

## LA EVIDENCIA DE LA ΠΡΟΛΗΨΙΣ ΕΠΙCÚΡΕΑ Y SU ALCANCE PRÁCTICO

*The evidence of Epicurean πρόληψις and its Practical Scope*

Javier AOIZ\*  
Universidad de Santiago de Chile  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5786-8087>

Marcelo D. BOERI  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5747-5782>

Recibido: 23 de mayo de 2024  
Aceptado: 13 de junio de 2024

### RESUMEN

Este artículo examina la preconcepción epicúrea y diversos problemas relacionados con su adquisición y función, tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Los autores ponen de relieve que en el modelo contractual epicúreo la justicia constituye una modalidad de lo útil y la preconcepción de lo justo opera como un canon para validar las leyes en las comunidades políticas. Examinan asimismo el vínculo entre el lenguaje y la justicia en el epicureísmo, centrándose primero en el papel del lenguaje en la genealogía epicúrea de la justicia y, luego, en las conexiones entre el aprendizaje del lenguaje y la prolepsis de lo justo en las comunidades políticas constituidas. Subrayan, para concluir, que el aprendizaje del lenguaje es un ingrediente relevante de la experiencia para comprender la génesis empírica de la preconcepción epicúrea

*Palabras clave:* Epicureísmo; Justicia; Evidencia; Prolepsis; Lenguaje

\*. Javier Aoiz agradece a la Dirección de Investigación Científica y Tecnológica (DICYT) de la Universidad de Santiago de Chile el apoyo y respaldo para elaborar este trabajo en el marco de su Proyecto Dicyt Regular 2023 Código 032353AM, «La psicobiología aristotélica: una interpretación holística de las facultades de los seres vivos».

## ABSTRACT

This paper discusses the Epicurean preconception and the issues related to its acquisition and function (both in theoretical and practical domains). The authors argue that in the Epicurean contractual model justice is regarded as a modality of the useful and that the preconception of the just is a canon that validates the laws in the political communities. They also examine the link between language and justice in Epicureanism, focusing first on the role of language in the Epicurean genealogy of justice and, second, on the connections between language learning and the prolepsis of the just in constituted political communities. In this vein, they hold that language learning is a relevant ingredient of experience for understanding the empirical genesis of the Epicurean preconception.

*Keywords:* Epicureanism; Justice; Evidence; Prolepsis; Language.

## 1. EPICURO, LOS EPICÚREOS Y LA PRECONCEPCIÓN DE LO JUSTO

Los estudiosos de Epicuro y el epicureísmo suelen citar un conocido pasaje de Cicerón (*De la naturaleza de los dioses* [ND], 1.43-44), en el que atribuye a Epicuro haber acuñado el término πρόληψις, en nuestra traducción *preconcepción*. Cicerón se muestra particularmente generoso con Epicuro, ya que hace notar que hay que «venerar a Epicuro, puesto que sólo él advirtió, ante todo, que los dioses existen, porque la naturaleza misma ha impreso una noción de ellos en las mentes de todos»<sup>1</sup>. Esto es así, continúa el romano, porque no hay nadie que no posea «una cierta anticipación de los dioses (*anticipatinem quandam deorum*)» sin haber sido instruido al respecto. A dicha anticipación Epicuro la llama πρόληψις, «esto es, una cierta información anticipada por la mente de la cosa, sin la cual nada podría entenderse, investigarse ni dudarse» (ND 1.43).

El pasaje es particularmente intenso porque, como se sabe, Cicerón no es para nada generoso con Epicuro y por lo general argumenta en su contra<sup>2</sup>. Por otra parte, porque en las líneas finales del pasaje de Cicerón citado, éste está traduciendo una sección decisivo de la *Carta a Heródoto* (CH) 38 de Epicuro que discutiremos abajo. La tesis de que la naturaleza ha impreso

1. Las traducciones son nuestras.

2. Hemos presentado una discusión pormenorizada de los prejuicios y omisiones conscientes de Cicerón en contra de Epicuro y el epicureísmo en Aoiz y Boeri (2022) y Aoiz y Boeri (2023, 82-88, 98-102).

en nosotros una *notio* de los dioses probablemente le parece atractiva a Cicerón porque evoca un cierto tipo de «innatismo» que aproxima a Epicuro a un modelo epistemológico platonizante, un enfoque que es especialmente atractivo para él ya que, generalmente, le interesa respaldar un modelo filosófico platónico, tanto desde el punto de vista epistemológico como ético y político. Como procuraremos mostrar en lo que sigue, no sólo no hay tal innatismo, sino que la preconcepción epicúrea se inscribe en una teoría epistemológica sofisticadamente empirista en la que no tiene cabida ningún innatismo *a la Platón*.

El neologismo epicúreo πρόληψις tuvo un gran éxito en la Antigüedad lo que dificulta su reconstrucción pues, lamentablemente, los textos conservados de Epicuro contienen pocas consideraciones sobre esta noción; no obstante, las dos *Máximas Capitales* (MC) más extensas de Epicuro (MC 37-38) tratan nada menos que de la preconcepción de lo justo que, como esperamos mostrar, desempeña un papel muy relevante en la teoría política epicúrea y muestra la manera en la que Epicuro conecta hábilmente su teoría epistemológica con sus debates ético-políticos.

Las dos principales perspectivas sobre la naturaleza de las organizaciones políticas en el mundo antiguo son, por un lado, la explicación naturalista (dos de cuyos representantes más relevantes fueron Aristóteles y los estoicos), y, por otro, el enfoque contractualista, el tipo de enfoque defendido por el epicureísmo. Un pacto establece implícitamente una pauta de conducta y dicha pauta es un principio coercitivo implícito o explícito. Pero lo que resulta particularmente interesante para nuestro propósito en este artículo es que la función normativa o regulativa del modelo político epicúreo se encarna, por así decir, en la preconcepción de lo justo. En este sentido, cabe señalar que, si Epicuro y los epicúreos defendían una teoría contractual (como lo hacían), se podría poner en duda la noción de justo en la medida en que sostienen que lo justo es objeto de una preconcepción (MC 37-38). La función de la preconcepción de la justicia en un marco contractual, sostendremos, resulta clara dentro de una explicación genealógica de la justicia que equipara lo justo con lo útil para la convivencia de una comunidad y su seguridad. Tal preconcepción sólo puede concebirse en el ámbito de un contexto social o comunitario donde existe un lenguaje ya establecido. En efecto, (i) si la justicia epicúrea sólo puede entenderse como una modalidad de lo útil, y (ii) si el establecimiento del pacto depende de la discreción de quienes lo establecen, (iii) parece que la preconcepción de lo justo (que es un tipo de concepto) no tiene el carácter objetivo que solemos atribuir a los conceptos en general. Esto, sin embargo, no debe ser necesariamente así: aunque la lengua no tiene el mismo carácter fijo que las matemáticas (ya que cualquier lengua hablada

es una entidad dinámica que cambia con el uso que se le da a lo largo del tiempo), una vez que una lengua se establece en una comunidad lingüística llega a presentar una cierta estabilidad que permite a las personas comunicarse entre sí (ésta es la sugerencia explícita de Lucrecio, en *Sobre la naturaleza de las cosas* (RN) 5.1026-1027, que discutiremos abajo). Así, el carácter previo de una preconcepción, argumentaremos, debe estar relacionado con los usos fijados del lenguaje.

Además, si lo justo se identifica con lo útil para la convivencia y la seguridad de una comunidad no puede tratarse de algo meramente convencional. El hecho de que una comunidad decida que  $x$  es justo no hace que  $x$  sea útil para la comunidad (*Sent.* 31, 32, 33). La utilidad está constreñida por los hechos o circunstancias (τὰ πράγματα; *MC* 37; τῶν περισσώτων πραγμάτων; *Sent.* 38); es éste el sentido en que sostenemos que la justicia es una modalidad de lo útil, utilidad que se determina según la exigencia propia de cada momento o circunstancia. Por la misma razón, lo que es justo, es decir, útil para una comunidad, puede no serlo para otra (*MC* 36-37). E incluso lo que es útil para una comunidad *en determinadas circunstancias* puede *no serlo en otras* (*MC* 37-38).

Procederemos de la siguiente manera: en la próxima sección comentaremos brevemente las dificultades de la explicación epicúrea acerca de la adquisición de las preconcepciones. Luego, proporcionaremos algunas aclaraciones generales sobre las conexiones entre justicia y utilidad. En ese contexto procuraremos aclarar qué queremos decir cuando sostenemos que en el modelo contractual epicúreo la justicia es considerada como una modalidad de lo útil y que la preconcepción de lo justo es un canon que valida lo justo. Para ello analizaremos las características específicas que posee la confirmación de lo justo en el trasfondo de la epistemología epicúrea. Finalmente, examinaremos la vinculación entre el lenguaje y la justicia en el epicureísmo. Nos referiremos primero al papel del lenguaje en la genealogía epicúrea de la justicia y, en segundo lugar, analizaremos las conexiones entre el aprendizaje del lenguaje y la prolepsis de lo justo en las comunidades políticas constituidas. Subrayaremos, para concluir, que el aprendizaje del lenguaje es un ingrediente relevante de la experiencia para comprender la génesis empírica del preconcepto epicúreo. Si el lenguaje no es un fenómeno privado, sino colectivo (que la persona ha incorporado a su propia vida *tanto teórica como práctica* cuando aprendió a hablar), y si tanto la experiencia individual como

la colectiva están mediadas, por así decirlo, por el lenguaje, éste debe ser el hecho básico del que se deriva nuestra conceptualización del mundo<sup>3</sup>.

## 2. LA RELEVANCIA DE LA ΠΡΟΛΗΨΙΣ EN EL CONTEXTO EPISTEMOLÓGICO Y POLÍTICO

Epicuro es un representante cabal de la epistemología empirista de la Antigüedad, es decir, de la tesis de que no hay nada en nuestras almas o mentes antes de nuestra experiencia perceptiva. Esta caracterización del empirismo es muy general y quizá potencialmente confusa, pero, como cualquier otra generalización, probablemente contiene un núcleo de verdad. La posición opuesta al empirismo es el innatismo, pero, al igual que en el caso del empirismo, innatismo también es un término potencialmente engañoso, ya que puede significar cosas diferentes<sup>4</sup>. Según un enfoque innatista más o menos canónico, la mente de una persona ya tiene algunas nociones o conceptos impresos o grabados antes de su experiencia perceptiva. Lo único que se necesita es un estímulo perceptivo para recordar o recuperar de su mente lo que ya estaba en ella.

Si Epicuro defiende una epistemología empirista, hay que preguntarse en qué sentido defiende la existencia de *preconceptos*, o qué papel desempeñan tales conceptos anticipatorios, según la interpretación de Cicerón de πρόληψις con la palabra *anticipatio* (como dios, lo justo, la utilidad, los cuerpos y sus propiedades, etc.), en una epistemología en la que el principio básico del conocimiento es la percepción sensorial. Al tratar de contextualizar la noción de empirismo, Tsouna afirma que «Epicuro y sus seguidores inmediatos suscriben la idea de que no hay nada en la mente que no estuviera previamente en los sentidos y dan cuenta de la formación de los conceptos sin importar ninguna carga metafísica adicional» (2016, 163). Si Epicuro es un empirista en lo que se refiere a la formación de conceptos, cabría preguntarse cómo es posible tener una preconcepción, es decir, una captación previa que es (presumiblemente) anterior (πρό-) a la experiencia perceptiva. Como mostraremos

3. Según otras perspectivas, una preconcepción es anterior al lenguaje (véase Fine 2014, 244-245); pero ése no puede ser el caso con el epicureísmo, especialmente para la preconcepción de lo justo, pues sin lenguaje no puede haber pacto o acuerdo, y si no hay pacto, tampoco hay justicia. Fine no se ocupa de la preconcepción de lo justo en el capítulo que dedica al epicureísmo, apenas le dedica unas líneas (239).

4. Para las variadas formas de innatismo, véase Fine 2014, 21-23.

en lo que sigue, ese carácter anticipatorio no es previo a ni independiente de esa experiencia perceptiva.

### 2.1. Breve digresión sobre el adelanto platónico de la πρόληψις epicúrea

El sustantivo πρόληψις se deriva del verbo προλαμβάνω, compuesto por la preposición πρό y el verbo λαμβάνω. El sufijo -σις del término πρόληψις indica acción o bien resultado. Πρό, a su vez, puede indicar precedencia espacial o temporal como nuestro prefijo *pre*. Λαμβάνω significa *tomar*, *agarrar*, pero también *recibir*. A partir del siglo IV se extiende su utilización como verbo de conocimiento con el significado de *captar*, sea por los sentidos o por la inteligencia<sup>5</sup>. El *Teeteto* de Platón es un buen ejemplo de este uso de λαμβάνω<sup>6</sup>.

En el *Fedón*, el diálogo innatista por antonomasia de Platón, este utiliza πρό con el perfecto de λαμβάνω (75b) para explicar la posibilidad de la utilización y comprensión de lo igual: «Por consiguiente, es necesario, al parecer, que antes (πρό) de que hayamos comenzado a ver, oír y experimentar los otros tipos de percepciones hayamos obtenido precisamente conocimiento (εὐληφότας ἐπιστήμην) acerca de qué es lo igual mismo si hemos de poder referir las cosas iguales» (75b). Platón precisa que este antes (πρό) significa antes de nacer (75c) y subraya que tal adquisición de conocimiento prenatal tiene lugar con respecto a la totalidad de las cosas de la índole de lo igual: «Pues nuestro razonamiento no se aplica a lo igual mismo en mayor medida que a lo bello mismo, a lo bueno mismo, a lo justo, a lo sagrado» (75d). Como se puede apreciar, lo justo aparece mencionado explícitamente en estos planeamientos del *Fedón* en los que el léxico utilizado por Platón (πρό + λαμβάνω, εὐληφότας ἐπιστήμην) tiene una gran proximidad con el término epicúreo πρόληψις y con afirmaciones aparentemente vinculadas a este como la exhortación metodológica del inicio de la *CH* (38): «En primer lugar, pues, hay que haber *comprendido* (δεῖ εὐληφέναι), Heródoto, lo que se subordina a las palabras». Como mostraremos en la siguiente sección, no es la única conexión que es posible conjeturar entre pasajes de los diálogos de Platón y el concepto epicúreo de prolepsis.

5. En la Antigüedad tardía se vuelve estándar el uso de otras formas de λαμβάνω (tanto verbales como nominales, como ἀντιλαμβάνω y ἀντιληπτική) para dar cuenta de una captación (mayormente sensorial). Véase, por ejemplo, Filópono, *In de An.* 11, 14-15, ed. Hayduck: «cuando la sensación capta (ἀντιλαμβομένη) los sensibles más grandes, no es capaz de captar (ἀντιλαβέσθαι) los más pequeños» (también 13, 4-5: ἀντιλαμβάνεται; 596, 9-10: ἡ δὲ αἴσθησις [...] ἀντιληπτική, *et passim*).

6 Véase Long 2006, 223-235.

Por su parte, el «platónico» Aristóteles, teniendo en mente el *Menón*<sup>7</sup>, subraya que «toda enseñanza y aprendizaje intelectual surge a partir de un conocimiento preexistente» (*APo.* 71a2). Ahora bien, a diferencia de Platón, Aristóteles no sostiene que dispongamos de un conocimiento prenatal. A su juicio, la naturaleza nos provee de la facultad perceptiva, la cual establece un modo de «preexistencia» (προϋπάρχειν) del conocimiento, concretado en la capacidad connatural discernidora constituida por la percepción (*APo.* 99b35). A partir del discernimiento que esta facultad posibilita se generan, a través de la memoria, la experiencia y, posteriormente, los conceptos universales que constituyen el principio de la técnica y la ciencia (*APo.* 99b20-100b5).

Como han destacado Scott (1995) y Fine (2014), también las filosofías postaristotélicas respondieron a la paradoja del *Menón* en términos naturalistas, pero entre los epicúreos, estoicos y escépticos, se acentúa el interés por explicar cómo se constituye el conocimiento ordinario. Los estoicos insistieron en el teleologismo y providencialismo de la naturaleza, concretados en el innatismo disposicional<sup>8</sup> que representan las «concepciones comunes» compartidas por todos los seres humanos. La teoría atomista de la naturaleza de los epicúreos excluye, en cambio, argumentos teleológicos y la idea de providencia. El epicureísmo pretende así explicar la constitución de los sentidos y del conocimiento en general, al igual que el surgimiento del lenguaje, las instituciones sociales y las comunidades políticas a través de un estricto naturalismo. Las convicciones contemporáneas nos hacen mucho más receptivos a tales planteamientos naturalistas de lo que lo fueron adversarios del epicureísmo como Cicerón, Plutarco o Lactancio. La admiración de Cicerón y Plutarco hacia Platón explica en parte su animadversión al epicureísmo; sin embargo, la tradición interpretativa hostil, a la que sin duda contribuyeron, no puede hacernos perder de vista conexiones filosóficas entre problemas planteados en los diálogos de Platón y propuestas epicúreas como la representada por el concepto de πρόληψις.

## 2.2. πρόληψις y lenguaje: breve examen de la evidencia textual

Diógenes Laercio (*DL*) 10.33, uno de los dos pasajes principales para reconstruir la teoría de la preconcepción epicúrea junto con *CH* 38, explica de una manera relativamente clara el proceso de adquisición de una πρόληψις: tan pronto como una palabra («hombre» en el ejemplo) es pronunciada por

7. Véase Fine 2014, 179-225.

8. Véase Dyson 2009, XV-XXXII.

alguien, un rasgo o esbozo (τύπος) surge inmediatamente en la mente *gracias a la preconcepción* (κατὰ πρόληψιν), «aunque las percepciones vengan primero». Como es evidente en el pasaje, la preconcepción es la causa de que en la mente del individuo se produzca una imagen que permite asociar el sonido de la palabra emitida con un objeto del mundo. Siguiendo su tesis de que toda percepción es verdadera, Epicuro parece haber partido de la premisa de que las preconcepciones son evidentes, ya que «pueden verse». Esa afirmación tan vigorosa no sólo aparece en *DL* 10.33, sino también en Epicuro (*CH* 38, de donde debe derivar la afirmación de *DL*)<sup>9</sup>. La preconcepción es un esbozo anticipatorio de algo; sin ella, no podríamos investigar lo que estamos investigando si antes no lo hubiésemos conocido. Uno debe haber conocido en algún momento la forma (μορφή) de caballo o buey gracias a la preconcepción correspondiente. Tampoco habríamos nombrado a una cosa si antes no hubiésemos aprendido (o «comprendido»: μαθόντες) su rasgo o esbozo (τύπος) gracias a una preconcepción. Por lo tanto, las preconcepciones son evidentes. La doxografía de *DL*, seguramente derivada de *CH* 38, presenta el siguiente argumento: (i) primero, hay que haber comprendido o captado lo que se subordina a las palabras (o es «denotado» por ellas: τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις [...] εἰληφέναι); al referir lo que denotan, podemos decidir cuáles son los objetos de opinión, de investigación o de duda. (ii) De esta manera, esos objetos no son «indecidibles» (μὴ ἄκριτα), como lo serían si hiciera falta una demostración que fuera al infinito, de modo que así nuestras palabras no serán vanas. (iii) Es necesario que miremos (u observemos) la «concepción primaria» (τὸ πρῶτον ἐννόημα) correspondiente a cada palabra que no requiere de ninguna demostración. (iv) De esta manera, podremos referir el objeto de investigación o de duda, y el de opinión.

El argumento contribuye a aclarar el aspecto de anterioridad de la πρόληψις; sin embargo, no explica cómo el sujeto cognoscente ya está en posesión de ese esbozo o huella que es la preconcepción. A pesar de eso, puede argumentarse que cualquier persona que ya posee un lenguaje sabe lo que significa la palabra «caballo» o «buey» (los ejemplos de *DL* 10.33) si sabe que esas palabras pueden aplicarse a objetos del mundo empírico que únicamente exhiben tal o cual estructura o rasgo formal (μορφή: es un cuadrúpedo, relincha –caballo–, es un cuadrúpedo, muge, tiene o puede tener cuernos, buey, etc.). Pero esto solamente es posible si el sujeto cognoscente ya es capaz de hacer coincidir

9. En este pasaje de la *CH* Epicuro emplea la expresión τὸ πρῶτον ἐννόημα (concepción primaria) para referirse a la preconcepción; esta identificación ha sido objeto de disputa. Manuwald 1972, 105; Sedley 1973, 21; Asmis 1984, 22, n.9, han avalado (razonablemente a nuestro juicio) esa identificación.



los términos caballo o buey (y/o el sonido proferido «caballo» o «buey» en el lenguaje hablado) con un objeto determinado del mundo, es decir, si la persona ya ha aprendido a hablar y es capaz de usar el lenguaje para articular su mundo circundante. Esto es lo que debe significar la lacónica explicación de *DL*: no habríamos nombrado a una cosa si antes no hubiésemos aprendido o comprendido su rasgo (o esbozo: τύπος) gracias a una preconcepción: «Por ejemplo, tal cosa es un hombre, pues tan pronto como se pronuncia hombre de inmediato, gracias a la preconcepción, se concibe [o piensa: νοεῖται] un esbozo de él [i.e., de hombre]» (*DL* 10.33). Esa preconcepción no puede tener un contenido significativo antes de que el sujeto cognoscente haya aprendido a hablar y haya sido capaz de hacer coincidir el sonido vocal caballo con un cierto tipo de cosa del mundo. Imaginemos el caso de un niño pequeño cuyos padres le están enseñando a hablar. Su madre puede decirle: «mira, eso que está ahí es un caballo». Las palabras pronunciadas dejan una huella o rasgo en la mente del niño (como el sonido vocal es un cuerpo, posibilita la acción causal del sonido sobre la mente del niño, que también es un cuerpo en el mapa ontológico epicúreo), es decir, una marca de la palabra pronunciada que es concebida o conceptualizada por la persona que por primera vez en su vida ha escuchado la palabra pronunciada. Dicha marca acaba persistiendo durante el resto de la vida, de modo que cada vez que uno oye o pronuncia la palabra «caballo» se representa conceptualmente un determinado tipo de objeto que tiene tales o cuales características. Se trata de un planteo que en parte ya adelantó Aristóteles; pero en un contexto fisicalista, como el epicúreo (en el que el alma o mente es un cuerpo), la explicación gana más fiabilidad, ya que si el esbozo o huella coincide con lo que Aristóteles llama retención del percepto (*APo.* II 19), la explicación resulta aún más clara: una impresión perceptible (un cuerpo) deja una huella en otro cuerpo, el alma, de modo que cuando se repite esa impresión perceptible («mira, lo que se acerca es un caballo») el individuo es capaz de hacer coincidir tal impresión con la marca ya presente en su alma (la impresión que se produjo cuando escuchó por primera vez la palabra «caballo»). Así, cuando el niño ha aprendido a hablar, hace coincidir inmediatamente la huella que ya tenía en su mente (es decir, la marca que se había almacenado en su mente desde la primera vez que escuchó una palabra) con el sonido vocal significativo que vuelve a escuchar cuando alguien pronuncia esa palabra. Tal rasgo o esbozo se convierte en un preconcepto que coincide con tal recuerdo que la palabra pronunciada había impreso en la mente de la persona. Si este argumento es razonable, se puede entender por qué un preconcepto es un pensamiento o noción almacenada en nosotros, es decir, «el recuerdo (μνήμη) de un objeto que se nos ha aparecido

a menudo desde fuera (ἔξωθεν φανέντος) [nótese que en esta explicación νόησις, pensamiento, noción, equivale a μνήμη]».

Si la causa real de ese pensamiento o concepto universal (siendo tal causa algo externo al sujeto) es un sonido vocal que, a su vez, denota un objeto corpóreo, está claro por qué la preconcepción está implantada o inscrita en nosotros: es implantada en nuestra mente por el objeto externo perceptible. Esto hace posible que toda la explicación esté anclada en una explicación fisicalista como la de Epicuro, quien, además, argumenta que primero tenemos que haber captado (εἰληφέναι) lo que está «subordinado» (τὰ ὑποτεταγμένα) a nuestras palabras (CH 37-38). Esto muestra, claramente a nuestro juicio, que el lenguaje debe tener un carácter fundante en su proyecto epistemológico, ya que, al referirnos a lo denotado por las palabras, podemos juzgar o decidir los objetos de opinión, de investigación o que suscitan dudas.

Nuestra afirmación, entonces, es que una preconcepción es una anticipación (como dice Cicerón) en el sentido del esbozo o forma que se genera como resultado del *proceso ostensivo* de adquisición del lenguaje (cuando uno señala un caballo y le dice a un niño pequeño «caballo, eso es un caballo»), cuando el sujeto ya hace coincidir un sonido vocal con una cosa del mundo y ese sonido se vuelve significativo<sup>10</sup>. Eso deja el esbozo o marca del objeto en la mente, de manera que, habiéndola adquirido, sea posible pre-identificar algo en el futuro, de modo de poder investigarlo, opinar sobre ello o poner en duda que se trate o no de ese objeto.

Esto explica que Epicuro diga «considera a dios como un viviente indestructible y dichoso, tal como lo esboza (ὑπεγράφη) la noción común de dios [...]» (Carta a Meneceo [CM] 123). Si Manuwald tiene razón, la preconcepción es una especie de representación (*Vorstellung*), una imagen mental, cuyo contenido puede tener un carácter genérico (cuando se refiere a cosas tales

10. Vale la pena citar *in extenso* el agudo comentario de Merbach acerca del modo en que en nuestros tiempos los hombres adquieren las preconcepciones: «En modo alguno, por tanto, se encuentra en nosotros el origen [de las preconcepciones], sino que es externo, las adquirimos a partir de los demás hombres. Cómo sea eso, podemos observarlo de manera óptima en los niños: aprenden no sólo los nombres de las cosas, sino también el sentido de las palabras, y en todas partes por medio de la combinación [de ambas cosas] se produce aquello que Epicuro llama πρόληψις. La conexión se confirma luego con el uso constante, a tal punto que la usamos inconscientemente. No debemos en verdad engañarnos en este asunto, sino que tenemos que recordar que nosotros debemos aprender todas las cosas antes de que podamos usar los vocablos, [y antes de que] realmente podamos percibir las cosas. Esto es lo que Epicuro presenta como resumen de esta doctrina: τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγοις δεῖ εἰληφέναι, es decir, la conexión de las cosas y los nombres debe haberse llevado a cabo en nosotros» (Merbach 1909, 48).

como justicia, dios, cuerpo, hombre) o particular (Platón, *i.e.*, *este hombre*) (Manuwald 1972, 59). Tal vez Epicuro, como sugiere Manuwald, toma del *Protágoras* (326d) la idea de que la preconcepción es una especie de marca, impronta o esbozo. Platón señala en este pasaje que, tal como los maestros, para enseñar a escribir a los niños, habiendo bosquejado (ὕπογράψαντες) las letras con el estilete, les hacen que completen los trazos y aprendan de este modo a escribirlas, así también la ciudad traza o bosqueja en ellos las leyes (ἡ πόλις νόμους ὑπογράψασα), y los fuerza a gobernar y ser gobernados por ellas. Al aprendizaje de la escritura antecede la adquisición del lenguaje y, por cierto, también la enseñanza ostensiva (ἐνδεικνύμενοι) de lo que es justo e injusto, noble y vergonzoso, pío e impío, de lo que se hace y no se hace, como Platón señala en los pasajes del *Protágoras* (*Prt.* 325c-d) que preceden al que hemos citado. Volveremos sobre esta conexión sugerida por Manuwald más adelante, al ocuparnos de la vinculación de la preconcepción epicúrea de lo justo con la adquisición del lenguaje.

*DL* 10.32 también es relevante para lo que queremos mostrar porque se conecta de modo directo con lo que el propio Epicuro afirma al principio de la *CH* (37-38) y que ya hemos comentado al pasar. Diógenes Laercio afirma: «Lo que se denota primariamente (τὸ πρότως ὑποτεταγμένον)<sup>11</sup>, por cada palabra es algo evidente», lo cual debe significar que el objeto externo al que se refiere la palabra pronunciada es algo manifiesto para el que ha pronunciado dicha palabra o para quien ha escuchado la palabra pronunciada. El argumento de Epicuro es que quien pronuncia una palabra (seguramente, en el contexto del uso efectivo del lenguaje) debe haber conocido previamente el objeto al que se refiere dicha palabra; de lo contrario, no habría indagado u opinado sobre dicho objeto. Así, cuando alguien pronuncia en español la palabra caballo, tanto quien la pronuncia como quien la oye y es capaz de entender esa palabra deben poder comprender el significado de la palabra pronunciada, y así es capaz de emplearla correctamente en los contextos pragmáticos del caso<sup>12</sup>. Si alguien pronuncia la palabra «caballo», la persona

11. En esta línea Dorandi (2013, 754 = *DL* 10.33) lee ἐπιτεταγμένον (siguiendo los codd. BPFΦ), en lugar de ὑποτεταγμένον (que es la lectura atestiguada por Suda y adoptada por Gassendi, seguramente por razones filosóficas, y mayoritariamente seguida por editores recientes; véase Usener 1887 *ad loc.*; Arrighetti 1973 *ad loc.*).

12. Este debe ser el significado de πρό- en la palabra πρόληψις. Jürss especula que una prolepsis epicúrea no es sólo una recepción (*Aufnahme*), sino una anticipación (*Vorwegaufnahme*) o pre-recepción (*Praerezeption*) que ya debe haber sucedido en relación con otro acto de conocimiento y «es *a priori* relativa a él». Por eso, afirma Jürss, éste es un aspecto importante del concepto que llevó a Epicuro a elegir la palabra prolepsis para designarlo. También añade que «el carácter *a priori*» del término depende

que la oye (y no ve el caballo al que se refiere la persona que pronuncia esa palabra) se representa en su mente un determinado *tipo* de objeto (ésa es la μορφή de la que habla DL y la *Vorstellung* de la que habla Manuwald). El pasaje puede entenderse, entonces, como la explicación de cómo una persona se forma un preconcepto.

La función de un preconcepto es servir de punto de referencia en cualquier investigación; de hecho, uno no se habría embarcado en la búsqueda de algo si no supiera previamente qué es lo que busca. Aunque su origen empírico debe darnos la justificación última para utilizar la preconcepción como criterio de verdad, el fundamento más general que proporciona Epicuro para considerarla como criterio es que es indispensable como punto de partida de la filosofía. En suma, un preconcepto es una especie de concepto que, en cierto modo, sintetiza los rasgos principales de las percepciones repetidas retenidas en la memoria, y es el punto de partida de cualquier investigación.

Como vimos a propósito de CH 38, Epicuro añade también que debemos ver la concepción primaria (τὸ πρῶτον ἐνόημα) correspondiente a cada palabra; tal concepción primaria es lo mismo que el preconcepto, un concepto que, al ser criterio de verdad, no requiere demostración. En el pasaje se deja claro que las palabras denotan objetos específicos; de lo contrario, no podríamos discernir cuál es el objeto de opinión, investigación o duda. Pero ¿cuál es ese objeto? Debe ser un *x* determinado del mundo que sea susceptible de ser opinado, investigado o puesto en duda. Sea como fuere, a diferencia de lo que sostienen los escépticos, estos objetos no permanecen indecidibles: cada uno de ellos es de una clase determinada (es decir, objeto de opinión, de investigación o de duda). La indecidibilidad tendría lugar si tratáramos de proporcionar una demostración infinitamente larga; por eso es necesario ver la concepción primaria, una concepción que, por ser primaria, no necesita demostración<sup>13</sup>.

---

de la palabra. No es completamente claro, a nuestro juicio, el sentido en el que utiliza la expresión *a priori*, ya que el propio Jürss hace hincapié en el hecho de que λαμβάνειν es utilizado frecuentemente por Epicuro para subrayar que los sentidos o el entendimiento (*Verstand*) registran algo, por lo que también tiene en cuenta la base empírica de la prolepsis (véase Jürss 1977, 216-217).

13. Epicuro parece estar implícitamente evocando el método aristotélico de la demostración de *APo.* II: una preconcepción no necesita demostración porque, en realidad, no se sigue de otra cosa, sino que lo demás se sigue de ella. Si esto es así, la preconcepción operaría como una especie de principio, en la medida en que es el punto de partida indemostrable a partir del cual se genera un conocimiento.

### 3. LA PRECONCEPCIÓN DE LO JUSTO

En esta sección nos concentraremos en el modo en que, según nuestra reconstrucción, puede aplicarse la explicación epistemológica de la preconcepción a la preconcepción de lo justo. Epicuro sostiene que lo que es justo, es decir, útil para la convivencia y seguridad de una comunidad política, puede no serlo para otra y que lo que es justo para una comunidad *en determinadas circunstancias* puede *no serlo en otras* (MC 37, 38). Ahora bien ¿cuál sería entonces el denotado empírico de la palabra justo en el caso de la preconcepción de lo justo? Konstan ha observado que no hay un objeto físico al que corresponda la preconcepción de lo justo (Konstan 2011, 70), una afirmación que parece en principio muy sensata. Sin embargo, si otras preconcepciones tienen un objeto físico que corresponde con ellas, uno podría preguntarse por qué no habría de ser también así en el caso de la preconcepción de lo justo. De hecho, Konstan piensa que las preconcepciones no son fundamentalmente diferentes entre sí (Konstan 2007, 52-53). Ahora bien, no es menos cierto también, a nuestro modo de ver, que el esclarecimiento del correlato empírico de la prolepsis de lo justo requiere tener en cuenta tanto el específico estatus ontológico que lo justo posee en la filosofía epicúrea como el alcance práctico y evaluativo de la prolepsis de lo justo, acorde, por cierto, a dicho estatus. A estas dos cuestiones dedicaremos la primera parte de esta sección. En su segunda parte analizaremos el papel del lenguaje en la genealogía epicúrea de la justicia y las conexiones entre el aprendizaje del lenguaje y la prolepsis de lo justo en las comunidades políticas constituidas.

#### 3.1. *El estatus categorial de lo justo y la prolepsis de lo justo*

Varias *boutades* de Epicuro («Escupo sobre lo noble si no está unido al placer», Us. 512; «el áureo Platón», DL X 38) han sido interpretadas tradicionalmente como un ataque a la teoría platónica de las ideas. En esta misma dirección ha sido interpretada la MC 33: «La justicia no era una cosa por sí misma (τι καθ' ἑαυτὸ), sino que [existe] en los tratos mutuos (ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαιῖς) en lugares de cualquier tamaño siempre que [se dé] una especie de pacto sobre no dañar ni ser dañado». La expresión *una cosa por sí misma* ha sido comprendida por lo general como una referencia a la idea platónica de justicia. Sin embargo, esta expresión contenida en la sentencia puede ser interpretada como perteneciente a la ontología del epicureísmo, que al igual que otras filosofías helenísticas, hereda y reformula, como destacó Krämer, categorizaciones provenientes de Platón y Aristóteles (Krämer

1972, 75-107). Epicuro denomina a los cuerpos «naturalezas existentes por sí mismas» (φύσεις καθ' ἑαυτάς) y los distingue de sus propiedades inseparables (συμβεβηκότα) y accidentales (συμπτώματα). Lucrecio llama a las propiedades inseparables *coniuncta* y a las accidentales *eventa*. A su juicio, libertad y esclavitud, pobreza y riqueza, guerra y concordia, no poseen existencia propia, como el vacío y los cuerpos, sino que representan *eventa*, es decir, propiedades accidentales de estos (RN 1.430-482). La MC 33 excluye a la justicia de las naturalezas existentes por sí mismas, lo que pareciera sugerir que la asimila a las propiedades de los cuerpos. Así ha sido entendido por numerosos intérpretes, sin que se haya alcanzado consenso en torno a qué clase de propiedad (*coniuncta/eventa*) es la justicia y de qué cuerpo. Los ejemplos de *eventa* ofrecidos por Lucrecio han llevado a autores como Alberti a incluir la justicia en esta categoría (Alberti 1995, 181-183), mientras que el uso del término συστροφή en la MC 30, también presente en la filosofía de la naturaleza epicúrea, ha inclinado a otros, como Morel, a incluirla entre los *coniuncta* (Morel 2000, 403-404). En ambos casos se suscita la dificultad de precisar de qué cuerpo es propiedad la justicia. Para Alberti se trataría de acciones de individuos; para Morel de las agrupaciones humanas sujetas a un pacto. Robitzsch ha sugerido que la justicia constituiría más bien una «propiedad de propiedades», pero ha desestimado esta propuesta por la dificultad de precisar, nuevamente, a qué cuerpo pertenecería tal propiedad de segundo orden, y por la poco convincente pluralización de la categoría de propiedad que conlleva (Robitzsch 2016, 140-152). Robitzsch sugiere, como ya lo había hecho Besnier (2001, 146-147), que quizás los epicúreos no se sintieron obligados a precisar el estatus de la justicia en su ontología (Robitzsch 2016, 159). En verdad no se han conservado textos del epicureísmo que se ocupen de esta tarea. Sin embargo, poseemos pasajes de los dos escolarcas que sucedieron a Epicuro, Hermarco y Polístrato, que permiten reconocer el estatus que atribuían a la justicia a partir de las afirmaciones que dirigían contra quienes negaban la existencia de la justicia o sostenían que su existencia es meramente convencional.

Tales tesis, a su juicio, se derivan de la constatación de que los relativos no satisfacen los mismos predicados que las naturalezas existentes por sí mismas, como el fuego o el oro, pues de estas se afirma que son para todos, en todas partes y siempre las mismas, lo cual no se puede afirmar de las instancias relativas. A juicio de los epicúreos, se trata de una confusión, pues de ello sólo se sigue que se trata de modos de existencia distintos y no de que en un caso quepa hablar de existencia y en el otro no. Los relativos representan propiedades reales de los cuerpos y no meras opiniones. Lo útil pertenece a esta categoría. Lo justo es una modalidad de lo útil, específicamente aquella

que concierne al propósito del pacto de no dañar ni ser dañados unos a otros (*MC* 33).

Lo justo comparte el estatus categorial de lo útil, pero posee características específicas que es necesario tener en cuenta para examinar apropiadamente la prolepsis de lo justo. En efecto, se trata de una utilidad ligada al establecimiento de un pacto, es decir, ligada al resultado de acciones humanas propositivas. Polístrato subraya que los seres humanos, a diferencia de los animales, pueden tomar precauciones ante los padecimientos y procurarse recursos útiles al respecto (*Acerca del desprecio irracional de las opiniones populares* 3.5-11). La justicia se encuentra entre los recursos que el ser humano ha instaurado para evitar daños: si es adecuada para ello no es resultado de meras decisiones o convicciones, sino de que los hechos confirmen su conformidad con el propósito. Confirmar (ἐπιμαρτυρεῖν) es un tecnicismo de la epistemología epicúrea y como tal comparece en la *MC* 37 precisamente en referencia a lo justo. Epicuro, según Sexto Empírico, define la confirmación (ἐπιμαρτύρησις) como una captación a través de la evidencia perceptiva de que el objeto sobre el que se tiene una determinada opinión o conjetura es tal como estas lo dicen (*M* 7.212; *Us.* 247). El agente epistémico tiene la posibilidad de considerar la verdad de las opiniones y conjeturas respecto a los objetos situados en el espacio accesible<sup>14</sup> como «en espera» (προσμένον) de que percepciones futuras confirmarán (ἐπιμαρτυρεῖται) o no desmentirán (οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται). En el testimonio de Sexto Empírico lo sometido a confirmación es la forma de una torre o la identidad de una persona vistos desde lejos (*M* 7.212, 215)<sup>15</sup>. Los procesos de confirmación de opiniones de orden práctico son diferentes, pues no consisten en contrastar opiniones o conjeturas con objetos sino, como señala Epicuro en *Acerca de la naturaleza* 28, en examinar las consecuencias prácticas de dichas opiniones<sup>16</sup>. El lenguaje de las *MC* 37-38 refleja el proceso de confirmación específico del dominio de

14. No toda opinión concierne a este ámbito ya que las opiniones y conjeturas se refieren también a lo no manifiesto (ἄδηλον). Epicuro distingue dos ámbitos de lo no manifiesto: (i) los objetos que sólo pueden ser observados desde lejos, como los fenómenos astronómicos y atmosféricos, y (ii) los objetos inobservables, como los átomos y el vacío.

15. Sexto explica esto recurriendo a un ejemplo y argumento platónicos: cuando una persona se acerca desde lejos conjetura y opina (εἰκάζω μὲν καὶ δοξάζω), dada la distancia, que esa persona es Platón. Pero cuando la persona ya está cerca hay una confirmación adicional (προσεμαρτυρήθη) de que se trata de Platón y hay una confirmación a favor de ello (para el ejemplo y conceptualización de Platón véase *Pblb.* 38c-d; también *R.* 602c7-8). Es importante subrayar que la opinión depende de la percepción y la memoria, y que para Epicuro la percepción es un criterio de verdad, de modo que es anterior a la opinión.

16. Véase Sedley 1976, 66-68.

la praxis. La *MC 37* utiliza el verbo *resultar* (ἀποβαίνειν) para referirse a las consecuencias prácticas que se derivan del establecimiento de una ley. La *MC 38* apunta a las consecuencias prácticas de lo sancionado como justo a través de la proposición «se evidenció [...] a partir de los hechos mismos». Se trata de un interesante modelo de «verdad práctica» en el que lo confirmado como verdadero no son entidades del mundo natural, sino artefactos culturales como las leyes. Verdad significa conformidad a un fin establecido por los seres humanos: en el caso específico de las leyes, significa adecuación al propósito de no dañar ni ser dañado establecido en el pacto, o, dicho de otro modo, confirmación de la utilidad para este propósito.

Tanto al establecimiento de una ley como a su vigencia y a su confirmación como justa le son inherentes localizaciones espacio-temporales, lo cual corresponde al estatus ontológico de los relativos al que adscribe el epicureísmo la modalidad de lo útil representada por lo justo. Estas localizaciones representan circunstancias específicas que determinan si las consecuencias prácticas de las disposiciones legales son o no acordes a la justicia. Explican asimismo la diversidad geográfica y cronológica de lo justo. Este detalle, sostenemos, explica además de manera clara el sentido en el que se puede decir que la justicia epicúrea es una especie de modalidad de lo útil y por qué Epicuro sostiene que la justicia no es algo por sí mismo, sino que varía según las circunstancias y, lo que es más relevante, es razonable que varíe. Sin embargo, esto no significa que la justicia sea algo relativo (en el sentido de un relativismo burdo), sino que las leyes para ser justas, es decir, útiles, deben adaptarse a las situaciones concretas de las comunidades políticas. Este enfoque ayuda también a comprender por qué, aunque Epicuro afirma que la justicia no es una cosa en sí misma (*MC 33*; véase también *RN 5.855-877*), es, sin embargo, generalmente la misma para todos, ya que es lo útil en la asociación de unos con otros (*MC 36*). La justicia no es entonces algo completamente invariable por sí mismo.

Como hemos señalado, Epicuro subraya que sin preconceptos resultaría imposible opinar o investigar. La prolepsis de lo justo es, a su juicio, el preconcepto que permite confirmar si una determinada disposición legal es justa. Se trata de un tipo de confirmación que, como hemos mostrado, no está dirigida propiamente a identificar objetos sino a evaluar a partir de estados de cosas derivados de la vigencia de una ley, si esta es justa, es decir, útil para el propósito establecido en el pacto de justicia. Las *MC 37-38* no especifican detalles sobre este tipo de procesos de confirmación, como, por ejemplo, quien o quienes los realizan. En todo caso sabemos que las *prolépseis* son preconceptos y como tales están encarnadas en el lenguaje que comparten los miembros de una comunidad. El lenguaje es el medio de socialización por



excelencia y así parece haber sido reconocido por los epicúreos al destacar su función tanto en la conformación de las primeras agrupaciones humanas sometidas a pactos de justicia como en la adquisición de la prolepsis de lo justo por parte de los miembros de las comunidades políticas constituidas. A ambos aspectos nos referiremos para concluir este artículo.

### 3.2. *El lenguaje y la justicia*

La *CH* incluye un tema epicúreo emblemático de la reconstrucción racional y naturalista de los comienzos de la civilización: el origen del lenguaje. En las densas líneas que Epicuro le dedica destacan tres pautas explicativas fundamentales: (i) el rechazo de la figura de un legislador divino o humano o primer inventor del lenguaje, (ii) la atribución del origen de los nombres al constreñimiento de la naturaleza y (iii) el reconocimiento de una ulterior etapa del lenguaje en la que el ingenio humano intervino para evitar la ambigüedad de los nombres, ganar concisión y poner nombres a realidades no consideradas precedentemente (*CH* 76). Uno de los argumentos tradicionales para defender el carácter convencional del lenguaje es la diversidad de las lenguas. Epicuro invierte este argumento y sostiene que tal diversidad se debe precisamente al origen natural del lenguaje. El constreñimiento de la naturaleza que da lugar al lenguaje se concreta en cada caso en el entorno específico de una comunidad generándose así su particular código lingüístico.

Como se puede apreciar, el epicureísmo diversifica regionalmente el surgimiento natural del lenguaje al igual que regionaliza los pactos de justicia (*MC* 33), cuyo origen obviamente no es natural. Lamentablemente, no se han conservado textos epicúreos que conecten el origen del lenguaje y el de las agrupaciones humanas sometidas a pactos. Quizás este tipo de textos abordarían el origen de la prolepsis de lo justo. Los dos únicos textos epicúreos conservados que se ocupan con cierto detenimiento del origen de los pactos de justicia y de las leyes son un fragmento de Hermarco, conservado en el tratado *Sobre la abstinencia de la carne de los animales* de Porfirio, y el libro V de *Sobre la naturaleza de las cosas* de Lucrecio. En ambos textos se diferencia conceptual y cronológicamente el origen de los pactos de justicia del establecimiento de leyes y sanciones. A partir de estos textos de Hermarco y Lucrecio y de las consideraciones de la *CH* en torno al origen y la evolución del lenguaje intérpretes como Goldschmidt y Müller han sostenido que los epicúreos distinguieron dos modalidades de preconcepción de lo justo, una inferior, correspondiente a la fase natural del lenguaje, y otra superior, perteneciente a la fase posterior de la evolución del lenguaje en la que algunos

individuos establecen palabras para expresar realidades no comprendidas previamente (οὐ συννορούμενα πράγματα; *CH* 76)<sup>17</sup>. Las propuestas de Müller y Goldschmidt vinculan tres genealogías oscuras a partir de pasajes problemáticos y, en verdad, no han tenido eco entre los intérpretes.

Lucrecio se ocupa del origen natural del lenguaje tras exponer la evolución de los seres humanos pre-sociales hacia las primeras agrupaciones humanas sometidas a pactos de justicia. Lucrecio señala que la naturaleza hizo que el ser humano pronunciara los «variados sonidos del lenguaje» y la necesidad formó los nombres de las cosas. Al principio, la persona es como un niño pequeño que, cuando aún no puede hablar, utiliza gestos y señala los objetos. Mediante esta analogía<sup>18</sup>, Lucrecio trata de mostrar que el lenguaje es como una especie de conciencia del uso que cada uno puede hacer de sus capacidades (antes de que un buey saque los cuernos, ataca con ellos en caso de cólera, los cachorros de las panteras y los leones ya se defienden con garras y mordiscos, aunque todavía no tengan garras ni colmillos, etc.). Si esto puede verse en los hechos concretos, es un completo desvarío pensar que una persona asignó nombres a las cosas y que los demás aprendieron sus primeras palabras de esa persona. En el hipotético caso de que uno pudiera haber hecho eso, ¿por qué no pensar que al mismo tiempo otros podrían haber hecho lo mismo? (5.1028-1045). Además, prosigue Lucrecio, no debe sorprender que el género humano, «dotado de voz y lenguaje», designe las cosas con sonidos diferentes, ya que las manadas mudas y las especies salvajes suelen emitir voces variadas y diferentes, ya sea que sientan dolor o miedo (5.1059-1061). Esta explicación depende de una premisa básica de la epistemología epicúrea a la que ya nos hemos referido: la recepción repetida de las percepciones de los sentidos produce en la mente un concepto general de cada tipo de cosa. Las impresiones que uno tiene después estarán referidas a esas concepciones o preconcepciones que ya están formadas (gracias a las impresiones sensoriales anteriores) en la mente de uno. El constreñimiento de la naturaleza se concreta, en cada caso, como hemos subrayado, en un entorno específico y da lugar consiguientemente a códigos lingüísticos particulares. Lucrecio no menciona la segunda etapa del lenguaje indicada en los pasajes comentados de la *CH*, pero converge con estos tanto en el reconocimiento del valor epistémico de los nombres en razón de su vinculación natural con los objetos como en la creencia de que desde sus inicios el lenguaje humano es un sistema articulado de palabras con significado conceptual y referencia objetiva, tesis que se aparta de las teorías del origen del lenguaje de la antigüedad

17. Véase Goldschmidt 1977, 167. Müller 1983, 192-195.

18. Un minucioso análisis de la analogía se encuentra en Reinhardt 2008, 130-135.

que postulaban por lo general una primera fase del lenguaje en la que este era inarticulado y carente de significación objetiva<sup>19</sup>.

Lucrecio dedica el libro V al origen de la vida y la supervivencia y extinción de las especies. El origen de la justicia constituye el momento final de la secuencia que Lucrecio postula para explicar el origen de la vida civilizada y la supervivencia del género humano. Lucrecio destaca que la formación de las primeras agrupaciones humanas es resultado de un paulatino proceso de suavización (*mollescere*) física y psicológica del rudo, solitario y egoísta hombre primitivo, debido al uso del fuego, de pieles y moradas, y al establecimiento de la vida familiar. Lucrecio adapta ingeniosamente la idea tradicional de la familia como germen de la polis a su reconstrucción racional y contractualista del origen de las agrupaciones humanas. A través de la suavización o humanización indicada los hombres primitivos empezaron, según Lucrecio, a establecer vínculos de amistad (*amicities*) con los vecinos. En un pasaje lleno de dramatismo afirma que esos vecinos empezaron a reclamar protección para sus hijos y mujeres, indicando mediante sonidos y gestos torpemente articulados (*vocibus et gestu cum balbe signarent*) que era justo tener compasión por los débiles (5.1021-1023). Quienes pactan no son los seres prehistóricos rudos, cuya vida errante y solitaria a la manera de las bestias describe Lucrecio líneas atrás en el poema (5.931-932). Son seres humanizados a través de los procesos físicos y psicológicos de ablandamiento (*mollescere*), provocados por el uso del fuego y de ropas, la vida en pareja y el reconocimiento de los hijos (5.1011-1027). Poseen y comparten técnicas (fuego, ropa, moradas) y modos de socialización (pareja, prole, vecindad, amistad) y pactan a partir y en beneficio de tales relaciones sociales. Su lenguaje, a diferencia del de las bestias, tiene las características esenciales del lenguaje humano: un sistema articulado de palabras con significado conceptual y referencia objetiva. Quizás su pobre articulación explica, como sugiere Verlinsky, la mención de Lucrecio a la necesaria complementación mediante gestos (Verlinsky 2005, 87). El posterior desarrollo social y emocional favoreció quizás, como también indica Verlinsky, el perfeccionamiento de la articulación del lenguaje (2005, 69-71).

Tanto las teorías naturalistas de la antigüedad como las contractualistas atribuyen al lenguaje un papel decisivo para explicar el origen de las agrupaciones humanas. Así ocurre, como acabamos de ver, en la teoría contractualista de Lucrecio, pero lo mismo se puede observar al comienzo de la *Política* (1253a7-18) de Aristóteles, en el *Antidosis* (253-254) de Isócrates o en *Acerca de la República* (1.25, 40) de Cicerón. Como vamos a tratar de mostrar, también

19. Véase Verlinsky 2005, 69-71.

el aprendizaje de lo justo, que el epicureísmo remite a la adquisición de la prolepsis correspondiente, aparece vinculado al lenguaje en pasajes de un autor tan influyente como Platón, y, por cierto, en términos sumamente útiles para analizar la adquisición de la prolepsis epicúrea de lo justo.

Como ya señalamos, la expresión ὑπεγράφη («esboza») que Epicuro utiliza en *CM* 123 para referirse a la prolepsis de los dioses recuerda un pasaje del *Protágoras* en el que Platón conecta el aprendizaje de la escritura con la enseñanza ostensiva de lo que es justo e injusto. También un pasaje de *Alcibíades* I (110e-111a) se ocupa del aprendizaje de lo justo e injusto y, nuevamente, el lenguaje y el aprendizaje ostensivo de lo justo aparecen vinculados. Sócrates pregunta a Alcibíades cómo aprendió lo justo y lo injusto, y éste le responde que al igual que aprendió, como los demás, a hablar griego (ἐλληνίζειν). Sócrates se sirve de esta respuesta para tratar de mostrarle que quienes le enseñaron a hablar griego y lo justo y lo injusto, es decir, οἱ πολλοί (la muchedumbre, la masa), carecen, al igual que él, del conocimiento de lo justo y lo injusto. Sócrates, como subrayó agudamente Denyer, asume en su crítica una interpretación muy pobre de lo que Alcibíades expresa al decir «aprender a hablar griego». Hablar griego (ἐλληνίζειν) posee implicaciones morales que reflejan clichés de la cultura griega, fundamentalmente en torno a las ideas de justicia y comunidad política. Hablar griego significa poseer un modo de vida diferente y superior al de quienes no lo hablan, es decir, los bárbaros. La superioridad de los griegos sobre los bárbaros consiste fundamentalmente, destaca Denyer, en su sentido de la justicia y en la disposición a obedecer a leyes y no a personas (Denyer 2001, 121-125). Esta sección del *Alcibíades* I pone en juego elementos de gran interés para tratar de comprender cómo entendieron los epicúreos la prolepsis de lo justo.

Hay que comenzar por destacar que los epicúreos no fueron en absoluto admiradores de Sócrates y otorgaron además gran importancia al lenguaje ordinario. Así, Filodemo, en *Acerca de la economía doméstica*, atribuye a Sócrates una actitud frívola frente al uso habitual del lenguaje. Sócrates distorsiona y violenta el significado ordinario de las palabras y confunde al interlocutor. A su parecer, cuando Sócrates, por ejemplo, distingue al rico del pobre lo hace a partir de la opinión y no de la preconcepción acorde al uso ordinario del lenguaje (δοξαστικῶς, οὐ προληπτικῶς κατὰ συνήθειαν; Frag. 2, col. v, líneas 1-4). Filodemo pretende mostrar que este tipo de proceder socrático es inviable y está en conflicto con la razón (Frag. 2, col. v, 13-14)<sup>20</sup>. Filodemo no está innovando sino evocando enseñanzas de Epicuro que ya hemos mencionado:

20. Sobre el tratamiento de la figura de Sócrates en Filodemo y en el epicureísmo en general véase Campos-Darocca 2019.

cuando se examina un problema no se debe partir de una opinión vana, sino de una preconcepción.

Los epicúreos rechazaron las definiciones y las reemplazaron por los esbozos definicionales (ὕπογραφαί) constituidos por las prolepsis. Tales esbozos, también llamados ὑποτυπώσεις en la cultura helenística, traslucen, según Galeno (*De differentia pulsum* IV, Vol. 8, 716 12, 741 12, 743 13, ed. Kühn), lo que todos los hombres conocen. Galeno los califica de definiciones conceptuales (ἐννοηματικοὶ ὄροι)<sup>21</sup>. La conexión de lo que todos los hombres conocen con la adquisición del lenguaje es manifiesta, como se puede apreciar en la rápida respuesta de Alcibíades a Sócrates en los pasajes de *Alcibíades* I comentados. En su *Retórica* Filodemo parece referirse a una especie de proceso de ejemplificación en el aprendizaje de lo justo. Tal proceso recuerda, de nuevo, los pasajes del *Protágoras* en torno al aprendizaje ostensivo de lo justo. Filodemo subraya que es preciso enseñar a los niños a no tocar nunca la injusticia, al igual que se les enseña a no tocar nunca el fuego, porque tanto el fuego como la injusticia son destructivos por naturaleza (PHerc. 1078/1080, fr. 13.9–22, 2.155 Sudhaus). Pudiera sorprender esta analogía en boca de un epicúreo, ya que el fuego, al igual que el oro, es uno de los ejemplos preferidos en la literatura filosófica helenística para ilustrar la categoría de las llamadas naturalezas existentes por sí mismas, mientras que modalidades de lo útil como lo sano o lo justo, en cambio, pertenecen para los epicúreos a la categoría de los relativos. No obstante, lo comparado en la analogía son propiamente los efectos ineluctables del fuego y de la injusticia: el fuego *quema* al igual que la injusticia *daña*. «Dañar» (βλάπτειν) es precisamente el verbo que Epicuro utiliza en la *Sent.* 33 para expresar el propósito de los pactos de justicia: no dañar ni ser dañado. La injusticia daña obviamente a quien la padece, pero también a quien la produce, pues si este es descubierto sufre el castigo y, si no es descubierto, sufre asimismo el angustioso temor de poder serlo (*Sent.* 35).

Denyer, como hemos subrayado, recuerda que uno de los principales clichés en que los griegos basaban el sentimiento de superioridad sobre los bárbaros era su sentido de la justicia y su disposición a obedecer leyes. Tanto Epicuro como sus sucesores parecen haber compartido esta idea de superioridad de los griegos sobre los bárbaros. Según Clemente de Alejandría (*Strom.* 1.15, 67, 1; Us. 226), Epicuro juzgaba que sólo los griegos eran capaces de filosofar (véase asimismo *DL* X 117). Asmis considera que Epicuro mantenía una posición similar respecto a la institución de la justicia: al igual que no todo pueblo es capaz de filosofar, no toda raza humana era capaz de

21. Véase Kotzia-Pantelli 2000, 45-46, 49-50.

establecer pactos y un sistema de justicia (Asmis 2001, 209. Véase asimismo Brunschwig 1994, 38). Filodemo en *Acerca de los estoicos* trata de equiparar a los estoicos con los cínicos y, apelando a las escandalosas tesis que Zenón desarrolló en su *República*, deja entrever que las propuestas de los cínicos y los estoicos implican abandonar la condición de griegos y seres humanos y convertirse en bárbaros o bestias<sup>22</sup>.

Esta diatriba de Filodemo converge con un testimonio de Diógenes Laercio sobre Epicuro. Este afirma que Epicuro llamaba a los cínicos «enemigos de la Hélade» (*DL* X 8). Ciertamente, Epicuro y los epicúreos valoran la conceptualización del mundo que envuelve la transmisión y el aprendizaje del lenguaje de manera muy diferente a como lo hace Sócrates en *Alcibíades* I. Como hemos tratado de mostrar, la prolepsis de lo justo es un buen ejemplo del reconocimiento que el epicureísmo otorga a la transmisión y aprendizaje del lenguaje y, muy especialmente, a la transmisión y al aprendizaje del idioma griego.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AOIZ, Javier, y Marcelo D. BOERI. «Cicero and his Clamorous Silences: Was he fair enough with the Epicureans and their Ethical and Political Views?». *Ciceroniana on line* VI 1 (2022): 55-89.
- AOIZ, Javier, y Marcelo D. BOERI. *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy. Security, Justice and Tranquility*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2023.
- ALBERTI, Antonina. «The epicurean theory of law and justice». En *Justice and Generosity*, eds. André Laks y Malcolm Schofield, 161-190. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ARRIGHETTI, Graziano. *Epicuro. Opere*. Turín: Giulio Einaudi Editore, 1973.
- ASMIS, Elizabeth. *Epicurus' Scientific Method*. Londres: Cornell University Press, 1984.
- ASMIS, Elizabeth. «Basic Education in Epicureanism». En *Education in Greek and Roman antiquity*, ed. Yun Lee Too, 209-40. Leiden: Brill, 2001.
- BESNIER, Bertrand. «Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme. Réponse a Elizabeth Asmis». En *Cicéron et Philodème*, eds. Auvray-Assayas, Clara y Daniel Delattre, 129-157. París: Rue D'Ulm, 2001.
- BRUNSCHWIG, Jacques. *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CAMPOS-DAROCCA, Francisc. «Epicurus and the Epicureans on Socrates and the Socratics». En *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, ed. Moore, Christophe, 237-265. Leiden: Brill, 2019.

22. Véase García 1991, 210-213.

- DENYER, Nicholas. *Plato Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DORANDI, Tiziano. *Diogenes Laertius Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- DYSON, Henry. *Prolepsis and Ennoia in Early Stoa*. Berlín: De Gruyter, 2009.
- FINE, Gail. *The Possibility of Inquiry. Meno's Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- GARCÍA, Jesús. «Filodemo y el pensamiento antropológico griego: Phld. Sto. (PHerc.155E y 339), col. XXI». *Florentia Iliberritana* 2 (1991): 207-13.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *La Doctrine d'Épicure et le Droit*. París: Vrin, 1977.
- JÜRSS, Fritz. «Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)». *Philologus* 121(1977): 211-225.
- KONSTAN, David. «Epicurus on the Gods». En *Epicurus and the Epicurean Tradition*, eds. Jeffrey Fish y Kirk Sanders, 53-71. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- KONSTAN, David. «Réponse to Morel». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23 (2007): 27-32.
- KOTZIA-PANTELLI, Paraskeve. «Ennoematikos und ousiodes logos». *Philologus: Zeitschrift für Antike Literatur unnd ihre Rezeption* 144 (2000): 45-61.
- KRÄMER, Hans. *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlín: De Gruyter, 1971.
- LONG, Anthony A. *From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MANUWALD, Anke. *Die Prolepsislehre Epikurs*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1972.
- MERBACH, Karl. *De Epicuri canonica*. Weida: Thomas et Hubert, 1909.
- MOREL, Pierre-Marie. «Épicure, l'histoire et le droit». *Revue des Études Anciennes* 102 (2000): 393-411.
- MOREL, Pierre-Marie. «Method and Evidence: Epicurean prolêpsis». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23 (2007): 25-48.
- MÜLLER, Reiner. *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlín: Akademie, 1972.
- MÜLLER, Reiner. «Zu einem Entwicklungsprinzip der epikureischen Anthropologie». *Philologus* 127 (1983): 187-206.
- REINHARDT, Thobias. «Epicurus and Lucretius on the origins of language». *Classical Quarterly* 58, 1 (2008): 127-140.
- ROBITZSCH, Jan. *Epicurean Justice and Law* (Dissertation). Filadelfia: University of Pennsylvania, 2016.
- SCOTT, Dominic. *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SEDLEY, David. «Epicurus, On Nature Book XXVIII». *Cronache Ercolanesi* 3 (1973): 5-83.
- TSOUNA, Vuola. «Epicurean Preconceptions». *Phronesis* 61 (2016): 160-221.
- USENER, Hermann. *Epicurea*. Leipzig: Teubner Verlag, 1887.
- VERLISNKY, Alexander. «Epicurus and his predecessors on the origin of language». En *Language and Learning*, eds. Dorothea Frede and Brad Inwood, 56-100. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

