



**Aristotle and Epicurus
on Voluntary Action.
Introducción a *Two Studies
in the Greek Atomists*, Princeton:
Princeton University Press, 1967.
David J. Furley**

*Héctor Pedraza Reyes*¹

- 1 Profesor de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
Filósofo.
Correo de contacto: hpedraza@uacj.mx

Fecha de recepción: 1 de diciembre de 2010

Fecha de aceptación: 3 de junio de 2011

El objeto de este estudio es denominado con frecuencia “teoría epicúrea del libre albedrío”. Es un nombre apropiado, pero tiene sus riesgos. Los griegos de la época de Epicuro discutían y teorizaban sobre la conducta humana, pero sin utilizar el concepto de libre albedrío; consecuentemente, cualquier intento de asimilar sus teorías a uno de los sistemas que utilizan ese concepto, habrá de generar confusión. La expresión de Lucrecio *libera voluntas* pareciera una traducción más fiel; pero tampoco corresponde exactamente con ningún término griego. Ya que intento entender la teoría epicúrea original, evitaré hablar de “libre albedrío” o de “libertad de la voluntad”. En caso de hacerlo, lo haré entrecomillando el término, para señalar que se utiliza sólo por razones económicas.

Debo decir que el problema que la teoría epicúrea trata de resolver surge en el contexto de las *Excusas*. Cuando los filósofos discutían sobre el sujeto de los juicios morales, encontraban que debían separar las faltas humanas en dos clases: aquellas por las que el presunto responsable tiene una excusa apropiada y por las que no puede ser razonablemente culpado, y aquellas por las que no tiene excusa y puede ser enteramente responsable. Tenían que contar con una lista de criterios para colocar cada acción en una clase u otra.

Las dificultades empiezan cuando bajo ciertos criterios todas las acciones pueden ser descargadas de toda culpa o de todo elogio. El sistema filosófico de Epicuro conducía a una dificultad de ese tipo. Uno de los criterios más obvios para clasificar las acciones como culpables o no era la cuestión de si eran o no resultado de meras interacciones físicas o corpóreas. Así, ningún hombre podría ser razonablemente culpado por medir más de dos metros de altura o por tener la ropa sucia como consecuencia de haber sido asaltado por algunos pandilleros.

El sistema epicúreo consideraba solamente las interacciones físicas: la única posible interacción era la colisión de unos átomos con otros. Esta fórmula se aplicaba sobre todo en la *psyche* humana, más que en cualquier otro compuesto del mundo. Por ello, Epicuro tenía que demostrar que la moralidad tenía algún significado dentro de su sistema: tenía que encontrar criterios para distinguir entre aquellas acciones que son dignas de elogio y aquellas que merecen censura.

Es generalmente aceptado entre los intérpretes de Epicuro que utilizó el concepto de *parénklisis* precisamente para dicho propósito. Ha habido intentos en el pasado por ejemplo el de A. Brieger, (*Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leukipp und Demokrit*, 1884) de argumentar que la conexión entre la moralidad humana y la azarosa *parénklisis* fue concebida no por Epicuro, sino por alguno de sus desorientados discípulos. En la actualidad nadie se propone demostrar que esa conexión no sea ortodoxa, a pesar de que no haya ningún pasaje de Epicuro que la mencione. Hoy, la cuestión no es si Epicuro usó la *parénklisis* para explicar las acciones humanas, sino *cómo* la usaba.

Hay una interpretación de la teoría de Epicuro predominante, basada sobre todo en el trabajo de C. Giussani (*Studi lucreziani*, en su edición de Lucrecio de 1896) y de C. Bailey (*The Greek Atomists and Epicurus*, 1928, y *Lucrecio*, 1947). En resumen, es la siguiente: La *psyche* humana consiste de átomos, los cuales, como todos los átomos de todos los compuestos, están en movimiento. Por medio de la percepción sensible, los *eidola* atómicos llegan desde el medio ambiente a los órganos de los sentidos, y, debido a las colisiones, los átomos de esos *eidola* transmiten un impulso a los átomos de la *psyche* y alteran sus movimientos. Esas alteraciones constituyen ambas una *phantasia*, esto es, una impresión de la naturaleza del objeto que la causa, y un *pathos*, esto es, una reacción de placer o dolor hacia ese objeto. La reacción estimula en respuesta un movimiento para tomar o evitar dicho objeto. Pero en algún momento de esta secuencia de eventos hay una ruptura en la continuidad. Si no hubiera una ruptura, el movimiento de respuesta sería necesario por la conjunción de los movimientos originales de los átomos del alma con los movimientos de los átomos de los *eidola* llegados desde fuera. La ruptura requerida en la continuidad es la *parénklisis*, que es algo nuevo, algo que no se encuentra en las condiciones iniciales.

Giussani lo dice de la siguiente manera: “Los motivos, esto es, la idea o la imagen percibida del objeto y el consecuente deseo de tomarlo o evitarlo, se reduce en sustancia a los movimientos internos de los átomos, y el acto de volición consiste también únicamente de

movimientos internos de los átomos; pero el tránsito del estado original al siguiente no es una conexión mecánica o una transformación mecánica de lo primero sobre lo último –lo cual implicaría el gobierno de la necesidad– sino que lo último es determinado (o no determinado) espontáneamente, tal y como la *parénklisis* es espontánea” (*Studi lucreziani*: 126).

De acuerdo con esta interpretación, Epicuro utilizaba la *parénklisis* en cada instancia de libre albedrío. Entre el estímulo y la respuesta, si la respuesta ha de ser libre, debe suceder que un átomo en el alma del agente se desvíe de su camino. Pero que el desvío haya de ocurrir en el tiempo y lugar precisos, después de recibir el estímulo que provoca la acción, puede ser mera coincidencia. No hay una relación causal entre el estímulo y el desvío, desde el momento en que una parte muy importante de la teoría de Epicuro es que la desviación es sin causa. La presencia de la desviación o *parénklisis* era un evento completamente aislado de los eventos precedentes.

La teoría de Epicuro encierra una paradoja, tal y como nos la presentan Giussani y Bailey. La razón para insistir en la libertad humana es que queremos distinguir entre aquellas acciones que son dignas de reproche moral y las que no lo son. Porque la desviación de los átomos parece acomodarse con acciones inexplicables, azarosas, súbitas, inmotivadas, pero no sirve para producir acciones deliberadas, que son las que pueden ser relacionadas con el repudio moral. Un ejemplo; el escenario está dispuesto para que alguien realice una acción, racional, normal y decente: alguien ve a un amigo en problemas, su carácter lo predispone a ayudarlo –pero en ese momento aparece la desviación o *parénklisis*, y, en lugar de ayudarlo, toma el autobús. Y eso, –tomar el autobús– es una acción libre típica.

Giussani y Bailey vieron la poca plausibilidad de esto. Trataron de evadirla introduciendo el concepto de *concilium*. No es el movimiento de un solo átomo el que produce la volición, sino el movimiento de un *concilium* de átomos del alma; y esto, pensaron, de alguna manera genera una hipótesis más plausible. La desviación azarosa de átomos simples en el *concilium* que constituye el alma, de alguna manera causa

el *concilium* para moverse en tal manera que la acción resultante no es azarosa sino la más apropiada.

Dice Bailey, (en *Lucrecio*, nota de 877-887, libro IV): “Lo que en el átomo individual es puro azar, en el complejo consciente del *animus* es ‘azar consciente’, lo cual era para Epicuro equivalente a voluntad.”

Mientras más estudio esta interpretación, más incomprensible la encuentro. No se puede hacer nada con la idea de “azar consciente”, ya sea bajo una interpretación de los textos epicúreos o como una conceptualización útil para cualquier teoría psicológica. La introducción de un elemento azaroso en cualquier acción humana deliberada parece absurda en sí misma, y no se puede remitir a ninguna aseveración en la historia de la filosofía previa a Epicuro. Regreso entonces a los textos para ver si en efecto nos obligan a creer que eso haya sido lo que quiso decir Epicuro.

El texto más importante, si no el único en que expone el asunto es *De rerum natura* (Libro II: 251-293). Mi conclusión es que no me parece que Lucrecio diga que haya desviación de átomos entre el estímulo y la respuesta en toda acción deliberada. Me parece que introduce la desviación en otro punto de la biografía del agente.

Para confirmar esta impresión, y para explicarla en caso de que realmente fuera correcta, el movimiento obvio consiste en estudiar los intentos previos realizados por los filósofos griegos para abordar el problema. Claro que es posible que surja una teoría totalmente nueva. Pero creo que es válido apearse a un principio heurístico según el cual las ideas completamente nuevas son verdaderamente raras en la historia de la filosofía y de todos modos es evidente que Epicuro no es precisamente uno de los filósofos más originales.

No ha sido necesario ir más allá de Aristóteles para hacer esta confirmación y esta explicación. Cyril Bailey, cuyos libros sobre el epicureísmo habían sido los más influyentes entre los estudiosos del tema durante las últimas tres o cuatro décadas, de alguna manera soslayó la importancia de Aristóteles en el desarrollo del epicureísmo. Llamó la atención del público especializado Ettore Bignone, con una serie de artículos de su muy extenso libro *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Pero fue algo desafortunado que Bignone complicara

su relato de la historia de la relación entre Aristóteles y Epicuro con la teoría de que Epicuro había conocido solamente los libros publicados de Aristóteles, en particular los diálogos. Es una tesis poco plausible, y sin suficientes argumentos de apoyo. Algunas de las conexiones entre Aristóteles y Epicuro, particularmente las observadas a través del *Protréptico*, eran excesivamente rebuscadas. Sin embargo, la debilidad de la argumentación de Bignone no podía persuadir a nadie de soslayar la influencia formativa de la obra de Aristóteles en Epicuro.

No me he ocupado de hacer un intento sistemático para probar que Epicuro pudo haber leído los tratados esotéricos de Aristóteles. De hecho, sería imposible probar que los hubiera leído, contrariando la tesis de Bignone, desde el momento en que Bignone se parapetó detrás de una proposición que no puede ser falsada: que ninguna doctrina de las que figuran en los escritos esotéricos que hubiera podido conocer Epicuro podrían haber sido repetidos en los exotéricos, que se han perdido para nosotros. En el otro ensayo que figura en este libro muestro que la doctrina de Epicuro puede ser explicada coherentemente bajo la consideración de que leyó e intentó responder al libro VI de la *Física*. Es para mí más económico asumir que utilizó este libro y no otro, por lo demás, desconocido, y supuestamente con los mismos contenidos. Mi hipótesis es que Epicuro utilizó la *Ética Nicomáquea*, *Del movimiento de los animales* y quizá *Del alma*. Pudo haber encontrado esas doctrinas en algunos otros textos desconocidos para nosotros, pero no he encontrado ninguna evidencia que haga más plausible esta alternativa. Tampoco tengo pruebas de que conociera esas doctrinas aristotélicas, fuera de la que se refiere al hecho de la similaridad que tienen con sus propias doctrinas, lo cual intento demostrar en este ensayo.¹

1 Hay una reseña del libro de Bignone, realizada por Philip Merlan en la revista *Gnomon*, de 1941. En el libro de Merlan *Estudios sobre Epicuro y Aristóteles*, de 1960, no se trata de mostrar qué libros de Aristóteles pudo haber leído Epicuro ni cómo pudo haber reaccionado ante su lectura. Al respecto, también se puede ver de Friedrich Solmsen "Epicurus and Cosmological Heresies", en *American Journal of Philology*, de 1951. Pero quizá la contribución más relevante al examen de la relación entre Epicuro y Aristóteles sea la extensa serie de artículos de C. Diano "La psicología d'Epicuro e la teoria delle passioni" que figura en *Scritti epicurei*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1974. Estos artículos examinan la deuda contraída por Epicuro con Aristóteles sobre un campo

Aristóteles muestra, en el libro III de la *Ética Nicomáquea*, que el filósofo moral tiene que distinguir entre acciones voluntarias e involuntarias. Si la interpretación de Giussani-Bailey de Epicuro fuera la correcta, sería razonable ver tanto en Aristóteles como en Epicuro una teoría abierta a la “elección libre o espontánea”, una elección que no tuviera su explicación en causas antecedentes o externas. Hay muchísimos pasajes en Aristóteles que nos dicen que la acción moral debe ser resultado de un deseo (*órexis*), pero ninguno que diga que la *órexis* misma, para ser libre, deba ser sin causa y espontánea, como la *parénklisis*

más amplio que el que sugiere su título, y he aprendido mucho de ellos. Sobre la materia de este ensayo, Diano tiene el mérito sobresaliente de tomar muy en serio todos los detalles del texto epicúreo sobreviviente y esto le permite llegar a la explicación correcta de la teoría de Epicuro, según yo creo. Él observa que la *parénklisis* no puede ocurrir en el curso de una acción deliberada normal. Pero conserva la idea, que me parece injustificada, de que la *parénklisis* es necesaria para romper “la necesidad del primero e inmediato deseo (*orexis*)” para el caso de las acciones individuales. Concluye que si las condiciones externas son tales que si se siguieran solamente los movimientos naturales un hombre conseguiría lo que desea (por ejemplo, paz en la mente), entonces no habría necesidad de la *parénklisis*; pero si las condiciones externas no son las apropiadas (por ejemplo, si hay que aceptar un dolor momentáneo para obtener un bien mayor posteriormente), entonces la necesidad interna del deseo más inmediato debe ser corregida por la *parénklisis*.

La dificultad que hay en esto es, desde luego, que todavía tenemos que asumir que la *parénklisis* ha de producirse al mismo tiempo que el deseo.

Sin embargo, no estoy seguro de haber entendido correctamente a Diano. Él dice que la mente en la teoría de Epicuro aprende experimentando diversas elecciones y eludiendo otras, y que los hábitos así adquiridos por la mente producen determinadas reacciones ante situaciones similares. Así, se presentará al deseo final en función de todas las experiencias anteriores, las cuales lo determinan. Cuando la mente ha acumulado muchas experiencias, su futuro estará siempre determinado por su presente, y la voluntad asumirá la forma de un silogismo. Pero, ¿qué sucede al principio? Una cierta reacción al dolor, puede dirigirse tanto al dolor como al placer; así, la *parénklisis* tiene que ser azarosa y, por tanto, no se puede producir voluntariamente; y entonces tenemos en lugar de la libertad implícita en una necesidad lógica, la servidumbre implícita en una necesidad causal.

Esto sugiere que la concepción de la *parénklisis* de Diano coincide con la mía; pero no entiendo bien cómo puede esto reconciliarse con su concepción previa de la *parénklisis*, en donde la conectaba con *epibólās tes dianotas* [proyecciones imaginativas del entendimiento] y la consideraba guiada por el entendimiento.

Otro que argumenta que Epicuro tenía en cuenta algunos de los tratados esotéricos de Aristóteles es Jürgen Mau, en su artículo de 1955 en *Philologus* 99, especialmente las páginas 103-111.

de un átomo epicúreo. Por el contrario, Aristóteles explica que incluso las acciones individuales deliberadamente escogidas pueden ser explicadas por una combinación de estímulos externos y una disposición previamente establecida. La propia teoría de Aristóteles de la acción humana podría ser derribada por una discontinuidad entre estímulo y respuesta como Giussani pensó que era idea de Epicuro.

Si Aristóteles acepta que una disposición previamente establecida en el actor, junto a la recepción de un estímulo podría ser suficiente causa de una acción, ¿cómo rescataba la acción de ser considerada involuntaria y así descartada de la arena de la moralidad? Lo hace insistiendo en que nuestras disposiciones son producto de nosotros mismos. Son de nuestra propia incumbencia, y si nuestras acciones proceden de nuestras disposiciones, entonces somos nosotros mismos los responsables de nuestras acciones.

Así, la teoría de Aristóteles, expuesta como lo hacen Giussani y Bailey, resulta muy diferente de la de Epicuro. Por el contrario, mi examen de los textos epicúreos, muestra asombrosas similitudes con Aristóteles y, por lo tanto, he llegado a la conclusión de que la teoría de Epicuro es básicamente la misma que la de Aristóteles. Ninguna de las dos se ocupa del criterio de una acción voluntaria en la discontinuidad entre estímulo y respuesta: no es en ese punto donde la *parénklisis* de Epicuro es pertinente. Ambos filósofos encuentran este criterio en los hábitos mentales que dependen de nosotros, y que no debemos a la naturaleza; es allí donde la *parénklisis* puede ser considerada como pertinente.

En este ensayo, empiezo estudiando un texto por demás relevante de Lucrecio, apuntando algunas dificultades de la interpretación de Giussani y Bailey, y pongo especial énfasis en las dos clases de “necesidad” de las que Lucrecio quiere salvar la autonomía de las acciones humanas. Después viene un examen de algunos pasajes de la *Ética Nicomáquea*, en la que se pueden observar esas dos clases de necesidad y explico el examen del método utilizado por Aristóteles para tratar con ellas. El resto del ensayo es un intento de argumentar que el método de Epicuro de tratar con ellas es similar al de Aristóteles. En el capítulo 3.1 discuto algunos conceptos usados por Epicuro en su psi-

cología; el propósito principal de este capítulo es negar que el uso de esos conceptos por parte de Epicuro pudiera apoyar a aquellos que le atribuyen una doctrina de voluntad sin causa. En el capítulo 4.1 comparo la psicología de la acción de Aristóteles con la de Epicuro, tanto como ésta puede ser reconstruida. De nuevo, la intención es negar que ni Aristóteles ni Epicuro insertaron una quiebra espontánea en la serie causal entre estímulo y respuesta. En el capítulo 5.1 regreso al pasaje de Lucrecio examinado en el capítulo primero, e intento derivar las implicaciones a la luz de las similitudes con Aristóteles trabajadas en los otros capítulos. Este último capítulo es tentativo, porque prácticamente no hay evidencia textual sobre esa materia. El resultado es una nueva interpretación de la teoría de Epicuro, altamente especulativa, si se quiere, pero no menos que aquella interpretación que pretende sustituir.

Bibliografía

- Extracto de: Furley, David J. (1967). *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton: University Press. (161-168).
- La discusión de estas tesis ha proseguido entre otros en:
- Bobzien, S. (2000). "Did Epicurus Discover The Free Will Problem?". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XIX.
- Conway, P. (1981). "Epicurus Theory of Freedom of Action", *Prudentia*: 13. (81-89).
- Englert, Walter. (1987). *Epicurus on the swerve and voluntary Action*, Atlanta: Scholars Press.
- Fowler, Don. (1983), "Lucretius on the Clinamen and 'Free Will'", Appendix A in *Lucretius on Atomic Motion, A Commentary on De Rerum Natura, Book Two, Lines 1-332*, Oxford: Oxford University Press.
- Huby, Pamela. (1967). "The First Discovery of the Freewill Problem". *Philosophy*: 42. (353-362).
- O'Keefe, Tim. (2002). "The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus On Nature, Book 25". *Phronesis*: XLVII-2, Brill.
- Purinton, Jeffrey S. (1999). "Epicurus on Free Volition and the Atomic Swerve", *Phronesis*: XLIV-4. (253-299).

- Sedley, D. N. (1983). "Epicurus' Refutation of Determinism". in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ: *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Naples. (11-51). Reformulada en Long, A. A., Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: University Press. vol. I. (107-112).
Y "Epicurean Anti-Reductionism". J. Barnes and M. Mignucci, *Matter and Metaphysics*. Oxford: (297-327).
- Wendlandt, Lisa y Dirk Baltzly. (2004). "Knowing Freedom: Epicurean Philosophy Beyond Atomism and the Swerve". *Phronesis*: XLIX-1. (41-71).