

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

FACULTAD DE HUMANIDADES

ESCUELA DE FILOSOFÍA

PERIODO LECTIVO: 2025

CARRERA: PROFESORADO Y LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

CÁTEDRA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

DOCENTE A CARGO: Lic. Ivan Gabriel Choque; Prof. Felipe Andrés González.

TRABAJO PRÁCTICO.

FECHA DE ASIGNACIÓN: 28/04/2025

FECHA DE ENTREGA: 12/04/2025

APELLIDO Y NOMBRE: Sigler Tamara Agostina

CRITERIOS DE EVALUACIÓN.

Se evaluará que el estudiante logre:

- Interpretar los textos filosóficos propuestos a partir de su contexto histórico, su génesis especulativa y sus repercusiones en la historia de la filosofía antigua.
- Emplear los procedimientos, estrategias y herramientas para la lectura e interpretación de textos filosóficos antiguos, dispensados por la cátedra.
- Identificar, analizar y reconstruir los interrogantes y las respuestas de los autores antiguos estudiados a las cuestiones de filosofía de la naturaleza abordadas en el programa.
- Sostener el diálogo sobre cuestiones filosóficas, respetando las opiniones ajenas y emitiendo conclusiones propias fundadas rigurosamente.
- Redactar toda consigna atendiendo a los usos correctos de la gramática española.

ACLARACIONES.

El siguiente Trabajo Práctico debe ser:

- De redacción y resolución individual.
- Presentado en formato impreso al docente o enviado al respectivo mail institucional (gonzalezfelipe@hum.unsa.edu.ar).
- Respetando las siguientes instrucciones: Fuente: Arial 11; Interlineado: 1,5; Texto justificado; Hoja: A4; Márgenes: 2,5. Sin carátula.

BIBLIOGRAFÍA OBLIGATORIA.

A. FUENTES.

- AUBENQUE, P. y BRUNSCHWIG, J. "Sí y No"; "No y Sí", en CASSIN, B. (comp.) *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Manantial, Buenos Aires, 1994. I, cap. 1: "La historia de la filosofía ¿es o no filosófica?".
- ARISTÓTELES. *Metaphysica* I, 983 b 6- 984 b 22.

- HERÁCLITO. DK 22 B 1; 8; 10; 17; 30; 32; 33; 35; 40; 41; 45; 50; 51; 53; 56; 60; 67; 87; 88; 91; 93; 106; 108; 112; 123; 129.

B. RECURSO METODOLÓGICO.

- BARCIA, P.L.; BARCIA, M. Los géneros comunicativos universitarios. Editorial UCALP, La Plata, 2021, pp. 187-201

CONSIGNAS.

TEMA I: Los primeros que filosofaron: introducción metodológica-crítica

1. Elabore una reseña descriptiva de uno de los textos propuestos, sea el de AUBENQUE, P. o BRUNSCHWIG, J. que dan respuesta a la polémica sobre si la Historia de la Filosofía Antigua es o no filosófica. Para la confección de dicho tipo textual, sírvase del criterio ofrecido por la cátedra en el material auxiliar.
2. ¿Qué nos aporta Aristóteles en el libro A de la *Metafísica* para el estudio del origen de la filosofía arcaica? ¿Cuál es su interés o bien qué pretende con ello? Realizar un esquema de la doxografía aristotélica sobre los “filósofos arcaicos o primitivos” acerca de la indagación de las causas.

TEMA II: Sobre lo uno y lo múltiple: el origen de una polémica.

3. Teniendo en cuenta la Filosofía de Heráclito, explice en un texto cuál es el significado y la naturaleza de “lo sabio”, en consideración de los siguientes ítems:
 - La crítica al estado del hombre “dormido” y a la polimatía.
 - La novedad del λόγος (*lógos*) propuesto por Heráclito.
 - El sentido de la fórmula ἔν-πάντα (*hén pánta*).
 - El significado de la ἀρμονία (*harmonía*) de los contrarios.

Considerar, para la redacción de esta consigna, el comentario y análisis de, al menos, 5 (cinco) fragmentos del autor.

Desarrollo:

1.

En su obra *no y si*, Jaques Brunschwig busca resolver la polémica en torno al carácter filosófico sobre los estudios de historia de la filosofía y esclarecer por qué, en mayor medida, esta no es filosófica. Primeramente, el autor empieza analizando las implicaciones del problema en una búsqueda que pretende purgar de inexactitudes o despropósitos la cuestión: no se trata de dar cuenta del carácter de la historia de la filosofía, sino de estimar qué carácter debiera tener esta disciplina, que modos de investigación habilita y cuales restringe. Luego, se ataña a la dimensión semiótica del problema, advierte que asumir que la historia de la filosofía puede o no ser filosófica contiene como presupuesto que está definido un sentido en el que la filosofía es una propiedad que puede predicarse de un objeto. En un tercer momento analiza la postura de Pierre Aubenque respecto del tema, refutando o concediendo validez a sus postulados en la medida que sean pertinentes para conceptualizar la historia de la filosofía. Finalmente, concluye estableciendo una metodología, una serie de consideraciones, por medio de las cuales es posible investigar la historia de la filosofía sin caer en errores conceptuales que comprometan innecesariamente el tratamiento de la disciplina.

“La historia de la filosofía, ¿es o no filosófica?” [...]. Al ser una pregunta en modo indicativo, se interroga por una descripción que conviene o no a la historia de la filosofía. esto hace que difiera totalmente de una pregunta en modo imperativo, optativo u obligatorio, que se interrogará por una norma que conviene o no prescribir a la historia de la filosofía. Esta pregunta por la norma sería: la historia de la filosofía, ¿debe o debería ser filosófica, o no? ¿Le interesa serlo, o no serlo, para una historia de la filosofía bella y buena? (Brunschwig, 1994, p.34)

De este modo es como el autor le da un giro a la pregunta, no se trata ya de observar la historia de la filosofía y tratar de describirla, en cierto modo, como si se tratara de un ente sobre el que poco se sabe y sobre el que no se tiene mayor control. Naturalmente, esto es un absurdo, el investigador que busque conceptualizar la disciplina no hace otra cosa sino precisar sobre su propio trabajo; en otras palabras, no es algo sobre lo que conviene hacer descripciones, sino prescripciones.

Podemos comenzar diciendo, muy elementalmente, me parece, que hay un sentido en el cual es trivialmente verdadero que la historia de la filosofía es filosófica, y un sentido en el cual es trivialmente falso que lo sea. Lo único curioso para decir, respecto de estos dos sentidos, es que están extremadamente cerca el uno del otro. (Brunschwig, 1994, p.36)

En el primero de estos, la historia de la filosofía es filosófica en la medida en que se ocupa de la filosofía y no de otra área del saber, es decir, esta es el objeto de la disciplina. Por su parte, en el segundo, la disciplina no es filosófica en la medida que no se busca

abordar los mismos problemas que le son propios a la filosofía, es decir, esta solo es objeto y no producto. Sin embargo, no se puede pretender que ambos sentidos tengan el mismo peso determinante para el concepto. La historia de la filosofía es tan filosófica como la historia de la medicina es médica, una es incapaz de responder a las preguntas más elementales que elaboró el ser humano como la otra es incapaz de curar a persona alguna. Esta brecha provoca, en primera instancia, que no pueda exigírsela a un historiador el filosofar, alcanza para su objeto que tenga manejo del vocabulario propio de la práctica. A pesar de ello, las distancias son mínimas, razón por la cual no sería fructífero seguir el debate bajo esas líneas.

Según Brunschwig, los debates más interesantes sobre historia de la filosofía no son aquellos en los que se discute su sentido, sino en los que se discute la pertenencia de una obra a la filosofía, aquellos en los puede discutirse si la pertenencia al corpus de lo filosófico es o no una propiedad que pueda predicarse de los textos. En palabras del autor:

La historia de la filosofía, en efecto, sea cual fuere el grado de unidad que pueda reconocerse en cierto nivel de abstracción, es una multitud considerable de personas, libros, artículos, tendencias, corrientes, métodos. En lo que respecta a cada uno de estos tipos de entidades, y a cada una de las muestras individuales que constituyen sus instancias, puede uno plantearse la cuestión de su “filosoficidad”. (Brunschwig, 1994, p.39)

Entonces, si existe la filosoficidad como una propiedad, debe poder establecerse un criterio por medio del cual identificarla. La historia de la filosofía será no filosófica en la medida que: a) se cuide de concepciones intemporales de la filosofía por considerarlas anacrónicas; b) desarrolle una historia genética de la filosofía, incluyendo todas las singularidades de una doctrina y sus contradicciones; c) se enfoque en las causas de las creencias y doctrinas en lugar de sus razones; d) evita atribuir a un filósofo las premisas implícitas a su pensamiento y las consecuencias lógicas de este sino hasta asegurar su conciencia y aceptación de estos; e) pretenda la posibilidad de estudiar la historia de la filosofía en desconocimiento de su totalidad, más en conocimiento de, por lo menos, una nimiedad, y; f) reconozca esta imposibilidad y se ajuste a permanecer bajo lo plausible. En lo que se refiere a cuestiones metodológicas, es necesario distinguir una historia no filosófica de la filosofía para evitar el cruzamiento (y en consecuencia, generación) de problemas inconexos. Según Brunschwig: “hablar de una historia no filosófica de la filosofía significaba para mí, en esencia, poner de relieve esta independencia y tratar de evitar que las dificultades constitutivas de la primera pregunta debiesen aparecer como dificultades constitutivas de la segunda” (1994. p. 42).

A razón de ellos, el autor pretende analizar dos declaraciones de Pierre Aubenque a objeto de enriquecer el debate. La primera de estas resulta en una refutación a la falsa

causalidad que este denuncia en la concepción progresista del positivismo respecto de la historia de la filosofía. La segunda apunta a la falsa homogeneidad que este pretende entre los postulados de la filosofía y los postulados de la historia de la filosofía, advirtiendo que no debe confundirse el valor de verdad, demostrabilidad o plausibilidad de unos con los del otro. Una vez explicitado se hace necesario establecer una metodología por medio de la cual se pueda traspasar el último velo de problemas al momento de estudiar la historia de la filosofía: los conflictos de interpretación.

“De ahí que se me ocurriese tratar de substraer a la arbitrariedad de las opciones filosóficas, y de confiar a una especie de técnica objetiva, o al menos intersubjetiva, pública y comunicable, el conjunto de operaciones a que acabo de aludir [...]. Me parecía importante en este aspecto [...] ‘desfilosofizar’ por toda clase de medios la historia de la filosofía” (Brunschwig, 1994, p. 44). Ello se llevará a cabo por medio de las investigaciones y publicaciones en el dominio de la historia de la filosofía a lo largo de tres ítems: a) el aplanamiento del corpus a estudiar, la cada vez más cerrada posibilidad de versar algo nuevo respecto de los filósofos de primer plano, cuasi forzando un desplazamiento al estudio de sus escuelas y discípulos; b) la microscopización del objeto de investigación, la especialización del objeto en busca de nuevas apreciaciones cada vez más puntuales y poderosas, y; c) la posibilidad de la disciplina de hacer una historia de sí misma, es decir, de poder observarse y resolver sus problemas de interpretación, establecer un consenso en la comunidad investigadora.

En suma, es necesario cuidar la forma en que se relaciona la filosofía con su historia, más, agrega Bruschwing, ello no implica construir en la filosofía un tajante adversario que impida el rigor de la investigación histórica, sino que en potencia puede ser un aliado; en palabras del autor:

Si nuestra historia de la filosofía tiene relaciones tan problemáticas con la filosofía, es, sin duda, porque nuestra propia filosofía tiene relaciones problemáticas con su historia [...]. La filosofía es muy vieja; la historia de la filosofía, al menos en un sentido, relativamente joven. El conocimiento y la cura de las enfermedades infantiles de la segunda podrían quizás tener efecto algunos sobre el conocimiento y por qué no la cura– de las enfermedades seniles de la primera. (Brunschwig, 1994, p. 51)

2.

En el libro primero de la *Metafísica* de Aristoteles este nos aporta un sondeo sobre los primeros que filosofaron respecto a las causas primeras de la naturaleza, es decir, sobre un *αρχή* de lo real. Esto significa un gran aporte para el estudio de los filósofos arcaicos y su pensamiento. Según el orden en que son mencionados, los primeros de los que se habla son Anaxímenes y Diógenes, quienes postulan tanto al aire como al agua como principios; Hipaso y Heraclito al fuego, y; Empedocles a estos anteriores añade la tierra como *αρχή*. Anaxágoras, por su parte, postula que los principios son indefinidos (*άπειρους*), y junto a Hermótimos, que lo es un intelecto ordenador del *kosmos*. Incluso Parménides, que afirmaba que el principio era uno, el ser, en justa medida postula un segundo, el amor. Sobre estos principios, se destaca que “permanecen siempre (*αεί*), y que no se generan (*γίγνεσθαι*), sino que [cambian solo] por incremento (*συγκρινόμενα*) o por disminución (*διακρινόμενα*) en la cantidad cuando se reúnen en una unidad (*εἰς ἐν*) o se separan de una unidad (*εξ ενός*)” (*Metafísica I*, 984a9 - 984a11).

De los primeros hasta Anaxágoras, la única causa (*αιτίαν*) que puede deducirse de estos postulados es la causa de la materia. No obstante, ¿cómo es posible que la materia sea principio si ella misma deviene en espacio y tiempo? Aristoteles dice que hace falta otro principio distinto del material, en primer lugar, porque “el propio substrato (*ὑποκείμενον*) no se hace cambiar a sí mismo” (*Metafísica I*, 984a22), en segundo, porque una consecuencia de considerar que toda la naturaleza sea unidad es negar la posibilidad de que se mueva, es decir, negar la posibilidad del cambio. Ante los problemas expuestos resulta necesario que el principio, el *αρχή*, no sea único, sino múltiple, una fuerte crítica a los filósofos atomistas. Mas, dice el filósofo, estos principios por sí solos eran incapaces de explicar la generación de entes como lo bello o lo bueno, hacía falta un principio que de ellos fuera causa y a su vez explicara el movimiento. “Por eso, cuando alguien dijo que, como en los animales, también en la naturaleza (*φύσει*) había un intelecto como la causa de la belleza (*καλως*) y del orden todo (*κόσμον*), se mostro como un [hombre] sabio ante los que hablaban de manera errática” (*Metafísica I*, 984b15 - 984b19). La causa de este bien (*καλως*) será causa de todos los principios y de este les sucede el movimiento.

¿Por qué Aristoteles se preocupó por indagar, registrar, estos postulados? Claro está su interés en ello, pues le es útil para dar cuenta de su propio sistema y de cómo éste logra llegar a una generalidad que sus predecesores obviaron. El siguiente esquema trata de dar cuenta, en consideración de la doxografía que hizo Aristoteles, de cómo en la teoría de las cuatro causas pueden apreciarse posibles aportes todos los filósofos en ella mencionados:

- Anaxímenes y Diógenes → el aire y el agua [causa material]
- Hipaso y Heraclito → el fuego [causa material]
- Empédocles → el aire, el agua, el fuego y la tierra [causa material]

- Anaxagoras → lo indefinido y múltiple [causa material]
 - y Hermótimo → el intelecto de la *phusis* [causa eficiente] y el orden del *kosmos* [causa final]
- Parmenides → el ser y el amor [causa formal]

En conclusión, la teoría de las cuatro causas fue revolucionaria, tal vez no por traer nuevos elementos de discusión a la filosofía, sino por condensar las discusiones anteriores eliminando sus mutuas contradicciones.

3.

A partir de la recuperación de fragmentos de Heraclito realizada por Cordero Nestor, el concepto de heracliteo de “lo sabio” (*το σοφον*) “es una sola cosa (*εν*): conocer la noción (*γνώμη*) según la cual todo es conducido (*κυβέρνησαι*) a través de todo” (fr. 41). De este modo, la cualidad de ser sabio presenta unicidad, no puede existir algo tal como una sabiduría particular que se distinga de otras y a pesar de ello no pierda su cualidad de sabiduría. A su vez, lo sabio es una noción, es un modo de conocimiento por medio de lo cual se puede llevar a cualquier elemento real desde sí mismo a través de todo lo que tenga existencia; a simple vista, pareciera “lo sabio” tratarse de una poderosa forma de saber.

En este contexto, el sabio, el *sophoi*, no es el portador de todos los conocimientos humanamente abarcables, sino que lo será solo de algunos particulares, e incluso se cuidara de educarse de cosas que se le aparenten conocimiento en lugar de ser una apariencia de conocimiento. Heraclito afirma: “la mayoría (*πολλοί*) no comprende (*φρονεουσι*), las cosas tal como las encuentra, ni siquiera una vez que aprendieron a conocerlas; solo les parecen (*δοκεουσι*) a ellos” (fr. 17). Entonces, se habla de una muchedumbre que no es capaz de entender algo tal como se presenta, sino que en su lugar sólo lo conciben como se les parece que se presenta, a pesar de saber de qué modo puede conocerselo. Esta mayoría ignora lo sabio, “[...] vive como si tuviera una inteligencia particular” (fr. 2) tal que ignoran algo que ante ellos debiera ser evidente, algo común a ellos, el *logos* en términos heraclíticos. Sin embargo, ¿qué ocurre con aquellos hombres particulares que se proclaman sabios en relación con el *logos*? “Los hombres se dejan engañar respecto del conocimiento (*γνώσιν*) de las cosas manifiestas (*φανερών*), de modo semejante a Homero, que llegó a ser el más sabio de todos los griegos, y, sin embargo, unos chicos que mataban piojos lo engañaron [...]” (fr. 56). Por tanto, aun a estos hombres versados en tan bellos y buenos conocimientos se les escapa conocer algo que a pesar de estar presente ante todos ellos se les escapa, se les oculta, como si por hábito o por costumbre no se le prestara atención.

“La *physis* tiende (*φιλεῖ*) a estar oculta” (fr. 123) proclama el filósofo, más, ¿a qué *phusis* se refiere? En el fr. 1 se describe a este concepto como el común denominador a todas las cosas reales, dado que según ella puede explicarse cada cosa y como estas son. La *phusis* brinda unidad al *kosmos*, mas no se limita a ser un mero soporte sino que posee una característica que dota de fundamento a cada cosa y hace que estas desde su multiplicidad participen de una unidad; en palabras de Cordero:

La sabiduría consiste en conocer el *logos* de la *physis*, una suerte de fórmula que permitirá explicar cada cosa; se trata de una regla, de una norma, de una ley que, fundamentalmente, asegura la cohesión armoniosa del *kosmos* y, para exponerla, Heraclito se vale del término *logos*. (Cordero, 2018, p. 70)

¿De que se trata este *logos*? El fragmento 50 puede resultar esclarecedor a la cuestión: “Escuchando no a mí, sino al *logos*, es sabio (*σοφόν*) ponerse de acuerdo (*ομολογείν*) para saber (*εδενί*) que uno [es] todo”. Entonces, el *logos* excede la mera connotación discursiva que antes de Heraclito tenía. Este filósofo hace del *logos* una regla, una verdad que puede o no ser escuchada, que a pesar de ser escuchada puede no ser entendida; es decir, el filósofo “establece un paralelismo entre la existencia desde siempre del *logos* y la sempiterna ignorancia humana: el ‘siempre’ es válido para ambas” (Cordero, 2018, p. 62). Por su parte, ponerse de acuerdo con el *logos*, entender su eterna presencia y como esta es común a todo, implica reconocer que lo uno [es] todo; ¿a qué se refiere el filósofo con esta conjunción de contrarios?

“Uniones (*συλλαψιες*): totalidades y no totalidades (*όλα και ουχ όλα*), concordante diferente (*συνφερομενον διαφερομενον*), consonante disonante, a partir de todos (*εκ πάντων*), uno (*εν*), y a partir de uno (*εξ ενός*), todos (*πάντα*)” (fr. 10). Este fragmento agrega una nueva forma de entender el anterior, no sólo ocurre el todo proceda de lo uno, la multiplicidad de la unidad, sino que también ocurre el camino contrario, que la multiplicidad devenga en unidad, sea el todo es uno. Consecuencia de este fragmento es, por tanto, que para cada elemento que forme parte del conjunto de la physis, para cada multiplicidad, existe un fundamento que a él subyace de modo que cualquiera de ellos perdería su identidad en ausencia del contrario. Ejemplo de ello es el cauce de un río, en ausencia de un cauce que al río le de dirección este podría devenir en lago o cualquier otro cuerpo de agua estática, en cambio, en ausencia de agua, el cauce es indistinguible de cualquier relieve de la tierra, solo en la coexistencia de ambos es que adquieren identidad de río (Cordero, 2018). Estas fuerzas contrarias, este síntoma propio del *logos*, es completamente necesario para la existencia de lo real y se condensa en lo que el filósofo llama armonía (*αρμονία*). El fragmento 51 explica: “no entienden (ou *ξυνιασιν*) de que manera lo diferente (*διαφερομενον*) concuerda (*ομολογειν*) consigo mismo. [Hay] una armonía (*αρμονία*) de tensión opuesta (*παλιντονοσ*), como en el arco y en la lira”. Estas tensiones no hacen que un objeto niegue la existencia de su contrario, inversamente, este es el único modo por el cual adquieren entidad, identidad, *logos*. Lo diferente y múltiple debe reconocer en lo uno ensimismado aquello que tienen de común, aquel principio que es ontología y gnoseología de lo real: la divinidad.

Heraclito nos dice: “lo sabio es una sola cosa (*εν*), quiere y no quiere ser llamado Zeus” (fr. 32); a su vez, “el rayo dirige todo” (fr. 64) ¿De qué modo establece esta relación entre lo sabio, lo divino y lo ordenador? Lo sabio es escuchar al logos, comprender la voz de la physis que por medio de tensiones armónicas dota a cada cosa de existencia, de ser causa y efecto, entonces, lo sabio es Zeus en la medida que se aproxima a este logos y deja de serlo en la medida que se aleja, quiere y no quiere ser el dios. Ya en la Teogonía de

Hesíodo Zeus juega un papel central (en sentido conceptual y metafórico) para la cosmovisión del tiempo y espacio griegos. Cada momento es un punto cualquiera en la circunferencia del tiempo, cada lugar es un punto cualquiera del kosmos, en donde Zeus es el rayo que otorga un sentido al espacio, que otorga diámetro y simetría (*διαφερομένον* y *συνφερομένον*) al tiempo. En la filosofía heraclítea el logos es el principio de todo lo que existe y puede conocerse.

Bibliografía

Aristóteles. Metaphysica I, 983b6 - 984b22

Brunschwig, Jaques (1994). “*No y sí*” en Bárbara Cassin (ed.). Nuestros griegos y sus modernos estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad. Buenos Aires: Manantial, pp 33-51.

Cordero Nestor. Apéndice II: Fragmentos recuperados del libro perdido de Heraclito

Cordero, Nestor (2018). Heraclito, todo es uno, uno es todo. Ediciones Colihue