



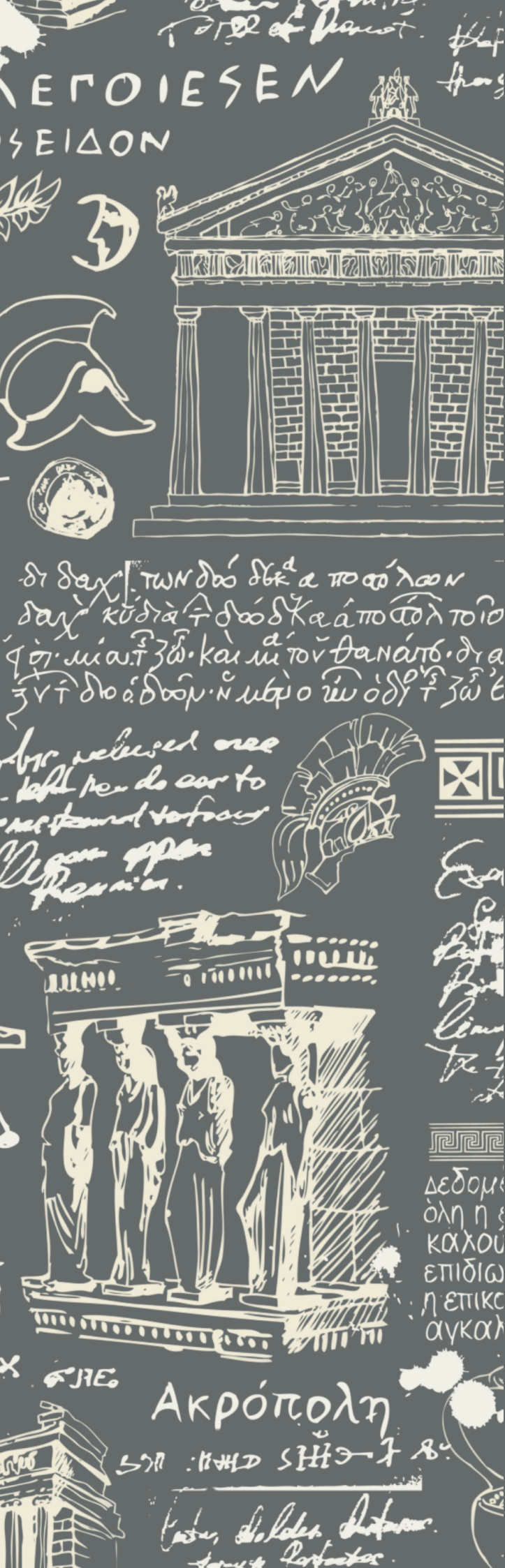
UC | Chile

VII CONGRESO ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA ANTIGUA



26 AL 28 DE NOVIEMBRE 2025

📍 Campus San Joaquín UC



1
DÍA

26 DE NOVIEMBRE DE 2025

MESA TEMÁTICA 1

CONOCIMIENTO Y PERCEPCIÓN SENSORIAL

1. La teoría de la percepción en Demócrito desde la óptica peripatética. (Nazyheli Aguirre De la Luz. Universidad Nacional Autónoma, México.)

En contraste con la crítica lanzada contra Demócrito por Aristóteles en *Metaph.* IV 5 como exponente (entre otros) de un supuesto relativismo epistemológico radical, buscaremos mostrar aquí que, con base en su teoría atómica, el Abderita articula una explicación bastante objetiva de las cualidades perceptibles, cuyos constituyentes básicos sería posible captar mediante el pensamiento. Tras analizar los testimonios que desmienten la supuesta identidad entre percepción sensorial y pensamiento achacada a Demócrito por Aristóteles, destacaremos el papel definitorio y objetivo de las figuras atómicas para las cualidades perceptibles en su teoría (Teofrasto, *Sens.* §§ 60-68), junto con las tres diferencias (ῥυσμός ‘configuración’, διαθιγή ‘contacto’ y τροπή ‘acomodo’) documentadas por Aristóteles (*Metaph.* I 985b4–19; VIII 1042b11–15), para mostrar que las cualidades perceptibles serían para Demócrito una suerte de epifenómenos surgidos de la suma de rasgos de los átomos subyacentes, en interacción con la constitución atómica particular del sujeto percipiente.

2. Identificación y discriminación perceptuales en la epistemología estoica. (Christian Pineda. Universidad Nacional Autónoma, México.)

En respuesta a objeciones escépticas planteadas por los académicos, los estoicos refinaron su epistemología articulando el papel de las habilidades de identificación y discriminación en la formación de impresiones aprehensivas. Gracias a estas habilidades perceptuales, podemos reconocer infaliblemente los objetos particulares de nuestro entorno y distinguirlos con claridad de cualquier otro individuo. El propósito de esta ponencia es analizar sistemáticamente el papel de estas habilidades perceptuales en la epistemología estoica. Para ello, abordaré dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, examinaré los presupuestos ontológicos que hacen posible el desarrollo de estas habilidades, con especial atención a las tesis estoicas sobre la identidad de las entidades corpóreas. En segundo lugar, analizaré los mecanismos psicológicos que explican su adquisición y uso, centrándome en las tesis estoicas sobre la estructura del contenido representacional de las impresiones perceptuales.

3. El ‘intelecto que viene desde afuera’: Una lectura de *De generatione animalium* 736b27-28 a partir de la facticidad humana. (Claudio Vera. Universidad Nacional Autónoma, México.)

Para dar cuenta del intelecto “que viene desde afuera” mencionado en *De generatione animalium* 736b27-28, hace falta esgrimir una tesis internista y otra externista respecto a su origen. Por una parte, junto con Berti, se ha de sostener que el intelecto yace ya desde siempre en el embrión, pues es transmitido en el pneuma que está en el semen del hombre; por otra, es externo en el sentido de que, no él mismo, sino el principio de su actualidad es algo externo, i.e. la comunidad. En efecto, sin ella, nunca podríamos devenir un animal que tiene λόγος, ni tampoco llegaríamos a actualizar nuestras capacidades intelectuales. En otras palabras, en el marco de la ontología aristotélica, el culmen de nuestra humanización en el proceso de generación no reside en lo biológico, sino en lo social. En este sentido, nadie se humaniza a sí mismo, sino todos somos humanizados por una otredad.

MESA TEMÁTICA 2

MOTIVACIÓN, AUTARQUÍA, PROGRESO MORAL

4. Habituação e Criação Moral na Ética a Nicômaco (Angelo Antonio Pires de Oliveira. Universidade Católica de Santos, Brasil).

Como a noção de habituação deve ser exatamente compreendida? Há uma longa e disseminada tendência que assume que a habituação está intrinsecamente vinculada à noção de criação moral. Em razão disso, muitos intérpretes apresentam o conceito de habituação na Ética a Nicômaco como se Aristóteles o desenvolve nessa obra exclusivamente interessado na educação moral fornecida na infância. Uma consequência muito comum dessa interpretação é a tese de que a boa educação moral na infância é um requisito necessário para se tornar virtuoso. Há, no entanto, boas razões textuais e filosóficas para defender que Aristóteles não nega a possibilidade de uma habituação do caráter bem-sucedida já na vida adulta. Minha interpretação evita a acusação de que a ética aristotélica permite apenas àqueles com uma boa criação a oportunidade de se tornar virtuosos.

5. Por que devo agir virtuosamente? (Inara Zanuzzi. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil.)

As seguintes parecem ser teses bastante fundamentais para a ética aristotélica: 1) A pessoa virtuosa age em vista da virtude, isto é, faz a ação porque é virtuosa e 2) Os seres humanos devem ser virtuosos porque nisso consiste sua felicidade. A primeira é uma tese sobre a motivação de agentes virtuosos, enquanto a segunda dá uma justificação para sustentar que um ser humano deve agir virtuosamente. Dificuldades resultam se teses do segundo tipo forem usadas por uma agente virtuosa como razões que a motivam. Com efeito, se ela for motivada a agir virtuosamente em razão de sua felicidade, parece que sua ação deixa de ser desinteressada e passa a ser egoísta. Pretende-se dissolver essa falsa aparência, mostrar que Aristóteles aceita a clivagem entre estes tipos de razões e que, no entanto, ela não é deletéria à sua teoria ética.

6. Autarquía, fortuna y bienes exteriores en la ética aristotélica (Esteban Bieda. Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina.)

Es sabido que el vértice conceptual que organiza ética aristotélica es la felicidad, en tanto principio rector de todas y cada una de las actividades humanas. Los problemas comienzan, sin embargo, al momento de definir qué es la felicidad, dado que no existe un acuerdo generalizado al respecto. Tras relevar algunas opiniones habituales sobre el tema, Aristóteles avanza con un complejo desarrollo de su propia definición que, ante todo, la concibe como una actividad (enérgeia). En este marco, no siempre se le ha prestado la suficiente atención al cuidado aristotélico por las condiciones de posibilidad para poder ejercitar dicha actividad. En el presente trabajo intentaré dar cuenta de la inversión filosófico-conceptual que opera sobre los conceptos de eudaimonía y makariótes: la buenaventura que histórica y tradicionalmente fue concebida como cierta clase de vita beatissima, privativa de los dioses, es reubicada por Aristóteles como condición necesaria, mas no suficiente, para la felicidad humana.

Si bien a lo largo de los diez libros de *Ética nicomaquea* tanto el sustantivo *eudaimonía* como el adjetivo *eudaímon* podrían parecer sinónimos del adjetivo *makários* –por lo que algunos optan por traducirlos indistintamente por “felicidad” o “feliz”–, mostraré que existen razones suficientes para afirmar que cada uno conserva un significado específico y técnico en el marco del argumento aristotélico, campo que difiere diametralmente de su significado tradicional, previo al texto de Aristóteles. Como recién mencioné, dicho significado tradicional asociaba la buena ventura con el ámbito divino (v.g. *Ilíada* I 339, 406, 599, III 182, IV 127, VI 141, et passim; *Odisea* I 82, IV 755, V 7, 186, VIII 281, et passim; *Teogonía* 33, 881 y *Trabajos y Días* 136, 171). En *Trabajos y Días* encontramos atestiguado por primera vez el adjetivo *eudaímon*, en un contexto en el que, precisamente, se contraponen ambos términos: *mákar* sigue reservado a los inmortales, mientras que *eudaímon* (y *ólbios*) es aquel que sigue los consejos para la correcta distribución del trabajo durante el año (826).

Contra algunas interpretaciones contemporáneas que se hacen eco de esta tradición, mostraré que el significado original no sobrevivió, al menos literal y completamente, en la filosofía práctica aristotélica. Para Aristóteles, ser *makários* no garantiza, ni mucho menos, la felicidad. Este reposicionamiento supone, como veremos, la secularización de los vínculos de la *makariótes* con la esfera divina y su consecuente inserción en el campo de la *phýsis*, más concretamente en relación con la fortuna (*týkhe*). Este examen de la *eudaimonía* y de su relación con la *makariótes* me permitirá, asimismo, echar luz sobre la clásica polémica en torno a la autarquía o vulnerabilidad de la felicidad aristotélica, especialmente en lo que concierne a la vida contemplativa.

MESA TEMÁTICA 3

MÚSICA, REPÚBLICA Y POLÍTICA

7. Atenas e Esparta entre República e Leis.

(Luisa Severo Buarque de Holanda. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil.)

Em Plato's Cretan City (1960), Morrow avança uma interpretação histórica de Leis cujo intuito é mostrar que seu projeto político, ateniense em espírito, inspira-se no regime espartano, mas o relega a um papel subordinado. Em 1993, Charles Kahn prefacia a nova edição do livro de Morrow e sublinha as inovações de Platão em relação às constituições históricas, mostrando que essas inovações estão em consonância com aspectos centrais da proposta política da República. Esta comunicação pretende dar continuidade à conversa entre Morrow e Kahn, porém focando o tema da coragem (tratada em Leis I e III) em conexão com o tema da educação pela ginástica e pela música de República III. Nos dois casos, trata-se de equilibrar a ginástica/coragem e a música/inteligência – sempre sob a jurisdição desta última – a fim de construir uma imaginação política radicada em elementos históricos, porém liberada para forjar um projeto filosoficamente informado.

8. Educación musical y formación del carácter en Aristóteles.

(Viviana Suñol. Universidad Nacional de La Plata – Conicet, Argentina)

El aporte de Aristóteles al estudio sistemático y específico de las emociones es un aspecto de su obra ampliamente reconocido e investigado. Sin embargo, sus contribuciones sobre la influencia emocional de la mousiké y su incidencia en la formación del carácter han recibido considerablemente menos atención. Teniendo en cuenta la innegable importancia que la música y la representación trágica tenían en la cultura griega, la moderación emocional que se adquiere a través de ellas constituye, para el filósofo, una herramienta fundamental para entrenar a los ciudadanos en el ejercicio de la virtud. Si bien algunos autores ofrecen perspectivas contrapuestas sobre las implicancias prácticas del currículo musical, coinciden en la dificultad o incluso en la imposibilidad de conectarlo expresamente con las obras éticas. El propósito de esta exposición es indagar la influencia de las emociones que se ponen en juego en la experiencia musical y trágica, y su papel en la formación del carácter según Aristóteles, prestando especial atención a los distintos procesos emocionales que intervienen en ambas disciplinas.

9. ¿Es πλημμελής solo una metáfora musical?

(Roberto Rivadeneyra. Universidad Panamericana, México.)

Critón es conocido como el diálogo en el que Sócrates defiende la ley ateniense, así como en el que aporta las razones para no escapar de la prisión, a pesar de los intentos de su amigo, Critón, por convencerlo de irse a Tesalia. Considero que el desarrollo del diálogo puede comprenderse mejor si prestamos atención a la conversación entre Sócrates y Critón surgida en las primeras dos páginas del diálogo. La clave radica en la palabra griega que Platón pone en boca de Sócrates cuando le responde a Critón por éste verse asombrado ante la paz con la que descansa su amigo, a propósito de la inminente muerte de éste. La palabra es πλημμελής y ha sido traducida por absurdo o desconcertante por varios traductores, pero πλημμελής guarda una metáfora musical que, cuando aplicada en el diálogo, ilumina aún más la determinación de Sócrates por permanecer en prisión y obedecer la ley. El giro de traducir πλημμελής en lugar de por absurdo o desconcertante por fuera de tono o disarmonía, como propongo, encaja mejor con la concepción socrático-platónica sobre la vida, la muerte y la justicia, a propósito de la importancia de la música en la pedagogía de Platón.

MESA TEMÁTICA 4

TELEOGÍA. DE SÓCRATES A LOS CIRENAICOS

10. Teleología socrática aplicada. El argumento del diseño inteligente en *Memorabilia* y el *Económico*.

(Rodrigo Illárraga; USS – UBA, CONICET & Florencia Castro Possi; USS, Chile)

En el corpus de Jenofonte, las referencias a los dioses y a la divinidad no se presentan, en términos generales, de forma sistemática ni como parte de un proyecto teológico explícito. No obstante, ciertos pasajes resultan particularmente significativos para comprender su concepción teológico-filosófica. Entre ellos, destaca una noción central: el argumento del diseño inteligente (o argumento teleológico), formulado por Sócrates en las *Memorabilia* (Mem. I.6 y IV.3, Dorion 2016). En estos pasajes, el Sócrates jenofonteo sostiene que la compleja funcionalidad del kosmos, así como la perfecta adecuación del ser humano a dicho orden, constituyen pruebas inequívocas de la existencia de un creador inteligente. Este planteamiento desemboca, sobre todo en Mem. IV.3, en la idea de un orden natural sustentado por una divinidad única, eterna y trascendente, cuya acción se manifiesta de manera perceptible para los seres humanos a través de signos visibles.

El objetivo del presente trabajo es demostrar que esta teología socrática en las *Memorabilia* constituye el fundamento conceptual del principio de orden (taxis) desarrollado en el *Económico*. En efecto, en Oec. VIII, Iscómaco presenta los lineamientos de su teoría de la administración, según la cual el orden es, al mismo tiempo, lo más útil y lo más bello para los seres humanos (Cf. Symp. V. 4-6 y Mem. III. 8.5, Pontier 2006, 50). Este orden, lejos de ser una simple disposición práctica, es entendido como un principio universal que, mediante la atención y el cuidado adecuados, puede aplicarse a cualquier ámbito de la vida humana, desde la gestión doméstica hasta la organización política. La descripción de Iscómaco (Glazerbrook 2009, Bevilacqua 2021) sobre las manifestaciones del orden en el mundo natural —que incluye, en uno de sus ejemplos, la acción de los dioses como jueces de los asuntos humanos— guarda una clara resonancia con los argumentos de Sócrates en las *Memorabilia*, lo que sugiere una continuidad profunda entre ambas obras. — De este modo, la interpretación aquí propuesta ofrece una nueva perspectiva sobre lo que la crítica ha denominado la “religión racional” de Jenofonte (Bowden 2004). Más aún, permite defender la unidad de su pensamiento y, en consecuencia, sustentar una lectura del *Económico* que se aleja de la ironía y que lo concibe como una pieza coherente con el resto del corpus xenophonticum. En tal sentido, la teología socrática transmitida por Jenofonte no se limita a ser un trasfondo religioso, sino que constituye el eje que articula tanto la comprensión del orden cósmico como su aplicación práctica en la vida humana, lo que revela la íntima conexión entre teología, ética y política en su obra.

11. El legislador prometeico del Protágoras.

(Juan Ignacio Riveros Silvestro. Universidad de los Andes, Chile)

Este trabajo es un análisis de las posiciones que Platón atribuye a Protágoras acerca de la ley, el legislador y la naturaleza de la ciudad en el diálogo que lleva su nombre. Se presta especial atención a la primera parte del diálogo, donde se desarrolla la epideixis de Protágoras, a partir de la cual se pueden reconstruir algunas de sus tesis políticas más importantes. Asimismo, se incorporan algunas tesis del Teeteto, que permiten complementar y matizar la interpretación del pensamiento protagórico acerca de la ciudad sobre las bases de su teoría epistemológica tal y como aparecen en ese diálogo. La consideración conjunta de ambos textos facilita una reconstrucción más completa de algunas de sus principales ideas políticas: cuál es la naturaleza de la ley, qué tipo de agencia puede atribuírsele al legislador y cuál es el estatuto ontológico de la ciudad. Las conclusiones del análisis muestran el poderoso parentesco entre las tesis de Protágoras y algunos planteamientos de filosofía política moderna, y permiten entender la importancia polémica que tuvieron sus ideas en la formación del pensamiento político platónico.

12. Aristipo de Cirene y su homónimo nieto. Nueva valoración del testimonio de Eusebio de Cesarea sobre los Cirenaicos. (Deyviz Denis Machin. Universidad Central de Venezuela)

La escuela Cirenaica debe su apelativo al lugar de origen del filósofo a quien la doxografía hace indiscutible responsable de congregar en torno a sí a una serie de seguidores, su hija y su homónimo nieto entre ellos: el Socrático Aristipo de Cirene. Su gaudenter ars vivendi, caracterizado por abogar por el autodomínio y el presentismo, le granjeó directas e indirectas críticas provenientes de orientaciones filosóficas de diverso signo: Académicos, Peripatéticos, Escépticos y Epicúreos. A la escuela, incluida entre las escuelas éticas de la antigüedad, así como a sus miembros, también denominados Aristípicos y Hedonistas, les ocupa fundamentalmente la pregunta, socrática en origen, πῶς βιωτέον. La física y la lógica las consideran de poca incidencia en la consecución del telos por ellos defendido: vivir o bien del modo más fácil y placentero posible (ἢ ῥᾱστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν) o bien placenteramente (τὸ ἡδέως ζῆν). Aristipo y los Cirenaicos constituyen el primer grupo filosófico comprometido sin ambages con la fundamentación del hedonismo, cuya defensa hunde raíces tanto en el denominado “argumento de la cuna” como en la irreductible subordinación de la eudaimonía a los momentos de placer instantáneamente percibidos. Las fuentes, si bien exigüas y en su mayoría sesgadas, dan cuenta de todo ello; en la mayor parte de los casos, a través de anécdotas del más diverso tono cuando se trata de Aristipo, y a través del apelativo colectivo cuando se trata de sus seguidores. Prejuicios y el complejo estado de la transmisión textual han conducido a la mayor parte de los intérpretes a negarle a Aristipo, sea la fundación de la escuela, sea la promoción de cualquier planteamiento que, incluso tomado in nuce, le haga responsable de las tesis defendidas por los Cirenaicos. Tan solo una lectura paciente y desprejuiciada de los testimonios conservados permite contestar tal línea de interpretación.

La ponencia recusa la communis opinio interpretativa según la cual la orientación Cirenaica debe su verdadera orientación doctrinal no al Socrático Aristipo sino, más bien, a su homónimo nieto, quien acaba siendo apodado metrodidacta por haber sido instruido por Areta, su madre e hija de Aristipo. Del reporte crítico que del telos de los Cirenaicos transmite Eusebio de Cesarea tal valoración interpretativa, resultado del hipercriticismo historiográfico, merece ser revaluada y, de plano, recusada. No se desconocen, por ello, las posibles contribuciones o innovaciones que, fruto de la disputa con los Epicúreos por la correcta caracterización del placer, esto es, en movimiento vs. estacionario, habría avanzado el nieto del Socrático. Aristipo metrodidacta no sería, en cualquier caso, el responsable de la fundamentación teórica del hedonismo cirenaico. Ni los reportes doxográficos, todos los cuales toman el gaudenter ars vivendi del Socrático Aristipo como fundamento de la orientación Cirenaica, ni tampoco, y en esto se centra la ponencia, el testimonio de Eusebio de Cesarea (probablemente derivado del Sobre la Filosofía del Peripatético Aristócles de Mesina, que, a su vez, derivaría de alguna otra fuente Académica) avalan tal communis opinio interpretativa.

MESA TEMÁTICA 5

AVATARES DEL PIRRONISMO

13. Pirronismo y akrasía epistémica

(Jorge Ornelas. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.)

Entre los muchos debates contemporáneos en torno a la exégesis del pirronismo sexteano se encuentra su viabilidad en tanto forma de vida. La mayoría de los scholars, siguiendo la postura de Pierre Hadot (1981 y 1985), se inclinan a pensar que, efectivamente, el pirronismo representa sobre todo una posición ética que tiene como objetivo la transformación de la vida cotidiana de las personas que deciden recorrer el camino escéptico. Un puñado de interpretaciones disidentes (Ornelas, 2021; Ornelas & De Hoyos, 2022 y 2025) en cambio, apuestan por ver en el escepticismo pirrónico una batería de técnicas argumentativas dirigidas exclusivamente a combatir el arrojo y la arrogancia de las teorías competidoras (platonismo, aristotelismo, epicureísmo, estoicismo, etc.), las cuales no calan en la vida cotidiana de sus practicantes. Desde que este tipo de polémicas se pusiera en marcha en los años 70's poco ha sido lo que se ha logrado avanzar, por lo que la dicotomía entre las interpretaciones denominadas "rústicas" (Burnyeat, 1971) y las "urbanas" (Frede, 1972) sigue constituyendo un punto de desacuerdo.

En este trabajo, y en concordancia con lo que he defendido en otras partes (Ornelas, 2021, por ejemplo), argumento que el pirronismo padece un problema estructural que pone en entredicho su carácter racional, a saber, que llevar una vida *adoxastôs* (sin creencias), es echar por la borda la agencia racional. Esta objeción ha estado presente desde la época clásica bajo el nombre de "objeción de apraxia": si toda acción depende de creencias que funcionan como guías, pero el escéptico por diseño carece de todo compromiso doxástico, entonces o el escéptico no puede actuar, o si lo hace, su acción es equivalente a la de los animales o las plantas (cf. Vogt, 2010). La aportación que defiendo en este trabajo es que esa misma objeción puede ser replanteada como un caso de akrasía epistémica y donde: Un agente S es epistémicamente acrático si y sólo si, la evidencia disponible sobre una creencia determinada p es insuficiente para adoptarla (quizá porque la equipolencia le ha llevado a suspender el juicio sobre p) y, no obstante, S decide creer que p.

Piénsese en ejemplos pirrónicos tales como la creencia de que "el agua sacia la sed". Ante la imposibilidad de determinar el estatus epistémico de dicha creencia, el escéptico suspende el juicio con relación a su valor de verdad, no obstante, el tetracompromiso expuesto por Sexto Empírico (PH: 1.8) establece que, entre otros factores, las apariencias son suficientes en tanto criterios para la acción, de manera que cada vez que el pirrónico experimenta la sed cree que el agua alivia la sed. En suma, el modelo pirrónico de la acción tiene un déficit explicativo acerca de la racionalidad de la conducta del escéptico, pero esta vez, quiero poner el acento en la irracionalidad de sus putativos criterios para la acción: suspender el juicio sobre la totalidad de las creencias vuelve al escéptico un personaje acrático epistémicamente hablando: la adopción de sus creencias no está respaldado racionalmente dado que el resultado de la deliberación sobre su corrección lo ha conducido a la suspensión del juicio. En suma, las pocas creencias que el pirrónico acepta (basado en sus apareceres, usos y costumbres, educación, etc.), lejos de conjurar el cargo de irracionalidad en general y el de apraxia en particular, muestran su carácter acrático.

14. Los Esbozos Pirrónicos y el Grilo en la crítica del antropocentrismo de la “Apología” de Michel de Montaigne (Carolina Piracoca Fajardo. Universidad Nacional de Colombia.)

Al inicio de “La presunción”, Michel de Montaigne describe, a grandes rasgos, el término que da título a su ensayo: [a] “hay otra clase de orgullo, que es la opinión excesivamente buena que nos formamos de nuestra valía” (II, 17, 953). La palabra empleada para “orgullo” es gloire, “gloria” o “renombre”, definida como el engrandecimiento del nombre, es decir, la extensión y difusión por muchas bocas. A partir de esta definición, la presunción es un tipo de gloria por tratarse de un engrandecimiento, en últimas, una serie de opiniones que exaltan al individuo. En la gloria, la opinión proviene de los otros y lo exaltado corresponde únicamente a las acciones que tienen testigos; en cambio, en la presunción, la opinión proviene de nosotros mismos y lo exaltado corresponde a cualquier rasgo o aspecto individual.

En la “Apología de Ramón de Sibiuda”, Montaigne afirma que “la presunción es nuestra enfermedad natural y original” (II, 12, 654). Tal afirmación se inscribe en el escepticismo pirrónico por coincidir con la parte añadida al final de Esbozos Pirrónicos que identifica a la arrogancia y al atrevimiento de los dogmáticos como la enfermedad que aqueja a todos los seres humanos. No obstante, la referencia a los Esbozos Pirrónicos no se limita a la identificación de la enfermedad. En la parte inicial de la “Apología”, Montaigne se ocupa de una manifestación específica de la presunción que coincide con una de las declaraciones fundamentales del antropocentrismo. Esta manifestación consiste en la certidumbre de la superioridad de los humanos respecto a los demás animales. En su afán por cuestionarla, Montaigne recurre a Sexto Empírico, explícitamente al primer tropo sobre las diferencias entre los animales.

Montaigne complementa la crítica acudiendo a otros discursos antiguos entre los que se destaca Grilo, también llamado Los animales son racionales, de Plutarco. A partir del Grilo, Montaigne establece una serie de afinidades entre las facultades de los animales y las facultades de los humanos. La afinidad más elaborada y debatible es aquella que desvirtúa el carácter privativo de la razón en los humanos, el cual ha servido de bastión para defender la dicotomía jerárquica entre lo humano y lo animal y, con ello, la subestimación de la complejidad de las vidas de los animales – En vista de lo anterior, el propósito de este escrito es examinar el papel de los Esbozos Pirrónicos y del Grilo en la configuración de una crítica del antropocentrismo en la “Apología” de Montaigne. Por lo pronto diré que ambos discursos de la antigüedad permiten bajar a los seres humanos de su pedestal de creencias y, al mismo tiempo, establecer semejanzas que inscriben a lo humano dentro de lo animal y sitúan lo animal al mismo nivel de lo humano. No sobra decir que Montaigne sigue de cerca a Sexto Empírico y a Plutarco, sin embargo, propone una interpretación en pasajes decisivos que conduce a la defensa de un vínculo singular entre animales y humanos.

15. Revolviendo los bajos fondos. Mythos, lógos y Hesíodo como primer filósofo (María Cecilia Colombani. Universidad de Morón, Argentina.)

“Ha llegado el momento entonces de decir dos palabras sobre el autor más antiguo que aplicó los nuevos esquemas, caracterizados por el “razonamiento”, a la narración mítica: Hesíodo” [N.L. Cordero]. – La cantidad de tópicos, perspectivas, puntos de instalación, atajos interpretativos que la obra de Hesíodo presenta genera una geografía peculiar e intrincada que nos permite afirmar que en su figura podemos hallar un rico sedimento de especulación pre-filosófica. Obedeciendo a la convocatoria de Néstor Cordero en la cita que inaugura nuestro trabajo, intentaremos algo más de dos palabras, justificando por qué constituye, a nuestro entender, un primer filósofo. – Proponemos relevar ciertos aspectos de la arquitectura que presentan las obras de Hesíodo para pensar dicho andamiaje como la novedad que Hesíodo aporta a las relaciones entre mythos y logos, relaciones complejas que ponen en debate el nacimiento de la filosofía como nudo problemático, ubicando a Hesíodo en un territorio de contornos poco definidos, en un “entre” entre el mythos y el logos, en una zona magmática, en términos de Castoriadis, donde la trabazón entre las palabras y las cosas se está resignificando.

MESA TEMÁTICA 6

HERÁCLITO Y PLATÓN. POSTERIDAD Y RECEPCIONES

16. Notas à leitura platônica da filosofia de Heráclito no Teeteto (André Braga da Silva. Universidade Estadual do Norte do Paraná, Brasil.)

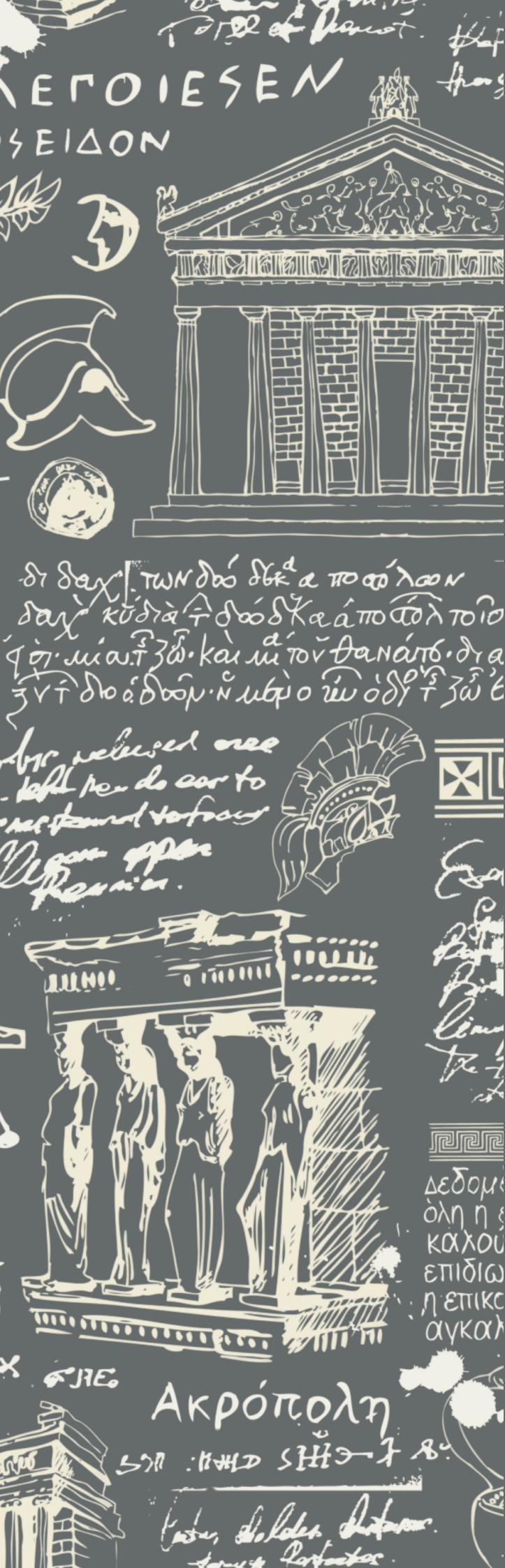
No Teeteto, a refutação da definição de conhecimento como percepção (Tht. 151e2-3) baseia-se na conexão estabelecida entre essa definição e a doutrina do Homo Mensura de Protágoras. O fundamento dessa doutrina seria a chamada “doutrina secreta” do sofista (152c8-10), que corresponderia a uma forma de Teoria do Fluxo Universal, segundo a qual toda a realidade encontra-se em constante devir (152d2-e1). Tal concepção é atribuída a todos os sábios, à exceção de Parmênides, especialmente a Heráclito de Éfeso (152e2-9). – A fim de examinar essa atribuição, a comunicação propõe-se a responder às seguintes questões: (i) A apresentação da Teoria do Fluxo Universal faz jus ao pensamento do efésio? (ii) Qual a leitura de alguns comentadores antigos acerca desse “heraclitismo”, como, por exemplo, o comentador anônimo do Teeteto (P.Berol. Inv. 9782) e Proclo (In Crat.)? (iii) A imagem do “fluxo do rio” (DK22 B12, 49a, 91) é originalmente heraclíteia ou uma invenção platônica?

17. ¿Puede la filosofía heraclíteica contribuir a la reconstrucción de nuestras relaciones con el entorno y sus miembros? (Liliana Carolina Sánchez. Universidad Nacional de Colombia.)

En los siglos XX y XXI ha tomado fuerza la corriente de la filosofía ambiental para hacer frente a los problemas y desafíos que suponen las relaciones que establece el ser humano con su entorno y con los seres de otras especies. En este esfuerzo, varios filósofos han buscado recuperar filosofías anteriores y reapropiarlas en el contexto de la preocupación ambiental. Recientemente uno de ellos, Baird Callicott, ha propuesto recuperar las filosofías presocráticas con ese fin. En la presente oportunidad quisiera seguir el reto de Callicott y explorar el caso de la filosofía heraclíteica para ese fin. Así, pretendo hacer uso de los fragmentos y testimonios doxográficos que puedan ayudar a ver la filosofía de la naturaleza de Heráclito aplicada a una preocupación ambiental.

18. Osíris no Fédon apesar do Orfismo. (Carlos Carvalhar. (Universidade de São Paulo, Brasil.)

Há relatos clássicos sobre a viagem de Platão ao Egito, e no Fédon ele menciona a mumificação (“οἱ ἐν Αἰγύπτῳ ταριχευθέντες”, 80c) e usa a expressão “pelo cão” (“νῆ τὸν κύνα”, 98e), associada a Anúbis. Os estudos costumam focar apenas no Orfismo e Pitagorismo, pois Cebes e Símiias eram pitagóricos (61d) e o diálogo trata o corpo como prisão da alma, tema órfico. Esta proposta busca ressaltar elementos egípcios no Fédon, como a figura de Osíris mumiforme (morto, desmembrado e revivido) em paralelo à narrativa do tecelão (87b-88a), possivelmente ligada a Hedjhotep e às faixas funerárias. Reinterpreta-se a reencarnação como leitura grega equivocada do reavivamento egípcio, relacionando “vestir o corpo” (νῆ δ.τ) ao ato de atar (ἐνδέω, 81e e 92a), evocando a mumificação. Platão também descreve almas apegadas ao corpo (81b), ecoando ritos egípcios, e aproxima-se do Livro de Thoth, vinculando filosofia e culto de Osíris.



ΔΙΑ 2

27 DE NOVIEMBRE DE 2025

MESA TEMÁTICA 7

DIALÉCTICA, SILOGÍSTICA, CONTRAFÁCTICOS

19. Experimentos mentales y razonamiento contrafáctico. De Homero a Zenón de Elea. (Omar Álvarez Salas. Universidad Nacional Autónoma, México)

Se abordarán algunos ejemplos de una cuestión que recientemente ha recibido algo de atención en la investigación de los razonamientos que se pueden acreditar como una verdadera prueba y en ciertos recursos argumentativos empleados por pensadores serios y a veces parodiados por ilusionistas verbales. Me refiero a la aparición temprana del llamado experimento mental, que es una forma de razonamiento con abierta intención cognitiva en la que se describe con lujo de detalle narrativo el escenario de una situación hipotética que difícilmente (o nunca) puede verificarse en la vida real o que abiertamente desafía las expectativas del sentido común. Si bien el fin principal que persigue dicha estrategia es preparar la mente del auditorio para captar un razonamiento que de otro modo sería muy difícil de concebir, un posible efecto de ésta sería también crear desconcierto y acarrear la capitulación intelectual del destinatario. Con este tipo de estrategia argumentativa se conectan las paradojas y ciertos patrones de pensamiento contrafáctico como los enigmas y otros galimatías, que son de amplia difusión entre los intelectuales de época arcaica y clásica. — Buscaré mostrar que esta estrategia, de la que argumentaré que hay ejemplos muy tempranos ya en Homero y Hesíodo, se integró al arsenal argumentativo de presocráticos como Jenófanes y Parménides (siglos VI y V a.C.), para convertirse en un recurso favorito de ciertos pensadores sicilianos y magnogrecos. Tras analizar el caso emblemático de los experimentos mentales de Jenófanes, destacaré un ejemplo notable en el αὐξανόμενος λόγος o “argumento del crecimiento” de Epicarmo (23B2DK), que explota magistralmente la idea de una serie potencialmente infinita de estados materiales y que muy probablemente fue el detonador y, al mismo tiempo, el blanco de algunos argumentos de Zenón de Elea dirigidos contra la pluralidad y el movimiento. Se argumentará que estos dos últimos experimentos mentales forman una suerte de “reacción en cadena”, pues ambos se apoyan en un desconcertante análisis del crecimiento y el movimiento como una sucesión de fases discontinuas, es decir, como una serie infinita de transiciones instantáneas en el espacio y en el tiempo. Estos mecanismos de análisis espectacular, casi teatral, de procesos continuos en forma de cuadros congelados se pondrán asimismo en relación con otros ejemplos de razonamiento contrafáctico encontrados en pensadores tan reacios a ser clasificados como Gorgias.

20. La idea de dialéctica en Galeno – o por qué el buen médico ha de ser filósofo. (María Teresa Padilla. Universidad Nacional Autónoma, México)

La dialéctica, entendida desde la antigüedad como un método teórico-práctico de razonamiento, se estudia en Galeno tomando en cuenta a sus predecesores fundamentales: Hipócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos. Pese a estas influencias, Galeno logró desarrollar un concepto ecléctico pero a la vez muy personal. Las obras clave para rastrear su noción de dialéctica son *Acerca de las doctrinas de Hipócrates y Platón (PHP)*, *La introducción a la lógica (Inst.Log)* y *Acerca de los diferentes tipos de pulsos*. – Galeno fue el principal sistematizador de las doctrinas hipocráticas y un epistemólogo dedicado. Su mayor preocupación residió en establecer los fundamentos de la cientificidad y el rigor de la medicina, tanto en su teoría como en su ejercicio práctico. Determinar lo que falla en un cuerpo y proponer un tratamiento eficaz requiere conocimiento y experiencia. Como médico en ejercicio con un profundo interés en la lógica, Galeno se dedicó a proporcionar a la medicina fundamentos metodológicos sólidos. Esto lo llevó a reflexionar sobre problemas filosóficos como la naturaleza de la experiencia, la razón y los criterios de verdad. En su PHP, Galeno ofrece una lección sobre el método.

Para Galeno, el método lógico es la dialéctica. Dicho método implica un entrenamiento de la razón y el uso de la lógica para realizar distinciones correctas y plantear preguntas adecuadas. Aunque incorpora elementos socrático-platónicos y aristotélicos (como la mayéutica y la aporía), Galeno se diferencia de Aristóteles al excluir las opiniones reputadas (*tà éndoxa*) como material para la argumentación. Para el médico de Pérgamo, una premisa científica debe derivar y tener como fin la esencia (*οὐσία*) de las cosas. Las premisas dialécticas se acercan a la clase científica. De esta manera, Galeno rescata el razonamiento dialéctico para usos positivos como el entrenamiento mental, el descubrimiento y la refutación de sofistas.

21. Análise e síntese na silogística de Aristóteles. (Mateus Fernandes Ferreira. Universidade Estadual De Maringá, Brasil)

De acordo com a doutrina dos Primeiros Analíticos, premissas e silogismos podem ser abordados tanto analiticamente quanto sinteticamente: de uma premissa obtêm-se, por análise, seus termos e destes, aquela por síntese; de um silogismo obtêm-se, por análise, suas premissas e destas, aquele por síntese. O objetivo desta apresentação é argumentar que essas duas abordagens estão presentes desde o primeiro capítulo dos Primeiros Analíticos e que elas não são aplicações analógicas ou extensivas dos conceitos de análise e síntese, como pressupõem os intérpretes. Para Aristóteles, há uma relação mereológica genuína entre termos, premissas e silogismos. Considerando que predicções são intervalos (*diastemata*), toda premissa é um intervalo predicativo simples entre dois termos, os quais são os elementos ou constituintes materiais do intervalo. Os silogismos, por sua vez, são intervalos predicativos complexos, ou seja, uma composição de intervalos que une predicativamente dois termos extremos.

MESA TEMÁTICA 8

ALMA, MENTE Y ERGÓN HUMANO

22. La recepción de la adivinación ciceroniana en el *De la Adivinación de los Sueños*, de Alberto Magno.

(Andrea Lozano Vásquez. Universidad de los Andes, Colombia)

El objetivo del trabajo es examinar cómo Alberto Magno, en su Libro tercero sobre el sueño y la vigilia, dialoga con la obra ciceroniana, especialmente con *Sobre la adivinación* y el libro II de *Sobre la naturaleza de los dioses*, para ofrecer una teoría naturalista de la adivinación onírica. Alberto reconoce la incertidumbre peripatética y el escepticismo de Cicerón, pero busca superar tanto el dogmatismo como el escepticismo absoluto. Propone que la adivinación es un fenómeno intermedio, resultado de causas físicas y disposiciones del alma, situando la experiencia onírica en un marco naturalista crítico y fundamentado.

23. The division of labor in Aristotle's psychology. The case of color.

(Evan Keeling. Universidade de São Paulo, Brasil)

Why are there two different accounts of color in Aristotle's psychology? I argue that the *De Sensu* account—color is the limit of the transparent in a determinate body—explains the *De Anima* account—color is what is able to change the actually transparent. The 'actually transparent' is light. So the question is how color can change light. The answer is that color must be the limit of the transparent because only the limit is in contact with the light in the medium, and change only occurs when things are touching. Color must be the limit of the transparent because change only occurs among things in the same genus, and light, again, is the actuality of the transparent. The account of color in *DS* 3 as the limit of the transparent in a determinate body supports the account of *DA* II 7: it explains why color affects light.

24. Notas sobre a noção de ergon humano em *Ética Nicomaqueia* I.

(Vivianne de Castilho Moreira. Universidade Federal do Paraná – CNPq, Brasil)

No presente trabalho pretende-se examinar a tese aristotélica de que o ser humano enquanto tal tem uma função que lhe é própria (1097b24-25) à luz das afirmações que abrem a *Ética Nicomaqueia*, segundo as quais todos os fins humanos se distribuem em dois tipos que eventualmente se recobrem: ἔργα e ἐνέργειαι. Visa-se com isso testar a suspeita de que a justificativa para a tese possa ser encontrada não tanto na polêmica argumentação tecida em 1097b22-1098a15, habitualmente considerada falaciosa e, como tal, insuficiente como prova, mas no que já foi firmado em *E.N.* I 1. Caso a sugestão se revele pertinente, duas consequências se seguem: recusar a tese de que o ser humano tem um ἔργον implicaria recusar o próprio ponto de partida da obra; o argumento exposto em 1097b22-1098a15 não seria destinado a provar que o ser humano tem uma função, mas desempenharia outro papel, que seria preciso então descobrir.

MESA TEMÁTICA 9

ÉTICA Y POLÍTICA EN ARISTÓTELES

25. Pasiones y emociones en *Sobre los poetas* y el *Político*. (Claudia Seggiaro. Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina)

En el *Político*, Aristóteles destaca el aspecto natural de las emociones (fragmento 3f, Ross). En función de esto, resalta, su utilidad (frags. 3c y 3f) en al menos dos dimensiones: (1) para alcanzar determinadas virtudes (frag. 3f, Ross) y (2) para movilizar anímicamente a otros individuos (frag. 3f, Ross), de modo de disponerlos de una manera determinada, condicionando sus creencias y sus capacidades de juzgar (*Retórica* II 1). Es por esto también por lo que en *Sobre los poetas* reivindica la función pedagógica y catártica de la poesía (*Sobre los poetas* frag. 5a, Ross). En ambas obras vincula estrechamente su concepción de las pasiones con la de la virtud, en tanto disposición adquirida por la habituación y la educación (*Ética Nicomáquea* II 1, 1103a15-26). En este trabajo nos interesa analizar esta cuestión en los fragmentos mencionados de *Sobre la filosofía* y el *Político*.

26. Sobre la distinción entre la prudencia y la política en *Ética Nicomáquea* VI. (Manuel Berrón. Universidad Nacional del Litoral – CONICET, Argentina)

Ética a Nicómaco VI se ocupa de las virtudes intelectuales, particularmente de la prudencia (*phrónesis*). Entre las diversas virtudes estudiadas y definidas, sobresalen las numerosas líneas dedicadas a la prudencia que se caracteriza como “una disposición habitual acompañada de razón, verdadera y práctica, respecto de lo que es bueno para el hombre” (ἐξὶν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν. EN VI 5, 1140b 20-21). La prudencia se vincula entonces con el bien humano, pero éste, que obviamente conecta con la moralidad, no abarca, sin embargo, la totalidad de lo entendido como “bien humano” (el objeto de la *póiesis*). En EN VI 8 se afirma que tanto la *phrónesis* como la política son ambas *héxeis* (1141b 23-24) pero que, sin embargo, su ser o esencia no es el mismo (τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς, b 24). El eje de la distinción se centra en el alcance reducido al individuo de la prudencia y, por otra parte, de la extensión a la comunidad del ámbito de aplicación de la virtud política. En la presente investigación abordamos esta distinción y nos preguntamos si la definición de política corresponde con una virtud diferente o con una particularización de la *phrónesis*.

27. Sobre el argumento de la prioridad en *Política* I.2 (Luciano Ciruzzi. Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina)

La pregunta que guía el interés de la presente comunicación es la siguiente: ¿es posible interpretar el así llamado “argumento de la prioridad” de *Política* I, 2 de una manera tal que contemple la analogía organicista y la lógica de la anterioridad del todo respecto de la parte, pero que al mismo tiempo no suponga la subsunción sin reservas del individuo a la *pólis*? La respuesta que propongo, a manera de un trabajo en desarrollo, es afirmativa. Trataré de ofrecer una lectura del argumento según la cual ciertamente la *pólis* –como el todo– determina la función (*érgon*) que define a cada individuo, aunque no lo define de modo absoluto, sino que tiene el carácter de una determinación categorial, esto es, de un tipo genérico de realidad cuya concreción particular puede darse de un modo o de otro. En este sentido, se abre el margen para la libertad del individuo y se salvan los riesgos de las lecturas totalitarias.

MESA TEMÁTICA 10

PERSPECTIVAS SOBRE *METAFÍSICA Γ*

28. *Metafísica Γ.1, 1003a21 y ss. Algunas cuestiones disputadas relevantes para una interpretación de conjunto de la metafísica aristotélica.* (Horacio Gianneschi. Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

La propuesta es reparar en algunas cuestiones suscitadas por la sentencia inaugural de *Metafísica Γ*, a saber: la de si el carácter abrupto de ese inicio puede mitigarse de algún modo; la de si instituye una ἐπιστήμη novedosa en el *corpus aristotelicum*; la de si es una declaración meramente programática, o un indicador de que Aristóteles encuentra ya plenamente constituida la ἐπιστήμη allí referida, o refleja una situación análoga a la desplegada en *Metafísica A* en relación con sus predecesores; la de si la noción de ἐπιστήμη allí involucrada es la de la ἐπιστήμη ἀποδεικτική de *Segundos analíticos* (y entonces: o destinada al fracaso, o efectivamente versante sobre algún γένος), o se trata de una ἐπιστήμη cuya peculiaridad exige una detallada justificación de la posibilidad de su constitución; finalmente, aquellas en torno a τὸ ὄν ἢ ὅν, su/s referencia/s y sus ὑπάρχοντα, que direccionan lecturas teológicas, ousiológicas, ontológicas, ontoteológicas, teo-ontológicas.

29. *Metafísica Γ 5-6. La refutación aristotélica del contradiccionalismo protagórico.* (Fabián Mié. Universidad Nacional del Litoral - CONICET, Argentina)

La refutación aristotélica de los contradiccionalistas protagóricos en *Metafísica Γ5-6* es una intriga. Por un lado, en 1009a6-15 Aristóteles presenta una reconstrucción de la tesis de Protágoras (TP), según la cual la verdad irrestricta de las apariencias requiere el contradiccionalismo. En Γ5-6, Aristóteles identifica las fuentes naturalistas del contradiccionalismo, y a partir de 1010b1 y Γ6 discute TP. Sin embargo, no es claro en qué consistiría el ataque ni dónde se encontraría en el texto. La tradición que se remonta a Alejandro de Afrodisia, además, ha creído identificar un argumento que los protagóricos podrían utilizar para escapar de la contradicción. Me propongo discutir el argumento de Γ5-6 desde esta óptica y mostrar dónde y de qué manera Aristóteles refuta el protagorismo. Propondré que con los cualificadores (1011a23-24, 34-b1) Aristóteles establece condiciones necesarias de carácter epistémico para hablar de la verdad de las apariencias y, a la vez, restringe el alcance de la contradicción. Con ello, los dos aspectos de TP serían refutados: (a) ni todas las apariencias son verdaderas incondicionalmente, (b) ni las apariencias en conflicto implican el contradiccionalismo.

30. *Metafísica Γ6. Dos tradiciones subjetivistas en discusión.* (Eduardo Mombello. Universidad Nacional del Comahue, Argentina)

Según la lectura habitual, en Γ6 Aristóteles se ocupa únicamente con la refutación de la posición de Protágoras, según la cual, de la generalización de que todos los pareceres y apariencias son cosas verdaderas se sigue necesariamente que todas las cosas sean verdaderas y a la vez falsas (Γ5 1009a6-9, Γ6 1011a18-20). En este trabajo me propongo revisar aquella lectura habitual. Sugeriré que en ese capítulo Aristóteles no sólo se ocupa del subjetivismo protagórico y sus adherentes, sino también del proveniente de otra tradición de pensamiento antiguo. En esta tradición se concibe, de un modo singular y sutilmente distinto, que lo que aparece es verdadero y, por eso, que todas las cosas son indiferentemente verdaderas y falsas (Γ6 1011a28-31, Γ5 1009b9-11). Ambas tradiciones subjetivistas, aunque próximas, corresponden a visiones de la realidad con compromisos ontológicos distintos que Aristóteles parece haber visto como formas diversas de un mismo indiferentismo ontológico.

MESA TEMÁTICA 11

EROS Y DESEO ENTRE POLÍTICA Y VIRTUD

31. Why Has MyEpithymētikón Spoken to me thus? (Pedro Dotto. Universidade de São Paulo, Brasil)

This paper challenges the “literalist” interpretation of Platonic psychology, exemplified by Christopher Bobonich's claim that the Republic's psychological theory “commits Plato to denying the unity of the person” (Bobonich 2002, p. 254). Drawing inspiration from R.W. Sharples' critique of Snell's conception of Homeric psychology, this paper addresses the conceptual challenge posed by Plato's tripartite soul theory, particularly what I call the agency attribution problem: the problem of locating unified agency within a psychologically divided subject. I argue that Platonic psychology neither undermines personhood nor renders decision-making impossible. Through analysis of Rep. IX 571d6-572b1's self-exhortation practice, I demonstrate that soul-partitioning provides conceptual resources for reflexive self-examination. Utilizing Douglas Cairns' model/modelled distinction, I show how tripartition enables agents to adopt critical distance toward their motivations, allowing them to identify or reject them. The passage serves as evidence that Platonic decision-making preserves both psychological complexity and agential coherence, contrary to the “literalist” interpretation.

32. La tiranización de éros y la erotización de la tiranía. Conceptos medulares de la literatura griega clásica. (Milena Lozano Nemrod. Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)

Este trabajo busca explorar las relaciones entre éros y tiranía en ciertos textos del período clásico, a partir de tres ejes: (1) las metáforas de éros como un tirano (Archil. fr. 23.20W; Eur. fr. 136N, Hipp. 538-44); (2) la asociación entre la tiranía y el desenfreno (Hdt. 3.80.5; Eur. Suppl. 452-54; Arist. Ath. Pol. 18.1-2, 1311a28-b23; Isoc. 2.29-31, 3.36-44); (3) la tiranía como objeto de éros (Archil. fr. 6; Hdt. 1.96.2; 3.53.4; Eur. Rhes. 166). Trataremos de mostrar que existe una doble relación entre éros y tiranía: por un lado, la tiranización del poder de éros; por otro, la erotización de la figura del tirano. En este sentido, se evidencia no solo que en la literatura griega clásica la tiranía es considerada una forma erótica de poder, sino también que el propio éros puede funcionar como una categoría política, un concepto puente entre lo público y lo privado.

33. Eros como deseo de inmortalidad. Virtud en el ámbito de la génesis y lo permanente en el *Simposio* de Platón. (Gabriel García Carrera. Pontificia Universidad Católica del Perú)

En esta ponencia mostraré que la inmortalidad en el Banquete no se refiera a la perpetuación individual. Para ello, plantearé las condiciones para comprender la inmortalidad: (i) los discursos anteriores al de Sócrates no distinguen el devenir de lo permanente, y (ii) el discurso de Sócrates debe permanecer en el ámbito del discurso de sus interlocutores, a saber, en una explicación convincente del devenir. En segundo lugar, plantearé la relación entre procreación en la belleza, virtud y logos para mostrar que el deseo de inmortalidad remite a la transmisión y el mantenimiento en el tiempo de diversos bienes, delimitados a partir del linaje, la virtud política y la filosófica. Concluiré con un análisis del contacto con lo Bello en sí y la peculiaridad tanto de los logoi como de la virtud verdadera, para examinar si puede o no decirse que en este nivel el amante ha alcanzado la inmortalidad.

MESA TEMÁTICA 12

PRAXIS NEOPLATÓNICA: PLOTINO, PORFIRIO, OLIMPIODORO

34. *Praxis* y reflexión. La función de las virtudes políticas en Plotino. (José Antonio Giménez. Universidad de los Andes, Chile)

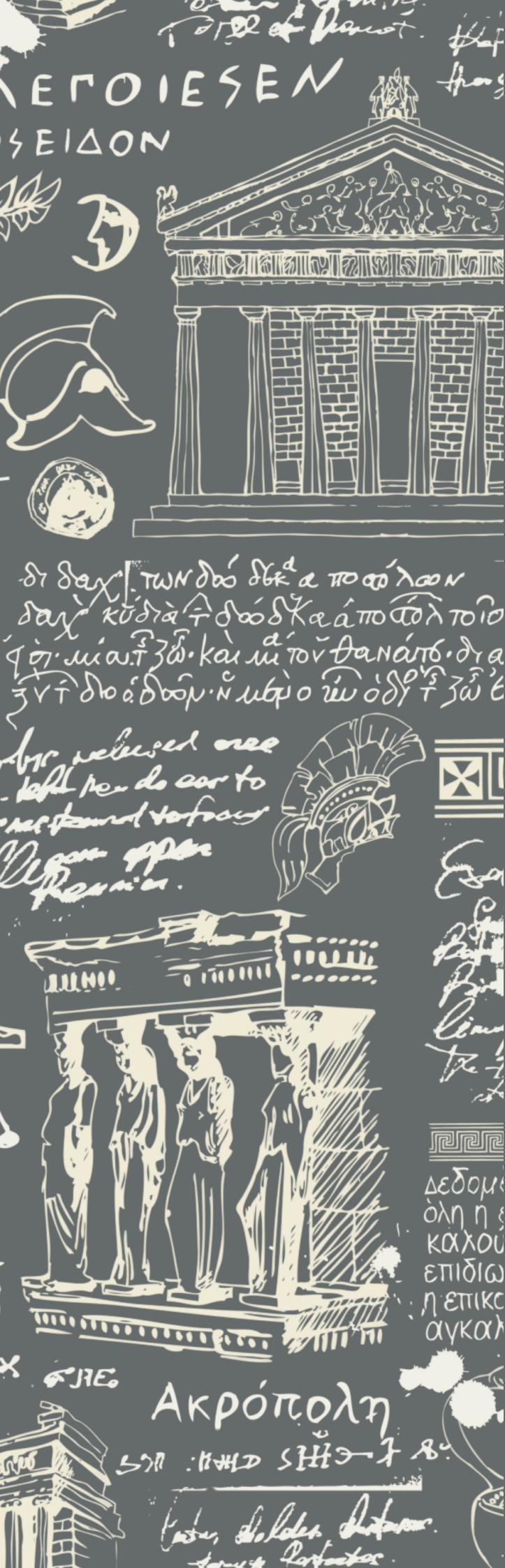
En este trabajo, quisiera analizar y destacar la función de las virtudes políticas en el ascenso del sabio plotiniano a la contemplación. Para esto, presentaré, en una primera sección, la comprensión estándar (y más evidente a partir de los textos) de esta función como una función preparatoria e instrumental para la adquisición de virtudes catárticas, estando solo estas últimas directamente conectadas con las virtudes contemplativas. En una segunda sección buscaré mostrar que la lectura estándar no es suficiente para explicar cómo se produce el progreso desde el nivel inferior al superior. A partir de este diagnóstico, argumentaré que existen en Plotino dos maneras de cultivar las virtudes políticas, una que se encuentra encerrada en el ámbito de la pura praxis y otra donde el ejercicio de las virtudes despierta también un momento de reflexión que posibilita el progreso hacia virtudes superiores y que, por su parte, solo es posible en cuanto toda praxis presupone ya de antemano la contemplación.

35. Vivir como ciudadano: *Gorgias* 515a-d en Olimpiodoro de Alejandría. (José María Nieva. Universidad Panamericana, México)

En este trabajo se mostrará la singularidad de la exégesis de Olimpiodoro en las lecturas 39, 40, 41 de su Comentario al *Gorgias* donde se relevan con claridad sus preocupaciones éticas en la comprensión del diálogo platónico. Para ello se analizará, en primer lugar, el pasaje 515a-d en el cual Sócrates entra en un largo monólogo en el cual desafía a Calicles a responder qué significa vivir como ciudadano. Este desafío implica reconocer que la vocación del hombre político es, en efecto, hacer mejores ciudadanos a los hombres y que en ello la tarea ética del pensar filosófico cuestiona radicalmente la desmesura y la ambición del que aspira a ejercer un poder despótico. En segundo lugar, se examinará la interpretación de Olimpiodoro para resaltar el modo en el cual el pensador alejandrino pone de relieve la significación de la felicidad política como la mejor manera de vivir como ciudadano.

36. Las elecciones del alma en Porfirio. (José María Zamora. Universidad Autónoma de Madrid)

En esta comunicación pretendemos analizar determinados fragmentos del tratado *Sobre lo que depende de nosotros*, conservado en Estobeo (II 8, 39-42), donde Porfirio interpreta el pasaje del final de la República (X, 620a-621b) en el que Platón afirma que las elecciones del alma dependen de su vida anterior. En diversos textos Porfirio niega la reencarnación del alma humana en cuerpos animales. Porfirio se opone a la teoría plotiniana que admite la posibilidad de que el alma humana migre al cuerpo de los animales. Así, para Porfirio, el alma está sujeta a múltiples renacimientos en un cuerpo humano, excluyendo de esta metemempsicosis al cuerpo de los animales no humanos, hasta que, una vez purificada por una vida consagrada a la inteligencia, haya regresado a su origen. De este modo, interpreta en un sentido metafórico las afirmaciones de Platón acerca de la vida animal que lleva un alma entregada a las pasiones.



ΔΙΑ 3

28 DE NOVIEMBRE DE 2025

MESA TEMÁTICA 13

SÓCRATES. INTERPRETACIÓN Y RECEPCIÓN

37. Profesores del Fracaso

(Daniel Vásquez. Mary Immaculate College, Irlanda.)

En Memorabilia 1.6 de Jenofonte, el sofista Antifonte le dice a Sócrates que debería considerarse un *κακοδαιμονίας διδάσκαλος* (*kakodaimonías didáskalos*). Esta etiqueta suele traducirse como “maestro de la infelicidad”. Sin embargo, prefiero la traducción más vívida de Daniel Graham (2010) de “profesor del fracaso” (“profesor of failure”). La acusación de Antifonte es que filosofar, en lugar de hacer a Sócrates más feliz y próspero, lo lleva a vivir una vida que ningún esclavo toleraría de un amo, consumiendo la peor comida y bebida, vistiendo la misma capa todo el año sin zapatos y sin producir riqueza, que es lo que permite a las personas vivir con mayor libertad y placer. El panorama que pinta Antifonte resulta tan doloroso que Sócrates piensa que el sofista preferiría morir antes que elegir vivir como filósofo. La crítica de Antifonte pone de cabeza el famoso lema socrático de que una vida sin examen no vale la pena ser vivida (cf. Pl. Ap. 38a5-6). Es la vida del filósofo la que no parece digna de ser vivida.

Para muchos (¡incluidos los padres de futuros estudiantes de filosofía!), la acusación de Antifonte tiene cierto peso. Suficiente para merecer una respuesta de los grandes filósofos, que a menudo coinciden con los hechos, pero invitan a una « reevaluación de todos los valores » (tomando prestada la etiqueta nietzscheana). Sócrates y los cínicos, por ejemplo, abrazan la vida ascética, mientras que Platón argumenta que no son los filósofos los fracasados, sino la sociedad la que debería ponerlos al mando. En este artículo, sin embargo, me interesa reconstruir algunos de los argumentos antifilosóficos de la antigua Grecia que ofrecen razones para pensar que la filosofía conduce al fracaso total, a una miseria insoportable y a la vergüenza absoluta. Mi objetivo es aclarar la estructura de estos argumentos, evaluar si están equivocados e identificar sus supuestos y los valores tradicionales que defienden para comprender mejor su perenne atractivo. En este sentido, Antifonte no está solo. Encontramos argumentos similares en Aristófanes, algunos personajes de Platón y otros detractores de la filosofía. ¿Concedieron demasiado los filósofos griegos antiguos, o es esencial una reevaluación de todos los valores para defender la filosofía?

38. ¿Ironía o disimulo? Filodemo y la polémica antisocrática en el epicureísmo

(Luciano Garófalo. Universidad Católica de Temuco, Chile.)

Tal como puso de relieve K. Kleve décadas atrás, la valoración de la imagen de Sócrates dentro del epicureísmo –en contraste con los estoicos– fue negativa. De acuerdo con los escasos testimonios conservados al respecto, la causa de esto aparentemente se debe al rechazo por parte de Epicuro y sus seguidores de la “ironía” asociada al carácter de Sócrates. En la ponencia se analizarán varios textos de Filodemo en los que es posible apreciar la crítica de los epicúreos a esta actitud o disposición que, tanto Platón como Aristóteles, recuerdan como un rasgo propiamente socrático. Finalmente, a diferencia de lo sostenido por G. Vlastos, el supuesto que servirá como punto de partida a estas consideraciones es que, de manera similar a Aristófanes y al uso corriente en aquel entonces, Epicuro y sus sucesores entienden el significado de la palabra griega *eirōneía*, principalmente, como “disimulo” y, por tanto, peyorativamente.

39. Sócrates y el valor filosófico de la tontería (Lucas Soares. Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina.)

Al leer los diálogos platónicos, es habitual identificar un momento en el que el personaje de Sócrates parece hablar y comportarse como un tonto frente a su interlocutor. Un momento en el que sus perplejidades, torpezas y afirmaciones desconcertantes nos provocan risa y nos llevan a preguntarnos: ¿por qué Sócrates, en sus interrogatorios, manifiesta con frecuencia dificultades de comprensión? ¿Por qué a veces dice cosas absurdas y se comporta de forma extravagante e infantil? ¿Por qué recurre a ejemplos y comparaciones cuya pertinencia resulta difícil de entender? ¿Por qué suele exponerse al ridículo, convirtiéndose en objeto de risa y burla? El presente trabajo se propone indagar en esta peculiar modalidad del proceder socrático, a la luz de una serie de pasajes del *Hippias mayor*, *Gorgias*, *República* y *Teeteto*, que ilustran dicho comportamiento. La hipótesis que sostengo es que hablar y actuar como un tonto constituye, en ocasiones, una estrategia deliberada por parte de Sócrates, orientada a poner en evidencia la insensatez de la vana apariencia de sabiduría que suelen exhibir sus interlocutores respecto del objeto de discusión.

MESA TEMÁTICA 14

ARISTÓTELES, FÍSICA Y METAFÍSICA

40. La inmovilidad del lugar según Aristóteles.

(José María Llovet Abascal. Universidad Panamericana, México)

En esta ponencia me propongo mostrar que cuando Aristóteles afirma que el lugar es inmóvil, se refiere a que todo lugar tiene una localización absoluta y no relativa en el cosmos. Al mismo tiempo, puesto que según Aristóteles no existe el vacío y el universo es siempre un plenum, entonces todo lugar con una localización absoluta es siempre al mismo tiempo un lugar relacional, pues cualquier lugar será siempre algo (el primer límite inmóvil del continente) y será un lugar de algo (lo contenido).

41. El trilema de Aristóteles en contra de las Formas de Platón.

(Gonzalo Gamarra Jordán. University of Notre-Dame, Indiana, USA)

Aunque es bien sabido que Aristóteles rechaza la Teoría de las Formas de Platón, los argumentos de Aristóteles a menudo han sido descritos como oscuros, burdos, injustos y filosóficamente débiles. En esta ponencia, presento un argumento elegante, filosóficamente poderoso e interesante de Aristóteles en contra de las Formas de Platón. Este argumento se basa en Metafísica M4 1079a31-1079b11, un texto que ha desconcertado a los eruditos. Contrario a la opinión predominante, sostengo que este argumento tiene la forma de un trilema y que cada cuerno del trilema converge hacia la misma conclusión devastadora para los platónicos: las Formas no son aptas para su propósito. Es decir, incluso si se concediera la existencia de las Formas, estas no cumplirían con su rol teórico. Por lo tanto, no hay razón para proponer su existencia. A diferencia de muchos argumentos en el arsenal de Aristóteles, el Trilema va directamente a la yugular.

42. Materia, Substancia y Substrato. (Martín Barbosa Torrado. Universidad Nacional Autónoma, México)

Metafísica Z.3, 1028b36-1029a30 es un locus classicus del concepto de materia en Aristóteles. De acuerdo con la interpretación más difundida, en estas líneas Aristóteles demostraría que la materia no es una substancia, cuestionando que ser substrato sea criterio de substancialidad. De serlo, ser substancia implicaría ser aquello de lo cual se predicen otras entidades sin predicarse de nada más. Y dado que la materia permanece al retirar toda propiedad, sería el substrato primero y la única substancia, pues todo lo demás se predica de ella, y no hay nada de lo que ella se predique. Pero Aristóteles argumenta que al ser substrato primero no tendría por sí ninguna determinación categorial; incumpliendo así otros criterios mínimos de substancialidad –ser un τόδε τι y separada–. Por lo que es imposible que la materia sea substancia. — No obstante, en el resto de *Metafísica* Z-H Aristóteles cuenta a la materia como substancia por ser substrato; aun cuando afirme que lo es en potencia y en menor medida que la forma y el compuesto (Cf. Z.3,1029a30-32; Z.10,1035a1-2; H.1,1042a26-b11; H.2,1042b9-10, 1043a27; H.4,1044a15). Considerando esto, en esta ponencia sostengo que el objetivo de Aristóteles en Z.3 es más modesto y menos negativo respecto a la substancialidad de la materia, pues se limita a refutar la posición de los físicos que creen que la materia es substrato primero de propiedades, y por tanto, τόδε τι y substancia. Sigo este orden para probar esto:

(1) Argumento que en 1028b36-1029a10 Aristóteles afirma que es necesario reconsiderar en qué consiste ser substrato, porque estipula que hay dos tipos: (i) el que siendo un τόδε τι subyace propiedades accidentales; ii) el que no siendo un τόδε τι subyace una substancia (Cf. Z.13, 1038b1-6; Θ.7,1049a28-1049b2).

(2) Demuestro que en 1029a10-19 Aristóteles reconstruye la posición de los físicos referida en B.5, 1001b26-1002b11, quienes no hacen esta distinción y afirman que la materia, al ser la entidad que persiste al retirar toda propiedad, es el substrato primero y, por tanto, el único τόδε τι y la única substancia.

(3) Argumento que en 1029a20-29 Aristóteles refuta esta posición, estipulando que es necesario que el substrato y lo subyacente sean de categorías distintas. De allí que una substancia y un τόδε τι subyazga a las propiedades no-substanciales, pero no pueda subyacer a una substancia. Y dado que la materia es el substrato de una substancia –i.e. la forma–, es imposible que sea un τόδε τι y substrato primero de propiedades, como afirman los físicos. Tampoco es una entidad no-substancial, pues éstas no son substratos.

(4) Concluyo señalando que el estatus ontológico de la materia es discutido y precisado en otros argumentos de los libros Z y H de la *Metafísica*, siendo Z.3 sólo el primer paso de esta discusión. En efecto, con este argumento Aristóteles demuestra únicamente que si la materia es el substrato de la forma, no puede ser substrato como un τόδε τι ni una substancia, como lo afirmaban los físicos.