

Sección: Humanidades

7.328

Carlos García Gual:
Epicuro

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

joaquin
Lera

de la trama discursiva, y resulta, pienso, útil y poco trabajoso manejarlos, como se hace aquí, con discreción.

* * *

Hace ya diez años que publiqué mi primer artículo sobre epicureísmo: «Epicuro, el liberador» (*Estudios Clásicos*, 1970), que dedicaba «a quienes no se dejan confundir por expresiones vanas, sino que miran sencillamente hacia los hechos reales», según la frase de Epicuro (MC 37). Me gustaría reincidir en la dedicatoria. Este ensayo más largo, y algo más pedante, está escrito para las mismas personas. (Que ya saben que «al mismo tiempo hay que reír y filosofar y cuidar la casa y tratar de las demás actividades familiares y no dejar nunca de manifestar las máximas de la auténtica filosofía», según la SV 41.)

C. G. G.

Madrid, septiembre, 1980.

ABREVIACIONES:

MC = Máximas Capitales.

SV = Sentencias Vaticanas.

Us. = Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887.

Ch. = Chilton, *Diogenis Oenodenditis Fragmenta*, Leipzig, 1967.

Del 323 al 321: el primer encuentro

Epicuro llegó a Atenas a mediados del año 323 a.C. para cumplir con sus deberes cívicos y ser así inscrito como ciudadano ateniense con plenos derechos. Provenía de la isla de Samos, donde había nacido en el 341. Su padre, Neocles, era uno de los colonos establecidos en aquella isla en el 352. Como hijo de padre y madre atenienses, el joven Epicuro acudía a la ciudad de sus mayores a los dieciocho años, a prestar su «servicio militar» como *ejébo*, durante otros dos¹. Fueron éstos, precisamente, unos años decisivos para el futuro del mundo griego; para la ciudad de Atenas, para la familia de Epicuro, y sin duda para él.

El gran suceso histórico que conmocionó a Atenas y a todo el resto de Grecia, marcando un nuevo rumbo

¹ Sobre estos servicios, véase Aristóteles, *Constitución de Atenas*, cap. 42.

a su destino, fue la muerte de Alejandro de Macedonia el 10 de junio del 323. Por una sorprendente ironía de azar, el gran conquistador del Oriente, el que había sometido a su cetro las tierras desde el Nilo hasta el Indo, se eclipsó en el misterioso y espléndido palacio de Nabucodonosor a orillas del Eufrates, a los treinta y tres años. Allí, en la lejanía de Asia —acaso de malaria, o de leucemia, o tal vez, según propalaba un pronto libelo, de un rápido veneno—, murió el recién deificado y siempre sorprendente monarca, legando su imperio, según sus palabras, «al más fuerte».

Tan sólo el año anterior había exigido de las ciudades griegas que le tributaran honores como a un dios en los cultos habituales. Cansinos y escépticos, los atenienses aceptaron la escandalosa petición del joven monarca, con cierto desdén. Ni siquiera Demóstenes se había tomado la pena de oponerse. «¡Que sea Alejandro hijo de Zeus, y de Poseidón también, si así lo desea!» Tampoco el espartano Dámis había mostrado grandes escrúpulos, sino que, con la brevilucencia habitual, dijo: «Puesto que Alejandro quiere ser un dios, dejémosle setlo.» Y así había concluido el debate de los representantes de las ciudades griegas sobre el tema. Que Alejandro se proclamase hijo de Zeus Amón no les inquietaba tanto como algunas otras de sus medidas políticas. En el mismo año de 324 hubo un decreto mucho más conflictivo del monarca macedonio: el que declaraba la amnistía de todos los delitos políticos y reclamaba el regreso de todos los desterrados a sus ciudades, con plenas garantías y devolución de sus bienes. (Para los colonos atenienses de Samos esta medida —que se encargó de hacer efectiva Perdicas en el 322— significaba la expulsión de los terrenos que ocupaban en la isla, sometida a Atenas militarmente en tiempos del estratega Timoteo. De modo que la familia de Epicuro tenía que emigrar de nuevo.)

La noticia de la muerte de Alejandro debió de causar una gran expectación por doquier. El orador Demades profetizó, con una frase brillante: «El hedor del cadáver

de Alejandro impregnará el universo.» Y, en efecto, el reparto de la discutida e inmensa herencia acarrió unos cuarenta años de vastas guerras y sanguiñarias intrigas. Los «sucesores» —los *Diádocos*— trastornaron con sus ambiciones y sus ejércitos las fronteras de vastos territorios sobre los que, entre reveses bélicos y destrucciones incontables, se perfilan los nuevos reinos del helenismo.

Al momento los atenienses pensaron que había llegado la oportunidad de recuperar la hegemonía perdida en Queronea e incitaron a todos los griegos a sublevarse contra los macedonios, con una proclama que recordaba la lucha de antaño contra el bárbaro invasor y la gloria de Salamina. Pero la guerra tuvo un rápido y desastroso final. Las tropas atenienses fueron derrotadas por tierra en Cranón, y por mar en Amorgos. De modo que Antípatro se presentó victorioso ante el Atica en el 322 y los atenienses se vieron obligados a aceptar sus duras condiciones de paz. Entre estas figuraba la instalación de una guarnición macedonia permanente en Muniquia, la condena a muerte de los instigadores de la rebelión (entre ellos los oradores Hipérides y Demóstenes) y el estrangulamiento de la democracia, al reservar la ciudadanía mediante decreto a los que contaran con una fortuna superior a los dos mil dracmas. Con ello el partido popular quedaba abolido y la mayoría de la población se veía excluida de los cargos de gobierno. (Según Plutarco, fueron 12.000 los excluidos; según Diodoro, de los 30.000 ciudadanos sólo 9.000 conservaron sus derechos.) Numerosos atenienses tuvieron que exiliarse y otros quedaron en una situación lamentable y humillante, perdiendo los beneficios cotidianos de la práctica democrática. La distinción entre ricos y pobres se perfilaba así más duramente que nunca y la tensión entre los grupos se exasperaba bajo un gobierno, de hecho, oligárquico, respaldado por la guarnición macedonia. A los quince años de la derrota de Queronea, la libertad de Atenas había sufrido un nuevo amargo revés, que daba al traste con sus esperanzas.

En el epitafio de los caídos en Queronea no se invoca a otra divinidad que al Tiempo, dios poco benévolo e indiferente:

«Oh Tiempo, divinidad que velas sobre los sucesos humanos, sé de nuestros múltiples sufrimientos mensajero ante todos, y de cómo, por intentar salvar la sagrada tierra de Grecia, hemos muerto en las gloriosas llanuras de Beocia»².

Tal vez Epicuro leyó esta famosa inscripción en el cementerio del Cerámico y reflexionó sobre el aciago destino de la democracia ateniense, sometida a las designios de caudillos extranjeros y resignada a las retóricas nostalgias de un pasado más digno. En todo caso, en aquellos dos años de su estancia asistió al ocaso de la esperanza democrática en Atenas.

Aunque despertaron menos resonancia que la de Alejandro, hubo también otras muertes notables por entonces. El preceptor en otros tiempos del joven Alejandro, receloso del ambiente antimacedónico de la ciudad, determinó ponerse a salvo de probables procesos de impiedad en Cálide, abandonando el Liceo, «para evitar que los atenienses pecaran de nuevo contra la filosofía». Y allí, en su retiro de Cálide, murió Aristóteles pocos meses después.

El impenitente Demóstenes se vio perseguido después de la derrota. Esta vez el vencedor macedonio exigió su cabeza con urgencia. Acosado por sus perseguidores, el gran orador se suicidó.

Por las mismas fechas que Alejandro, más o menos, debió de extinguirse la vida, más oscura, de otro personaje escandaloso de la época. Diógenes de Sinope, apodado «el Perro» murió en Corinto, ya muy viejo. No dejó tras de sí una gran herencia; tan sólo una vieja tinaja que le servía de morada y un buen puñado de

² Un fragmento de esta inscripción —reconstruida por Kassel en 1871, de acuerdo con el testimonio literario de la *Antología Palatina* VII 245— se encuentra hoy en el Museo Epigráfico de Atenas, con el núm. 8829.

anécdotas. Si no el inventor, sí fue el héroe popular de la doctrina cínica y, como tal, un glorioso testigo de su tiempo.

Dos de los grandes defensores de la ciudad como marco político ideal, el uno en el terreno de la teoría filosófica y el otro en la práctica histórica, los últimos grandes defensores de la democracia ateniense, estrictamente coetáneos, y dos de los primeros partidarios del ideal cosmopolita, el gran conquistador y el corrosivo cínico, desaparecieron de la escena en pocos meses, mientras el joven Epicuro deambulaba por Atenas.

Catorce años después volverá Epicuro, entonces en mitad del sendero de su vida, a su ciudad, para establecerse en ella definitivamente. Será en el 307, cuando la ciudad sea «liberada» por Demetrio Poliorcetes. Entonces fundará allí su propia escuela filosófica y competirá con las otras corrientes intelectuales de la época. En la capital de la filosofía será Epicuro el último filósofo importante de origen ateniense, frente a tantos maestros nacidos en Oriente o en otras ciudades griegas.

Pero detengámonos un momento a considerar la significación de estos hombres desaparecidos entre 323-321 que marcan el momento histórico con la huella de su personalidad.

De Alejandro y Aristóteles

Es muy difícil calcular hasta qué punto los contemporáneos de Alejandro pudieron tomar conciencia de la empresa acometida por el gran conquistador y de su significación histórica. Ni siquiera sabemos hasta qué punto él mismo actuó con un plan preciso para la construcción de un Imperio Universal. ¿Era un político pragmático? ¿Un estratega genial de increíble audacia? ¿Acaso un visionario convencido de su divinidad? ¿Un idealista muy por encima de las concepciones de su tiempo? Tampoco los historiadores actuales coinciden en la con-

sideración de su figura, disgregada en varias imágenes brillantes³.

En todo caso, está claro que el macedonio no siguió los consejos de Aristóteles sobre el arte de gobernar a los pueblos sometidos; sino que trató de unificar a griegos y persas, a macedonios y a otros bárbaros orientales, y quiso asentar las bases de una comunidad política mu-

³ Citaré unas líneas de J. Ferguson, traduciéndolas, de su libro *Utopies of the Classical World*, Nueva York, 1973, pp. 88-9.

«La cuestión en controversia no es, o no debe ser, si Alejandro marca una falla histórica, sino en qué medida los cambios que él produjo fueron el resultado accidental de su ambición y de su genio militar y en qué amplitud fueron una consecuencia de su deliberada política. Pese a todos los recursos de la erudición actual no tenemos ninguna imagen clara de lo que representó Alejandro. Ya G. Walser, en 1956, expresó la opinión de que durante más de un siglo ningún estudioso había atendido realmente a los testimonios históricos con una mente abierta, y que todos los Alejandro subyacentes habían sido variantes del nacionalista helénico de 1833 en la representación del conquistador del mundo creada por Gustav Droysen. Es un pensamiento un tanto pesimista, pero no falta de justificación. Entre sus retratos más influyentes estuvo el de Tarn, que hizo de la figura creada por Droysen un visionario intelectual, que propagaba la unidad del género humano mediante una política deliberada. Esta imagen fue seguida, a grandes trazos, por Kellie y Robinson. Una idealización diferente de Alejandro, como un místico en búsqueda de su apoteosis, fue ofrecida por G. Radet. El retrato de U. Wilcken descendié también del de Droysen, aunque se trata de un controlador de los hechos mucho más pragmático, aunque muy racional. En reacción contra Tarn podemos citar tres interpretaciones: el antihéroe de A. R. Burn, un genio militar y una personalidad dominante sin una concepción o entendimiento real de su acción; el conquistador ególatra y sin escrúpulos de F. Schachermeyr; y el pragmático solitario y ambicioso, que emergió de las banderías mezquinas de Macedonia para incorporarse en la imagen de un despota oriental, según lo pinta E. Badian.»

Entre los libros de los últimos años sobre Alejandro, quisiera recomendar la colección de artículos editados por G. T. Griffith en *Alexander the Great: the Main Problems*, Cambridge, 1966, y el libro de J. Selbert, *Alexander der Grosse*, Darmstadt, 1972 (con excelente análisis de la bibliografía anterior), así como los de J. R. Hamilton, *Alexander the Great*, Londres, 1973, y M. A. Levi, *Introduzione al Alessandro Magno*, Milán, 1977 (que estudia cuidadosamente todas las fuentes antiguas sobre Alejandro).

cho más abierta y universal que las comprendidas en los marcos tradicionales de las *polis* griegas. De algún modo, Alejandro, que había partido hacia el Asia como *hegemón* de los griegos confederados en Corinto, iba a realizar el programa de Isócrates: marchaba como caudillo de los griegos unidos contra el bárbaro persa, a vengar a Grecia de las antiguas agresiones. Pero Alejandro iba a mucho más que a cumplir los anhelos de Isócrates o de Aristóteles. De sus conquistas surge un nuevo mundo histórico en un ámbito impregnado de cultura griega y su creación responde a un nuevo sentimiento humanitario y «cosmopolita» que Alejandro inventó en su *praxis* histórica antes de que se expresara en una teoría. Alejandro, que llevaba siempre consigo un ejemplar de la *Iliada*, que se decía hijo de Zeus-Amón, que viajó victorioso desde el oasis libio de Siwah hasta el curso del Indo, fue la última metamorfosis de la imagen del héroe griego civilizador. Emulo de Heracles y de Dioniso, desparrió los logros culturales del helenismo por el gigantesco espacio geográfico sometido, a la vez que infundía a esos mismos ideales helénicos un nuevo talante por medio del mestizaje y la universalización.

Parece evidente que ninguno de sus sucesores inmediatos era digno de su herencia. Con la desaparición en 323 del joven monarca se desvanecía su sueño de un Imperio Universal. Los diádocos no tardaron en cuartearlo y en repartírselo, troceado en amplios reinos, entre los afortunados sobrevivientes a sus guerras e intrigas. Pero las bases de un helenismo mucho más abierto y promotor que el de las antiguas ciudades de Grecia estaban establecidas por todo aquel ámbito para muchos siglos.

¿Qué pensaban de Alejandro sus contemporáneos de Atenas? Probablemente fueran pocos los que hicieron un esfuerzo para comprender su gesta y para pronosticar los cambios que su acción iba a traer consigo para todo el futuro de la Hélade y el Asia. La mayoría se desentendió de la marcha victoriosa de sus ejércitos por confines lejanos, y las sorprendentes noticias de sus avances no

despertaron en los círculos intelectuales gran interés. Para la generalidad de la población la expedición a Oriente tuvo, sin embargo, sensibles consecuencias económicas. La formación de contingentes de tropas mercenarias y la apertura de extensos mercados en Oriente, aunados a la puesta en circulación de una gran cantidad de riquezas a través del botín de los ejércitos viajeros, repercutió favorablemente, en general, en la economía de las ciudades helénicas, aunque fomentaron una notoria alza de precios en muchos productos. El Oriente ofrecía a las masas de proletarios griegos una salida prometedora. Pero al lado de una cierta prosperidad, las guerras de sucesión aportaron una grave inestabilidad política, que venía a aumentar las tensiones internas entre las facciones locales y los graves desajustes de la economía y el comercio en expansión. Atenas había sufrido una grave crisis de falta de alimentos entre 330 y 324, y amplias zonas de Grecia pasaron años de hambre, cuando las cosechas locales y las importaciones de cereales fueron insuficientes.

La eclosión del helenismo trajo consigo una nueva sensación de convivir en un espacio ilimitado, donde las relaciones eran mucho más laxas que en el marco concreto de la ciudad nativa. Las ciudades subsistieron, durante todo el período helenístico, como núcleos administrativos y civilizadores de los nuevos reinos. Tanto Alejandro como los Diádocos fueron grandes fundadores de ciudades al estilo helénico. Y las antiguas *polis* de Grecia conservaron sus formas tradicionales durante muchos más siglos, mientras surgían las nuevas grandes urbes: Alejandría, Pérgamo, Antioquía, etc. Sin embargo, lo que desapareció pronto fue el sentimiento ciudadano de pertenecer a una comunidad autosuficiente y libre que gracias a la colaboración activa y ferviente de todos sus miembros subsiste y progresa, y con ello el ideal del hombre libre que se ocupa ante todo de la política patria y es responsable ante su ciudad de su conducta. La ciudad había perdido su autosuficiencia, su *autárquia*, tanto desde el punto de vista económico como político,

y el destino de los ciudadanos no estaba ya en sus propias manos, sino en las del monarca correspondiente, y, acaso, por encima de él, en las de la *Tyche*, la Fortuna o el Azar, una divinidad imprevisible que ocupaba la vacante de los antiguos dioses patronos de la ciudad-estado. Desapareció la solidaridad entre los miembros de la comunidad cívica, a medida que aumentaba la lucha de clases en su aspecto más primario, el del enfrentamiento entre ricos y pobres, desposeídos y en paro, más desamparados a menudo que los obreros esclavos. Medidas tales como la adoptada en Atenas en 322, en que sólo la riqueza sirve para definir a los que poseen derechos de ciudadanía, indican hasta dónde podían llegar las cosas. Junto a este paulatino sentimiento de disociación de los antiguos vínculos cívicos surge una notoria sensación de inseguridad frente a un mundo que ha dejado de ser claro, limitado y preciso⁴. Y como respuesta se desarrolla un creciente individualismo. En la crisis ciudada el individuo trata de procurar sólo por sí mismo, por su familia y sus bienes, desentendiéndose de los demás. Los filósofos de la época helenística ya no se dirigen a los ciudadanos —como hacía Sócrates—, sino a los individuos como personas aisladas en un universo desastrado. El destino político quedaba, o al menos tal parecía, demasiado expuesto a los vaivenes del azar, a las decisiones de los violentos caudillos o monarcas y a los encuentros tumultuosos de la soldadesca.

Quizá el mejor testigo de la Atenas de ese final del siglo IV sea el comediógrafo Menandro, que militó como etebo en la misma quinta que Epicuro. A veces se han querido rastrear influjos del filósofo en el escritor de comedias, lo que no parece muy probable. Las concomitancias entre ambos son reflejos de su tiempo. En las

⁴ Para una visión de la inseguridad económica del momento remito al excelente estudio de M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico*, trad. española, Madrid, 1967 (primeros capítulos), que puede complementarse, para Atenas, con el libro de Cl. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, París, 1962.

comedias de Menandro se refleja el ambiente de la «burguesía» ateniense y sus limitaciones personales. Ninguno de sus personajes se ocupa de política ni tiene grandes ideales; están pendientes de sus asuntos privados, de su vida familiar y de los chismes de su barrio. La trama cómica ofrece un convencional *happy end* tras la intervención sorprendente de la *Tyche*, que embrolla y desembrolla la peripecia escénica. Jóvenes amantes y viejos tíjolos, soldados fanfarrones, esclavos ambiguos y siervos pícaros andan por la farsa ocupados de sus propios asuntos; y el mejor premio es la felicidad, pequeña y burguesa, de una boda sin reparos. La pobreza o la bolsa bien provista son factores de primer orden en la trama. ¡Qué lejos quedan los héroes de las comedias de Aristófanes, que iban en pos de una salvación «política» y comentaban en su desvergonzado lenguaje de farsa las dolencias de la democracia de sus días!⁵

La crisis de la ciudad no es algo surgido a mediados del siglo IV. Ya Platón había compuesto su obra como una respuesta a la crisis de la democracia que había condenado a muerte al hombre más justo de su tiempo: a Sócrates. La *República* y las *Leyes* son propuestas un tanto utópicas a esa crisis. Pero en el siglo IV la crisis se va ahondando hasta hacerse desesperada en esos últimos decenios del mismo.

El último gran defensor en el plano político de la independencia y la libertad de Atenas fue, como bien se sabe, Demóstenes, que se opuso tanto a Filipo como a su hijo Alejandro. La apreciación de su genio, no como autor literario, sino como político, varía según la perspectiva adoptada por los historiadores modernos, ya lo enfoquen como un campeón de las libertades democráticas, ya como un miope tradicionalista apegado a los caducos marcos cívicos en el alba de las monarquías que los superan. El patético final de Demóstenes le da a su figura un halo de personaje trágico; es el impenitente y

⁵ Cf. el artículo de L. Gil, «Menandro boys» (que da otra bibliografía), recogido en *Transmisión mítica*, Barcelona, 1975.

viejo luchador que acude a combatir otra vez por sus ideales, por la ciudad a la que dedicó su vida, y muere en el ocaso de los ideales por los que luchaba.

Desde el punto de vista del progreso histórico nos es difícil elogiar la actuación histórica del gran orador, condenado al fracaso. Pero tal vez sea oportuno citar unas líneas en su descargo: «Si alguna potencia no griega, ya fuera Persia o Macedonia, iba a realizar el dominio mundial, la forma típica del estado griego sufriría con ello la muerte y la destrucción. Esto podía pasarle por alto a un racionalista ático como Isócrates, pero no a un hombre con sangre en las venas como Demóstenes, que tocaba con los pies el suelo. Demóstenes creyó que el estado-ciudad era la *conditio sine qua non* de la existencia helénica, y como tal lo defendió. Su pensamiento político tuvo por ello un objetivo fijo. Desde su punto de vista, el pensar más allá de este objetivo no hubiera significado mayor previsión, sino más bien una traición a sí mismo y a la substancia misma de la vida política griega; y quien no creyera esto tan apasionadamente como lo creía él, era o un degenerado, o un imbécil lamentable, pero no ciertamente un gran espíritu que se adelantara a su tiempo»⁶.

Desde otro ángulo, más teórico, es Aristóteles el último filósofo decidido a defender las estructuras de la *polis* como entelequia política. Es el último de los filósofos helénicos para quienes el objetivo fundamental de la educación es la formación de buenos ciudadanos. Todavía él considera que el pensador debe estar al servicio de la comunidad cívica como la más perfecta y suficiente de las comunidades. Y no deja de resultar una paradoja el empeño de este meteco, nacido en la vecindad de Macedonia, por defender el ideario de la ciudad que le excluía, como tal meteco, de sus derechos de ciudadanía. Si su maestro Platón había escrito que el filósofo ilumi-

⁶ W. Jaeger, *Demóstenes*, trad. española, México, 1976 (2.ª ed. de la versión española; el original es de 1938), p. 234.

nado por el conocimiento auténtico, por la visión de lo real en el mundo superior de las Ideas, debe a pesar de todo regresar a la caverna para dirigir a los demás compañeros de prisión hacia la verdadera realidad, exponiéndose al sacrificio, el estagirita no dejaba de recomendar como oficio propio de todo hombre libre la dedicación a las tareas de participación cívica. El filósofo que concebía como lo más atractivo una existencia dedicada a la investigación científica y a la teoría, no postulaba como ideal el del sabio abstraído de su circunstancia política. Aunque el *bios theoretikós* era, sin duda, su ideal supremo, sin embargo, todavía Aristóteles piensa que todo hombre libre está al servicio de la comunidad ciudadana y ha de contribuir a la felicidad de ésta.⁷

Los escritos de Aristóteles recogidos en lo que se ha llamado su *Política* ofrecen una muestra de las preocupaciones del filósofo ante la realidad histórica de su momento.⁸ La definición del ser humano como «animal cívico» —que es la traducción correcta de los términos *Zōon politikon*— refleja bien el énfasis de su teoría en la necesidad esencial de comunicación y en la perfección de la realización de ésta en la comunidad de la ciudad. Tanto en la *Política* (1253 A) como en la *Ética a Nicómaco* (1097 B, 1169 B) insiste Aristóteles en que el hombre no se basta a sí mismo para conseguir una vida digna y feliz, sino que necesita convivir para lograr su plena realización; sólo un dios o una fiera puede prescindir de los otros. Esta negación de la autosuficiencia del individuo, que le sirve de fundamento para seguir justificando la educación al servicio de los ideales ciudadanos, parece dirigida contra algunos sofistas radicales y

⁷ Sobre la evolución de los ideales educativos en Grecia en relación con la sociedad, y de cómo Aristóteles es el último filósofo que propugna el ideal de una educación al servicio de la política, cf. J. Christes, *Bildung und Gesellschaft*, Darmstadt, 1975.

⁸ He tratado más detenidamente de algunos de estos temas en mi introducción a la versión castellana de la *Política*, traducción C. G. G. y A. Pérez Jiménez, Madrid, 1977.

contra los cínicos que postulaban la autarquía del individuo, y a partir de la afirmación de esta autosuficiencia el desentendimiento de las obligaciones sociales; algo que ni su maestro Platón (cf. p.e. *Rep.* II, 369 B) ni Aristóteles estaban dispuestos a admitir.

Los estoicos introducirán un cambio significativo en la definición aristotélica del hombre. También ellos piensan que el individuo tiene unos deberes sustanciales para con los demás, puesto que todos los humanos comparten la racionalidad que los hace afines e hijos de la divinidad que rige el cosmos. Pero para ellos no es ya la ciudad concreta, Atenas, u otra cualquiera, el marco de la dedicación y la educación del hombre, sino que éste se debe a toda la humanidad. El hombre no será ya un *zōon politikon*, sino un *zōon koinonikon*, un «animal social».

El pensamiento político de Aristóteles ofrece un notorio carácter conservador. Este empeño del discípulo de Platón y preceptor de Alejandro en atenerse a lo ya probado es algo característico del fundador del Liceo, a quien se ha calificado de «antiutópico». Hay varios puntos en los que el pensamiento de Aristóteles resulta casi reaccionario —frente a las ideas de la Sofística e incluso de las de Platón—, y a ese respecto parece sintomática su postura frente al tema de la esclavitud. Resulta un tanto sorprendente que un pensador tan moderado y una persona tan comprensiva como él haya sostenido la teoría de que los esclavos lo son *por naturaleza*. (Con todo, Aristóteles parece sentir como una cierta mala conciencia o una sombra de duda y admite que no todos los esclavos de hecho merecen esa condición, y que algunos lo son por azar y violencia.) Pero es que se ve obligado a defender esa institución que considera necesaria para la sociedad griega. Su célebre definición del esclavo como un «instrumento animado», un mero medio de producción, al servicio de sus dueños, a fin de que éstos como personas libres disfruten del ocio necesario para actuar como ciudadanos o dedicarse

a estudios teóricos, indica ejemplarmente la posición conservadora del filósofo.

Aristóteles, tan atento a los datos y tan buen observador de los hechos, trata de ahorrarse cualquier tipo de revolución, de riesgo y de alteraciones sociales. La estabilidad le parece una de las mejores conquistas de la vida ciudadana. Por eso recomienda, a la vista de la situación en la Atenas del siglo IV, como el mejor remedio una constitución mixta, y aprueba un gobierno donde predominen la clase media, como la más estable entre los estamentos que componen el cuerpo cívico, que no cede a los excesos de la aristocracia ni a los del *demos*. Frente a los programas de Platón, el realismo político de Aristóteles significa una renuncia desencantada a todo tipo de utopías. No confía en la *República* de régimen comunista ni en el gobierno de los filósofos idealistas ni en otras propuestas del mismo género. Como se ha dicho, «Aristóteles, en la hora vespertina de la *polis*, está de vuelta de todos los reformismos»⁹. Y es importante destacar que algunos de los gobernantes de Atenas en la segunda mitad del siglo IV, como Licurgo o Demetrio de Falero, estaban bastante cerca de los puntos de vista de Aristóteles. (Gracias a estos hombres, moderados y conservadores, atentos a la economía y al equilibrio de las clases sociales, Atenas recuperó en esos lustros difíciles una cierta prosperidad, entre renunciaciones y limitaciones.)

Tampoco Aristóteles supo bien lo que pretendía Alejandro. Ante el Oriente recién conquistado para la civilización griega, a Aristóteles le sucedió algo así como lo que le pasó a Hegel con América. Uno y otro filósofo prescindieron de considerar el nuevo ámbito histórico. Teniendo ante sus ojos un pasado barro rico en experiencias y en ideas, creyeron haber llegado en un mo-

⁹ J. Marías en su introducción a la trad. de la *Política*, Madrid, 1951 (escrito recogido también en su libro *Biografía de la Filosofía*, Madrid, 1954, y recientemente —1980— reeditado).

mento de plenitud insuperable, y pensaron su sistema filosófico como culminación crítica de todo lo anterior. Ambos desdénaron el futuro, porque consideraban impropio del filósofo el oficio de profeta.

Aristóteles no participó de forma activa en la política de su tiempo. Su condición de meteco y seguramente también su propio talante se lo vetaban. Pero fue un testigo sensible e inteligente de las tremendas convulsiones sociales de la época. Por eso para él lo más importante no es la búsqueda de un régimen perfecto de gobierno, sino algo mucho más modesto y apremiante: conseguir, con los menos gastos posibles, la seguridad y la estabilidad que permitan el vivir bien y civilizado. Si tomamos en cuenta este objetivo, el carácter conservador de la *Política* aristotélica cobra un matiz más positivo. La insistencia de Aristóteles en la obtención de la seguridad, la *asphaléia*, como uno de los requisitos básicos de la vida en sociedad, es uno de los temas fundamentales de sus consideraciones políticas, y está justificado por las vivencias de su momento histórico. (Conviene no olvidar, por lo demás, que también la teoría ética de Aristóteles con su énfasis en la prudencia intelectual, en la bondad del término medio, etc., está directamente en conexión con sus ideas políticas.) El joven aristócrata ateniense que fuera Platón vivió la crisis de la democracia ateniense como una tragedia personal, y todos sus intentos de participar en la política real de su tiempo acabaron en un amargo fracaso (como testimonia la famosa *Carta VII*). Para Aristóteles la situación fue muy otra. Consideró la política más desapasionadamente, desde su perspectiva de observador, de recolector de datos, de historiador de constituciones y de experiencias humanas, de marginado meteco más interesado en la Biología que en la ciencia inexacta de la conducción del Estado.

También para Epicuro será la seguridad, la *asphaléia*, uno de los mayores beneficios que la vida ciudadana puede ofrecer.

Diógenes y los «monederos falsos»

Diógenes de Sinope, a quien por su desvergüenza motejaron como «el Perro», fue el primer griego que se proclamó, por su cuenta y riesgo, «cosmopolita». El calificarse de «ciudadano del mundo» significaba, en primer lugar, algo negativo. Era decir «no soy ciudadano de ninguna polis griega determinada». Y esto es lo que los cínicos, vagabundos apátridas, querían manifestar. Diógenes no quería integrarse en ningún otro sistema de comunidad más que en el que impera en el Universo (cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, VI, 63, 72). Su afirmación de cosmopolitismo es independiente de los intentos de Alejandro por establecer un Estado Universal, sustentado en la hermandad natural de los hombres y regido por un monarca de origen divino. Para Diógenes el verdadero sabio, el *sophós*, es un miembro de la comunidad universal que no conoce fronteras ni leyes particulares. «El cosmopolitismo de Diógenes no era tampoco el del viajero interesado por las culturas ajenas, como el de Heródoto, sino más bien la reacción contra cualquier tipo de coerción impuesta por la comunidad sobre el individuo»¹⁰. Sólo más tarde los estoicos darán a la idea del cosmopolitismo un contenido más positivo que el que tenía en su uso cínicamente originario.

En este sentido el cínicamente calificativo encuentra un precedente en la postura de Aristipo de Cirene, el hedonista, discípulo de Sócrates, que decía no sentirse enajenado por ningún régimen cívico, sino que se sentía extranjero en todas partes¹¹. Este individualismo extremo es, sin duda, un reflejo de la crisis moral de la época. El cínicamente zanjaba tajantemente la cuestión de sus obligaciones cívicas, como Alejandro cortó el nudo gordiano.

¹⁰ Cf. D. R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Londres, 1937, pp. 34-5.

¹¹ Véase su discusión con Sócrates en las *Memorables*, de Jenofonte, II, 13. La frase expresa en rotunda: *οὐδ' εἰς πολιτικὴν ἐμμανὸν καταβέβηκεν, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ ἐμῇ*.

no. Se servía de la oposición destacada por algunos sofistas entre la Naturaleza y la ley ciudadana para rechazar todo lo convencional.

Platón y Aristóteles habían tratado de combatir estas tendencias de algunos socráticos, propensos a un cierto anarquismo. De nuevo los estoicos intentarán, progresivamente, corregir los trazos cínicos en este sentido, revisándolos cautamente. El tema de fondo es, sin embargo, una cuestión crucial para la orientación de una filosofía, puesto que afecta a la toma de posición del sabio frente al poder y la política. Los cínicos ofrecen una solución radical y escandalosa, de acuerdo con su estilo; los epicúreos intentarán evitar esa ruptura violenta con las normas de convivencia. Mucho más respetuosos, aunque en lo esencial no muy lejanos al postulado básico del cinismo, los epicúreos no practicarán la desvergüenza (*anaideia*) ni la mendicidad, aunque procurarán rebuirla cualquier compromiso engorroso con la política local.

Con su lema de «autosuficiencia» del individuo, los cínicos aludían fundamentalmente a dos hechos: en el plano de la existencia cotidiana había que contentarse con los rudimentos mínimos para un vivir ascético, y en el plano espiritual demostraban un completo desapego de los valores sociales y un rechazo de lo convencionalmente admitido¹². Proponían, por lo pronto, una ascesis física e intelectual: fortalecer y endurecer el cuerpo para habituarse a soportar los rigores y prescindir de todo lujo superfluo, y, entre eso, de los refinamientos de la educación y la cultura. Para Aristóteles el objetivo de la vida humana no era el mero vivir animal, sino

¹² Sobre el concepto cínicamente de la *autárkeia* o autosuficiencia, me parece muy claro el artículo de A. N. M. Rich «The cynic conception of *Autarkeia*», en *Memosyne* 9, 1956, pp. 23-9. Acerca de este mismo valor en la época, puede verse el capítulo que le dedica J. Ferguson, con el título de «The triumph of *autarkeia*», en *Moral Values in the Ancient World*, Londres, 1958, pp. 133-38. Muy claras también al respecto son las observaciones de A. J. Festugière en su obra *Libertad y civilización entre los griegos*, trad. española, Buenos Aires, 1972, pp. 78-89.

el vivir bien, el *eu zên*, es decir, civilizada y cómodamente. Pero Diógenes se jactaba de haber aprendido a desprenderse de todo lo superfluo observando a un ratón que correteaba bajo su mesa contento de vivir. La «vuelta a la naturaleza» de los cínicos era un ataque frontal a los fundamentos de la civilización helénica.

Con su bastón de peregrino, su característico tabardo de estameña (el *tribón*), ya usado por Sócrates, que se convertirá en la indumentaria de estos filósofos itinerantes) y su morral al hombro, va el cínico con toda su exigua hacienda a cuestras por el amplio mundo. Al comienzo, el cínico fue, como el fraile mendicante en la Edad Media, un tipo curioso y chocante. Luego se convirtió en una figura demasiado repetida y fácil de imitar.

Se puede discutir, como ya lo hacían los historiadores griegos, si el cinismo era una escuela de filosofía o una sencilla actitud existencial basada en una concepción bastante tosca de la vida humana.¹³ De momento, nos interesa más destacar la oportunidad histórica de la prédica de Diógenes. Como ya señaló E. Schwartz, «el ideal de una existencia sin necesidades, que en el tiempo de Diógenes pudo parecer una originalidad, adquirió una terrible eficiencia cuando las guerras de los diádocos, con sus catástrofes destructoras, cayeron sobre las ciudades helénicas y nadie estuvo ya seguro de que, una buena mañana, no se encontraría en el caso de acogerse a una vida de perro, de la que antes se había mojado. La doctrina de la indestructible libertad del individuo, que una generación antes era una paradoja todavía, convirtiéndose ahora en un consuelo, que para muchos helenos no era ya paradójico ni trivial».¹⁴

¹³ Las dos obras modernas de conjunto sobre el cinismo mantienen posturas críticas bastante diversas. Así Dudley, o.c., mantiene la tesis de que Diógenes fue el fundador de tal escuela, mientras que R. Hälsä, en *Cynic Hero and Cynic King*, Upsala, 1948, defiende su dependencia intelectual de Antístenes, como el verdadero fundador de la filosofía cínica.

¹⁴ R. Schwartz, *Figuras del mundo antiguo* (1902), trad. española, 2.ª ed., Madrid, 1966, pp. 151-2.

Crates, el discípulo predilecto de Diógenes, que procedía de Tebas, la ciudad que Alejandro destruyó y que Casandro volvió a edificar años después, nos ha dejado unas hermosas palabras: «Mi patria es mi pequeñez y mi pobreza, a las cuales ningún cambio de fortuna puede afectar, mi ciudad es la de Diógenes, a quien la envidia nunca puso aschianza.» El pacífico Crates afirmaba que su morada era el mundo entero y había descrito en unos versos la utópica *República* de los cínicos, situada en la isla de Pera, es decir, de la «Alforja», donde no hay monedas ni honores, no hay disputas ni armas, tan sólo pan e higos.

Hay anécdotas de Diógenes inolvidables, como aquella de que «solía entrar en el teatro topándose con los que salían. Cuando le preguntaron que por qué lo hacía, respondió: es lo mismo que trato de hacer a lo largo de toda mi vida» (D.L. VI, 64). Diógenes va siempre contracorriente, a codazos y empujones, demostrando su desprecio por las normas. Realiza el gesto de acudir al teatro —recuérdese que el teatro tuvo en Grecia un papel muy importante en la educación ciudadana— pero cuando la función ya ha acabado, porque a él no le interesa ni el espectáculo ni la lección trágica, sino el actuar a contrapelo.

De modo parecido, cuando la ciudad está asediada y todos los sitiados corren a proveer lo más acuciente, el cínico, para no desentonar en medio del jaleo, se dedica a hacer rodar su tina de un lado a otro de la plaza. Diógenes remedia los gestos de los demás, pero vaciándolos de contenido y de lógica, dando a todo un aire de farsa y parodia absurda. Así denuncia, a su modo y manera, el sinsentido de las ocupaciones serias, desde una perspectiva cáustica.¹⁵

Como señala Dudley: «Para el estudioso de la filosofía antigua escasamente hay en el Cinismo algo más que una

¹⁵ Sobre Diógenes puede verse también el capítulo que le dedica M. I. Finley en *Aspectos del mundo antiguo*, trad. española, Barcelona, 1976.

versión rudimentaria y básica de la ética de Sócrates, que exagera hasta un fanático ascetismo su austeridad, endurece su ironía hasta fijarla en una carcajada sarcónica sobre las locuras de la humanidad, y no ofrece ningún paralelo al amor genuino de aquel por el conocimiento. Bien pudo Platón haber dicho del primero y más grande de los cínicos: "Es Sócrates enloquecido"¹⁶.

No sólo distancia a Diógenes de Sócrates la exageración de algunos rasgos y la carencia de auténtica vocación intelectual, sino también el desarraigo del cínic, frente al profundo patriotismo del filósofo que prefirió morir a desobedecer las leyes de su ciudad natal. Entre uno y otro filósofo hay también una significativa distancia temporal. Sócrates ha vivido en la Atenas de Pericles, Diógenes en la desmoralizada Grecia del siglo IV.

Sobre la persona de Diógenes, humorista feroz, satírico oportuno, oyente de Antístenes (que sería así el eslabón entre Sócrates y los cínicos posteriores), y autor de varias obras (en forma de tragedias paródicas y de cartas) hay una tradición que está recogida en el libro VI de Diógenes Laercio, y que consiste básicamente en una sarta de anécdotas. (Algunas de éstas son, sin duda, invenciones posteriores sobre el esquema de un Diógenes estereotipado literariamente. Es probable que a éstas perteneczan las del encuentro entre Alejandro y Diógenes, y las referidas a la esclavitud del cínic.) Está claro, sin embargo, que Diógenes anteponía la práctica a la teoría y que la fama que cobró entre los antiguos, convirtiéndose pronto en un tipo literario (como es ya para Menipo de Gábara y para Luciano, que lo incorporan como héroe de sus relatos) responde a su actitud vital ejemplar y chocante. Es muy de lamentar que hayamos perdido su escrito intitolado *Politeia*, probable parodia de la *República* de Platón, en la que postulaba una comunidad acorde con el ideario naturalista del cínic; admitía el incesto y la antropofagia, aboliendo la religión, la propiedad privada, y recomendando, como otros utopistas,

¹⁶ Dudley, o.c., p. IX.

la comunidad de mujeres y de hijos. En esta obra se inspiró el estoico Zenón al escribir su *Politeia*, también perdida. Como tantas otras anécdotas de Diógenes, debía estar bien pensada para *épater les bourgeois*, sacudiendo todas las creencias tradicionales.

El mismo Diógenes comentó que su actividad filosófica consistía en un modo de «falsificar la moneda», *paracharáttein to nóμισμα*. Y recordaba, en una hábil parodia, que el propio oráculo de Delfos le había confiado tal misión. Al comienzo entendió la respuesta en un sentido demasiado literal, por lo que se dedicó a falsificar la moneda de Sinope, como acaso había hecho realmente su padre. Luego advirtió que el oráculo hablaba en sentido más amplio (cf. Diógenes Laercio, VI, 20-21)¹⁷. *Paracharáttein to nóμισμα* significa también «reacuñar las convenciones», «troquelar las normas con nuevo cuño». La palabra *nóμισμα* es de la misma raíz que *nóμος*, «convención, acuerdo, ley». La moneda es un producto social, fruto como la ley de un mutuo acuerdo y convención. La anécdota puede ser auténtica por lo definitiva, y no es casual que sea la primera que Diógenes Laercio cuente de su homónimo. (Es probable que haya influido en la concepción de Nietzsche de la nueva moral como *Umwertung aller Werte*, teniendo en cuenta que Nietzsche conocía excelentemente el texto de Diógenes Laercio.)

Los cínicos eran rebeldes radicales, pero no revolucionarios. No pretendían una sociedad mejor. Sólo querían ofrecer a los pocos que quisieran audazmente ser sabios y felices un atajo ascético. No tenían un gran interés por la especulación científica ni por la cultura en general, ya que no pensaban que fuera útil para la felicidad individual. Junto con los escépticos, representan la negación de la filosofía sistemática como saber teórico.

¹⁷ Dudley creyó que tras la anécdota había un trasfondo histórico, una falsificación real de las monedas de Sinope. Hóstad discute y rechaza tal supuesto (a pesar de los datos señalados por Dudley).

Un paralelo oriental a los cínicos creyeron descubrir algunos compañeros de las tropas de Alejandro en el viaje a la India en los gimnosofistas de aquellas lejanas regiones¹⁸. Aquellos santones desnudos y miseros, dedicados a la meditación con un desdén total por los valores humanos, parecían un contrapunto oriental de los cínicos griegos. Sin embargo, éstos estaban caracterizados por una agresividad que falta en los ascetas hindúes; eran mordaces, irreligiosos y desesperanzados.

Tanto los epicúreos como los estoicos tuvieron que recoger el reto a las instituciones sociales lanzado por los cínicos, a quienes no se podía rebatir desde los presupuestos platónico-aristotélicos, puesto que tanto epicúreos como estoicos consideraban que la autarquía o independencia básica no es la de la *pólis* sino la del individuo. Los epicúreos, con su aceptación de la felicidad basada en el instinto y la fácil conquista del placer, rechazan el violento y duro ascetismo de su doctrina. Los estoicos, recogiendo sus tesis sobre la autosuficiencia del sabio, empeñados en la posesión de la virtud y la valoración del esfuerzo, se vieron obligados a revisar y corregir gran parte de sus ideas para ajustarlas a su propio sistema ético, mucho más ambicioso.

El regreso definitivo a Atenas

Al concluir su servicio cívico como *efebó*, Epicuro volvió a reunirse con su familia que, tras abandonar la isla de Samos, se había establecido en una ciudad de

¹⁸ Algunos filósofos de orientación cínica o escéptica, como Onesicrito, Anaxarco, y el propio Pirrón, viajaron hacia el Este en la expedición de Alejandro, y se mostraron muy interesados por las enseñanzas de los austeros e imperturbables ascetas hindúes. A otro nivel, más popular y noveloso, el episodio del «Diálogo de Alejandro y los babilonios» es un paralelo más desarrollado del «encuentro entre Alejandro y Diógenes». (Sobre este curioso tema, remito a Pseudo Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, trad. española, Madrid, 1977, pp. 178-185, y a las notas con que he acompañado esa traducción.)

la costa jonia, en Colofón. Era ésta una localidad ilustre en la cultura griega, una de las siete ciudades que se disputaban el honor de ser la cuna de Homero, y luego la patria del lírico Mimnermo y del filósofo Jenófanes, el poeta ilustrado y monoteísta del siglo vi. En ella vivirá Epicuro alrededor de diez años, desde el 321 hasta el 311.

Desde allí se trasladó a Mitilene, en la no muy lejana isla de Lesbos, igualmente famosa por su prestigio cultural, donde quizás abrió su primera escuela de filosofía. Al parecer su enseñanza allí se enfrentó con la hostilidad de otros rivales y suscitó graves recelos, de modo que tuvo que abandonar la ciudad. Ahora se dirigió a Lámpsaco, cerca de los Dardanelos, donde filosofó entre un círculo de amigos y discípulos desde el 310 al 306.

En estas ciudades de la costa jonia existía una larga tradición cultural. Diversas escuelas de filosofía se habían instalado allí; incluso es probable que subsistiera en muchas de ellas una tradición más abierta hacia corrientes presocráticas y científicas diversas que la mantenida en la Academia y el Liceo atenienenses. En Mitilene persistía la escuela filosófica fundada por el propio Artístoteles; en la isla de Teos, cercana a Colofón, estaba el atomista Nauxífanos, discípulo de Demócrito, a quien Epicuro escuchó y criticó acerbamente; y en Lámpsaco había muerto el gran Anaxágoras, uno de los «presocráticos» más significativos del siglo v, maestro del ilustrado Pericles y víctima de un proceso de impiedad en Atenas, por haber negado el carácter divino de los astros. Es muy probable que en esta ciudad, que le concedió importantes honras fúnebres, quedaran rastros de su enseñanza y acaso de su escuela.

En estas ciudades de la costa de Asia Menor, que seguramente entonces veían aumentada su prosperidad comercial por los movimientos económicos que las conquistaba de Alejandro habían atraído, donde existía una notable tradición cultural, una cierta libertad intelectual, y, a la vez, una inestabilidad política potenciada por las contiendas de los diádocos, fue donde trascurrie-

ron los primeros tiempos del filósofo Epicuro. Aquí recogió a sus primeros fieles discípulos, que le acompañaron durante decenios de meditación en común. Además de sus hermanos, ya en Mitilene le siguió Hermarco, y en Lámpsaco se le unieron Colotes, Metrodoro, Leonteo y su mujer, Temista, e Idoneo.

De Lámpsaco se trasladó Epicuro a Atenas en el 306. Tenía entonces treinta y cinco años, y se hallaba «en mitad del camino» de su vida. Durante otros treinta y cinco años el filósofo habitó en la ciudad, convertida en la sede de los principales movimientos intelectuales, ofreciendo desde su «jardín» una discreta réplica a las grandes escuelas del Liceo y de la Academia, y, algunos años después, a las enseñanzas de Zenón de Citio en el Pórtico Pintado. En el respetable distrito de Melite, cerca de la puerta del Dypilon, en las cercanías de la Academia, adquirió entonces Epicuro una casa y un *kepos*, el «jardín» (que, como ha notado Farrington, tal vez se asemejaba más a una huerta que a un bosquecillo idílico)¹⁹. Es muy verosímil que, para la fundación de su escuela, Epicuro aprovechara que, con la «liberación» de la ciudad por Demetrio Poliorcetes en el año anterior, el 307, la Academia, y especialmente el Liceo, perdieron la protección oficial de que habían gozado. De hecho, el Liceo cerró sus puertas durante algunos meses y el peripatético Demetrio de Falero que, con el apoyo macedonio, había gobernado la ciudad durante los últimos años se vio condenado a exiliarse. Mientras este ilustrado político se refugiaba en Alejandría de Egipto, donde contribuiría decisivamente a la organización del Museo, el gran centro oficial de la cultura y la ciencia proyectado

¹⁹ Farrington, *La rebelión de Epicuro*, trad. española, Barcelona, 1968, pp. 28-30. Señala Cicerón, que con su amigo Atico visitó el Jardín en 78 a.C., que quedaron ambos sorprendidos de su pequeñez, probablemente al comparar la casa y el modesto huerto con las *vilas* romanas que ellos conocían. Es curioso que los intelectuales romanos en peregrinación turística por la vieja Atenas pudieran combinar en un mismo paseo la visita a la Academia platónica y al Jardín epicúreo.

y protegido por los Ptolemios, en Atenas se instaló, acogido inicialmente con exaltación popular, el otro Demetrio, el «asediador de ciudades», personaje muy poco edificante desde el punto de vista moral, un caudillo de fortuna, al que en un famoso peán de la época los atenienses celebraban como a un dios más real que los viejos dioses del Olimpo.²⁰

Al instalarse en Atenas Epicuro se acogió al hogar de su ciudadanía, dejaba atrás los años de aprendizaje y de

²⁰ El pueblo de Atenas, sometido a la tutela de la guarnición macedonia, acogió con cierto regocijo la «liberación» propuesta por el victorioso Demetrio Poliorcetes en 307. El himno de Heracles, compuesto para otra ocasión, ensalzaba al joven príncipe en unos tonos que superaban toda la adulación anterior: «Los otros dioses, pues, o se encuentran muy distantes, o no tienen oídos, o no existen, o no nos prestan un momento de atención, pero a ti te vemos presente, no de piedra ni de madera, sino de verdad.» La divinización del monarca de turno, comenzada por influjo oriental en los últimos años de Alejandro, encontraba, por lo visto, un cierto eco, y mostraba la decadencia de la religiosidad tradicional. Compuesto a comienzos del siglo III, el himno a Demetrio es un claro síntoma de los tiempos.

Por las mismas fechas, un filósofo a la moda, Evémero de Mémeta, exponía en la corte de Macedonia una teoría propia sobre el origen del culto a los dioses. Según Evémero, los dioses no son más que figuras de antiguos monarcas y héroes benefactores, divinizados por la gratitud de las gentes, magnificados en sus gestos y figuras a través del tiempo y de un irónico olvido de su rumboso histórico. Con esta teoría retrotrae a épocas remotas el fenómeno contemporáneo de la deificación de reyes y conquistadores (fenómeno que se verá continuado aun siglos después en el culto oficial de los emperadores romanos). No resulta demasiado sorprendente que la explicación simple del evemerismo haya gozado de muy amplia difusión.

Tras la «liberación» de Atenas en 307, los atenienses, que disfrutaban de una recién adquirida libertad democrática, proclamaron «Dioses Salvadores» a Demetrio y a Antígono, su padre. Les asignaron un sacerdotado dedicado a su culto e hicieron bordar en el peplo que anualmente se ofrecía a Atena en la fiesta panatenaica las efigies de ambos caudillos. La conducta del mujeriego y grandilocuente Demetrio, que, según una anécdota, quiso albergar a sus herederas en el Partenón, era tan escandalosa como la de un frívolo Olimpico. Atenas se vio envuelta en una serie de asedios y de amenazas bélicas, en las que Demetrio jugó un notorio papel (salvo a la ciudad dos veces de los ataques de Casandro, y la

experiencias viajeras, de exilios y destierros más o menos involuntarios, y se retiraba a una pequeña propiedad, compartida con amigos leales y discípulos queridos. Porque el Jardín no pretendía ser, a diferencia de la Academia y el Liceo, un centro de atracción intelectual, una escuela de educación superior, donde se estimulaba la educación para destacar en el gran mundo, la orientación política y la investigación científica, junto con una formación moral dogmática. Era, ante todo, un retiro para la vida en común y la meditación amistosa de unas personas dedicadas a filosofar, un tanto desengañadas respecto a la repercusión mundana de las enseñanzas de la auténtica filosofía. El Jardín era una escuela donde se buscaba, ante todo, una felicidad cotidiana y serena, mediante la convivencia según ciertas normas y la reflexión según ciertos principios. En este lugar de reposo, rodeado por el afecto de sus discípulos, discutido desde fuera por sus competidores y contradictores de otras orientaciones filosóficas, Epicuro escribió numerosas obras, de las que sólo breves fragmentos nos han quedado. Según el testimonio de algunos discípulos, el Maestro dio un práctico ejemplo continuo de esa felicidad terrena que predicaba como último fin de la teoría filosófica.

reconquistó, tras un asedio y una tremenda hambre, en 294, para volverla a perder y volverla a asediar, sin éxito esta vez, en 287. Al fin, este trágico personaje, que mejor que ningún otro pudo representar el papel de «hijo de la Tyche» y caudillo de desbocada anarquía, desapareció en un oscuro cautiverio en 282.

Tal vez Epicuro ha reflexionado en esos avatares de la historia ciudadana, al proclamar su concepción de unos dioses que están más allá de toda preocupación humana, «que no se ocupan de agradecimientos ni de cóleras». Realmente la idea epicúrea de esa divinidad serena que ofrece en su distanciamiento un paradigma de felicidad al sabio, para que lo imite en su cotidiana felicidad, parece estar construida como un contraste total a las creencias del vulgo. En su rechazo de las ideas corrientes sobre los dioses, Epicuro no sólo se enfrenta a las normas tradicionales del culto ciudadano (que, por otra parte, no desaconseja observar públicamente), sino también, más decididamente, a las nuevas figuras divinas creadas por la superstición y la piedad populares, surgidas de oscuros trasfondos.

sófica. Sin que lo enturbiaran los achaques de su enfermiza salud, sin depender de venturas o desventuras ajenas a su propia condición, Epicuro envejeció feliz, como uno de esos dioses serenos que no se alteran con irritaciones ni congojas, convirtiéndose en el legendario tipo del «sabio feliz», hasta el día de su muerte. La carta que, en ese último día, escribe a Idomeo, recordándole cómo el recuerdo y la amistad ayudan a superar cualquier dolor, expresa admirablemente el talento del vicio filósofo.

No sabemos que escribiera acerca de los sucesos históricos de su tiempo. Pero la orientación de su pensamiento, sus consejos sobre la senda que lleva a la felicidad auténtica, resultan el más certero testimonio de cómo sintió la crisis política, la inseguridad y la brusca y constante sumisión del individuo a un mundo azaroso e irracional. Detrás de la teoría ética del filósofo no hay una mera especulación abstracta, no hay tan sólo una discusión apasionada y lúcida con otros maestros, sino también, en primer término, la expresión de una experiencia personal, de unas vivencias históricas reales.²¹

²¹ Quisiera acabar este capítulo con una cita, un tanto extensa del libro de P. Nizan, *Los materialistas de la Antigüedad* (1938), trad. española, Barcelona, 1971, pp. 12-4, que con tonos un tanto simplificados y dramáticos evoca la situación histórica de esos momentos:

«Entre el año 307 y el 261 se suceden cuarenta y seis años de guerras y alborotos; el gobierno cambia siete veces de manos, los partidos se disputan el poder, y la política exterior de Atenas se altera una y otra vez. En cuatro ocasiones un príncipe extranjero establece su mandato y modifica las instituciones. Tres movimientos de insurrección son sofocados sangrientamente. Atenas sufre cuatro asedios.

Sangre, incendios, muertes, pillajes; es el tiempo de Epicuro.

Atenas es víctima de la miseria política y económica.

La libertad muere. Atenas había conocido una especie de verdadera libertad que se ve degradada; nadie sabe ya cómo podrá establecerse de nuevo. Esa conciencia ateniense de la libertad que la constitución definía y de la libertad real que los ciudadanos disfrutaban, ha llegado a su fin. Es cierto que la libertad se basaba en la esclavitud de otros, pero el empuje y el espíritu de la libertad mostraban tanta fuerza que ya en el siglo V, Atenas trataba de abolirla. Este sueño, que no pudo ser realizado hasta

el fin es una de las grandezas de la ciudad. Porque Filipo de Macedonia, al día siguiente de la batalla de Queronea, impuso a los griegos la Confederación de los Helenos, de la que él debía ser el jefe, y exigió en el pacto federal una cláusula en la que se prohibía para siempre la liberación de los esclavos. Así, después de las guerras internas entre las ligas griegas, la conquista macedonia acabó, para siempre, con la libertad.

Este desastre tiene un sentido de clase. Al final del año 322 la franquicia es elevada hasta aquellos ciudadanos que posean 2.000 dracmas, 12.000 ciudadanos son excluidos de los derechos políticos y Atenas se convierte en una «timocracia», una especie de Estado Censor. Los repartos a los pobres, las indemnizaciones pagadas por sesiones del Tribunal y de la Asamblea, que habían, antes, garantizado el ejercicio de la democracia en el poder, desaparecen. En tiempos de Demetrio de Falero y de Demetrio Poliorcetes se elabora una legislación en beneficio de las clases dominantes. El número de proletarios aumenta. Platón ya había descrito, en la *República*, este tipo de hombres: «que habitan la ciudad sin pertenecer a ninguna de sus categorías, ni comerciantes, ni caballeros, ni hoplitas, solamente pobres» (*Rep.* 552A).

Es el tiempo de la emigración. Se exporta a los parados para no oír sus gritos. Pero como la gran época de la colonización ya había terminado, los refugiados entran en las tropas de mercenarios que ruedan por todo el mundo, y se ponen al servicio de los caudillos guerreros.

Una terrible incertidumbre preside la vida amenazada por el exilio, las denuncias, la muerte, la miseria. Las provocaciones, los asesinatos son los terribles métodos políticos de este mundo condenado. La muerte golpea al azar: nadie se encuentra protegido, de nada sirven el poder o la fortuna. Cada día todo puede derribarse. Es por lo que se crea el culto al Azar y se elevan plebarias a la Fortuna. El mundo se concibe de una manera atomizante. Una de las ambiciones episcólicas será la conquista de la seguridad.³

2. La formación filosófica de Epicuro y la escuela del Jardín

Su interés por la inquisición propia al filosofar parece haber despertado a una edad temprana: a los catorce años, según una anécdota que recoge Diógenes Laercio (X, 2) y Sexto Empírico (*Adv. math.* X, 18). «Llegó él a la filosofía despreciando a sus maestros de letras, después de que fueran incapaces de explicarle el sentido del "caos" en Hesíodo», dice Laercio. Y Sexto Empírico nos da una versión más amplia: «Precisamente esto dicen algunos que fue el motivo de que Epicuro sintiera su vocación por la filosofía. Que siendo muchacho, preguntó a su maestro de letras que le recitaba "Al principio de todo hubo el caos..." [Hesíodo, *Theogonia*, 116], que de qué nació el Caos, si es que fue al principio. Al responderle éste que no era tarea suya explicarle esas cosas, sino de los llamados filósofos, replicó Epicuro: "Pues bien, tendré que irme hacia ellos, si es que ellos saben la verdad de las cosas reales."»⁴

Estas anécdotas de las biografías antiguas suelen tener más atractivo por su intención significativa y su carácter ejemplar que por su dudosa autenticidad. En este caso

fenómenos de nuestro entorno que pueda ocurrir de varios modos.»

En estos párrafos iniciales (84-87) de su epístola el filósofo insiste en el rango subordinado de estos conocimientos, cuyo *télos* es la *ataraxia*. Según una vieja teoría, atribuida a Demócrito, el terror del hombre ante los fenómenos celestes, tremendos por su grandeza espectral y por su incomprensibilidad, sería el origen de la religión y la veneración de lo divino, oculto tras esas fuerzas naturales. Por ello conviene explicar los fenómenos y fundamentar una sólida certidumbre de su naturalidad. Pero esas explicaciones no revisten el mismo carácter ni la misma inequívoca certitud de las deducciones en el terreno de los principios de la Física ni en el campo de la Ética. Cualquiera de las explicaciones verosímiles puede satisfacer ese afán de asegurar una aclaración natural de los fenómenos y lo sensato es aceptar, a la vez, todas aquellas explicaciones que estén de acuerdo con las apariencias fenoménicas y no queden contradichas por nuestra experiencia sensible.

La carta concluye (116):

«Todo esto, Pitócles, consérvalo en tu memoria. Pues así te mantendrás muy lejos del mito y podrás comprender las teorías del mismo género. Y sobre todo dedícate al estudio de la ciencia de los primeros principios y del infinito y de los temas afines, y también de los criterios y las afecciones, y del objetivo de nuestros razonamientos. El estudio general de esto te hará fácil la observación de las causas de los temas particulares. Quienes no aprecian esto sobre todo ni pueden conocer bien estas mismas cosas ni podrán conseguir aquello por lo que se debe practicar su estudio.»

Los textos de Ética más importantes de Epicuro que nos han llegado, de nuevo en el libro X de Diógenes Laercio, son la *Carta a Menecio* y las *Máximas Capitales*. Son textos breves, muy concisos y muy meditados para servir de brevísimo firme, de manual de urgencia, por su claridad en los puntos esenciales de la doctrina, a los adeptos. La *Carta a Menecio*, la tercera de las recogidas por D.L., contrabalancea así el resumen de la teoría física expuesto en la *Carta a Heródoto*. Es notablemente más breve que ésta, y está mucho mejor, más literariamente, compuesta. No se trata en principio de un texto esotérico, sino de una carta de estilo muy cuidado, de acuerdo con ciertos preceptos de la retórica, que comienza con una exhortación al filósofo, con un «protreptico» en donde la filosofía se ofrece como camino de salvación, para la salud del alma y la felicidad senda segura. Si el tema de la exhortación al filósofo, al modo de consejo general, «protreptico», resulta un tanto un *topos* filosófico, en la tradición socrática (recordemos el perdido *Protreptico* del Aristóteles juvenil), y tampoco es nueva

la imagen de la filosofía como remedio medicinal del alma, hay sin embargo tonos muy personales en esa exhortación, como el de la urgencia y el desentenderse de la edad justa para dedicarse a esa tarea vital de la filosofía, que no supone un largo curso de aprendizaje, sino ante todo una actitud anímica, que no es una ocupación cultural, sino una necesidad del espíritu y del cuerpo asediados y enfermos, y por ello se anuncia aquí con júbilo que siempre es tiempo de filosofar y que el filosofar ayuda a superar el tiempo.

Las *Máximas Capitales* forman una colección de cuarenta sentencias de una notable variedad, ordenadas con cuidado. Las primeras máximas tratan de los temas fundamentales de la Ética, de esos cuatro puntos expuestos aún más sucintamente en la fórmula del *Tetrafármaco* o «cuádruple remedio»: «la divinidad no es de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal fácil de soportar». También en la *Carta a Menecio* se reiteran estos consejos fundamentales. Pero hay en la serie de las cuarenta máximas algunos temas que no están recogidos en la carta citada, como el de la concepción del derecho y la sociedad, de que tratan las diez últimas, muy interesante para comprender la posición de los epicúreos y su visión social.

Una vez más advertimos la importancia que Epicuro atribuía a estos resúmenes, fáciles de memorizar, en que se recogían los principios elementales, los *stoicheia* (según se dice al comienzo de la *Carta a Heródoto*), del sistema, al margen de las disertaciones, discusiones y exposiciones amplias de sus libros extensos. Es el cuidado del Maestro por el catecismo escolar, que invita repetidamente a rememorar sus enseñanzas (cf. D.L. X 35, 45, 83, 85 y 12; Cicerón *De fin.* II, 7, 20, *Acad.* II, 33), como una guía para no extraviarse y como un agarradero para persistir en lo esencial, por si las urgencias cotidianas vedaran el proseguir en los detalles y desarrollos teóricos marginales. Las *Máximas Capitales* fueron algo así como «la Biblia de los epicúreos», una Biblia de bolsillo, ciertamente, y muy poco grandilocuente de acuer-

do con el sobrio estilo del filósofo. Luciano de Samósata, el crítico y satírico Luciano, consideraba a este corto compendio como «el más bello de los libros» y nos cuenta cómo el fanático y embaucador Alejandro de Abonutico quemó el librito en la plaza pública como un significativo Auto de Fe contra las enseñanzas serenas del viejo Epicuro (Luciano, *Alejandro*, 47).

Las *Máximas Capitales* son un texto algo más difícil que la *Carta a Menecio* por su concisión y el hecho de estar dirigido a discípulos que conocen la terminología escolar e incluso los razonamientos que concluyen en las sentencias austeras aquí recogidas. (Desde Bignone a V. Goldschmidt los estudiosos han destacado la coherencia de su ordenación, que Usener no apreció bien.) El mismo hecho de presentarse en una selección ordenada con un criterio sistemático por el propio filósofo distingue esta serie de aforismos éticos de otra colección más casual, de carácter abierto, las *Sentencias Vaticanas*. Estas máximas, en número de 81, reciben ese nombre porque fueron halladas en 1888 (es decir, el año siguiente de la publicación de los *Epicurea* de H. Usener) en un códice del Vaticano por C. Wotke. Ese *Gnomologio Vaticano* restituía así una colección de sentencias, todas ellas de tema ético, atribuidas a Epicuro. Sabemos que unas pocas no le pertenecen a él, sino a sus discípulos inmediatos, Hermarco y Metrodoro; otras repiten algunas *Máximas Capitales*. La colección es el testimonio de una época en que ya interesaba sólo la moral, mientras que el interés por la teoría física y la gnoseología había decaído, y la selección de aforismos era una forma literaria en boga. Pensemos, por ejemplo, en la distancia entre Cicerón y Séneca frente a la recepción de la filosofía griega. Mientras que Cicerón expone la teoría general de Epicuro (aunque ya apunta en él un desdén por los aspectos más teóricos de la Física y la Teoría del Conocimiento), para Séneca lo más atractivo del epicureísmo es la doctrina moral, expuesta en máximas sueltas y brillantes, que pueden intercalarse en el contexto oportuno para extraer de ellas un efecto retórico y una lec-

ción provechosa, como una filosofía en píldoras para salud del alma. El recopilador del *Gnomologio Vaticano* es un escritor de un talante parecido, aunque un mero recopilador, sin añadir comentario. Por el contrario, las *Máximas Capitales* están ordenadas con un criterio preciso —aunque los estudiosos modernos no coinciden al analizar la serie en distribuir las por temas—, y, como ya hemos señalado, están formando una estructura cerrada. Comienzan con el «cuádruple remedio» (1-4), siguen las condiciones de una existencia feliz, relación entre placeres y virtudes (5-21), criterios del conocimiento y la acción moral (22-26), la amistad y la clasificación de los deseos (27-30), y la justicia y su relación con la vida del sabio (31-40).

Confrontar esta disposición con la de los temas de la *Carta a Meneceo* resulta, creo, instructivo. También ésta comienza con los puntos básicos del tetrafármaco, porque la superación del temor irracional a la divinidad y a la muerte es la condición primera de una conducta feliz. Pero los temas de las *Máximas Capitales* son más amplios que los de la *Carta*, ya que en ella no tenemos, por ejemplo, referencias a la afirmación del conocimiento en los criterios de la sensación y los sentimientos (MC 22-25) ni a las consideraciones sobre la justicia y la sociedad (MC 31-40). En rápido esquema los temas de la *Carta a Meneceo* son: exhortación a filosofar (122), la divinidad (123-4), la muerte y los verdaderos males de la vida (124-7), el futuro (127), el placer y los deseos (127-132), sobre el Destino y la Fortuna (132-35). La carta concluye, a modo de composición anular, reinvitando al lector a meditar estos puntos básicos de la doctrina, no en vista de la ortodoxia escolar, sino porque la meditación y la práctica de tales enseñanzas llevan a la felicidad, a una existencia que en dicha puede rivalizar con la de los dioses.

Ofrezco a continuación la traducción seguida de ambos textos, en el mismo orden en que lo hace Diógenes Laercio, que coloca al final las *Máximas Capitales* (X, 138-154), clausurando así su obra como con un colofón áureo.

CARTA A MENECEO

«Epicuro a Meneceo: salud y alegría.

Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma. El que dice que aún no le llegó la hora de filosofar o que ya le ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los pasados, el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla.

Lo que de continuo te he aconsejado, medita y ponlo en práctica, reflexionando que esos principios son los elementos básicos de una vida feliz. Considera, en primer lugar, a la divinidad como un ser vivo incorruptible y feliz, como lo ha suscrito la noción común de lo divino, y no le atribuyas nada extraño a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Representate, en cambio, referido a ella todo cuanto sea susceptible de preservar la beatitud que va unida a la inmortalidad.

Los dioses, en efecto, existen. Porque el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. Pero no son como los cree el vulgo. Pues no los mantiene tal cual los intuye. Y no es impropio el que niega los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo. Pues las manifestaciones del vulgo sobre los dioses no son prenociones, sino falsas suposiciones. Por eso de los dioses se desprenden los mayores daños y beneficios. Habitados a sus propias virtudes en cualquier momento acogen a aquellos que les son semejantes, considerando todo lo que no es de su clase como extraño.

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad.

Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. De modo que es necio quien dice que teme a la muerte no porque le angustiará al presentarse sino porque le angustia esperarla. Pues lo que al presentarse no causa perturbación, vanamente afligirá mientras se aguarda. Así que el más estancoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. Con que ni afecta a los vivos ni a los muertos, porque para éstos no existe y los otros no existen ya. Sin embargo la gente unas veces huye de la muerte como del mayor de los males y otras la acogen como descanso de los males de la vida.

El sabio, en cambio, ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abruma el vivir ni considera que sea algún mal el no vivir. Y así como en su alimento no elige en absoluto lo más cuantioso sino lo más agradable, así también del tiempo saca fruto no al más largo sino al más placentero. El que recomienda al joven vivir bien y al viejo partir bien es un tonto, no sólo por lo amable de la vida, sino además porque es el mismo el cuidado de vivir bien y de morir bien. Pero mucho peor es el que dice: "Bueno es no haber nacido, o bien una vez nacido traspasar cuanto antes las puertas de Hades."

Pues si afirma eso convencido, ¿cómo no se aparta de la vida? Pues eso está a su alcance, si es que ya lo ha deliberado seriamente. Si lo dice chancelándose, es frívolo en lo que no lo admite.

Hay que recordar que el porvenir ni es nuestro ni totalmente no nuestro para que no aguardemos que lo sea totalmente ni desesperemos de que totalmente no lo sea.

Reflexionemos que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, y otros para la vida misma.

Un conocimiento firme de estos desearios, en efecto, referir cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque eso es la conclusión del vivir feliz. Con ese objetivo, pues, actuamos en todo, para no sufrir dolor ni pesar. Y apenas de una vez lo hemos alcanzado, se diluye cualquier tempestad del alma, no teniendo el ser vivo que caminar más allá como tras una

urgencia ni buscar otra cosa con la que llegara a colmar el bien del alma y del cuerpo. Porque tenemos necesidad del placer en el momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor. Pero cuando no sentimos dolor, ya no tenemos necesidad del placer.

Precisamente por eso decimos que el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio. Y puesto que es el bien primero y connatural, por eso no elegimos cualquier placer, sino que hay veces que soslayamos muchos placeres, cuando de éstos se sigue para nosotros una molestia mayor. Muchos dolores consideramos preferibles a placeres, siempre que los acompañe un placer mayor para nosotros tras largo tiempo de soportar tales dolores. Desde luego todo placer, por tener una naturaleza familiar, es un bien, aunque no sea aceptable cualquiera. De igual modo cualquier dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Conviene, por tanto, mediante el cálculo y la atención a los beneficios y los inconvenientes juzgar todas estas cosas, porque en algunas circunstancias nos seremos de algo bueno como un mal y, al contrario, de algo malo como un bien.

Así que la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que en cualquier ocasión nos sirvamos de poco, sino para que, siempre que no tenemos mucho, nos contengamos con ese poco, verdaderamente convencidos de que más gozosamente disfrutamos de la abundancia quienes menos necesidad tienen de ella, y de que todo lo natural es fácil de conseguir y lo superfluo difícil de obtener. Y los alimentos sencillos procuran igual placer que una comida costosa y refinada una vez que se elimina todo el dolor de la necesidad. Y el pan y el agua dan el más elevado placer cuando se los procura uno que los necesita. En efecto, habituarse a un régimen de comidas sencillas y sin lujos es provechoso a la salud, hace al hombre desenvuelto frente a las urgencias inmediatas de la vida cotidiana, nos pone en mejor disposición de ánimo cuando a intervalos accedemos a los refinamientos, y nos equipa intrépidos ante la fortuna.

Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación, como creen algunos que ignoran

o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Porque ni banquetes ni juegos constantes ni los gozos con mujeres y adolescentes, ni de pescados y las demás cosas que una mesa suntuosa ofrece, engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma.

De todo esto principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia resulta algo máspreciado incluso que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer. Las virtudes, pues, están unidas naturalmente al vivir placentero, y la vida placentera es inseparable de ellas.

¿Porque quién piensas tú que sea superior a quien sobre los dioses tiene creencias piadosas y ante la muerte está del todo impávido y ha reflexionado el fin de la naturaleza y sabe que el límite de los bienes es fácil de colmar y de conseguir, mientras que el de los males presenta breves sus tiempos o sus rigores; y que se burla de aquella introducida tirana universal, la Fatalidad, diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar, y otras dependen de nosotros, porque afirma que la necesidad es irresponsable, que el azar es vacilante, mientras lo que está en nuestro poder no tiene otro dueño, por lo cual le acompaña naturalmente la censura o el elogio?

Pues sería mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que caer esclavos de la Fatalidad de los físicos. Aquellos esbozan una esperanza de aplacar a los dioses mediante el culto, mientras que ésta presenta una exigencia inexorable.

En cuanto a la Fortuna, ni la considera una divinidad como cree la muchedumbre —puesto que la divinidad no hace nada en desorden—, ni una causalidad insegura, pues no cree que a través de ésta se ofrezcan a los hombres el bien o el mal para la vida feliz, aunque determine el rumbo inicial de grandes bienes o males. Piensa que es mejor ser sensatamente desafortunados que gozar de buena fortuna con insensatez. Pero es mejor que lo rectamente decidido se enderece en nuestras propias acciones con su ayuda.

Estos consejos, pues, y los afines a ellos medítalos en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien seme-

jante a ti, y nunca ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.»

Máximas Capitales

«1. El ser feliz e imperecedero (la divinidad) ni tiene él preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeto a movimientos de indignación ni de agradecimiento. Porque todo lo semejante se da sólo en el débil.

[En otros lugares dice (Epicuro) que los dioses son cognoscibles por la razón, presentándose los unos individualmente, otros en su semejanza formal, a partir de la continua afluencia de imágenes similares que constituyen el mismo objeto, en forma humana.]

2. La muerte nada es para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible, y lo insensible nada es para nosotros.

3. Límite de la grandeza de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde exista placer, por el tiempo que dure, no hay ni dolor ni pena ni la mezcla de ambos.

4. No se demora continuamente el dolor en la carne, sino que el más agudo perdura el mínimo tiempo, y el que sólo aventaja apenas lo placentero de la carne no persiste muchos días. Y las enfermedades muy duraderas ofrecen a la carne una mayor cantidad de placer que de dolor.

5. No es posible vivir con placer sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir placenteramente. Quien no tiene esto a mano, no puede vivir con placer.

6. Con el fin de tener seguridad ante la gente hay un bien en el poder y en la realza como medios para procurarse esa seguridad.

7. Famosos e ilustres quisieron hacerse algunos, creyendo que así conseguirían rodarse de seguridad frente

15. La riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas opiniones se despartama hasta el infinito.

16. Breves asaltos da al sabio la fortuna. Pues las cosas más grandes e importantes se las ha administrado su razonamiento y se los administra y administrará en todo el tiempo de su vida.

17. El justo es el más imperturbable, y el injusto rebosa de la mayor perturbación.

18. No se acrece el placer en la carne una vez que se ha extirpado el dolor por alguna carencia, sino que tan sólo se colorea. En cuanto al límite dispuesto por la mente al placer lo engendra la reflexión sobre estas mismas cosas y las afines a ellas, que habían procurado a la mente los mayores temores.

19. El tiempo infinito y el limitado contienen igual placer si uno mide los límites de éste mediante la reflexión.

20. La carne concibe los límites del placer como infinitos y un tiempo infinito requeriría para ofrecérselos. Pero la mente, que ha comprendido la conclusión racional sobre la finalidad y límite de la carne y que ha desvanecido los temores a la eternidad nos procura una vida perfecta. Y ya para nada tenemos necesidad de un tiempo infinito. Pero tampoco rehuye el placer ni, cuando los hechos disponen nuestra partida del vivir, se da la vuelta como si le hubiera faltado algo para la existencia mejor.

21. Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de conseguir es lo que elimina el dolor por una carencia y lo que hace lograda una vida entera. De modo que para nada reclama cosas que traen consigo luchas competitivas.

22. Es preciso confirmar reflexivamente el fin propuesto y toda la evidencia a la que referimos nuestras opiniones. De lo contrario todo se nos presentará lleno de incertidumbre y confusión.

a la gente. De suerte que, si su vida es segura, consiguen el bien de la naturaleza. Pero si no es segura, no poseen el objetivo al que se sintieron impulsados de acuerdo a lo propio de la naturaleza.

8. Ningún placer es por sí mismo un mal. Pero las causas de algunos placeres acarrear muchas más molestias que placeres.

9. Si pudiera densificarse cualquier placer, y lo hiciera tanto en su duración como por su referencia a todo el organismo o a las partes dominantes de nuestra naturaleza, entonces los placeres no podrían diferenciarse jamás unos de otros.

10. Si lo que motiva los placeres de los disolutos les liberara de los terrores de la mente respecto a los fenómenos celestes, la muerte y los sufrimientos, y les enseñara además el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a ellos, saciados por doquier de placeres y carentes en todo tiempo de pesar y de dolor, de lo que es en definitiva el mal.

11. Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea algo para nosotros de algún modo, y el desconocer además los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia natural.

12. No era posible disolver el temor ante las más importantes cuestiones sin conocer a fondo cuál es la naturaleza del todo, revelando con temor algo de lo que cuentan los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no era posible obtener placeres sin tacha.

13. Ninguna sería la ganancia de procurarse la seguridad entre los hombres si uno se angustia por las cosas de más arriba y por las de debajo de tierra y, en una palabra, las del infinito.

14. Cuando ya se ha conseguido hasta cierto punto la seguridad frente a la gente mediante una sólida posición y abundancia de recursos, aparece la más nítida y pura, la seguridad que procede de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre.

23. Si te opones a todas las sensaciones no tendrás siquiera un punto de referencia para juzgar las que dices ser falsas.

24. Si vas a rechazar en bloque cualquier sensación y no vas a distinguir lo opinado y lo añadido y lo ya presente en la sensación y en los sentimientos y cualquier proyección imaginativa del entendimiento, confundirás incluso las demás sensaciones con tu vana opinión hasta el punto de derribar cualquier criterio de juicio. Por el contrario, si vas a afirmar como seguro también todo lo añadido en las representaciones imaginativas y lo que no ha recibido confirmación, no evitarás el error. Porque estarás guardando una total ambigüedad en cualquier deliberación sobre lo correcto y lo no correcto.

25. Si no refieres en todo momento cada uno de tus actos al fin de la naturaleza, sino que te desvías hacia algún otro, sea para perseguirlo o evitarlo, no serán tus acciones consecuentes con tus razonamientos.

26. De los deseos todos cuantos no concluyen en dolor si no se colman no son necesarios, sino que tienen un impulso fácil de eludir cuando parecen ser de difícil consecución o de efectos perniciosos.

27. De los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad.

28. El mismo buen juicio que nos ha hecho tener confianza en que no existe nada terrible eterno o muy duradero, nos hace ver que en los mismos términos limitados de la vida la seguridad consigue su perfección sobre todo de la amistad.

29. De los deseos los unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión.

[Naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como beber cuando se tiene sed. Naturales, pero no necesarios los que sólo diversifican el placer, pero no eliminan el sentimiento de dolor, como la comida refinada. Ni naturales ni necesarios (considera),

longe: aspiraciones al fin de la naturaleza

por ejemplo, las coronas y la erección de estatuas honoríficas.]

30. A algunos de los deseos naturales que no acarrean dolor si no se colman les acompaña una intensa pasión. Esos nacen de la vana opinión y no es por su propia naturaleza por lo que no se diluyen, sino por la vanidad de la persona humana.

31. Lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo.

32. Respecto a todos aquellos animales que no pudieron concluir sobre el no hacerse ni sufrir daño mutuamente, para ellos nada hay justo o injusto. Y de igual modo también respecto a todos aquellos pueblos que no pudieron o no quisieron concluir tales pactos sobre el no hacer ni sufrir daño.

33. La justicia no era desde un comienzo algo por sí mismo, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni sufrir daño surgido en las relaciones de unos y otros en lugares y ocasiones determinados.

34. La injusticia no es en sí misma un mal, sino por el temor ante la sospecha de que no pasará inadvertida a los establecidos como castigadores de tales actos.

35. No le es posible a quien furtivamente viola alguno de los acuerdos mutuos sobre el no dañar ni ser dañado, confiar en que pasará inadvertido, aunque así haya sucedido diez mil veces hasta el presente. Es desde luego incierto si será así hasta su muerte.

36. Según la noción común el derecho es lo mismo para todos, es decir, lo que es provechoso al trato comunitario. Pero el particular de un país y de momentos concretos no por todos se acuerda que sea el mismo.

37. De las leyes establecidas tan sólo la que se confirma como conveniente para los usos del trato comunitario posee el carácter de lo justo, tanto si resulta ser la misma para todos como si no. Si se establece una ley, pero no funciona según lo provechoso al trato comunitario, ésta no posee ya la naturaleza de lo justo. Y si lo conveniente según el derecho cambia, pero durante

algún tiempo está acorde con nuestra prelación de lo justo, no por ese cambio es durante ese mismo tiempo menos justo para quienes no se confunden a sí mismos con palabras vanas, sino que atienden sencillamente a los hechos reales.

38. Cuando, sin aparecer variaciones en las circunstancias, resulta manifiesto que las cosas sancionadas como justas por las leyes no se adecúan ya en los hechos mismos a nuestra prelación de lo justo, éstas no son justas. Cuando, al variar las circunstancias, ya no son convenientes las mismas cosas sancionadas como justas, se ve que eran justas entonces, cuando resultaban convenientes al trato comunitario de los conciudadanos, y luego ya no eran justas, cuando dejaron de ser convenientes.

39. Quien se dispone de la mejor manera para no sentir recelos de las cosas externas, ése procura familiarizarse con todo lo que le es posible, y que las cosas que no se prestan a ello no le resulten hostilmente extrañas. Respecto de aquello en que ni siquiera eso le es posible evita tratarlo y delimita las cosas en que le es provechoso obrar así.

40. Quienes han tenido la capacidad de lograr la máxima seguridad en sus prójimos, consiguen vivir así en comunidad del modo más placentero, teniendo la más firme confianza, y, aun logrando la más colmada familiaridad, no sollozan la marcha prematura del que ha muerto como algo digno de lamentación.»

7. Del placer como bien supremo

«Decimos que el placer es principio y fin de la vida feliz. Al placer, pues, reconocemos como nuestro bien primero y connatural, y de él partimos en toda elección y rechazo, y a él nos referimos al juzgar cualquier bien con la regla de la sensación» escribe Epicuro en un famoso pasaje de la *Carta a Menecio* (D.L. X 128-9). Al asentar tal principio —que el placer (*hedoné*) es el comienzo y fundamento (*arché*) y la culminación y término (*télos*) del vivir feliz (*makarios zén*)—, señala Epicuro el objetivo de la ética, que trata de lo que debemos buscar y de lo que debemos evitar para alcanzar ese vivir feliz que es el fin de nuestro existir. La consecución del placer y la evitación de su contrario, el dolor, es lo que guía nuestras elecciones y rechazos de modo natural. Así el principio del placer, la *hedoné*, constituye la meta de nuestro actuar, o el blanco de nuestras acciones (según la metáfora aristotélica del arquero). No hay otro objetivo trascendente, como podría señalarse en la ética platónica o en la estoica. El placer es el *próton agathón*; el *summum bonum*, en la versión latina.

Epicuro insiste, en primer término, en que es la propia naturaleza de los seres animados la que fija ese criterio básico de conducta. Lo que muestra que el placer es un bien conatural (o congénito, *syngennikón*) a toda criatura animal, y el hombre se conforma así a una norma universal al buscar la felicidad en el placer. «Como demostración de que el placer es el objetivo final (*télos*) aduce que los animales, apenas han nacido, se encuentran a gusto con él, y en cambio aborrecen el sufrir, de modo natural y al margen del razonamiento. Con un sentimiento espontáneo (*autopatibós*), en efecto, rehuimos el dolor» (D.L. X 137).

En la exposición de la ética epicúrea que Cicerón pone en boca del epicúreo Torcuato en el diálogo *De finibus*, I, 30 y ss., este tema del carácter natural y del criterio definitivo del placer en la conducta está desarrollado con claridad de manual escolar. Dice Torcuato: «Indagamos pues, cuál es el último y supremo de los bienes; aquel que, según la sentencia de los filósofos, debe ser tal que a él deban referirse todos los demás y él a ningún otro. Este Epicuro lo pone en el placer, que afirma que es el bien supremo, y el mayor mal el dolor. Y determinó que se demostrara así: todo ser animado, apenas ha nacido, apetece el placer y goza de él como del bien máximo, mientras que aborrece el dolor como el máximo mal y, en la medida de sus fuerzas, lo rechaza de sí. Y se comporta así cuando aún no está corrompido y su propia naturaleza lo juzga de manera íntegra e incorrupta por sí misma. Por lo tanto niega que sea necesario razonar o disputar el porqué se ha de buscar el placer y rehuir el dolor. Piensa que eso se siente como el que el fuego quema, que la nieve es blanca, o la miel dulce; nada de eso requiere ser demostrado con razonamientos complicados, sino que basta tan sólo con advertirlo... Por tanto, ya que si se le quitan al hombre sus sensaciones nada le queda, es necesario que lo que es conforme o contrario a la naturaleza sea la misma naturaleza quien lo juzgue. ¿Y qué otra cosa percibe ésta, a lo que tienda o de lo que huya, a excepción del placer y el dolor? Pero hay

algunos de los nuestros que quieren tratar esto con más sutileza y niegan que sea suficiente el juzgar con la sensación lo que es bueno o malo, y dicen que también la inteligencia y el razonamiento nos hacen comprender que por sí mismo el placer es apetecible y el dolor por sí mismo ha de ser evitado. Así pues, dicen que en nuestros ánimos hay una noción como natural e innata que nos hace sentir que lo uno debe ser buscado y lo otro rehuído. Luego hay otros, con los que estoy de acuerdo, que, frente a las numerosas objeciones de muchos filósofos que dicen que no debe contarse el placer entre los bienes ni el dolor entre los males, consideran que no conviene que confiemos demasiado en nuestra tesis, sino que debemos también argumentar y demostrarla cuidadosamente y plantear la discusión con argumentos muy preparados acerca del placer y del dolor.»

Dejando por el momento los argumentos en favor de la tesis hedonista que el epicúreo Torcuato apronta, desataquemos lo que nos dice de que para Epicuro ésta tenía un valor axiomático. La veracidad de la misma procede de una experiencia básica, de algo que nuestros sentidos y sensaciones atestiguan de continuo como un hecho nudo e inmediato, como un dato primario de nuestra sensibilidad. Luego, acaso otros discípulos y no el mismo Epicuro, habrían opinado que tal seguridad procede no tan sólo de la experiencia sensible y propia de todo ser vivo, sino de una *prolepsis* general, que es lo que Cicerón traduce al latín como «quasi naturalem atque insitam in animis nostris notionem». Por otro lado, el enfrentamiento dialéctico a otros sistemas filosóficos habría indicado la conveniencia de preparar con todo rigor la defensa del postulado básico del hedonismo.

Pero esta defensa estaba ya muy preparada por el propio Epicuro, que era muy consciente de los ataques que su doctrina iba a suscitar, tanto desde un ángulo de la moralidad tradicional como desde la perspectiva de otras escuelas filosóficas. A las objeciones que los estoicos propondrán luego les anteceden las críticas que Platón y Aristóteles habían expuesto ya en análisis de una impla-

cahle agudeza. Porque está claro que ni en la afirmación básica de que el placer es el bien supremo, ni en la justificación de tal tesis en la natural y universal apatencia de los seres vivos por él, afirmaba Epicuro nada original. Lo uno y lo otro había sido ya mantenido como principio básico por Aristipo de Cirene y por Eudoxo de Cnido, dos hedonistas de diversa orientación. ¿Cómo olvidar, por otra parte, que Platón había tratado tan largamente del tema del placer y su relación con la ética, desde el *Protágoras* al *Gorgias* y de la *República* al *Filipo*, con variados criterios, pero siempre con una gran profundidad? ¹ Y de los excelentes estudios de la cuestión en la escuela de Aristóteles nos quedan muy sugestivos análisis críticos en la *Ética a Nicómaco*, libros VII y X ². Después de estas críticas a las formulaciones de Aristipo y de Eudoxo, el relanzamiento de una ética hedonista tenía que hacerse con una nueva concepción de la *hedone* y de su significación en la vida humana. Y eso es lo que intenta Epicuro. Su punto de partida no es original, como ya hemos visto; pero supera en coherencia, integrándose en una filosofía sistemática, a todos los intentos anteriores, y se formula desde una perspectiva crítica.

De esta teoría hedonista queremos destacar tres puntos que nos parecen decisivos para la comprensión de su peculiaridad: el primero es la oposición a la teoría de los cirenaicos, que caracteriza con un nuevo acento la felicidad buscada en el placer; el segundo es la concepción de la *hedone* como algo más amplio de lo que nosotros comprendemos en nuestro vocablo «placer»; el

¹ Sobre este punto puede verse la excelente introducción de A. Diès a su edición del *Filipo* en la «Collection des Univ. de France», París, 1941 (4.^a ed., 1966), pp. VII-CIX. Sobre la perduración de los temas básicos de la discusión académica en Epicuro, cf. H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín, 1971, especialmente pp. 185-220, y muy especialmente pp. 197-9.

² Muy claro es el estudio y comentario de texto de A. J. Festugière, *Aristote. Le Plaisir*, París, 1960. Tanto Diano como Merlan han subrayado la importancia de las nociones aristotélicas en el punto de partida de Epicuro.

tercero es la relación de los diversos tipos de placer: entre los placeres cinéticos y cataméticos, y entre los placeres de la carne y los del espíritu. Una vez más queremos insistir en la coherencia de la doctrina epicúrea. La *Catamética* y la *Física* sirven de soporte a esta *Ética hedonista* y materialista. Placer y dolor proceden de la sensibilidad, de las *aisthesis*, y son los sentimientos básicos, *páthe*, de todo ser vivo. Pero partiendo de un sensualismo básico, la teoría hedonista de Epicuro avanza hacia una concepción muy distinta de la sostenida por Aristipo, y evita en su nueva concepción de «lo placentero» las aporías señaladas por Platón y las críticas de Aristóteles, al tiempo que su individualismo libera a su autor de otros compromisos.

El hedonismo de Aristipo y su escuela

Para subrayar la distancia que hay entre el hedonismo de Aristipo y el de Epicuro, conviene releer algunos de los párrafos que Diógenes Laercio dedica a resumir las tesis de la escuela cirenaica (en II 86-90). El propio D.L. tiene presente la contraposición entre ambos pensadores y explicita los contrastes:

«Así pues, los que se mantienen fieles a la enseñanza de Aristipo, también llamados cirenaicos, mantienen las opiniones siguientes: Admiten dos sentimientos básicos (*páthe*): el dolor y el placer; el placer como movimiento suave y el dolor como movimiento áspero. Y un placer no aventaja a otro, ni uno es más dulce que otro. El placer es agradable a todos los seres vivos; el dolor, aborrecible. Pero se refieren al placer del cuerpo, que es precisamente el fin último, según afirma expresamente Pánico en su obra *Acercas de las escuelas filosóficas*, no al placer estable («catamético»), el que sigue a la eliminación de los dolores, que es como ausencia de perturbación, que Epicuro admite y que dice que es el fin último. Opinan que el fin último es distinto de la felicidad. Pues nuestro fin último es el placer particular, mientras

que la felicidad es la suma de los placeres particulares, en los que se cuentan los pasados y los futuros.

Y que el placer particular es apetecible por sí mismo, y la felicidad no por sí misma, sino por los placeres particulares. La garantía de que el placer es el fin último es el hecho de que desde niños estamos habituados a perseguirlo y una vez que lo hemos obtenido ya no buscamos más, y del mismo modo evitamos el dolor como su contrario. Y que el placer es un bien, aunque proceda de lo más indecente, según dice Hipóboto en su *Acerca de las escuelas filosóficas*. Pues aunque el modo de obtenerlo sea absurdo, no obstante el placer por sí mismo es aceptable y bueno.

En cambio, la supresión del dolor, según es aceptada por Epicuro, no les parece que sea placer. Ni tampoco la ausencia de placer, dolor. Pues el uno y el otro consisten en un movimiento, y no son movimiento la falta de dolor ni la ausencia de placer, ya que la ausencia de dolor es un estado como el del durmiente. Dicen que hay quienes pueden no obtener el placer a causa de su perversión mental, porque no todos los placeres y dolores del alma nacen de placeres y dolores del cuerpo. Así, por ejemplo, el simple bienestar de la patria puede producir tanta alegría como el de la propia persona. Sin embargo, tampoco admiten que se obtenga placer por el recuerdo de los bienes pasados o por la expectativa de ellos, como defiende Epicuro. Pues con el tiempo (dicen) se disuelve el movimiento producido en el alma. Dicen que ni de la mera visión ni de la audición se producen placeres; porque oímos con gusto a los que imitan lamentos, y con disgusto a los que los dan de verdad. Denominaban a la ausencia de dolor y a la falta de placer estados intermedios. Afirmaban que los placeres corporales son muy superiores a los anímicos, y las dolencias corporales peores; y por eso precisamente se castiga a los delincuentes más con éstas.

Sostenían que el sentir dolor es más extraño y el sentir placer más natural, por lo que trataban de administrar mejor esto que aquello. Porque, aun siendo el placer

apetecible por sí mismo, las causas de algunos placeres resultan muchas veces molestas y contrarias; de modo que la acumulación de placeres que hacen la felicidad se les presenta como algo difícilísimo de obtener.³

En el libro X vuelve Diógenes Laercio a insistir en la contraposición: «Y Epicuro difiere de los cirenaicos en cuanto al placer. Pues ellos no admiten el placer en reposo (catastematiko), sino sólo el en movimiento; mientras él acepta ambos, del alma y del cuerpo, como dice en su *Acerca de la elección y el rechazo* y en *Acerca del fin último*, y en el primer libro de *Sobre los géneros de vida* y en la *Carta a los amigos de Mitilene*. De igual modo se expresan Diógenes en el libro 17 de sus *Selecciones* y Metrodoro en su *Timócrates*, tomando en consideración el placer en movimiento y el en reposo. Y Epicuro en su *Acerca de las elecciones* dice así: «La falta de perturbación y la ausencia de pesar son placeres en reposo, y la alegría y el regocijo se perciben como en movimiento en su actividad.»

Además, contra los cirenaicos: ellos afirman que los dolores del cuerpo son peores que los del alma, porque a los delincuentes se les castiga en su cuerpo; mientras que él dice que los del alma (son más graves), pues la carne sufre sólo tormento en el presente, pero el alma por el presente, el pasado y el futuro. Y por lo mismo son mayores también los placeres del alma» (D.L. X, 136-7).

Aún desde un punto de vista pragmático, el hedonismo de los cirenaicos³ resulta poco estimulante. Si la felicidad se define como una adición de placeres de tipo activo, sensibles y sobre todo corporales, en el sentido vulgar del término, es efectivamente algo muy aleatorio y difícil de conseguir, porque escapar al dolor no está en nuestras manos, sino en las del azar. Es dudoso que la fruición casual de numerosos placeres pueda compen-

³ Los textos de los cirenaicos han sido editados y comentados por G. Giannantoni, *I Cirenaici: raccolte delle fonti antiche*, Florencia, 1958.

sar el amontonamiento de dolores y temores y el sentimiento de desamparo en la vida de muchos hombres; y el balance de una existencia de acuerdo con este canon puede resultar muy negativa. De ahí que uno de los cirenaicos más consecuentes, Hegesias el *Peisibánatos*, predicara el suicidio con tanta convicción y efectos tan persuasivos que sus charlas mortíferas tuvieron que ser prohibidas por una disposición oficial en el Egipto ptolomaico.

Ya en el *Gorgias* habla Platón criticado ese hedonismo desahogado —defendido en el diálogo por Calicles—, comparando la existencia del desasossegado e insaciable buscador de placeres con el vano ejercicio de las Danaiades en el Hades, condenadas a acarrear agua en vasijas desfondadas interminablemente. En el *Filebo* vuelve Platón, desde otro enfoque, a rechazar las teorías hedonistas, insistiendo de nuevo en la inestabilidad e imprecisión de esos placeres sensibles, mixtos de placer y de dolor, en cuanto que se originan para colmar una carencia, y que parecen carecer de término natural, de modo que llevan a una inquietud y una zozobra constante.

También esos hedonistas criticados por Sócrates en el diálogo, cuyo portavoz es Protarco, admiten que tanto el placer como el dolor son movimientos de nuestra sensibilidad, y que entre ambos hay un estado neutro, que no es ni lo uno ni lo otro. Contra esos placeres «en movimientos» dirige Platón su ataque para descalificarlos como impuros, mostrando luego su inferioridad respecto de un tipo de placeres serenos e intelectuales, placeres estéticos de la contemplación y la inteligencia. Pero lo que aquí nos interesa es que ya Platón se hace eco de que algunos «tremendos conocedores de la naturaleza dicen que no existen los placeres, sino que no son más que la exención de los dolores», es decir, que no hay tres términos en la oposición entre placer y dolor, por lo que niegan ese estado intermedio que Aristipo comparaba al del dormiente, sino que los reducen a dos (cf. *Filebo* 44 a-c). Ya en la *República* IX 584 b, habla Platón de algunos que creen que «por naturaleza el placer es la

supresión del dolor, y el dolor la supresión del placer». Se ha querido ver en esta alusión una referencia a la posición adoptada, en el seno de la Academia, por Espeusipo, al criticar la teoría de Eudoxo y, a la vez, las tesis de Aristipo. En efecto sabemos que Espeusipo escribió un *Aristipo* y un *Sobre el placer*. Por lo demás es muy probable que los debates académicos sobre este controvertido tema se reflejen tanto en el *Filebo* como en los análisis aristotélicos de la *Ética a Nicómaco*, como destacan los estudiosos de estos textos.

Es muy interesante advertir cómo la doctrina epicúrea se mueve sobre este trasfondo de previas discusiones filosóficas y trata de hacer frente a las diferentes objeciones ya planteadas. Epicuro va a sostener: que el placer fundamental no es una agitación de nuestra sensibilidad, no es el placer *cínético* o *genético*, sino el placer *catastemático* (es decir, el «estable» o «constitutivo»); que no hay más que dos afectos o sentimientos básicos, ya que la remoción del dolor es el límite del placer, negando así la posibilidad de un estado neutro, intermedio, que estuviera entre placer y dolor como el gris entre el blanco y el negro, y negando a la vez ese placer mixto, formado por una mezcla de placer y dolor (en el que insiste Platón); que el placer es algo positivo, en cuanto que es connatural y propio de nuestro organismo vivo, porque el placer es *oikéon*, mientras que el dolor es *allótrion* («extraño, ajeno»), y la naturaleza nos ha destinado al placer, que en tanto que ausencia de dolor es, simplemente, «la negación de una negatividad» (como señala muy acertadamente G. Rodis-Lewis)⁴. Por otro lado, Epicuro insiste en que el placer está enraizado en nuestra sensibilidad, y que, precisamente por ello, el placer no es ilimitado, como pretendían los cirenaicos y también sus oponentes, sino que la naturaleza misma ha fijado los límites naturales del placer.

En las *Máximas Capitales* se recogen, de forma precisa y sentenciosa, estos aspectos clave de la teoría: «Límite

⁴ Rodis-Lewis, o.c., p. 218.

rumpe la armonía placentera del organismo, que impide su actividad propia y natural que le depara, apenas se elimine ese obstáculo penoso, placer y felicidad. Frente a una concepción pesimista del existir, de la que encontramos huellas en Aristóteles (*Et. Nic.* 1154b), que afirma que el mero existir es penoso, que «todo ser vivo vive con esfuerzo» (*aet. gar. ponei tò zôon*), encontramos en Epicuro un cierto talante optimista en cuanto destaca que el estado placentero es natural y el dolor extraño.

El amplio sentido del vocablo «hedoné» en Epicuro

El hecho de que Epicuro emplee el vocablo *hedoné* para referirse tanto a ese estado definido por la ausencia de dolor (que comprende la *ataraxia* o ausencia de perturbación espiritual, así como la *aponía* o falta de dolor en el cuerpo) como a los movimientos de la sensibilidad o «placeres cinéticos» provoca una cierta confusión. No le falta razón a Rist, cuando señala que calificar de hedonismo *tout court* el sistema ético de Epicuro puede resultar un tanto confuso (*misleading*). Por eso conviene comenzar por advertir no sólo la marcada distancia entre el hedonismo de Aristipo y los cirenaicos y el suyo, sino también las varias denotaciones que el vocablo *hedoné* tiene en su obra. Podemos acudir para este preciso punto al estudio de Merlan⁶:

«El hecho de que este término (*hedoné*) en Epicuro designe la condición del organismo no impedido, si podemos decirlo así, por cualquier obstáculo penoso y *tam-bien* lo que usualmente llamamos placer, i.e. la respuesta del organismo a algunos estímulos específicos productivos de placer, parece hacer imperativo el reconocer que

Pero hay varios términos más que aluden al dolor anímico, que Epicuro emplea: *dárboi*, «perturbación»; *phóbai*, «temores»; *ákbai* y *taraché*, «confusión»; así como sus opuestos o verbos relacionados con ellos: *sochleria* y *ataraxia*, «ausencia de perturbación, serenidad», son estados propios del alma.

⁶ Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*; Wiesbaden, 1960, p. 13.

de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde haya placer, por el tiempo que dure, no hay dolor ni pesar, ni la mezcla de ambos» (MC 3). «No se acrecienta el dolor en la carne, una vez que se ha extirpado el dolor de alguna carencia, sino que sólo se colorea. En cuanto al de la mente, el límite fijado al placer lo establece la reflexión sobre esas mismas cosas que habían ceusado a la mente los mayores terrores, y sobre las emparentadas con ellas» (MC 18). «La carne concibe los límites del placer como ilimitados, y querría un tiempo ilimitado para procurárselos. Pero la mente que ha comprendido el razonamiento de la finalidad y límite de la carne, y que ha disuelto los temores ante la eternidad, pone a nuestra disposición una vida perfecta, y para nada requerimos ya de un tiempo infinito. Y no rehuye sin embargo el placer, ni, cuando los acontecimientos disponen nuestra partida de la vida, se aleja como si le hubiera faltado algo para el óptimo vivir» (MC 20). «Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de conseguir es aquello que elimina el dolor originado por una carencia y lo que hace colmada una vida entera; de modo que para nada necesita asuntos que conlleven enfrenamientos y luchas» (MC 21).

Esa *hedoné* que Epicuro señala como *télai* de la existencia coincide con el vivir feliz, y es algo radicalmente distinto de aquella suma de placeres particulares y poco estables de que hablaban los cirenaicos. «Epicuro no consideró que hubiera un estado intermedio entre el dolor y el placer, porque lo que para algunos filósofos es un estado intermedio, en cuanto mera ausencia de dolor, no sólo es placer, sino placer máximo» (Cicerón, *De fin.*, I, 11, 37). Esa *hedoné* es el estado natural de los seres vivos, mientras que el dolor, tanto en su vertiente física (*pónos*) como espiritual (*lype*)⁵, es algo que inte-

⁵ Hay varios términos griegos que designan aspectos parciales del campo semántico que cubre el término general de *álgos*: «dolores». Así el de *pónos* («fatiga, esfuerzo penoso») que algunas veces se usa como su equivalente se refiere, en un sentido más estricto, al cuerpo, mientras que *lype* («pena, pesar») se refiere al ánimo.

Epicuro usaba el término *hedoné* algunas veces en un sentido genérico, en el cual cubre tanto lo que de ordinario llamamos placeres, i.e. condiciones causadas por algunos estímulos externos, como a la vez la *hedoné* constitutiva. Por lo tanto puede decirse: en tanto que el placer cinético del cuerpo es concernido, resulta adecuada la traducción por "placer"; es mucho menos adecuada, cuando *hedoné* designa la *hedoné* cinética de la mente; es enteramente inadecuada cuando hablamos de *hedoné* catastemática sea del cuerpo o de la mente. Y resulta confusa cuando el término *hedoné* se usa en el sentido genérico de la palabra, designando a la vez la *hedoné* catastemática y cinética, sea del cuerpo o de la mente.»

Como revela el análisis de Merlan, no hay ningún término en nuestras lenguas europeas que pueda abarcar todo el campo semántico que domina el vocablo griego *hedoné* (que es el abstracto relacionado con el adjetivo *hedys*, «dulce, placentero», y de la misma raíz indoeuropea que el adjetivo latino *suavis*). Como mal menor propone una doble traducción: «joy» y «pleasure», según el contexto lo indique. En alemán ya Mewaldt había usado la traducción de «Freude» junto a las más usuales de «Lust» y «Wonne». De igual modo en castellano podríamos, y debemos hacerlo, utilizar los vocablos de «gozo» y «goces», junto al de «placer», para indicar los aspectos que el vocablo *hedoné* recubre en sus varios contextos. La *hedoné* catastemática de Epicuro corresponde a lo que en francés se llama *la joie de vivre*: «el gozo de vivir». No cabe duda de que Epicuro era uno de aquellos «para los que el mero vivir es placentero» (*hois hedý to zén*), según expresión de Aristóteles. Sin renunciar pues al empleo del término «placer», que resulta un tanto provocativo y por ello mismo debe ser conservado muchas veces, hemos de reconocer, con Merlan y otros, que «la filosofía de Epicuro no es una filosofía del placer; es una filosofía del gozo»⁷.

⁷ Merlan, o.c., p. 15.

La inadecuación en la traducción del término se da ya en latín, puesto que la expresión latina *voluptas* tiene un sentido más restringido que *hedoné*, y en el mismo Cicerón hay pasajes en que podríamos rastrear la inconsistencia de la versión de una palabra por otra, y en que podría haberse utilizado el sustantivo *gaudium*, como se utiliza el verbo *gaudere*. Cicerón advierte claramente el uso ambiguo del término y acusa luego a Epicuro de confundir la *voluptas* con la *vacuatio doloris* (*De fin.* II, 6, 18). Pero la acusación resulta un tanto injusta porque no se trata de que Epicuro, inadvertidamente, juegue con esa ambigüedad; sino que esa comprensión de los dos tipos de placer, el cinético y el catastemático, en un mismo término genérico, el de *hedoné*, es uno de los trazos más significativos y explícitos de su doctrina ética.

La estabilidad del placer

Para Epicuro, pues, existe una *hedoné katastematiké*, un «placer estable o constitutivo» que, como estado físico y psíquico, se opone al sentir dolor. Pero Epicuro no niega tampoco la existencia de «placeres cinéticos», como movimientos de nuestra sensibilidad, opuestos a las sensaciones de dolor. Sin embargo, los placeres cinéticos ocupan un papel subordinado, ya que no admite como tales esos supuestos placeres mixtos, en los que se mezclan el placer y el dolor, de que hablaba Platón, y que se situarían en el proceso de recuperación del bienestar perdido. Cuando el organismo sufre un desequilibrio, experimentamos dolor; pero en cuanto ese dolor desaparece alcanzamos el placer catastemático, definido por esa ausencia de dolor. Sobre éste actúan luego los movimientos placenteros de nuestra sensibilidad que no acrecientan nuestro placer, sino que sólo lo «colorean» o «lo diversifican» (MC 3 y 18). Así, para Epicuro, el saciar la sed no sería un placer cinético previo al estar saciado como un estado placentero, sino que el

placer de beber sigue al no tener sed, a la ausencia de una necesidad dolorosa, que es ya un placer catamático. La relación entre ambos tipos de placeres ha dado lugar a algunas discusiones entre los intérpretes modernos (Diano, Mérian, Rist, etc.)⁸, pero no vamos a entrar aquí en los pormenores de la misma.

Es interesante advertir, como sugirió ya Diano⁹, que en la concepción epicúrea puede haber algún eco de las ideas aristotélicas sobre que «no sólo hay una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad, y el placer está más en la quietud que en el movimiento» (*Et. Nic.* 1154b) y de que «el placer perfecciona la actividad» «como una culminación lograda» (*id.* 1174b).

Esta admisión del placer como último fin de nuestra conducta supone decididamente la negación de todo idealismo ético, en el sentido platónico; es la negación más rotunda a considerar como fin del hombre algún objetivo trascendente, como el Bien platónico. Y así lo manifestaban algunas sentencias escuetas y rotundas: «Escupo sobre lo bello moral (*tò kalón*) y sobre los que vanamente lo admiran, cuando no produce ningún placer» (frg. 512 Us.). «Yo exhorto a placeres continuos y no a esas virtudes vanas y necias que comportan embrolladoras ilusiones de frutos futuros» (116 Us.). «Debemos apreciar lo bello, las virtudes y las cosas por el estilo si es que producen placer; y si no, mandarlas a paseo» (70 Us.). «Hay que tener sentidos y ser de carne, y entonces el placer se nos aparecerá como un bien» (411 Us.). «Pues no sé yo qué idea puedo hacerme del bien, si suprimo los placeres del gusto, suprimo los de la sexualidad, y suprimo los movimientos placenteros que de las formas bellas recibe la vista» (67 Us.).

Por otra parte, la *naturalidad* del placer no sólo justifica su conveniencia, sino que marca los límites del

⁸ Un buen resumen de la discusión la ofrece Rist, o. c., pp. 100-126 y 170-2.

⁹ Los escritos de Diano (arts. sobre psicología y ética de E. de los años cuarenta, en su mayoría) han sido recogidos ahora en sus *Scritti epicurei*, Florencia, 1974.

mismo y garantiza la facilidad de alcanzar este objetivo. En Epicuro el mal físico, el dolor corpóreo, está visto como una deficiencia, una falta o carencia (*endéia*), como algo ajeno al organismo, y por tanto el estado placentero es lo natural, lo propio, como ya señalamos. En cuanto al pesar del alma, está producido por perturbaciones y falsas concepciones causadas por opiniones y creencias vagas, vanas e irracionales, que la prudencia y la filosofía consiguen pronto extirpar. Son esas vanas opiniones que la sociedad fomenta la causa de nuestros temores y angustias (frente a los dioses, la muerte, los demás hombres), y de nuestras ansiedades y desbocadas esperanzas. Pero la naturaleza ha dejado la felicidad al alcance del hombre que sabe atenerse a los objetivos y moderados términos de su condición natural. «Gracias a la feliz Naturaleza porque hizo fácil de conseguir lo necesario y difícil de obtener lo innecesario» (469 Us.). «El hombre es infeliz, en efecto, por el temor o por el deseo ilimitado y vano. Quien a esto pone bridas puede lograr para sí mismo una feliz cuenta y razón» (485 Us.). «Es raro encontrar a un hombre pobre si se considera el fin de la naturaleza y a un hombre rico si se mira a las vanas opiniones. Ningún insensato, desde luego, se contenta con lo que tiene, sino que más se atormenta por lo que no tiene. Pues así como los que tienen fiebre, a causa de la mala disposición de su enfermedad, de continuo están sedientos y desean las cosas más perjudiciales, así también los que tienen su alma en mal estado sienten siempre que todo les falta y se precipitan con avidez en los más variados deseos» (471 Us.). «La naturaleza nos enseña a considerar insignificantes las concesiones de la Fortuna, a saber prescindir de la fortuna cuando somos afortunados, y, cuando somos desafortunados, no estimar como algo grande el gozar de fortuna. Y a recibir sin aspavientos los bienes concedidos por el azar, y a estar bien dispuestos frente a lo que se estiman males procedentes del mismo. Porque efímero es todo bien y todo mal apreciado por el vulgo, y la sabiduría nada tiene en común con la fortuna» (489 Us.). «La pobreza

acomodada a la ley de la naturaleza es gran riqueza» (477 Us.).

El placer estable, catasmático, es algo fácil de alcanzar; basta con recuperar el equilibrio físico¹⁰ y eliminar todo lo negativo y lo superfluo. «Entonces necesitamos del placer, cuando nos dolamos por su ausencia; pero cuando no sufrimos esto, estando en condiciones de sentir, entonces ninguna necesidad de placer tenemos; pues no produce daño la necesidad natural, sino el desecho surgido de las vanas opiniones» (422 Us.). «Para quienes son capaces de reflexionar, el equilibrio estable de la carne y la confiada esperanza de conservarlo conllevan la alegría más alta y segura» (68 Us.).

Placeres de la carne y placeres del alma

«Para Epicuro dos son los bienes de que se compone la felicidad perfecta: que el cuerpo esté sin dolor y el alma sin perturbación. Estos bienes no aumentan si están colmados, pues ¿cómo puede aumentar lo perfecto? El cuerpo está carente de dolor, ¿qué puede añadirse a esa «ausencia de dolor»? El alma está en sí serena y placida, ¿qué puede añadirse a esa tranquilidad? De igual modo que la serenidad del cielo no recibe un esplendor mayor una vez que reluce en la más pura claridad, así la condición del hombre que se cuida del alma y del cuerpo y de la conexión de ambos consigue el sumo bien, es ya perfecta y logra la culminación de sus deseos, si no tiene dolor en el cuerpo ni tempestad en su alma. Si de fuera se añaden algunos halagos no aumentan el sumo bien, sino, por decir así, lo condimentan y colorean¹¹. Pues

¹⁰ Es muy interesante la explicación que da Lucrecio (II, 963-6) de que «se produce dolor cuando los átomos de la materia, transformados por alguna fuerza en las entrañas vivas y en los miembros, se tambalean en el interior de sus sedes, y cuando vuelven a su sitio nace el blando placer».

¹¹ Los dos verbos empleados por Séneca traducen el *poikilētai* «se colorea, se diversifica» que emplea Epicuro en la MC 18.

el bien absoluto para la naturaleza humana está satisfecho con la paz del cuerpo y del alma.» Estas líneas de Séneca (ep. 66, 45 = frg. 34 Us.) expresan de modo muy fiel y claro el sentir epicúreo respecto de la *eudaimonía* o felicidad suprema, ese estado placentero total que es el objetivo de nuestro comportamiento. «Todo lo hacemos para no sufrir dolor ni estar perturbados», afirma en la *Caria a Menecio* (D.L., X, 128).

La felicidad del organismo viene dada por la ausencia de dolor en el cuerpo (la *aponía*) y de turbación en el alma (la *ataraxia* o *ooclesia*), que son «placeres catasmáticos» (id. 136).

Nos queda por explicar la relación entre ambos tipos de placeres, los del cuerpo y los del alma; o bien, según la terminología epicúrea más estricta, los de la carne (*sarx*) y los de la mente (*dianoia*). Conviene pues, en principio, no olvidar que tanto el alma (*psyché*) como la carne (*sarx*) son entidades corpóreas y materiales que componen un único organismo y que tanto una como la otra parte están formadas por átomos, de mayor o menor sutileza.

Ya los cirenaicos habían insistido en la existencia de la doble serie de placeres: los del cuerpo y los del alma, y ya vimos cómo consideraban más importantes los primeros, de igual modo que los dolores correspondientes, y cómo no coincidían con la doctrina de Epicuro en este respecto. El extremo opuesto en esta apreciación valorativa lo encontramos en las teorías de Platón y de Aristóteles, que, admitiendo también que hay unos placeres del cuerpo, consideran éstos como impuros, mixtos, y muy inferiores a los placeres auténticos y puros de la

Epicuro niega, por otro lado, que pueda haber una «densificación» o «condensación» del placer. Según la difícil MC 9: «Si pudiera densificarse (*katepkyknoto*) cualquier placer, y pudiera hacerlo tanto por su duración como por su aplicación a todo el organismo o a las partes dominantes de la naturaleza, entonces los placeres no podrían diferenciarse jamás unos de otros.» Cf. sobre el tema, Rüst, o.c., pp. 114-5.

mente, a los placeres estéticos y serenos de la vida contemplativa.

Epicuro trata de dejar muy claro que los placeres básicos son los de nuestros sentidos corporales, los de la carne. «Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más sabios y elevados guardan referencia a él» (409 Us.). Esta frase de que «el placer del estómago» es nada menos que «*archè kai riza pantôs agathôa*» ha suscitado numerosos comentarios escandalizados de los antiguos. Pero debe entenderse en toda su precisión: la *hedone tês gastrôs* es la raíz de cualquier bien en cuanto el dolor gástrico suscitado por la carencia de alimentos o por otra causa física impide el acceso al placer de cualquier tipo. «Este es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío», dice la SV 33. El equilibrio corporal es el fundamento de la *hedone* y esa estabilidad y recuperación (*katastasis*) es la raíz de todo goce posterior. Satisfacer esa necesidad del vientre no es algo complicado, sino muy simple. La *hedone* que corresponde a la satisfacción de una necesidad física no es costosa ni difícil. «Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y agua —dice Epicuro—. Y escupo a los placeres de coste y lujo no por ellos mismos, sino por las molestias que los acompañan luego» (181 Us.). «El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre.» (D.L. X 131.)

Sin embargo, una vez aclarada esta primacía de los placeres de la carne en cuanto que placeres básicos y radicales, en cuanto que colman unas urgencias naturales que son el requisito mínimo de una existencia feliz, conviene recordar el ya citado texto de Diógenes Laercio (X 137), en que dice que Epicuro consideraba más graves los dolores y mayores los placeres del alma que los del cuerpo, «porque mientras la carne sólo sufre (y goza) en el presente, el alma experimenta dolor (y placer) por el presente, el pasado y el futuro». Junto a este motivo, podemos explicitar otros en favor de la superioridad de los placeres de la inteligencia. En primer término, el

hecho de que, siendo la carne irracional, quien fija los límites de los placeres «que la carne concibe como ilimitados» es precisamente la mente inteligente y sabia.¹² Por otro lado, mientras que los dolores surgidos por carencias físicas reales son fáciles de eliminar, los dolores y las penas surgidas de las vanas opiniones son infinitos, y las perturbaciones causadas por la vana opinión afectan tanto al alma como a los deseos del cuerpo, por lo que conviene cuidarse mucho más de la disposición buena de la mente que de la del cuerpo, sin negar que éste presenta unas urgencias o requisitos básicos. Pero además la mente tiene incluso un cierto poder para contrarrestar el dolor físico, según ciertas sentencias de Epicuro, como la famosa y paradójica aserción de que «incluso en el tormento el sabio será feliz» (D.L. 118). Y que esta paradoja es algo más que una frase consoladora lo muestra el ejemplo de la última carta de Epicuro. La fuerza de ánimo, ayudada por la memoria (ya que «el acordarse de los bienes pasados es importantísimo para la vida feliz», según el frg. 436 Us.), consiguen derrotar las sensaciones dolorosas de la carne, asaltada por la enfermedad, y así escribe Epicuro a Idomeo: «En este día verdaderamente feliz de mi vida, en que estoy en trance de morir, te escribo estas palabras. La enfermedad del estómago y la vejiga prosigue su curso sin admitir ya incremento en su habitual agudeza; pero a todo eso se opone el gozo del alma por el recuerdo de nuestras conversaciones pasadas...»

Las dolencias de la carne —como está claro en el caso de las provenientes de una enfermedad, y esto está claro

¹² Es también la reflexión la que niega las ansias de un goce de duración ilimitada. «Tiempo finito y tiempo infinito dan igual cantidad de placer si se miden sus límites por la razón» (MC 19) y así «el sabio ha de sacar fruto no del tiempo más duradero sino del más agradable» (Ep. Men., 126). Si la naturaleza es la que ha hecho limitados los placeres, es la inteligencia la que nos hace comprender estas limitaciones, en contra de las vanas opiniones de nuestra carne, de nuestros desordenados deseos y apatencias vanas. Cf. Diáno, o.c., pp. 201 y ss.

en el propio caso de Epicuro, enfermo crónico grave—no siempre pueden ser evitadas por medios físicos. En esto todos los hombres están un tanto a merced de la *Tyche*, del azar. Sin embargo, también aquí Epicuro enseña que el sabio puede sobreponerse a los vaivenes de la fortuna y a despreciar los dones de la misma, «tréndose de la que muchos tienen por señora del mundo», según dice en la *Carta a Menecio*. En las dolencias del espíritu el poder del filósofo es casi total y puede, con razonamientos y cordura, abolir todas las perturbaciones que asaltan a su ánimo, e incluso oponer esa alegría del alma a las sensaciones presentes en su carne.

Epicuro, enfermo grave, era un entusiasta del placer total y percibía como estado placentero el estado de salud, carente de dolor¹³, carente de perturbación sensible y espiritual, y confiaba en que el dominio de ánimo contrarrestaba los infortunios inevitables. Como otros filósofos modernos de complejión enfermiza, como Nietzsche o William James, sabía gozar de lo dado con cuidadosa sensibilidad y amable sonrisa. Como observó Nietzsche, fino catador de pensadores y personas, en un elogio cálido del talento de Epicuro: «Sólo uno que sufría constantemente pudo inventar felicidad semejante, la felicidad de unos ojos ante los que se ha encalmado el mar de la existencia y que ahora ya no se cansan de su superficie y esa epidermis marina de mil colores, delicada y estremecida; nunca antes se presentó una modulación tal de la voluptuosidad» (*La gaya ciencia*, m. 45).

¹³ Rodis-Lewis, o.c., p. 223 cita, muy a propósito, unas líneas de Platón, en *Rep.* IX 583 c-d, en que éste recuerda cómo los que sufren enfermedades muy agudas dicen «que no hay nada más placentero que la salud, pero que se les había pasado por alto, antes de sufrir, que éste era el más dulce de los placeres».

8. De la religión y los dioses, y la verdadera piedad

«Cuando la vida humana yacía a la vista de todos torpemente postrada en tierra, abrumada bajo el peso de la religión, cuya cabeza asomaba en las regiones celestes amenazando con una terrible mucca caer sobre los mortales, un griego osó el primero alzar contra ella sus peucederos ojos y rebelarse en contra. No le detuvieron ni los mitos de los dioses, ni los rayos, ni el cielo con su amenazante bramido, sino que aún más excitaron el ardor de su ánimo y su ansia por ser el primero en forzar los apretados cerrojos que guarnecen las puertas de la Naturaleza. Su vigoroso espíritu triunfó y avanzó más lejos, más allá de las llameantes murallas del mundo, y recorrió el todo infinito con su mente y su ánimo. De allí nos aporta, botín de su victoria, el conocimiento de lo que puede nacer y lo que no puede, las leyes, en fin, que a cada cosa delimitan su poder, y sus mojones hincados hondamente. Con lo que la religión, a su vez sometida, yace a nuestros pies; nos enaltece al cielo la victoria» (*De rerum natura*, I, 62-79, trad. E. Valentí).