

# EPICURO Y SU ESCUELA

MARCELINO RODRÍGUEZ DONÍS

## I. SITUACIÓN HISTÓRICA

En el período helenístico surgen con gran fuerza tres escuelas de filosofía: la epicúrea, la estoica y la escéptica. Entre ellas hay más coincidencias de lo que en general se cree, aunque, ciertamente, el hilo conductor que las une radica en el afán por asegurar al hombre la serenidad y tranquilidad de ánimo, difíciles de conseguir en un mundo tan sumamente complejo y turbulento como el que sigue a la conquista del Oriente por parte de Alejandro.

Sería un error sostener que la filosofía helenística en conjunto ocupa una situación secundaria respecto de los grandes sistemas de Platón y Aristóteles, aunque es cierto que el pensamiento espiritualista sufre un duro golpe con los epicúreos y los escépticos. En el estoicismo, por el contrario, hay, a pesar de su materialismo corporealista, mayor afinidad con el platonismo. Los factores que explican la escasa atención que Epicuro presta a las tesis fundamentales de Platón y Aristóteles son de muy diversa índole. Las circunstancias históricas han cambiado. Alejandro, el discípulo de Aristóteles y el conquistador del mundo conocido, había demostrado que el orgullo y la autocomplacencia de los griegos se basaban al fin y al cabo en un vergonzante provincianismo. Otros mundos más exuberantes se habían abierto ante las mentes atónitas e incrédulas de los nuevos conquistadores, otros dioses, otras costumbres, otros hombres. Ya nada podía ser como antes. Los moldes dentro de los que se había desarrollado la vida de los griegos hasta entonces ya no servían; hasta los mismos dioses de la ciudad habían dejado de existir o estaban alejados de los intereses patrios, sordos a las súplicas de los hombres que, a pesar de rendirles el culto debido, no encontraban en ellos las fuerzas necesarias para seguir ostentando la merecida supremacía personal y colectiva sobre los otros pueblos. Alejandro y, más tarde, Demetrio Poliorcetes, se hicieron adorar como dioses por sus seguidores, sin que casi nadie, salvo los epicúreos, se atreviese a rechazar las nuevas divinidades visibles y reales, no de piedra o madera.

En medio de un clima de incertidumbre e inseguridad políticas se desarrolla la experiencia personal de Epicuro de Samos (341-270), que llega a Atenas, para hacer su servicio militar, el mismo año (322) en que muere Alejandro y sus generales se disputan el reparto del Imperio.

La filosofía se esfuerza por dar una respuesta a la nueva situación sociopolítica que se vive después de la muerte del Macedonio. El hambre, la inseguridad, el miedo hacen que los griegos se sientan verdaderamente dejados de la mano de los dioses en medio de las experiencias más difíciles de soportar. Muchos de ellos son expulsados de sus ciudades o pierden la ciudadanía, viéndose obligados a emigrar, dejando atrás sus tierras, sus casas, sus templos, sus plazas. Al comienzo de la conquista del Oriente se conoció un fuerte desarrollo económico, ya que el ejército de Alejandro, que en algunos momentos estaba integrado por medio millón de soldados, necesitaba ingentes cantidades de comida, ropa, calzado, armas, etc. Para muchos era el único modo de vida que les quedaba: enrolarse en el ejército como mercenarios, llevando consigo sus familias.

En el ejército de Alejandro ocuparon un lugar importante algunos filósofos como Pirrón de Elis, Anaxarco, Calístenes y otros. Los nuevos modos de vida que iban descubriendo, sobre todo el contacto con los gimnosofistas, les abrieron nuevos horizontes que habrían de influir en la elaboración de sus sistemas filosóficos, como se puede constatar en el escepticismo pirroniano, que aunque hundía sus raíces en ideas griegas, seguramente se vio reforzado por el encuentro con otras culturas tan importantes como la patria pero al mismo tiempo tan diferentes.

También la infancia de Epicuro se vio afectada por los avatares de la conquista de Alejandro. Su estancia en Samos, donde nació en el 341, se vio interrumpida porque en el 324 el Macedonio dio la orden de perdonar los delitos políticos a los sammios. Pérdicas obligó en el 322 a emigrar a Colofón a los colonos atenienses que se habían establecido en Samos, después de devolver las tierras a sus antiguos propietarios.

Los enemigos de Epicuro le reprochan su origen humilde e incluso su pobreza, llamándole, a modo de insulto, «hijo de maestro». Realmente parece que él mismo ayudaba a su padre, colono emigrado desde Atenas a Samos, en la tarea de enseñar a los niños las primeras letras. Según el mismo D.L. (X, 4), tuvo que acompañar a su madre a las casuchas más humildes de la aldea recitando ensalmos y fórmulas purificadoras. Es curioso constatar la importancia que en su sistema tienen las letras del alfabeto y el rechazo de la superstición.

Epicuro, según Diógenes Laercio, empezó a iniciarse en la filosofía a la edad de doce años. Su primer contacto fue a través del aristotélico Praxífanos. Una vez establecido en Teos, se familiarizó con la filosofía de Demócrito y probablemente con el escepticismo por medio de Nausífanos de Teos. Pánfilo le enseñó la filosofía de Platón en Samos.

Quizás en su experiencia infantil no se contentó con aprender lo que todos los niños: los relatos de los poetas. Según Sexto Empírico (*Adv. Math.* X, 18), no se conformaba con oír hablar del caos, necesitaba saber de dónde procedía.

Lo que realmente le atraía en el período de su formación eran las enseñanzas de Demócrito, cuya obra conoció. Debió también leer a Platón y a Aristóteles, aunque no sabemos qué libros exactamente. Hoy la opinión más difundida es que leyó toda la obra de Aristóteles, no sólo los escritos de juventud, como había sostenido Bignone en su famoso libro *El Aristóteles perdido y la formación filosófica de Epicuro*. Es indudable también que estuvo familiarizado y, hasta cierto grado, simpatizó con los seguidores de Sócrates, sobre todo con los cínicos y cirenaicos. De Sócrates pudo haber aprendido la lección de la no intervención en política. De los cirenaicos, sobre todo de Aristipo el Joven, lo referente al placer como centro de la vida. De los cínicos, el conformarse con poco, si es preciso, y a tomar a la naturaleza como verdadera norma para regular nuestras pasiones.

Pero no sólo trabajó relación con la filosofía de su época. Durante su estancia en Atenas, para realizar la efebía, debió establecer contacto con autores como Menandro, de su misma quinta, y cuyas chisparentes comedias, como dice G. Gual<sup>1</sup>, son un elemento indispensable para conocer el ambiente sociológico de la época: importancia de lo privado e individual frente a lo oficial y público, desinterés por la política, valoración de lo cotidiano, amoríos, etc.

Epicuro, a los treinta y dos años, junto con sus hermanos, abre una escuela en Mitilene en torno al 310. Allí se había establecido con anterioridad Aristóteles, tras abandonar la Academia platónica. Las cosas no le debieron ir muy bien, quizás por el influjo ejercido por el platonismo, al que Epicuro rechaza más que a ninguna otra escuela filosófica.

Al año siguiente se instala en Lámpsaco, donde estableció excelentes relaciones con personajes influyentes como Idomeneo, y con otros discípulos que le acompañarán a Atenas en el 306. Entre ellos cabe destacar a Leonteo, Temistia, Metrodoro, Hermarco, Timócrates (el disidente), Colotes, etc. Lámpsaco era un importante centro de estudios de filosofía y matemáticas: Eudoxo, Heráclides Póntico, Calipo, Polieno. Este se pasó al bando epicúreo declarando que la geometría era falsa, según Cicerón (*Us.229*): *Epicuro adsentiens totam geometriam esse falsam*.

Después de cinco años de permanencia en Lámpsaco, en el 106, se instala en Atenas, justo en el momento en que Demetrio Falero, hasta entonces gobernador de Atenas y vinculado a la escuela peripatética, se ve obligado a exiliarse a Alejandría; con lo que el Liceo tuvo que cerrar su puertas durante algún tiempo.

---

1. García Gual (C.), *Epicuro*, Madrid, ed. Alianza, 1981, p. 21

Por exigencias del nuevo gobernador, Demetrio Poliorcetes, una vez llegado a Atenas, Epicuro compró una pequeña casa con una huerta o jardín (*kepos*) en donde convivía con sus discípulos al abrigo del mundo exterior y de un modo muy modesto. En tiempos de hambruna se dice que se alimentaban con las habas del huerto. Por lo demás, Epicuro, por tener un cuerpo enfermizo y a pesar de las habladurías del maledicente Timócrates, hermano de Metrodoro y desertor del Jardín, vivía de modo frugal. Se contentaba con no sufrir, y cualquier alimento le servía. ¡Así vivía el filósofo del placer!

Una de las singularidades del Jardín de Epicuro era que también las mujeres estudiaban filosofía, en igualdad con los hombres. Entre ellas Leonteo, a quien Cicerón califica de meretriz (*meretricula*), se hizo célebre, porque hasta se atrevió a polemizar con Teofrasto, aunque, eso sí, en un estilo excelente (*scito quidem illa sermone*) Según D.L. (X, 7), Epicuro tuvo amoríos con ella y con Temistia, esposa de Leonteo, sin que se descartase su pasión por Pitocles, del que llega a decir: «estoy esperándote hasta que entres, amor mío, similar a un dios». Conocemos el nombre de otras heteras que convivían en el Jardín: Mammario, Hedeia, Erotio, Nicidia (D.L. X,7).

Incluso los esclavos encontraron su refugio en el Jardín. Allí, según D.L., «filosofaban con él, destacando Mys».

Frente a las acusaciones de Timócrates (Epicuro, según él, era un ignorante en cuestiones filosóficas, un glotón que vomitaba dos veces al día y gastaba una mina diaria en comer, hasta el punto de enfermar y tener que desplazarse en un carro por sus excesos), Polieno (D.L. X, 7) destaca sus sentimientos piadosos respecto de los dioses, su amor a la patria, su exceso de modestia: «hasta el punto de apartarle de la vida política», su moderación: «le bastaba un cuartillo de vino, pero lo más amenudo bebía agua». Esta moderación se comprueba en la carta a un amigo al que dice: «mándame un tarrito de queso para, si tengo ganas, darme un banquete». El estoico Diótimo (D.L. X, 3) le calumniaba también e hizo circular bajo su nombre cincuenta cartas obscenas. Pero lo que fundamentalmente le reprochaban era que se apropiaba de las doctrinas de los demás filósofos, insultándoles además, así como de ser un adulator de los poderosos, en concreto de Mytres, el lugarteniente de Lisímaco, al que había conocido en su estancia en Lámpsaco. Ciertamente, dando un ejemplo de amistad, Metrodoro se ocupa de él, cuando, muerto el rey, es encarcelado. D.L. (X, 9) afirma tajantemente que todas estas acusaciones carecen de fundamento y que Epicuro dio ejemplo de nobleza y generosidad hacia la patria.

Tuvo tantos amigos y seguidores, que, según D.L., se «contaban por ciudades enteras». Su escuela en tiempos de D.L. aún tenía muchos discípulos, mientras que «las demás ya se han extinguido». Según el Léxico de Suda catorce escolarcas epicúreos se sucedieron durante doscientos veintisiete años.

Frente a los testimonios que hablan de la ingratitud respecto de sus maestros (sobre todo en el caso de Nausífanos), D.L. destaca la gratitud que mostró hacia sus padres, sus hermanos, su patria. En el testamento de Epicuro (D.L. X, 16-22), se muestra la preocupación que siente por los hijos huérfanos de sus amigos, por la conmemoración, en determinadas fechas, de los ya ausentes; todo ello, paradójicamente, de acuerdo con las creencias que más tarde pondrá en entredicho.

Sus bienes, según las dos transmisiones registradas en el Metroon, pasan a Aminómaco, hijo de Filócrates, del demo de Bates, y a Timócrates, hijo de Demetrio del demo de Potamo, con la condición de que destinen el Jardín y sus dependencias a Hermarco, que queda al frente de la escuela, y a los que con él se dediquen a la filosofía. Hermarco queda encargado de proveer lo necesario para la celebración de los sacrificios fúnebres en honor de sus padres y hermanos, para su natalicio (el diez del mes de gamelión), y para la celebración de las reuniones filosóficas que han de organizarse los días veinte de cada mes, así como para celebrar la memoria de sus hermanos, de Polieno y de Metrodoro. Encomienda, así mismo, que se ocupen de la educación de los hijos de Metrodoro y de Polieno y que cuiden de Nicanor y de todos aquellos «que envejecieron conmigo en el estudio de la filosofía». Ruego, finalmente, a Hermarco que procure que se cumpla en todo y dentro de lo posible su voluntad, a la par que le hace donación de sus libros.

Uno de los seguidores de Epicuro más importantes fue Metrodoro, al que Epicuro había dedicado un libro, y que conocía desde Lámpsaco, muriendo joven, a los cincuenta y tres años. Es autor, según la enumeración de D.L. (X, 24), de trece obras. Una de ellas estaba dirigida contra Timócrates, su hermano.

Hermarco, sucesor de Epicuro en la dirección de la escuela, escribió cuatro libros en los que arremete contra los filósofos del Liceo y de la Academia. Le siguieron los escolarcas Polístrato, Dionisio y Basíledes, Apolodoro, autor de más de cuatrocientos títulos, Zenón de Sidón, Demetrio Lacón, Diógenes de Tarso, etc.

Epicuro, según D.L. (X, 27-8), escribió más de cuarenta obras, entre las que cabe destacar los títulos siguientes: «sobre la naturaleza» (en treinta y siete libros), «Sobre los átomos», «Sobre el vacío», «Epítome sobre física», «Contra los megáricos», «Sobre el fin», «Sobre el criterio», «Sobre los dioses», «Sobre la conducta de la vida», «Sobre el amor», «Sentencias Capitales», además de las tres cartas que D.L. nos ha transmitido íntegramente bajo el nombre de Epicuro y que, juntamente con el descubrimiento de la «Sentencias Vaticanas», constituyen el material del que disponemos para conocer la filosofía epicúrea.

Es imposible saber qué debe a otros filósofos, ya que, según D.L. (X, 13), declaraba «no haber escuchado lecciones de ningún maestro, sino que todo lo había aprendido solo». Es probable que este pretendido autodidactismo fuese moneda corriente entre los filósofos griegos. Platón (*Teet.* 180b) dice lo mismo de Heráclito. Cicerón (DND, I, 26) señala, con toda la mordacidad de que es capaz,

que «Epicuro se vanagloriaba de no haber tenido ningún maestro, lo que era muy fácil de creer... ya que no había en él ni el más ligero rastro de la Academia o del Liceo, ni siquiera de los estudios infantiles. Según el Arpinate, al único a quien siguió fue a Demócrito (*quem ille unum secutus est*), aunque todo lo que le corrige lo corrompe: *quae mutat ea corrumpit* (*De Fin.* I, 6,17).

Pero Eusebio (Us.26) señala que Epicuro había leído las obras de los antiguos filósofos. Bignone<sup>2</sup>, más recientemente, sostiene que trabó conocimiento con la filosofía aristotélica a raíz de su estancia en Mitilene, principalmente con los tratados morales. Ya desde la llamada «escuela epicúrea de Mitilene», cuya existencia niega De Witt<sup>3</sup>, Epicuro se sintió atraído por los problemas éticos. Según Plutarco (*Non posse...* 1098 cd), las acusaciones de ateísmo y hedonismo que pesaban sobre Epicuro habían sido difundidas por Timócrates. Ello le habría supuesto, según De Witt, un proceso de *asebeia*, lo que explicaría que su nueva singlatura en Lámpsaco fuese totalmente diferente: «ahora era visto como un defensor de la religión griega, atrayendo a la juventud hacia la ortodoxia. Su religiosidad no era en absoluto fingida...no sólo cree en la existencia de los dioses, sino que pide que se les reverencie». D. Sedley<sup>4</sup>, por el contrario, insiste en que Epicuro señalaba la limitación de los placeres y la moderación: «Timócrates debió añadir que el camino para alcanzar el placer era la limitación del dolor».

En su estancia en Lámpsaco pudo comprender la inutilidad de la astrología matemática de Eudoxo y Calipo de Gnido, que sirvió de fundamento al *Epinomis* y a las *Leyes* (X) de Platón. Epicuro se propone, según Sedley, negar la divinidad de las estrellas que con tanto entusiasmo y huero razonamiento, a su juicio, habían defendido Platón y Aristóteles.

En el libro XI del *Peri physeos* hace referencia a las técnicas de los astrólogos para explicar los movimientos regulares de los cuerpos celestes. En la *Carta a Pitocles* (93) declara esas técnicas «artilugios dignos de esclavos», vanas pretensiones (*prospofema*) y violencia a los hechos (*parabiasis*). Como dirá en la *Sentencia Vaticana* 45: «el estudio de la naturaleza no forma jactanciosos artífices de la charlatanería ni ostentadores de la cultura por la que pugna la mayoría, sino espíritus independientes, capaces, orgullosos de sus propios bienes y no de los que surgen de las circunstancias».

Epicuro, como Pirrón, no es partidario del modelo de educación tradicional. No era necesario el conocimiento de las *mathémata* (retórica, música, etc.) para acercarse, como dice Sedley, a la verdadera vida filosófica. Tanto para Pirrón como para el filósofo de Samos lo que importa es alcanzar la *ataraxía*, la imperturbabi-

2. *L'Aristototele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1976, p. 420ss.

3. *Epicurus and his Philosophy*, U. of Min. P., 1964, (2.ed.)

4. «*Epicurus an his professional rivals*» in *Etudes sur l'épicurisme antique*, p. 132

lidad y lo que la teología astral platónico-aristotélica había conseguido era sustituir los dioses populares por otros aun más inflexibles y temibles.

En Platón y en el primer Aristóteles la teoría tiene un valor en sí misma y se realiza fundamentalmente en los estudios de astronomía y matemáticas. En el *Protréptico*, a semejanza del Fedón, sostenía Aristóteles que el conocimiento y la felicidad no se pueden alcanzar aquí, mientras que en la *Ética a Nicómaco* (1110-14) declara la mortalidad del alma. Siguiendo, posiblemente, las huellas del *Protréptico*, hace Epicuro una invitación a la filosofía de nuevo cuño, que nada se parece a lo sostenido por Platón. Jóvenes y viejos deben filosofar. Lo más importante es que todo el género humano alcance la imperturbabilidad, pero para ello es necesario expulsar de nuestras mentes los temores que se siguen de las erróneas concepciones de los dioses, del alma y de la muerte.

Platón (*Apología de Sócrates*, 29) aconsejaba cultivar la filosofía hasta una cierta edad: «Si se filosofa hasta una edad avanzada, necesariamente se carecerá de la experiencia de lo que es necesario conocer... Cuando ves a un hombre de edad avanzada que aún filosofa y no renuncia a ello, pienso, Sócrates, que este hombre debiera ser azotado».

Cicerón declara a los epicúreos gentes incultas, aunque se ve obligado a reconocer, en *Contra Pisonem*, que Filodemo era muy erudito (*perpolitus*) no sólo en filosofía, sino en las restantes disciplinas que los epicúreos desprecian». En *De finibus* (I,8,26) el mismo Cicerón recoge el siguiente testimonio de Triario: «En verdad que has arrancado casi por completo a Epicuro del círculo de los filósofos. ¿Qué le has dejado, excepto que, sea cual fuere su modo de expresarse, entiendes lo que dice? En física reprodujo opiniones ajenas, pero ni siquiera esas merecen tu aprobación. Si quiso corregirlas en algo, las empeoró. Desconoció por completo la dialéctica, al afirmar que el supremo bien consiste en el placer, en primer lugar se equivocó y, además, tampoco en esto fue original, pues antes y mejor que él lo había dicho Aristóteles».

Epicuro se vio obligado a estudiar la Física con la finalidad de hacer posible la paz del alma. La *Carta a Heródoto* y la *Carta a Pitocles* son dos intensos y apretados resúmenes de las teorías físicas expuestas más por extenso en el *Periphyseos*. Es cierto que adopta los principios del atomismo de Demócrito, aunque, según Diógenes de Oenoanda (fr. 6 Chilton), Epicuro hizo correcciones precisas a su teoría (gnoseológica en este caso, pero también, para salvar la libertad, introdujo el clinamen).

Pero la mayoría de los hombres no tienen tiempo para profundizar en estas cuestiones, de ahí que Epicuro compusiese esos resúmenes o epítomes de su doctrina que los adeptos debían conocer de memoria (Her. 83, 35; Pit. 116, Men.135), porque en ellos se encontraban las respuestas precisas para alejar de nosotros todas las creencias erróneas. La doctrina epicúrea es, como dice Lucrecio (I, 51, 333,

401; III, 581, 603), la *vera ratio*. No es posible alcanzar el placer sin la fisiología (MC. 12). Del estudio de la física, dice Cicerón (*De fin.* I, 64) «se obtiene el valor contra el miedo a la muerte, la firmeza contra el temor supersticioso».

No cabe mayor oposición a Platón que el modo de educación que propone Epicuro, a quien nada le interesa formar a líderes y que ni siquiera estaría dispuesto a viajar para imponer su credo político. Al contrario, estimaba que se debía huir de la política «a velas desplegadas» y creía necesario para la sabiduría «vivir oculto». Los cambios políticos que mediaron entre Platón y él hacían imposible esperar nada de la *polis*. Epicuro prefiere restringir sus relaciones con el mundo de su época al retiro cenobítico en compañía de un pequeño grupo de amigos dentro de los muros del Jardín. Como dice Conche<sup>5</sup>: «la amistad es la ley de relación social epicúrea». Para él cuenta, al contrario que para Platón, más el individuo que el Estado.

En la antigüedad Epicuro tuvo una enorme importancia, aunque la pérdida de sus textos, nos ha imposibilitado conocer más a fondo su pensamiento. Gracias a Lucrecio, poeta latino del siglo I a.C., de quien no poseemos ningún dato biográfico, pero que compuso un poema de más de siete mil versos: *De rerum natura*, podemos reconstruir algunas de las partes más importantes del sistema epicúreo, que ya se había difundido en Roma desde finales del siglo II, en la época de Zenón de Sidón, discípulo del escolarca Apolodoro, y que contó la cabeza visible de Amafinio. Cicerón (*Tusc.* IV.3.7) señala que los epicúreos habían invadido toda Italia: *Italiam totam occupaverunt*, aunque su estilo no era bueno ni elegante. También hace mención de otros nombres como Catio, Rabirio, Atico (su amigo), Fedro, Torcuato, expositor de la doctrina epicúrea en el *De Finibus*, Zenón de Sidón, escolarca en el 89 a.C., su alumno Filodemo de Gadara, Patrón, etc.

Resulta curioso que Cicerón no haga referencia alguna a la filosofía de Lucrecio, aunque parece que intervino en la edición de su obra en torno al año 54, once antes de su muerte, en el 43.

En tiempos de Sila la escuela epicúrea se vio condenada al exilio.

San Jerónimo (331-420), en los añadidos que introduce en su traducción de las *Crónicas de Eusebio*, se inventa la historia del suicidio de Lucrecio a la edad de 44 años, enloquecido a causa de un filtro amoroso. «Es comprensible —dice Ernout en la introducción a su edición crítica del *De rerum natura*— que la locura y el suicidio fueran los castigos inventados por la imaginación popular para castigar al impío que rehusaba creer en la inmortalidad del alma y en la influencia de los dioses, así como en el poder de los sacerdotes».

A lo largo de los seis libros de su poema Lucrecio se propone exponer en latín las enseñanzas de Epicuro, a quien considera, no sólo hiperbólicamente, un *dios* que

---

5. Conche (M), *Lucreèce ou l'expérience*, Paris, 1977, p. 9.



nos ha indicado el camino de la felicidad: *deus... ille fuit, deus...* Idénticos elogios se repiten al comienzo de los libros I, III, VI. El mismo Cicerón atestigua (*Tusc.* I, 21.48) que los seguidores de Epicuro le consideraban como un dios (*agunt eumque venerantur ut deum*) que les libra de tiranos insoportables (*terror, metus*).

El epicureísmo es una especie de soteriología médica, una medicina del alma (*animi medicationem, doloris medicamenta* (*De Fin.* II, 7, 21; *sedationem animi* (*Tusc.* IV, 19, 62). Epicuro, como los dioses, es el modelo ético a seguir. Séneca lo resume muy bien (*Ep.* 25, 5): «obra como si Epicuro te estuviese mirando» (*tanquam Epicurus spectet*). Epicuro es, según Bailey<sup>6</sup>, una especie de predicador (*preacher*) que expone su propio evangelio (*gospel*). Sus seguidores veían en él el fundador de una nueva religión, hasta el punto de que llevaban colgado su retrato, lucían anillos con su efigie, adornaban sus copas con su imagen, etc. Salem<sup>7</sup> encuentra ciertas similitudes entre los seguidores de Epicuro y la secta Krishna. Brunschwig<sup>8</sup> compara la relación de Lucrecio con Epicuro a la de un enfermo con su médico. La farmacopea epicúrea tiene como finalidad, según Porfirio (*Us.* 221), expulsar el dolor del alma, del mismo modo que la medicina la de curar los males del cuerpo. Semejante tarea era asignada a la filosofía también por Demócrito y hay muchos pasajes de Platón y Aristóteles que hacen uso de la comparación entre la medicina y la filosofía. Salem ve en los versos 1183-96 del libro VI un cuadro clínico de la agonía, que encerraba anotaciones sacadas de los tratados hipocráticos: «todo el proyecto lucreciano y la *Ética* de Epicuro mismo parece estar inspirada en el discurso de los médicos; la insatisfacción y el temor de la muerte son, según el poeta latino, un mal al que sólo el filósofo puede poner remedio». Para Boyancé<sup>9</sup>, Epicuro es el verdadero purificador. Lucrecio nos aconseja que nos esforcemos en rechazar lo que puede dañar nuestro amor y dirige nuestro espíritu hacia otros objetos (IV, 1063-4). Es necesario que, como las abejas, vayamos de flor en flor, libando los *aurea dicta* de Epicuro. Esta purga mental, lograda a partir de la posición farmacéutica, equivale al *tetrafarmacon* del epicúreo Diógenes de Oenoanda y al cuádruple remedio de la *Carta a Meneceo*: no temer a los dioses (123-4), no temer a la muerte (124-7), soportabilidad del dolor (127-30), logro de la felicidad (130-2).

Lucrecio (VI, 680) pide a Memmio que vomite fuera de su espíritu los prejuicios impíos que atribuyen a los dioses algún interés por las cosas humanas. La misma idea aparece en Filodemo (*peri parresias*, fr. 18): «escupe de tu boca como un alimento extraño al método de Epicuro al que no admite la libertad de palabra como técnica para la adquisición de la sabiduría y de la felicidad».

6. Bailey (C), *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1926, p. 526.

7. Salem (J), *Tel un dieu parmi les hommes. L'Étique d'Epicure*, Paris, Vrin, 1981. p. 10. p. 232.

8. Brunschwig (J), «Lucreèce» in *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF. 1984.

9. Boyancé (P), *Lucreèce*, Paris, PUF, 1964, p. 14.

Tendremos ocasión de volver una y otra vez a Lucrecio. Ahora nos referiremos a su originalidad: Lucrecio no ha pretendido otra cosa que ser un fiel discípulo de Epicuro; pero, dada la carencia de los textos de éste y el carácter inconcluso del poema lucreciano (que promete hablar con más detalle de los dioses y sus sedes y no lo cumple), es muy difícil saber si le es plenamente fiel o no. No obstante entre lo que conservamos de Epicuro y lo que podemos leer en Lucrecio hay una gran coincidencia, salvo en algunas cuestiones como la del clinamen que, en opinión de algunos estudiosos, es un invento lucreciano. Pero digamos con Conche<sup>10</sup> que «la fidelité de Lucrèce n'est pas, ne pouvait être servilité».

Otro epicúreo muy importante fue Filodemo de Gadara, alumno de Demetrio Lacón, del que, a través de los papiros de Herculano, sabemos que cultivó temas muy diferentes: gramática, geometría, estudio de textos epicúreos, teología, economía<sup>11</sup>, etc. Era de origen sirio, como el epicúreo Sirón, y se estableció cerca de Nápoles, fundando un centro notable de estudios sobre epicureísmo. Los papiros encontrados entre 1752-4 contienen en su mayor parte escritos de Filodemo, que, según Arrighetti, no era un pensador original. El *De musica* fue publicado en 1793. Aparecieron durante el XIX 8 volúmenes con sus obras (texto griego y versión latina). De 1872-6 se publicaron 11 volúmenes. A. de Long tradujo al inglés el *De signis*. La obra de Filodemo abarca desde tratados de moral (sobre los males, la muerte, las riquezas, la sensación, los vicios, la salud, la cólera, la franqueza de palabra (parresia); hasta cuestiones de estética, de poesía, de oratoria, de teología (sobre los dioses, sobre la piedad). Los papiros parece que correspondían a lo que la biblioteca de Calpurnio Pisón, en cuya casa vivía Filodemo. El hallazgo de mayor importancia lo constituyen los fragmentos del *Peri physeos*, que aportan cierta luz nueva sobre la problemática física y moral del clinamen y la libertad. La importancia de los papiros de Herculano para los estudios del epicureísmo ha sido justamente destacada por Bloch<sup>12</sup>. A Achile Vogliano le ha correspondido la gloria de ser el primer editor de las fragmentos de Herculano: *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculansibus papyris servata*, Berlín, 1928.

Otro de los autores latinos necesario, además de Cicerón, para informarnos de la doctrina epicúrea es Séneca, en cuyas cartas, sobre todo en 28 de ellas, aparecen sentencias de Epicuro, interpretándolas correctamente y siendo consciente de que no siempre coincide con los suyos. Con razón se le ha denominado «el epicúreo estoico»<sup>13</sup>.

10. Conche (M), *Lucrèce ou l'expérience*, Paris, Seghers, 1964, Introduc.

11. Laurenti (R), *Filodemo e il pensiero economico degli epicurei*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1973.

12. Bloch (O.R.), «Etat present des recherches sur l'epicurisme grec» in *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 92-138, esp. p. 109.

13. Motto (A.L.), y Clark (J.R.), «Paradoxum Senecae. The Epicurean Stoic», *Classical Weekly*, LXII, 1968, 37-42.

En 1884 se decubrieron en Oenoanda, en el corazón de Lycia, por medio de Holleaux y Paris, los célebres fragmentos que el epicúreo Diógenes mandó grabar en piedra en un muro de 3,5 x 40. Se supone que Diógenes fue profesor en Rodas hacia finales del siglo II p.C., en la misma época de Diógenes Laercio. En 1985 los austríacos Haberdey y Kalinka encontraron 24 nuevos fragmentos, Bean (1952), Chilton (1962) y Smith (1969) añadieron nuevos fragmentos. La primera traducción corrió a cargo de Cousin (1892). Después vinieron las de Grilli, Chilton, Martin, etc.

El texto de Oenoanda concuerda en lo esencial con lo que ya sabíamos de Epicuro, pero presenta un tono universalista dirigido a bárbaros y griegos. Contrapone a Demócrito y a Epicuro, adjudicando a éste la teoría del clinamen. De gran interés son los pasajes referidos a la civilización, el lenguaje, etc.

Es obligado hacer una mención especial del papiro de Oxyrhincos editado por Diels y, posteriormente, traducido por Festugière<sup>14</sup>.

## II. EL HEDONISMO DE EPICURO

La parte más importante de los sistemas filosóficos del Helenismo es la Ética. Las demás disciplinas se subordinan a ella a modo de instrumentos destinados a servir a sus fines. Lo que importa en la ética de Epicuro es el placer vivido no sólo de modo individual; esto es, se ha de buscar el placer de los demás y, sobre todo, la amistad. El epicureísmo arranca desde sus orígenes como una moral con vocación universalista, católica, portadora de un nuevo evangelio que algunos estudiosos, como De Witt en su obra *Epicuro y San Pablo*, creen que influyó de modo decisivo en las primeras comunidades cristianas (los agapes, el proselitismo de los escritos de San Pablo, muy cercano al epicúreo, la parresía, confesión, etc.).

Diógenes de Oenoanda se dirige a todos, incluso a los que no han nacido «porque también ellos son nuestros». La filosofía de Epicuro trata de ayudar también a los extranjeros (fr. 2 col. III-IV), aunque nadie es realmente extranjero porque «existe una sola patria: la tierra entera, y un solo hogar: este mundo» (fr. 25, col. II). La llamada a la felicidad se dirige a todos, griegos y bárbaros, igualmente invitados a una vida mejor (fr. 26). Diógenes habla de la «filantropía universal» del epicureísmo. En realidad la unidad del género humano ya había contado con partidarios entre los sofistas un siglo antes. Hipías fue, según Cicerón (T. V. 37. 108), el que acuñó la fórmula «ciudadano del mundo». También Antifonte había proclamado que «por naturaleza nosotros somos en todo semejantes, griegos y bárbaros». Demócrito había sostenido que «el alma buena tiene como patria el mundo ente-

---

14. Festugière (A), *Epicuro y sus dioses*, EUDEBA, 1960, p. 39.

ro» (fr. B 247). También los estoicos se afanaron por defender la unidad del género humano dentro de un marco cosmopolita. El epicureísmo se singulariza porque habla al hombre en un lenguaje franco, personal, intimista, cercano. Todos los que se aproximen a las enseñanzas de la escuela epicúrea encontrarán la salvación desde el momento en que descubran los males de sus almas. Cuando dejen de temer a los dioses y a la muerte y sepan poner límites a sus deseos, entrarán a formar parte de la comunidad universal. Un nuevo sentimiento de amistad embargará sus corazones. Se producirá «la gran danza de la amistad en torno al mundo anunciando, como un heraldo, que despertemos a la felicidad» (SV.52). No se puede esperar la salvación de la política social, sino bajo el ideal de una forma de vida sustentada en la asunción de una doctrina común en la que la amistad lo regule todo. Hombres y mujeres, esclavos y libres, viejos y jóvenes son acogidos por el nuevo evangelio. Ha nacido la verdadera libertad en la comunidad del Jardín, donde se comparten penas y alegrías. Pero esa libertad no llegó a plasmarse en la liberación real de los esclavos, también presentes en el Jardín bajo su condición servil, ya que no fueron liberados hasta la muerte de Epicuro, según consta en su testamento.

La filosofía epicúrea consistía, según Sexto Empírico (Us. 219), «en una actividad que por medio de discursos y razonamientos nos procura la vida feliz». No hemos de permitir que la vida se nos escurra de las manos, como el agua de los cántaros de las Danaides. No malgastemos nuestras vidas en el *cursus honorum*. La mayoría de los hombres pasa la vida afanándose en alcanzar la riqueza, los placeres, la carrera política. Al final los hombres se dan cuenta de que no han vivido, de que «han salido de la vida como si acabaran de nacer» (SV, 60). ¿Hasta cuándo vamos a dejar para otro día el ocuparnos de nosotros mismos? Como dice Séneca (*De vita beata*, VIII, 3), «lo menos que hacen los hombres ocupados es vivir».

Epicuro, a fin de poder dirigirse a todos los seguidores de su filosofía, redactó, como dice en la *Carta a Heródoto* (35), «un resumen de todo el sistema para que los que no puedan dedicarse al estudio detallado de lo que yo he escrito sobre la naturaleza, ni examinar con atención las obras más largas, puedan retener de una manera suficiente en la memoria las opiniones fundamentales». En la *Carta a Meneceo* (123), ofrece los cuatro remedios fundamentales (*tetrafarmacon*), a modo de compendio de los elementos fundamentales para vivir bien, repetidos luego por Diógenes de Oenoanda (Us. 69): no temer a los dioses ni a la muerte, posibilidad de alcanzar la felicidad y soportar el dolor. La angustia y el sufrimiento humanos se curan siguiendo los consejos del mejor médico de almas, Epicuro.

El papel de la memoria es fundamental en la ética hedonista. En la *Carta a Idomeneo* dice, en el último día de su vida, que a pesar de los atroces dolores de estómago y vejiga que ya no admiten incremento, «a todos ellos se opone el gozo del alma por el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones filosóficas». El malicioso Plutarco (*Contra Epic. beat.* 1089), confiere a la memoria una función

hedónica de carácter activo: «mientras que los cirenaicos aconsejaban hacer el amor en la oscuridad, los epicúreos preferían hacerlo a la luz, con el fin de recordar las figuras, los gestos, los movimientos de los placeres pasados». El papel de la memoria, según la misma fuente, es determinante cuando la edad o la enfermedad no permiten disfrutar como antes. La reminiscencia es una especie de nostalgia.

También Cicerón (*De fin.* I, 41), después de señalar que la muerte nos hace insensibles y que el dolor si es largo, suele ser leve, y si fuerte, breve, agrega: «cuando a esto se le añade ausencia de temor a la divinidad y el no renunciar del todo a los placeres pasados, alegrándose con su asiduo recuerdo, ¿qué otra cosa mejor puede añadirse a esto»? La función del tiempo en el placer es primordial: «Pero así como nos estimulan los bienes que esperamos, así también nos alegran los que recordamos. Los necios se atormentan con el recuerdo de los males; los sabios se complacen en los bienes pasados contemplándolos con grato recuerdo. Depende de nosotros sepultar en perpetuo olvido las contrariedades, y recordar con alegría las dulzuras y prosperidades». De este modo expone la doctrina hedonista de Epicuro su seguidor Torcuato (*De fin.* I, 57), a quien, por otra parte, Cicerón intenta refutar puntualmente.

En la *Sentencia vaticana* 55, encontramos también una función hedónica en el recuerdo: «Debemos curar las desgracias presentes con el grato recuerdo de los bienes perdidos y con el reconocimiento de que no es posible hacer que no sea lo acontecido».

Siempre, desde Cicerón a Byron, se ha discutido acerca de si el recuerdo de los momentos agradables produce placer o amarga nostalgia, mientras que hay coincidencia en que el recuerdo del dolor siempre produce renovado dolor.

Quizás por eso los cínicos expulsaron de su concepción del placer la idea de temporalidad. Sólo se disfruta aquí y ahora, en un momento puntual del tiempo. Los únicos placeres son los del cuerpo y consisten en actividad, en «movimientos dulces y agradables» (D.L. II, 86-7). Para Epicuro (*Menec.* 129), sin embargo, la vida placentera exige reposo, reflexión: «no todo placer es elegible, sino que hay que pasar por encima (*hyperbainein*) de muchos de ellos al seguirse más dolor que placer de su elección».

Señalar los límites del placer es la condición indispensable para una vida agradable y concorde con la naturaleza, puesto que «el grito de la carne (*sarkòs phoné*), según la *Sentencia Vaticana* 33, es no sentir hambre, ni sed, ni frío; quien tiene cubiertas estas necesidades y espera poder seguir teniéndolas, puede rivalizar con Zeus en felicidad». La temporalidad lleva dentro de sí la contingencia. ¿Cómo podemos saber con certitud —se pregunta Cicerón (*De fin.* II, 92)— «en qué condición estará nuestro cuerpo no ya dentro de un año sino esta misma tarde»?

La única respuesta posible es que si seleccionamos nuestros placeres limitando nuestras pasiones o deseos, estaremos en condiciones de esperar una buena salud.

Los conceptos de límite, término, frontera, mínimo son importantes a la hora de determinar la ética hedonista. De acuerdo con La *Máxima Capital* 29: «De los deseos unos son naturales y otros necesarios. Otros naturales y no necesarios. Otros no son naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión».

Todas las doctrinas filosóficas que acuden a los dioses o a la inmortalidad del alma para explicar los fenómenos físicos y antropológicos no le parecen a Epicuro más que charlatanería vana y huera. En la *Carta a Pitocles* (103-4), rechaza las teorías físicas que explican el movimiento de los astros divinizándolos e invocando una única explicación válida para cada fenómeno no observable (*adelon*). No hay, según él, razón alguna para no admitir una pluralidad de causas (*allous de tropous pleionas...plurisque causas -DRN V527-33*) que nos libren del fatalismo de los astrólogos o del determinismo de Demócrito. Es preciso introducir el clinamen o libertad, como agudamente afirmó Diógenes de Oenoanda, intentando demostrar la superioridad y originalidad de la física epicúrea. No hay que aceptar las explicaciones mitológicas, pero serían preferibles al determinismo de los físicos, dice Epicuro en la *Carta a Meneceo* (134). La más grande turbación surge en el alma humana al concebir a los dioses felices e inmortales como poseedores de voluntad y acciones contrarias a su naturaleza o al prestar fe a los mitos de la otra vida. Cuando no se tiene el conocimiento de la doctrina de Epicuro (*Carta a Heródoto*, 81-3), se apodera de nosotros una especie de locura (*alogoi tini parastasei*). La *ataraxia*, la imperturbabilidad, se deriva de la liberación de esas falsas opiniones y del recuerdo (*mnemen*) de los principios fundamentales de la doctrina. Es preciso atenerse a la impresiones patentes y a las sensaciones, únicos criterios de verdad, en la gnoseología epicúrea, además de las *prolépseis* y las *epibolai tes dianoías*.

Quien conozca la doctrina epicúrea encontrará las razones por las que es necesario acabar con la superstición y con la falsa creencia de que a los dioses —de cuya existencia tenemos absoluta certeza (*Men.* 123)— se les debe temer. No son en modo alguno buenos o malos. Tampoco se ha de creer que el alma puede vivir separada del cuerpo. Las creencias religiosas tradicionales se basan en el error y han sido inventadas por los hombres a partir de la falsa representación de los dioses que los concibe interviniendo en el mundo y como jueces crueles y despiadados. El atomismo da razones indudables sobre los fenómenos de nuestro mundo y del hombre sin necesidad de acudir a los dioses o a la inmortalidad del alma. No se ha temer a los dioses ni a la muerte: «nada hay terrible en la vida para quien ha comprendido que no hay nada terrible en la no-vida» (*Men.* 124-5). La palabra de Epicuro es la verdad, luego la religión es falsa. Debe abolirse toda incertidumbre o vacilación porque, contariamente a lo que sostienen los escépticos, de la duda surge inseguridad y turbación. La tranquilidad interior exige un saber absoluto. Después de Epicuro todas las respuestas están dadas. Por eso, para él, la

física no es sólo una condición de la felicidad; una vez comprendida —asegura Conche<sup>15</sup>, «es la vida feliz misma». Si el sabio goza es porque sabe.

El placer requiere no sólo ausencia de dolor o turbación acompañada de la esperanza o confianza en el futuro. La ausencia de dolor es requisito para el placer corpóreo, pero también se requieren los goces cinéticos. El placer denominado generalmente anímico o espiritual exige la no turbación y el disfrute positivo (cinético) de las cualidades afectivas y mentales (la amistad, el amor, los discursos, la filosofía). Pero el placer del espíritu no es más que el placer de la carne, como dice Clemente (Us. 451), más o menos modificado por por la idea del pasado y del futuro: es un recuerdo y una anticipación (protopathea). Las duras críticas de Cicerón y Plutarco contra el hedonismo corpóreo de Epicuro se basan en la admisión previa de un alma espiritual e inmortal, capaz de subsistir separada del cuerpo. Pero, de acuerdo con Aecio (IV, 3, 11), «Epicuro considera el alma como una mezcla de cuatro elementos: una especie de fuego, de aire, de soplo y un cuarto elemento sin nombre, que es para él el principio de la sensibilidad (o conciencia); el soplo produce el movimiento, el aire el reposo, el fuego el calor que se observa en el cuerpo». El problema consiste en determinar, como dice G.R. Lewis<sup>16</sup>, si se admiten las tesis espiritualistas (que sostienen que el alma es una sustancia separable o un fragmento del espíritu universal que el individuo participa durante un tiempo), «las características de lo que sobreviviría así, sin memoria, sin individualidad». Pero el alma y el cuerpo son una sola naturaleza, de acuerdo con Lucrecio (III, 423-4) y Epicuro (*Her.* 66), para quienes el pensamiento no puede subsistir separado de sus bases sensibles. No hay pensamiento sin cuerpo. Por eso Lucrecio rechaza la doctrina pitagóricas de la metempsícosis, porque implicaría la negación de algo evidente: la especificidad de las especies, entre otras cosas. Así, no tenemos el menor recuerdo de la otra vida. El alma, con el último soplo, se esfuma y, aunque cabría imaginar que los átomos que la integran al quedar libres de la envoltura corpórea se dispersarían y en infinitas combinaciones podrían volver a juntarse de nuevo, habría que afirmar que ni aun en este hipotético caso estaríamos en condiciones de poder hablar de la misma persona, de la misma alma, ya que faltaría la memoria. Estaríamos ante dos nuevos hechos independientes.

Pero el sabio se ve gratificado por los placeres e incluso en el mayor sufrimiento sigue siendo feliz. La verdadera sabiduría radica en vencer unos y otros, por medio de la limitación del deseo, siguiendo la naturaleza y la razón. El sabio puede, según Epicuro (D.L. X, 118), ser feliz mientras es torturado en el potro de Falaris. En este mismo sentido se pronuncian Cicerón (*Tusc.* II, 17) y Séneca (*Ep.*

15. Lucrèce ou l'expérience, o.c., pp. 18-9.

16. Rodis-Lewis (G.), *Epicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 125.

66, 17 y 67). El seguidor de Epicuro domina el placer y no se deja vencer por él. Es capaz de sufrir, bien para obtener más placer, bien porque el dolor sea inevitable. Si no lo podemos soportar siempre está en nuestras manos salir –como dice Cicerón– del teatro de la vida. Pero no parece que Epicuro defendiese realmente el suicidio, como se desprende de la *Carta a Idomeneo*.

Para los epicúreos siempre habrá en la vida del sabio más placer que dolor: *neque enim tempus est ullum, quo non plus voluptatum habeat quam dolorum* (*De fin.* I, 62). De todos modos, las miserias y sufrimientos no nos pueden afectar cuando ya no existimos. No es la muerte la que nos atormenta sino el dolor que suele asociarse a ella, así como la idea de que dejaremos, una vez que nos sobrevenga, de gozar de los placeres de la vida. Es el amor a la vida de que habla Lucrecio (III, 1076-7) el que hace odiosa la muerte. Para Lucrecio el gozo sólo es posible ahora, mientras vivimos, importando muy poco la duración del placer. La filosofía epicúrea no es como la platónica una *melete tou thanatou*, una *meditatio mortis*, sino una invitación a vivir con plenitud, siendo para ello necesario liberarse del temor a la muerte. No temamos a la muerte porque la asociemos con el dolor, ya que si éste es intenso (*syntonon*) es breve (*syntomon*), y el que hostiga largamente la carne necesariamente es leve. Séneca (*Ep.* 24, 14) recoge la misma idea que en el mundo latino había desarrollado Cicerón (*Tusc.* V, 31, 38): *levis est si ferre possum, brevis si ferre non possum*.

No se ha de creer que el hedonismo epicúreo ha surgido sin haber tenido precedentes en la filosofía anterior. Por el contrario, en Demócrito, en los cirenaicos, en Platón y sus seguidores y, sobre todo en Aristóteles, encontramos muchos elementos de la doctrina epicúrea, aunque, a decir verdad, eso no resta a la ética de Epicuro originalidad. Efectivamente, en Platón encontramos una profunda reflexión sobre la necesidad de limitar nuestros deseos y seleccionar nuestros placeres. Así, en el *Gorgias* (493c), considera que sólo pueden ser satisfechos los placeres limitados. En la *República* (439d), reprueba la alabanza que hace Calicles de los placeres de los disolutos y, en coincidencia con Epicuro, sostiene (IX, 548b) que por naturaleza el placer es cesación del dolor y el dolor cesación del placer. En el *Protágoras* (355c, 357b), profesa una *metriopatía*, según la cual, no todo placer ha de ser elegido ni todo mal evitado. El dolor, dice Sócrates, es un bien que nos libra de males peores que los que causa el sufrimiento. El placer es un mal cuando nos provoca dolores superiores a los goces que de él se derivan. Para Platón lo que no permite sostener que el placer sea el sumo bien es la carencia de límites, de justo medio. Lo que carece de determinación es lo máximamente irreal. En el *Filebo* (149) distingue los placeres que consisten en restaurar un desequilibrio doloroso (comida y bebida) y los placeres positivos, añadiendo que casi siempre van mezclados placer y dolor, si se exceptúan los de la vista, el oído, el olfato, la contemplación de las formas bellas, etc. Es preciso buscar un equilibrio entre placer y



virtud (ib. 63d). En el *Timeo* (86d) considera que ante los placeres venéreos el alma queda totalmente sometida al cuerpo.

La *Sentencia Vaticana* 59 incide, como Platón, en la necesidad de limitar los deseos: «no es el vientre el que es insaciable (*apleston*), como dice la multitud, sino la opinión falsa sobre la repleción ilimitada (*aoristou pleromatos*) del vientre». No es el cuerpo el causante de nuestra miseria sino el falso razonamiento que exige sobrepasar lo que la naturaleza reclama. Los bienes de la naturaleza —señala DL (X,12)— «están contenidos en estrechos límites, mientras que las opiniones vanas (*kenai kriseis*) siguen una vía sin fin». En la *Carta a Meneceo* (131) afirma Epicuro que «acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud y hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, disponiéndonos mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos, dejándonos impávidos ante el azar». Ninguna razón tienen los adversarios del epicureísmo cuando sostienen que esta filosofía recomienda los excesos de comida o los placeres de los disolutos. Sin embargo, sí que es la epicúrea una filosofía del placer, a eso no renuncia Epicuro jamás. De ahí que se haya podido decir que sus enseñanzas son puras y morales, pero nunca austeras: «no es que nosotros nos sirvamos siempre de poco, sino que si no tenemos abundancia, nos contentamos con poco» (*Meneceo*, 130).

Es preciso reconocer, sin embargo, que hay una cierta coincidencia con la prédica cínica de la vuelta a la naturaleza y al abandono de los artificios de la civilización. No parece, sin embargo, que se pueda hablar de ascetismo, porque, de acuerdo con la *Máxima Capital* 10, «si las cosas que producen placer a los perversos les liberaran de los terrores de la mente respecto de los fenómenos celestes, la muerte y los sufrimientos, y además les enseñaran el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprochar a éstos, saciados por todas partes de placeres y carentes siempre del dolor y del pesar, de lo que es, en definitiva, el mal». Sin embargo, el mismo Cicerón compara a los epicúreos con los cínicos e insiste en lo poco con que se contentaba Epicuro: *quam parvo est contentus* (*Tusc.* V, 32, 89). Séneca (*Ep.* 16, 9) coincide plenamente con la *Máxima Capital* 5: «si vives de acuerdo con la naturaleza, jamás serás pobre; si según la opinión, jamás serás rico». En la *Epístola* 17, 11, el maestro de Nerón insiste en la misma idea: «para muchos adquirir riquezas no pone término a su miseria: es un cambio de miseria». Y, finalmente: «los deseos se extienden sin medida cuando se franquean los límites de la naturaleza. Porque aquélla tiene su límite, los varios impulsos de la concupiscencia son ilimitados». Nos cuenta Estobeo (*Florilegio*, XVII, 37) que «a uno que le preguntó a Epicuro qué tenía que hacer para ser rico, le respondió 'no aumentar los bienes, sino disminuir las necesidades'». En la *Carta a Meneceo*, 130: «todo lo natural es fácil de conseguir (*euporiston*), lo vano difícil».

La clasificación de los deseos en naturales y necesarios, naturales pero no necesarios y ni naturales ni necesarios, aparece, con pequeñas diferencias de ma-

tiz, en la *Carta a Meneceo*, 127 y en la *Máxima* 29. En la primera clasificación los placeres necesarios no naturales son vistos de un modo más positivo. Pero la misma clasificación la encontramos en Platón (*Rep.* VII, 558d-559c; y en II, 369cd). En el último pasaje platónico citado se refiere a la comida como a la primera y más grande de las necesidades, y hace referencia al cocinado de los alimentos, insistiendo en la no necesidad de que sean refinados; pero no es posible la vuelta al salvajismo que, según se dice, intentó Diógenes el Can al ingerir carne cruda, aunque sin poder soportarlo su estómago. Hay una diferencia fundamental, según R. Lewis<sup>17</sup>, entre Platón y Epicuro. El sabio debe conservar por imperativo divino (*Fedón*, 62b) la vida en esta prisión en que se halla, cuidando su cuerpo con comida y bebida, pero al mínimo (64d), porque lo verdaderamente necesario es el conocimiento del Bien, fin espiritual del alma y fuente única de la felicidad. La filosofía es una meditación de la muerte y el cuerpo algo despreciable. Para Epicuro, en cambio, lo más importante es no sentir turbación en el alma ni dolor en el cuerpo. No puede haber felicidad sin placer, ni placer sin cuerpo. Los mayores placeres son los del alma (D.L. X, 138); aunque, por otra parte, afirma que «principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más sabios e importantes se refieren a él» (Us. 509). Este tipo de afirmaciones irritan a Cicerón (*De fin.* II, 27, 28) sobre manera, puesto que, en su opinión, si Epicuro sostiene que «los placeres y dolores del alma nacen de los placeres y dolores del cuerpo», no puede, a la vez, afirmar que en la vejez y en la enfermedad se puede ser feliz con el recuerdo del pasado y la esperanza del futuro. El filósofo de Samos podría responder que la paz del alma se consigue cuando satisfacemos nuestros deseos dentro de los límites naturales y no sentimos ninguna falta ni necesitamos nada para completar su bienestar (*Men.* 128).

Polístrato, sucesor de Hermarco en la dirección del Jardín, afirma que «los que conocen rectamente la ciencia de la naturaleza (*physiologésantas orthos*) saben lo que es posible e imposible, y la falsedad de lo que se transmite conforme a los mitos (*kata tous mytous*) o las opiniones vanas del vulgo, desterrando todo temor o toda conjetura impía y todas todas las otras afecciones del alma que nacen de las opiniones vacías y falsas, preparando una vida libre de todas las cosas que aportan turbación, así como de toda ignorancia, engaño u opinión falsa» (col. 5b 9-7a 8).

Dado que sólo la filosofía permite poner límites a nuestros deseos y a la avidez de nuevos artificios sometiénolos a la naturaleza, algunos estudiosos estiman que la clasificación epicúrea (de los deseos) no está suficientemente acabada, puesto que la filosofía, la amistad y la pasión estética, v.g., deberían estar incluidas dentro de los deseos naturales. Así lo cree, por ejemplo, Conche<sup>18</sup>, basándose en que

17. o.c., p. 176.

18. Conche (M.) *Epicure. Lettres et Maximes*, Villers -sur-Mer, Ed. de Mégare, 1977, p. 65.

Epicuro considera, e. g., la amistad como el mayor bien, hasta el punto de que es más necesario el amigo con quien compartir que lo que se haya de compartir. Respecto del amor, dice, por una parte (DL X,6), que el gozo sexual es un bien, pero, por otra (D.L. X,118), sostiene que no es provechoso y que hemos de cuidar de que no nos perjudique. También Platón (*Fed.* 64d-e) condena los placeres sexuales, mientras que Aristóteles (*Et. Nic.* III, 13, 1118b) los considera naturales. Lo que Epicuro realmente condena son los excesos, no los placeres sexuales, a pesar del tono defensivo de la C. a Men. 131. En la Máxima 30, como hemos señalado, afirma que nada habría que objetar a los disolutos si se atuvieran a la limitación de los deseos; lo que irritaba una vez más a Cicerón porque eso equivale, según él, a decir que aprueba la vida de los disolutos si no son disolutos.

El deseo de contemplar la belleza está dentro de las *morphai* de que habla D.L. (X, 118), aunque Epicuro, al mismo tiempo, rechaza la poesía homérica y condena a los poetas, siguiendo la costumbre griega desde Jenófanes a Platón (*Rep.* X, 598b-c). Lucrecio, que desoye a Epicuro en lo de la poesía, afirma (V. 1174) que la mayor felicidad se origina a partir de la contemplación de las imágenes de los dioses, de gran belleza (*facie praeclara*).

Por el sumo bien epicúreo ha de entenderse, siguiendo a Cicerón (*Tusc.* III, 18, 41), los placeres del gusto, los del amor (*rebus venereis*), la música (*auditu e cantibus*) y las sensaciones agradables que las manifestaciones de la belleza procuran a nuestros ojos (*quae ex formis percipiuntur oculis, suaves motiones*) y, en general, los restantes placeres que en todo hombre se generan por cualquier sentido (*quolibet sensu*).

Pero la filosofía no sólo nos enseña a disfrutar moderadamente de los placeres. Es muy importante que conozcamos qué cosas no debemos temer: los dioses y la muerte. «Todos los males, asegura Lucrecio (III, 59ss), los engendra el temor a la muerte: la avaricia, la ciega ambición de los honores, que obliga a los hombres a violar las fronteras del derecho (*fines iuris*), haciéndoles cómplices y servidores del crimen (*socios scelerum atque ministros*), empeñándose día y noche con constante trabajo por escalar el poder (*ad summas emergere opes*), tales llagas de la vida son alimentadas por el temor de la muerte».

El fin de la vida está en verdad fijado a los mortales, sin que nadie se escape de comparecer ante la muerte (*Lucr. III, 1078*). Frente a ella todos los hombres habitan ciudades sin murallas (M. C. 21). Los hombres por temor a la muerte se ven obligados a ella: *timore mortis coguntur ad mortem* (Us. 497), no soportan el desprecio infamante ni la amarga pobreza; por eso, obligados por un vano terror (*falso terrore coacti*), amasan riquezas con sangre ciudadana (*sanguine civili*), multiplican con avidez su caudal, acumulando crimen sobre crimen; gozan, crueles, con el triste funeral del hermano, odian y temen la hospitalidad de los parientes (Lucr. III, 65-73). El temor a la muerte inspira en los humanos odio a la vida

y a la luz, de modo que no es posible, mientras está presente, ningún placer (Lucr. III, 40). Únicamente la contemplación de la naturaleza y la ciencia (*naturae species ratioque*) pueden disipar estas tinieblas y el terror del espíritu. Cuando, a través de la filosofía, hemos aprendido a liberarnos del temor, somos capaces de obtener placeres puros y el deseo de vivir, que es el más antiguo de los deseos, según Plutarco (traduc. Amyot. I, p. 743).

Lucrecio, sin embargo, no estima justificada nuestra desazón por todas las cosas que abandonamos; es una ilusión que surge del hecho de que nos imaginamos que ellas han desaparecido y nosotros aún estamos. Nosotros desaparecemos junto con los goces; por tanto, nunca sucederá que estemos sin ellos si hemos disfrutado o estamos disfrutando.

Pero no sólo la muerte provoca en el hombre un cúmulo de sacrificios, también la religión que hace intervenir falsamente a los dioses en el mundo y exige que haya unos hombres encargados de interpretar su voluntad para comunicársela a los demás; aparecen así los sacerdotes, los profetas y los adivinos. Surgen el infierno y el castigo divino. Los sacerdotes dicen a un padre que debe sacrificar a su hija para que soplen los vientos.

Cada una de las pasiones humanas tiene su mito infernal en esta vida. Tántolo representa el temor ante los dioses, Titio la angustia y la ansiedad del amante, Sísifo la ambición. Cada uno es el autor de su propio infierno. El insensato e incontinente, incapaz de limitar sus deseos y pasiones, se siente insatisfecho.

No se incrementa el placer de la carne, una vez que ha cesado el dolor, sino que sólo se colorea *-poikiletai-* (*Máxima Capital* 18). El tamaño y el límite de los placeres es la eliminación del dolor (*Máxima Capital* 3). En el atomismo epicúreo hay unos principios y límites ontológicos: no puede haber infinitud de formas (contra Demócrito), ni infinitas variaciones de los individuos dentro de la especie, sino que «cada cosa procede a su manera y todos conservan sus caracteres distintos según una ley inmutable»: *Omnes foedere certo discrimina servant* (Lucr. V, 923-4). No es posible que un hombre hincase sus pies en el fondo del mar o que haga girar con sus manos el cielo, o que el árbol florezca diamantes o que «los centauros puedan nacer o existir en el semen de los caballos» (V, 890-915). Hasta el mismo *clinamen* tiene una determinación: «es preciso que los átomos declinen un poco; sólo el mínimo posible (*nec plus quam minimum*).

El hombre a medida que va descubriendo nuevos artificios placenteros, consume su vida en vacíos cuidados y es sin duda porque no conoce el límite de la posesión ni sabe hasta dónde puede crecer el verdadero deleite *quae sit habendi finis et omnino quoad crescat vera voluptas* (V, 143-5). La música, el canto, la danza, etc., deleitan el espíritu, una vez saciada el hambre, pues entonces cualquier cosa es gozosa (V, 1390-1). Satisfacer la necesidades exige poco, pero hay un *minimum* y un *maximum*, por debajo o por encima de los cuales se sufre. Saciada el hambre

–dice Lucrecio (1394-405)–, «tendidos en grupo por el césped suave, cabe un arroyuelo, a la sombra de un árbol copudo, con poco dispendio (*non magnis opibus*) regalan sus cuerpos, sobre todo cuando el cielo sonreía y la estación del año pintaba con flores el verdor de la hierba. Era el momento de los donaires, la charla, la dulce risa...».

El placer es el principio y el fin de la vida feliz: *arkhen kai telos* (*Men.* 129). Si no tenemos dolor en el cuerpo (*corpore seiunctus dolor*) ni inquietud o temor en nuestro espíritu (*mente fruatur iucundo sensu cura semota metuque*), nada más reclama la naturaleza (II, 16-9). Carecer de dolor es el máximo placer (*summam voluptatem*), no hay estadio intermedio (De fin. I, 2, 38). Placer equivale a reposo (*nisi quietum nihil autem beatum est*) (DND I, 20, 52). Ni siquiera la divinidad puede ser feliz actuando: *agens aliquid ne deus quidem esse beatus potest* (ib. 16, 102) Si no sufrimos no necesitamos placer (Men. 128) El placer supremo consiste, pues, en no necesitar el placer.

### III. NATURALEZA DEL PLACER

O placer o virtud. Con esa disyuntiva se planteaban los respectivos sistemas morales helenísticos sus discrepancias sobre el sumo bien. Tanto los epicúreos como los estoicos estaban convencidos de la posibilidad de una ciencia sobre la conducta en la que se definiesen nítidamente los conceptos de bondad moral, de placer y virtud. Los escépticos, por el contrario, no creían que fuese posible una ciencia de la moral, ni que se pudiese definir la esencia del bien, de la virtud o del placer.

Sexto Empírico, en *Contra moralistas* y en el libro III de las *Hypotiposis pirrónicas*, discute largamente ambas teorías, y demuestra la falacia en que incurren los que sostienen la tesis de la superioridad de la conducta (animal o humana) que es capaz de sacrificarse por la familia, los amigos, la patria, renunciando, lógicamente, al placer. Así pretendían los estoicos demostrar la falsedad de la tesis epicúrea que asentaba sobre el placer todo el edificio de la moral. Para los estoicos el placer no es lo que buscan los seres vivos al nacer, como dice Epicuro, sino la conservación. Luego el placer no es el bien de la naturaleza. Para Sexto, los animales u hombres que luchan hasta morir lo hacen por el placer de la victoria y, en definitiva, en el caso de los hombres, a causa de sus opiniones.

Los toros, los gallos o los leones, e g., pueden luchar hasta la muerte, pero lo hacen, según Sexto, por afán de liderazgo (*nikan kai hegheisthai*), esto es, por el placer que experimentan. Pero ningún animal, según los estoicos, participa de la sabiduría, luego no pueden tener en consideración el bien o el mal, declarados indiferentes por los estoicos: «los que aparentan tener una conducta patriótica pueden hacerlo por placer, aunque ello suponga arriesgar la vida. Se trata de personas

que se dejan llevar por sus creencias (religiosas, políticas, etc.), rechazables en cualquier caso por el sabio estoico, que jamás aceptará que su conducta se regule por la opinión»<sup>19</sup>. En el *Contra Moralistas* (96) dice Sexto que, según los epicúreos, los animales buscan el placer naturalmente, sin aprendizaje (*adidaktos*), ya que el recién nacido aún no es esclavo de las opiniones (*doxon douleuon*), llora y grita tan pronto como se enfría; pero el dolor no debe ser evitado completamente, ya que sin él no se adquieren ni las ciencias ni las artes (ib. 97). La causa de los bienes no puede ser un mal, puesto que saber, riqueza y mujer amada se adquieren con el esfuerzo. El sufrimiento también puede, en determinados casos, producir salud, luego no es lícito afirmar que el dolor sea malo por naturaleza (*Hip. Pirr.* III, 98). Por otra parte, el placer, y el consiguiente conocimiento acerca de él, está sometido a modificaciones: lo que en una ocasión nos resulta agradable, en otro momento nos parece lo contrario. Pero, sobre todo, si para Epicuro el placer es el bien del alma, «¿cómo de un montón de átomos (*atomon soroi*) pueden nacer el placer, el asentimiento y el juicio de lo que es preferible y bueno y de aquello que es malo y evitable?».

No hay posibilidad de responder a quien pregunte por qué sentimos placer. Lo cierto es que los sentidos y las emociones o afecciones consiguientes de placer y dolor son criterios irrefutables dentro de la gnoseología epicúrea, que estima, como el escepticismo sextiano, evidente y sin necesidad de demostración que sentimos dolor o placer; otra cosa es que los escépticos no acepten de modo dogmático, como los epicúreos, que lo que los sentidos perciben sea tal como lo perciben.

La pugna epicúreos-estoicos no implica que aquéllos no practiquen las virtudes o no las crean dignas de ser tenidas en cuenta en nuestra conducta. Al contrario, Epicuro declara que las virtudes son necesarias para ser feliz, y que los vicios son rechazables; sólo que el criterio para defender unas y otros se asienta en el placer o dolor que, respectivamente, conllevan. El hedonismo epicúreo arranca, según Cicerón (*Tusc.* V, 33, 95), de la consideración de que el placer es deseable por sí mismo (*uoluptatem per se ipsam*) y, por la misma razón, el dolor también es rechazable por sí mismo (*fugiendum*).

«Ni el desempeño de los trabajos ni la tolerancia de los dolores tienen atractivo por sí mismos, como tampoco lo tienen la paciencia, la perseverancia, los desvelos, la laboriosidad tan alabada, ni siquiera la fortaleza, pues cultivamos esas virtudes para vivir sin preocupación y sin miedo y para librar, en lo posible, de incomodidades al cuerpo y al alma». Esa es la función de las virtudes en el sistema epicúreo, tal como la pone Cicerón en boca de Torcuato (*De Fin.*, I, 15, 49). La justicia no es deseable por sí, sino por el mucho goce que produce :*sed quia*

---

19. Rodríguez Donís (M). «Fundamentación gnoseológica de la ética escéptica», Fragmentos, 3 (1994), 168-199.

*iucunditatis vel plurimum adferat* (ib. I, 16, 53). El fruto de la justicia es la *ataraxia* (Us. 519). «La gloria de la justicia es la confianza del juicio y la intrepidez (*athambie*), pero su fin es el miedo a la desgracia» (Demócrito, 68B 286). No seríamos virtuosos si no obtuviésemos placer (*M.C. X*). No todo dolor ha de ser rechazado ni hemos de seguir cualquier placer (*Men.*, 130). Hay que evitar el placer si de él se sigue un dolor mayor; hay que aceptar el dolor si produce mayor placer (Cic. *Tusc.* 33, 95). El hedonismo epicúreo ha sido considerado como un utilitarismo refinado: «conviene juzgar todas las cosas con el cálculo (*symmetresei*) y la consideración de lo útil y de lo conveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien» (*Men.*, 130). Epicuro pondera, siguiendo a Demócrito y a Aristóteles, la virtud de la prudencia: «Todas las virtudes nacen de la *phronesis* (prudencia), que es más importante que la filosofía porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni sensata, honesta y justamente sin vivir feliz» (ib. 132). En Demócrito (DK 68B 294) se afirma: «la templanza aumenta las satisfacciones (*terpna*) y hace hace todavía más grande el placer». «Escupo sobre lo bello moral y los que vanamente lo admiran cuando no produce ningún placer» (Us. 512).

Cicerón (*De fin.* II, 4, 45) reprocha a Epicuro el incumplimiento, a causa de su ignorancia de la dialéctica, de los preceptos lógicos de una buena definición: «a la hora de concretar la naturaleza del bien, del límite y, sobre todo, del placer, sobre el que versa toda esta discusión...O bien Epicuro ignora lo que es el placer o lo ignoran todos los mortales que existen en el mundo...Unas veces dice que no se puede comprender dónde se puede encontrar o en qué consiste otro bien que no sea el que se recibe de la comida (*cibo*), de la bebida (*potione*) o del deleite del oído (*aurium delectatione*) y el placer carnal. ¿No son éstas sus palabras? Pero en otras ocasiones define el placer como ausencia de dolor (*nihil dolere*) y afirma que el placer no puede ser buscado por sí mismo. Pero una cosa es experimentar alegría y otra carecer de dolor (*aliam vero vim voluptatis esse aliam nihil dolendi*). Estima Cicerón (ib. II, 9) que deben diferenciarse el placer y la ausencia de dolor, a pesar de que el epicúreo Torcuato se resista y establezca dos tipos de placer : el estático, una vez calmada la sed, y el cinético, mientras se bebe. ¿Por qué dar el mismo nombre a cosas diferentes? Torcuato responde a Cicerón que, eliminando todo el dolor, el placer cambia pero no aumenta (*variari, non augeri*). Cicerón no está de acuerdo con que se llame placer a la ausencia de dolor y, ostentando sus conocimientos lingüísticos, dice abiertamente: «nosotros no comprendemos de qué placer habla Epicuro (*quam dicit Epicurus voluptatem*). ¿Por qué, si está de acuerdo con Jerónimo en que el sumo bien es vivir sin dolor, prefiere llamarlo placer, antes que ausencia de dolor (*vacuitatem doloris*)?». Torcuato (*De fin.* I, 37) había sostenido que «el placer supremo se experimenta cuando se ha suprimido todo el dolor. En efecto, cuando quedamos libres de dolor, la misma liberación y carencia de toda molestia nos causa gozo.

Si, pues, todo lo que nos hace gozar es placer, del mismo modo que es dolor todo lo que nos lastima, con razón se llama placer a la ausencia de dolor». En consecuencia, Epicuro no quiso admitir un estadio intermedio entre el placer y el dolor, a diferencia de los cirenaicos, que ubican en esa franja intermedia la *aponia*.

Cicerón no se deja persuadir por las réplicas de Torcuato y establece que nadie puede admitir que la ausencia de dolor y placer sean la misma cosa (*idem esse videatur*). Hay tres estadios: placer, dolor, y ni lo uno ni lo otro (*nec in dolore nec in voluptate*). Si se unen la carencia de dolor con el placer se tienen dos supremos bienes (ib. 2,19). Eso no sería así si Epicuro aceptase la definición de la *uoluptas* de Aristipo: lo que mueve dulce y suavemente los sentidos (*dulciter ac iucunde*). Epicuro intenta sintetizar la postura de Arístipo y de Jerónimo, pero el primero jamás relacionó placer con ausencia de dolor, y el segundo ni siquiera menciona el placer entre las cosas deseables (*expetendis*). Se trata de dos cosas distintas realmente (*unum est sine dolore esse alterum cum uoluptate*). Si Epicuro identificase la ausencia de dolor con el placer debería ser crítico con los que buscan ávidamente toda clase de placeres, pero da la impresión de que si no le «detuviera el respeto humano, no habría acción tan vergonzosa que no cometiera por el placer que de ella pudiera derivarse» (ib. II, 28).

El placer, según Cicerón, no puede ser el sumo bien. Rechaza además la clasificación epicúrea de las pasiones por estar mal hecha, pues debería distinguir entre lo natural y lo no natural, no entre lo natural y lo necesario. Pero lo que es más importante, ¿cómo se pueden poner límites a las pasiones? ¿Se puede ser adúltero con moderación, avaro, pero limitadamente, etc.? ¿Es lo mismo hablar de deseos o inclinaciones naturales que de pasiones?

Sabemos por D. L. (IX, 45) que Demócrito «situaba el *telos* en la serenidad del alma (*euthymia*), que no es idéntica al placer, sino aquel estado en que el alma se mantiene en calma (*galenos*) y en equilibrio (*eustathos*), no turbada por temor alguno o por miedo a los dioses (*deisidaimonia*) o por otra pasión cualquiera. También la llama Demócrito bienestar (*euesto*) y con otros muchos nombres». Epicuro (X, 36, 7; p. 161 Arrighetti) sostiene que la falta de turbación en el alma (*ataraxia*) y de dolor en el cuerpo (*aponia*) son placeres estables (*katastatematikai hedonai*), mientras que la alegría (*khara*) y el gozo (*euphrosyne*) son por su actividad (*energeiai*) placeres en movimiento (*kata kinesisin*). Los testimonios de Epicuro sobre cuáles son los verdaderos placeres parecen contradecirse. Si comparamos el fr. 67, ya citado, en el que identifica el placer con las sensaciones (gusto, amor, oído, etc.) con lo que dice en la *Carta a Meneceo* 131, donde parece sólo admitir placeres catastemáticos, se creería que estamos ante dos concepciones diferentes. En efecto: «cuando decimos que el placer es el fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que no nos conocen o nos malinterpretan, sino a no sufrir dolor en el cuerpo y turbación en el alma».



En D.L. (II, 89): «la supresión del dolor, que para los epicúreos es el placer, no se le parece así a ellos (los cirenaicos). Ni la ausencia de placer, dolor, porque ambos, placer y dolor, están en movimiento, y ni la carencia de dolor o de placer es un no movimiento. El no tener dolor es el estado en que se duerme». También está en esa línea Clemente (Us. 451): «Los cirenaicos rechazan la definición epicúrea de placer, i.e., la supresión del dolor, siendo este estado propio de un cadáver, porque dicen que nosotros no gozamos sólo con el placer, sino también con los honores, las relaciones sociales, etc.»

Recientemente Jeffrey S. Purinton<sup>20</sup> ha sostenido que, aunque aceptásemos la premisa de que gozamos con la ausencia de dolor, no se sigue de ahí que la ausencia de dolor sea placer, puesto que gozamos con otras cosas; luego la premisa de Torcuato «todo con lo que gozamos es placer» (*omne id quo gaudemus uoluptas est*) debe ser examinada de modo crítico. Por su parte, André Lacks<sup>21</sup> estima que en esta polémica antigua mediaron además de los dos Aristipos, Anníceris y Hegesias (negador de la existencia de la amistad, la gratitud, los beneficios; para él el *telos* era vivir sin dolor ni aflicción). Para Anníceris no había ningún fin de la vida considerada como un todo, sino que el *telos* de cada acción es el placer que arranca de ella. Según Plutarco (Us. 68), «el equilibrado estado del cuerpo (*eustathes katastema*) y la expectación confiada respecto de él son, según Epicuro, la más grande y segura alegría para los que son capaces de pensar (*akrotaten kharan kai bebaiotaten*).

Epicuro realmente supone que la aponia es un placer porque nos alegramos de no sufrir, y todo lo que nos alegra es placer. Escapar al mal es, para los epicúreos, objeto de placer (*kharton*), según Plutarco (*Non posse*, 1091a-b). De ahí que Purinton sostenga que no sólo el verdadero objeto de alegría es el placer, sino que el verdadero placer es objeto de alegría. Luego Epicuro debió distinguir entre la alegría (*khara*) y el objeto de la alegría (*kharton*). Mientras que los cirenaicos definen el placer como un movimiento suave de los sentidos, Epicuro lo define como el objeto de la alegría: *id quo gaudemus*. Por tanto, la alegría no es un tipo de placer, porque, de serlo, tendría que haber afirmado que éste es algo con lo que gozamos o nos alegramos, y esto supone un proceso al infinito. Epicuro, en conclusión, según Purinton, no creyó que la *khara* fuese *hedone*, sino un estado intencional que tiene el placer como objeto. Sedley y Long<sup>22</sup> creen que *khara* y *euphosyne* son dos términos para designar el placer cinético, en contra de lo que sostiene Purinton.

20. Purinton (J.), «Epicurus on telos». *Phronesis*, vol. 38/3. 1993

21. Lacks (A.), «Anniceris et les plaisirs psychiques. Quelques pré alables doxographiques», *Studies in Hellenistic philosophy*, Cambridge, 1993, pp. 18-94.

22. Sedley (D.) y Long (A.), *Hellenistic Philosophers* vol.II. Cambridge, 1987, p. 125.

Para Aristóteles (*E. N.* I,7, 1098a 3-17) el bien humano es la actividad del alma de acuerdo con la virtud, y la buena vida es activa (*praktiké*). Cicerón (*De fin.* II, 32) cree que la ausencia de dolor no puede suscitar el apetito del alma, lo que nos estimula es aquel estado que acaricia los sentidos con el placer. Aunque Epicuro sostiene que los placeres catastemáticos (*aponia* y *ataraxia*) producen *khara*, la alegría no arranca de ellos, por su *energia*, sino por medio de los placeres *kata kinesin* del alma y del cuerpo (*khara* y *euphrosyne*).

Los placeres cinéticos (gusto, sexo, oído, formas) de Epicuro son, según Cicerón (*De Fin.* II, 75), *iucundus motus in sensu*, como para los cirenaicos. La sensación, en cuanto *symptoma* de la *mens*, es la que goza del placer cinético del cuerpo (el leve movimiento de la carne); pero también hay placeres cinéticos del alma: la memoria y la expectación. En este punto sí hay una divergencia entre los cirenaicos y Epicuro, ya que para aquéllos el placer no surge como memoria o anticipación de otros bienes, como en Epicuro, porque «el movimiento (*kinema*) se disuelve con el paso del tiempo» (D.L. II, 89). Lo que distingue justamente al sabio epicúreo es, según Plutarco (*Non posse* 1089ab), que claramente retiene en sí las imágenes placenteras, las pasiones y las sensaciones (*tas peri hedonas phasmata kai pathe kai aistheseis*). La misma fuente (ib.1087b) dice que cada movimiento agradable en la carne llega a convertirse en un placer y en una alegría del alma (*eph' hedonen kai kharan psykhes anapempomene*); lo que supone que no se puede afirmar, como hace Purinton, que la alegría no es un placer. En el 1092 Plutarco afirma que el alma se alegra y regocija con el cuerpo, es decir, con el placer que, según Aulo Gelio (Us. 68), surge del buen estado de la carne. El verdadero problema de este rompecabezas consiste en tratar de conciliar los textos donde Epicuro sostiene que el placer catastemático es el *telos* con aquellos en que afirma que el bien no puede concebirse si se quitan los placeres cinéticos.

La terminología ética de Epicuro tiene unas deudas evidentes con Demócrito, quien, a pesar de lo que dice de él Cicerón (*De fin.* V, 87-8): «todo esto, aunque excelente, no está perfeccionado; dijo, en efecto, poco acerca de la virtud y lo poco que dijo no está claro», expone su pensamiento ético en forma de aforismos (298 en total), con un contenido y un estilo comparables al de las *Máximas Capitales* o *las Sentencias Vaticanas*. El término para felicidad es *eutymia*, que encierra varias connotaciones: contentamiento y satisfacción, confianza en uno mismo, entereza, resolución, firmeza, seguridad, prosperidad en la vida material de la casa (*euestanai*). Hay otros términos casi sinónimos: armonía, *symmetría*, *ataraxia*, intrepidez (*athambie*) o ausencia de temor en el alma, autarquía (*autarkeia*) (identificada por Hecateo de Abdera con la felicidad), *akataplesia*, *athaumasia*; pero a pesar de los varios significados de la *euthymia*, D.L. dice que no se la puede confundir con el placer. ¿Por qué? Porque implica una elección de placeres ponderada (*diorismos*) y una selección entre ellos (*diakrasis*). Sexto Empírico señala que las pasiones

(*pathe*) de agrado o desagrado son para Demócrito el criterio de lo que se ha de elegir o evitar, porque «aquello a lo que nos sentimos afines ha de elegirse y lo extraño (*prosallotrioumetha*) ha de evitarse». La verdadera felicidad consiste, una vez que se acuerda que el placer debe ser elegido y el dolor evitado, en la correcta discriminación de los placeres.

Podría decirse, en conclusión, que la alegría es la vivencia subjetiva y concreta de lo placentero y que a ella corresponde el cálculo y el discernimiento de los placeres. La *dianoia* o mente es la que señala que «el límite y la magnitud de los placeres es la ausencia de dolor» (M.C. 3). El placer, a partir del estado indoloro del cuerpo, no puede aumentar pero sí variar (M.C. 18).

La naturaleza del bien surge a partir de la ausencia del mal y la memoria, el pensamiento y la gratitud (*mnemes, epilogiseos, kharitos*), según Plutarco (*Non posse* 1091b). El sentido de este texto es para Purinton que el «placer cinético es directamente sentido como bueno, mientras que la ausencia de dolor (*painlessness*) sólo se conoce por reflexión racional; recordando los dolores pasados establecemos que su ausencia es un bien y nos alegramos por ello».

Pero ¿qué papel desempeñan en este esquema los placeres cinéticos? Según Malte Hossenferder<sup>23</sup>, la ausencia del dolor es el único bien real y los placeres cinéticos sólo tienen un valor en cuanto nos llevan a este estado. Para Purinton, en cambio, el placer cinético es una sensación positiva de placer. Ph. Merlan sostiene que Epicuro es un «optimista psicológico» para el que todo organismo en su estado natural experimenta de modo automático placer, se siente bien al estar sano y vivo. La falta de turbación da lugar a la más grande alegría. Gosling y Taylor<sup>24</sup> afirman que la ausencia de dolor es la condición indispensable para tener placeres sin dolor, lo que no se compadece con lo que afirma Cicerón (*De fin.* I, 56), que, después de señalar la superioridad de los placeres del alma sobre los del cuerpo, ya que aquélla se extiende al pasado y al futuro, mientras que éste sólo al presente, agrega: «al librarnos del dolor nos alegramos, aunque no se siga inmediatamente ninguno de los placeres que mueven a los sentidos». Torcuato había afirmado, previamente, que «los placeres y dolores del alma nacen de los placeres y dolores del cuerpo».

Para Rist<sup>25</sup> el placer catastémico y el placer cinético se determinan como consecuencia de un estado de átomos equilibrado y duradero. No comparte Purinton esta explicación por entender que la teoría epicúrea del placer no se sustenta en la teoría atómica; lo que se entiende fácilmente, según él, si se tiene en cuenta que los cirenaicos construyen una teoría del placer sin ser atomistas. Para G. Bonelli<sup>26</sup> y

23. «Epicurus-hedonist malgré lui», p. 257, in *The norms of nature: studies in Hellenistic ethics*, ed. Schofield and G. Striker, Cambridge, 1986, pp. 245-63.

24. o.c., p. 371

25. Rist (J.). *Epicurus: An Introduction*, Cambridge, 1972, p. 102.

26. Bonelli (G.) *Aporie etiche in Epicuro*, Buseles, 1979.

Long<sup>27</sup> el placer cinético consiste en la mera restauración del equilibrio corporal; el proceso de eliminación del dolor culmina en sensaciones placenteras (placer cinético) ¿Supone, siempre, la presencia de placeres cinéticos el estado catastemático en el órgano correspondiente? Esta cuestión se la plantea Rist y termina aceptando la tesis de Diano<sup>28</sup> en el análisis del texto de Lucrecio: «la sensibilidad para el gusto no alcanza allende el paladar; una vez el sabor se ha precipitado fauces abajo» (IV. 627-9), y del pasaje de *De fin.* II, 9: «Una vez aplacada la sed, se goza de un placer estable, mientras que el placer de la extinción misma de la sed está en movimiento». La tesis sustentada por Diano, y que Rist hace suya, es que los placeres cinéticos son *variationes* o *poikilmata* de los catastemáticos; justo lo que pone en boca de Torcuato, una vez más, Cicerón en el pasaje anteriormente citado y que, por otro lado, coincide con lo que se dice en la *Sentencia Vaticana* 28. Se disfruta aprendiendo.

No parece coherente la tesis de Bignone, Bailey, Brochard, etc., que sostiene que los placeres cinéticos son previos a los catastemáticos y consisten en la disminución del dolor provocado por la necesidad. No pueden ser entendidos como un proceso de pérdida y restauración de átomos. Todo ello supone que el placer cinético surge cuando se ha destruido el dolor. Bignone terminó por modificar, en parte, su teoría al admitir que hay unos placeres cinéticos previos a los catastemáticos y otros que les siguen (*poikilma*); pero, realmente, los placeres cinéticos, v.g., los sexuales, no nos libran de ningún dolor; tampoco la visión o el gusto (a no ser que se tenga hambre). Los sabores se sienten en el paladar —dice Lucrecio— pero producen una remoción en el estómago. El placer del cuerpo sobreviene al catastemático, pero sólo como una variación. Por eso, mientras hay placer, no hay dolor, pesar o ambos. Si sólo tuviéramos placeres catastemáticos, no actuaríamos ni desearíamos vivir, puesto que una ausencia de dolor eterna equivaldría a la muerte. Por eso la teoría epicúrea afirma que no se puede vivir sin placeres cinéticos (Lucrecio II, 17, 19). El placer epicúreo no consiste sólo en la satisfacción de nuestros deseos, sino en el gozo. El suave movimiento de la carne no es placentero porque lo deseamos, sino que lo deseamos porque es placentero. Sentirse bien es razón suficiente para que algo sea elegible; pero sólo nos sentimos a gusto con los placeres cinéticos, siempre que ello no suponga poner en peligro los catastemáticos.

#### IV. POLÍTICA Y AMISTAD

La escuela epicúrea constituyó en la práctica una comunidad de amigos, que, según Farrington<sup>29</sup>, supuso una revolución en la sociedad de su época, que conce-

27. F.H. p. 71.

28. Diano (C.), *Scritti Epicurei*. Florence, 1975, p. 129-200.

29. *La rebelión de Epicuro*. p.22. «Seconds thoughts on Epicurus» *Science and society*, 17. 4. (1953), 326-39. «Epicurus of Athens» *Clas. Proc.* 54, (1953) 24-5.

bía y aceptaba tranquilamente la ciudad como una liga de defensa de los amos respecto de los esclavos. El Jardín de Epicuro era una especie de «cuartel general de un grupo de partisanos» decididos a que su doctrina fuera norma de la vida.

Sartre<sup>30</sup> afirma que el materialismo epicúreo era una filosofía revolucionaria, en la que hasta los esclavos podían filosofar y practicar la amistad. Sin embargo, Sartre debió tener en cuenta que los esclavos no gozaban de verdadera libertad dentro de los muros del Jardín. ¿De quién podían ser amigos?

El epicureísmo es definido por Bloch<sup>31</sup> como una filosofía materialista «reductora y subversiva de las ideas recibidas», una «filosofía escandalosa» que, según Salem<sup>32</sup>, constituye un sistema «impolitique» et «cosmopolitique».

En realidad la escuela epicúrea no es, ni mucho menos, una forma de anarquismo o de rechazo de la sociedad organizada, como señala certeramente Isnardi Parente<sup>33</sup>. Su concepción de la incompatibilidad entre la política y la *ataraxia* se basa en el carácter azaroso e inestable de los acontecimientos sociales, que no pueden ser objeto de un saber (*tekhné*) particular, sino pura práctica (*tribe*), desprovista de racionalidad. Epicuro permite al filósofo (D.L. X, 121) colaborar con el *basileus*, aunque no en la política activa, sino aceptándolo y sirviéndolo, porque la protección del monarca puede favorecer la *ataraxia*, como le sucedió a él con Mytres. En función del utilitarismo, se puede justificar cualquier actitud política.

Marx considera el modo de vida epicúreo y su apartamiento de la política, a semejanza de la desviación de los dioses respecto del mundo, como una «desviación» metafórica de la polis. Festugière señala el despotismo de los bárbaros y su despiadado dominio sobre Grecia. De creer a Farrington, «Epicuro no tenía la ambición de restaurar la autonomía de Atenas. No se lamentaba de su pérdida». Pero no todos se sometieron al invasor. El general Olimpiodoro se opuso a Demetrio Poliorcetes, aunque sin éxito.

El filósofo de Samos (D.L. X, 119) aconsejaba al sabio no intervenir en los asuntos públicos, a no ser en circunstancias excepcionales. En la *M.C.* 14, se afirma que «cuando ya se tiene en cierta medida la seguridad frente a la gente, se consigue, cimentada en esta posición y en la abundancia de recursos, la seguridad más límpida, que procede de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre». La misma consideración aparece en la *S.V.* 58: «es preciso liberarse de la esclavitud de las ocupaciones cotidianas y de los asuntos públicos». «Vive de tal modo que nadie se dé cuenta de que estás en el mundo», escribía Epicuro a Metrodoro, según Séneca. «Vive oculto» (Plutarco. *Us.* 551). En Ovidio (*Trist.* III, 4, 25): *crede mihi, bene qui latuit, bene vixit.*

30. Sartre (J.P.) «Materialisme et revolution» in *Situations III*, Gallimard, 1949, p. 173.

31. Bloch (R. O.), *Le materialisme* Paris, P.U.F., 1985, p. 12.

32. Salem (J.), *Tel un dieu parmi les hommes. L'Ethique d'Epicure*, Paris, Vrin, 1989, p. 133.

33. Isnardi Parente (M.), «La dottrina di Epicuro e il 'carattere patico' della filosofia ellenistica». *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 38, (1978), pp. 3-30.

En el caso de aquellos que aman el *cursus honorum*, a pesar de todas las recomendaciones en sentido contrario, en la M.C. 7, se dice: «Algunos han querido hacerse famosos y admirados, creyendo que así conseguirían rodearse de seguridad frente a la gente. De modo que si su vida es segura, consiguieron el bien de la naturaleza. Pero si no es segura se quedan sin el objetivo al que se sintieron impulsados desde el principio conforme a lo propio de la naturaleza». En total coincidencia con esta máxima, se pronuncia Plutarco (Us. 555): «Los hombres acuciados por la gloria y la ambición no deben permanecer en reposo, sino seguir la naturaleza tomando parte en la vida pública, porque si no lo hacen, devienen más turbados y más desgraciados al no obtener lo que desean».

La doctrina de Epicuro aconsejaba la abstención política porque la propia experiencia demostraba que la gloria y el aplauso del vulgo producían más incordios que placeres (*plus molestiae quam voluptatis*; Cic. *Tusc.* V, 36, 103). Por otra parte, ninguno de los bienes máximamente buscados (riqueza, poder, etc.) son seguros y estables, puesto que no dependen de nosotros, sino de la fortuna y de la plebe. La *tykhe* llegó a ser divinizada. Los hombres del siglo IV tuvieron ocasión de comprobar con sus propios ojos cómo brillaban súbitamente y se apagaban de repente los nuevos *condottieri*. Platón (*Leyes*, IV, 709 a-b) destaca la importancia de la fortuna respecto de la medicina, la estrategia y la cibernética. Para Esquines (II, 118): «La fortuna y Filipo son los dueños del mundo».

Lucrecio (V, 1120-8) comparte el mismo sentimiento antipolítico cuando dice que «vale más obedecer apaciblemente que pretender someter el mundo a nuestro imperio y ocuparse del reino». La envidia, dice, siempre golpea, como el rayo, a los que sobresalen. Epicuro aconsejó, según Séneca (*Ep.* 22, 5), al poderoso discípulo Idomeneo que abandonase lo más rápidamente posible el poder, antes de que una fuerza mayor (*vis maior*) le cortase la libertad de abandonar (*libertatem recedendi*).

Los epicúreos no son en modo alguno los revolucionarios de que habla Farrington. Quizás eso cuadraba mejor a los cínicos. Los epicúreos, como los estoicos y los platónico-peripatéticos de su entorno, hacían una distinción entre los sabios y la multitud. En rigor el sabio está, como el rey, por encima de la ley, porque ésta tiene un carácter punitivo y constrictivo, necesario para los ignorantes. Sin embargo el sabio cumple las leyes de la sociedad porque éstas se fundamentan en lo útil, y, en definitiva, en la fórmula: «lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni recibirlo» (M.C. 31). Antifonte ya se había adelantado en este terreno a la hora de determinar lo justo según la naturaleza. La búsqueda de lo útil se adecúa a la naturaleza y a la razón, expresándose en el pacto (*syntheke*) subyacente a toda sociedad. Pero lo justo puede cambiar atendiendo a las circunstancias y a la utilidad. Como dice I. Parente: «Epicuro supera la contraposición radical *nomos-physis*, de por sí susceptible de

degenerar en anarquismo: la *physis*, como tendencia fundamental a la utilidad, debe, a través de *synthekai* o pactos, encontrar su realización práctica, de vez en cuando, en el *nomos*».

También en Sócrates se ha querido ver un posible precedente de la *apragmosyne politike*. En la *Apología* (31a y 32a) manifiesta que «es necesario, cuando se quiere realmente combatir por la justicia, y si se quiere vivir algún tiempo, reducirse a la vida privada y no abordar la vida pública».

Nadie puede decir con fundamento qué tipo de constitución preferiría Epicuro. Bignone apunta hacia la democracia. Festugière destaca su antimacedonismo. Farrington asegura que era partidario de una democracia impensable en su tiempo. Lo que sí podemos decir es que el modo de vida que él escogió fue una especie de cenobio o refugio, el *Kepos*, donde convivía con sus discípulos (mujeres y esclavos incluidos) compartiéndolo todo, pero sin bolsa común, a diferencia de lo que era usual en las comunidades pitagóricas y muy de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles al respecto (*Pol.* II, 5 1263b), porque ello implicaría desconfianza y, por tanto, ausencia de amistad. Y el Jardín era, fundamentalmente, una comunidad de amigos, como se comprueba en el testamento de Epicuro. Es la epicúrea una filosofía universalista, dirigida a todos. En eso sí discrepa radicalmente de Aristóteles, que excluía de la felicidad a los esclavos, las mujeres, los niños y los comerciantes (*E.N.* X, 6, 1172a8; *ib.* 13, 1096 a; *Pol.* III, 9, 1280, 32-34).

La oposición de los filósofos a las instituciones de la *polis* no tiene nada que ver, señala Isnardi Parente, con el sometimiento a las potencias extranjeras, a las potencias externas o con la creación de grandes reinos, sino con el enfrentamiento entre las clases cultas y los dirigentes populares. La expresión *patrios politeia* encarnaba el mito de la vuelta a los tiempos de Solón o de Pericles. Platón (*Rep.* VI, 494 ss) predicaba ya el *lathe biosas* y fueron muchos los filósofos expulsados fuera de la *polis*. El individualismo de los filósofos helenísticos hunde sus raíces en la crisis de la *polis* a partir de la guerra del Peloponeso. Pero ¿cuándo no hubo crisis en la *polis*?

Lo cierto es que la escuela epicúrea se extendió por todas partes, fundando comunidades como la del Jardín en los más alejados lugares. Es comprensible que así fuese porque, como dice Lactancio (*Us.* 227), se dirigía a todas las capas sociales: a los incultos (*rudes omnium litterarum*), a los trabajadores, a los labriegos, a las mujeres (*opifices, et rusticos et mulieres*) y a todo el género humano (*omnes qui formam humanam gerunt*).

Se ha querido ver en la presencia de la mujer en el Jardín, en pie de igualdad con el hombre, una excepción en el mundo griego. Isnardi Parente habla de la presencia de la mujer en la escuela platónica; y de todos es conocido que Aspasia, la hetera de Pericles, era una cortesana muy inteligente y con mucho poder, no sólo por su belleza. No obstante, en el Jardín vivieron Leontion, Mammarrion, Hedeia, Herotion, Nikidion, Demelata, y Temistia (la única casada).

El vínculo entre todos los seguidores era la amistad, virtud celebrada por Demócrito, Platón, Aristóteles, epicúreos y estoicos. El Estagirita (*E.N.* 8. 1. 1155, 12-3) afirma que en la pobreza y en el infortunio los amigos son el único refugio. Para Epicuro (*S.V.* 34) los amigos son convenientes no porque los necesitemos realmente sino por la tranquilidad que nos produce pensar que, si la ocasión se presenta, podemos contar con ellos. Esta confianza (*pistis*) en la ayuda es esencial para la amistad. Los epicúreos, según D.L. (X, 10), siempre han dado pruebas de socorrerse unos a otros en las desgracias. Pero es preciso señalar que la amistad arranca de la utilidad (*to sympheron*); lo que no significa que los amigos, en el Jardín, sean necesarios para fines políticos, ya que Epicuro aconsejaba el «misopolitismo». Tampoco la amistad se busca en función del dinero, puesto que el epicúreo se contenta con poco, y la naturaleza provee lo necesario. La amistad se busca, sobre todo, por el placer que produce y porque sin ella no se puede vivir seguro y sin miedo (*sine ea tuto et sine metu vivi non potest*) (Cic. I, 68).

Partiendo de que la amistad se cimenta sobre la utilidad (*S.V.* 39) hay que lograr una mezcla equilibrada entre egoísmo y altruismo. Al principio se busca al amigo por la utilidad (Cic. *De. Fin.* I, 68), luego se le ama por sí mismo (*ipsum amari per se*), ¡aun sin la esperanza de placer! Los epicúreos tardíos habrían modificado, según Cicerón, la doctrina originaria, al afirmar que «aunque no se siguiese utilidad alguna de la amistad, los amigos deberían amarse por sí mismos (*ipsi amici propter se ipsos amarentur*). La amistad está por encima de las leyes y hay un pacto entre los sabios, que aman a sus amigos como a sí mismos (*De Fin.* I, 20, 70). La mayoría de los hombres, al no alcanzar la sabiduría, necesita las leyes: «si todo el mundo fuese capaz de ver y recordar lo que es conforme al interés, no se necesitarían leyes, sino que cada uno evitaría hacer lo prohibido y haría espontáneamente lo prescrito», tal como decía Hermarco (en Porfirio. *De abst.* I 8.4). En el estado de naturaleza, según Metrodoro, sin contratos y sin leyes, los hombres se comerían unos a otros, puesto que se comportan de acuerdo con el lema de Plauto (*Asinaria.* v. 477): *lupus est homo homini*.

Arrighetti<sup>34</sup>, en su análisis de la *M.C.* 28, en la que se afirma que la amistad es la garantía contra la inseguridad, sostiene que si la amistad contribuyese como la Física a disipar los temores, estaría asentada en la naturaleza misma, con lo que el altruismo sería una vuelta al estado de naturaleza. Pero, como señala Salem<sup>35</sup>, lo que esta interpretación viene a sostener es que hay una especie de sociabilidad natural en el origen, lo que contrasta con la tesis epicúrea del surgimiento de la amistad a partir de la utilidad. Además, ¿cómo puede ser considerada como un deseo

34. Arrighetti (G.), «Philia e Physiologia: fondamenti della amicizia epicurea». in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, I. (1978), 49-63.

35. *Tel un dieu parmi les hommes*, o.c., p. 165



natural desde el momento en que es una relación con otro ser libre y autónomo? ¿No es el sabio autárquico? Epicuro lo afirma claramente (Séneca. *Ep.* 9, 1).

Algunos intentan dar una explicación de la amistad afirmando que los átomos de los amigos, si son similares, se intercambian entre sí. Pero todo esto resulta muy extraño, como dice Plutarco (*Adv. Colot.*), puesto que seguimos siendo amigos a pesar de la distancia y sin poder explicar la posibilidad de los intercambios. El amigo llega a ser una especie de *alter ego*: «el amigo llega a ser lo mejor de mí mismo. Su mirada salvaguarda la imparcialidad cuando la pasión tiende a cegarme...es un bien inmortal» (S.V. 78).

Cicerón (*De Fin.* I, 20, 69) establece que la amistad, como forma de comunicación a través del lenguaje, se desarrolla en tres etapas: 1) por interés (material y/ o espiritual) y por placer, 2) incluso sin la utilidad, 3) si alcanzamos la sabiduría, amaremos a nuestros amigos como a nosotros mismos (ib. 20, 70), hasta correr cualquier riesgo (incluida la muerte) por ellos.

Conviene diferenciar, no obstante, entre el plano estrictamente jurídico-social, que debe ser suficiente para la salvaguarda frente a los otros hombres, y el plano de la familia o el entorno más próximo de la comunidad, que no se basa en el pacto. Ahí es donde se instala con valor de norma la amistad. Según Lucrecio, en el supuesto origen y evolución de la humanidad, la amistad ocupó el primer plano, ya que «vecinos unos de otros, empezaron a unirse en amistad (*tunc et amicitiam coeperunt iungere*), deseosos de no sufrir ni hacerse mutuamente violencias (*auentes finitimi inter se nec laedere nec violari*); y entre sí se encomendaron a sus niños y mujeres, indicando torpemente con sus voces y gestos ser de justicia que todos se apiadaran de los débiles. Así y todo no podía ser general la concordia; pero una buena parte de ellos observaban los pactos con escrúpulo; si no, ya entonces el género humano hubiera perecido...».

La amistad es el vínculo que une a todos los hombres, aunque sólo un griego, Epicuro, según Freduille<sup>36</sup>, «transciende, en un sentido, la civilización en la que nació». Una nación bárbara, según Lucrecio, no hubiera podido engendrar al creador de una nueva técnica que permite al hombre alcanzar, mediante el placer, la felicidad, una vez alejado el temor a la muerte y a los dioses, que no intervienen para nada en la historia social y tecnológica de los hombres.

## V. LA NOCIÓN DE PROGRESO EN EL EPICUREÍSMO

El hombre ha surgido de la combinación azarosa de los átomos, sin que ninguna providencia haya influido en su aparición o en la del mundo. En la física

36. Freduille (J.C.) «Lucrèce et le 'double progrès contrastant'», *Pallas*, (1972), 11-27.

atomista sólo el choque de los átomos puede dar razón de todos los fenómenos, sin distinción ontológico-jerárquica de escalas. En el terreno de los entes artificiales, la razón última de todo se encuentra en la proyección de la inteligencia humana a partir de la experiencia.

La contraposición naturaleza-artificio juega un papel primordial en la filosofía de Epicuro. De modo que, por una parte, se dice que «son tantos sus defectos –*tanta stat praedita culpa*–, que no puede ser obra de un dios» (Lucr. II, 181-2); V. (199); pero, por otra, se admite que la moral y el conocimiento se adquieren teniendo a la naturaleza como norma. ¿Cómo conciliar lo normativo con el desorden? Si la naturaleza es *atekhnos*, ¿cómo puede ser modelo? En esto –señala Isnardi Parente–<sup>37</sup> Epicuro no siguió a Demócrito, para quien la naturaleza ejerce una actividad demiúrgica y artesanal, que sirve de modelo a los hombres tanto en la esfera de lo inorgánico como en la de los vivientes. El arte es una imitación del comportamiento natural, no aprendido. Lucrecio, a diferencia de Epicuro, parece seguir muy de cerca las inferencias analógicas en el conocimiento técnico. El hombre observa la naturaleza y la somete a experimentación, haciendo lo que previamente ha visto. De este modo funde, artificialmente, los metales y fabrica herramientas. Pero también en el orden moral, según él, la naturaleza es norma. Y cuanto más nos alejamos, por medio de los artificios de la civilización, de ella, más necesidades nos creamos y más infelices somos, al no poder satisfacerlas.

En el estoicismo, por el contrario, la divinidad se identifica con la naturaleza, recorriéndola «como la miel por los panales» (*sicut mel per favos*). La divinidad es *pyr aeidsoon*, fuego artifice (*tekhnikon*), generador y portador de todas las semillas seminales (*logous spermatikous*), por cuya acción todo se produce necesariamente (SVF. I, 153). Epicuro, por el contrario, explica el mundo artificial, según Lewis<sup>38</sup>, «sin hacer referencia a una norma inmanente que oriente su pensamiento, su palabra y su actividad». La sociedad política no es natural. El pacto deviene un medio libremente aceptado por un acuerdo racional.

A la hora de desarrollar la concepción epicúrea sobre el origen de la sociedad y las consecuencias de los procesos tecnológicos, hemos de referirnos, a falta de textos originales de Epicuro, a Lucrecio, a Diógenes de Oenoanda y a Diodoro Sículo, sobre el que no se sabe exactamente en qué fuentes bebió: si en Epicuro, en Hecateo de Abdera, en Demócrito, Protágoras o, simplemente, en la literatura helenística. Cole<sup>39</sup> establece un paralelismo entre Diodoro y Lucrecio.

La verdad es que las huellas de esta problemática se remontan a los poetas trágicos y a Platón, quien reintroduce el mito de Prometeo para explicar el origen de

37. *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, Nuova Italia, 1966, p. 392. 38. o.c., pp. 306 y 321.

39. Democritus and the sources of greek Antropology, *The Amer. Philol. As.*, 1967.

las artes por medio del fuego sagrado que roba a los dioses (*Prot.* 321). Los hombres, en el origen, vivían separados (*sporaden*), antes de unirse para defenderse de las bestias y crear el arte político (322b). En la descripción del modo de vida primitivo le siguen Diodoro y Lucrecio, que utiliza para referirse a este estado el término *volgivaigus*. Igual que los trágicos y Platón se recrea en el mito de la edad de oro, aunque desechando las versiones que no le parecen compatibles con Epicuro. Así, rechaza la amistad idílica entre las especies que había introducido Empédocles (fr. 130). En V, 1379 sigue a Demócrito: «el hombre imitó con su voz el trino de las aves...». En V. 1108 se opone claramente al Protágoras: «cualquiera de estas dos causas puede haber dado el fuego a los hombres...». Para él cualquier explicación es válida con tal de que no se base en la superstición. Al describir la aparición de la metalurgia (V. 1273), se complace en señalar «cómo con el rodar del tiempo cambia la suerte de las cosas». Entre las muchas innovaciones destacan la fundación de las ciudades y la realeza: «los reyes empezaron a fundar ciudades que les servían de descanso y refugio» (V. 1108). Pero los hombres aún no conocían la verdadera sabiduría, la filosofía de Epicuro: «no sabían que la mayor riqueza del hombre está en vivir parcamente y con ánimo sereno (*parce aequo animo*)». La ambición fue la causa verdadera de que la ciudad y los poderosos, los ricos y bellos, fueran codiciada presa de gente ávida de pisotear «lo que una vez temió demasiado». Asesinados los reyes a mano del pueblo turbulento, hubo quienes enseñaron a elegir magistrados y a fundar los principios del derecho. Los hombres se sometieron de buen grado a las leyes y al derecho estricto (*sponte sua cecidit sub leges artaque iura*). Temían violar el pacto social (*foedera*) y el castigo por violarlo, si eran descubiertos o delatados. En ese momento se quiere dar razón de las imágenes y figuras egregias de los dioses, dotados, sobre todo en sueños, de cuerpos gigantescos. Las falsas supersticiones, principalmente las referidas a la Astrología, se deben a la incapacidad para juzgar por qué se producen estas cosas (*quibus id fieret cognoscere causas*). Pero nada se debe a los dioses ni de nada sirve pedir su ayuda (V, 1230).

La utilización de los metales hace más fácil la vida, pero aumenta los peligros de la guerra, que, a partir de ahora, se decide por el material con que estén hechas las espadas. Los nuevos conocimientos también se aplicaron al ocio. La música, imitación del trino de las aves o del silbido del céfiro, hizo que los hombres, una vez saciada el hambre, se dejaran seducir por la flauta y el caramillo. Con los artificios la condición humana, ahora y siempre, tiende a buscar cada vez mayores y más variados placeres. No bastan las humildes túnicas de seda, es necesario que «vayan recamadas de oro y con grandes bordados». Entre la actitud cínica, que predica una vuelta al estado presocial y animal y el progreso ilimitado, Epicuro, como señala acertadamente Rodis Lewis<sup>40</sup>, rechaza el falso dilema. Las técnicas,

---

40. o.c., p. 255.

como las virtudes, no son un fin en sí mismas, pero, bien utilizadas, contribuyen al bienestar.

En los versos 1448-57 del libro V, se destaca el valor antropológico del progreso. El tiempo pasado apenas si podemos reconstruirlo (V, 1147): «nuestra sociedad apenas puede saber nada de lo que sucedió anteriormente, salvo por los vestigios que descubre la razón (*nisi quae ratio vestigia monstrat*)». Los centinelas del mundo (el sol y la luna) enseñaron a los hombres el orden de todo cuanto se hace (*certa ratione geri rem atque ordine certo*). Con la invención de la escritura, poco después de que la sociedad se desarrollase mediante los nuevos descubrimientos y los pactos políticos, los poetas comenzaron a conmemorar las hazañas cumplidas (V, 1444). Todas las invenciones técnicas las «aprendió el hombre, paso a paso y con avances paulatinos, a partir del uso y de la experiencia del espíritu siempre activo». Los factores de toda invención son, según Lucrecio, el tiempo y la razón que los hace entrar en el recinto de la luz: *in luminis erigit oras*. Los hombres llegaron con su arte hasta la última cima: *ad summum cacumen* (1457), pero todo nuevo avance tiene un aspecto negativo de igual valor, lo que, según Logre<sup>41</sup>, se explica en función de la ley de compensación o *isonomia*.

¿Es partidario del progreso Lucrecio? Las opiniones, como he expuesto minuciosamente en otro lugar<sup>42</sup>, son muy diversas. Mientras que Guyau<sup>43</sup> lo considera ferviente partidario del progreso y un claro antecedente del siglo de las luces, Robin<sup>44</sup> sostiene que la concepción lucreciana del progreso es «un medio, un instrumento subordinado a determinada concepción moral, bastante alejada, por cierto, del hedonismo vulgar. En definitiva, lo que anhela Lucrecio es un paso hacia atrás hasta el momento en que se inició nuestra caída».

El tan debatido tema del optimismo o pesimismo lucreciano ha levantado gran polvareda desde Martha<sup>45</sup>, para quien la «tristeza está en el corazón de Epicuro», hasta aquellos que, como Giancotti<sup>46</sup>, no creen que haya una «antinomía entre el credo epicúreo y el pesimismo lucreciano». Patin, Borra y otros han sostenido que Lucrecio es un pesimista. Giussani, en cambio, aun reconociendo que Lucrecio tiene una visión trágica de la vida, a diferencia de Epicuro, ve en su sistema «el menos pesimista de la antigüedad».

41. *L'anxiété de Lucrece*, Paris, 1946.

42. Rodríguez Donís (M.) *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989.

43. *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, 1878.

44. «Sur la conception epicurienne du progrès», in *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, PUF, 1967, p. 525-52.

45. *Le Poème de Lucrè*, Paris, Hachette, 1905, p. 316.

46. *Ottimismo relativo nel «De Rerum Natura» di Lucrezio*, Loescher, Torino, 1975.

Otros estudiosos señalan una antítesis entre el Lucrecio científico y el Lucrecio filósofo (Keller y Borle). Edelstein<sup>47</sup> sostiene que los seguidores de Epicuro son más partidarios del progreso que él mismo. Para Freduille el interés de Lucrecio era demostrar que ni los dioses, ni los semidioses, ni los héroes tienen papel alguno en el nacimiento del mundo. Lucrecio es más un moralista que un filósofo de la Historia. Por eso, atribuir la idea de progreso que nosotros nos formamos, a partir de la era atómica, a Lucrecio es, según Freduille, un anacronismo. Ciertamente, bajo la noción de progreso no se oculta, generalmente, más que un rechazo de la superstición, no de la religión, como decía Guyau: «no admitir a la hora de explicar el origen del mundo y el hombre ningún milagro, es suficiente para fundar la idea de progreso». La ambivalencia de la idea de progreso se halla en las fuentes griegas desde Sófocles (*Antígona* 332-3 364-6) a Tucídides, que reconoce el peligro que aquél puede suponer para el hombre. Según J. Romilly<sup>48</sup>, «la misma necesidad de progreso se convierte en la causa de la desmoralización humana». Desde Esquilo hasta los sofistas se coloca bajo la tutela de alguna divinidad cada uno de los descubrimientos. Así, v.g., Palamedes es considerado como inventor de las letras, de los números, del arte militar, etc.

Critias habla de un tiempo donde la vida era bestial, sin orden, sometida a la fuerza. Platón (*Prot.*321c), nos relata el mito de Prometeo y su hermano Epimeteo, que dejó a los hombres indefensos, desnudos, etc. No obstante, la fuente principal para los epicúreos es Demócrito, a quien Filodemo (*De mus.* B 244) considera el primer teórico de la naturaleza entre los antiguos.

Diodoro Sículo instauro la necesidad como el origen y el verdadero maestro de todo. Lo que, según él, unió a los hombres fue el interés y el miedo. A diferencia de Lucrecio, Diodoro admite el *euhemerismo*, la divinización de los hombres superiores por la calidad de sus descubrimientos. Hefesto fue un rey antes de ser divinizado. Había descubierto el fuego y era admirado por ello. Hermes era el inventor de la agricultura, del grano y de la metalurgia.

En conclusión, para Epicuro y Lucrecio el verdadero progreso no sólo es técnico, sino que debe extenderse a la esfera de la moralidad. Sería, sin embargo, un error creer que todos los males aparecen con él. Las pasiones, los crímenes, la envidia estaban presentes en los orígenes de la humanidad, antes del pacto, donde los hombres se mataban ya por la piel de un animal. De ahí el rechazo, por parte de Epicuro, de la sociabilidad natural de que habla Aristóteles (*Pol.* I, 2, 1253a). Sería peligroso para nuestra seguridad creer en la bondad del género humano, como dice Temistio (*Dis.* 26): «Epicuro aconsejaba vivir oculto y expresaba su posición de que el hombre no es un ser social por naturaleza ni de costumbres dulces».

47. *The idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, 1977, pp. 165ss.

48. «Tucydide et l'idée de progrès», *Annali della Sc. Norm. Sup.* di Pisa, 35 (1966), pp. 143-91

## VI. EL LENGUAJE

Respecto del lenguaje, «la naturaleza impulsó al hombre a emitir los varios sonidos de la lengua y la necesidad formó los nombres de las cosas» (1029-30). Hay en cada ser un sentimiento del uso que puede hacer de su fuerza (*sentit enim vim quisque suam quod posset abuti*). Lucrecio, al negar que exista un inventor del lenguaje, coincide plenamente con lo que sostiene Epicuro en la Carta a Heródoto (75): los nombres no han surgido por institución (*thesei*), sino que la naturaleza humana, en cada pueblo, es la que experimentando afecciones particulares (*idia pathe*) y recibiendo imágenes propias expulsa el aire confiriéndole una determinación peculiar, bajo el efecto de cada una de las afecciones e imágenes, según las diferencias entre los pueblos y los lugares». El modelo a imitar pudo ser Platón, quien, en el *Cratilo*, expone la tesis convencionalista del lenguaje, bajo el nombre de Hermógenes. Aristóteles, por otra parte, en *De interp.* I, sostiene que las cosas (*pragmata*) permanecen las mismas aunque las llamemos con distintos nombres. Para Epicuro, según Salem<sup>49</sup>, la diversidad de nombres surge a consecuencia de las mutaciones de las cosas; de modo que cada pueblo, en común (*koinos*), instituyó (*tethenai*) los nombres propios, a fin de que las designaciones (*deloiseis*) fuesen menos ambiguas unas respecto de otras y más concisas...».

El lenguaje se inicia, pues, de acuerdo con la naturaleza (*physei*) y se desarrolla mediante la convención (*thesei*) y el discurso (*logismo*).

Pero, quizás, la fuente en que bebió Epicuro fuese, como cree D. Sedley<sup>50</sup>, la escuela megárica, en la que Estilpón era partidario de la teoría naturalista y onomatopéyica: los nombres tienen una relación natural con los objetos que designan. Por otra parte, Diodoro Cronos era partidario de la teoría convencionalista: el significado de cada vocablo depende exclusivamente de la significación que el hablante le da en el momento en que habla.

Lucrecio asocia la enseñanza de los nombres de las cosas que no se veían con la creación de magistrados y la institución del derecho. El lenguaje constituyó un instrumento indispensable para el progreso social y jurídico que sólo en él se puede expresar correctamente a través de la escritura.

## VII. EPICURO Y SUS DIOS

Filodemo (Us. 12) insiste en que el sabio dará señales de su devoción a los dioses y participará en los sacrificios en los días señalados, cumpliendo con los

49. *La morte nést rien pour nous. Lucrèce et l'Ethique*, Paris, Vrin, 1990.

50. «Epicurus, On Nature», *Cronache Ercolanesi*, 33, (1973) 5-83.

demás actos del culto y no se dejará turbar por las opiniones de la multitud sobre ellos. La participación en las ceremonias religiosas de carácter público no se hará por temor a las leyes, sino porque contemplando la naturaleza excelente de los dioses, sin exigir de ellos un trato recíproco, el hombre olvida su condición mortal y alcanza una gloria igual a la de los dioses (Chilton, 52).

Festugière, a partir del análisis del papiro de Oxyrhinco, concluye que el verdadero sentido de la piedad epicúrea no consiste en pedir nada a los dioses o en tratar de apaciguarlos, sino en unirse con ellos en la contemplación y gozar de su alegría y felicidad. La plegaria a los dioses es acorde con la sabiduría, no porque si no lo hacemos se irriten con nosotros o necesiten de nuestros sacrificios, sino porque reflexionando sobre la superioridad de su naturaleza en poder y excelencia, experimentamos placer.

Filodemo (US. 386) dice que los sabios son amigos de los dioses y éstos amigos de los sabios, pero él mismo se ve obligado a precisar que, en sentido estricto, no se puede hablar de amistad porque no se establece una relación de igualdad y reciprocidad.

Epicuro (*Men.* 123) concibe a la divinidad como un ser vivo, incorruptible y feliz, de acuerdo con lo que sugiere la noción común de lo divino (*koine tou theou nóesis*). No se le puede atribuir nada contrario a su inmortalidad y felicidad. Los dioses existen, tenemos de ellos un conocimiento evidente, y no son como la mayoría los considera, porque no los concibe de acuerdo con su verdadera esencia. No es impío el que niega los dioses del vulgo, sino el que les atribuye las opiniones de éste, que no son prenociones (*prolepseis*), sino falsas suposiciones (*pesudeis hypolepseis*). Quien siga los consejos de Epicuro vivirá entre los hombres como un dios (*hos theos en anthropois*).

La relación con los dioses, por tanto, se basa en la utilidad y en el placer que nos produce recibir los más puros efluvios emanados de ellos: «el placer nace en el corazón del hombre por obra de los dioses» (Filodemo. Us. 385).

El papiro de Oxyrhinco, sea de Epicuro, de Zenón de Sidón o de otro epicúreo, manifiesta una actitud religiosa muy depurada, que no se basa en el temor ni en los sacrificios. Aunque les ofrecieses toda tu fortuna, «no pienses ganarte a los dioses por ese medio». Ofrecerles sacrificios a los dioses da confianza y placer, pero no supongas que obrando así te atraes su favor. La divinidad no puede causar ningún mal y ni con el sacrificio de mil bueyes, si has cometido una mala acción, podrás apaciguar al dios. No hay otra vida, ni castigos: «no es posible que recomienzen a vivir los muertos, prodigio no menos inverosímil que los que Platón ha imaginado». Los dioses ni se encolerizan con los vivos ni se vengan con los muertos (*M.C. I*). No intervienen en los asuntos humanos ni se molestan en gobernar el mundo (*C. Her.* 76-7).

A pesar de todo, Epicuro era considerado ateo ya en la antigüedad. Así, Plutarco lo acusa de hablar de los dioses sólo de boca para afuera (*remati kai logoi*) y Cicerón le reprocha haber extirpado del alma humana «hasta la raíz del sentimiento religioso». Epicuro, en realidad, habla de los dioses, aunque «los conservó de palabra a fin de no ofender al pueblo de Atenas» (DND, I., 30.85). Las acusaciones de Plutarco y Cicerón se deben, según Farrington, a que los dioses de Epicuro «no pueden ser policías del Estado».

Epicuro se ve obligado a tratar el tema de los dioses por razones de carácter gnoseológico. Hay que dar razón de la existencia objetiva de las imágenes mentales. Sin embargo, para P. Nizán esta concepción equivale prácticamente al ateísmo, ya que «suprime la oración y el culto». No parece que se pueda hablar de hipocresía por parte de Epicuro, según Festugière. Las acusaciones de ateísmo eran frecuente entre las escuelas rivales. Hasta los cristianos fueron acusados de ateísmo.

Marx<sup>51</sup> sostiene que los dioses «no son una invención de Epicuro. Han existido. Son los dioses plásticos del arte griego».

La nueva concepción religiosa de los epicúreos supuso un rechazo de la religión tradicional y de las doctrinas de los astrólogos y la divinización de los astros llevada a cabo por Platón y Aristóteles a partir de la combinatoria matemática de las esferas celestes de Calipo y Eudoxo. Esta nueva ciencia atribuía a los astros un alma, un motor espiritual para asegurar la perfecta regularidad de sus movimientos. Es preciso desterrar estas doctrinas para gozar de placeres verdaderamente puros (M.C. 12). El mal y el desorden no pueden ser causados por los dioses. De la Astrología platónica se deriva un determinismo absoluto basado en la doctrina de que todos los sucesos de este mundo están regidos por los dioses. Epicuro rechaza el determinismo democriteo y platónico. Del mismo modo que los espiritualistas admiten la intervención de fuerzas inmateriales para explicar el pensamiento y la libertad, los epicúreos sostienen que los átomos mismos tienen un principio de autonomía mediante el que se desvían y pueden, al chocar, formar los agregados. Hay, según la C. a Men. 133, algo que está en nuestro poder (*to de par' hemas adespoton*) a causa de lo cual somos alabados o lo contrario. La necesidad es irresponsable y el azar inestable. Pero ¿en qué se fundamenta nuestra libertad? Debe haber, como para todo cuanto sucede en la naturaleza, una causa. Para Lucrecio dicha causa es la declinación mínima del átomo, que algunos creen que es una invención suya. De hecho no aparece en lo que conservamos de Epicuro, ni siquiera en la *Carta a Heródoto* o en los fragmentos del *Peri Pyseos*. Sin embargo Cicerón lo pone en boca de Epicuro mismo y Diógenes de Oenoanda (fr. 32) considera que Epicuro superó el determinismo de Demócrito al señalar el clinamen: ¿«No sabes, tú,

---

51. *Diférence de la Philosophie de la Nature chez Démocrite et Epicure*, Trad., Introd. y notas por Jacques Ponnier, Ducros, 1970, p. 246.



quienquiera que seas, que en los átomos hay también un movimiento libre, que Demócrito no descubrió, pero que Epicuro sacó a la luz? Es la existencia de una declinación, como muestra a partir de los fenómenos».

Epicuro modificó en varios puntos la física democrítea. No admite la infinitud de formas de los átomos, porque sobrepasarían el mínimo permitido y los átomos no pueden tener cualquier tamaño. Descarta la posibilidad de direcciones diferentes, porque no podríamos dar razón de ellas. Es necesario que haya una única dirección en el movimiento de los átomos, dotados de peso, en analogía con lo observado en los cuerpos, desde la eternidad. El mundo que nosotros vemos es finito, aunque hay un espacio matemático infinito. El choque de los átomos exige un principio de espontaneidad, una tercera causa motriz (Lucr. II, 285-6). En los seres vivos hay movimientos que no se deben al choque ni al peso. Esta libertad de cambiar de dirección que tienen el hombre o el caballo se debe a su *voluntas* y a su *mens*. Pero el alma y el *animus* son ambos corpóreos por lo que es preciso que los átomos que los integran tengan la capacidad de resistir al peso y al choque, a cualquier fuerza externa o interna. Por eso hay que admitir una desviación mínima, imperceptible de la vertical (II, 246-50), porque si los átomos cayesen como gotas de lluvia, jamás se encontrarían, con lo que no se podrían producir los choques ni los cuerpos, ni los hombres. Sería la muerte del universo sometido a la necesidad. La desviación es eterna, luego los que acusan a Epicuro de admitir un efecto sin causa, arrancan de una concepción muy restringida de la causalidad: la determinación espacio-temporal, que justamente la noción de clinamen rechaza, puesto que sucede *tempore incerto, loco incerto*. La desviación es una causalidad sin ley, que no se produce de manera permanente. Es el azar el que produce el orden en la naturaleza. Pero el azar epicúreo no es el de Demócrito, que no admite la contingencia. Para Demócrito el azar influiría sólo antes de la formación de los diversos mundos; a partir de ese momento todo surge de modo necesario. Sin embargo el clinamen implica antifinalismo y antiprovidencialismo, así como la pura accidentalidad de cuanto se produce por medio del choque, y la contingencia espacio temporal. No hay indeterminismo, puesto que hay una causa, pero sí hay ruptura de los nexos causales de la espacio-temporalidad, una ruptura permanente con el pasado que imposibilita la presciencia humana y divina, así como la adivinación y el fatalismo. La naturaleza está libre de los nexos del pasado, es *creatrix*. De hecho todo cuanto existe desaparecerá y surgirán nuevos mundos, pero no podemos saber cuándo ni cómo. La *fortuna gubernans* (V, 107) hace imposible un dios que regule los procesos naturales, en sí mismos irregulares. Además, ¿qué podría incitar a los dioses, felices en su reposo desde la eternidad, a cambiar en un momento del tiempo? (V, 168-9). ¿En qué modelo se iban a inspirar antes de existir el mundo? ¿de dónde les iba a venir? (V, 181-2). La naturaleza no ha podido ser preparada pensando en nosotros por alguna divinidad, ya que tiene tantos defectos (V, 198-9; II, 174-81).

Para refutar el carácter absolutamente inmutable de los movimientos celestes («una necesidad contra la cual el mismo dios no puede luchar»: Platón: *Leyes*. VII, 8186), Epicuro (*C. a Pit.* 36) introduce la pluralidad de explicaciones, a fin de que los dioses astros, que espantan a los hombres (incapaces de calcular y que creen ver en el cielo signos proféticos del porvenir) dejen de producir miedo, cuando, en posesión de la doctrina epicúrea, se conozca la falsedad de esta creencia y la verdadera naturaleza de los dioses. Platón sostiene (*Tim.* 42a) que cada alma está asociada a un astro, en virtud de la necesidad, y que su futuro está determinado, debiendo pasar por toda suerte de reencarnaciones hasta haber sometido todas las pasiones a los movimientos regulares del intelecto.

Este castillo de creencias pseudocientíficas se viene abajo desde el momento en que se conoce la teoría atómica y se sabe que todo se explica mediante los átomos y el vacío. No hay distinción entre lo terrestre y lo celeste, entre lo visible y lo invisible (*adelon*). Respecto de los astros, debemos aplicar el método analógico: «Llenos de desdén hacia aquellos que no saben distinguir, tocante a las cosas cuya imagen no se nos ofrece sino desde mucha distancia, ni lo que existe y se produce de una manera única, ni lo que es susceptible de ocurrir de más de una manera... A partir del hecho de que se puedan producir de más de una manera, nos sentimos más turbados que cuando sabemos que se producen de una manera determinada» C.H. 80). La turbación fundamental del alma se deriva de la consideración de que los cuerpos celestes son felices e inmortales a la vez que se les atribuyen voliciones, acciones y motivos en contradicción con esos dos caracteres. A la par que se está siempre sospechando, por fe en los mitos (*hypopteuein kata tous mythous*), algún castigo terrible y eterno o temiendo a la muerte como si fuese un mal (*C. Her.* 81).

Epicuro se propone liberarnos del temor a los dioses y a los castigos después de esta vida. No hay otra vida. El alma muere con el cuerpo. Los dioses no son temibles, no intervienen en el mundo ni se preocupan de nosotros. La naturaleza divina debe mantenerse ajena a todo servicio público (*aleitourgetos*), en plenitud de su felicidad. La calma contemplativa es, según Marx, un momento fundamental del carácter de las divinidades griegas, como dice Aristóteles: «aquello que es lo mejor no tiene necesidad de acción porque él mismo es su propio fin» (*De caelo*, 292 b). Por eso los dioses son el modelo de los sabios.

Es preciso abandonar los mitos. Los fenómenos celestes «pueden producirse por más de una causa y para determinar su esencia hay más de un predicado correspondiente a nuestras sensaciones (*pleonakhen ekhei kai tes geneseos aitian*)» (*C. a Pit.* 86). Hay cosas que sólo admiten una explicación de acuerdo con los fenómenos, como la indivisibilidad de los átomos o la existencia del vacío, pero respecto de los fenómenos celestes, cabe más de una explicación, aunque hay que admitir la más probable, siempre que no sea contradicha por la experiencia. Lucrecio

parece corregir a Epicuro, puesto que habla de una sola como verdadera entre las posibles. Si se rechazase una explicación compatible con los fenómenos, «se abandonaría por completo el estudio científico de la Naturaleza y se caería en el dominio del mito» (C. a Pit. 88). Pero se debe abandonar el mito si se razona correctamente, acerca de las cosas no visibles, siguiendo las indicaciones que las cosas visibles proporcionan (ibidem. 104). Es imposible abandonar el terror si ignoramos la naturaleza del universo y sospechamos que haya algo de verdad en los mitos (M.C. 12).

La filosofía de Epicuro es profundamente antimitológica, y, por tanto, antiplatónica. Lo científico excluye lo mitológico. No olvidemos, sin embargo, que el «estudio de los fenómenos celestes tiene como fin único la tranquilidad y la confianza segura (*ataraxian kai pistin bebaion*), como respecto de las otras ciencias» (C. a Pit. 86). Esta tranquilidad y confianza no son posibles si aceptamos una filosofía en que todo se produce por el *fatum*. Epicuro nos ha liberado de él y nos ha instalado en la libertad», como dice Cierón (DND, I, 20, 55).

Todos los sistemas helenísticos centran en la tranquilidad el fin de la vida. Los epicúreos, escépticos y estoicos buscan la tranquilidad, pero por diferentes vías. Los pirrónicos creen alcanzarla a partir de la *epokhé*, de la suspensión del juicio. En cierto modo, el dogmatismo epicúreo, al admitir la pluralidad causal, deja abierta una brecha hacia el escepticismo; de ahí lo oportuno de la corrección de Lucrecio: puede haber muchas explicaciones posibles, aunque una sola es verdadera: *sunt aliquot quoque res quarum unam dicere causam non satis est, uerum pluris, una tamen sit* (VI, 703-4). Nuestra ciencia, «progresando paso a paso, es aún incapaz de precisarla» (V, 527-33). La tranquilidad del alma exige la física como medio para disipar los temores porque hay al menos una causa del mismo orden para explicar cualquier fenómeno. Pero exige, al mismo tiempo, certitud absoluta sobre los principios. La doctrina epicúrea es libertadora porque es verdadera. Un epicúreo no puede vivir con inseguridades, necesita la certeza absoluta.

Pero, al mismo tiempo, los seguidores del filósofo de Samos están persuadidos de la existencia de los dioses, según el consenso universal de los hombres. En sueños se nos aparecen las imágenes divinas, de forma humana, de gran estatura: *et magis in somnis mirando corporis auctu* (Lucret. V, 1170) y de gran belleza. En el sueño el espíritu permanece en vela (*mens animi vigilat* IV, 758) y hay átomos sutiles que «penetran los poros del cuerpo y, dentro, conmueven la sutil sustancia del alma y excitan la sensibilidad» (IV, 730-1).

Entre los efluvios que se mezclan en el aire, están los del centauro, caninas facies, cerberos, imágenes de gente que ha afrontado ya la muerte y cuyos cuerpos abraza la tierra. Algunos simulacros se desprenden de los cuerpos, otros se forman espontáneamente en la atmósfera misma por azar. Cada una de estas imágenes de un solo golpe conmueve nuestro espíritu fácilmente (*facile ictu commovet*. IV. 746).

El gran problema es cómo explicar la diferencia que hay entre las imágenes de los dioses y las del centauro. La razón de que tengamos imágenes ilusorias (no pertenecientes a ningún objeto) se debe a que todos los sentidos del cuerpo reposan paralizados, incapaces de refutar el error contrastándolo con la verdad (*veris convincere rebus*), además de que la memoria yace sumergida en lánguido sueño.

El epicureísmo es un dogmatismo sensista que jamás pone en duda las sensaciones (*neque sensus posse refelli*), hasta el punto de afirmar que el sol tiene el tamaño que vemos.

Lemke<sup>52</sup> sostiene que la teología de Epicuro no es una concesión gratuita a la opinión corriente o a la tradición, y que, lejos de contradecir la Ética, es su indispensable contrapartida, desde el momento en que los dioses son el modelo ético a imitar por el sabio. De ellos provienen «los más grandes daños y ventajas» (*Menec.* 124). La dificultad de este texto, aparentemente contradictorio, ha hecho correr ríos de tinta. Lo más probable es, como dice Festugière, que no se trate de que los dioses causen daño o beneficio, «sino de que por la falsa concepción de los dioses que se hacen los malvados, se dañan a sí mismos, del mismo modo que, por sus nociones justas, se benefician los buenos, al permitirles aquéllos participar de la *ataraxia* divina».

Esta doctrina de los ídolos benéficos se remonta a Demócrito (Sexto Emp. Adv. Math. IX, 19): «ciertos ídolos se aproximan a los hombres, algunos de ellos benéficos (*agathaoia*) y otros perjudiciales (*kakopoia*); por eso él (Demócrito) desea tropezar con ídolos favorables». En el mismo sentido expone Cicerón (*DND*, I, 2, 29, 123) la doctrina del Abderita: estas imágenes dotadas de divinidad (*imagines divinitate praeditas*) pueden dañar o favorecer (*vel prodesse vel nocere*). El influjo ciceroniano parece estar presente en S. Agustín (Us. 6): Epicuro sostenía que los dioses eran imágenes procedentes de los cuerpos sólidos (*deos esse arbitraretur imagines quae de solidis corporibus fluerent*). Los cuerpos de los dioses no tienen solidez (*ullam soliditatem; nec soliditate quadam*; (*DND* I, 37, 105; 19, 49). También los dioses, según el texto agustiniano, han surgido, como las almas, del concurso fortuito de los átomos (*concurso fortuito et animantia et ipsas animas et deos*). Los dioses tienen forma humana, no están en el mundo sino en los intermundia, y las imágenes que emiten llegan hasta nuestras mentes, por ser más sutiles que las que el cuerpo puede captar. Algunas de estas imágenes abarcan el universo entero (*universum mundum complectantur extrinsecus*).

Séneca (Us. 364) pregunta a Epicuro por qué presta devoción a estos átomos que actúan ciegamente. De nuevo el papel del azar, como si fuese la fuente agustiniana. Lo curioso es que Epicuro admite, a diferencia de Demócrito, la eternidad de los dioses. Pero, ¿cómo, si han tenido comienzo a través del concurso

---

52. *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, Munich, Verlag, Zetemata. 1973.

fortuito de átomos, pueden ser eternos? Cicerón no entiende cómo Epicuro puede atribuir a las imágenes de los dioses inmortalidad y eternidad (*cur bata, cur aeterna?*).

Si el conocimiento de los dioses se forma de modo proléptico, ¿de dónde derivan las imágenes? No se puede decir que de los *intermundia* porque en Epicuro no los sitúa allí. Sí lo hace, en cambio, Lucrecio (III, 18; V, 146): *in mundi partibus ullis*. Si se define la *prolepsis* como recta opinión (*doxan orthen*) o noción universal (*katholiken noesin*), ínsita en nosotros (*enapokeimenen*), esto es, la memoria de aquello que, frecuentemente (*polakis*), se presenta a la mente desde el exterior, todas las *prolepseis* sobrepasan la experiencia, ya que en ésta nunca se da lo universal. Si, por el contrario, se siguen los pasos de Cicerón (DND, I, 44) resultará que esas nociones o ideas prolépticas no sólo no dependen de la experiencia, sino que la preceden (*in omnium animis...notionem impressisset natura...insitas coram vel potius innatas*). Es necesario que existan los dioses puesto que tenemos de ellos, dentro de nosotros, nociones innatas (*Necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus*).

Pero si las ideas de los dioses son innatas, ¿a qué viene hablar de que tenemos las imágenes de los dioses en el sueño? De todos modos, sí está claro que tanto Cicerón (DND, I, 19, 49), como la *M.C.* 1, como Lucrecio (V. 147-52) están de acuerdo en que el conocimiento de los dioses lo alcanzamos, no por los sentidos, sino por la mente (*non sensu sed mente*). El texto ciceroniano es sumamente complejo, puede leerse de dos maneras, según que se haga depender de *esse* o *cernatur*. Los dioses no tienen cuerpo, sino *quasi corpus, non rem, sed similitudines esse rerum* ¿Están formados por el aflujo de efluvios o éstos emanan de aquéllos. Los intérpretes, como he expuesto en otro lugar<sup>53</sup>, están divididos.

Si los dioses no tienen cuerpo, no pueden tener sensaciones, luego no pueden experimentar placer, etc. Por todos los lados aparecen dificultades. Cicerón (*De divinat.* II, 17) afirma que los dioses son transparentes (*perlucidus*) y permeables al aire (*perflabiles*), sin consistencia (*monogrammos deos* DND, I, 27, 57). Lucrecio (V, 146ss) dice que no se pueden tocar. Su composición, según Lemke, es la misma que la del alma.

Acerca de la forma humana que Epicuro confiere a sus dioses, Cicerón despliega toda una batería de argumentos en los que se ve la debilidad del antropomorfismo. Bastaría referirse a los dioses zocófalos de otras culturas, como la egipcia, para ver cómo no hay un consenso universal acerca de su aspecto ¿Son machos o hembras? Además, ¿qué decir a los ateos? ¿Llegan hasta ellos las imágenes de los dioses?

53. o.c., pp. 209-241.

¿Qué decir de la eternidad de los dioses? Los dioses son eternos, pero por accidente, esto es, gracias a su inteligencia y a su capacidad de procurar infaliblemente los elementos necesarios para su conservación. Hay una *subpeditatio* o *anantaplerosis* constante que permite reestablecer la pérdida de átomos. Algunas interpretaciones hablan de una permanencia sólo en cuanto a la forma, mientras que el cuerpo se renovarí a cada instante. Lucrecio, en efecto, dice: *aeternam dabant vitam, quia semper eorum/ subpeditabatur facies et forma manebat..*

Otro problema interpretativo es si hay que leer *ad deos* o *ad nos*. Bailey y Scott son partidarios de que los dioses consisten en una perpetua sucesión de imágenes dirigidas hacia los dioses (*ad deos*) y por un momento constituyen su cuerpo. La gran dificultad de esta interpretación radica en que las imágenes se desprenden de los cuerpos, no éstos de aquéllas. Pero, si los dioses epicúreos no tienen cuerpo, ¿cómo pueden emitir efluvios?

En virtud del principio de isonomía los dioses deben ser tantos como los mortales (Cic. *DND*, I, 19, 50). ¿Cuántas clases de dioses hay? Algunos sostienen que existen los individualizados como Zeus, por una parte, y los que difieren en virtud de la *species*. Merlan (54) es partidario de esta interpretación. Filodemo habla de dioses y diosas (*pantes y pasai*).