

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIVISIÓN SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA



T E S I N A

Que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

presenta:

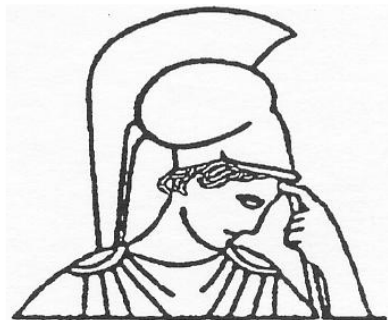
Luis Gerardo Hernández Hernández

Número de cuenta: 09859720-4

Asesor: Lic. Felipe Gallardo Mora

Concepto de Felicidad en la Filosofía
Hedonista de Epicuro de Samos

México



Noviembre 2007

A mi familia.

Índice

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1. LA FILOSOFÍA HEDONISTA.....	7
<i>Filosofía: Definición y objeto</i>	7
<i>Hedonismo</i>	15
<i>Aristóteles y el Fin Último</i>	19
<i>Aristipo de Cirene y el placer como criterio del Bien</i>	24
CAPÍTULO 2. LA ESCUELA EPICÚREA.....	32
<i>Epicuro de Samos</i>	32
<i>Evolución del hedonismo en el Epicureísmo</i>	40
CAPÍTULO 3. CARTA A MENECEO: INDUCCIÓN A LA FELICIDAD	47
<i>Antecedentes</i>	47
<i>Conceptos principales</i>	48
<i>Relevancia de la filosofía para el cuidado del alma</i>	49
<i>El Tetrafármakon: Discriminación hacia la imperturbabilidad</i>	53
Apropiada intuición de la divinidad	54
Superación del temor a la muerte	66
Determinación en la confrontación del destino	80
Trascendencia del temor al mal	84
<i>Sabiduría como valoración propicia</i>	90
Los tipos de deseos y su conveniencia.....	92
El placer propicio como criterio del Bien	103
Virtudes sustentantes del placer conveniente	111
<i>Felicidad</i>	119
CONCLUSIONES	123
BIBLIOGRAFÍA.....	126

Introducción

En este trabajo llevaremos a cabo el estudio del sistema filosófico hedonista, particularmente de la escuela epicúrea, la cual constituyó una muy importante división de la filosofía griega clásica¹. Nos aproximaremos al epicureísmo desarrollando un estudio sobre el fenómeno de la aparición del hedonismo *explícito* dentro del pensamiento griego a partir de Aristóteles, quien influenciado por las ideas de un tal *Eudoxo*² —pensador furtivo pero notable de la Grecia postsocrática—, es el primer filósofo que postula a la *felicidad*³ como el *fin último* y el objeto preeminente de la disciplina filosófica.

Comenzaremos con una breve introducción a la filosofía con la intención de apuntalar en ella su carácter *teleológico*⁴, el cual nos permitirá asumir una dialéctica expositiva que nos orientará en el propósito de interpretar la forma en que el hedonismo se dio como fenómeno del pensamiento al interior de la cultura griega. Consideraremos a Aristóteles y algunas de sus

¹ “No se exagera si se califica al verdadero epicureísmo como uno de los acontecimientos más grandiosos en el ámbito de las religiones. Algo así sólo pudo ser vivido y pensado por el espíritu griego, que, como espíritu, dijo con el epicureísmo sus últimas grandes palabras” Otto, Walter F.; *Epicuro*. Sexto Piso, Madrid, 2005, p. 105.

² Para mayor información acerca de la influencia de este pensador en Aristóteles se puede consultar la tesis de licenciatura de Efraín Corona Mendoza; *El Epicureísmo, una introducción a la Filosofía y a la Libertad*. UNAM, México, 2005 (particularmente pp. 14-17). En ella se lleva a cabo un estudio detallado acerca de la influencia de Eudoxo en Aristóteles, presentando a la vez una relación de las coincidencias y discrepancias de sus conceptos de placer con el expuesto en el diálogo platónico *Filebo*.

³ El término “felicidad” a que aducimos, corresponde a la traducción del griego llevada a cabo en los distintos textos que empleamos en esta investigación. Para los propósitos que siguen, sin embargo, es preciso hacer notar que, de acuerdo con las opiniones de algunos autores, el término ha sido utilizado de forma genérica en distintos contextos, por lo cual se propone una línea de investigación posterior que determine puntualmente el concepto de “felicidad” en Aristóteles, ya que ciertamente no sería adecuado identificarle con el concepto de felicidad objeto del presente estudio; quedando esto, por lo pronto, fuera de nuestra actual intención. El concepto aristotélico se expone solamente como referente sustentante de la postura teleológica que adoptaremos en nuestra pretensión de integrar un juicio plenario acerca del hedonismo.

⁴ Sin pretender hacer una exposición puntual de esta ciencia, se asume una postura teleológica para disponer el despliegue de los apartados de este trabajo de una manera metódica, considerando, al tiempo, que esta sistematización propone dar cuenta de motivos fundados para el estudio filosófico y la relevancia de las propuestas que elaboran tanto la filosofía como el hedonismo.

reflexiones pertinentes para auscultar la postura hedonista universal, continuando con la intervención de un pensador al cual se ha dado en considerar el *patriarca* del hedonismo explícito: Aristipo de Cirene, discípulo licencioso de Sócrates, de quien analizaremos postura e ideas para escrutarles y cotejarles con aquellas que constituirán el objeto primario de este estudio: el hedonismo epicúreo.

A partir de una breve biografía de Epicuro de Samos, una historiografía de la evolución de su pensamiento y escuela, y una reflexión sobre la relevancia contextual de su postura, analizaremos su sistema filosófico a partir de un texto considerado fundamental y culmen de su pensamiento: la *Carta a Meneceo*. En este documento se resume, de cierta manera, la disposición de su quehacer filosófico, por lo que puede ser considerado uno de sus textos más relevantes —además de que es uno de los pocos que subsisten íntegros hasta nuestros días—, pues constituye al mismo tiempo muchas de sus más significativas concepciones físicas, canónicas y preponderantemente éticas. En él habremos de acceder al objeto temático central de nuestro estudio al acotar la arquitectura de su concepto más eminente: La felicidad derivada de la aplicación de la sabiduría a la vida, la cual, detentando al *placer* como criterio supremo de valoración, fomenta el despliegue de certezas, costumbres y virtudes que sustentan la experiencia de una vida bienaventurada en concepto del sabio.

En nuestras conclusiones comentaremos la relevancia de tal concepto y su actualidad a partir de una óptica renovada por los comentarios de Ángel Cappelletti, intérprete de Lucrecio, poeta y filósofo romano del siglo I a.C., considerado entusiasta divulgador de la filosofía de Epicuro y quien justifica el propósito hedonista de la búsqueda de la felicidad a través de la práctica filosófica, vigorizando la validez de la propuesta epicúrea por sus relevantes consideraciones en

la resolución de problemas existenciales indefectibles, así como las contribuciones aleatorias de distintos pensadores, que sistematizarán una orientación esclarecedora de la naturaleza del placer como *consumación* y problema filosófico notable, tal como Walter F. Otto, apasionado epicúreo que nos ilumina el sentido de lo divino del sabio Maestro samio, aportando una categoría suprema al complejo de este estudio.

Finalmente haremos algunos comentarios y puntualizaciones pertinentes acerca del valor de esta visión filosófica integral, al tiempo que propondremos algunas líneas de investigación alternativas relativas al tema a lo largo de su estudio.

Capítulo 1. La Filosofía Hedonista

Filosofía: Definición y objeto

Es sabido en contextos académicos, incluso no especializados, que por Filosofía (φιλοσοφία) “Amor a la Sabiduría”, se concibe una forma peculiar de *erudición*. Sin embargo, como bien lo dice Ferrater Mora en la definición que de ella hace en su diccionario filosófico: *La unidad de la filosofía (...) se manifiesta a través de su diversidad.*⁵ Lo cual justifica la amplia variedad de versiones que de ella hallamos a lo largo de su historia. Se considera tradicionalmente que la filosofía, en tanto tal, se da como fenómeno cultural a partir de la tradición europea que comienza en la Grecia clásica.

*Y no es que yo piense que toda filosofía sea griega. Pero es claro que Grecia ha conocido, por razones contingentes; históricas, acontecimientos tales que algunos hombres han podido hacer aparecer este género original que no tenía equivalente en la época.*⁶

Algunos autores atribuyen a Heráclito de Éfeso una inaugural concepción de *filosofía en tanto tal*, mientras se piensa que fue Pitágoras el samio, el primero en presentarla como *una actividad contemplativa del espectáculo del mundo*, siendo también él quien forjó el término

⁵ Mora, Ferrater; *Diccionario de Filosofía*. Ariel, Barcelona, 2001.

⁶ Chatelet, François; *Una historia de la razón*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, p. 17. “El poderoso arco que ha formado el espíritu griego (y del cual ha tomado vida y fuerza Europa hasta nuestros tiempos) se tensa desde la época de los héroes, donde se origina la poesía homérica, hasta el helenismo del siglo IV y III antes de Cristo, que es cuando aparece el pueblo romano como heredero. Su trayecto elíptico fue similar al recorrido celeste del sol; desde su ascenso hasta su descenso todos los cambios de luminosidad y juegos de colores fueron un triunfo para su luz. Y después del crepúsculo, un largo obscurecer y una noche, una noche griega llena de estrellas.” Otto; *Op. cit.* p. 25.

*filósofo*⁷. Una definición de esta disciplina, útil para el desarrollo de esta tesina, es la que nos brinda Aristóteles, uno de los pensadores cardinales en la disposición del estudio que llevamos a cabo⁸, al manifestar que:

(...) *De todo lo que acabamos de decir sobre la ciencia misma*⁹,
resulta la definición de la filosofía que buscamos. Es
imprescindible que sea la ciencia teórica de los primeros
*principios y de las primeras causas.*¹⁰

Progresando a partir de esta definición sentaremos la postura que asumiremos en el desarrollo de este trabajo. La filosofía, entendida en sentido propio (lo que Aristóteles llamaba la “filosofía primera”¹¹), ha sugerido a lo largo de su historia distintos objetos de estudio: Los *primeros principios*, las *estructuras más generales del ser* e incluso a *Dios* mismo. Con el propósito de señalar aún más acabadamente la orientación de nuestra actual jornada inquisidora, se introducirá una última proposición definitoria del pensador contemporáneo Martin Heidegger, quien nos ayuda a puntualizar consumadamente la determinación teleológica que habremos de abrazar como método, proveyendo al mismo tiempo una

⁷ “Sosícrates en las *Sucesiones* dice que habiéndole preguntado León, tirano de los filiasios, quién era, dijo: «Filósofo». Y que comparaba la vida humana a un concurso festivo de todas gentes; pues así como unos vienen a él a luchar, otros a comprar y vender, y otros, que son los mejores, a ver; también en la vida unos nacen esclavos de la gloria, otros cazadores de los haberes, y otros *filósofos*, amantes de la virtud.” Laercio, Diógenes. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Biblioteca Clásica, Madrid, 1887 (VII, 5).

⁸ Este estudio no se propone exponer la filosofía consumada de Aristóteles, sino solamente adoptar partes de su reflexión para justificar los designios hedonistas (particularmente sus posturas *teleológica* y *eudemonista*).

⁹ “(...) no puede dejar de sospecharse que desde un principio el deseo de tener todo al alcance de la mano fue el origen de toda tecnificación.” Otto; *Op. cit.* p. 40.

¹⁰ Aristóteles; *Obras de Aristóteles, Metafísica*, Libro Primero, Capítulo II, Madrid, 1875, Tomo 10, p. 56. “El espíritu de la ciencia se separó decididamente del espíritu de la gran contemplación.” Otto; *Op. cit.* p. 38.

¹¹ *Op. cit.* Ver pp. 7-49.

justificación válida a la adopción, no sólo del hedonismo como postura filosófica en particular, sino de cualquier sistema filosófico en general.

*Puede y debe ser la filosofía según su esencia esto: un pensar que inaugura caminos y perspectivas de un saber que establece criterios y prioridades: que permite a un pueblo comprender y cumplir su existencia dentro del mundo histórico-espiritual.*¹²

Insistimos en la adopción constreñida de un talante teleológico en el desarrollo de este estudio, porque es precisamente a través de la búsqueda del *sentido*, como iremos develando la intención, orientación y definición categórica del eudemonismo epicúreo a partir de una historiografía elemental del fenómeno de la aparición del pensamiento hedonista universal en la filosofía griega clásica. Postulamos que éste tiene por propósito ulterior servirse del placer como criterio de valoración de las pautas de pensamiento y comportamiento personal para la consecución de una *vida feliz*, mientras que doctrinas hedonistas alternas proponen placeres distintivos —de acuerdo con la orientación privativa de cada escuela—, como a los objetos consumados de deseo que dan cuenta del sentido de los afanes humanos.

Por esta razón se hace necesario gestionar una original relación conceptual entre hedonismo y teleología al interior del desarrollo de nuestro aparato teórico, puesto que el hedonismo

¹² Heidegger, Martin; *Introducción a la Metafísica*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1993, p. 17. “El saber antiguo (...) pretendía la explicación y elevación del espíritu humano; esto no puede ser leído con más intensidad que en Epicuro.” Otto; *Op. cit.* p. 36. “Ningún hombre experimentó y entendió esto mejor que el hombre griego. El mito de la existencia de los olímpicos —que el elevado espíritu de Schiller consideraba la más alta de nuestras visiones— nos lo muestra. Pero después de la época en la que estas imágenes religiosas se forjaron, vivió el único hombre que realmente podía hablar sobre estos dioses luminosos, el hombre al que todos los grandes hombres deberían honrar como libertador y salvador: Epicuro.” *Op. cit.* p. 33.

postula la consecución de un *fin concluyente* en alguna forma de placer¹³, y la teleología declara la existencia de un fin tal en las empresas humanas y universales. Por otro lado, habremos de incluir en el complejo, de forma subsecuente, al *eudemonismo*; el cual, como categoría filosófica yuxtapuesta, se introducirá en el complejo de manera inminente, ya que podemos decir que el hedonismo epicúreo detenta un talante eudemonista¹⁴, proponiendo que la resolución puntual de esta posibilidad puede ser objeto de investigación de trabajos posteriores, al tratar de determinar las coincidencias y diferencias entre el eudemonismo; como se entiende a partir de las nociones aristotélicas, y el *hedonismo ético* que se atribuye a Epicuro. Así, vemos que Aristóteles, en su obra *Ética Nicomaquea*, inaugura su propia disposición *teleológico-eudemonista* al decir que:

*Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran.*¹⁵

La teleología nos dice que todo cuanto se realiza en el mundo humano —e incluso natural, dependiendo de la gravedad de su posición—, manifiesta una tendencia intrínseca hacia su consumación, es decir, a su *fin* (cfr. *finalidad*), que, en el fragmento expuesto, es identificado con la noción de *bien*¹⁶ —lo cual deberá ser ajustado en lo sucesivo—, ya que de otra manera

¹³ De diferentes tipos de acuerdo con la escuela a que se invoque, como se verá en detalle más adelante.

¹⁴ “Epicuro es un pensador típicamente post-aristotélico, para el cual la filosofía es ante todo una eudemonología. Toda especulación y toda teoría tienen siempre, para él, el carácter de meros medios. Por eso, el verdadero corazón de su doctrina filosófica es la ética y la ética entendida como recetario de la felicidad.” Cappelletti, Ángel; *Lucrecio: La filosofía como liberación*. Monte Ávila, Caracas, 1987, p. 83.

¹⁵ Aristóteles; *Ética Nicomaquea*. Nuestros Clásicos, UNAM, México, 1957, p. 21.

¹⁶ Es importante aclarar que los conceptos de los pensadores que presentamos son distintos entre sí; estando su afinidad parcial, soportada por el término similar asignado en la traducción particular de cada texto. Por lo

estaríamos implicados en la consecución de un *sin sentido*, lo cual no es habitualmente estimado por el sano juicio a menos de que se apele a puerilidad, indolencia u otra condición extravagante, renegada o caprichosa de la voluntad (que por otra parte, puede todavía declararse como no del todo exenta de *intencionalidad*¹⁷). De forma que, los actos humanos, exhiben siempre una natural propensión a encontrar su justificación en un sentido que les erogue una relevancia, ya inmediata, ya postrera, para su consumación. Ahora bien, dicha relevancia puede detentar distintos talantes, ya se trate de un acto lúdico, la satisfacción de un instinto, la búsqueda de conocimiento, el cumplimiento de una obligación, la realización de una labor filantrópica o en fin, cualquier otra faena, acto, intención o disposición. Si progresamos en el propósito de determinar puntualmente el sentido de los actos humanos todos, nos hallamos ante el proyecto de discriminar y jerarquizar la relevancia de las fases en que pudiese estar fragmentada la consecución de una *intención final*, puesto que: *En todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin*¹⁸, por lo que se dice posteriormente en esta trama que:

Si existe un fin de nuestros actos, querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra —sería tanto como remontar al infinito, y

pronto acotamos aquí el concepto de *bien* en Epicuro y no en Aristóteles, ya que el concepto aristotélico funge solamente como referente introductorio: “Cicerón refiere que, para los epicúreos, la palabra “bien” carecería de sentido si se dejaran de lado los placeres del gusto, del sexo, del oído, de la visión, de la belleza y, en general, de los sentidos (*Tuse. disp. III, 18, 41*), y Ateneo cita un fragmento del propio Epicuro en el cual éste dice no poder imaginarse el bien sin los placeres derivados de las sensaciones (*Deipnosoph. XII, p. 546e*) (cfr. *Diog. X, 34, 8*)”. Cappelletti; *Op. cit.* p. 289.

¹⁷ Pues si uno adopta, por ejemplo, la *inacción*, se puede aún suponer, en tal decisión, la búsqueda de satisfacción que aporta, en un dado caso, el descanso.

¹⁸ Aristóteles; *Física*, Libro Segundo, VIII, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1995.

*nuestro anhelo sería vano y miserable—, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano.*¹⁹

La admisión de la cualidad teleológica implícita en las empresas humanas todas, determina un carácter inmediatamente *utilitario* de ellas, es decir *práctico e interesado* —aún a nivel subconsciente—, puesto que el resultado de las mismas tiene como producto un *fruto*, es decir, un *fin* o un *bien* (entendido tanto en el sentido materialista del término como en su sentido ético). Esto es aplicable a todas las ramas del conocimiento en general, puesto que ninguna de ellas se cultiva simplemente “porque sí” —ni siquiera la filosofía, a la cual en ocasiones se ha pretendido considerarle un conocimiento *inútil*²⁰—. Puesto que, si se pretende el aprendizaje de algo, tal se pretende con miras a la *utilidad*.

*Otras veces, además de la acción, queda un producto. Y en las artes cuyo fin es algo, ulterior a la acción, el producto es naturalmente más valioso que la acción.*²¹

La utilidad puede tener determinaciones diversas y los más variados y curiosos propósitos, mas presentará como generalidad, la propensión a consolidarse como *fruto*, ya considerado nuevamente, en su forma material, en su forma ética, o como aduce el hedonismo, en su forma

¹⁹ Aristóteles; *Op. cit.* p. 22.

²⁰ “Tales, a causa de su pobreza, así lo cuenta la historia, fue objeto de mofa por la carencia de utilidad de la filosofía (...)” (Aristóteles, *Política: I, 11, 1259a y ss.*) Ferro Gay, Federico; *Los Filósofos Presocráticos, de Homero a Demócrito*. Cien de Mundo, México, 1987, p. 24.

²¹ Aristóteles; *Op. cit.* p. 21.

estético-trascendental —como una intuición sensible: el placer²²—. Ya que siguiendo la preclara lógica aristotélica a este respecto:

Si hay un solo fin final, éste será el bien que buscamos; y si muchos, el más final de entre ellos. Lo que se persigue por sí mismo lo declaramos más final que lo que se busca para alcanzar otra cosa; y lo que jamás se desea con ulterior referencia, más final que todo lo que se desea al mismo tiempo por sí y por aquello, es decir, que lo absolutamente final declaramos ser aquello que es apetecible siempre por sí y jamás por otra cosa. Tal nos parece ser, por encima de todo, la felicidad²³.

Es por lo anteriormente declarado que concebimos al hedonismo epicúreo —al cual podríamos denominar *ético-eudemonista*²⁴—, como a la postura mejor dispuesta para proponer el sentido ulterior de la práctica filosófica (teleología filosófica), por lo que desarrollamos en este trabajo el develamiento del concepto óptimo de felicidad en Epicuro, cuya distinción sería fastuosamente propuesta por el poeta y filósofo romano del siglo I, a.C.

²² Anticipando cierto carácter *kantiano* a esta definición, proponemos que la determinación puntual de la forma en la que el *fruto final* de las acciones puede ser considerado un *bien estético-trascendental*, deberá ser objeto de investigación preeminente a la *teoría del conocimiento*. No es nuestro propósito en este trabajo ahondar a este respecto, simplemente se indica que el fruto a que se refiere esta definición, corresponde a un estado “interno”, es decir, de la *sensibilidad* del sujeto. Esto se demuestra en la siguiente cita: “El fin de toda acción humana es, sin duda, para Epicuro, el placer. Éste constituye así el bien del hombre, de manera que su posesión supone la felicidad.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 289.

²³ Aristóteles; *Op. cit.* p. 29. Como comentamos anteriormente, no aducimos que este concepto en Aristóteles sea equivalente al mismo en Epicuro. Por el contrario, entendemos que cada pensador desarrolló, con base en su criterio y experiencia, una noción particular acerca de los componentes o elementos constitutivos de él. Sin embargo, es evidente que hay una coincidencia inmediata en el establecimiento de esta construcción conceptual (la *felicidad*) como propósito eminente de las empresas humanas.

²⁴ Ver nota al pie de página número 14.

Lucrecio, en su magna obra *De Rerum Natura* (*Sobre la naturaleza*²⁵) en la cual, nos dice Ángel Cappelletti:

*Explica luego el glorioso papel que a Epicuro le tocó desempeñar en la historia de la humanidad, en términos que recuerdan las alabanzas póstumas con que ciertos escritores budistas se refieren a Gautama, el Sakya Muni. A éste lo veneran sus fieles porque enseñó el camino para liberarse del karma y, con él, del dolor, de la enfermedad, de la vejez y de la muerte, a Epicuro lo recuerda con religiosa veneración Lucrecio por haber establecido los límites del deseo y del temor, por haber purificado nuestras mentes con verdades incontrovertibles, por habernos señalado el recto camino al bien y a la felicidad.*²⁶

Continuaremos ahora con el tratamiento particular del hedonismo para acercarnos paulatinamente a la intuición de un propósito tan próspero y venerable como éste para quienes hemos de consagrar nuestras vidas a la labor filosófica.

²⁵ “El título de la misma, *De Rerum Natura*, es sin duda traducción del griego (...), que era, a su vez, el título de uno de los más conocidos tratados de Epicuro y que en general llevaban todos los tratados filosóficos de los pre-socráticos, ya estuvieran en verso (Jenófanes, Parménides, Empédocles) ya en prosa (Anaximandro, Heráclito, Anaxágoras). Por tal razón, al traducirlo al español, pareciera más correcto decir *Sobre la naturaleza* como pretendía Eduardo Crema, y no como *Sobre la naturaleza de las cosas* como suelen hacer tradicionalmente los traductores, desde el abate Marchena hasta Lisandro Alvarado y otros más recientes (Rodríguez Navas, Disandro, Acuña).” Cappelletti; *Op. cit.* p. 16.

²⁶ Cappelletti; *Op. cit.* p. 67. “«Imagínese usted, querido amigo, una creación poética en donde lo mortal se desvanece, tanta luz, tanta libertad, tanto poder, ninguna sombra, ninguna barrera, no ver más todo esto —me mareo fuertemente cuando pienso en esta tarea— cuando pienso en la posibilidad de su solución. Representar una escena en el Olimpo: ¡El más alto de todos los placeres!»” Otto; *Op. cit.* p. 30, mencionando una carta de Schiller a su amigo W. v. Humboldt (30 de noviembre de 1795).

Hedonismo

Así, Hedonismo (ἡδονισμός), del griego *hedoné*: placer; e *ismo* del latín *ismos* (y éste del griego *ισμός*): sistema, es el nombre dado al sistema filosófico que sostiene a distintos niveles de *gravedad*, de acuerdo con la definición exegética que de él se elabore, que los efectos placenteros resultantes de los fenómenos dados a la experiencia sensible son los fines últimos y más relevantes a que pueden aspirar los seres conscientes, y que, consecuentemente, aquellas experiencias que dilatan la cantidad y calidad de placer son, por lo demás, más perfectas y excelentes que sus contrarias, las cuales, siendo habitualmente evitadas, resultan lamentables, desatinadas y acaso reprochables, aún cuando en ocasiones sean precisadas u obligadas.

Nicómaco, el hijo de Aristóteles, dice que Eudoxo llama bien al deleite.²⁷

La naturaleza de sus designios ha hecho del hedonismo una postura sumamente criticada y vapuleada por no pocos detractores a lo largo de la historia, generalmente producto del desconocimiento de la existencia de una amplia variedad de versiones del mismo que da distintos talantes al ideal abrigado por cada una —algunos de los cuales resultan ser verdaderas orientaciones éticas óptimas, como en el caso precisamente del epicureísmo—, o debido a una categórica animadversión moralista ortodoxa que, desconociendo la naturaleza heterogénea del placer, le condena del todo sin confesar por inconciencia, inconveniencia o hipocresía, su propia propensión natural a placeres de naturaleza distintiva (complejos de superioridad,

²⁷ Laercio, Diógenes; *Vidas de los filósofos más ilustres*. Porrúa, México, 1998. p. 223. Cita en Corona Mendoza, Efraín; *El Epicureismo, una introducción a la Filosofía y a la Libertad*. Tesis de licenciatura en Filosofía, UNAM, México, 2005, p. 16.

mesianismo, fariseísmo, puritanismo, etc.). Tal disposición le hace al tiempo incapaz de reconocer la universalidad teleológica hedonista intrínseca incluso a sus propios designios.²⁸

Las críticas más férreas en contra del hedonismo, han sido también provocadas por versiones cínicas de éste que, mientras continúan teniendo justificaciones naturalistas y ontológicas por parte de algunas teorías (e.g. el *principio del placer* en la psicología freudiana —el cual alude a la existencia de un complejo hedonista subconsciente, primitivo, e indómito—), son ampliamente reprochables, en su carácter moral, en la opinión de posturas ortodoxas que suponen anomalías valorativas en la elección de modos de placer considerados impertinentes, inconvenientes, vanos o decididamente pervertidos.

Dicho desconocimiento ocasionó que el hedonismo epicúreo fuera confundido con el hedonismo que consiste en la búsqueda indiscriminada del placer de los corrompidos²⁹, motivando así las calumnias que padecieron Epicuro y su doctrina.³⁰

De tal manera, es necesario realizar la dilucidación puntual de la postura particular adoptada por las distintas escuelas hedonistas para, de esta manera, identificar concretamente los fines que persiguen, pues aunque pretendidamente se puede decir de todos los sistemas filosóficos,

²⁸ “Pero la sospecha de los moralistas recae sobre todo en la libertad espiritual, pues determina el valor de aquello que nos aportará la felicidad en todos los casos según la medida propia de cada uno.” Otto; *Op. cit.* p. 49.

²⁹ Destacadas por el autor para resaltar el carácter peyorativo que se atribuye a algunas definiciones hedonistas desmedidas bajo el criterio de ciertas ópticas valorativas.

³⁰ Corona; *Op. cit.* p. 6. “Era de esperar que la escuela epicúrea provocara la sospecha y el desprecio de idealistas y dogmáticos, que culparon y calumniaron sin cesa a Epicuro. Pues cuando alguien convierte la felicidad —aquello por lo que, de entrada, todos se esfuerzan, incluidos los idealistas— en «principio», pero sin ligarla a un rimbombante objetivo vital, parece fácil creer que está enfocado a los bajos placeres.” Otto; *Op. cit.* p. 49.

que buscan *algún* tipo de placer³¹ —el *placer ético-estoico*, el *placer contemplativo-existencialista*, el *placer idealista*, el *placer lógico-conceptual*, etc. (al igual que las distintas empresas y conocimientos humanos todos)—, la definición de su objeto parcial o “medio” es múltiple por cuanto a la arquitectura de su propio *fetiche*³² toca. Para tal fin, sería deseable desarrollar una “taxonomía del placer³³” que diera cuenta de las distintas gamas de éste que conforman el llamado *bien* de las posturas representativas, jerarquizando al mismo tiempo sus distintos estímulos, talantes, grados, conveniencias, cualidades, amonestaciones, naturalezas, consecuencias, etc., siendo por otra parte este propósito, una empresa evidentemente problemática en sí misma, puesto que es legítimo pensar que el placer es experimentado por distintas personas, de distintas maneras, en distintos grados, con diferentes estímulos, y de acuerdo a la propia constitución y *gusto* —del cual depende a su vez una suerte de *preferencia*—, el cual es establecido por la constitución psíquica de sus sustentantes (que algunos reduccionistas podrían llegar a justificar a partir incluso de una pretendida determinación *genética*), con lo cual, presentimos con convicción que un propósito de tal magnitud detentaría problemas epistemológicos considerables, al no poder garantizar en forma alguna, que las categorías estéticas que arrojasen tales veredictos, sustentaren un criterio *objetivo* —particularmente respecto de la *relevancia del placer para la vida privada*—; problema que fue primitivamente indicado por el relativismo protagórico y el escepticismo

³¹ Consciente, subconsciente o inconscientemente; explícita, implícita o tácitamente.

³² Proponemos este término como vocablo pertinente para referirnos al objeto particular que provoca una reacción sensible “propicia” para el individuo. Esto es, el *fetiche* sería cualquier elemento exterior (*objetivo* en teoría del conocimiento) que siendo captado por los sentidos, afecta la sensibilidad del sujeto (*subjetividad*), provocándole por lo pronto una *afección*. Dicha afección puede verse dada en la forma de una *sensación*, *sentimiento* o *emoción*, es decir, en una disposición *sensible* (de la sensibilidad) la cual, siendo por otra parte procurada, esto es, “buscada”, supone la necesidad de un “medio” para inspirar su emergencia, el cual puede en este concepto, ser un estímulo selecto cualquiera: un objeto, una compañía, una experiencia, un concepto, una idea, una fantasía y, en fin, cualquier categoría de ente —incluso los lógicos—, lo cual proponemos, daría a la *sensibilidad* el carácter *trascendental* que le confiere el hedonismo.

³³ La cual de hecho vendrá a ser propuesta por Epicuro más adelante en una forma simplista pero inaugural y suficientemente *útil*, aunque en este caso lo que se clasifica son los tipos de *deseos*, cuya relación con el placer se aclarará en el apartado: *Los tipos de deseos y su conveniencia* en este trabajo, siendo este un tema, por otra parte, tratado en la actualidad por Mark Platts en su obra *Realidades Morales* (Paidós, 1998).

pirrónico³⁴. En tales corrientes se auguraba la dificultad que constituiría para el sujeto cognoscente el asegurar la coincidencia de su intuición con la *realidad* del objeto percibido, ¡Cuánto más la cualidad del efecto estético-subjetivo derivado en *los otros*³⁵!

El problema apenas expuesto está fuera de nuestra investigación actual, sirviendo el comentario simplemente para señalar que es preciso definir el tipo de hedonismo que habremos de acotar, dilucidando en el acto el cabal objeto de deseo que suministra su placer distinguido (*fetiché*), que en el caso del epicureísmo es precisamente su estructura teórica óptima, además de las regulares *afecciones apetecibles a los sentidos*³⁶. Estudiaremos las posturas filosóficas que a este propósito incumben, adoptando la disposición teleológica que nos permita realizar la determinación progresiva de lo que constituye el centro de nuestra investigación: El concepto epicúreo de *Felicidad*. Abordaremos las escuelas pertinentes brindando una introducción biográfica del precursor de la corriente, para más adelante efectuar el análisis de su aportación a una pretendida arquitectura teórica integral del hedonismo en general³⁷, llegando a la presentación de la escuela epicúrea, y atajando su concepto de Felicidad, a partir —como ya mencionamos—, de la *Carta a Meneceo*. Comencemos pues, con Aristóteles.

³⁴ Estas escuelas, por supuesto, deberán ser objeto de otros estudios. En el presente caso se propone una disposición relacional entre ellas y el hedonismo, que se plantea un interesante tema de estudio subsecuente.

³⁵ El término *los otros* se refiere a cualquier número de individuos captado en el campo objetivo, es decir, los demás sujetos dados a la conciencia. Todos ellos diferentes del *ser-ahí* (para hablar en palabras de Heidegger), y que constituyen, en tal definición, el conjunto de personajes existentes como *otras conciencias*.

³⁶ “(...) sabe —Epicuro— que la armonía espiritual debe al bienestar carnal mucho más de lo que los moralistas quieren creer, ya que la compleja estructura de los sentidos está ahí para proporcionarle al alma las más altas satisfacciones.” Otto; *Op. cit.* p. 51.

³⁷ Es importante señalar que la inclusión de los apartados concernientes a Aristóteles y a Aristipo, así como algunos argumentos de Sigmund Freud, Martin Heidegger y otros pensadores, no tienen como propósito pretender la identidad o correspondencia de sus juicios con la postura epicúrea, sino solamente el de coadyuvar a la elaboración de un concepto general de hedonismo que adopta *nociones* de estas posturas, ya que ellas tendrán, por lo pronto, algo que aportar (a nivel teórico) para la construcción particular del concepto de hedonismo que estamos integrando y que será motivo de estudios más elaborados por parte del que esto escribe.

Aristóteles y el Fin Último

Aristóteles³⁸ (384-322 a.C.), filósofo y científico griego, considerado tradicionalmente, junto con Sócrates y Platón, uno de los pensadores más destacados de la filosofía clásica. Nació en Estagira (actual ciudad griega de Stavro, entonces perteneciente a Macedonia), razón por la cual fue conocido por el apelativo de *el Estagirita*. Hijo de un médico de la corte real, se trasladó a Atenas a los 17 años de edad para estudiar en la Academia de Platón. Permaneció en esta ciudad durante aproximadamente 20 años, primero como estudiante y más tarde como maestro. Tras morir Platón (347 a.C.), se trasladó a Assos, ciudad de Asia Menor, en la que gobernaba su amigo Hermias de Atarneia. Allí contrajo nupcias con una pariente de éste llamada Pitias, y fungió como consejero real. Tras ser capturado y ejecutado Hermias por los persas (345 a.C.), Aristóteles se trasladó a Pela, antigua capital de Macedonia, donde se convirtió en el tutor de Alejandro (más tarde Alejandro III, el Magno), hijo menor del rey Filipo II. En el año 336 a.C., al acceder Alejandro al trono, regresó a Atenas y estableció su propia escuela: el *Liceo*, así llamado debido a que gran parte de las discusiones y debates que se daban lugar en él, se llevaban a cabo mientras maestros y discípulos caminaban por su paseo cubierto, recibiendo sus alumnos el nombre de peripatéticos. La muerte de Alejandro (323 a.C.) generó en Atenas un fuerte sentimiento contra los macedonios, por lo que Aristóteles se retiró a una propiedad familiar situada en Calcis, en la isla de Eubea donde falleció un año más tarde.

En su obra *Ética Nicomaquea* —a la cual ya hemos aludido dilatadamente en este trabajo por sus estimables contribuciones a la advertencia del carácter teleológico de la filosofía y la actividad humana en general—, fue escrita, dedicada a su hijo Nicómaco. Consta de diez libros cuyo contenido versa sobre ética. Constituye un análisis de la relación del carácter y la

³⁸ Resumen adaptado de la biografía de Aristóteles; *Op. cit.* pp. 7-15.

sabiduría con la felicidad, el bien y otros tantos conceptos de trascendencia moral. Su contribución a la concepción del hedonismo, como lo señala en su tesis de licenciatura en filosofía Efraín Corona Mendoza —citando a Ingerman Düring—, resulta de hecho en una aportación inaugural, al exponer opiniones originales sobre el placer, atribuidas a *Eudoxo*³⁹, primer filósofo declaradamente hedonista de la antigüedad y quien influyó notablemente en Aristóteles:

*Inmediatamente después de Platón fue Eudoxo quien con mayor fuerza influyó sobre él. En la primera frase de la Ética Nicomaquea le rinde homenaje indirectamente aludiendo a su principio fundamental: “Toda capacidad práctica y toda investigación científica independientemente de si se trata de un obrar o un elegir, tiende hacia un bien.”*⁴⁰

Una de las aportaciones relevantes a la filosofía —y al hedonismo—, reconocidas a Aristóteles, fue su *noción de causalidad*⁴¹. Los primeros pensadores griegos habían tendido a asumir que un solo y único tipo de causa podía ser explicativa integral de las cualidades inherentes a los entes; Aristóteles propuso cuatro: La causa material (elementos constitutivos), la eficiente o motriz (fuente de movimiento, generación o cambio), la causa formal (la especie, el tipo o la

³⁹ Este enigmático personaje tiene un papel distinguido en nuestro estudio en cuanto que es el primer pensador que declara abiertamente una postura hedonista explícita en la historia de la filosofía de acuerdo con las fuentes documentales de que disponemos, sin embargo, no hay muchos datos acerca de él. Diógenes Laercio presenta una breve biografía suya (*Op. cit. VIII, 1-5*). Más allá de esto no se evidencia mayor intervención de su parte respecto del hedonismo. Valga un reconocimiento a su contribución en este trabajo como pensador original que meditó en el concepto de *deleite como fin de la vida* (Para mayor información consultar Corona; *Op. Cit.*).

⁴⁰ Düring, Ingerman. *Aristóteles* (tr. Bernabé Navarro), México, UNAM. Instituto de Investigaciones filosóficas, 2000. p. 710. En Reyes; *Op. cit.* p. 15.

⁴¹ Para mayor información acerca de este tema consultar su libro de *Física*.

clase) y la causa final (*objetivo o realización* a que tiende un individuo, así como la función pretendida para un *producto* o invento). Esta aportación tiene una relevancia capital en el desarrollo aristotélico de la noción de naturaleza humana y su realización óptima, y por tanto, para el hedonismo circunstancialmente, sobre todo precisamente en la determinación del fin último de las empresas del hombre. En su opinión, todos los seres humanos anhelan la “felicidad”, es decir, una realización activa y comprometida de sus capacidades innatas, la cual constituye la *causa final* de los individuos de la especie, aunque este objetivo puede ser alcanzado por distintos especímenes, a través de distintos medios de acuerdo con lo que sigue:

*Parecería lógico inferir que no son diferentes los placeres en individuos de la misma especie. Con todo, en la especie humana por lo menos hay no poca diversidad de placeres. Las mismas cosas que a unos halagan, a otros contristan, y lo que para unos es aflictivo y odioso, para otros puede ser placentero y amable.*⁴²

Sin embargo, en el desarrollo de la determinación teleológica de los efectos; en su libro *Metafísica*, aparecerá un concepto que, incorporando al complejo precedente su noción de divinidad —el concepto del “Primer Motor”—, hará posible la integración significativa del objeto general al que la naturaleza universal tiende: la naturaleza de *Dios*, la cual, en su *cualidad perfecta*, es por consiguiente el bien al que todos los seres aspiran, ya que desean participar de su belleza y perfección⁴³. En esta postura hedonista moderada, el placer

⁴² Aristóteles; *Op. cit.* p. 237.

⁴³ La definición puntual de los conceptos aristotélicos está por el momento fuera del propósito de este estudio, sin embargo, entendemos la importancia de este concepto en particular siguiendo a Walter F. Otto al decir que: “Confrontamos la auténtica espiritualidad griega cuando Aristóteles dice que el ser más elevado mueve al mundo, igual que el ser amado, con su puro ser, mueve al amante sin tocarlo. ¿No es esto auténticamente griego? ¿Y no es esto también fundamentalmente el pensamiento homérico? Si los dioses homéricos no hacen

acompaña a esta actividad dialéctica, pero no es su fin primordial, pues éste no se asume como objetivo trascendental ulterior ni como el criterio valorativo preeminente⁴⁴.

*Una vida semejante, sin embargo, podría estar quizá por encima de la condición humana, porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto que hay en él algo divino.*⁴⁵

milagros; si, como se ha señalado en detalle, aquello que hacen es la obra del hombre y su honra; si no se agradece la adoración divina, como ha señalado Homero en todo cuanto se hace, quiere y cumple, entonces hombre y dios no se comportan como emisor y receptor, lo divino mueve a los hombres porque los ama y, como en todo amor, los alza y reconforta, pero no por lo que les hace, sino por lo que *es*.” Otto; *Op. cit.* p. 101.

⁴⁴ “La verdad se comprueba por los hechos y por la vida, que son en este dominio el criterio decisivo.” (Aristóteles. *Op. cit.* p. 246.) Aristóteles considera criterio de verdad preeminente el *criterio lógico* derivado de la estimación de las particularidades circunstanciales de los individuos a partir de razonamientos lógicos convencionales, y no el placer privativo emanado de la experiencia (en *uno mismo*), como más perspicazmente lo hiciera el hedonismo, ya que podría resultar engañosa la consideración de un estado *trascendental* (preeminente) ajeno, por puro análisis de condiciones “objetivas”, supuestamente evidenciantes de la cualidad ajustada de sus determinaciones a un pretendido “patrón” o “ser” *adecuado* (concepto, forma... *apariencia*).

⁴⁵ Aristóteles; *Op. cit.* p. 242. En esta cita encontramos una diferencia fundamental entre la concepción aristotélica de felicidad y la concepción epicúrea, pues mientras que Aristóteles aduce impropiedad a la pretensión de una *experiencia divina permanente* como derivación de la vida feliz, en Epicuro vemos que esta consecuencia es propuesta como resultado de adoptar el *estilo de vida del sabio*: “Por consiguiente, medita estas cosas y las que son del mismo género, medítalas día y noche, tú solo y con un amigo semejante a ti. Así nunca sentirás inquietud ni en tus sueños, ni en tus vigiliass, y vivirás entre los hombres como un dios. Porque el hombre que vive en medio de los bienes inmortales ya no tiene nada que se parezca a un mortal.” (Epicuro; *Carta a Meneceo*. R. Vemeaux, *Textos de los grandes filósofos*. Edad Antigua, Herder, Barcelona, 1982, p. 97). Ésta diferencia marcará la divergencia definitiva entre estos conceptos de felicidad y pertinencia: “Los dioses premian a los devotos de una forma que no esperaban. Los dioses, en vez de hacer milagros, toman al hombre superior en su contemplación bienaventurada y lo elevan hacia ellos para convertirlo en su igual. Vemos como Epicuro se expresaba sin pudor sobre su semejanza con los dioses.” (Otto; *Op. cit.* p. 103). Es preciso señalar que esta diferencia particular radica específicamente en la duración que se puede pretender de tal experiencia, y la conveniencia de la asunción de esa pretensión, ya que Aristóteles por otro lado también afirma que: “Si, pues, la inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana.” (Aristóteles; *Op. cit.*) Sin embargo Aristóteles aduce a esta experiencia la duración relativa a los momentos de ejercicio de «la inteligencia» por lo cual esta se torna una cualidad temporal y periódica mientras Epicuro la presume un *estado*, que no una *actividad*. Todo el libro VIII de la *Ética Nicomaquea* ilustra el concepto de divinidad en Aristóteles, el cual, siendo decididamente tradicionalista, no acierta a asumir la pretensión de identidad entre el individuo y lo divino. En el citado libro se pueden encontrar muy diversos argumentos que hacen patente que, para Aristóteles, constituía una impropiedad el llegar siquiera a proponer abiertamente esta pura pretensión, mientras que por otro lado se puede evidenciar la reiterada presencia de un sutil anhelo de divinidad.

La felicidad resulta, en lo anterior, del atributo humano único de la razón aplicada en armonía con las demás facultades humanas. Aristóteles sostenía que las virtudes son en esencia un conjunto de buenos hábitos y que, para alcanzar la felicidad, una persona ha de desarrollar dos tipos de éstos: los de la actividad mental, como el hábito del estudio o la investigación —el cual conduce a la más alta actividad humana: la contemplación, la cual propone relativamente semejante a la actividad de incomparable bienaventuranza del *dichoso estado de Dios*—, y aquéllos de la emoción práctica como el valor. Las virtudes morales en este concepto son hábitos de acción que se ajustan al *término medio* (principio de moderación), y han de ser flexibles en su determinación debido a las diferencias constitutivas de los individuos y otros factores condicionantes. Lo que a alguno agrada realizar como pasatiempo, por ejemplo, dependerá de su edad, sexo, orientación, educación, capacidades, recursos, contexto, etc. En general, Aristóteles define el término medio como el estado virtuoso entre los extremos de exceso e insuficiencia. Así, la correcta economía resultará en una virtud de punto medio entre el despilfarro y la tacañería considerando la propia solvencia. Para Aristóteles, las virtudes intelectuales y morales son finalmente medios destinados a la consecución de la felicidad; plena realización del potencial humano particular. Hasta aquí y debido a la amplia y suficiente participación que ha tenido Aristóteles⁴⁶ y que continuará teniendo en el desarrollo del concepto de hedonismo que vamos acotando, habremos de pasar ahora a otro conspicuo pensador griego clásico: Aristipo de Cirene.

⁴⁶ Recordando que este pensador no es el objeto central de este estudio y que no pretendemos clarificar sus definiciones conceptuales de manera puntual.

Aristipo de Cirene y el placer como criterio del Bien

Aristipo⁴⁷ nació en Cirene en el año 435 a.C. y murió en el 350. Estudió las obras de los sofistas y luego se trasladó a Atenas. Allí se convirtió en discípulo de Sócrates. Luego de la muerte de éste, fundó su propia escuela de Filosofía en Cirene (la escuela cirenaica). A diferencia de su maestro, Aristipo cobraba sumas monetarias considerables por sus enseñanzas⁴⁸, lo cual le era reprochado por los partidarios de escuelas alternas. Al igual que Platón —pero con mejor suerte—, visitó a Dionisio, tirano de Siracusa. Éste lo distinguió brindándole una vida lujosa e importantes retribuciones económicas. Sin embargo, Aristipo no pretendió intervenir allí en cuestiones de estado (como sí lo hiciera Aristóteles en Macedonia). Siempre mantuvo distancia de la actividad política, incluso en su propia ciudad natal. De los sofistas heredó una gnoseología escéptica. Consideraba incognoscibles a las cosas tal como son en sí mismas, por ello no podía sostener como ideal de vida la racionalidad y la ciencia. Por el contrario, era partidario de basar sus decisiones en las impresiones, único dato seguro en su concepto, influenciado probablemente por el relativismo protagórico. Si nos atuviésemos a lo que éstas nos dicen —aducía—, encontraríamos que el bien es el placer, y que sólo él puede servir como medida para juzgar los demás valores.

⁴⁷ Considerando la relación cronológica entre Aristóteles y Aristipo, se podría pretender que por antigüedad, Aristipo debía ser presentado primero, ya que su filosofía es anterior a la aristotélica. Sin embargo, el marco provisto por la visión teleológica a que acudimos en la filosofía de Aristóteles, da una preeminencia inaugural (de talante más profuso y visionario) al encuadre de este estudio, por lo que no podemos sino subordinar la filosofía de Aristipo a este esquema como un elemento accesorio de la docta apreciación holística aristotélica, siendo la participación de Aristipo en tal cuadro, una propuesta equilibrante de los juicios respecto del placer, al conferir una amplia justificación a la búsqueda de placeres de índole sensible inmediato que sirve de contrapeso a los juicios éticos dominantes de la época. El carácter ético-eudemonista de la postura aristotélica tendrá como contrapeso conceptual el talante sensualista de la postura de Aristipo, encontrando una expresión prudente y sobriamente equilibrada en la postura epicúrea.

⁴⁸ “Fue el primer discípulo de Sócrates que enseñó la filosofía por estipendio, y con él socorría a su maestro, según escribe Faniás Eresio, filósofo peripatético. Habiéndole enviado una vez veinte minas, se las devolvió Sócrates diciendo que «su *genio* no le permitía recibirlas.» Diógenes; *Op. cit.* (II, 1).

La elemental evolución del hedonismo en Aristipo puede ser considerada en función de la adopción que de éste hace en forma explícita y desahogada. Esto sin embargo, le trajo como consecuencia que fuera ampliamente criticado por sus contemporáneos y filosofías posteriores.

*Jenofonte fue su contrario, por cuya razón publicó un escrito contra él condenando el deleite que patrocinaba, poniendo a Sócrates por árbitro de la disputa. También lo maltrata Teodoro en el libro De las sectas, y Platón hace lo mismo en el libro Del alma, como dijimos en otros escritos.*⁴⁹

Aristipo puede ser considerado el promotor de una apertura idiosincrática que pretendió la realización de propósitos cabalmente individualistas y subjetivos (hedonistas) en el desarrollo de la razón, lo cual devino en cierta especie de *ingenio práctico* que, de acuerdo con Diógenes Laercio, le era dilatadamente reconocido.

*Su genio se acomodaba al lugar, al tiempo y a las personas, y sabía simular toda razón de conveniencia. Por esta causa daba a Dionisio más gusto que los otros, y porque en todas sus ocurrencias disponía bien las cosas.*⁵⁰

Esta actitud impúdica respecto del empleo del raciocinio para fines *egoístas*, era evidentemente chocante para sus coetáneos, quienes le atosigaban e increpaban a que se adaptase a los

⁴⁹ Diógenes; *Op. cit.*

⁵⁰ *Ibídem*

cánones impuestos por la costumbre, particularmente respecto de los propósitos éticos aducidos a la disciplina filosófica. Su postura era sumamente provocativa e irreverente en la opinión de la mayoría de ellos. Sin embargo, aún con lo anterior, no se le puede acusar con justicia de intemperante o incontrolado, puesto que le era reconocido que: *Así como sabía disfrutar de las comodidades que se ofrecían, así también se privaba sin pena de las que no se ofrecían*⁵¹. En él se da entonces por vez primera, el reconocimiento franco de coacciones hedonistas, es decir, la confesión de un apetito franco de satisfactores sensibles, considerados vanos, triviales o mundanos, bajo el criterio costumbrista de otros personajes en su contexto, los cuales sin embargo, no podían sino reconocerles finalmente apetecibles mientras, por lo demás, renegaban de ellos⁵².

*Los que sostienen que no es un bien aquello que todos los seres apetecen, dicen algo sin sentido. De nuestra parte afirmamos que lo que todos aprueban, así es: el que rechaza esta creencia difícilmente podrá expresar algo más creíble.*⁵³

Muchos testimonios acerca de la particular naturalidad de Aristipo para reconocer sus necesidades cabales —incluso las más *mundanas*—, hacen de este pensador un individuo particularmente honesto y consciente de las diferentes dimensiones del deseo y los placeres. También es posible aducir que en Aristipo encontramos los albores de lo que sería el desarrollo de una categoría de placeres “gourmet”, lo cual propone que, incluso entre los

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Diógenes pone por ejemplo de lo que decimos esta anécdota: “Habiendo en una ocasión entrado en su casa Políxeno, sofista, como viese muchas mujeres y un magnífico banquete, lo censuró por ello. Contúvose por un poco Aristipo; pero luego le dijo: «¿Puedes quedarte hoy con nosotros?», y respondiendo que sí, replicó: «¿Pues por qué me censurabas?»” *Op. cit. (II, 8)*.

⁵³ Aristóteles; *Op. cit.* p. 229.

placeres considerados *inferiores*, hay diferencias de *buen gusto*, lo que implicaba distinción y mejor disposición para el deleite⁵⁴. También es el primero en proponer de manera explícita que los placeres del espíritu y del cuerpo no son antagónicos y que pueden incluso ser complementarios.

*Afeándole Platón el que viviese con tanto lujo, le dijo: ¿Tienes tú por bueno a Dionisio? Y como Platón respondiese que sí, prosiguió: Él vive con mucho mayor lujo que yo: luego nada impide que uno viva regaladamente y juntamente bien.*⁵⁵

Justificó la noción de que el deleite sensible es en sí deseable, puesto que a él tienden nuestras disposiciones naturales, las cuales son dispuestas por nuestra condición humana, por lo que no deben ser absoluta y dogmáticamente despreciadas.⁵⁶

*El contenerse y no dejarse arrastrar de los deleites es laudable, mas no el privarse de ellos absolutamente.*⁵⁷

Querríamos poder decir más cosas acerca de este pensador, puesto que la cota de sus determinaciones hace una empresa digna el defenderle en contra de las muchas y variadas calumnias que le atosigan, en cuanto que sus valores prácticos constituyen revelaciones

⁵⁴ “Pasaba en cierta ocasión por donde Diógenes estaba lavando unas hierbas, y le dijo éste: «Si hubieses aprendido a prepararte esta comida, no solicitarías los palacios de los tiranos». A lo que respondió Aristipo: «Y si tú supieras tratar con los hombres, no estarías lavando hierbas»” Diógenes; *Op. cit.* (II, 3).

⁵⁵ Diógenes; *Op. cit.* (II, 7).

⁵⁶ “Epicuro agrega que no es posible imaginar aquello que es «bueno» (*Athen. 12, 564e*) sin la placentera movilidad que percibimos de las formas audibles y visibles. —¿No están los elevados placeres y manifestaciones espirituales unidos a nuestros sentidos?” Otto; *Op. Cit.* p. 53

⁵⁷ Diógenes; *Op. cit.*

patentes de un espíritu hedonista explícito, maduro y refinado —si bien “mundano”—. Éste, mucho podrá aportar cuando se tenga a bien considerar la perspectiva real de que para el filósofo, esto es, el intelectual, sujeto espiritual o *sabio*, es permisible y respetable su deseo de adjudicarse lo mejor de los *dos mundos*⁵⁸, lo cual implica se abandone la noción de que la vida contemplativa significa desentenderse del orbe, puesto que, si bien los intereses terrenales no constituyen el enfoque principal de *los sabios* —nadie emprende la carrera de filosofía con la intención de hacerse *rico*—, ello no obliga al abandono de empresas prácticas inmediatas tal como fue demostrado por el *padre* mismo de la filosofía: Tales de Mileto⁵⁹. Es posible y hasta deseable en nuestra opinión, que el filósofo tome las oportunidades que se le presenten de procurarse satisfactores inmediatos, admitiendo su propia humanidad y aprovechando convenientemente la *ocasión*. Y no decimos que deba ciertamente abandonarse a la búsqueda de poder, placer o riquezas⁶⁰, sino que nada reprochable nos parece que, en la jornada de la búsqueda del conocimiento, se asuma por lo pronto la actitud abierta de tomar lo que de

⁵⁸ “«A quien no le entre en la cabeza que espíritu y materia, alma y cuerpo, pensamiento y extensión... eran, son y serán los ingredientes dobles y necesarios del universo, que ambos imponen los mismos derechos para sí mismos y que, por tanto ambos han de tomarse juntos como representantes de Dios, debería haber abandonado el pensamiento hace mucho (...)»” (*Mittenlungen über Goethe 2*, pp. 689 ss.) en Otto; *Op. cit.* p. 52.

⁵⁹ “Tales, a causa de su pobreza, así lo cuenta la historia, fue objeto de mofa por la carencia de utilidad de la filosofía (ver nota al pie número 20 —N. de A.—); pero por su conocimiento de la astronomía había observado él que, mientras era aún invierno, iba a haber una gran cosecha de aceitunas, de manera que reunió una pequeña suma de dinero y pagó depósitos redondos en la totalidad de las prensas de aceitunas que había en Mileto y Quíos, las cuales alquiló él por una renta muy baja, ya que nadie le hacía la competencia; y cuando llegó la estación hubo una demanda imprevista y repentina de un gran número de prensas simultáneamente y, alquilándolas al precio y en las condiciones que él quería, reunió una gran suma de dinero, demostrando así que, si quisiera le era fácil a los filósofos ser ricos, pero que no es esto lo que acapara sus cuidados.” Ferro; *Op. cit.* p. 24.

⁶⁰ “Pero lo importante en todo esto es discernir el bien duradero que sirve al bienestar corporal y espiritual de la excitación del momento, por muy prometedora y tentadora que parezca. En ese sentido, Epicuro señala la autosatisfacción (...) como la solución que nos conduce a la vida más sencilla y despreocupada, la vida de la libertad. En la sencillez no existe una jerarquía de reglas o una ley inquebrantable y absoluta, como en el caso de los mandamientos de tipo moral. La vida sencilla es buena porque mantiene el alma sana y fresca, libera al hombre y lo prepara ante los tiempos de necesidad y carencia, ayudándole a soportarlos con resignación, pero siempre teniendo presente que todo rigor y ascetismo se contraponen a la libertad, ya que los amigos de la sencillez de vez en cuando, mientras no sea dañino para ellos o para los demás, pueden ser generosos y disfrutar enérgicamente.” Otto; *Op.cit.* pp. 54-55.

placentero y benéfico la vida traiga —haciendo siempre gala de una prudente elección—, dejándole por lo demás ir, cuando llegue su debido momento.

*Habiendo una vez entrado en casa de una meretriz, como se avergonzase uno de los jóvenes que iban con él, dijo: No es pernicioso el entrar, sino el no poder salir.*⁶¹

De esta forma, encontramos en esta postura una procuración equilibrada de los goces del cuerpo y del *espíritu*, siendo esta actitud, por lo pronto, más *honesta* en nuestra opinión, respecto de la naturaleza *instintiva* del hombre. Esta honestidad particular respecto de las necesidades propias de placeres corporales e inmediatos, habría de considerarse antecedente indirecto del hedonismo ético de la escuela epicúrea, anticipando por lo pronto, que ambas escuelas detentaban tanto coincidencias como evidentes divergencias entre sí; pese a las cuales se atestiguaba una relación cordial entre los adeptos de ambas.

*Epicuro, como los cirenaicos y los cínicos, sentía un gran desprecio por la teoría pura y no podía comprender la aspiración al saber por el saber mismo. De ahí, tal vez, su actitud adversa a Aristóteles y Teofrasto.*⁶²

De las diferencias que podemos indicar entre las escuelas cirenaica y epicúrea, una de las más significativas y relevantes era precisamente la cualidad de placer que sus partidarios pretendían

⁶¹ Diógenes; *Op. cit.* (II, 4).

⁶² Cappelletti; *Op. cit.* p. 81. Este apartado justifica también el que no se pretenda que las escuelas que habremos de presentar en este estudio tengan una relación directa y explícita en la consideración estructural pretendida del *hedonismo en general*, pues, como vemos, las tres escuelas tenían necesariamente diferencias elementales en sus consideraciones.

y procuraban, habiendo sobre esto la posibilidad de extender el alcance del estudio en otro momento⁶³. El aspecto diferencial definitivo entre los placeres procurados por una y otra escuela puede ser establecido como la búsqueda de un placer *dinámico* por parte de los cirenaicos y un placer *estático* (catastemático) por parte de los epicúreos, tal como lo podemos leer en la siguiente cita de Cappelletti:

Los cirenaicos, predecesores de Epicuro en el terreno de la ética hedonista, entendían el placer como un movimiento suave, y el dolor, en consecuencia, como un movimiento violento. Todo placer era, así, un movimiento y todo dolor también, de manera que la quietud no era ni placer ni dolor, y sólo podía asimilarse al sueño. En cambio, Epicuro no sólo considera la quietud o falta de dolor como un placer (cfr. Diog. X, 136), sino que la tiene por el más alto y puro género de placer, ya que en él no hay mezcla de dolor ni de turbación, cosa que en todo movimiento necesariamente se da (cfr. Cic., De fin, 1, 11, 37).⁶⁴

Aristipo y la escuela cirenaica proponían como criterio de valoración y fin de la vida, la liberalidad prodigada por la procuración de placeres naturales e inmediatos, lo que puede considerarse la adopción de una postura *naturalista* que rechazaba las pretensiones arregladas de las teorías dogmáticas ortodoxas de su tiempo, ya que no consideraban que ellas presentaran evidencias contundentes de sus presunciones sino, argumentaban, hacían necesario buscar la *realización individual* en el inmediato devenir placentero (teniendo a la

⁶³ Ver nota al pie de página número 37.

⁶⁴ Cappelletti; *Op. cit.* pp. 289-290.

sensibilidad como único criterio de valoración, en sentido epistemológico). Mientras que los cirenaicos se orientaban a los placeres del cuerpo preponderantemente, así como a desarrollar alegatos intelectuales espontáneos e improvisados, los epicúreos desplegaron una academia más elaborada sustentando sus nociones en teorías científicas precedentes⁶⁵ y desarrollando por otro lado una organización diplomática mejor dispuesta, mientras que, por otra parte, su búsqueda de placer resultaba distintiva, no en el sentido de placeres sensibles *gourmet* como sugerimos en Aristipo, sino por la conquista de placeres que vendrían a fundar una nueva valoración particular que justificaría la procuración de un placer ponderado y excelso con bases éticas: *La felicidad del sabio*.⁶⁶ Continuemos ahora con la escuela epicúrea.

⁶⁵ “Para Epicuro la ciencia no es un fin en sí mismo y ha de servir a un propósito más alto: la libertad humana.” Otto; *Op. cit.* p. 46. Sin embargo: “Quien suponga que Epicuro tomó la ciencia un poco a la ligera se equivoca y será incapaz de comprender su postura espiritual, ya que él no es menos serio en su fundamentación del acontecer de la naturaleza que Demócrito o Empédocles. El discurso atómico democriteano revivió con Epicuro, cuya estricta visión materialista del mundo inspiró inmensidades al espíritu humano. Lucrecio, uno de los más geniales poetas de la antigüedad, desarrolló este pensamiento y lo eternizó en el lenguaje poético. ¿A qué doctrina científica posterior se le ha concedido semejante honor? La verdadera sabiduría nos muestra que, a pesar de todo, el conocimiento científico no es el fin último de todas las cosas. Esta sabiduría no se basa únicamente, como la ética moderna, en imponerle barreras éticas y morales a la especulación científica. Precisamente en esto reside la diferencia abismal que separa a los sabios modernos de los antiguos.” Otto; *Op. cit.* pp. 41-42.

⁶⁶ “En la libertad, Epicuro cree reconocer claramente el bien más alto del existir, y en ella funda el camino que guiará la vida del sabio hacia la cercanía de los dioses —cercanía sobre la que se hablará— y que le otorga la posibilidad de tener una vigorosa amistad con ellos pese a su lejanía. Por eso Epicuro cerraba su retirada del verdadero sabio afirmando que vivía como un dios entre los hombres (*Diog. 10, 135*) en Otto; *Op. cit.* p. 47.

Capítulo 2. La Escuela Epicúrea

Epicuro de Samos

Epicuro⁶⁷ nació siendo el segundo de cuatro hermanos el 4 de febrero del año 341 a.C., en la isla de Samos, ubicada en el Mar Egeo cerca de la costa oeste de lo que ahora es Turquía (región de Ionia), o en Gargetto, pueblo del territorio de Atenas, siendo descendiente de los *filaidas* como dice Diógenes Laercio⁶⁸. Los padres de Epicuro eran *clérucos*, clase baja de ciudadanos atenienses que se apropiaban terrenos en estados tributarios de Atenas. Los *clérucos* eran menospreciados por los residentes atenienses y considerados invasores extranjeros por los naturales de los territorios en que se asentaban, lo cual les confería una posición social precaria. Esta fue la condición de la familia de Epicuro, que fue forzada a abandonar Samos en el año 322 a.C., apenas un año después de que Epicuro fuera reclutado por el ejército ateniense. Su padre, el profesor de escuela Néocles, y su madre Querestraté mudaron a la cercana ciudad costera de Colofón.

La niñez de Epicuro transcurrió a lo largo de un período trascendente de la historia griega. Los griegos habían estado divididos desde hacía mucho tiempo en varias ciudades-estado extendidas a lo largo de la península egea (incluyendo la Grecia moderna, Tracia, y la costa jónica); Italia y Sicilia meridionales. Durante la niñez de Epicuro, Alejandro de Macedonia perpetró la conquista de Grecia, el imperio Persa, y Egipto. La cultura griega fue extendida en varias urbes tan a lo lejos en oriente como Afganistán y Pakistán. Mientras que el imperio de Alejandro no perduró a su muerte en el año 323 a.C., los estados sucesores que eventualmente

⁶⁷ Resumen de la traducción directa de fragmentos integrados de textos varios.

⁶⁸ Diógenes; *Op. cit. (libro X)*.

surgieron de entre las guerras de sus generales conservaron fuertes elementos de la lengua y la cultura griegas, particularmente en estratos superiores de la sociedad. Estos estados, especialmente el imperio Seleucido, que asumió el control del territorio de Persia, el imperio Ptolemaico, que asumió el control de Egipto, y el imperio de la Antígona, que asumió el control de la patria macedónica, eran ampliamente más extensos y centralizados que las antiguas ciudades-estado griegas, con la previsible consecuencia de que la relación entre el típico individuo griego y el estado en que vivió experimentaron cambios radicales.

Mientras Epicuro servía en el ejército ateniense, la muerte de Alejandro produjo una gran agitación en Grecia. Muchos políticos atenienses confrontaban destinos fatales con inquietante regularidad. Si la oscura naturaleza de la política se hacía sentir con particular patencia en ese tiempo, también lo hacían las deslumbrantes fascinaciones de la filosofía griega. Al mismo tiempo que se percibía una gran inestabilidad política, había también un gran fermento intelectual en la época, pues varios filósofos y sus escuelas, anhelaban ganar los corazones y las mentes de las clases dominantes (como lo hiciera Aristóteles con Alejandro Magno y Aristipo con Dionisio) y los ciudadanos comunes. Antes de ir a Atenas, Epicuro había recibido una educación básica, y sido expuesto a la filosofía de Platón según era enseñada por un tal Pánfilo. Es probable que en Atenas se haya encontrado a profesores del Liceo fundado por Aristóteles (dirigido en aquel tiempo por su sucesor Teofrasto), así como a profesores de la Academia fundada por Platón. Después de volver con su familia por un breve periodo de tiempo a Colofón, Epicuro comenzó sus estudios en filosofía con gran ímpetu, mudándose a la isla de Rodas para tomar instrucción directa del ampliamente respetado aristotélico Praxífanos.

Las enseñanzas del Liceo no sentaron bien a Epicuro, quien rápidamente adoptó el sistema atomista de Demócrito⁶⁹ bajo la enseñanza de Nausífanos de Teos⁷⁰. La relación con Nausífanos duró relativamente más tiempo, pero eventualmente Epicuro terminó discrepando también con él. Las diferencias suscitadas entre Epicuro y Nausífanos tenían un talante personal, pero se conjetura que la capacidad crítica de Epicuro comenzaba a irritar a sus profesores.

Por el año 311 a.C., Epicuro se encontraba listo para formalizar y enseñar su interpretación particular de la física democritiana⁷¹, y quizás también una versión temprana de su sistema ético. Se trasladó a la isla de Lesbos para enseñar en el *Gimnasio*, en la ciudad de Mitilene. Como la institución pública estaba sometida al subsidio de los partidarios del Liceo, el Gimnasio era un lugar peligroso para la defensa pública de una filosofía nueva por parte de Epicuro. Platónicos y aristotélicos detentaban títulos de consejeros favorecidos y no se encontraban dispuestos a que filósofos de escuelas alternas extendiesen ideas heterodoxas en sus dominios. La ortodoxia dada en Mitilene se pertrechó contra Epicuro, amenazando acusarlo de impiedad y otros crímenes intelectuales que pusieron su vida en grave peligro. Lejos de esperar la misericordia de los hostiles gimnásticos, Epicuro eligió hacer un peligroso

⁶⁹ “Es preciso que, por debajo de todas aquellas transformaciones, permanezca siempre algo idéntico e inmutable. Este algo idéntico e inmutable (imagen multiplicada del Ser parmenídeo) son los átomos, de cuyas diversas combinaciones surgen los “elementos” (cuantitativamente determinados) y todas las otras cosas.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 107. “Durante largo tiempo Epicuro se definió a sí mismo como «democriteano», con el fin de honrar al hombre de quien decía «haber ganado los conocimientos fundamentales». Metrodoros, su amigo y alumno predilecto, explicaba que «si Demócrito no hubiera caminado primero, Epicuro nunca hubiera encontrado el camino hacia la filosofía» (cfr. *Plut. Adv. Colot.* 3). Pero Epicuro no sólo retomó la teoría atómica, sino que la siguió desarrollando de una manera muy particular. Su pasión por ella y por los cambios que ocasionó en la existencia del hombre lo convirtieron en representante del materialismo radical fundado en el atomismo.” en Otto; *Op. cit.* pp. 34-35.

⁷⁰ “Prosiguió luego sus estudios filosóficos con Nausífanos. Éste, como dice Rist, «no era sólo un atomista con inclinaciones escépticas, sino que tenía nuevos puntos de vista sobre el fin de la vida, definido por él como “imperturbabilidad” (...), y debió transmitir a Epicuro no sólo la física de Demócrito, sino también este ideal ético que no parece ajeno a la noción epicúrea de “impasividad” (ataraxia)»”. Cappelletti; *Op. cit.* p. 78.

⁷¹ “Con la explicación atomista de Leucipo y Demócrito se llega al primer materialismo propiamente dicho en la historia del pensamiento occidental.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 76.

viaje por mar en pleno invierno a la costa jónica, y “casi fue tragado por el mar” de acuerdo con un antiguo biógrafo incógnito.

Epicuro no sólo hizo un dramático escape de Mitilene, sino que también salió del reino de Antígono Monoftalmo y emigró a la ciudad relativamente liberal de Lampsaco en el Helesponto. En Lampsaco comenzó a congregarse a un grupo de amigos devotos que constituyeron el núcleo de su nueva escuela. Hermarco llegó de Mitilene con Epicuro, pronto se unieron a ellos prominentes lampsácenes, incluyendo al financiero Idomeneo, Leonteo y su esposa Temista, el satírico Cólotos, el matemático Polyaeno, y el precursor más famoso del epicureísmo en aquel tiempo: Metrodoro. Epicuro fue reconocido como el líder o *hegemon* de la escuela, mientras que Hermarco, Metrodoro, y Polyaeno se convirtieron en los líderes asociados o *kathegemones*⁷².

Por el año 306 a.C., la continua agitación política en Atenas había desacreditado a los ambiciosos aristotélicos y platónicos, y la politización de la filosofía tanto como la reinante intolerancia tradicional habían caído finalmente en desuso. En una Atenas bajo un régimen más tolerante, el camino se encontraba allanado para que Epicuro volviera y estableciera allí su escuela. Compró una pequeña casa y un jardín para albergar a su círculo de amigos, y su escuela pasó a ser conocida como “el Jardín” debido a sus sesiones educativas en este sitio de la propiedad. Sin embargo, el trabajo principal del Jardín fue desarrollado en la casa de Epicuro, en donde fueron producidos manuscritos y cartas que fueron enviados a círculos cada vez más amplios de simpatizantes a lo largo y ancho del mundo griego.

⁷² “De Witt dice que «los principios adoptados para el fortalecimiento de la nueva escuela de Epicuro eran el liderazgo, la reverencia a los superiores, el amor o amistad y el compañerismo.» Cappelletti; *Op. cit.* p. 80.

Fue en Atenas en donde la filosofía de Epicuro alcanzó su madurez y el epicureísmo fue propagado sistemáticamente a través del mundo helénico. Al desarrollar esta actividad, los choques precedentes de Epicuro con la autoridad lo convencieron de que era mejor mantenerse fuera de la política y evitar los prejuicios populares. En vez de tratar de conquistar cúpulas políticas como filósofos anteriores, Epicuro tuvo como objetivo atraer a sus ciudadanos a una subcultura epicúrea mientras continuaba observando las formas religiosas y legales de la sociedad anfitriona (una resolución conveniente en un entorno en que muchos filósofos habían sido antaño exiliados o ejecutados por cargos de impiedad) desarrollando al mismo tiempo una actitud de tolerancia hacia los *no-epicúreos*. El Jardín había desarrollado cuidadosamente programas de promoción y educación para atraer e instruir a sus discípulos, y aquellos que aceptaban las enseñanzas epicúreas eran motivados a proclamar formalmente su epicureísmo, cultivando la amistad entre ellos, venerando a los fundadores del Jardín como a sus preceptores, y celebrando festivales exclusivos.

Otro aspecto único del Jardín era el evitar formas gremiales y comunales de organización. Legalmente hablando, el Jardín en sí mismo era una asociación desincorporada de profesores y escribanos que sostenían la residencia apoyándose en la enseñanza, la creación de manuscritos y aportaciones voluntarias. No había propiedad comunal entre ellos, ni gravámenes obligatorios para apoyar a sus líderes, lo cual tenía el conveniente efecto de hacerles confiables ante sus seguidores y de prevenir conflictos por dinero. La estabilidad a largo plazo del movimiento epicúreo en épocas antiguas debe mucho al talento organizativo de Epicuro al desmotivar el autoritarismo y el conflicto y al encontrar un *modus vivendi* no intrusivo para con otras corrientes de pensamiento.

Fue en este ambiente que Epicuro pasó a ser reconocido por sus amplias y cercanas amistades y sus costumbres inusualmente liberales, permitiendo incluso mujeres en su comuna (incluyendo a la cortesana Leoncio, autora de un manifiesto en contra de Teofrasto), y a esclavos en su círculo íntimo —en franco contraste con la orientación de los elitistas de la Academia y el Liceo—. Detractores posteriores intentaron despertar prejuicios en contra de los epicúreos acusándolos de licenciosos y sobre-indulgentes, pero testimonios de primera mano presentaban a Epicuro como a un hombre poseedor de una voluntad sin igual para con todos y muy estrechas y cordiales relaciones con su familia y su círculo de seguidores devotos⁷³. Uno de sus biógrafos hostiles admite que Epicuro incluso repartió provisiones entre sus partidarios cuando Atenas fue sitiada, demostrando que sus doctrinas acerca de la amistad eran una práctica real y no un mero recurso retórico.

Además, se profesaba tan gran respeto por el Maestro, que entre sus discípulos se hizo famosa la máxima: “Compórtate siempre como si Epicuro te viera”⁷⁴. No obstante, sus discípulos no se limitaban a copiar las tesis de aquél, sino que desarrollaron diversos aspectos de su doctrina, como en el caso de Metrodoro (además, íntimo amigo de Epicuro), que profundizó en la tesis del placer catástemático (placeres naturales y necesarios propios de la entereza de ánimo, que se basan en la privación del dolor físico y moral)⁷⁵ mientras que otros discípulos destacaron

⁷³ “El propio Epicuro, lejos de ser un libertino y un disoluto, como sus enemigos, a partir de Timócrates, se empeñaron en divulgar, era un hombre de gran austeridad, casi un asceta. A su vida frugal unía un trato dulce y amable y una universal benevolencia, lo cual hizo decir a Diógenes Laercio que «era el amigo de todos los hombres»”. Cappelletti; *Op. cit.* pp. 80-81.

⁷⁴ “Su estructura era jerárquica y se fundaba en la indiscutible autoridad del ‘jefe’, que era el propio Epicuro (*Cic., Tuse. III, 37; Diog. X, 20*), el cual parece haber gozado dentro de su comunidad de un acatamiento similar al que se tributaba a Pitágoras en la suya (*magister dixit*), ya que, según Filodemo, los adeptos del Jardín hacían voto de obedecer sus preceptos.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 80. “Nietzsche llegó a decir que, en todo cuanto pensaba y deseaba mantenía la vista fija en Epicuro, y que sentía la mirada de éste fija en él.” Otto; *Op. cit.* p. 14.

⁷⁵ “El placer, como ausencia de dolor, corresponde tanto al cuerpo como al alma, y en el caso de esta última comporta la imperturbabilidad (*Ataraxia*). Ser imperturbable y hallarse por encima de toda tormenta espiritual supone haber vencido los tres supremos temores: al destino, a los dioses, a la muerte. De ahí que la filosofía,

por sus polémicas contra el platonismo y por la defensa de sus tesis contra escuelas éticas como los cínicos y los estoicos. Polístrato fue el tercer escolarca del Jardín y el último de los discípulos directos de Epicuro.

El verdadero espíritu del Jardín se puede también juzgar por una inscripción en su puerta que daba la bienvenida a quienes le visitaban:

Forastero: haces bien en estar aquí; en donde nuestro más alto bien es el placer. El conserje de aquella morada, amable anfitrión, está listo para ti; te dará la bienvenida con pan, y sirviéndote también agua en abundancia te dirigirá palabras como éstas: “¿Se te ha procurado bien?” Este jardín no espolea tu deseo sino lo extingue.⁷⁶

La producción literaria de Epicuro y sus colaboradores más cercanos fue considerablemente extensa, con por lo menos 42 distintos trabajos circulando dilatadamente en los territorios de Grecia (incluyendo la obra monumental de Epicuro *Sobre la naturaleza*⁷⁷, en 37 tomos, de los cuales solamente perduran algunos fragmentos), junto con 12 libros de Metrodoro y cuatro libros de Polyaeno. Los textos originales creados por epicúreos se suponen cerca de 300, lo cual constituía una producción literaria sin precedentes en épocas antiguas.

siendo como es para Epicuro un discurso que nos conduce a la felicidad (esto es, una ética), tiene que empezar por ser un discurso que nos libera del miedo, enseñándonos las causas naturales de las cosas (esto es, una filosofía natural). De todas maneras, queda claro que de los dos aspectos del placer, el negativo, que consiste en la ausencia del dolor, es más importante que el positivo.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 290.

⁷⁶ “En general, la vida en el Jardín de Epicuro era, como dice Rist, tan agradable como podía serlo, lo cual, según el espíritu de las enseñanzas éticas de la escuela, significa en la práctica una existencia limpiamente austera.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 80.

⁷⁷ Ver nota al pie de página número 25.

Posteriormente la escuela se extendió y se crearon anexos —algunos todavía en vida del Maestro— en varios lugares: en Asia Menor (Lámpsaco y Mitilene), en Antioquía, en Alejandría, en Italia (Nápoles), y en Galia. Durante los siglos II y I a.C., destacaron en ellas autores como Zenón de Sidón, Demetrio Laconio (que polemizó con Carneades), Filodemo de Gadara y Calpurnio Pisón.

Epicuro murió en el año 270 a.C. de una dolorosa obstrucción urinaria y de una infección asociada a la disentería. En las últimas horas de su vida escribió una carta a Idomeneo en la que manifiesta los placeres del recuerdo de su amistad por sobre los dolores que sufría en aquel momento⁷⁸. Su vida encontró su desenlace una vez hubo entrado en un baño de agua tibia en una tina de bronce, habiendo pedido un poco de vino que entonces sorbió para, en su último suspiro, conjurar a sus adeptos a recordar sus doctrinas: «Adiós, amigos míos, practiquen las enseñanzas que les he dado.»⁷⁹

⁷⁸ “Su vida parece haber transcurrido entre los padecimientos de un cuerpo enfermo y la dicha de un alma serena que pretendía sobreponerse y, de hecho, se sobreponía a todos los dolores físicos. Poco antes de morir le dice a Idomeneo en una carta: Te escribo en este día feliz, que será el último de mi vida. Mis dolores de cálculo vesicular y disentería no ceden en su violencia. Contra ellos se levantaron los placeres de mi alma al recordar nuestros diálogos.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 81.

⁷⁹ “«Adiós, y recordaos de mis dogmas.» Esto dijo Epicuro a sus amigos en su postrer aliento. Metiose luego en el caliente labro, sorbió un poco de mero, y detrás de éste bebió las frías aguas del Leteo.” (*Diógenes; Op. cit.* X, 10).

Evolución del hedonismo en el Epicureísmo

De esta manera, a la escuela cirenaica sucedió la escuela epicúrea en la evolución histórica del hedonismo que vamos tramando, de hecho se dice que tuvieron incluso algún tipo de cordial relación aunque sus principios eran ciertamente diferentes⁸⁰. La escuela epicúrea enfatizó en la superioridad de los placeres intelectuales y espirituales (estáticos) por sobre los de los sentidos (dinámicos)⁸¹. También confirió mayor dignidad a la doctrina hedonista al combinarla con la teoría científico-atómica de Demócrito, lo cual le dio una más alta laya académica. Epicuro enseñaba que el dolor y el autocontrol tenían valor hedonista —a diferencia de Aristipo que huía de él⁸²—, porque el dolor es a veces un medio necesario para la salud y el placer elaborado; en tanto que el autocontrol y el ascetismo prudente eran considerados en su sistema como elementos indispensables para asegurar placeres más estables y permanentes⁸³.

Según Diógenes Laercio, Epicuro dividió su filosofía en tres partes: la *Canónica* (lógica e intuición), la *Física* (Naturaleza) y la *Ética* (Ver Libro X, 22). Pero, puesto que su concepción más elaborada fue la de filosofía como reflexión para alcanzar la felicidad; la canónica y la

⁸⁰ “Los que siguen los dogmas de Aristipo, apellidados *cireneos*, tienen las opiniones siguientes: Establecen dos pasiones, el dolor y el deleite, llamando al deleite «movimiento suave» y al dolor «movimiento áspero». «Que no hay diferencia entre un deleite y otro, ni es una cosa más deleitable que otra. Que todos los animales apetecen el deleite y huyen del dolor». Panecio en el libro *De las sectas* dice que por deleite entienden el corporal, al cual hacen *último fin del hombre*, mas no el que consiste en la constitución del cuerpo mismo y carencia del dolor, y como que nos remueve de todas las turbaciones, al cual abrazó Epicuro y lo llamó *último fin*. Son del parecer estos filósofos que este *fin* se diferencia de la vida feliz, pues dicen que «el fin es un deleite particular, pero la vida feliz es un agregado de deleites particulares pasados y futuros. Que los deleites particulares se deben apetecer por sí mismos; pero la vida feliz no por sí misma, sino por los deleites particulares.» (*Dióg. Op. cit. II, 17.*)

⁸¹ Ver página 31 nota al pie de página número 64.

⁸² “Persiguiéndolo uno cierta vez con dicerios y malas palabras, se iba de allí; y como el malediciente le fuese detrás y le dijese que por qué huía, respondió: «Porque tú tienes poder para hablar mal, y yo no lo tengo para oírlo».” (*Dióg. Op. cit. II, 4.*)

⁸³ “En todo caso, el placer debe concebirse, conforme a la enseñanza epicúrea, ante todo y sobre todo, como; suspensión del dolor (esto es, como algo negativo) (Las cosas que borran el dolor pueden procurar asimismo mucho placer.) (*II, 21-22*)”. Cappelletti; *Op. cit.* p. 292.

física se consideraban en función de la ética. A su vez, en cuanto que Epicuro era abiertamente enemigo de las especulaciones platónicas y aristotélicas⁸⁴, fundamentaba su saber en un empirismo mediático al igual que lo hiciera Aristipo: un criterio valorativo dispuesto por la sensibilidad. Por esta razón, en su canónica, la filosofía epicúrea tomó como centro de reflexión, no un supuesto mundo trascendente, sino el radical anterior que constituye la sensación consecuente⁸⁵. Así, el alma se repartía por todo el cuerpo y era concebida, a la manera atomista, como compuesta de átomos⁸⁶, con lo cual se eliminaba todo dualismo alma-cuerpo, lo que trajo consigo la reivindicación de la corporeidad del ser (*pansomatismo*), sentando con esto las bases teóricas para el establecimiento de consideraciones posteriores de relevancia. Añadió a la teoría democritiana la noción del *clinamen*⁸⁷ para explicar el movimiento de colisión de los átomos en el vacío. Según él, los átomos caen continuamente a lo largo del vacío de forma vertical, pero tienen la propiedad de declinar espontáneamente de su trayectoria. En esta declinación se producen choques al azar y se engendran los cuerpos. El aspecto de indeterminación que introducía el clinamen permitía, según él, explicar la libertad del alma humana⁸⁸. A su vez, estas teorías ayudaban a eliminar dos de los cuatro temores que

⁸⁴ Ver página 30, cita al pie de página número 62 de este estudio.

⁸⁵ “El fin de toda acción humana es, sin duda, para Epicuro, el placer. Éste constituye así *el bien* del hombre, de manera que su posesión supone *la felicidad*. En su *Carta a Meneceo* afirma clara y taxativamente que “el placer es el principio y fin de la vida feliz” y que constituye el bien supremo o primero, el que más se adecúa a nuestra naturaleza, por lo cual se le debe considerar criterio de todas nuestras acciones (p. 128 y ss.)” Cappelletti; *Op. cit.* p. 289.

⁸⁶ Ver nota al pie de página número 69.

⁸⁷ “La solución que Lucrecio propone a esta grave dificultad del esquema cosmogónico adoptado por él es la misma que ya se le había ocurrido a su maestro Epicuro. Éste introduce, como Sófocles en su *Filoctetes*, un *deus ex machina*, que es la idea de “declinación” o “desviación” (*clinamen*). Los átomos, que vienen cayendo en línea recta a través del espacio vacío, gracias a su peso, en un instante no determinado ni previsible, en un lugar también indeterminado e indeterminable, se desvían de su trayectoria.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 125

⁸⁸ “Ahora bien, la noción de *clinamen* no sólo sirve para explicar el encuentro de los átomos y la formación de los cuerpos, sino también para dar razón del libre albedrío del hombre. En efecto, dicha noción, introducida por Epicuro precisamente en oposición al antiguo atomismo de Demócrito, demuestra, para el joven Marx, la superioridad filosófica de aquél sobre éste, en cuanto comporta un intento de salvar el libre albedrío en el hombre.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 125.

impiden la felicidad humana: el miedo a la muerte y el temor a los dioses⁸⁹. La muerte no consiste en otra cosa que en la disgregación de los átomos de que estamos compuestos. Cuando esto ocurre, ya no tenemos sensibilidad para darnos cuenta de ello. Y, en cuanto a los dioses, creía que existen, pero en una postura discreta que declaraba imposible concebirles cabalmente, mientras, por otro lado, no son providentes ni se preocupan de nuestros actos. Son dioses que no causan males, ni vigilan nuestras acciones, ni son vengativos. Dioses sin odio que no deben inspirar ninguna clase de temor, alejados tanto de los dioses de los mitos clásicos (que se proponía descalificar), como de las elaboraciones teóricas de los platónicos, los aristotélicos y los estoicos⁹⁰.

El placer que Epicuro postula en su ética no se trata de un placer toscamente sensualista, sino más bien intelectual, espiritual y afectivo, y por lo tanto, sosegado y duradero. Las numerosas

⁸⁹ “La filosofía no es para él otra cosa más que «el ejercicio que, a través de la palabra y el raciocinio, da acceso a una vida feliz» (*Sext., Adv. math. XI, 169*). La mayor parte de los hombres vive una vida desdichada y miserable, y desconoce en absoluto la felicidad. Esto constituye, sin duda, el mal supremo. Para remediarlo, es preciso conocer las causas de tal infelicidad humana. Para Epicuro, éstas se reducen a dos: el temor a los dioses y el temor a la muerte. Los hombres viven pendientes de lo sobrenatural, creen que los dioses vigilan todos sus actos y pesan todo cuanto hacen y dejan de hacer. Tiemblan ante la posibilidad de incurrir en su ira y se angustian por el deseo de hacérselos propicios. Se aplican, en consecuencia, a mil prácticas supersticiosas, mientras descuidan la verdadera búsqueda del bien. Creen poder sustituir la virtud por las ceremonias y sacrificios; confían en sacerdotes y adivinos y se entregan a mil crímenes y locuras, llevados por la credulidad y el miedo. Y cuando no los aterrorizan los dioses y los espíritus, los sobrecoge el temor de la muerte. Aunque saben que constituye el término natural e inevitable de la vida, no dejan de pensar en ella como en el más terrible de los males. Su idea los sobrecoge y su imagen los persigue a toda hora y en toda circunstancia. En medio de los más intensos placeres se hace presente como un íncubo, destinado a amargar la existencia humana. Ahora bien, para liberar a los hombres de este doble y fatídico temor, sirve precisamente, según Epicuro, la filosofía. Ésta debe comenzar, por eso, explicando qué es el mundo y qué es el hombre que lo habita. Su primera parte, su fundamento, por así decirlo, será entonces la física o filosofía natural (*Doctrinas principales, 11*).” Cappelletti; *Op. cit.* 81, 82.

⁹⁰ “Tanto Epicuro como Lucrecio, que lo sigue, atacan la mitología (griega y romana respectivamente) desde una perspectiva propiamente materialista, que no sólo excluye la intervención arbitraria y caprichosa de las divinidades antropomórficas sino también toda idea de un Dios creador, ordenador, providente, juez o legislador, y, más aún, inclusive la noción de un Alma del Mundo o de una Divinidad inmanente, al modo de los estoicos. La física epicúrea es absolutamente incompatible no sólo con la doctrina de una creación *ex nihilo* (como lo es toda la filosofía griega sin excepción), sino también con la doctrina de un Demiurgo o con la de un principio ordenador interno (alma o espíritu del universo), o con una teología astral. No puede admitir un mundo ideal, como Platón, ni un Acto Puro, como Aristóteles, no simplemente porque ignore tales doctrinas o prescinda de ellas, sino porque ellas chocan de un modo directo con su propia concepción de la realidad.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 271.

críticas a las que fue sometido el epicureísmo⁹¹ y las grandes deformaciones ideológicas que sufrió, muestran el alto grado de rechazo que provocaron sus ideas al igual que las de Aristipo, por lo que fueron deformadas hasta la caricatura por sus detractores, en uno de los más grotescos movimientos de falsificación y manipulación intelectual de aquel tiempo. Así, se le acusó de libertino⁹² y de que sus partidarios vivían *como los cerdos*, preocupados solamente de placeres sensuales. Sin embargo, esto fue al mismo tiempo siempre desmentido, pues como podemos leer en Diógenes Laercio:

*Todos estos ciertamente deliran, pues hay muy bastantes que atestiguan la ecuanimidad de este varón invicto para con todos: su patria, que lo honró con estatuas de bronce; sus amigos, que eran en tan gran número que ya no cabían en las ciudades; (y) todos sus discípulos, atraídos de sus dogmas como por sirenas.*⁹³

De esta manera, es preciso acotar que para Epicuro, el auténtico placer se alcanza cuando se consigue el pleno dominio de uno mismo, de los propios deseos y de las propias afecciones. Mas esto, en ningún sentido era tenido por Epicuro como completa insensibilidad o negación de la propia naturaleza, sino que implicaba la eliminación de los obstáculos que se oponen a la felicidad: los temores, las preocupaciones, las penas; los dolores. El sabio, en su concepto, era aquél que entendía íntegramente sus cualidades, reduciendo los deseos a lo indispensable para evitar la inquietud, y procurando el placer superior que no se halla en los bienes prosaicos, sino en el saber profuso y la amistad verdadera. El cuidado de estos bienes intelectuales, así como la

⁹¹ Ver. Diógenes; *Op. cit.* (X, 3-5).

⁹² Ver nota al pie de página número 73.

⁹³ Diógenes; *Op. cit.* (X, 5).

consecución de las necesidades elementales, conquistaban para sí la *ataraxia*, es decir, la serenidad y el equilibrio de ánimo. Los placeres materiales, proponía, debían dosificarse y ordenarse en función de los placeres “espirituales”, que son de mayor valía y duración. Con ello, se eliminan otros dos de los obstáculos que impiden la felicidad: el temor al destino y el temor al mal.

Como ya comentamos, de las obras epicúreas (según Diógenes Laercio, cerca de 300) sólo se conservan cuatro cartas enteras: la carta a Meneceo (objeto central de nuestra exposición), la carta a Heródoto, la carta a Pítocles y la carta a Idomeneo, así como fragmentos conservados en un manuscrito custodiado en el Vaticano (conocidos como *Vaticanae Sententiae*, o como el *Gnomologio Vaticano Epicúreo*), y unos manuscritos medio carbonizados hallados hacia 1750 en las excavaciones de Herculano (*Herculaneum papyri*), de muy difícil lectura, pero que complementan lo que se sabe acerca de la teoría de la naturaleza de Epicuro. Sus obras mayores fueron: un tratado sobre la naturaleza a que ya hemos aludido, un tratado sobre el criterio, varios libros de ética con títulos tales como: *Vidas*, *Del fin*, *De elección y aversión* y otros, y obras polémicas contra los físicos, contra los megáricos, y contra Teofrasto. Las fuentes secundarias para el conocimiento del pensamiento de Epicuro son, fundamentalmente: Diógenes Laercio, Séneca, Sexto Empírico, Cicerón, Plutarco (estos últimos, abiertamente antagónicos del epicureísmo) y muy especialmente, el poema *De Rerum Natura*, de Lucrecio, de cuyo estudio por parte de Ángel Cappelletti hemos tomado un amplio número de referencias en este trabajo. También pueden mencionarse los trabajos de Amafirio, Rabirio, Catio y, posteriormente, Diógenes de Enoanda, que difundió las tesis de Epicuro por Anatolia.

Con el decaimiento de los viejos ideales romanos y el ascenso del imperialismo, la filosofía epicúrea floreció en Roma. Ella aceleró la destrucción de las creencias religiosas paganas, y al mismo tiempo le postuló entre las fuerzas que resistieron al cristianismo. Este hecho señala el potencial subversivo del epicureísmo, que fue puesto de manifiesto por Karl Marx en su tesis: *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro*⁹⁴. En la época moderna, también Nietzsche salió en defensa de Epicuro, a quien, juntamente con Pirrón, consideraba uno de los últimos *verdaderos filósofos* después de la *traición espiritual* perpetrada por Sócrates y Platón, quienes, según Nietzsche, fueron los responsables de la inversión de los auténticos valores representados por la filosofía de los presocráticos, e incluso, de los sofistas⁹⁵.

De esta manera el epicureísmo ha resurgido en diferentes épocas por gracia de diferentes pensadores⁹⁶: En el renacimiento con Lorenzo Valla y en la modernidad con Bérigard, Maignan y Gassendi. También se ha destacado la influencia del epicureísmo en la línea de filósofos ingleses comúnmente conocidos como los *utilitaristas*: J. Bentham, Thomas Hobbes, Hartley, James Mill, John Stuart Mill, los dos Austin, y más recientemente, Alexander Bain. El resurgimiento de los principios hedonistas en nuestros tiempos pueden tener su origen en Herbert Spencer, quien le adoptó en su teoría ética evolutiva, la cual postula el principio de que la norma discriminante entre el bien y el mal son el placer y el dolor, si bien,

⁹⁴ Marx, Kart; *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Cid Ediciones, México. 1974.

⁹⁵ “También en la modernidad eran los espíritus más libres y de gran corazón quienes se reencontraban con Epicuro. Nietzsche lo nombra y lo honra en casi todos sus escritos. En *Menschliches, Allzumenschliches* (Humano, demasiado humano —N. del A.—) (2,408) podemos leer un aforismo titulado «viaje al Hades», donde nombra a Epicuro como el primero entre ocho hombres sobre los cuales dice: «Lo que digo, decido e ideo para mí y los demás: en estos ocho fijo mi mirada y veo la suya fija en mí.» Otto; *Op. cit.* p. 67.

⁹⁶ “En tanto los dogmáticos, desairados, hacían lo posible para calumniar y denigrar a Epicuro, éste se alegraba de contar con numerosos seguidores, que, en muchas ocasiones, fueron grandes hombres.” Otto; *Op. cit.* p. 65.

él substituyó el objetivo final hedonista por un concepto de *progreso de la vida*. Se aduce además que las ideas epicúreas son precursoras de movimientos *sui generis* que, al día de hoy exponen utopismos hedonistas que pretenden la abolición del dolor a partir de la biotecnología genética, la farmacéutica y la nanotecnología, así como la cibernética y la tecnología de la información, induciendo estados extáticos de conciencia a partir del uso de sustancias psicotrópicas o bioquímicas y la manipulación genética o gnoseológica artificial de los individuos. Tales fenómenos culturales, no hemos de considerar aquí pues consideramos a sus métodos distintos por completo a los principios naturalistas de los verdaderos epicúreos.⁹⁷

⁹⁷ Incluimos la anterior información para sentar referentes que ayuden a investigadores posteriores a rastrear las influencias del epicureísmo en pensamientos subsecuentes, sin pretensión de hacer de esto una exposición acabada o definitiva de cada postura, puesto que cada uno de estos movimientos y teorías requieren un tratamiento particular y profuso, el cual no es pretendido en este estudio.

Capítulo 3. Carta a Meneceo: Inducción a la felicidad

Antecedentes

Como ya hemos mencionado, de Epicuro se conservan apenas pocos vestigios de su extensa producción literaria, a pesar de haber sido uno de los más prolíferos autores de la Grecia clásica. Muchos de sus trabajos se perdieron irremediamente por su destrucción a manos de detractores de su filosofía⁹⁸ y otras causas. Sin embargo se ha podido rescatar una visión integral de su pensamiento a partir de los textos que sobreviven y de los comentarios y referencias de autores posteriores como hemos visto en el caso de Lucrecio, Cappelletti, Otto y algunos otros mencionados al final del anterior capítulo.

En el presente capítulo habremos de ahondar en una de las pocas obras que subsisten íntegras y que engloba de manera muy puntual la postura ética de Epicuro: la carta a Meneceo. Suponemos que Meneceo haya sido un discípulo de Epicuro⁹⁹, a quien éste, le brindara esta serie de máximas para darle instrucción propicia a la consecución de la felicidad, fin supremo de la vida.

Se ha dividido el contenido de la obra en cinco apartados para brindar un marco organizativo a los contenidos, a pesar de que la carta en sí misma constituye una unidad. Hemos tenido a bien llevar a cabo esta segmentación pues ella pretende ayudar a resaltar y coordinar los conocimientos que expone. A continuación, un breve bosquejo de sus conceptos principales.

⁹⁸ Ver nota al pie de página número 30.

⁹⁹ No se tienen tales datos biográficos en las fuentes que consultamos, por lo cual se propone una investigación historiográfica posterior a este respecto.

Conceptos principales

Fundamentalmente, el texto versa sobre la importancia de procurar una vida en sabiduría a partir de la práctica de la filosofía, pues esto fomenta y posibilita la consecución de una vida feliz al suprimir los juicios y las nociones inadecuadas que causan sufrimiento y congoja al hombre. A esto se ha dado en llamar por comentaristas posteriores el *tetrafármakon epicúreo*, es decir, el remedio (*fármakon*) a las cuatro (*tetra*) causas fundamentales de tribulación espiritual en el hombre para inducir la consecución de la imperturbabilidad de espíritu (*ataraxia*)¹⁰⁰.

También se exponen los conceptos de virtudes constitutivas de la felicidad como la autosuficiencia (*autarquía*), la salud, la amistad, la justicia, etc. Ellas son el resultado del empleo de la capacidad racional en la valoración propicia y favorable de los ámbitos fundamentales de la vida, particularmente respecto de la toma de decisiones en lo correspondiente a la *conveniencia de los deseos*, estudiando su naturaleza y considerando al placer como su criterio de valoración vital.

Analizaremos el concepto epicúreo de felicidad en tanto tal, en el entendido de que la integración del mismo, es el objeto a que tiende el complejo de todas las anteriores consideraciones, no sólo en la carta a Meneceo, sino en su filosofía; en una conveniente disposición plenamente teleológica. Es interesante advertir cómo la estructuración paulatina del complejo que constituye el concepto de felicidad en Epicuro realiza una útil integración de sus nociones preliminares de esta manera subordinadas.

¹⁰⁰ Ver nota al pie de página número 70.

Relevancia de la filosofía para el cuidado del alma

Epicuro dice:

Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo, no hay que cansarse de filosofar. Porque nadie es demasiado joven o demasiado viejo para cuidar su alma. Aquel que dice que la hora de filosofar aún no ha llegado, o que ha pasado ya, se parece al que dijese que no ha llegado aún el momento de ser feliz, o que ya ha pasado. Así pues, es necesario filosofar cuando se es joven y cuando se es viejo: en el segundo caso para rejuvenecerse con el recuerdo de los bienes pasados, y en el primer caso para ser, aún siendo joven, tan intrépido como un viejo ante el porvenir. Por tanto hay que estudiar los medios de alcanzar la felicidad, porque, cuando la tenemos, lo tenemos todo, y cuando no la tenemos lo hacemos todo para conseguirla.¹⁰¹

Pese a que, en el caso particular de esta exhortación, nuestro pensador haga alusión a la invalidez de la edad como excusa para no comprometernos en el estudio de la filosofía, podemos sin dificultad concluir que no se trata en particular de esta circunstancia de la persona en concreto como al único obstáculo irrelevante a la labor filosófica. Suponemos razonable extender el mosaico a otras cualidades que tampoco se sugieren pretextos legítimos para que la humanidad en general, depusiese estudiar *aquello sobre lo cual es posible apoyarse para*

¹⁰¹ Todas las citas de la *Carta a Meneceo* son tomadas de la versión de R. Vemieux, *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*. Herder, Barcelona, 1982, pp. 93-97.

*tratar de vivir como conviene a un hombre digno de ese nombre*¹⁰², lo cual implica de igual modo la irrelevancia de la propia nacionalidad, raza, sexo, posición social o económica, profesión, o en general, cualquier otra condición en particular para demorarse en este quehacer, pese a que hayan existido filósofos tan petulantes que se atrevieron a decir que el estudio de la filosofía se hallaba prescrito sólo a los europeos; prejuicio similar al de aquellos que creen que el estudio de la filosofía se halla delimitado a intelectuales idealistas, inadaptados sociales, drogadictos, filántropos acomodados, revolucionarios o parias retirados del mundo, puesto que su estudio, de acuerdo con Epicuro, es propicio y necesario a todos.

Pero, ¿por qué se aduce que este estudio es relevante incluso para los economistas, los capturistas de datos, los taxistas, las amas de casa, los estudiantes de secundaria, los maestros de idiomas, etc.? ¿Por qué se presenta relevante para niños, jóvenes, adultos y ancianos? Porque éste es el único estudio que busca la finalidad suprema y de excelencia *per se*, es decir, sin mediación alguna, además de ejercer la más particular de las actividades humanas, esto es, la que más se acercan al acto de incomparable bienaventuranza de Dios¹⁰³. Todas las demás disciplinas y faenas humanas buscan su fin trascendental sin reconocerle explícitamente, de la misma manera en que todos llegamos a ser, independientemente de poseer una comprensión profunda de lo que *ser* pueda llegar a significar. Aquí podría entrar a debate la cuestión de que efectivamente seamos mejores por comprender las primeras causas, mas ésta, no es una

¹⁰² Chatelet, François; *Una historia de la razón*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1992. p. 48.

¹⁰³ “El hombre que desenvuelve su energía espiritual y que cultiva su inteligencia, es de creerse que sea a la vez el mejor dispuesto de los hombres y el más amado de los dioses. Si, como puede admitirse, los dioses toman algún cuidado de las cosas humanas, parece puesto en razón que reciban contentos de lo que es en el hombre lo mejor y lo más próximo a ellos (es a saber la inteligencia), y también que recompensen a los hombres que aman y honran sobre todo este divino principio, pues que éstos cuidan lo que los dioses aman, y se conducen con rectitud y nobleza. Que todos estos atributos se encuentren sobre todo en el filósofo, no es difícil verlo. Por ende, él es el más amado de los dioses, y también naturalmente el más feliz; y de este modo, aun por este concepto, el filósofo será el más feliz de los hombres (o aquellos que se afanaren en el quehacer filosófico —N. de A.—).” Aristóteles; *Op. cit.* p. 246.

cuestión que vayamos a acotar en este estudio. Pues en tal caso, nos tendríamos que preguntar, si el concebir y estudiar el *fin último* de los fenómenos nos acerca de mejor manera a su consecución, y aún si es posible que, sin conocerle, nos sea viable alcanzarle, a la manera como la seta, de forma natural e instintiva, crece en los climas fríos a su realización vegetal, sin haber adoptado *conscientemente* definición alguna. Esto nos lleva a la problemática consideración de si es posible para todos alcanzar la felicidad de forma natural, o si es para algunos necesario el *conocimiento* y la *contemplación*¹⁰⁴ para lograr su consecución, mientras que para otros resultase innecesario; aquellos para quienes los fines se hicieran inmediatamente patentes y asequibles de manera irreflexiva e involuntaria, con lo cual, se podría aducir que el objetivo de la búsqueda de la felicidad a través de la filosofía, propuesto por Epicuro, sería superfluo para ellos. Por lo pronto, la invitación precedente plantea, como resultado del estudio de la filosofía, la adquisición de una intrepidez conveniente, recuerdos gratos y la viabilidad de estar en condiciones de alcanzar, aquello que se pretende; constituye la meta suprema hacia la cual se encaminan todos nuestros esfuerzos: la felicidad.

En todo caso sería importante analizar si la *orientación vocacional* es adquirida o natural a los individuos, y si es manipulable o no, con lo cual sentaríamos bases para decir que la búsqueda de la felicidad puede sugerirse *institucionalmente*, mas esto podría plantearse sumamente indeseable para muchos¹⁰⁵, puesto que cada quién toma posturas distintas respecto de la vida,

¹⁰⁴ “La felicidad, por tanto, es coextensiva a la contemplación; y los seres en quienes en mayor grado se encuentra el ejercicio de la contemplación, son también los más felices, y esto, no por accidente, sino como algo inherente a la contemplación, pues esta es por sí misma digna de respeto. La felicidad, de consiguiente, es una forma de contemplación.” (Aristóteles; *Op. cit.* p. 245) Aquí finalmente exponemos el concepto de felicidad en la concepción aristotélica de manera simplista apuntalando y solidificando alternativamente la relevancia de la filosofía para la procuración de una vida feliz en concepto de Epicuro.

¹⁰⁵ Por una parte podría ser sostenido con Aristipo y los cirenaicos que «*algunos pueden no apetecer el deleite por tener trastornado el juicio*» Diógenes; *Op. cit.* (II, 18), a lo que además podemos añadir que: “Epicuro sabe que en la vida práctica el hombre con sentido común, al experimentar, por un lado, la embriaguez extática del placer y, por el otro, el dolor que le causa la interrupción de éste, rechazará el placer y lo

como adujimos anteriormente, y no es propio de nadie imponer sus criterios estéticos a otros, pues: “En gustos se rompen géneros.”¹⁰⁶ Entonces de nuevo: ¿Por qué dice Epicuro que debemos aplicarnos al estudio de la filosofía para procurar la propia felicidad?

*Aquel que dice que la hora de filosofar aún no ha llegado, o que ha pasado ya, se parece al que dijese que no ha llegado aún el momento de ser feliz, o que ya ha pasado.*¹⁰⁷

¿Qué no son las decisiones personales *de cada quién*, el medio por el cual procura su propia felicidad? ¿Para qué se haría necesario adoptar una vida reflexiva, es decir, en torno a consideraciones filosóficas? No es obtuso el que se aduzca cierta preeminencia, por parte de los filósofos, de esta disciplina frente a otras ocupaciones —a pesar de que ciertamente parecería ésta una actitud harto pretenciosa si consideramos que todas las profesiones son importantes y necesarias al complejo integral de nuestra sociedad—, pues si bien algunos suponen indiscutible la preeminencia de la relevancia de sus propias funciones —y relativamente a nosotros mismos; nuestra orientación vocacional tiene un carácter subjetivo preponderante y absoluto (por mera determinación preferencial: “Porque me gusta.”)—, Epicuro y algunos otros filósofos declaran que hay cuestiones objetivamente relevantes a considerar respecto de ciertos asuntos y ciertos temas de estudio a los cuales Thomas Nagel,

relacionará con el dolor, y por lo tanto preferirá vivir en la negación del placer.” Otto; *Op. cit.* p. 54. Pero por otro lado un juicio impositivo respecto de la forma en que “alcanzar la felicidad” se puede asumir indeseable para aquellos que consideraran inadecuado que se les pretenda dar instrucción acerca de la forma de alcanzarle, a través de la atención de conceptos ajenos.

¹⁰⁶ Este dicho popular puede ser teóricamente reforzado por lo que expuso Aristóteles en el texto que se cita en la página 21 nota al pie de página número 42.

¹⁰⁷ Epicuro; *Op. cit.* p. 93.

filósofo norteamericano contemporáneo llama: “Mortal Questions”¹⁰⁸, es decir, cuestiones relevantes a todos nosotros, quienes, siendo *mortales*, en la falta de definiciones claras y pertinentes respecto de estos cardinales temas, somos víctimas de una *insolvencia moral* (de ánimo), pues tales *deudas conceptuales* se constituyen en elementos sutil e íntimamente adversos a nuestra conciencia cotidiana, la cual, teniendo una muy diferente naturaleza a la vegetal de las setas, nos inquieta y obliga a buscar respuestas a dichas *cuestiones* primordiales (*mortales* —hay un juego de palabras—), las cuales, por lo pronto, habrá de atajar Epicuro en lo que sigue.

El Tetrafármakon: Discriminación hacia la imperturbabilidad

Se hará necesario llevar a cabo una investigación posterior para determinar el origen del nombre dado a este juego de conceptos representativos enfocados a la superación del temor y la angustia en el hombre¹⁰⁹, siendo que esta nominación es bastante útil al estudio de estos conceptos si atendemos a la segmentación inaugural a que insta, mejorando la organización expositiva de las cuestiones al realizar una primera parcelación de las mismas. No encontramos información referente en español, mas sí en italiano y francés, por lo cual planteamos una línea

¹⁰⁸ Este es el título de uno de los libros de este autor que sirve de compendio de algunos de los más relevantes temas del pensamiento contemporáneo, los cuales en cierta medida constituyen comentarios y actualizaciones de temas filosóficos clásicos de todos los tiempos. Nagel, Thomas; *Ensayos sobre la vida humana* (del título original: *Mortal Questions*). Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 352 págs.

¹⁰⁹ “En realidad, el temor a los dioses, el temor al destino y el temor a la muerte no son sino aspectos de un único y radical temor que Lucrecio (por influencia de Epicuro —*N. de A.*—) encuentra en las raíces de la infelicidad humana. La liberación de este temor es no sólo condición necesaria sino también suficiente para lograr la *beatitud*. Tener la seguridad de que nuestra existencia no depende del arbitrio de dioses crueles o caprichosos, de que no está sujeta a ningún inexorable hado (*fatum*), de que la muerte no abre las puertas de ningún averno ni significa la posibilidad de ninguna vida ultraterrena inescrutable y riesgosa, comporta la paz del alma, la cual, junto con la salud del cuerpo, constituye la esencia de la felicidad. Ahora bien, la moral no tiene otro objeto, para los filósofos antiguos, más que la felicidad, que se identifica siempre con el bien.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 291.

muy propicia de investigación posterior a este respecto. El contenido de lo que propone esta “cura” es expuesto de manera muy completa en el siguiente párrafo:

¿Existe alguien al que puedas poner por encima del sabio? El sabio tiene opiniones piadosas sobre los dioses, no teme nunca la muerte, comprende cuál es el fin de la naturaleza, sabe que es fácil alcanzar y poseer el supremo bien, y que el mal extremo tiene una duración o una gravedad limitadas.¹¹⁰

Aquí vemos que se da preeminencia a la vida en sabiduría por encima de cualquier *vocación*, exaltando al máximo la relevancia de conocimiento *preponderante* para la vida humana. Se bosqueja de manera simplificada que esta sabiduría aborda los temas de la divinidad, la muerte, el propósito natural, y el bien y el mal. Estos temas constituirán la base de la exposición que a continuación se realiza. Hemos fijado los apartados, siguiendo el orden original de su disposición en la carta, pues suponemos que dicho ordenamiento obedece a una jerarquización intencional de los temas.

Apropiada intuición de la divinidad

Los problemas de la posibilidad de existencia y naturaleza de Dios han acompañado al hombre a partir de una fase relativamente temprana de su vida inteligente. Atento a la vastedad de su entorno y concibiendo de éste su complejidad y peligros, e incluso por otro lado, su belleza y

¹¹⁰ Epicuro; *Op. cit.* p. 96.

perfección; el hombre desarrolló para sí la noción intuitiva de la existencia de un *creador*, de la cual surgió el concepto de *divinidad*.

*Se observa, en efecto, que los elementos de que se sirvieron estos primeros pensadores para resolver los problemas de la formación del universo, eran antropomorfizados, es decir, se sujetaban a relaciones modeladas sobre las que rigen a los hombres.*¹¹¹

Podemos atestiguar que existen muchas diferentes posturas acerca de lo divino; desde aquellas que definitivamente niegan su posibilidad de existencia, hasta las que consideran que tal es la única real y que, por tanto, todos los demás entes manifiestos en el cosmos son simples extensiones parciales de tal existencia absoluta, pasando por todas las distintas concepciones religiosas tanto monoteístas como politeístas, con dioses de caracteres influyentes o pasivos, etc. Una historia de las religiones podrá dar cuenta, de mejor manera, de lo vasto que es el complejo de las nociones acerca de *Dios*. Debemos tratar, de manera inmediata, de acotar la importancia que lo anterior tiene en la vida del hombre en lo que concierne a su condición anímica —en atención a la preponderancia del propósito hedonista—, pues, como dice un autor anónimo contemporáneo:

Hay gente que dice que creer en Dios no tiene la menor importancia, lo cual suena poco convincente, ya que el significado

¹¹¹ Ferro ; *Op. cit.* p. 11.

*de la palabra 'dios' produce alguna reacción en cada persona de acuerdo a su concepto personal.*¹¹²

Independientemente de la pertinencia de la creencia, puesto que su acabada verificación requeriría de la experiencia efectiva de una pretendida *revelación* —dependiendo del concepto de dios a que se haya atendido—, lo que esta cita nos dice es que hay, *a priori*, emparentada a la concepción de dios, un correspondiente *sentimiento*. El autor continúa:

*Sabemos que quien no cree en Dios vive a menudo una sensación de incertidumbre.*¹¹³

Para la posición detentada y propuesta por la postura hedonista al respecto, es del todo irrelevante que la existencia de Dios sea de hecho positiva o no de acuerdo con el texto que estudiamos, pues más adelante nos dice:

*Valdría más, en efecto, aceptar los relatos mitológicos sobre los dioses que hacerse esclavo de la fatalidad de los físicos: porque el mito deja la esperanza de que honrando a los dioses los haremos propicios mientras que la fatalidad es inexorable.*¹¹⁴

¹¹² Esta cita surge de un folleto que me fue proporcionado hace algunos años. No contiene la mención de las fuentes literarias particulares, mas brinda un argumento relevante acerca de la importancia subjetiva que arroja la adopción de ciertas creencias privativas concernientes a la divinidad, por lo cual, se incluye en este contexto.

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ Epicuro; *Op. cit.* p. 96.

Es interesante notar que la postura íntima de Epicuro respecto de la existencia de Dios es irrelevante *de facto* en este argumento, aunque se aduce por parte de algunos autores cierta definición que contradice la determinación meramente relativista aducida a esta cita¹¹⁵, ya que da cabida a la posibilidad de considerar tanto que Dios (*los dioses*) exista (*existan*), como que no exista (*existan*). Advertimos por otra parte que la empresa de demostrar su existencia se encontraba completamente fuera de su interés. De tal forma podemos intuir que en esta noción adopta una postura que podríamos considerar *relativista* —al estilo protagórico¹¹⁶—. Nos indica, simplemente, que de hecho es más conveniente adoptar las creencias que más favorezcan a nuestro ánimo (*esperanza*), que certidumbres nocivas que le erosionen. Este rasgo sugiere que Epicuro se sabía poseedor de un derecho y una facultad para determinar ciertos aspectos de su *realidad subjetiva*, por lo cual era necesario disponerle en marcos conceptuales y psicológicos orientados a la felicidad, en una disposición ofrecida a los demás (sus discípulos), que pretendemos generosamente compasiva, aún mediante el empleo de lo que podríamos llamar “paliativos teóricos”. Más adelante determina:

*En primer lugar, debes saber que Dios es un ser viviente inmortal y bienaventurado, como indica la noción común de la divinidad, y no le atribuyas nunca ningún carácter opuesto a su inmortalidad y a su bienaventuranza.*¹¹⁷

¹¹⁵ Ver nota al pie de página número 89 y siguiente.

¹¹⁶ “En casos donde la mayoría se pelea y disputa con pasión, Epicuro prescribe algo difícil de entender para quienes en estos días sondean la realidad física: *indiferencia*. Un ejemplo típico se haya en la doxografía de la antigüedad (*Aët.* 2, 22), que cerraba la lista de teorías sobre la forma del sol —tan contradictorias como las de Anaxímenes, Heráclito y los estoicos— con Epicuro, que se conformaba con el juicio de que todas estas opiniones eran igualmente posibles.” Otto; *Op. cit.* p. 44.

¹¹⁷ Epicuro; *Ibidem*.

Esta concepción de Dios en Epicuro presenta —como fue antes expresado—, un carácter tradicional. Se pueden encontrar referentes de esta particular forma de concebir a “los dioses”, por ejemplo, en Aristóteles:

*Los dioses son, según nuestra manera de representárnoslos,
supremamente bienaventurados y dichosos.*¹¹⁸

Sin embargo, esto no implica necesariamente que Epicuro pensara que detentasen cualidades tales o fuesen así, característicamente determinables. Estando los dioses, de acuerdo con su noción, en un plano superior de existencia, resultaba del todo imposible determinar su condición y naturaleza particulares, mientras que por lo demás, consideraba que eran del todo indiferentes a la suerte del hombre. Epicuro aquí simplemente se ocupa de datos propios de la concepción popular de divinidad, dándonos a entender que profesaba un principio de adopción de conveniencia de ciertas posturas o ideas comunes, siempre que éstas resultaren provechosas¹¹⁹ (un *fármako* presumiblemente placebo, ya que si la naturaleza de los dioses no puede ser positivamente concebida del todo por los hombres, ¿qué hay de malo en adoptar concepciones tradicionalmente propicias¹²⁰?). Esta práctica de adopción de políticas de conveniencia era también acostumbrada por Aristipo, quien —comentamos anteriormente—, podía asumir composturas de lo más caprichosas si ello era *conveniente* (*mimetismo estratégico*). Mas esto no revestía en Epicuro una actitud de hipocresía e interés¹²¹ sino de

¹¹⁸ Aristóteles; *Op. cit.* p. 244.

¹¹⁹ Ver biografía respecto de la adopción de posturas políticas y públicas de conveniencia, p. 37 de esta obra.

¹²⁰ “Uno se sorprende ante las aparentemente ridículas contradicciones de Epicuro, al negar la existencia de una voluntad divina y, al mismo tiempo, sostener la devoción como valor fundamental (...) Aún así sabemos que públicamente Epicuro formaba parte del culto a los dioses y los festejos religiosos (...) e impulsaba a sus discípulos a formar parte de ellos.” Otto; *Op. cit.* p. 72.

¹²¹ “También veremos qué mal se entendería a Epicuro si lo sumáramos a los hipócritas que se adecuan al comportamiento común y esconden su verdadera convicción.” Otto; *Op. cit.* p. 73.

prudencia y compasión, puesto que declara inútil del todo en su concepto angustiarse por cosas imposibles de resolver.

Justificamos esta actitud bajo la intuición de una postura híbrida, ya que, nos parece, atestiguamos el caso de que distintas escuelas filosóficas clásicas se influenciaron recíprocamente (acaso porque sus conceptos se sustenten en un mutuo reforzamiento), por lo que sospechamos que estas definiciones están cimentadas, en primer lugar, en una postura escéptica entendida en Pirrón, y a continuación, en una perspectiva relativista entendida en Protágoras¹²² —a quién Platón y la ortodoxia antigua se encargaron de sumir en el descrédito, pues decía que: *El hombre es la medida de todas las cosas: de las que existen como existentes; de las que no existen como no existentes.*¹²³ Secundando nosotros por nuestra parte que de las cosas que no se puede comprobar realidad, toca a cada quién decidir postura; no habiendo por lo pronto forma alguna (a menos de apelar a *violencia*¹²⁴), de obligar a concepciones constreñidas como pretende el dogma. Había creencias de las cuales Epicuro se

¹²² Proponemos la posibilidad de llevar a cabo un estudio profundo acerca de las probables influencias del protagorismo en la escuela epicúrea, ya que nos parece evidente que hay alguna relación conceptual entre ellas en cuanto que, en tal posición, la realidad era considerada relativa (como después lo demostró Einstein) y, como podemos ver en la postura epicúrea: “La física no tiene otro objeto más que: 1) disponer nuestro espíritu para ese estado de bienaventuranza, proporcionándonos la certeza de que los dioses, lejos de intervenir en los asuntos humanos, lejos de premiar y castigar a los hombres, se presentan como modelos y arquetipos de la vida feliz, ajenos a todo temor y a toda preocupación en sus moradas intercósmicas; y 2) demostrarnos que la muerte es algo tan poco temible que jamás puede juntarse con nosotros ni nosotros con ella, algo que nos es, por su propia naturaleza, enteramente extraño y ajeno.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 83. Ver cita 116.

¹²³ Diógenes; *Op. cit.* (IX, 1).

¹²⁴ Por violencia entendemos no solamente un acto físico de agresión, sino aquellas actitudes en las cuales se quiere imponer forzadamente un juicio privativo sobre otros en contra de su voluntad. Ello puede tener justificaciones asumidas como en el caso de la *enseñanza* o la coerción social sobre el individuo a respetar las leyes del Estado, y causas inadecuadas basadas en la intención de proponer criterios subjetivos (apostados en la preferencia y la creencia personal) como determinaciones impositivas y universales no pertinentes, como sería el caso de pretender que se aceptaran estados de cosas no comprobables como, por ejemplo evocamos, los argumentos metafísicos y religiosos todos.

encontraba definitivamente convencido como hemos visto ya, particularmente, la existencia positiva de un principio divino¹²⁵:

*Al contrario, cree en todo lo que puede conservarle esta bienaventuranza y esta inmortalidad. Porque los dioses existen, tenemos de ellos un conocimiento evidente (...)*¹²⁶

No tenemos referencias en absoluto de que Epicuro haya adocinado en religión alguna, pues se considera que era un pensador crítico que se basaba en su propio discernimiento para indagar (y determinar) la verdad de las cosas. Sin embargo, se insiste en la posibilidad de que, de hecho, lo más relevante de la exhortación corresponda a la conveniente adopción de convicciones relativistas, con el propósito de establecer para sí un marco de certezas que brinde la invocada esperanza propicia, trascendiendo la oscuridad de una cuestión sobre la que decía Protágoras:

¹²⁵ Contra lo que Cappelletti manifiesta en la nota al pie de página número 90.

¹²⁶ Epicuro; *Op. cit.* P. 94. “¿Entonces de qué forma llega este claro y definido saber de los dioses al hombre? Epicuro nos dice: por percepción directa. Y que todo lo visualmente perceptible acontece, según su teoría, al desprenderse cuantiosas imágenes de los objetos que flotan hacia los órganos sensoriales y los afectan. De la misma manera, los dioses irradian imágenes (...) que forman una representación infalible en el espíritu de los hombres, representación que después necesita ser confirmada por el pensamiento (cfr. *Diog. 10, 139; Cic. Nat. Deor. 1, 49 u. a.*). Comúnmente los creyentes caen en la desesperación y en la equivocación, porque son incapaces de aferrar esta imagen originaria del dios y la tratan de imitar de muchas y extrañas maneras (...). Este conocimiento no necesita de ninguna clase de revelación que deba resguardarse en lo más profundo de las religiones, ni necesita de ninguna providencia divina, o de profetas que hablen en nombre de dios. Menos aún necesita las conclusiones innumerables de los teólogos sobre las que se trata de fundamentar el origen del pensamiento religioso. El hombre sabe acerca de lo divino no por medio de experiencias, enseñanzas o engañosas ilusiones, sino por medio de la irradiación directa de su forma luminosa. Y así, desde un principio, el hombre tiene conocimiento directo acerca de lo decisivo y contundente de la vida, conocimiento que la teología y las ciencias en general no suelen comprender.” Otto; *Op. cit.* p. 79-80.

*De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida del hombre.*¹²⁷

Sin embargo, hay particularidades sobre la misma cuestión —las trascendentales subjetivas correspondientes a las reacciones anímicas provocadas en los hombres respecto de ellas (como vimos en la cita del folleto en la página 57 nota al pie 120)¹²⁸—, con que Epicuro se da cuenta de que la forma en que tradicionalmente se concibe a los dioses no brinda *consuelo* o provecho a los hombres, sino que al contrario, les confunde, engaña y hace padecer:

*(Los Dioses) no son como cree la mayoría de los hombres. No es impío el que niega los dioses del común de los hombres, sino al contrario, el que aplica a los dioses las opiniones de esa mayoría. Porque las afirmaciones de la mayoría no son anticipaciones, sino conjeturas engañosas.*¹²⁹

¹²⁷ Diógenes; *Op. cit.* (IX, 1).

¹²⁸ “Sólo los hombres libres, alegres y despreocupados, que en la claridad espiritual llegan a reconocer la imagen de su propia completitud en la pureza de los dioses, pueden sentirse realmente seguros.” Otto; *Op. cit.* p. 74.

¹²⁹ Epicuro; *Op. cit.* P. 94. Ver nota al pie de página número 126.

Así podemos acotar que Epicuro adopta una definición teológica en que:

1. Los “dioses” existen.
2. Es posible intuir esto con certeza¹³⁰.
3. No es posible concebir su naturaleza exacta.¹³¹
4. Ciertas opiniones del vulgo respecto de los dioses resultan engañosas.
5. Tal engaño procede de interpretaciones antropomórficas.
6. Tales interpretaciones resultan incorrectas e inconvenientes al ánimo del hombre.
7. Es venturoso para el hombre concebir de los dioses su existencia, atribuyéndoles cualidades excelentes y evitando los prejuicios populares sobre ellos.

De esta forma podemos decir que Epicuro nos invita a asumir una *certeza de lo divino*¹³², pero es imperativo insistir en que esto no tiene relación alguna con el ideal cristiano de fe (que es confianza ciega en un dogma y no intuición directa positiva), ya que, si le analizáremos desde esta perspectiva, éste está plagado de credos heredados, imposiciones y *falsedad*, lo cual podría en todo caso explicar el que muchas personas se hayan abandonado al ateísmo por su causa, al no ser, este concepto de lo divino, adecuado para representar apropiadamente caracteres particulares reales pretendidos en la divinidad en su íntima y franca opinión,

¹³⁰ Ver nota al pie de página número 126.

¹³¹ “Lo divino, o de una manera más general: lo sagrado, es un ser esencial que no tiene comparación con ningún otro ser, ni con la verdad accesible al hombre; por lo tanto, no se permite descripción o definición alguna. Y sólo por confrontación directa se puede uno saber o ponerse en contacto con lo divino. Si esto no fuera posible, el significado de lo divino se reduciría a una palabra vacía.” Otto; *Op. cit.* p. 81. “Más no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino que en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que en nosotros esté para vivir según lo mejor que hay en nosotros, y que por pequeño que sea el espacio que ocupe, sobrepasa con mucho todo el resto en poder y dignidad.” Aristóteles; *Op. cit.* p. 242.

¹³² “La posibilidad de la fe en un dios que no se basa en el poder, la preocupación y el castigo, sino en la comprensión de que él *es*, de que él es *Dios* —¡qué pocos saben acerca de esto!—.” Otto; *Op. cit.* p. 73.

causando por ello recelo y rechazo. Pues, como bien dice Aristóteles: *Cuando los razonamientos están en desacuerdo con los hechos palpables* (los sentimientos y las intuiciones para Epicuro y Protágoras —N. del A.—), *provocan desprecio y arrastran la verdad en su descrédito*.¹³³ Las cualidades que se han aducido a la divinidad cristiana, provocan recelo en ciertas susceptibilidades respecto de la validez de sus pretensiones, sustentado por lo que consideramos anteriormente respecto de la atribución a la misma de pasiones humanas. Además, cualquier religión en sus determinaciones particulares tiende a atribuir a Dios características parciales relativas a sus propias expectativas, tendencias y deseos¹³⁴, con lo cual, algunos conceptos elementales respecto de tales caracterizaciones tienden a contraponerse a los de otras religiones, con lo que es prácticamente imposible que coincidan en ciertas determinaciones particulares y parcialmente arregladas en base a prejuicios y preferencias, respecto de una entidad pretendidamente *universal*.¹³⁵

*Y si hubiéramos de recorrer todas las virtudes, veríamos que todo cuanto atañe a la acción moral es mezquino e indigno de los dioses.*¹³⁶

La inadecuación de una concepción antropomórfica del *Primer Motor* como lo llama Aristóteles, radica en que al considerar a la divinidad como sujeta a los efectos y pasiones

¹³³ Aristóteles; *Op. cit.* p. 227.

¹³⁴ “The Highest Lord is Omniscient, omnipotent, and omnipresent.” (El Señor Supremo es Omnisciente, Omnipotente y Omnipresente) Singh, Jaideva; *Vijñānabhairava or Divine Consciousness. A Treasury of 112 Types of Yoga*; Motilal Banarsidass, Delhi, 2003, p. 98.

¹³⁵ Compárense para esto las cualidades pretendidas de los dioses de cada cultura, religión y culto, en las que ciertas cualidades son similares y otras no (como la forma y el nombre).

¹³⁶ Aristóteles; *Op. cit.* p. 244. “Pero a los dioses este estado de felicidad no se les otorga gratuitamente, sin esfuerzo alguno. Ellos también tiene *virtudes* y *virtuosismo* (...), que se definen por su capacidad para alejar todo lo que no les corresponde, aquello que les resulta extraño a su condición de ser. El epicúreo Filodemo explica (en la acertada traducción de Wolfgang Schmid, *De dis*, fr. 32 a 1 ss.) «que los dioses, a causa de su cuidado y cálculo en la disposición de los materiales que los constituyen, han generado resistencia contra las adversidades, sin condicionarlos a ejercer ninguna clase de esfuerzo y facilitándoles lo que genera eternidad». Este comportamiento activo de los dioses, esta «virtud» (...) de atraer hacia sí mismos únicamente lo «bueno» (...) se podría definir como «valentía» (...) (cfr. Filod. *De dis* III, fr. 81, 2 ss.)

humanas, se le atribuyen por tanto sus virtudes y defectos. Esto fue incorrectamente asumido no sólo por el cristianismo, sino por la mitología griega clásica que, al dar a los dioses figuras humanas, les concebían iracundos, compasivos, envidiosos, intemperantes, orgullosos, y en fin toda la serie de atributos, cualidades, virtudes y defectos del hombre —pero divinamente potenciados¹³⁷—, lo cual obligaba a los sujetos a atenerse a una infortunada dependencia anímica a tales efectos, lo que era del todo impropio en criterio de Epicuro:

*De ahí procede la opinión de que los dioses causan a los malvados los mayores males y a los buenos los más grandes bienes. La multitud, acostumbrada a sus propias virtudes, sólo acepta a los dioses conformes con esta virtud y encuentra extraño todo lo que es distinto de ella.*¹³⁸

¹³⁷ “¡Oh, dioses! En verdad que el largovidente Zeus aborreció de extraordinaria manera la estirpe de Atreo, ya desde su origen, a causa de la perfidia de las mujeres”. Homero; *La Odisea*. Porrúa, México, 1991. p. 74. En este fragmento vemos que los dioses —en este caso Zeus, el principal de ellos—, es afectado por *odio* a causa de los actos humanos. Este tipo de afecciones divinas implicarían en su potestad, repercusiones diversas, fácticas y fatídicas para los hombres de acuerdo con las creencias *supersticiosas* de aquellos tiempos, pero más que ello, habrían de tener implicaciones anímicas impropias y nocivas, en concepto de Epicuro. A la asunción explícita y además voluntaria de perturbaciones de este género se instiga en la siguiente cita de la *Biblia*, aduciendo al dios Católico, Yahvé, un carácter también sujeto a pasiones corrientes humanas (en este caso ira): «Venid, hijos, escuchadme, voy a enseñaros *el temor de Dios*» (*Salmo 34, 12*). “En uno de los más esclarecedores versos de su revelador poema (6, 58 ss.), Lucrecio nos habla del peligro que corren aquellos que recibieron el saber de la eterna y despreocupada calma de los dioses, ya que están sujetos al horror de ver el aparente milagro del cielo y caer nuevamente en las antiguas y absurdas confabulaciones religiosas, como si arriba existiesen poderosos amor a los que debiéramos temer. «Quien no pueda rechazar y arrojar lejos de su ánimo los pensamientos de aquello que es indigno e irreconciliable para la paz de los dioses, hace que aquellas majestades celestiales, por él mismo mancilladas, lo dañen (*delibata deum per te tibi numina sancta saepe oberunt*). No es que se pueda ofender al elevado poder de un dios, y causarle sed de venganza, sino que tú mismo te figurarás siendo arrastrado por una gran ola de ira por aquellos que descansan gloriosamente en paz, y no podrás entrar a los santuarios de las divinidades con el corazón sereno, y menos aún estarás en posición de recibir de sus santos cuerpos los mensajes de la presencia divina, en la completa serenidad del alma. ¡No me asombro ante lo que te deparará la vida!»” Otto; *Op. cit.* p. 92.

¹³⁸ Epicuro; *Op. cit.* p. 94 “No es de sorprender que esta alabanza al espíritu *libre* y consciente, este culto a la verdad de lo natural y la sencillez, tan distante del patetismo humano, fuera una molestia para las voluntades creyentes y fieles al orden. Sus pequeñas conciencias se atemorizaron frente a la prominencia de una doctrina que no se basaba en el miedo o la búsqueda desesperada, ni en la fe y la obediencia, sino únicamente en la claridad de un pensamiento razonable y en la *libertad*, que en todo momento puede elegir con entereza lo verdaderamente benéfico —es decir: la bondad y la pureza.” Otto; *Op. cit.* p. 65.

Es la patente relatividad de tales concepciones lo que ha potenciado las *guerras santas* desde las *Cruzadas* hasta la *Yihad* pasando por la declaración de la pérdida de potestad divina del emperador japonés Hiroito después del empleo de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki, y todas las campañas de evangelización de la Colonia española en América. Casos todos en que se constriñe la claudicación de un concepto parcial de divinidad por deferencia obligada al concepto de dios de *los vencedores*.

En la tabla que presentamos a continuación exponemos una elemental categorización parcial de las cualidades atribuidas a la divinidad, de acuerdo con algunas de las distintas concepciones tradicionales vigentes, con el propósito de situar puntualmente la postura epicúrea a este respecto.

	Monoteísta	Politeísta
Teísmo	Influyente	Influyentes
	Indiferente	Indiferentes
Agnosticismo	Desconocido	Desconocidos
Escepticismo	Ininteligibles	
Nihilismo o ateísmo	Inexistentes	

Tabla 1. Cualidades atribuidas a la divinidad (postura epicúrea resaltada).

La postura de Epicuro nos parece por tanto ser agnóstico-politeísta, es decir, que concebía la existencia de alguna suerte de *dioses*, pero sin suponer posible el llegar a intuir su naturaleza cabal, siendo por otro lado, completamente indiferentes respecto del destino del hombre¹³⁹. Podemos destacar como rasgo principal del *fármako* que constituye la apropiada concepción de los dioses, que Epicuro intuyó que el concepto de divinidad influye de manera decisiva en la forma en que se concibe la realidad, y por lo tanto, éste tiene una repercusión definitiva en el estado anímico de los individuos, por lo cual resulta necesario que se tenga un proporcionado concepto teológico personal, para trascender el miedo a una pretendida cualidad divina inconstante y diversa, sus proclamadas cualidades antropomórficas desdeñables, y el pesimismo provocado por la *fatalidad existencialista*, particularmente respecto de la irrelevancia universal absoluta del sujeto cognoscente; como veremos en el siguiente apartado.

Superación del temor a la muerte

El temor a la muerte constituye la segunda fuente de sufrimiento psíquico innecesario en opinión del epicureísmo, al imponer al hombre nociones que le hacen experimentar angustia y zozobra infundadas, inútiles y nocivas. Esto constriñe, para el propósito de lograr una vida feliz, a que se superen estos prejuicios y el temor que provocan. El tema de la muerte y su trascendencia tiene antecedentes históricos remotos en la cultura griega, incluso en fundamentos mitológicos.

¹³⁹ Ver nota al pie de página número 90. “Nuestros pesares se aligeran al escuchar que, aunque los dioses estén totalmente alejados de nuestro mundo, y más por esta razón, pueden ser de gran *valor y ayuda* (...) — pero sólo para aquel que es capaz de levantar libremente la mirada hacia ellos y es susceptible a una forma de «ayuda» diferente de la que la mayoría de los devotos busca en su sumisión. Esta clase de ayuda es, para la temerosa y necesitada mayoría, irrelevante. Pero para los libres y grandes pensadores representa una certeza absoluta, ya que ellos conocen otra forma de protección: la protección en el *ser* de los dioses que, en su elevada prominencia sobre el tiempo y el espacio, reconocen a los hombres como sus iguales y los «acogen» en su divino círculo como amigos. Así encuentra la serenidad del alma su consagración en el ser de dioses pasivos.” Otto; *Op. cit.* p. 89.

*La areté homérica se halla estrechamente vinculada con el honor (...) no se desvanece con la muerte: muy al contrario, se perpetúa después de ella, casi como si el hombre se realizara plenamente; esto es, manifestara completamente su excelencia, en el tránsito supremo de la muerte.*¹⁴⁰

Incluso filósofos contemporáneos han conferido al tema de la muerte una relevancia inminente como lo demuestra el concepto del *ser-relativamente-a-la-muerte* en Heidegger¹⁴¹, lo cual no es de extrañar si atendemos el carácter perentorio de la cuestión. En una versión inaugural del problema, filosóficamente considerado, encontramos argumentos en favor de constituir a la disciplina filosófica, precisamente, en una actividad reflexiva en preparación para la muerte. En el diálogo platónico del Fedón, Sócrates asevera que: *Los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en el morir* (hoi horthōs philosophountes apothnēskēin meletōsin)¹⁴², añadiendo después que: *Son los hombres a quienes resulta menos temible el estar muertos*. Una de las formas de interpretar esta tesis consiste en identificar la actividad filosófica con la clase de indagación racional que procura elevarnos por encima de las preocupaciones vanas y las ataduras mundanas¹⁴³, para remitirnos al ámbito del *eide*, la *libertad del alma del cuerpo*.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Ferro Gay, Federico. *Los filósofos presocráticos (De Homero a Demócrito)*. México, Cien del Mundo. 1987. pp. 13-14.

¹⁴¹ Ver Heidegger, Martin; *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1998. 498 págs.

¹⁴² Platón; *Diálogos. Fedón o del alma*. (67e4).

¹⁴³ Para profundizar en esto se puede consultar: López López, Matías; *Séneca, Diálogos: La filosofía como terapia y camino de perfección*: Universidad de Lleida. España, 2000. 293 págs. (N. de A.).

¹⁴⁴ “El hombre bien nacido posee una capacidad e inclinación hacia la libertad interna. Y propiciar esta libertad es tarea de los hombres superiores.” Otto; *Op. cit.* p. 98.

En la propuesta de solución socrática al problema de la muerte y su temor, se aduce que éste no es adecuado puesto que:

En efecto, el temor a la muerte no es otra cosa que creerse sabio sin serlo: presumir saber algo que se desconoce. Pues nadie conoce qué sea la muerte, ni si en definitiva se trata del mayor de los bienes que pueden acaecer a un humano. Por el contrario, los hombres la temen como si en verdad supieran que sea el peor de los males. Y, ¿cómo no va a ser reprehensible esta ignorancia por la que uno afirma lo que no sabe? Pero, yo, atenienses, quizá también en este punto me diferencio del resto de los mortales y si me obligaran a decir en qué yo soy más sabio, me atrevería a decir que, en que desconociendo lo que en verdad acaece en el Hades¹⁴⁵, no presumo saberlo.¹⁴⁶

Lo cual demuestra que ha sido propósito de la filosofía, desde tiempos antiguos y hasta nuestros días, el procurar dar un recto encauce al pensamiento en este sentido para evitar la angustia que produce la intuición anticipada de la propia muerte —la cual por cierto, de manera natural, se prefiere desdeñar aún sin ser epicúreos o filósofos, empleando fetiches conceptuales escogidos para ello—. En el caso de la solución socrática a este problema, su planteamiento nos dice que no es posible conocer lo que sucederá dado el suceso; mas, sutil e inconscientemente sugiere que es presumible la perduración de una *entidad cognoscitiva*. Es

¹⁴⁵ Hades (en griego antiguo alude tanto al antiguo inframundo griego como al dios de los muertos). La palabra hacía originalmente referencia sólo al dios pero finalmente el nominativo llegó también a designar la morada de los muertos.

¹⁴⁶ Platón; *Diálogos, La Apología de Sócrates* (28b).

decir, se propone tácitamente la permanencia de una conciencia sutil después de la muerte (conociendo *lo que en verdad acaece en el Hades*), una noción nebulosa y oscura que, aún podemos apelar, es resultado directo de una tradición y la complejidad lógica que implica, más que la impropiedad de la operación argumentativa que elabora, ya que la naturaleza de la cuestión entra en la categoría de materias sobre las que nos dice Wittgenstein (...) *es mejor guardar silencio*¹⁴⁷.

La solución epicúrea es más contundente que la socrática en este agudo sentido, pues sugiere que la trascendencia del temor a la muerte supone la asunción de un principio epistemológico categórico: el que la muerte constituye la ausencia absoluta de sujeto cognoscente —es decir, conciencia alguna—, lo cual da un talante completamente diferente a la cuestión, al desterrar la idea de que *algo* sobreviva del hombre al momento de su muerte:

*En segundo lugar, acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros*¹⁴⁸, puesto que el bien y el mal no existen más que en la sensación, y la muerte es la privación de sensación.¹⁴⁹

Este escepticismo espiritual categórico tiene su origen en la teoría físico-atomista democritiana, en la cual, se argüía que el alma continúa siendo finalmente un *algo* material que, a la muerte,

¹⁴⁷ La cita completa dice: *De lo que no podemos hablar, mejor guardemos silencio*. Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961, p. 74. Traducción directa del versículo 7.

¹⁴⁸ Hay un impropio juego de palabras en la versión española del juicio expuesto, ya que al decir que la muerte «no es nada para nosotros», implica en una puntual interpretación semántica de la proposición, que resulta en que “es algo para nosotros”, sin embargo es común a los hispanohablantes el expresar ideas de este tipo de esta forma, mientras que en inglés, por ejemplo, la propiedad formal del lenguaje hace necesario decir: “Death is nothing to us” (La muerte es *nada* para nosotros), o en una interpretación más elaborada: “Death is nothingness” (la muerte es *nadidad*).

¹⁴⁹ Epicuro; *Op. Cit.* p. 95

tiende simplemente a disolverse en los átomos que la constituían primariamente¹⁵⁰, con lo cual, la posibilidad de experiencia *postmortem* alguna es llanamente imposible.

*Un conocimiento exacto de este hecho, que la muerte no es nada para nosotros, permite gozar de esta vida mortal evitándonos añadirle la idea de una duración eterna y quitándonos el deseo de la inmortalidad. Pues en la vida nada hay temible para el que ha comprendido que no hay nada temible en el hecho de no vivir.*¹⁵¹

La postura que toma Epicuro respecto de la inadecuación de la angustia por la muerte se puede compendiar en las siguientes premisas:

1. La muerte es inevitable.
2. El deseo de una vida eterna es trivial.
3. No hay conciencia *postmortem*.
4. En la ausencia de conciencia no hay experiencia.
5. Sin experiencia no hay mal (*ni bien*¹⁵²).
6. Es preferible disfrutar la vida (bien) que preocuparse por algo inevitable (1), trivial (2), inaprensible (3), insustancial (4) e inocuo (5).

¹⁵⁰ “Además de átomos y vacío (los dos únicos elementos, que lógicamente podríamos concebir como uno solo, ya que representan el anverso y el reverso de una misma realidad sustancial), existen los atributos de tales elementos y de los cuerpos que se originan en la unión de ambos.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 94.

¹⁵¹ Epicuro; *Op. Cit.* p. 95

¹⁵² Argumento nageliano *adyacente*. Incluimos este comentario para protestar sobre este punto como a un añadido que debe considerarse secundario a la cuestión capital, tal como algunos comentarios que haremos más adelante y que atienden temas acerca de la propuesta epicúrea sobre la muerte que resultan interesantes como tema de discusión *alterna*, pues consideramos que la materia principal en este argumento, es el que la muerte no puede afectar a un sujeto cognoscente que deja de existir; y no cuestiones referentes a su anticipación o consideraciones relevantes al mismo (en vida de éste, con lo cual, cualesquiera argumentos resultan ser puras anticipaciones y conjeturas), que, al momento de su muerte, pasan a ser abolidas.

*Es necio quien dice que teme la muerte, no porque es temible una vez llegada, sino porque es temible el esperarla. Porque si una cosa no nos causa ningún daño en su presencia, es necio entristecerse por esperarla.*¹⁵³

Este punto está por cierto en relación con la conciencia *constructivista* que conjeturamos anteriormente en Epicuro respecto de su complejo anímico (determinación subjetiva), esto nos parecen ser los albores primitivos de una *teoría psicológico-constructivista*, en la cual la relación de ideas que soporta el individuo es definitiva para el tipo de experiencias (ánimicas y subjetivas) que sustenta, siendo ellas por tanto manipulables, en la medida en que el individuo reorienta y gobierna sus pensamientos.

Como mencionamos anteriormente respecto de algunos comentarios que nos parece pertinente hacer respecto de esta cuestión, queremos denotar que, por mucho que pudiésemos estar de acuerdo con el Maestro respecto de que la muerte, estando fuera de nuestra experiencia no puede afectarnos anímicamente, existe un motivo justificado de la tendencia natural del hombre a temerle: El atestiguar la muerte de *los otros*.

Así pues, el más espantoso de todos los males, la muerte, no es nada para nosotros porque, mientras vivimos, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos. Por tanto la

¹⁵³ Epicuro; *Ibídem*.

*muerte no existe ni para los vivos ni para los muertos porque para los unos no existe, y los otros ya no son.*¹⁵⁴

Es ello lo que posibilita al venerado samio en este argumento a hacer mención de *los muertos*. Nos vemos obligados a postular una crítica moderada a la idea de que la *muerte no existe para nosotros*, puesto que existe en la medida en que concebimos y atestiguamos la muerte de los demás, de las personas que se encuentran a nuestro alrededor: de nuestros familiares, de nuestros amigos, y demás referentes (sobre todo los *significativos*), pues ello va como *minando* nuestra propia conciencia, al ser *ellos*, en su forma *trascendental* en nosotros, componentes anímicos relevantes para nosotros mismos que, al morir, debilitan una parte de nuestra subjetividad. Por más que nos pudiésemos consolar, siguiendo el criterio de Epicuro a este respecto, el hecho de que nuestros *otros significativos* (*significant others*¹⁵⁵) no sufrieren más en su *no-ser*, somos a su desaparición privados de sus afectos (al menos positivamente, puesto que a un nivel idealista muchos dicen que “continúan con nosotros” por el recuerdo que guardamos de ellos). Un niño se da cuenta de su propia mortalidad cuando por primera vez es enfrentado a un *cadáver*. Es así como somos testigos de la pérdida absoluta de la conciencia (en *otros*), es decir, es ahí en donde la muerte existe para nosotros, y serán pocos los que digan decorosamente que ello *no afecta* a la sensibilidad, la cual es finalmente, el propio criterio hedonista notable. Seguiremos ahora la exposición de Epicuro para puntualizar lo que nos quiere dar a entender de manera consumada.

¹⁵⁴ Epicuro; *Op. cit.* p. 95

¹⁵⁵ Anglicismo relevante que se refiere a todas aquellas personas que constituyen miembros significativos de nuestro grupo de relaciones relevantes: familiares, amigos, conocidos, vecinos, personas *importantes* para los individuos.

La muerte no es nada para nosotros mientras estamos vivos, de manera evidente, pues no somos experimentadores de *ella*; esto es correcto. Mientras vivimos, ciertamente no estamos muertos, por lo cual no somos muertos ni experimentamos muerte —aún cuando sí existe para nosotros el atestiguarla en otros, lo cual provoca un reflejo inmediato de nuestra propia finitud—. El *fármako* ofrecido a nosotros para esta pérdida y para este mal, la desviación de la propia conciencia de nuestro inminente *no-ser*, es positiva en cuanto tiende a la eliminación de la angustia provocada por la consideración de un hecho ineludible en una solución *autista*¹⁵⁶, sin embargo, como propone Thomas Nagel, hay cuestiones alternas que considerar:

*Si hemos de dar sentido a la opinión de que morir es malo, deberá ser sobre la base de que la vida es un bien y la muerte la correspondiente privación o pérdida, y que es un mal no por alguna de sus características positivas, sino por el carácter deseable de lo que elimina.*¹⁵⁷

En su concepto, Nagel arguye que hay otros elementos a considerar acerca de la abolición del sujeto cognoscente, *ser-abí* que resulta en cada caso ser nosotros mismos en expresión de Heidegger¹⁵⁸.

La mayoría de los hombres, unas veces teme la muerte como el peor de los males, y otras veces la desea como el término de los males de

¹⁵⁶ Autismo. (Del gr. αὐτός, uno mismo, e *-ismo*). 1. m. Repliegue patológico de la personalidad sobre sí misma. 2. m. *Med.* Síndrome infantil caracterizado por la incapacidad congénita de establecer contacto verbal y afectivo con las personas y por la necesidad de mantener absolutamente estable su entorno. 3. m. *Med.* En psiquiatría, síntoma esquizofrénico que consiste en referir a la propia persona todo cuanto acontece a su alrededor. Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Versión electrónica en *buscon.rae.es*.

¹⁵⁷ Nagel, Thomas; *Ensayos sobre la Vida Humana*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 23.

¹⁵⁸ Heidegger; *Op. cit.* Parágrafo 25. p. 130.

la vida. [El sabio, por el contrario, ni desea ni teme la muerte], ya que la vida no le es una carga, y tampoco cree que sea un mal el no existir. Igual que no es la abundancia de los alimentos, sino su calidad lo que nos place, tampoco es la duración de la vida la que nos agrada, sino que sea grata.

Con todo, podríamos pretender la reivindicación de la admonición si, siguiendo el párrafo anterior, manifestásemos que para el sabio es entonces necesario no sólo trascender la *propia* muerte a partir de la aceptación de la extinción absoluta de su conciencia, lo cual implica el *fármako* que ya integramos, sino además una adecuada plataforma *tanatológica*¹⁵⁹ (entendiendo como *tanatología* la disciplina enfocada en brindar *consuelo* a los supervivientes de la muerte de un *ser querido*), para de esta manera añadir esta disposición a la sabia virtud, trascendiendo también la afectación resultante de la experiencia de la proscripción de *los otros* de nuestra conciencia, lo cual podrá ser realizado (de así desearlo el sujeto), por conducto de posturas relativistas o científicistas de manera indistinta, pues uno busca la solución a problemas teóricos no concluyentes, adoptando selectivamente la posición hipotética más consoladora (*fármako*) disponible, de forma natural e instintiva, de acuerdo con las opciones dadas por la cultura y en función de nuestros rasgos cognitivos particulares (preferencias), de manera que se alcanza el genuino propósito hedonista de la vida grata (postulado como el propósito de la existencia por el epicureísmo).

¹⁵⁹ Encontramos un albor de esta suerte de enmienda en la siguiente cita sacada de las *opiniones primarias* de Epicuro: “Los que tuvieron vigor para adquirirse verdadera seguridad de sus prójimos, vivieron entre ellos dulcísimo, guardándose una fidelidad firmísima, y gozando de una muy estrecha amistad, no llorarán como digna de compasión la temprana muerte de ninguno de ellos.” Diógenes. *Op. cit.* (X, 44). “En sus cartas era común leer que la resignación ante la muerte de un ser querido no es nada benéfico, sino algo dañino, inhumano y sumiso, ya que ninguna clase de sabiduría puede impedir a una persona noble el llanto y el sufrimiento. También hay testimonios donde se muestra a Epicuro compartiendo el duelo ajeno.” Otto; *Op. cit.* p. 61.

Puede entonces manifestarse que no es solamente sabio el que sigue las ideas atomistas de Demócrito en Epicuro para resolver estas cuestiones, o el que considera con él la perspectiva pretendida de que a la muerte se clausure por completo la experiencia, sino que se establece, que *el sabio es aquel que ni desea, ni teme la muerte, ya que la vida no le es una carga y tampoco cree que sea un mal el no existir*, con lo cual se conquista la ocasión de disfrutar de la vida, independientemente de su duración.

Proponemos por tanto que, en tal concepto, han sido sabios de distintas maneras los filósofos y pensadores que, llegando a definiciones y conclusiones diversas acerca de la muerte, trascienden su temor por medio de su propio *fetichismo conceptual* acerca del evento, siendo evidencia de esto el que se considera sabios tanto a científicos como a místicos y poetas, así como a pensadores y personajes de la más amplia gama de costumbres y entornos, tomando en cuenta que en tales cuestiones (*metafísicas* si atendemos a un pretendido concepto de *alma*) no es posible hacer determinaciones perentorias, sino que todo lo que de ellas se establece, serán simples conjeturas insubstanciales como lo manifestó Sócrates, por lo que, con sabiduría, se logra la adopción de una postura grata para enfrentar el suceso culminante del advenimiento del fenecer. En la siguiente tabla ilustramos algunas posturas representativas de las opiniones más difundidas respecto de la posibilidad de trascendencia para la conciencia al momento de la *muerte*:

Postura respecto de la posibilidad de <i>conciencia postmortem</i>	Sustentante	Fundamento
Optimista extrema	Platón	Idealista
Optimista moderada	Sócrates	Agnóstico
Pesimista trascendente	Epicuro	Materialista
Pesimista indiferente	El Sileno*	Fatalista

Tabla 2. Posturas respecto de la posibilidad de conciencia postmortem (postura epicúrea resaltada).

Lo que identifica a todas las anteriores posturas respecto de la muerte es la curiosa y propia determinación en que cada uno superó su temor a la misma. Cada cual adoptó la postura más conveniente para sí, de acuerdo con su propia naturaleza, contexto e inclinaciones. Debemos concientizar que la postura integral de Epicuro no parece en absoluto impositiva o totalitaria, lo cual puede bien ser comprendido a partir de las circunstancias políticas en que se desarrolló su filosofía (ver biografía). No parece por lo pronto que considere, en los anteriores argumentos, que sólo sus determinaciones sean correctas y válidas —y por tanto universales y obligadas—, esto sería tanto como negar que hay un mensaje epicúreo implícito de tolerancia, promotora de felicidad y libertad; como bien es comentado en la tesis de Efraín Corona Mendoza, quien nos dice que la postura de los epicúreos es una invitación a ejercer precisamente el *derecho de ser libres*¹⁶⁰. Libres de interpretar el mundo como sea más propicio,

* La incursión de este personaje en el complejo será explicada más adelante en la nota al pie de página número 135, así como nuestra replica a su supuesta actitud “fatalista”.

¹⁶⁰ Corona Mendoza, Efraín; *El Epicureísmo, una introducción a la Filosofía y a la Libertad*. Tesis de licenciatura en Filosofía. UNAM, México, 2005.

atendiendo los factores que determinemos prudente considerar y decidiendo en este contexto cuales sean las posturas más favorables a nosotros y nuestras tendencias (al interior del Jardín), todo lo contrario cual, representaría caer en el dogmatismo y la ortodoxia que Epicuro tan indómitamente rechazaba. Por ejemplo entendemos, que dado el caso, resultaría inútil tratar de convencer a Platón de que no hay trascendencia del alma después de la muerte¹⁶¹, como también inútil resultaría tratar de convencer a Sócrates de que se tiene conocimiento de la experiencia de la muerte estando aún vivos, y tan improductivo como se concebiría al mismo tiempo (*necio*), el querer convencer al Sileno de que no es fructífero el desear la propia muerte y que tal deseo es padecido temporalmente por él, al ser presa de un *deseo* (placer) *masoquista*, en su odio a la existencia, y aún más, que inconscientemente disfruta la rabia y repulsión que le provoca el vivir, lo cual hace *deseable* la vida¹⁶². Esta postura *cerrada* (el tratar de convencer determinantemente a *los otros*) no debe ser confundida con una admonición moderada respecto de las posturas que parezcan indeseables en nuestro concepto para la amonestación constructiva de *los otros*, o que se deba abolir la *enseñanza* o *la dialéctica*, lo cual sería francamente absurdo (en mi opinión); pues aquella es una actitud de intolerancia, en la cual por lo pronto cavilamos, incurre Epicuro al manifestar que:

¹⁶¹ No aducimos, nuevamente, que no haya beneficio alguno en el desarrollo dialéctico de la historia universal, sino que confirmamos hay cosas de las cuales no podemos estar positivamente seguros. De tales cosas toca a cada quien tomar postura, y esto resulta en una definición tan íntima y particular, que resulta alienado que alguien pretenda convencernos de forma *violenta* acerca de la supremacía de su propia resolución, puesto que no hay evidencia alguna que pueda sustentar tales determinaciones particulares, siendo en este caso plenamente justificada la preeminencia hedonista dada al criterio de validez subjetivo provisto por la *sensación* cuando es uno quien experimenta los resultados anímicos que arrojan tales definiciones, las cuales suelen estar fuera del alcance y pertinencia de *los otros* y, por lo pronto, tampoco existen demostraciones determinantes para forzar la adhesión a principios o argumentos que no demuestren, en este contexto, estar cimentados en *la realidad*.

¹⁶² Lo que queremos hacer manifiesto a partir de estos argumentos *psicologistas* es que los ámbitos de la *preferencia* en cada individuo, deciden subconsciente pero ulteriormente, las definiciones propias a que llegan sus determinaciones epistemológicas subjetivas, dadas de acuerdo a la propia naturaleza, aunque declaramos que este problema deberá ser considerado en virtud de una investigación particular muy posterior a este trabajo.

En cuanto a los que aconsejan al joven vivir bien y al viejo morir bien, son necios, no sólo porque la vida tiene su encanto, incluso para el viejo, sino porque el cuidado de vivir bien y el cuidado de morir bien son lo mismo. Y mucho más necio es aún aquel que pretende que lo mejor es no nacer, ‘y cuando se ha nacido, franquear lo antes posible las puertas del Hades’¹⁶³. Porque, si habla con convicción, ¿por qué él no sale de la vida? Le sería fácil si está decidido a ello. Pero si lo dice en broma, se muestra frívolo en una cuestión que no lo es.¹⁶⁴

Es indudable que los maestros de vida nos son benefactores en varios aspectos, pues si inauguralmente nos brindan lo mejor de sí, al transmitirnos sus enseñanzas, también nos dan lo mejor de ellos al cometer errores, ya que cuando esto es captado por una conciencia propositiva, ello da como resultado la corrección *en-sí* de tal incongruencia, con lo cual puede el discípulo perspicaz, recibir lo mejor de *cualquier cosa* que ofrezca *el Maestro*.

¹⁶³ En este apartado Epicuro discurre en contra de afirmaciones atribuidas al *Sileno*, un personaje de la mitología griega que detentaba una postura supuestamente tan pesimista que se dice hizo estas afirmaciones a un rey (*para castigarlo por haberlo capturado*). Se decía que cuando estaba ebrio, Sileno poseía una sabiduría especial y el don de la profecía. El rey frigio Midas estaba ansioso por aprender de Sileno y capturó al anciano echando licor a una fuente de la que solía beber. Cuando cayó dormido, los sirvientes del rey le agarraron y llevaron a su señor. Sileno compartió con el rey una filosofía pesimista que decía que lo mejor para el hombre es no nacer, y que si nacía, debía morir lo más pronto posible: “Una vida vivida en el desconocimiento de los propios males es la menos penosa. Es imposible para los hombres que les suceda la mejor de las cosas, ni que puedan compartir la naturaleza de lo que es mejor. Por esto es lo mejor, para todos los hombres y mujeres, no nacer; y lo segundo después de esto —la primera cosa que pueden conseguir los hombres— es, una vez nacidos, morir tan rápido como se pueda.” (*Consolatio ad Apollonium*, 27, 115 B-C). Además debemos concientizar que la postura del Sileno resulta ser un señuelo teórico estratégico emitido con intenciones de venganza por la forma en que fue obligado a compartir su sabiduría, por lo cual tampoco se puede aducir con precisión que sostuviera genuinamente tales argumentos y, por lo tanto, la crítica de Epicuro sobre él no es válida, aunque se puede transpolar a individuos que pudiesen pensar, de forma original, todo lo anterior respecto de la insignificancia e inconveniencia del vivir, quienes por otra parte sostendrían así, argumentos que se constituirían precisamente en la antítesis del epicureísmo.

¹⁶⁴ Epicuro; *Ibidem*.

Cuando comentamos que en el párrafo anterior de la carta percibimos un espíritu de intransigencia por la crítica cáustica que se hace sobre el Sileno, lo mencionamos porque la validez de la *preferencia* depende en cada caso del *sujeto cognoscente*, lo cual a la vez está como regulado por un complejo de elementos, algunos de ellos controlados, otros incontrolables —pero en todo caso siempre operantes— que determinan la definición de las adopciones a que *cada quien* llega, pues, como dice Aristóteles:

*De abí resulta que podamos asimismo admitir diferencias específicas entre los placeres. Creemos, en efecto, que seres diferentes en especie deben hallar su perfección en cosas diferentes, según es manifiesto tanto en los organismos naturales como en las obras de arte.*¹⁶⁵

Esto inaugura una propuesta de *plena libertad*, al ser los distintos placeres así diferentes entre sí, con lo cual, si alguno tuviese por preferencia morir¹⁶⁶, se puede bien increparle, pero nunca obligarle a hacer algo que no quiera de su vida o por su muerte (a menos de *violencia* nuevamente). Básicamente lo que defiende Epicuro es que la vida en sí tiene siempre (*para él*) un aspecto deseable, preferible, que inmediatamente acota la pregunta que interroga por el sentido del ser de Heidegger en su obra *Introducción a la Metafísica* respecto de “¿Por qué es el ente y no más bien la nada?”¹⁶⁷, a la cual Epicuro resuelto contesta: “Por placer”.

¹⁶⁵ Aristóteles; *Op. cit.* p. 235.

¹⁶⁶ “La tradición cristiana, que afirma que Lucrecio (considerado fiel seguidor de las tesis epicúreas —N. de A.—) se suicidó, pudo hallar un argumento en su pesimismo y en el negativismo de su concepción del placer.” Cappelletti; *Op. cit.* p. 290.

¹⁶⁷ Heidegger, Martin; *Introducción a la Metafísica*. Gedisa, España, 1993, p. 11.

Determinación en la confrontación del destino

*En cuanto al destino, que algunos miran como un déspota, el sabio se ríe de él.*¹⁶⁸

El destino se interpreta en este caso como *futuro*, es decir, no se asume que haya relación alguna de este concepto con ideas de *adivinación* (astrológicas) o determinaciones *pre-ontológicas*. Lo que se expone es que *lo que ocurrirá* (el destino), en la dada concepción de un pretendido futuro por venir, puede constituirse para el individuo en la tercera gran fuente de temor, angustia y sufrimiento. Podemos decir que se mira al destino como a un déspota porque en primer lugar es *obligado*, es decir, nadie decide nacer y tampoco puede evitar que las cosas *por pasar* ocurran —a menos que se acuda al suicidio (que queda por completo fuera de nuestra consideración actual, aunque el tema se haya puesto en boga por David Hume¹⁶⁹, el supuesto fin de Lucrecio mencionado en la nota al pie 166, y discusiones contemporáneas acerca del carácter moral de la eutanasia, el aborto y la pena de muerte)—. Por otra parte, es *desconocido*, y por tanto presenta un panorama confuso y furtivo, tomando forma en nuestras mentes al reparar en la postura que sobre él se tome (*pesimista* u *optimista*), lo cual ofrece distintos talantes de expectativa a su desenlace. El individuo que no esté correctamente dispuesto para confrontar el destino (*dado*) —independientemente de que el mismo tenga una resolución “positiva” o “negativa” (lo que por otra parte dependerá del tipo de expectativa que se haya abrigado al respecto)—, padecerá una desdichada experiencia de vida, no tanto

¹⁶⁸ Epicuro; *Op. cit.* p. 96.

¹⁶⁹ Ver Hume, David; *Del Suicidio/De la inmortalidad del alma*. Océano. México, 2002, 209 págs.

definida por las condiciones en sí, las cuales pueden ser incluso *extremas*, sino por no haber construido un buen *aparato psíquico* para confrontarles (*resiliencia* ¹⁷⁰).

*Así pues, conviene recordar que el futuro ni está enteramente en nuestras manos, ni completamente fuera de nuestro alcance, de suerte que no debemos ni esperarlo como si tuviese que llegar con seguridad, ni desesperar como si no tuviese que llegar con certeza.*¹⁷¹

Primeramente, por tanto, se atajan las cuestiones de la *pertinencia* y la *responsabilidad*, es decir, se invita a entender que no todas las cosas entran en el campo de pertinencia de nuestras acciones, lo que hace importante discernir adecuadamente cual es nuestro ámbito de actividad oportuno, ya que ello orientará nuestros esfuerzos en la dirección correcta.

En los grupos de autoayuda para alcohólicos (Alcohólicos Anónimos¹⁷²) fundados por Bill W., y que constituyen un importante movimiento mundial en pos de la rehabilitación de la enfermedad del alcoholismo y otras adicciones, se acostumbra y fomenta la repetición de la siguiente oración:

¹⁷⁰ En psicología, el término *resiliencia* refiere la capacidad de los sujetos para sobreponerse a tragedias o períodos de dolor emocional. Cuando un sujeto o grupos humanos son capaces de hacerlo, se dice que tienen una adecuada *resiliencia*, y se pueden sobreponer a contratiempos y aún incluso, resultar fortalecidos por los mismos (*N. de A.*).

¹⁷¹ Epicuro; *Op. cit.* p. 95.

¹⁷² Alcohólicos Anónimos es una asociación civil mundial de hombres y mujeres que unen sus esfuerzos para superar su alcoholismo y adicciones.

Señor:

Concédenos Serenidad para aceptar lo que no podemos cambiar,

Valor para cambiar lo que sí podemos y

Sabiduría para discernir la diferencia.

Ella coincidentemente apuntala inmediatamente la disposición de Epicuro respecto de la forma en que es propicio hacer frente al destino, puesto que en su petición, exhorta a su vez al individuo a adoptar ciertas virtudes, las cuales curiosamente aluden como orientación definitoria, a la obtención de la sabiduría necesaria para entender precisamente los *ámbitos de ingerencia pertinentes*, ya que no somos, de manera perentoria, los responsables absolutos de lo que acontece, incluso en nuestro entorno inmediato, mucho menos de lo que ocurre en un escenario distante en tiempo: *el futuro no está enteramente en nuestras manos*.

El sabio, parece decirnos el samio erudito, tiene la capacidad de discernir su responsabilidad en lo que acontece en *su mundo*, ya que de esta manera, está en posibilidades de apurar su participación en los efectos a partir del empleo del conocimiento y las destrezas que corresponden a ese entorno particular. Esta conciencia de lo que nos es pertinente y lo que nos es posible, *estando en nuestras manos*, es aquello a lo que el sabio se aboca, pues *es de sabios conocer sus límites*. Epicuro nos exhorta a no abandonarnos a nuestra suerte irresponsablemente, lo mismo que la *Oración de la Serenidad*, puesto que el futuro *no está enteramente fuera de nuestro alcance*, por lo cual en la inspeccionada oración, se pide al mismo tiempo: *valor para cambiar las cosas que se puede*.

En este sentido, el sabio reconoce la adecuación y pertinencia de sus actos, sus límites, y la relevancia de los *efectos* que traerán sus acciones, tanto en sí como en los otros¹⁷³, pues al haber determinado los *ámbitos pertinentes* y las *causas principales*, ha establecido para él la capacidad de discernir y *discriminar*, eliminando aquello que causa ansiedad y desdicha, desarrollando a la vez la virtud de la *renuncia* y la *paciencia*. *No esperarlo* (el destino) *como si tuviese que llegar*, fue logrado cuando trascendimos el miedo a la muerte, el cual, siendo el más grande de los males, nos ha “curado” del miedo a cualquier otro mal particular que entonces resulta confinado y por tanto menor. Se induce a no dar todo (o nada, como se dice comúnmente) por hecho, porque de nada podemos estar seguros —no estando todo en nuestras manos—, ni abandonarnos al *déspota destino*, con el vano consuelo de desdeñar lo que de hecho se puede predecir de condiciones que a nosotros corresponde disponer.

De esta manera podemos resumir la postura de Epicuro respecto del destino de la siguiente manera:

1. Marchamos a un destino (el futuro).
2. No puede ser absolutamente anticipado.
3. Hay cosas de él que dependen de nosotros.
4. Es propicio dedicarse a las cosas que dependen de nosotros.
5. Es inconveniente no hacer lo que nos corresponde.
6. Hay elementos del destino que están fuera de nuestro ámbito de pertinencia.
7. Si tales cosas nos afectan, esto no puede ser evitado.

¹⁷³ “La justicia nada sería por sí; pero en el trato común y recíproco se hacen algunas convenciones en todas partes, de no causar daño ni recibirlo”. Atribuido a Epicuro por Diógenes; *Op. cit.* (X, 36).

8. Es inadecuado preocuparse por lo que no puede ser evitado (ver superación del temor a la muerte, conclusión 6).
9. La paciencia y el desapego serán virtudes adecuadas para enfrentar el destino.

En el apartado sobre la sabiduría, de que habremos de ampliar concepto más adelante, Epicuro sugiere se atiendan las cuestiones del destino *que están en nuestras manos*, empleando precisamente ésta —la sabiduría—, tanto para aumentar nuestra capacidad para soportar lo que no podemos cambiar (serenidad, imperturbabilidad, ataraxia), como para ser prudentes en la manera en que actuamos dentro del parámetro de nuestra pertinencia, siendo particularmente relevante esclarecer, valorar, justificar, inspeccionar y *controlar* nuestros deseos.¹⁷⁴

Trascendencia del temor al mal

En cuanto al azar (fortuna, suerte), el sabio no cree, como la mayoría, que sea un dios¹⁷⁵, porque un dios no puede obrar de un modo desordenado, ni como una causa inconstante.¹⁷⁶

El apartado anterior está estrechamente relacionado con éste. En él podemos decir que se afina la exhortación a procurar *determinación* en la confrontación del propio destino. En primer lugar, se asevera que los principios más propicios, no son causas inconstantes, por lo cual hay cosas sobre las cuales podemos fincar ciertas certezas. Estos valores, en tal caso,

¹⁷⁴ Lo cual será tratado por Epicuro más adelante.

¹⁷⁵ Que sería representado en la mitología griega como *Hermes*.

¹⁷⁶ Epicuro; *Op. cit.* p. 97.

representarán entonces un buen *lugar* para cimentar nuestro criterio y preferencias. Es por ello que se considera que esta decisión (la de enfocarse en los *primeros principios* que son más estables y por lo tanto más firmes), es una decisión de sabios.

El azar, que es inconstante y que no puede ser controlado contándose entonces entre las cosas que no entran bajo la pertinencia de nuestra procuración (incluyendo a veces nuestra dada condición o escenario), no es un factor relevante en el sentido de que sea determinante para vedar en un hombre sabio la vida feliz, o que su resolución dependa de él. La felicidad no es una cuestión de suerte, se sustenta en elementos mucho más estables y universales — trascendentales—, que los acontecimientos cotidianos de la vida, estando por lo demás siempre pertinentes, siempre en nuestras manos.

El azar no es concluyente en la vida del hombre que busca los *bienes trascendentales*, elementos subjetivos superiores en la forma de conocimiento y virtudes que procuraremos determinar en lo sucesivo siguiendo a Epicuro. No es entonces absoluto que la fortuna o el destino determinen al hombre de sabiduría, pues, nuevamente, siempre le será posible dedicarse —por estar siempre dentro de su pertinencia—, a las cosas más trascendentes, que constituyen las cosas mayormente relevantes y apropiadas a su condición humana, por lo cual, cualquier *mal* pasa siempre a *segundo término*.

No cree que el azar distribuya a los hombres el bien y el mal, en lo referente a la vida feliz, sino que sabe que él aporta los principios de los grandes bienes o de los grandes males.¹⁷⁷

En este sentido el hombre de sabiduría es responsable de su realización personal en cuanto que de él depende el enfocarse en discernir cuales son las cuestiones mejor encaminadas hacia su consecución. Es de él de quien depende el correcto discernimiento de lo que es trascendente y por tanto, cuáles serán sus *grandes bienes* y sus *grandes males*. Por esto, no es que los individuos se hagan felices por casualidad de acuerdo con esta visión, pretendiendo que cualquiera puede repentinamente ser *feliz* en este concepto, sino que ha sido necesario, para aquel que fuese feliz, el tomar decisiones eminentes respecto de qué asumir, procurar, hacer, pensar, sentir, elegir, etc. y en cada quién, entonces, recae la responsabilidad de elegir aquello que sea más *estimable*, considerando también en este valor, el que sean cosas que no dependan de las circunstancias (azar), las cuales son siempre cambiantes e incontrolables, pues, como predica Jesús en el Nuevo Testamento:

No amontonen riquezas aquí en la tierra, donde la polilla destruye y las cosas se echan a perder, y donde los ladrones entran a robar. Más bien amontonen riquezas en el cielo, donde la polilla no destruye ni las cosas se echan a perder ni los ladrones entran a

¹⁷⁷ Epicuro; *Op. Cit.* p. 96 “Y de ahí su alabanza a la postura vital y espiritual del sabio, que se mantiene en cercanía de los dioses a la manera de los antiguos devotos; que mira los ojos de la muerte; que sabe claramente qué quiere de verdad la naturaleza, y que los verdaderos bienes son, en conjunto, fáciles de alcanzar; que sabe que todos los sufrimientos son, o bien intensos y breves, o duraderos y soportables; que no se deja engañar por el discurso de la voluntad todopoderosa, sino que se aferra a la idea de que todo lo que vivimos depende, o bien de nosotros mismos, o de la casualidad (...). La fortuna es inconstante, pero lo que atañe a nuestra voluntad acontece sin ningún dios, en plena *libertad*. Tan importantes son para el Epicuro el conocimiento y la razón (...).” Otto; *Op. cit.* p. 63.

*robar. Pues donde esté tu riqueza, allí estará también tu corazón.*¹⁷⁸

En este versículo de la *Biblia*¹⁷⁹ se aduce que el hombre puede elegir donde “colocar su corazón”, lo cual quiere en todo caso significar que tenemos la posibilidad de determinar nuestras prioridades en virtud de la valoración subjetiva que hagamos de los diferentes ámbitos de la vida. A la vez se invita a que se ponga la intención o el interés en las “riquezas del cielo”, refiriéndose a un trasmundo trascendente a la muerte —de acuerdo con el cristianismo— que en este caso no será asumido ni pretendido pero que sirve para ilustrar la manera en que la relevancia que se le da a *la cosa* se precisa por el *interés*, e incluso *los actos*, lo cual, en la teoría hedonista vendrá a ser recompensado por el aspecto trascendental (*interno*) de nuestra *felicidad*, siendo relevante en cuanto se le puede procurar, y no siendo dependiente de efectos externos particulares, sino establecido en la correcta intuición anímica (sensible) resultante de las elecciones pertinentes.

La teleología regresa a este ámbito en este punto, pues los actos, las decisiones y los esfuerzos son dirigidos al motivo de nuestros afanes de acuerdo con lo que corresponde a nuestros deseos particulares, es decir, *a donde está nuestro corazón* (placer). Esto también es manifestado por Aristóteles al decir que: *seres diferentes en especie deben hallar su perfección en cosas diferentes*¹⁸⁰, lo cual ya se había comentado anteriormente y, por lo cual, el

¹⁷⁸ *Biblia, Nuevo Testamento, Evangelio según San Mateo; (6:19-21)*. Sociedades Bíblicas Unidas, Nueva York, 1983, p. 6

¹⁷⁹ No se aduce ninguna relación del cristianismo ni ninguna otra religión o credo con el epicureísmo, simplemente se hace alusión a este texto puesto que ilustra de forma adecuada la manera en que el *interés*, es decir, la *inclinación subjetiva*, es propia de una cualidad valorativa que puede ser determinada a voluntad, esto es, que podemos en cada caso ser nosotros mismos los que definamos cuales son los valores que adoptamos en miramiento a ella.

¹⁸⁰ Aristóteles; *Op. cit.* p. 235.

estado anímico *perfecto* del sabio depende de que se haga una elección adecuada respecto de sus prioridades, siendo que, por otro lado, como se puede inferir del hecho de que la suerte sea tan diversa y determinante de circunstancias inconstantes, es ineficaz poner nuestro corazón en nuestra propia *fortuna* o en cosas perennes o corrompibles, temporales o sujetas al cambio, a la degradación, a la pérdida y a la casualidad.

El mal estará relacionado con una toma de decisiones inadecuada respecto de la propia naturaleza en relación con lo que se haya determinado como *lo más relevante*, entrando en este esquema por fuerza nuevamente lo *subjetivo*. De esta manera, no se está aduciendo que para todos, el bien esté orientado a la consecución de un solo *efecto* o prioridad, proponiendo un placer privativo, único u obligado, ya que a cada cual le toca decidir los motivos de sus empeños, aunque sí se informa que hay elementos que puede procurar el hombre de sabiduría para alcanzar la felicidad, enfocándose coactivamente en perfeccionar su criterio, pues, como dice el siguiente párrafo:

*Considera que vale más mala suerte razonando bien, que buena suerte razonando mal. Y lo mejor en las acciones es que la suerte dé el éxito a lo que ha sido bien calculado.*¹⁸¹

Se aduce preeminencia en la relevancia de la conquista de sabiduría para gestionar una verdadera felicidad —de esta categoría *estable*—, puesto que no solamente es importante ser sabios para la decodificación de lo que está dentro de nuestra pertinencia y lo que está fuera de ella, sino también al mismo tiempo para diferenciar lo que es más trascendente e importante de

¹⁸¹ Epicuro; *Op. cit.* p. 97.

lo que es fútil, irrelevante y por tanto dispensable o eliminable, pero también, por lo mencionado en la cita anterior, será importante de igual modo porque, por medio de la sabiduría, se tendrá una capacidad intrínseca de raciocinio práctico que nos dará la posibilidad de calcular el *éxito* a que podamos aspirar en nuestras empresas y afanes, orientando nuestros esfuerzos en la medida, proporción y dirección adecuadas, con lo cual será más factible que alcancemos aquello que nos hemos propuesto, en base a la determinación adecuada de nuestra orientación, la jerarquización y el establecimiento de *las prioridades*, a lo cual habremos de llamar: el *verdadero Éxito*.

Esta habilidad práctica calculadora y valorativa, y la serenidad que invocamos para soportar y aceptar las condiciones que están fuera de nuestro control, son el complejo que hace que, para el sabio, no haya *temor al mal* y, en tanto que considera al destino, *se ría de él*, pues ha asegurado para sí los elementos eximios para alcanzar la felicidad, siendo lo demás todo, algo superfluo; cuestiones tan intrascendentes, que les puede restar importancia, al grado de considerar a su complejo integral: *tan sólo un juego*.

En lo sucesivo trataremos sobre el concepto *premium* de todo lo anteriormente expuesto. El objeto de deseo preeminente (fetiche), motivo de adoración y devoción por parte del *filósofo* (de acuerdo a la definición de filosofía que acotamos al principio), llegando la hora de tratar acerca de la Sabiduría.

Sabiduría como valoración propicia

En el anterior apartado comenzamos a perfilar la importancia fundamental que tiene la sabiduría en la pertinente prosecución de la vida feliz. En lo sucesivo se considerará su relevancia, no solamente en lo que corresponde a la eliminación de prejuicios perniciosos e infundados como se consolidó en la exposición del *Tetrafarmakon*, sino continuando su apreciación como herramienta calificativa imprescindible para realizar menesteres convenientes a la vida feliz, a partir de una capacidad de elección fincada en función al criterio valorativo del *placer*.

En las conclusiones finales apoyaremos una opción alterna de categorización a la *hedonista* alegada a la escuela epicúrea, ya que, a nuestro parecer, hubiese sido también apropiado denominarla *hedoné-eudemonista*¹⁸², atendiendo al hecho de que el placer funge tanto como criterio para orientar y definir la relevancia de los intereses personales, como de recompensa final arrogada a partir de su estructura más arreglada: la felicidad. Ya que por medio del mismo se llega a la efectiva práctica de una *discriminación valorativa*, es decir, a tener la posibilidad de elegir lo que a cada individuo realmente conviene en base al cato de los *frutos trascendentales* que arrojan sus adopciones y actos de acuerdo a su naturaleza privativa y circunstancial. En tal contexto, el placer se constituye como forma dialéctica de comprobación de progreso, al tiempo que certeza sensible de que *el sabio* se está acercando a su *meta final*, en el concepto supremo epicúreo: la felicidad divina que dimensiona la arquitectura de su sistema entero.

¹⁸² Ver nota al pie de página número 14.

La relevancia de la sabiduría se ha puesto de manifiesto en todas las definiciones y precisiones que se han hecho a lo largo de este complejo. Se ha invocado a la sabiduría como al correcto discernimiento de los ámbitos más propicios de la vida para emprender la búsqueda del sentido del *ser* en sus estratos fundamentales, buscando la definición espiritual¹⁸³ que nos ha permitido, en base a la investigación filosófica que hemos llevado a cabo, pretender el más elevado de los *fetiches* en la *felicidad*, teniendo al placer tanto de *fruto* como de *criterio* en concepto de Epicuro. Tal placer fue buscado primeramente a partir de la eliminación de las nociones incorrectas, lo que nos ha permitido tener una mejor comprensión de lo *realmente relevante*, con lo cual, se llegó a la selección de la postura hedonista como aquella que de mejor forma nos brindó la categorización óptima del objeto preeminente de investigación filosófica, evolucionando desde su concepción en Eudoxo y pasando por Aristóteles y los juicios equilibrantes de Aristipo, hasta la madurez conceptual de Epicuro, en la cual hemos determinado encontrar los ámbitos prístinos de la felicidad y el placer.

¹⁸³ Ver cita en la introducción sobre definición de Filosofía en Heidegger, página 9 de este estudio, nota al pie de página número 12.

A ti, oh de la estirpe griega honor, que pudiste, el primero, levantar tan clara luz entre tinieblas tantas, esclareciendo los bienes de la vida, te sigo, y en las huellas de tus pies pongo ahora el rastro de los míos, no por el deseo de competir contigo sino por el amor con que imitarte ansío... (III, 1-6).

Y si el inventor de cualquier arte o técnica útil a la humanidad ha merecido el honor de los altares, ¿qué honores habrá que tributar al “inventor de las cosas”, esto es, al revelador de la verdad del mundo y de la vida? Sus paternas consejos guían a los filósofos que liban sus libros como las abejas las flores del bosque. Ni bien comienza Epicuro a proclamar su mensaje y a revelar la naturaleza de las cosas, huyen para siempre los temores del espíritu humano.¹⁸⁴

Los tipos de deseos y su conveniencia

Sea porque el deseo de manera consuetudinaria se considere objeto indigno de estudio por volcar la atención de manera inmediata e inconsciente a su representación *sexual*, o porque, como tanto insistió Freud, exista una natural animadversión para apostatar su presencia de manera habitual en ciertos contextos; para la mayor parte de los pensadores de la Tradición — sea acaso porque desde su recóndita guarida en el subconsciente se halle espoleando sus

¹⁸⁴ Fragmento de *De Rerum Natura* de Lucrecio. Cappelletti; *Op. cit.* pp. 64-65.

sublimes pensamientos, provocando en ello su respeto sepulcral—, el deseo ha resultado ser uno de aquellos temas que han caído en una relativa indiferencia de parte de la mayoría de los filósofos.

*A primera vista parece que todo el mundo se halla de acuerdo sobre el sentido de «lo sexual», asimilándolo a lo indecente: esto es, aquello de que no debe hablarse entre personas correctas.*¹⁸⁵

Con apenas algunas excepciones expresadas precisamente en Epicuro, Kierkegaard, Foucault, Schopenhauer, Nietzsche y la escuela de Frankfurt, y más recientemente Michel Onfray y Mark Platts; el deseo no ha sido atajado a profundidad por filósofos más que por psicólogos¹⁸⁶, principalmente Freud y Lacan, de quienes se volvió objeto preeminente de estudio.

Sin embargo hemos hallado una nueva asociación conceptual pertinente en la dualidad *deseo-placer*. Vemos que es posible analizar el deseo en función de la cualidad de placer que arroja, por lo cual podemos afirmar que, a cada placer dado puede corresponder un referente deseo, esto es, que toda satisfacción puede presentar la situación posterior o anterior de su *deseabilidad*. Aunque también podemos ver que hay placeres que no se desean con antelación, por lo menos por definición racional, y sin embargo se perpetran recurrentemente a lo largo de la vida, lo cual en verdad corresponde a goces concedidos gratuitamente por la naturaleza — aunque los dolores también se dan así—.

¹⁸⁵ Freud, Sigmund; Lecciones introductorias al psicoanálisis en *Obras Completas*. Lección XX, *La vida sexual humana*, p. 2. Lo mismo podría decirse del *deseo* en general.

¹⁸⁶ Resultando caso excepcional el interés expuesto por Olberth Hansberg quien lo pone ahora en boga. (Ver su obra *La Diversidad de las Emociones*).

En la categorización de una postura hedonista pertinente se da, como dijimos al principio, la necesidad imperante de que se determine el tipo de placer que propone su interés, puesto que la cualidad del mismo y la multiplicidad de su *objeto*, como lo es también el tipo de deseos que lo justifica o inspira, exhibe una gama de definiciones que le hacen ser diverso en sus cualidades. Así lo manifiesta Aristóteles cuando dice que:

*En suma parece cosa clara que ni el placer es el bien, ni todo placer apetecible, y también que algunos placeres hay apetecibles por sí mismos, y que los placeres difieren tanto por su especie como por su fuente.*¹⁸⁷

Exactamente lo mismo podría transcribirse acerca del deseo, sin embargo, *placer* y *deseo* son de hecho distintos en cuanto que el placer es *disfrute* y el deseo su *búsqueda*, lo cual los pone en dimensiones completamente diferentes pero conexas, pues no es el deseo lo que brinda satisfacción, sino la intuición, logro u obtención del objeto deseado (*fetiché*).

Por lo pronto el deseo es considerado distintamente de acuerdo con su naturaleza y con la actitud que se tenga respecto de sus efectos, en consonancia con el contexto integral en que se origina, expresa y realiza. En la India antigua vemos como el deseo es considerado un mal, al ser despreciado como algo que distrae al hombre de su misión terrena trascendente, algo que lo arrebatara, arrastra y lleva a las regiones más primitivas y bajas de su naturaleza. Así lo expresa *Sbri Khrisna*, encarnación de Dios en el apartado de la *Bhagavad Gita* (*El canto del Señor*), en la magna obra épica de la India: el *Mahabarata*, escrita por el vidente Vyasa:

¹⁸⁷ Aristóteles; *Op. cit.* p. 232.

*El deseo enturbia la sabiduría; es el eterno enemigo del sabio. Al igual que el fuego toma infinitas formas, lo mismo hace el deseo; y aún así, no puede encontrar satisfacción. El deseo encuentra cobijo en los sentidos y la mente del hombre. Tras lo cual, enturbia la sabiduría, produciendo así la ceguera del alma. ¡Oh, Arjuna! Controla tus sentidos, eliminando tus deseos impuros; pues son los destructores de la sabiduría y la visión espiritual.*¹⁸⁸

El deseo se identifica en algunos contextos con algo incontrolable, un gran mal y a la vez subconscientemente, con una *carencia*, lo cual le establece como un detrimento, pues no es siempre ecuánime, y suscita una condición *anhelante*, es decir, sometida y miserable. Sin embargo, otras posturas suficientemente autorizadas y extendidas le manifiestan una *fuertza* del todo necesaria¹⁸⁹.

*Unos en efecto identifican el placer con el bien, en tanto que otros, al contrario, lo declaran un mal en absoluto. Y de éstos unos están quizá persuadidos de que es así, mientras que otros estiman que es mejor para nuestra vida mostrar que el placer es cosa mala aún cuando en realidad no fuese así.*¹⁹⁰

¹⁸⁸ Vyasa; *Shri Bhagavad Gita*. Traducido de la versión inglesa de Winthrop Sargeant. State University of New York Press. Nueva York. 1994 (III, 39-41), pp. 61-62.

¹⁸⁹ “Cuando después hallamos que toda actividad, incluso la del aparato anímico más desarrollado, se encuentra sometida al principio del placer, o sea, que es regulada automáticamente por sensaciones de la serie «placer-displacer», nos resulta ya difícil rechazar la hipótesis inmediata de que estas sensaciones reproducen la forma en la que se desarrolla el vencimiento de los estímulos, y seguramente en el sentido de que la sensación de displacer se halla relacionada con un incremento del estímulo y la de placer con una disminución del mismo.” Freud, Sigmund; *Obras Completas*. LXXXIX. *Los instintos y sus destinos*. 1915. Ver pp. 85-100.

¹⁹⁰ Aristóteles; *Op. cit.* p. 227.

En esta cita recurrimos a la solicitada relación conceptual entre placer y deseo, porque el deseo se constituye precisamente un *anhelo* de placer. En efecto, el placer es procurado por los seres vivos como la satisfacción de los deseos (conscientes o inconscientes) que abrigan, puesto que parece ser que el placer debe *en todo* caso ser buscado —aunque se puede aducir nuevamente que hay placeres *simples* que no se han procurado, sino que se *está* en ellos desde la *manifestación del sujeto* (en la *concepción* y aún en el acto reproductivo de los predecesores)—. En los textos que hemos analizado no hay una relación puntual respecto de la referencia del placer al deseo y viceversa, sin embargo, es algo que nos proponemos asumir en virtud de todo lo anteriormente expuesto. Por esto hubo de ser menester encontrar un balance de punto medio que, como dijimos en Aristóteles, representa la medida en la que se halla la virtud, puesto que, si atendemos a lo que presenciamos al cotejar estos escritos en los que unos condenan el deseo mientras otros lo justifican ampliamente, es preciso protestar con Protágoras que: *En todas las cosas hay dos razones contrarias entre sí.*¹⁹¹ Lo cual no debe de sorprendernos pues la dualidad parece ser condición universal definitiva¹⁹². Por ello la solución de Epicuro al respecto nos resulta sobria y reanimadora: Es importante concebir cabalmente el tipo de deseos que albergamos en nuestras acciones teniendo al placer como criterio de valoración convencional. Lo anterior hace fácil justificar que Epicuro —*de forma sagaz*— estableciese la prioridad y alcance a que se puede aspirar como placer, en la satisfacción de los distintos tipos de deseo. Y por esto, nos ofrece una *taxonomía* inaugural de los distintos placeres —la cual concebíamos deseable al principio—, de acuerdo a su noción.

¹⁹¹ Diógenes; *Op. cit.* (IX, 1).

¹⁹² “Se desarrolla una armonía muy bella por los opuestos y sus contrarios” (*Aristóteles; Ética Nicomaquea 1155b*), Atribuido a Heráclito en Ferro; *Op. cit.* p. 73.

*En tercer lugar, hay que comprender que entre los deseos, unos son naturales y los otros vanos, y que entre los deseos naturales, unos son necesarios y los otros sólo naturales. Por último, entre los deseos necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo, y los otros para la vida misma.*¹⁹³

Esta categorización del deseo, aunque pudiese parecer precaria y primitiva, es el primer intento cabal y meritorio de determinar la naturaleza del deseo en general — diversificado por sus cualidades y efectos—, para llevar a cabo la administración conciente de los mismos, y por lo tanto, los resultados que arrojan (incluyendo sus placeres, *eficacias* y *gravámenes*). En la siguiente tabla ilustramos la relación propuesta en la cita precedente, de manera que podamos hacer un análisis moderado de ella para determinar su validez y relevancia, no sin mencionar que nos resulta notable que Epicuro haya manifestado ese nivel de ponderación y perspectiva acerca de la cuestión, muy a pesar de que probablemente su categorización de los deseos aparezca a primera vista simple e *ingenua*. Si analizamos más a fondo la cuestión, nos daremos cuenta de que esta categorización nos permite organizar de manera práctica los deseos respecto de su relevancia *ético-estética*, implicando al mismo tiempo, diferentes talantes de placer; y finalmente, la corona del complejo: La felicidad resultante de la concientización y asentimiento de los deseos más excelsos.

¹⁹³ Epicuro; *Op. cit.*

Deseos	Naturales	Necesarios	Para la felicidad
			Para la <i>tranquilidad</i> del cuerpo
			Para la vida misma
	Sólo naturales		
Vanos			

Tabla 3. Taxonomía básica de los tipos de placer de acuerdo a Epicuro.

Podríamos tratar a partir de esta tabla, procurando ser reservados respecto de los alcances que nos propondremos en su interpretación¹⁹⁴, de seguir la idea que nos da Epicuro acerca de los distintos tipos de deseos, proponiendo con nuestro entendimiento, desplegar una imagen un tanto más amplia de lo que nos sugiere por cada tipo específico de placer. Sin embargo, es importante señalar que nuestro propósito en esta tesis no se enfoca en la descripción puntual de los contenidos específicos de esta propuesta categorización. Nuestro propósito al presentarla es indicar que ésta resulta importante como referente a partir del cuál se alega la necesidad de orientar los propios afanes a partir de la adecuada jerarquización de ellos; hacia determinaciones ajustadas a nuestra propia *naturaleza*, la cual, por una parte tiene rasgos comunes en lo que se dan en llamar los deseos *naturales*; *sólo naturales*, pues estos deseos

¹⁹⁴ Es posible consultar otra versión, incluso más extensa de ésta, en la tesis de Corona Mendoza, Efraín; *Op. cit.* pp. 45-60.

parecen ser los emparentados con los instintos más básicos del hombre¹⁹⁵, es decir, las necesidades elementales de supervivencia del individuo. Los *deseos para la vida*¹⁹⁶ nos parecen indicar las necesidades características de cada particular *estilo de vida*, estando éstos por tanto, en relación a las condiciones de cada persona: edad, sexo, profesión, condición, posición, relaciones, entorno, etc. En los que son para la tranquilidad del cuerpo de entrada podríamos concluir una relación directa de éstos con los deseos *naturales, sólo naturales* — en caso de que se refiriesen a las necesidades biológicas ineludibles—, puesto que la falta de referencias, e incluso el criterio personal, podrían estropear las determinaciones que originalmente se proponían, puesto que esta categoría parece invitar a la concepción de deseos que son para... *el deleite del cuerpo*, lo cual a la vez involucraría tanto placeres resultantes de las actividades antes descritas (el dormir, el comer, el copular, el defecar, el orinar, el reposar, el ejercitarse, etc.), como a deseos “corporales” más elitistas, al estilo *gourmet* que aducíamos a Aristipo, pero debemos admitir que éstas no son sino puras conjeturas.

Se podría sancionar que la interpretación realizada de la tabla anterior, resulta en una distorsión de la postura epicúrea respecto de los deseos y, en tanto que no tenemos evidencias suficientes que sustenten lo que decimos (a menos de prestar oídos a las críticas cáusticas de los contemporáneos subversivos de Epicuro —a los cuales descalifica Diógenes—), que tales deseos para el deleite del cuerpo podrían caer también en la categoría de los deseos *vanos*, lo cual puede bien ser aducido por lo que dice la siguiente cita:

¹⁹⁵ Los instintos de supervivencia, relación y reproducción. De cada uno de ellos se puede pretender subdivisiones, por ejemplo, del de supervivencia se pueden derivar: el instinto maternal, el instinto de conservación, el instinto de autodefensa, el instinto de apropiación, el instinto de territorialidad, y otros impulsos similares, mientras que los impulsos de relación podrían explicar, por ejemplo, la universalidad de la pretensión de dominio contextual mediante el influjo en los otros de la teoría de la *voluntad de dominio* en Schopenhauer y Nietzsche.

¹⁹⁶ Como vimos se diversifica en concepto de Aristóteles. Ver página 21 de este estudio nota al pie de página número 42

*Porque no son ni las borracheras, ni los banquetes continuos, ni el goce de los jóvenes o de las mujeres, ni los pescados y las carnes con que se colman las mesas suntuosas, los que proporcionan una vida feliz. Sino la razón, buscando sin cesar los motivos legítimos de elección o de aversión, y apartando las opiniones que pueden aportar al alma la mayor inquietud*¹⁹⁷.

Lo que podemos en todo caso asegurar, es que de entrada se adoptaba una postura mucho más tolerante respecto de las afecciones que sufría el sabio por las pasiones, pues incluso estando sometido a tales, éste supera sus *perjuicios* en virtud de su sabiduría.

*Dice (Epicuro) que el daño humano, o procede de odio, o de envidia, o de desprecio, y a todo es superior el sabio con el raciocinio. Que quien una vez llegase a sabio, ya no podrá recibir disposición contraria ni sujeta a variaciones. Que estará sujeto a pasiones, pero esto ningún estorbo le hará para la sabiduría.*¹⁹⁸

Respecto de los deseos *para la felicidad*, resultan precisamente los deseos que tienen por consecuencia la adopción de intenciones intelectuales pertinentes encaminadas a la consecución de placeres catástemáticos (es decir la eliminación del dolor) más que cinéticos

¹⁹⁷ “En orden al deleite disiente de los cirenaicos, pues éstos no admiten el habitual y estable, sino sólo el que está en movimiento; pero aquél admite a entrambos, el del alma y el del cuerpo, como lo dice en el libro *De la elección y fuga*, en el *Del fin*, en el primero *De las Vidas*, y en la *Carta a sus amigos los de Mitilene*. Lo mismo escribe Diógenes en el libro XVI *De las cosas selectas*, y Metrodoro en su *Timócrates*, por estas palabras: “Deleite se entiende tanto el que está en el movimiento, cuanto el estable.” Y Epicuro en el libro *De las elecciones* habla así: «La tranquilidad y la carencia del dolor son deleites estables; el gozo y el regocijo se ven en acto según el movimiento». Diógenes; *Op. cit.* (X, 101).

¹⁹⁸ Diógenes; *Op. cit.* (X, 87).

(dinámicos)¹⁹⁹, esto es, placeres promotores de la vida feliz, los cuales se detentan en las conjeturas que se desarrollaron en la sección correspondiente al *Tetrafarmakon* y que son aquellas que alcanzan la destacada *felicidad*, determinando que hay aspectos de relevancia inaplazable al sabio como lo es el conquistar la *ataraxia* (imperturbabilidad)²⁰⁰ para enfrentar el destino y otras tantas virtudes que tendremos oportunidad de exponer en una sección por venir y que corresponden a ese ámbito prístino al que se sugiere se erogue la mayor relevancia intencional (*poner* ahí el *corazón*).

Los deseos vanos entonces nos parecen aquellos que no le permiten al individuo alcanzar su máximo potencial particular en tanto se constituyen obstáculos o desviaciones a tal fin. Ellos serían producto de la ignorancia o del error, deseos que, determinados por circunstancias y contextos particulares que, como ya hemos dicho, son variables, tendieran a desviar o impedir la realización plena del individuo. En una concepción determinista estos deseos corresponderían a vicios, banalidades, excesos y demás, que provocarían obsesiones, ira, afectación, olvido de la propia obligación, etc.

El apego surge del deleite en los placeres de los sentidos; del apego surge el deseo y del deseo (vano²⁰¹), la lujuria y el ansia de posesión; y esto conduce a la pasión y a la ira. La pasión turba a la mente y merma la memoria, haciéndonos olvidar nuestro deber.

¹⁹⁹ Nota al pie de página número 62.

²⁰⁰ Se dará una más amplia definición en el apartado de *Virtudes sustentantes del placer conveniente*. pp. 114-116 de este trabajo.

²⁰¹ Adición del autor.

*Esto acarrea la insensatez, y la insensatez lleva al hombre a la destrucción.*²⁰²

No es nuestro propósito en absoluto determinar *violentemente* cuales deseos pueden ser “apropiados” a cada quién. Se hace patente que algunos deseos son benéficos para alcanzar el ideal de felicidad que Epicuro propone pero al mismo tiempo se confiesa que los hombres a lo largo de la historia han encontrado aquello que podemos llamar *felicidad* en diferentes resoluciones, de acuerdo a su cultura²⁰³, costumbres, intereses y en fin todo lo que ya hemos comentado. Podemos acaso también proponer que dentro de los deseos vanos podríamos categorizar a los deseos de *los otros* que no correspondan a nuestros íntimos y privativos deseos e intereses genuinos personales.

Todos los seres acuden a la luz del sol del invierno y a la sombra del sol de verano, sin que nadie les coaccione a hacerlo. De una manera extremadamente natural, por la sensibilidad de la vitalidad esencial, acuden sin ser llamados y van sin ser enviados. Es un profundo misterio, y nadie sabe qué es lo que hace que esto

²⁰² Bhagavad Gita. *Op. cit.* (II: 62-63).

²⁰³ “Hasta el siglo XVII se había creído siempre que la diversidad era la causa de la discordia y de los desórdenes que llevaban a los Estados a la ruina. Por tanto, se había creído siempre que la salud del Estado exigía la unanimidad. Pero en ese siglo se fue afirmando gradualmente una concepción opuesta y fue la unanimidad la que poco a poco se hizo sospechosa. Y la civilización liberal y luego la liberal-democracia se han construido a trompicones a partir de este revolucionario vuelco. Los imperios de la antigüedad, las autocracias, los despotismos, son portadores de (y se apoyan en) una visión monocromática de la realidad, mientras que la democracia es multicolor. Pero es la democracia *liberal*, no la democracia de los antiguos, la que se funda sobre el disenso y sobre la diversidad. Somos nosotros, no los griegos de la época de Ferieles, los que hemos inventado un sistema político de *concordia discors*, de consenso enriquecido y alimentado por el disenso, por la discrepancia.” Sartoti, Giovanni; *La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus. Madrid, 2001. pp. 21-22.

*se produzca, pero los efectos se desarrollan (en cada individuo²⁰⁴)
de manera espontánea.²⁰⁵*

Lo importante a considerar en este caso, es que el concepto de felicidad en cada uno exige la propia atención sobre los deseos (conformados) y su cumplimiento, quedando de cada quien el comprobar la conciliación integral de ellos con sus propios principios sustentantes y su entorno circundante (e incluso legal) mediante el empleo del raciocinio y el análisis límpido del carácter de placer que arrojan para, por virtud de éste, alcanzar la realización de la propia más alta posibilidad de ser.

El placer propicio como criterio del Bien

Así, entendemos que el deseo es la búsqueda de la satisfacción de un *anhelo* (ya justificado, ya *vano*, de acuerdo con el anterior análisis), lo que por lo pronto genera a su realización un *placer*. El placer puede en un momento dado hacer comprobable el que un acto cualquiera resulte inmediatamente *pertinente* —aún los placeres mundanos—, ya que desde Eudoxo, y en Aristipo y Aristóteles, se consideró al placer como evidencia del logro de un bien, es decir, algo de suyo anhelado y favorable.

*Eudoxo, pues, pensaba que el placer es el Bien, porque veía que
todos los seres, tanto racionales como irracionales, lo apetecen.
Ahora bien, en todas las cosas (argüía) el objeto del deseo es bueno,
y lo absolutamente deseable el mayor bien; y el que todos graviten a*

²⁰⁴ Adición del autor.

²⁰⁵ Lao Tse; *Wen-tsu*. Traducido por Thomas Cleary, Arca de Sabiduría, 2000, sección 21, p. 63.

*lo mismo significa que esto es para todos lo mejor, porque cada cual encuentra su bien particular como encuentra su alimento.*²⁰⁶

El hedonismo epicúreo muestra también la postura definitoria del placer (o sensibilidad *emocional*, además de la inmediata) como criterio absoluto para validar los datos del *medio*²⁰⁷, tal como fue indicado respecto de los conceptos aducidos a los demás sabios hedonistas a que hemos invocado. Sin embargo, en el elitista concepto epicúreo, ello no garantiza que placeres de cualquier índole avalen o dispongan a la consecución del placer más excelso a que se puede aspirar (el placer del *sabio*), ya que ello implica el ejercicio de una prudencia arreglada, para, en función de las amonestaciones anímicas engendradas en virtud de las elecciones, aplicaciones, disciplinas y actos, poder comprobar, en base a la experiencia inmediata, la cualidad o cantidad de placer —y conveniencia integral— que se alcanza en función de tales definiciones.

*Por tanto, todas las cosas deben ser apreciadas por una prudente consideración de las ventajas y molestias que proporcionan.*²⁰⁸

Ahora bien, apoyados en el criterio de que el *placer* es aquello a lo que de manera natural tienden todos los seres, se le ha dado en considerar el *Bien Supremo*. Mas en este punto, consideramos, se ha hecho un riesgoso empate de los términos, ya que se ha enlazado lo *ético* con lo *estético*. Al decir un *bien* se piensa en algo *correcto*, es decir, *adecuado* a una

²⁰⁶ Aristóteles; *Op. cit.* p. 228.

²⁰⁷ “Si desechas simplemente algún sentido, y en aquello que opinas no lo divides por lo que se espera, y por lo que ya está presente, según los sentidos y pasiones, y por toda accesión fantástica de la mente, confundirás los demás sentidos con una opinión fatua y necia, como que desechas todo criterio.” Atribuida a Epicuro por Diógenes; *Op. cit.* (X, 26).

²⁰⁸ Epicuro; *Op. cit.* p. 96.

expectativa *moral* o epistemológica en sinecura del *criterio común*²⁰⁹ o una pretendida *realidad*, lo cual aprendimos problemático por las apropiadas consideraciones de Protágoras, al concebir el carácter subjetivo que algunas definiciones particulares²¹⁰ exhiben en su demanda de universalidad, al procurar su determinación colectiva, es decir *social*. Por lo que, el bien a que nos referimos en este caso, no debe ser considerado tal, sino en tanto estimado simplemente como *satisfacción personal*, es decir, un elemento de la sensibilidad y, por tanto, un *algo* estético-trascendental²¹¹, intuición que se alcanza y se instituye en el deleite —de acuerdo con el hedonismo—, no una determinación que implique *cumplir* con cánones moralistas o lógicos obligados, sino con un criterio sensible, subjetivo y reflexionado (aunque muchos sigan ciegamente sus instintos —o *tradiciones* estérilmente—), que por otra parte proponga un clima de respeto de las normas constitucionales establecidas en las culturas anfitrionas (como bien practicaron Aristipo y Epicuro), así como una actitud de respeto a las definiciones subjetivas existenciales alternativas (de *los otros*)²¹², siguiendo en esto el inobjetable criterio de Don Benito Juárez, Benemérito de las Américas, quien ilustremente dijo: “El respeto al derecho ajeno es la paz.”²¹³»

²⁰⁹ Ver nota al pie de página número 30.

²¹⁰ Podríamos decir, concernientes a los deseos *necesarios para la vida*, los deseos *vanos*, los deseos *para la tranquilidad del cuerpo* y los deseos *para la felicidad* (N. de A.).

²¹¹ “Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. Pero, en definitiva todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma.” Kant Immanuel; *Crítica a la Razón Pura*. Alfaguara, Santafé de Bogotá, 2002. p. 65.

²¹² Ver notas al pie de página números 28, 30.

²¹³ Y lo contrario *Guerra*, lo cual se puntualizará más adelante.

*Por ello decimos que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Lo hemos reconocido como el primero de los bienes y conforme a nuestra naturaleza, él es el que nos hace preferir o rechazar las cosas, y a él tendemos tomando la sensibilidad como criterio del bien.*²¹⁴

Es por esto que el bien a que nos referimos debe ser subjetivo —en *cada quién*—, aún cuando pueda haber ciertas coincidencias entre ciertos tipos de seres de acuerdo con la similitud de sus apetencias y géneros, pues en todo caso, la *corrección*, entendida como patrón, no puede ser aplicada a este esquema, pues como se ha dicho, lo que es bueno para unos puede no ser bueno para otros o lo que es en todo caso deseable para unos, puede ser absoluta y definitivamente indeseable para otros²¹⁵. Por lo tanto, en la cita anterior Epicuro se refiere a un placer que va de acuerdo con las intenciones, en concordancia con los fines del sabio, es decir, un placer prudente y adecuado que no el placer de los *corrompidos* (algunos *otros* en un criterio así particularizado).

En efecto, en algunos casos tratamos el bien como un mal, y en otros el mal como un bien. Por consiguiente, cuando decimos que el placer es el soberano bien, no hablamos de los placeres de los pervertidos, ni de los placeres sensuales, como pretenden algunos

²¹⁴ Epicuro; *Op. cit.* p. 95. “(...) escuchar la voz amena de la naturaleza, aprender a escuchar lo que ella pide y espera de la materia y el espíritu. Esta voz natural hace resonar la vacuidad que esconden las ambiciones, los bienes materiales y el poder, y nos guía sabiamente hacia la vida de autosatisfacción. Esto era para él la verdadera *libertad*, aquella que abre al sabio la auténtica fuente del bienestar y que regala al hombre el más alto sentimiento de grandeza. Esta es la libertad que Epicuro alaba como el bien máspreciado, y en la que el sabio puede disfrutar de la felicidad y la bienaventuranza (...) que se conjuga en el placer.” Otto; *Op. cit.* p. 16.

²¹⁵ Ver cita página 21 nota al pie de página número 42.

ignorantes que nos atacan y desfiguran nuestro pensamiento.

*Hablamos de la ausencia de sufrimiento para el cuerpo y de la ausencia de inquietud para el alma.*²¹⁶

Siendo el placer un bien para *cada cuál*, cumple con la universalidad de ser un bien particular en cada contexto individual y por lo tanto, participa del *Bien en general*, en cuanto que es un *bien parcial* en el *conjunto total de los seres*. Integrar un bien sistémico tal, bajo una óptica *moral*, y por tanto conceptual, resulta particularmente difícil de conceder en cuanto que, si lo quisiésemos fraguar, tendríamos al tiempo que admitir que la infinita variedad de naturalezas y criterios (*conceptos* y no *intuiciones*) relativos a cada *ecosistema* y cultura —por preferencia “natural”—, harían imposible de conceder la buscada identidad requerida para aducir la universalidad del concepto. Sólo hemos podido atestiguar esto en los *grupos conformados* (incluyendo los Estados) que, en la primaria definición precisamente del *hábitat* al cual se circunscriben, someten a sus integrantes a un criterio de conveniencia común basado en la renuncia a la natural libertad hedonista instintiva individual, tal como fue propuesto por Thomas Hobbes en su magna obra, *El Leviatán*²¹⁷, declinando la propia conveniencia en favor de la mayoría, esto es, el *grupo social*²¹⁸, con lo cual inauguraría la transición del *hedonismo subjetivo* (trascendental) a su forma moderna de *utilitarismo práctico* (social).

²¹⁶ *Op. cit.*

²¹⁷ “La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el *deseo* (resaltado por el autor) de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos; a la observancia de las leyes de la naturaleza.” Hobbes Thomas; *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987. p. 137.

²¹⁸ Lo cual procura una nueva suerte de placeres a los cuales podríamos denominar *sociales* o *de relación*. Tal es el carácter teleológico universal del hedonismo que habrá de ser uno de los temas principales de la labor filosófica del que esto escribe.

Sin embargo en este caso tratamos acerca del concepto personal privativo que obedece a una definición *vital* y no política, el cual está más en relación con una realización *ánimica*, que con el establecimiento de una observancia legal o académica. Así, el placer es bien en tanto que está en todo lo que agrada como intuición sensible, es decir, estéticamente y no como principio moral. Es precisamente aquí en donde el hedonismo aparece aterradoramente a los ojos de los dogmáticos²¹⁹ y de los que quieren obligar a que todos los géneros de seres hagan lo mismo, como esperando que el león acabe comiendo yerba y el lujurioso no se complazca en su lascivia, lo que es inútil porque en cada caso el placer es buscado de acuerdo a la naturaleza particular del individuo y su «*inteligencia*» y en ese sentido puede resultar discrepante del de *los otros*.

*Y puesto que el placer es el primer bien natural, se sigue de ello que no buscamos cualquier placer, sino que en ciertos casos despreciamos muchos placeres cuando tienen como consecuencia un dolor mayor.*²²⁰

Explica no impone.

Evidentemente en el derrotero que ha tomado el hedonismo al asumir su representación epicúrea, comenzamos la segmentación y la definición del particular placer a que nos llama el samio, que es, a saber, un placer *elitista* (de los sabios), es decir, *selecto*, en cuanto que alude al menester de un temperamento calmo y profundo, instruido, ilustrado y aguzado, utilizando como criterio de valoración un placer acompasado y sosegado que despoja del dolor y

²¹⁹ Ver nota al pie de página número 30.

²²⁰ *Op. cit.*

consecuencias innecesarias y desagradables²²¹, por lo cual no se abandona a cualesquiera tipos de placeres, ya que entiende que muchos de ellos reclaman un *gravamen* por lo que brindan. El tipo de placer que se busca en el epicureísmo es un placer considerado, prudente y avisado, en tanto que, a través de la consideración integral de los elementos relacionados, determina que el mejor de los placeres ha menester de ser conciente de sus derivaciones y de la totalidad del medio, es decir, del *escenario* al cual se encuentra adscrito, para poder establecer de esta forma su pertinencia, ya que, si bien considerado, tal placer habrá de ser consecuente con su hábitat estipulado: *Al pueblo que fueres has lo que vieres*.

Por otra parte, hay muchos sufrimientos que consideramos preferibles a los placeres, cuando nos producen un placer mayor después de haberlos soportado durante largo tiempo. Por consiguiente, todo placer, por su misma naturaleza, es un bien, pero todo placer no es deseable²²²

Los placeres *superiores* en este concepto se obtienen a partir de un esfuerzo y de un sacrificio, ya porque su consecución requiere privaciones, ya porque obliga a empeño: procurar estudios, evitar excesos y todas aquellas exhortaciones que nos inducen a no aventurarnos ingenuamente en la búsqueda de un inmediato goce ciego (lo cual continúa siendo *hedonismo* pero de un talante bastante obtuso, que finalmente tiene facultad y derecho de elegir cualquiera, si eso es a lo que su naturaleza llama, siempre que no violente los derechos de otros —caso cual,

²²¹ Ver nota al pie de página número 65.

²²² Epicuro; *Op. cit.* p. 96

excitaría a *Guerra*²²³—). En el caso de los epicúreos, ellos concebían que para alcanzar placeres superiores, no había como la procuración de la mesura y la ordenanza, es decir: el autocontrol, puesto que de esta manera se evitaban las consecuencias funestas de *lo negativo*, en la medida en que ello era posible, logrando alcanzar por tal tesón, placeres más sublimes y armoniosos.

*Igualmente todo dolor es un mal, pero no debemos huir
necesariamente de todo dolor.*²²⁴

En este punto se reafirma la importancia de llevar a cabo ciertos *sacrificios* con el propósito de obtener frutos superiores consecuentes, con lo cual se promovería una elemental *voluntad de esfuerzo y sacrificio* precisamente, en pos del propio perfeccionamiento; que consideramos disputa algunos argumentos referentes a los que suponemos conceptos inapropiados de *ocio* y *pesimismo* en Epicuro²²⁵, aunque reconocemos necesario el develarles puntualmente, para clarificar las determinaciones específicas que sustentan tales suposiciones, lo cual parecería

²²³ Por *Guerra* me refiero a un concepto muy amplio que tendré oportunidad de desarrollar en trabajos posteriores, pues alude no solamente a la operación que supone la violencia directa ejercida en contra de intereses foráneos, sino a una serie de precisiones acerca del carácter ontológico de la realidad *dual* en constante *combate*, siguiendo una arcaica noción de *conflicto universal* encontrada en Heráclito de Éfeso y que será objeto de estudios profusos por parte del que esto escribe.

²²⁴ Epicuro; *Op. cit.*

²²⁵ Muestra de ello es la incansable labor que desempeñó al interior de la cultura griega por lo que ya reparamos respecto de su extensa producción literaria, la ferviente actividad de su escuela, su lucha constante contra la adversidad de sus padecimientos físicos y los climas políticos hostiles, así como el imbatible espíritu de sacrificio e impulso que exhibía en su brindarse a los demás, hasta el mismísimo día de su muerte (ver biografía —p. 39 de esta obra—). Esto también combate ciertas opiniones que consideran ser la de Epicuro, una filosofía pesimista, puesto que si tal fuese el caso, no concebimos el notable impulso de su sosegada pero potente fuerza de voluntad. “Queda claro que de los dos aspectos del placer, el negativo, que consiste en la ausencia del dolor, es más importante que el positivo. Esta conclusión implica ya un cierto pesimismo. Llevándola hasta sus últimas consecuencias, Hegesías, un filósofo vinculado a la Escuela *cirenaica* (las itálicas son mías —*N. de A.*—), llegó a la de que sólo en la muerte se podía hallar el placer perfecto y la felicidad, puesto que sólo al morir nos liberamos total y definitivamente del dolor físico y psíquico, por lo cual aconsejaba el suicidio (*cf. Diog. II, 8, 96, 973*). Cappelletti; *Op. cit.* p. 290. Para argumentar en contra de esta incorrecta noción solamente apelaremos a la ya superada crítica moderada que hicimos de la condena emanada por Epicuro contra el Sileno (ver pp. 80-81 de este trabajo).

tema propicio de estudios subsecuentes. Por lo pronto, nos parece que la búsqueda de la virtud supone un esfuerzo siempre aventurado en el hedonismo epicúreo, en tanto que evoca al placer en su advenimiento, con lo cual, presumimos se logra una determinación más honesta de su definición *ética*, al acompañarle del placer que invoca, en búsqueda ambicionada de la virtud necesaria para su consecución; como veremos en el siguiente apartado.

Virtudes sustentantes del placer conveniente

*Una teoría verídica de los deseos refiere toda preferencia y toda aversión a la salud del cuerpo y a la ataraxia [del alma], ya que en ello está la perfección de la vida feliz, y todas nuestras acciones tienen como fin evitar a la vez el sufrimiento y la inquietud.*²²⁶

Por Ataraxia se entiende:

*La suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada. Y la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu.*²²⁷

Es evidente la importante influencia de la escuela escéptica en el pensamiento epicúreo, ya que en el fragmento anterior vemos que la serenidad de espíritu era constituyente esencial tanto de las doctrinas del Jardín como de las tesis de los escépticos. Por otra parte, resulta notable el

²²⁶ Epicuro; *Op. cit.* p. 95.

²²⁷ Empírico, Sexto; *Esbozos Pirrónicos*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1993, p. 55.

atestiguar que las escuelas filosóficas clásicas se influenciaron mutuamente, por lo que no es de sorprender que los escépticos y los epicúreos tuviesen puntos coincidentes en sus filosofías, lo cual puede ser atestiguado en el esbozo teleológico que expondremos a continuación, similar a los que encontramos tanto en Aristóteles como en Eudoxo. También encontramos una evidente coincidencia en el objetivo final del ideal escéptico y su referente epicúreo, pues la aducida supresión de dolor en la filosofía del samio, encuentra un reflejo idéntico en el ideal escéptico:

*Desde luego, un fin es “aquello en función de lo cual se hacen o consideran todas las cosas y él en función de ninguna” o bien “el término de las cosas a las que se aspira”. Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad.*²²⁸

De esta manera, el propósito escéptico es en esencia *hedonista*, en tanto que tiende a la auspiciada serenidad de espíritu. Aún es más viable pensar que esta escuela haya influenciado a la epicúrea, mas esto deberá ser inquirido mediante una investigación pertinente al respecto, puesto que sería deseable indagar qué escuela sugirió la adopción del concepto a la otra en primer lugar.

Otro rasgo importante que destacar respecto de la influencia recíproca de las distintas escuelas filosóficas griegas radica en la inquietante posibilidad de llevar a cabo una integración holística

²²⁸ Sexto; *Op. cit.* p. 61.

de las relaciones de sus conceptos, en base a una categorización puntual de las coincidencias teóricas y sus discrepancias parciales, a partir de la perspectiva proporcionada por la pretensión de un fin supremo en la consumación de una realización hedonista, puesto que proponemos que, si se ha acudido a la filosofía, ello ha sido, de manera histórica, en la búsqueda de la conquista espiritual, satisfecha precisamente en el logro del conocimiento erudito trascendental que postulamos desde el principio y que, en cada caso, tendrá el objetivo ulterior —al igual que toda empresa y conocimiento humano— de alcanzar alguna forma característica y particular de placer (en concordancia con su privativo *fetiché conceptual*), incluso de manera inconciente.

*Y una vez lo hemos conseguido, se dispersan todas las tormentas del alma, porque el ser vivo ya no tiene que dirigirse hacia algo que no tiene, ni buscar otra cosa que pueda completar la felicidad del alma y del cuerpo. Ya que buscamos el placer solamente cuando su ausencia nos causa un sufrimiento. Cuando no sufrimos no tenemos ya necesidad del placer.*²²⁹

El placer *negativo* que alegó Cappelletti a Epicuro²³⁰ no se refiere, en nuestra opinión, a una justificada concepción de indiferencia de aquél por las cosas pertinentes y excelsas (las cuales tuvimos oportunidad de indagar en el apartado *Trascendencia del temor al mal* de este estudio). Por ello resulta inadecuado concluir que el disfrute de los goces catastemáticos induzcan a una vida de holgazanería e indiferencia, como ya propusimos anteriormente. No tener necesidad del placer (dinámico) en este caso, corresponde en nuestra opinión a una postura estoica que confiere al hombre la posibilidad de ser libre de dependencias y efectos

²²⁹ Epicuro; *Op. cit.* p. 95.

²³⁰ Ver nota al pie de página número 75.

negativos innecesarios —como ya hemos indicado también a lo largo de este estudio—, para enfocar su atención a diligencias más dignas, siendo necesario puntualizar que el hecho de que ya no se precise del placer (eliminación de *deseos “superfluos”*), no se tiene por fuerza que insinuar una *apatía* (cfr. *ataraxia*) por lo sublime, sino una discriminación propicia para superar el mal (íntegramente considerado bajo la concepción hedonista de *displacer inoportuno*) y acceder a *percepciones divinas*, acerca de las cuales trataremos en el apartado concerniente a la Felicidad y por cuya pretendida viabilidad se apartarán, definitivamente, los conceptos epicúreo y aristotélico de felicidad²³¹.

La Autarquía

*A nuestro entender la autarquía es un gran bien. No es que debamos siempre contentarnos con poco, sino que, cuando nos falta la abundancia, debemos poder contentarnos con poco, estando persuadidos de que gozan más de la riqueza los que tienen menos necesidad de ella, y que todo lo que es natural se obtiene fácilmente, mientras que lo que no lo es se obtiene difícilmente.*²³²

La palabra *autarquía* desde el punto de vista ético y filosófico viene del griego *autarchía* o gobierno propio (*sobre uno mismo*). Es el concepto usado por varios filósofos griegos de las escuelas cínica, escéptica, estoica, epicúrea y cirenaica²³³, que representa un rasgo relevante de

²³¹ Ver notas al pie de página números 14, 23 y 43.

²³² Epicuro; *Op. cit.* p. 96.

²³³ El hecho de que varias escuelas compartan los conceptos sustentantes de sus posturas, nos parece un aspecto fascinante y sugestivo, puesto que proponemos que un proyecto de categorización integral de la virtud griega en tanto tal propondría un panorama extenso a partir del cual concebir las particularidades hedonistas de cada concepto, escuela, postura y pensador. Un proyecto de la elaboración de una taxonomía del placer de género mucho más explícito y extenso que la categorización básica que nos brindó el Maestro Epicuro en el apartado de *Los tipos de sus deseos y su conveniencia*.

la particular condición del hombre sabio en la vida. Cada escuela, por supuesto, determinará ciertas precisiones de su perspectiva particular, así como las demás virtudes que pretenden deben acompañarle.

Este concepto de autarquía filosófica en las escuelas griegas tiene sobre todo un fuerte componente ético, de diversos talantes según la escuela, mas que mantiene como ideal general, la procuración de una vida sencilla para el individuo con dominio propio sobre las pasiones y acciones proporcionadas, en el ejercicio de la virtud. Es en este concepto en el cual sugerimos se debe profundizar para extraer la noción acabada de *Libertad*²³⁴, que elabora Efraín Corona Mendoza en su trabajo de Tesis²³⁵. Ella, desde un punto de vista filosófico, complementado en la práctica social, puede suponer la consecución de una vida comunitaria bastante espontánea, simple y hasta exigua —aunque como se puede leer no es tampoco implicado *el contentarse siempre con poco* (conformismo)—; así como también una vida de autonomía individual bastante frugal, resultado del dominio de uno mismo, la austeridad en costumbres que nos hagan dependientes, y una vida virtuosa llena de gozo o placeres moderados que nos hagan libres.

Los alimentos más sencillos producen tanto placer como la mesa más suntuosa, cuando está ausente el sufrimiento que causa la necesidad; y el pan y el agua proporcionan el más vivo placer cuando se toman después de una larga privación. El habituarse a una vida sencilla y modesta es pues un buen modo de cuidar la

²³⁴ “La libertad del espíritu y la armonía absoluta del alma son la meta a la que aspira siempre Epicuro; y nos dice, que para alcanzarla, por idealista que parezca, no requerimos de esfuerzo alguno.” Otto; *Op. cit.* p. 43.

²³⁵ Corona; *Op. cit.*

*salud y además hace al hombre animoso para realizar las tareas que debe desempeñar necesariamente en la vida.*²³⁶

La autarquía entonces complementa el concepto de independencia y discriminación que habíamos perfilado inicialmente al reconocer que la indiferencia del sabio respecto de los llamados *deseos vanos*, obedece no a una ociosidad indolente, sino a una soberanía y a una potestad que le permiten su cabal enfoque en los asuntos íntimos más trascendentes sobre los que tiene a bien ocuparse, para acceder a la felicidad divina que coronará sus afanes. Ello no solamente implica el deshacerse de *negatividades internas* (temores, ignorancia, errores, etc.), sino de entidades externas correspondientes a ámbitos irrelevantes y fuera de la propia pertinencia, tanto en las opiniones como en los actos y las compañías, pues ello sólo correspondería a obstáculos fácticos opositores de imposiciones y demandas provenientes de límites ajenos y alienados, así como determinaciones externas decretadas arbitrariamente por *los otros*, que podrían, de permitirlo el sabio, agobiar o importunar su función vital óptima.

Honestidad y Justicia

*No puede llegarse a la vida feliz sin la sabiduría, la honestidad y la justicia, y (que) la sabiduría, la honestidad y la justicia no pueden obtenerse sin el placer.*²³⁷

²³⁶ Epicuro; *Op. cit.* p. 96.

²³⁷ *Ibidem.*

Así, podemos ahora declarar, contundentemente, que aquellos que pretendieron malversar y desfigurar el pensamiento de la escuela epicúrea, no eran sino víctimas de sus propias pasiones, atendiendo a las evidencias documentales existentes, y que sólo se empeñaban en manipular y rechazar, en base a prejuicios infundados, lo que ni siquiera concebían de manera cabal —ya por descuido, ya por desinterés o dolo—, puesto que es evidente, por la anterior cita, que el hedonismo óptimo, predicado por la escuela epicúrea, nada debía tener de reprochable en una justa consideración de sus principios éticos, puesto que no era promotora de deleites malsanos y deformados, sino de cualidades excelentes, pertinentes a la condición humana en general (e incluso divina) en mayor o menor grado. Al proponer a la sabiduría, a la honestidad y a la justicia como valores indispensables para la consecución de la vida feliz, demostraban que su interés hallábase más allá de inclinaciones mezquinas y miserables, alejándose por otra parte de concepciones e imposiciones no razonadas o deshonestas, típicas de las reprimendas en que caen los padres inconscientes de sus propias faltas, ya que, al confesar la propia naturaleza humana, no exenta de necesidades instintivas, inmediatas y relativas, el epicureísmo nos concede una posición en que aún estamos en posibilidades de aspirar a *lo más excelso y ennoblecido*. No podemos acusar contradicción en la escuela epicúrea respecto de las posturas estoicas más estrictas²³⁸ (las cuales no pretendemos explicar aquí), siendo justificadamente diferentes de éstas, por su declarada honestidad respecto de su naturaleza mortal, instintiva y anhelante, si bien adaptada al entorno cambiante de un mundo “imperfecto” pero *abí*, vital y portentoso.

Al proclamar la necesidad de la ostentación de virtudes para la consecución de placeres eximios, al mismo tiempo admiten la intención final del acto ético: la buenaventura de la

²³⁸ Ver autores como Zenón de Citio, Cleantes de Asos, Crisipo de Soli, Panecio de Rodas, Posidonio de Apamea, por mencionar a algunos.

satisfacción personal que se funda en el hacer correcto, la cual viene siempre dada teniendo al placer por recompensa, a menos de ser solamente una pose. La virtud real trae como fruto entonces un placer trascendental verídico y patente. La procuración de estas virtudes puede acusarse de no ser *desinteresada*, ya que algunas posiciones declaran al desinterés como base moral imprescindible a la bondad “genuina”, sin embargo, tal base no considera la imposibilidad de que la virtud deje de arrojar sus *frutos placenteros*, aún considerando virtudes teologales o de cualquier otro tipo. La virtud debería siempre hacer acompañar su procuración de placer, ya por la intuición de una conciencia transparente, tranquila y en armonía con designios asumidos apropiados, ya por la utilidad de su afán para los otros. No es posible en este contexto, que al seguir una senda de *bien*, pueda por un momento negarse que se obtiene una *recompensa*, si el camino es seguido por convicción personal, contrario a lo cual es menester llamar, a la antigua usanza hebreo-cristiana, a tal actitud: *fariseísmo*, es decir, seguir cánones obligados por pura pretensión, simulación o exhibicionismo.

Por lo tanto, alegamos que diferentes fetiches teóricos éticos pueden traer como fruto trascendental la conquista de placeres superiores dados del espíritu, pese a la aparente diferencia objetiva de sus prédicas o argumentos, ya que como hemos aprendido por el epicureísmo, al sentar su criterio óptimo en una suerte de placer ético, se ha hecho preciso considerar que es posible hallar un goce subyacente anhelado en cualquier afán humano, sin importar su definición, ayudándonos a concebir sin embargo, por otro lado, la fascinación sugerente de los placeres superiores alcanzados al adoptar las intenciones éticas óptimas que arrojan como resultado la intuición de conceptos más arreglados, siendo el hedonismo la que, en nuestra opinión, declara la forma más sutil de *fruto trascendental* al reconocer al placer como al *consuelo esencial de la absurda danza infinita del cosmos*.

Felicidad

De este modo acotamos, finalmente, el concepto íntegro así compuesto, de felicidad, en Epicuro. Habiendo sido edificado en la estructuración de sus elementos constitutivos, hemos develado de él una naturaleza compleja, de la cual sus partes resultan, por lo pronto, de manera inmediata, virtudes, valores y condiciones propicias, de entre las cuales, la más prominente resulta ser la sabiduría, por cuanto que su naturaleza coadyuva a la gestión de las demás, al orientar la conciencia y los actos humanos hacia su consumación, en su carácter de cualidad regidora y promotora de la suma del resto.

Meta: Felicidad (*de los sabios*)

Criterio valorativo y recompensa: Placer

Virtudes:	Ámbito de acción:	Beneficio:	Superación de:
Sabiduría	Mente	Discernimiento	Error
Ataraxia	Alma	Imperturbabilidad	Inquietud
Salud	Cuerpo	Ánimo	Malestar
Autarquía	Condición	Autonomía	Sometimiento
Amistad	Relaciones	Afecto	Soledad

Tabla 4. Estructura integrada del concepto de Felicidad en Epicuro de Samos.

*Por tanto, el principio de todo esto, y a la vez el mayor bien, es la sabiduría. (...) porque es la fuente de todas las virtudes (...) En efecto, las virtudes están unidas a la vida feliz, que a su vez es inseparable de las virtudes.*²³⁹

La naturaleza de sus relaciones y la jerarquía que como *bien* cada una ocupa, se puede exhibir en la ilustración siguiente que, teniendo a la felicidad precisamente como objeto central, es decir, principal, del complejo estructural, depende de sus elementos constitutivos para ser considerada íntegramente como arreglo particularizado integrado, pues no es a la vez el aparato manifiesto, pretendidamente absolutorio o universal en su pertinencia, sino propuesto probadamente efectivo para procurar al individuo (sabio) una satisfacción perentoria, pues es el placer experimentado en cada una de sus fases y virtudes constitutivas y por tanto formas adaptadas, parte integral de la felicidad como un todo, que funge como su criterio más óptimo de realización.

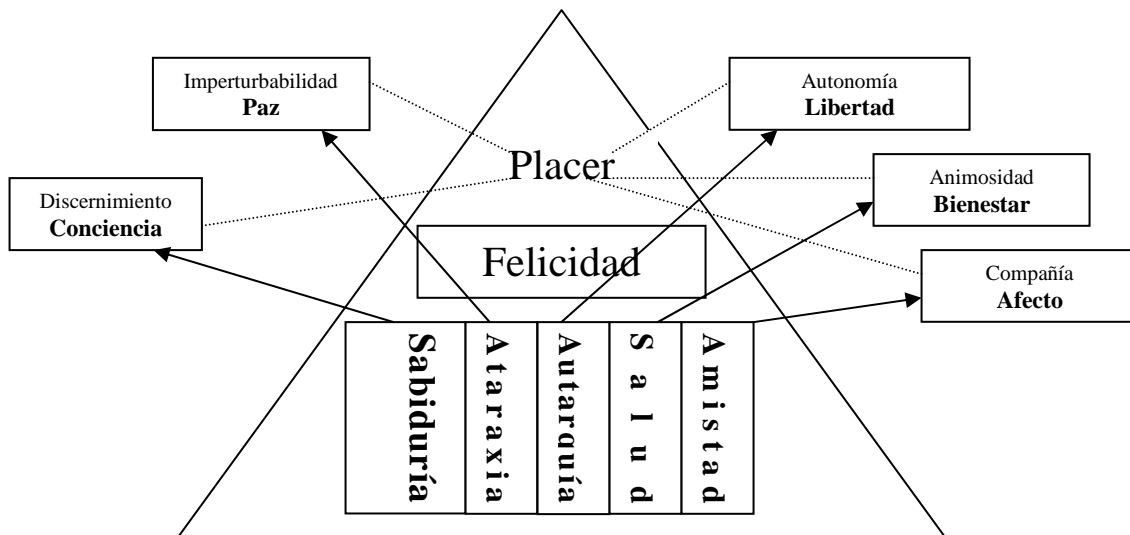


Imagen 1. "Pirámide del placer" en el concepto de Felicidad de Epicuro de Samos.

²³⁹ Epicuro. *Op. cit.* 97.

El carácter hedonista de la postura epicúrea determina que la consecución de una vida virtuosa sea acompañada por la pretendida recompensa del placer distintivo de cada categoría integrante, lo cual compone de manera estructural un concepto de placer plenario que supone un estado anímico óptimo y distinguido. Dicho estado corresponde a la definición de lo que se constituye y denomina *una vida bella*.

*Por consiguiente, medita y practica las enseñanzas que constantemente te he dado, pensando que son los principios de una vida bella.*²⁴⁰

Se propone necesario que el logro de una realización tal es alcanzado a partir de la disciplina sostenida de la práctica filosófica en compañía de los *amigos*, a los cuales daba Epicuro un lugar muy importante en su consideración, tal como lo atestiguamos por los testimonios de la manera en que inspiraba el amor fraterno característico a la intimidad del Jardín.

*Por consiguiente, medita estas cosas y las que son del mismo género, medítalas día y noche, tú solo y con un amigo semejante a ti*²⁴¹. *Así nunca sentirás inquietud ni en tus sueños, ni en tus vigilias, y vivirás entre los hombres como un dios. Porque el hombre que vive en medio de los bienes inmortales ya no tiene nada que se parezca a un mortal.*²⁴²

²⁴⁰ *Op. cit.*

²⁴¹ “Se sabe que Epicuro valoraba la *amistad* como uno de los bienes más preciados (cfr. *Diog. 10, 120, Cic. De fin. 1, 69s.*) En una notable polémica sobre la idealización del eros platónico, Epicuro sitúa al eros por encima del amor.” Otto; *Op. cit.* p. 59.

²⁴² Epicuro; *Op. cit.*

Podemos sospechar, por la anterior y última cita presentada, que había un carácter esotérico en la enseñanza epicúrea, pero concedemos suponer con la mayoría, y debido a la escasa evidencia en favor de lo aducido, que no hay implícito ningún carácter doctrinal en sus asertos, y que el tipo de felicidad *divina* a que aduce, está relacionado con esa condición excepcional a la cual Aristóteles rehúye nombrar tal, por acatamiento a la ortodoxia reinante, mientras que Epicuro se atreve a llevar a cabo la afirmación temeraria de la posibilidad de una *experiencia divina*, lo cual define el carácter de su sustentante entre el de aquellos temerarios pensadores libres que se atrevieron a desafiar a la ortodoxia dominante en osadía intrépida, aún, si es posible conjeturar, que su propio concepto de divinidad impasible, le permitía realizar declaraciones de este género atrevidas, sin tener por lo pronto, recato alguno por temor a la *ira* de dios ninguno. En la medida en que se buscan la sabiduría y la felicidad, se eleva la condición estética de nuestra experiencia de vida, con lo cual se puede llegar a experimentar un *placer divino* en esta condición mortal y frágil, es decir, la sensación placentera óptima que se alcanza en la realización de la condición más excelsa y eminente de la propia dicha trascendente existencial y temporal.

*El sabio epicúreo, sereno y sonriente, no deja, en efecto, de ser un sabio melancólico. Reposando olímpicamente sobre el techo de su racional imperturbabilidad, sabe que ésta flota sobre el abismo de la nada eterna.*²⁴³

²⁴³ Cappelletti; *Op. cit.* p. 59. “Su carácter es tal que sorprende a los hombres y toma posesión de ellos — siempre que estén abiertos a él y puedan soportar su pura luz.” Otto; *Op. cit.* p. 102. Debemos insistir en que es imprescindible tener siempre en cuenta que al leer a Cappelletti encontramos discrepancias respecto de su concepto de divinidad en Epicuro y el concepto de Walter Otto, por lo cual la interpretación del total de su doctrina resulta definitivamente discrepante, pues mientras Cappelletti aduce cierto negativismo a la filosofía epicúrea, Otto le emparenta con una suerte de doctrina espiritual de plena iluminación.

Conclusiones

De esta manera hemos llegado a la definición del concepto de felicidad que nos propusimos revelar en la postura hedonista de Epicuro de Samos. Hemos apreciado que este concepto es un compuesto que integra las ideas más relevantes del complejo teórico de su escuela. También nos hemos percatado de que la exposición adecuada de este complejo requiere su composición, esto es, que los elementos del concepto no tienen el mismo nivel de relevancia concebidos fuera del complejo total.

Desde el principio nos enfocamos en definir el carácter hedonista de la escuela epicúrea considerando posteriormente que el objeto ulterior de la postura está orientado no solamente a la obtención de un placer sensible inmediato, sino a la Felicidad, por lo cual manifestamos que también hubiese sido posible denominar a su postura, una postura *hedoné-eudemonista*.

Nos percatamos de que uno de los conceptos capitales en este estudio alcanzó una elaboración limitada debido al carácter de este trabajo: el concepto de *deseo*, el cual encierra una muy dilatada potencia exegética de desarrollo, puesto que es un concepto desatendido por la tradición filosófica, que no de la psicológica, por lo que podemos proponer que la psicología se ha apropiado de la función antes destinada a la filosofía, de procurar la realización individual del ser humano, puesto que se ha demostrado con esta tesis que cuidar la mente y sus deseos es cuidar la vida en general, tal como lo viene proponiendo W. V. Quine, quien, en su idea de naturalizar la epistemología, sugiere que la filosofía se apoye en el trabajo de la psicología para dirimir problemas estrictamente epistemológicos, que aún no estético-trascendentales. Lo

anterior fue también la razón por la cual concluimos que la sabiduría representó la herramienta conceptual preeminente del complejo hedonista epicúreo, siendo que mientras el psicoanálisis se enfoca en la terapia reactiva, la filosofía se encamina también a la propuesta de soluciones proactivas pertinentes a la búsqueda de una vida feliz basada en la resolución de problemas conceptuales emanados de conjeturas inapropiadas acerca de cuestiones infructuosas —en el ámbito de lo que está *más allá* de la posibilidad de resolución humana (como lo dijeron Kant y Wittgenstein)—.

Aprendimos que hay distintos tipos de hedonismo de acuerdo a la definición de placer que procura pues vimos que hay placeres que se dan en considerar *superiores e inferiores*, siendo los superiores pretendidamente más *deseables* que los inferiores en atención a una tradición moral social y a la duración y cualidades de su intuición; y que no se puede empatar el placer con el deseo a pesar de que guardan un estrecha relación, puesto que ni todo placer es deseable, ni todo deseo nos conduce afirmativamente a un placer constante, sino que muchos deseos nos llevan a experimentar dolores cuando no han sido bien elegidos y nos falta autodominio.

También consideramos que la sabiduría se puede y debe aplicar a todos los ámbitos de la vida, por lo cual es deseable que la filosofía salga de perímetros confinados de pertinencia restringida para asistir la realización de otros ámbitos y funciones prácticas y relevantes a la consecución de una vida feliz en el inmediato entorno, puesto que al sabio no le es vedado en absoluto ser parte de su medio, conquistando los satisfactores que le hagan falta y participando activamente con su comunidad, haciendo del mundo un “jardín” en la medida de lo posible.

Aprendimos también que hay una noción de divinidad extensible del concepto de felicidad en Epicuro el cual le permea de un espíritu de talante completamente diferente al que le es provisto por la idea de que detentaba una postura atea extrema, siendo la primera en nuestra opinión, la definición más óptima y suprema de hedonismo del cual hemos sido testigos hasta ahora en la historia filosófica de occidente. El hedonismo es, pues, una determinación filosófica particular: una configuración teleológica asumida por facultad propia y, en ese sentido, solamente una posibilidad de realización más entre las demás —aunque también detenta una pretensión explicativa de la actividad universal—, tal como la filosofía misma en la sociedad contemporánea, pero su aportación más grande, la cual en verdad deberemos celebrar a Eudoxo, en cuanto primer sabio hedonista de la historia de la filosofía y, quien surgiendo incógnitamente de entre las profundidades del mito y la leyenda, regresa a recordarnos intempestivamente que lo único que puede justificar esta existencia confusa y en ocasiones aparentemente sin sentido, son precisamente aquellos extáticos momentos de plenitud que se enajenan en la existencia.

*En lo divino creen
sólo aquellos que lo son.*

Hölderlin (3, 45)

“POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU”

Ciudad universitaria a 26 de noviembre de 2007

Bibliografía

1. Aristóteles; *Ética Nicomaquea*. Nuestros Clásicos, UNAM. México, 1957.
2. Aristóteles; *Obras de Aristóteles, Metafísica*, Libro Primero, Capítulo II. Madrid. 1875.
3. *Biblia, Nuevo Testamento, Evangelio según San Mateo; (6:19-21)*. Sociedades Bíblicas Unidas, Nueva York, 1983.
4. Cappelletti, Ángel; *Lucrecio: La filosofía como liberación*. Monte Ávila, Caracas, 1987.
5. Chatelet, François; *Una historia de la razón.*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.
6. Corona Mendoza, Efraín; *El Epicureismo, una introducción a la Filosofía y a la Libertad*. Tesis de licenciatura en Filosofía. UNAM, México, 2005.
7. Platón; *Diálogos*. Porrúa, México, 1993.
8. Empírico, Sexto; *Esbozos Pirrónicos*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1993.
9. Epicuro; *Carta a Meneceo*. R. Vemeaux, *Textos de los grandes filósofos*. Edad Antigua, Herder, Barcelona, 1982.
10. Ferro Gay, Federico; *Los Filósofos Presocráticos, de Homero a Demócrito*. Cien de Mundo, México, 1987.
11. Freud, Sigmund; Lecciones introductorias al psicoanálisis en *Obras Completas*. Versión electrónica. 2006.
12. Heidegger, Martin; *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1998.
13. Heidegger, Martin; *Introducción a la Metafísica*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1993.
14. Hobbes Thomas; *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
15. Homero; *La Odisea*. Porrúa, México, 1991.
16. Hume, David. *Del Suicidio/De la inmortalidad del alma*. Océano. México, 2002

17. Kant Immanuel; *Crítica a la Razón Pura*. Alfaguara, Santafé de Bogotá, 2002
18. Laercio, Diógenes. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Biblioteca Clásica, Madrid, 1887.
19. Lao Tse; *Wen-tsu*. Traducido por Thomas Cleary, Arca de Sabiduría, 2000.
20. López López, Matías; *Séneca, Diálogos: La filosofía como terapia y camino de perfección*. Universidad de Lleida. España, 2000.
21. Marx, Kart; *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Cid Ediciones, México. 1974.
22. Mora, Ferrater; *Diccionario de Filosofía*. Ariel, Barcelona, 2001.
23. Nagel, Thomas; *Ensayos sobre la vida humana*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000,
24. Otto, Walter F.; *Epicuro*. Sexto Piso, Madrid, 2005.
25. Reyes R., Juan; *Carta a Meneceo de Epicuro (Diógenes Laercio)*. Tesis de licenciatura en Letras Clásicas. UNAM, 1979.
26. Sartoti, Giovani; *La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus. Madrid, 2001.
27. Vyasa; *Shri Bhagavad Gita*. Traducido de la versión inglesa de Winthrop Sargeant. State University of New York Press. Nueva Yort. 1994.
28. Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge & Kegan Paul. Londres, 1961.