

Z. A

9323

[1]

CARLOS GARCIA GUAL
EDUARDO ACOSTA

LA GENESIS DE UNA
MORAL UTILITARIA

EPICURO
ETICA

TEXTO · BILINGÜE

Copia privada para fines
exclusivamente educacionales.
Prohibida su venta

RESCATE



BARRAL



CARLOS GARCIA GUAL
EDUARDO ACOSTA MENDEZ

ETICA DE EPICURO

La génesis
de una moral utilitaria



BIBLIOTECA DE
RESCATE TEXTUAL
BARRAL EDITORES
1974

Primera edición: abril, 1974

© Carlos García Gual y Eduardo Acosta Méndez, 1972

**© Derechos exclusivos de edición:
BARRAL EDITORES, S. A. - Barcelona, 1973**

ISBN 84-211-0801-8

Depósito Legal: B. 19915 - 1974 Printed in Spain

Este libro breve pretende ser, al menos en la intención de sus autores, algo más que un arduo ejercicio de filología o un texto para uso restringido de aficionados a la Historia de la Filosofía. Creemos que el pensamiento de Epicuro, «el más calumniado de los filósofos antiguos», puede todavía hoy resultar vivaz y sugestivo. Si, como decía Voltaire, «la mayor preocupación, y la única que debemos tener, es la de ser felices», esta ética de Epicuro, hedonista y materialista, en muchos aspectos tremenda y polémicamente actual, nos ofrece, sin duda, un atractivo camino hacia esa meta de la dicha individual en el que las prescripciones morales son de una admirable economía.

Por ello nos gustaría, pensando como lectores, dirigir en primer lugar este estudio a aquellas personas que, sin desdeñar el pasado por la simple sinrazón de su cronología, y sin embobarse en la retórica del momento presente, «miran sencillamente a la realidad sin confundirse a sí mismos con vocablos huecos», como decía el viejo filósofo, y consideran la moral como un problema siempre vivo.

Confiamos también en que nuestro estudio

pueda ser especialmente útil a los estudiantes universitarios y los especialistas interesados en el pensamiento antiguo, para lo que hemos procurado aunar en nuestra breve exposición la precisión en los temas tratados y la información más actual.

Este trabajo consta de tres partes: una, más general, de introducción a la filosofía epicúrea, con el título de «Epicuro, el liberador»; otra de selección, edición y traducción de los textos de Epicuro referentes a la ética; y una tercera de comentario de esos textos.

La primera reelabora, con notables ampliaciones, un artículo del mismo título que C. García Gual publicó en la revista de *Estudios Clásicos* (Madrid, 1970). La última, más técnicamente detallada, con especial atención a las conexiones de la moral epicúrea con la tradición filosófica, ha estado a cargo de E. Acosta. La selección, traducción de textos, así como la revisión del trabajo en general, con el necesario intercambio de observaciones y críticas, han sido hechas conjuntamente.

Ambos autores dedican este estudio a María Font, como muestra de agradecimiento por su animosa colaboración.

SIGLAS

- D. L.: Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, ed. de H. S. Long (Oxford, 1964).
- Ep. Her.: *Epístola a Heródoto*, v. D. L. vol. II, pp. 511-533.
- Ep. Pyt.: *Epístola a Pitocles*, *ibid.*, pp. 533-548.
- Ep. Men.: *Epístola a Meneceo*.
- MC: *Máximas Capitales*.
- SV: *Gnomologio Vaticano*.
- Us.: H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 (reimp. Stuttgart, 1966).
- Chilton: C. W. Chilton, *Diogenes Oenandensis. Fragmenta*, Leipzig, 1967.

I

EPICURO, EL LIBERADOR

I

He aquí una filosofía que tiene la virtud de suscitar el apasionamiento. En pro o en contra invita a tomar partido. El rechazo escandalizado o la adhesión entusiasta han señalado, a lo largo de la historia, el contacto con la doctrina de Epicuro; una doctrina que, con afán evangélico, busca y promete a sus adeptos la felicidad, ofreciéndose como remedio contra el dolor y los sufrimientos, como la medicina contra las enfermedades de la vida espiritual.

Seguramente ninguno de los pensadores de la antigüedad ha sido tan calumniado ni tan trivialmente malinterpretado como Epicuro. Tampoco ninguno ha suscitado ^{alabanzas} ~~alabanzas~~ tan entusiastas. Para sus discípulos era como un dios, al decir de Lucrecio (V, 8); para otros, el primer cerdo de la piara epicúrea, ese rebaño jovial al que el poeta Horacio se jactaba irónicamente de pertenecer. (*Ep.* I, 4, 16).

Del epicureísmo, que no fue una teoría de talante escolar, sino una concepción del mundo abierta a los vientos callejeros y radicada en una circunstancia histórica bien precisa, la del

ocaso político de la ciudad griega a fines del siglo IV antes de Cristo, nos han llegado a nosotros ecos muy dispersos, y matizados con frecuencia de afectividad. De los numerosos escritos de su fundador, uno de los filósofos antiguos de mayor producción literaria, no nos queda casi nada. Ni un libro del casi medio centenar de tratados que escribió Epicuro.¹ Tan sólo breves fragmentos, algunas sentencias escogidas, y tres cartas o epítomes, preservadas por un azar feliz. La inclusión de éstas en la obra de un erudito historiador de la filosofía, Diógenes Laercio, a más de cinco siglos de distancia de Epicuro, las ha salvado del naufragio casi total de sus textos. La desaparición de la obra escrita de Epicuro ha sido en parte efecto de la desidia aniquiladora de los siglos, pero en buena parte también resultado de la censura implacable de sus enemigos ideológicos.

Muchos filósofos, adictos de algún sistema idealista o metafísico, habrían suscrito con gusto el parecer de Hegel, cuando dice: «Las obras de Epicuro no han llegado hasta nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarse. Lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado; los filósofos, por lo menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas».²

1. Diógenes Laercio (X, 27) ofrece una lista de los títulos de sus obras más importantes, después de anotar que Epicuro había superado a todos los demás filósofos en la cantidad de libros escritos (*polygrafistatos*).

2. Hegel en pág. 387 del tomo II de la *Historia de la Filosofía*, tr. esp. de W. Roces, México, 1955 (la 1.ª ed. alemana es de 1833). Desde el punto de vista de su pro-

Ignoraba sin duda Hegel que, unos mil quinientos años antes, otro idealista de catadura muy diferente, el emperador Juliano, al que los cristianos apodaron el Apóstata, había formulado ya esa acción de gracias a la divinidad por la desaparición de las obras de Epicuro.³ En su afán de reformar cultural y moralmente a los sacerdotes de su tiempo, el emperador Juliano, en su condición de Pontífice Máximo, prohibía al clero la lectura de libros escépticos o de epicúreos, considerados perniciosos por su crítica

pia filosofía, la indignación moderada de Hegel es comprensible. En su exposición hay otros interesantes datos: «Cabe afirmar, sin miedo a equivocarse, que Epicuro es el inventor de la ciencia empírica de la naturaleza, de la psicología empírica» (pág. 3). Más adelante, criticando la teoría del conocimiento, anota: «No es necesario que nos detengamos más tiempo en estas palabras vanas y en estas representaciones vacías; no es posible que sintamos el menor respeto por los conceptos filosóficos de Epicuro; mejor dicho, no se encuentra en él concepto alguno» (pág. 395). Hegel es injusto con Diógenes Laercio: «A pesar de la prolijidad con que habla de este pensador, esta fuente no puede ser más vacua» (pág. 378). Con todo, su exposición crítica es, en muchos casos, excelente.

Pueden verse también las páginas que K. Marx dedica a «Hegel y Epicuro». (K. M. *Différence de la Philosophie de la Nature chez Démocrite et Epicure*, tr. fr. 1970. pp. 319-332), que critican profundamente la exposición filosófica de Hegel.

3. En una carta que el emperador Juliano (hacia 360 d. C.) como Pontífice Máximo dirige al Sumo Sacerdote de Asia Menor sobre las lecturas convenientes a los sacerdotes, les prohíbe la lectura de libros epicúreos o escépticos: «Que no vean ningún escrito de Epicuro ni de Pirrón. Pues ya han hecho bien los dioses al destruirlos, de tal modo que ya se perdieron la mayoría de estos libros. Si bien nada impide que se los cite como ejemplo de la clase de libros de que deben apartarse los sacerdotes. Y si nos referimos a los libros, mucho más a tales pensamientos». Carta 89 b, 301 c.d. (ed. Bidez-Cumont).

corrosiva. Y en este punto no hay dudas de que los cristianos estaban totalmente de acuerdo con él. Adeptos de uno u otro credo religioso, o sectarios de algún dogmatismo filosófico, vieron en Epicuro a un peligrosísimo adversario y competidor, negador impío de la trascendencia mundana y enemigo de la Religión y del Estado.

De la doctrina epicúrea sabemos también por las noticias —en forma de citas criticadas— de algunos pensadores de tendencia opuesta, más nobles o más eclécticos, más propensos a la discusión que al anatema, que polemizan contra ella. Entre éstos hay que citar en primer rango a Cicerón, Séneca, Plutarco y Sexto Empírico.

Frente a ellos están los testimonios de los discípulos fervorosos: el magnífico poema del exaltado Lucrecio (*De Rerum Natura*, compuesto hacia el 60 a. C.), y los fragmentos de Filodemo y de Diógenes de Enoanda. Filodemo de Gádara, docto escritor y poeta del s. I a. C., amigo de Cicerón, poseía una biblioteca, redescubierta a finales del s. XVIII en las excavaciones de Herculano, con numerosos volúmenes de obras de Epicuro y comentarios filosóficos, convertidos en papiros carbonizados, que, muy fragmentariamente, nos es posible leer. Diógenes de Enoanda, apasionado epicúreo del siglo II d. C., mandó escribir sobre un muro público allá en su lejana Capadocia natal algunas de las benéficas sentencias de Epicuro, como un legado filantrópico a la huma-

nidad sufriente. La arqueología ha descubierto en 1884 esta antigua inscripción parietal. El prólogo de la misma nos parece revelador del espíritu evangélico con que los epicúreos sentían la doctrina que profesaban. Dice el texto así:

«...Situado ya en el ocaso de la vida por mi edad, y esperando no demorar ya mi despedida de la existencia sin un hermoso peán de victoria sobre la plenitud de mi felicidad, he querido, para no ser cogido desprevenido, ofrecer ahora mi ayuda a los que están en buena disposición de ánimo. Pues si una persona sólo, o dos, o tres, o cuatro, o cinco, o seis, o todos los demás que quieras, amigo, por encima de este número, que no fueran muchísimos, me pidieran auxilio uno por uno, haría todo lo que estuviera en mi mano para darles el mejor consejo. Ahora cuando, como he dicho antes, la mayoría están enfermos en común por sus falsas creencias sobre el mundo, como en una epidemia, y cada vez enferman más —pues por mutuo contagio uno recibe de otro el morbo como sucede en los rebaños—, es justo venir en su ayuda, y en la de los que vivirán después de nosotros. Pues también ellos son algo nuestro aunque aún no hayan nacido.

El amor a los hombres nos lleva además a socorrer a los extranjeros que lleguen por aquí. Puesto que los auxiliadores consejos del libro ya se han extendido entre muchos, he querido utilizar el muro de este pórtico y exponer en público los remedios de la salvación...

Pues hemos disuelto los temores que nos dominaban en vano, y en cuanto a los pesares, hemos hecho cesar los vacuos sobre el futuro, y los físicos los hemos reducido a un mínimo en su conjunto...»⁴

Y a continuación venían algunos de los lemas y consejos capitales de Epicuro.

Aún hoy es difícil acercarse a esta filosofía epicúrea con desinterés e imparcialidad. De ella nos admiran todavía dos rasgos: su coherencia y su vitalidad. Filosofía para la vida, surgida en un momento de crisis y de desesperanza, ofrece soluciones a una problemática eterna, la de la muerte, el dolor, el temor ante el futuro, el incierto destino del hombre. Los mismos temas nos acucian aún, y ante las consideraciones de Epicuro hay que decidir una postura vital con personales e indeclinables riesgos. De la experiencia histórica de su momento, él supo extraer una consecuencia crítica sobre el existir personal, una visión del mundo que tal vez algunos puedan calificar de pesimista, la de que no hay un sentido natural ni trascendente en el universo ni en la vida humana, y de que la sociedad con su estructura de poder amenaza el único bien auténtico del individuo: su libertad personal. En esa situación, la Filosofía se hace mester de desconfianza en los valores reconocidos por la retórica oficial y se refugia en la subjetividad individual. Falta de fe en las síntesis y en las ideas trascendentes, acude

4. Fr. 2 Chilton.

a los elementos mínimos: las sensaciones placenteras en la moral y los átomos de la materia como último reducto para edificar su comprensión de una realidad despiadada en su insignificancia. El materialismo filosófico, que se relaciona con una física atomista y una teoría empirista del conocimiento, concluye en una ética individual que sitúa el fin de la vida en la felicidad de los placeres serenos de este mundo, negando cualquier providencia trascendente con sus efectos de temores y esperanzas. Es ésta una respuesta al problema del vivir humano cuya radicalidad no puede ser ignorada. Una solución demasiado humana y terrestre para el sentir de algunos, lo que ha producido santas y venerables indignaciones contra los epicúreos, y ha favorecido, como decíamos, la pérdida de la mayor parte de la obra escrita de Epicuro.

Frente al desprecio crítico de Hegel, el joven Karl Marx, en su tesis doctoral sobre *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (1841), subraya el profundo sentido humanista de la filosofía epicúrea y destaca el esfuerzo de Epicuro por acomodar en un universo materialista de mecánica atómica un espacio para la libre actuación del hombre.⁵ Lenin, contestando a Hegel, anota que Epicuro «pasa junto al fondo del materia-

5. Aunque aquí hemos citado esta obra en su traducción francesa, que es más completa por contener una amplia introducción y los «trabajos preliminares», existe una reciente versión española. Cf. nuestra nota bibliográfica.

lismo y de la dialéctica materialista». ⁶ Y esta analogía en su concepción del universo ha atraído hacia Epicuro la simpatía teórica de muchos marxistas, que ven en él «el representante de la dialéctica materialista de los griegos». «En realidad Epicuro defendía la ciencia contra la religión, la dialéctica contra la escolástica, la «línea materialista» de Demócrito contra la «línea idealista» de Platón», ha escrito recientemente un profesor de la Universidad de Moscú, con exageración un tanto simplista. ⁷

Mucho más ponderado era el parecer de Kant, quien, aunque sólo conocía el epicureísmo a través de autores latinos, suele citar este sistema como lo opuesto al platonismo en una extremada alternativa que el filósofo crítico debería evitar: es el «empirismo dogmático» frente al «dogmatismo racionalista». Kant elogia el empirismo gnoseológico en que se apoya la Física epicúrea, pero rechaza las consecuencias morales negativas del epicureísmo desde el punto de vista de la «razón práctica». Epicuro no distinguía, a su parecer, entre «ignorar» y «negar»; y el prolongamiento dogmático del escepticismo y el materialismo inicial no le habría permitido postular una ética del deber, como lo permite el agnosticismo metafísico de la crítica kantiana. El enfrentamiento con Platón y la íntima conexión entre Física y

6. Lenin *Cahiers philosophiques*, París, 1955, 245.

7. Dynnik *La dialectique d'Epicure*, en págs. 329-336 de *Actes du VIIIe. Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, 1968 (publicado en 1969; en adelante, citado sólo como *Actes*).

Ética en Epicuro están bien esquematizados por el agudo sentido filosófico de Kant.⁸ Sobre este enfrentamiento y esta relación volveremos a insistir.

De momento queremos sólo sugerir que el intento por comprender la filosofía de Epicuro puede ser algo más que una curiosidad histórica, resucitada a expensas de la penosa erudición filosófica. La verdadera comprensión implica algo más. En el reconocimiento de la dialéctica vital de un pensamiento y su dinámica sociohistórica puede haber una lección de vivo interés personal, incluso a veintitantos siglos de distancia. La devoción proverbial que en sus discípulos suscitaban los sencillos consejos del filósofo ateniense, ese amable «dios del Jardín», como decía Nietzsche,⁹ puede encontrar ecos todavía. En nuestros días, filólogos como A. Bonnard o B. Farrington tienen para él palabras que recuerdan el entusiasmo de Diógenes de Enoanda, o de Lucrecio, o la simpatía del erudito Diógenes Laercio.¹⁰ Y no deja

8. Cf. el artículo muy claro de Aubenque *Kant et l'épicurisme*, en *Actes*, págs. 293-303.

9. Las notas y apreciaciones de Nietzsche sobre Epicuro revelan una íntima simpatía por el viejo filósofo. Cf. p.e. en *Humano, demasiado humano*, máx. 275, íd. II, 2,7, 192, 227, 275, 295; *La Gaya Ciencia*, máx. 45, 305, 375, etc.

10. En Bonnard *Civilisation grecque*, tomo III, *D'Eurípide à Alexandrie*, Lausana, 1959, el último capítulo está dedicado a *Epicure et la salut des hommes*, considerándolo como un colofón digno de la sabiduría antigua. Es lo mismo que ya había dicho Diógenes Laercio.

Farrington *La rebelión de Epicuro*, tr. esp., Barcelona, 1968 (el original inglés, *The Faith of Epicurus*, es de Amsterdam, 1966).

de ser sintomático que en un reciente congreso filológico en torno al epicureísmo griego y latino, dos de los más famosos historiadores actuales de la Filosofía antigua, P. M. Schuhl y J. Brun, trataran de la semejanza entre la filosofía epicúrea y el pensamiento contemporáneo. La ponencia del primero se titulaba *Actualidad del epicureísmo* y la del segundo *Epicureísmo y estructuralismo*, coincidiendo ambos en señalar las analogías notables entre el sistema del antiguo pensador, materialista, antimetafísico, hedonista, y anárquico, y algunas de las corrientes intelectuales más avanzadas del momento presente.¹¹

11. *Actes*, pp. 45-53, y 354-62, respectivamente.

II

Ya a primera vista el sistema filosófico de Epicuro destaca más por su coherencia que por su originalidad. Recoge en una nueva síntesis algunas teorías anunciadas por pensadores anteriores de la tradición filosófica griega: el atomismo físico de Leucipo y Demócrito, el hedonismo de Aristipo de Cirene, el empirismo de Aristóteles, la búsqueda de la ataraxia de los escépticos; y en su rechazo de las convenciones sociales y de la política, coincide con los cínicos, los escépticos y los primeros estoicos.

Toda filosofía tiene un carácter dialéctico; pretende ser antítesis de unos sistemas filosóficos precedentes y síntesis de otros para responder a sus perdurables problemas. Epicuro, como otros filósofos helenísticos, se encuentra con un rico pasado filosófico que, en parte, recoge, con notables retoques, como en lo que respecta a la Física de Demócrito y a la teoría ética del hedonismo. Sin embargo, después de las críticas platónicas y aristotélicas, el retorno de Epicuro a estas bases teóricas materialis-

fas se hace con una nueva conciencia. En el mismo respecto la posición del filósofo viene definida por el rechazo de una parte de esa tradición. En este caso la oposición más extrema está marcada por su enfrentamiento a Platón. Ya hemos señalado que este rasgo había sido perspicazmente subrayado por Kant; y, en definitiva, el libro reciente de B. Farrington ha vuelto a destacar esta antítesis insistiendo en su aspecto político. Es un buen método para definir el de referirse a los términos opuestos, y evidentemente, el platonismo representa el opuesto del epicureísmo en casi todos sus aspectos.

Epicuro no alude explícitamente a esta decisiva oposición. Sabemos que nuestro filósofo, al contrario que algún estoico pedante como Crisipo, no solía hacer citas en sus escritos. Pero la polémica se siente latente en su obra. En el mundo de los átomos no ocupaban ninguna función las arquetípicas ideas. Del mismo modo, Platón, frecuentemente generoso con sus adversarios, había silenciado el nombre del fecundo Demócrito, como si en él recelara un peligroso enemigo o como si su obra no mereciera la pena de salvarse del olvido. Los postulados básicos del platonismo (duplicidad del mundo inteligente y mundo sensible, enfrentamiento de cuerpo y alma, carácter divino del alma humana inmortal y anhelante del mundo trascendente, desprecio del cosmos físico, creencia en unos valores éticos y políticos absolutos, y exigencia de una utópica jerarquía

social para establecer el reino de la justicia del gobierno de los filósofos) habían sufrido ya críticas duras de Aristóteles. Los discípulos de la Academia no parecen haber sustentado con energía la totalidad del sistema, sino que, como si profesaran el idealismo con mala conciencia, se dedicaron a la matemática. Pero Epicuro sostiene precisamente las tesis contrarias al platonismo: la existencia de un único mundo sensible y un único conocimiento auténtico, el de los sentidos, entre los que el básico es el tacto. Para Epicuro, el alma es también corporal y perece con su cuerpo, al disgregarse sus átomos; existen los dioses, pero no con fines modélicos ni teleológicos, sino como seres apáticos y ociosos, arrinconados en los espacios intercósmicos; los placeres básicos son los del cuerpo, los de la carne; la moral es relativa; el bien no es algo objetivo y trascendente, sino que está referido siempre al placer; y en fin, la sociedad basada en un orden justo le interesa al epicúreo muy poco.

La canónica epicúrea, su teoría del conocimiento, se basa en el papel primordial de las sensaciones, que nos suministran el material de nuestro conocimiento. Esta teoría empírica del conocimiento, en cuyos pormenores técnicos no conviene detenernos ahora, supone por sí misma una crítica radical del idealismo platónico y de toda la corriente racionalista griega que empieza en Parménides. Pero, con su empirismo, Epicuro se opone tanto al idealismo como a la teoría escéptica de que el conocimien-

to real es imposible. Si el empirismo resulta un freno a las ilusiones, un tanto ingenuas de la razón absoluta de fundar en sí la realidad, es a su vez una base para defenderse de otro de los grandes peligros de la Filosofía: el escepticismo. El agnosticismo radical de su contemporáneo Pirrón (360 - 270 a. C.) era una tentación atractiva en un mundo intelectual hastiado de controversias dogmáticas. Entre esos dos polos, idealismo y escepticismo, intenta Epicuro, de modo más radical que Aristóteles y Demócrito, tender el puente entre el sujeto cognoscente y la realidad objeto del conocer. El empirismo empieza con la desconfianza en el conocimiento; pero, a diferencia del escepticismo, pretende no concluir en ella, sino utilizarla sólo como un punto de partida para la toma de contacto posible con la realidad.

Para el fundamento gnoseológico y para su teoría física, Epicuro encontró una concepción ya elaborada en el atomismo, como visión materialista del mundo físico y del conocimiento, que había podido recoger probablemente a través de las enseñanzas de Nausífanos de Teos, discípulo de Demócrito y de Pirrón, cuya escuela frecuentó en su juventud (321-311). Parece que, de un modo general, también la teoría sobre el progreso de la humanidad que encontramos expuesta en Lucrecio (V, 922 - 1455), puede ser una repercusión de las ideas de Demócrito, así como la concepción de la imperturbabilidad o *ataraxia* puede relacionarse con la teoría de Pirrón.

Los dos grandes sistemas metafísicos de Platón y de Aristóteles se resquebrajaban ya en manos de sus discípulos inmediatos, y sólo fragmentos de estos grandes edificios teóricos se desarrollaban en los cursos lectivos del Liceo, que derivaba hacia unos estudios científicos cada vez más especializados, y en los de la Academia, abocada hacia las matemáticas y el escepticismo. Como su casi coetáneo Zenón, el estoico, Epicuro edifica su sistema aprovechando esa bancarrota de las dos grandes escuelas atenienses, integrando elementos de otras filosofías anteriores e instrumentalizando la totalidad del pensamiento filosófico en una función ética.

En los postulados básicos hay una notable coincidencia, explicable por razones de su contexto histórico-social, entre la doctrina de Epicuro y la de los primeros estoicos; aunque luego el desarrollo divergente de ambas teorías, y el compromiso de los estoicos con la política y la sociedad los haya llevado a una oposición tajante. La subordinación de todo el sistema filosófico a una conclusión moralista es un rasgo típico de ambas escuelas, y es un rasgo que responde a una necesidad del tiempo angustiado en que estas filosofías surgen. Esta acentuada conexión entre la teoría y la praxis moral es característica de ambos sistemas, con sus pretensiones de ofrecer un camino de salvación para un tiempo indigente.

Esta derivación de la filosofía helenística hacia el moralismo puede ser valorada de modo

diverso, según la perspectiva del crítico. Si consideramos el enorme andamiaje metafísico de las teorías platónica y aristotélica como un logro permanente del espíritu, sin duda puede advertirse en las filosofías helenísticas una disminución de rigor y de tensión especulativa. Pero si somos escépticos acerca de la real dimensión de todas esas magníficas y admirables abstracciones teóricas, si desconfiamos de la dialéctica y de la metafísica, apreciamos de otro modo el énfasis y la conclusión pragmática de las nuevas teorías. Frente a la anterior disociación entre teoría y vida, ahora el naufragio político obliga a plantearse la función del filosofar de un modo más directo, inmediato y vital. Se aceptan menos prejuicios que en las perspectivas de la filosofía clásica, y la filosofía se vuelve fármaco soteriológico, cauterio medicinal, instrumento para la salvación en una circunstancia caótica y ruïnosa.

III

Como es bien sabido, el atomismo griego tiene como fundador a Demócrito, cuya teoría es retocada por Epicuro en un punto importante al admitir un movimiento espontáneo de desviación o *clinamen* de algunos átomos, frente a su caída regular, con el fin de introducir un margen de libertad en este cosmos material sin causas finales ni inteligencia externa. Hay en esta concepción física ciertas analogías con la actual concepción científica sobre la constitución de la materia. Por ejemplo, la teoría más reciente sobre ésta, la del profesor Gell-Mann, Premio Nobel de Física de 1969, ha demostrado teóricamente la existencia de unas partículas mínimas, los «quarks», últimos componentes de los cuerpos, en la continuación de una larga tradición atomística. Los «quarks», después de los átomos y los protones, electrones, neutrones, mesones e hiperiones, son las primeras partículas elementales sin nombre griego (su nombre procede de *Finnegan's Wake*, la novela de Joyce), y sus propiedades estructurales se definen por métodos matemáticos hartamente complicados, con ayuda de números

cuánticos, y se clasifican en un sistema transformacional SU3 de matrices unitarias tridimensionales.

Todos los pormenores técnicos, así como las observaciones empíricas y las aplicaciones de la teoría, habrían admirado a cualquier atomista griego. Pero en ambas concepciones, la contemporánea y la griega de hace 2.400 años, se expresa una misma idea básica: la de la estructura discontinua de la materia. En este aspecto también la explicación del movimiento por Epicuro como una marcha a saltos entre átomos espacio-temporales, en un intento para resolver las aporías de Zenón, puede encontrar remotos ecos en la mecánica cuántica;¹² y su movimiento de desviación irracional podría relacionarse acaso con el llamado «principio de indeterminación» en los procesos de la microfísica.¹³

12. Merlan *L'univers discontinu d'Épicure*, en *Actes*, págs. 258-263.

13. Desde luego, la distancia entre las concepciones intuitivas de los antiguos y las de la ciencia moderna es enorme. Simplificamos también al hablar de la estructura discontinua del atomismo, ya que la teoría de las ondas desarrollada por L. de Broglie y otros debe ser considerada como un intento de superación de este problema. Para una breve y clara consideración puede verse el libro de Heimendahl *Física y Filosofía*, Madrid, 1969, especialmente caps. III, V, y VI (*Teoría atómica y Física atómica*).

El reciente artículo de B. Kouznetsov «Einstein et Epicure» en la rev. *Diogène*, n.º 81 (París, 1973), pp. 48-73, es de una notable claridad en su exposición al comparar la visión atomista del filósofo griego, su finalidad ética y su concepción del universo con la de Einstein. Recuerda también anecdóticamente cómo A. Einstein prologó la traducción alemana de Lucrecio, *De natura rerum*, ed. H. Diels, Berlín, 1923.

Sin embargo, hay algo que distancia fundamental y dolorosamente la Física moderna de la epicúrea, el hecho de estar esta última subordinada a una concepción final de la vida humana: el logro de la felicidad. Si a un especializado físico moderno se le preguntara qué relación tiene su actividad científica con su ética y su concepción de la vida, se quedaría extrañado y le sería muy difícil responder. En cambio, la ciencia por la ciencia o por sus inmediatas aplicaciones técnicas no es el objetivo primordial de la Física epicúrea, que resulta simplemente una parte de la Filosofía encaminada a procurarnos la felicidad. El científico moderno, muchas veces cargado de los mismos prejuicios vulgares de otras gentes y especializado bárbaramente en su pequeño dominio, no tiene nada que ver con el «sabio» ideal de los griegos. Hoy laureados científicos pueden «eslabonar comprensiones geniales con los más vulgares cuentos de criadas» sobre aspectos filosóficos centrales de la vida,¹⁴ olvidando la armonía espiritual que perseguía el antiguo filósofo, llámese Demócrito, Platón, Aristóteles o Epicuro. Este escribió muchos libros de cues-

14. Ludwig Marcuse en págs. 162-192 de *Pesimismo, un estado de la madurez*, Buenos Aires, 1956 (*Tomistas, marxistas y la constelación de nuestros naturalistas*), subraya la tendencia actual de algunos científicos, basados en un prestigio adquirido en un dominio de su especialización, a exagerar fuera de su campo de estudio: así el físico que de pronto emite sus opiniones tajantes sobre Dios, o el ginecólogo que se descubre director espiritual, son ejemplos de una de las sofisticaciones corrientes en nuestra época.

tiones naturales, como su amplio *Peri Physeos* en 37 volúmenes; pero su interés no iba tanto a las cuestiones de detalle cuanto a proporcionar una visión conjunta de la naturaleza que permitiese la tranquilidad del ánimo y ayudara a liberar el espíritu humano de los terrores supersticiosos ante los prodigios impresionantes de la naturaleza, en los que Demócrito había visto una de las causas de la religión. Por otra parte, mucho menos intelectualista que Demócrito, quiso también, frente a la necesidad de aquél, un margen de libertad en su mundo físico para liberar al hombre de un yugo tan duro como los dioses del pueblo: el de la Fatalidad. «Pues sería mejor —dice en Dióg. Laercio X, 134— aceptar la fábula popular sobre los dioses que ser esclavo de la Fatalidad de los fisiólogos. Porque aquella suscribe una esperanza de absolución mediante el culto de los dioses, pero ésta nos presenta un destino inflexible».

En este punto el conocimiento de la naturaleza del mundo físico tiene primordialmente un valor pragmático; nos ayuda a liberarnos de los terrores supersticiosos y, al mismo tiempo, no debe encadenarnos en un determinismo que impide la actuación y la decisión moral del hombre (Cf. *M. C.* XI-XIII).

Lo peculiar del atomismo frente a otros sistemas de explicación del universo físico es la falta de teleología. No rige el mundo un único principio, ni la materia está sometida a la jerarquía de las ideas o de las formas. Ni siquie-

ra la necesidad en el movimiento de los átomos puede ser una norma rígida que encadene a la materia. Epicuro modificaba aquí la teoría mecanicista, admitiendo unos movimientos imprevisibles de los átomos, unas desviaciones irracionales en su caída en el vacío. Esta teoría de la *parénclisis*, el *clinamen* o desviación de los átomos, tiene, como Marx destacó, el fin de salvar la libertad del alma humana, compuesta, como toda realidad, de átomos algo más sutiles que los del cuerpo, pero de idéntica naturaleza.¹⁵ Ni la Providencia divina, ni el *Nous* o «Inteligencia» de Anaxágoras, ni las ideas subordinadas a la del Bien, ni un último motor inmóvil, ni la Necesidad implacable ni la Fatalidad astral, confieren un orden al acontecer cósmico y humano. También la materia es libre, sin principio ni finalidad, frente a cualquier destino ajeno a su propia composición desordenada. La danza de los átomos en el vacío es tan caótica como la desacompasada historia de los hombres.

Sus enemigos reprochaban a Epicuro su ignorancia de las matemáticas, que para los griegos fueron siempre la base del orden y la armonía. Los estoicos intentan lograr la tranqui-

15. Para Epicuro la oposición entre cuerpo y alma no es la de corpóreo frente a incorpóreo. Por eso al referirse al cuerpo en sentido estricto Epicuro utiliza en lugar del término griego *sōma*, el de *sarx* «carne». Así, p.e. habla de los «placeres de la carne» frente a «los de la mente». Este uso lingüístico ofrece un claro paralelismo con el de los primeros cristianos. (Cf. De Witt, p. 225).

lidad de ánimo mediante la creencia en una Providencia que ha determinado de modo sabio, justo, e inevitable el destino del mundo; y en ese sometimiento sensato al orden divino el estoico se siente tan libre como el epicúreo en su libertario y caótico mundo. Se puede pensar que en éste las posibilidades de obrar eran más amplias que en cualquier otro. Sin embargo, el epicúreo no tenía ningún interés en la acción. Trataba sólo de no sentirse ligado por una obligación externa, por ningún destino; y efectivamente, la teoría materialista de los átomos se adecuaba magníficamente con la perspectiva moral y social del filósofo, que anteponía siempre el individuo a la sociedad; como los átomos son anteriores a los cuerpos, compuestos y descompuestos sin fin por ellos.

En la época helenística el fatalismo, más o menos filosófico y más o menos supersticioso, se extendía poderosamente. El ánimo humano no resiste fácilmente la idea de la completa libertad, de la independencia total y del intrascendente destino del hombre. Gusta de sentirse encadenado a algo perdurable que supere el propio yo limitado y se agarra con fe a las estrellas fatídicas o a las utopías revolucionarias con ese «miedo a la libertad» de que el psicólogo Fromm y el profesor Dodds han tratado.¹⁶ El epicureísmo, sin embargo, no pone excesivas esperanzas en ninguna de estas trascen-

16. E. Fromm en su obra con ese título, aunque sus referencias históricas sean a otras épocas, y Dodds en *Los griegos y lo irracional*, tr. esp. Madrid, 1960.

dencias. El hombre se queda solo. Y en esta soledad, frente a los demás hombres, quedan sólo las alegrías del placer, de la amistad y del conocimiento.

IV

Para explicarnos mejor algunos de los rasgos de su filosofía conviene, desde un principio, tener en cuenta algunos datos de la vida de Epicuro. Época, patria y condición social, si no determinan, condicionan al menos las preguntas y respuestas del horizonte intelectual. Algunas Historias de Filosofía suelen fingir un proceso absoluto y utópico de las ideas, en el que unas teorías filosóficas polemizan con otras sobre un fondo abstracto, con escasas referencias a las circunstancias históricas de la vida de los filósofos, convertida en anécdota marginal a su pensar. Aunque pensamos que en el plano general teórico probablemente nadie defiende hoy esta falsa autonomía del pensamiento frente a la vida personal, sin embargo nunca está de más prevenirnos contra el riesgo de un teorizar ahistórico de un modo concreto. En nuestro caso parece imprescindible la evocación del marco histórico del mundo helenístico en que a Epicuro, el último gran filósofo ateniense, le tocó vivir.

Nació en Samos en el 341 a. C., y pasó en

esta isla su niñez y adolescencia. Su padre, Neocles, ciudadano ateniense, se había establecido allí como colono, y se ganaba la vida como maestro de escuela. Era entonces ésta una profesión connotada por un bajo nivel social y una cierta ramplonería de oficio. Aludiendo a esta condición del padre insultará a Epicuro el satírico Timón, llamándolo «el hijo del maestro de escuela»: «el último de los físicos y el más desvergonzado, el hijo del maestro de escuela, que vino de Samos, el más ineducado de los animales». (D.L. X.3). Las condiciones de su posición familiar no eran las más favorables para una niñez despreocupada. La familia, compuesta de los padres y cuatro hermanos, parece haber estado muy unida; y las relaciones cordiales de Epicuro con su madre (como muestra la carta dirigida a ella, testimoniada por Diógenes de Enoanda) y con sus hermanos (que le acompañarán en sus viajes y convivirán con él en el Jardín) son ejemplarmente auténticas.

A los dieciocho años Epicuro tuvo que marchar a Atenas, la ciudad de sus antepasados, para prestar servicio militar como efebo, durante dos años. Días revueltos para la orgullosa ciudad, cuya gloria política declinaba ya hacia un recuerdo retórico, los del año 323. En el año anterior el victorioso Alejandro había exigido desde la lejana Asia honores divinos; y los atenienses, escépticos e irónicos, le habían consagrado como a un dios. Entonces llegó la noticia de que, con una impertinencia

notable, Alejandro había muerto, a los pocos meses, en Babilonia. Por los mismos días desapareció de la escena griega otro tipo escandalosamente popular: Diógenes, a quien apodaban «el Perro». En su legendario tonel, o más bien en su tinaja, el cínico apátrida que se proclamaba «cosmopolita», y que no habría cambiado su miseria por el imperio de Alejandro, abandonó este mundo cuyas convenciones había ridiculizado y ofendido.

La noticia de la muerte del monarca macedonio incitó a la ciudad de Atenas a un nuevo intento de recuperar su autarquía política, azuzada otra vez por el impenitente Demóstenes. Según una brillante predicción oratoria, «el olor del cadáver de Alejandro iba a llenar el universo». La derrota de la armada ateniense en Amorgos en el 322 fue la última gran batalla de los atenienses por la libertad, la sagrada y renombrada libertad. Demóstenes, acosado en la persecución, se suicidó. En cuanto a Aristóteles, que, temeroso de ser acusado filomacedonio y de impío, se había refugiado en Cálcede, abandonando el Liceo, murió también aquel año después de haber disecado el cosmos y catalogado el universo. Al frente de la escuela quedaba su sucesor, Teofrasto, interesado en continuar una vivisección al por menor de plantas y caracteres psicológicos.

Los dos destructores de la ciudad como marco político, Alejandro y Diógenes, y los dos defensores últimos, Aristóteles en la teoría y Demóstenes en la práctica política, desaparecie-

ron en poco más de un año. Aquel trágico período de 323-321, que fue para Epicuro el del encuentro con la ciudad de sus mayores, la gloriosa Atenas, fue para ella el de la pérdida de sus esperanzas políticas. Desde entonces en Atenas no brillarán los políticos ni los ideólogos, sino tan sólo maestros de cultura, filósofos cargados de pasado y de resignación. La democracia, tan malherida por las sucesivas crisis y consecuencias bélicas, experimentaba un nuevo revés. Los militares macedonios vencedores reservaron los derechos de ciudadanía a aquellos que poseían más de 2.000 dracmas; es decir, a unos 9.000 atenienses, mientras que más de la mitad de la población se veía privada de ellos. Como decía, amargamente y sin ilusiones, el epitafio compuesto a los muertos en Queronea, años antes: «¡Oh, Tiempo, que ves pasar todos los destinos humanos, dolor y alegría; la suerte a la que hemos sucumbido, anuncia a la eternidad!».

También en Samos había repercutido la conmoción política. Los colonos atenienses, entre ellos la familia de Neocles, fueron expulsados de la isla. El padre de Epicuro fijó su nueva residencia en Colofón, ciudad de la costa jonia, ilustre como pretendida patria de Homero, y como hogar natal del lírico Mimnermo y de Jenófanes, el poeta crítico y teólogo ilustrado del s. VI. A ella acudió Epicuro a reunirse con su familia, y allí residió desde el 321 al 311, desde sus veintiuno a sus treinta y un años. Durante este tiempo completa su formación

filosófica, frecuentando la escuela que en la vecina isla de Teos regentaba Nausífanos, un discípulo de Demócrito y de Pirrón. Detengámonos en esta formación filosófica, muy significativa para comprender su propia teoría.

El interés de Epicuro por la filosofía parece haber despertado muy temprano: a los 14 años. Según una anécdota, se irritó con su maestro de letras (*grammatistés*) que no supo explicarle el sentido de la afirmación de Hesíodo de que «primero era el caos», y que lo remitió a los filósofos para su aclaración.

Estas anécdotas de las biografías griegas tienen más interés por su intención significativa que por su autenticidad. En ésta podemos subrayar dos rasgos: el temprano criticismo del filósofo contra la educación tradicional fundada en la lectura de los poetas, maestros de sabiduría retórica, y la dificultad en admitir esa oposición física de caos y cosmos, que puede relacionarse con su filiación atomista. En efecto, el paso del caos al cosmos parece requerir la apelación a un principio ordenador externo a la materia misma (la divinidad, la Inteligencia divina, o algo así), y a una teleología física, principios que el atomismo excluye, o de que al menos puede prescindir. No sabemos quién pudo haber puesto al joven estudiante en contacto con la física atomista. Su primer maestro de filosofía, que conocemos, fue el platónico Pánfilo. Detalle interesante, por lo que hemos subrayado de la oposición de Epicuro al platonismo, tanto en sus líneas fun-

damentales, cuanto en su rechazo decidido de toda educación previa al filosofar (como era la *paideia* matemática y dialéctica exigida por los académicos).

Es posible que durante su estancia en Atenas asistiera a alguna lectura de Jenócrates, el segundo sucesor de Platón en la jefatura de la Academia. Y que mantuviera algún contacto con los estudiosos del Liceo, donde Teofrasto había sucedido a Aristóteles. Aunque hay algún testimonio de que estudió con el peripatético Praxífanos en Rodas por algún tiempo, existe en esto una dificultad cronológica. Su maestro de los años de formación, entre los veinte y los treinta, ya que el estudio de la filosofía persistía habitualmente un largo período, fue indiscutiblemente Nausífanos de Teos.

Discípulo de Demócrito y relacionado con Pirrón —ya hemos aludido a ello— este atomista con inclinaciones escépticas había escrito un libro llamado *El Trípode* sobre los tres fundamentos del conocimiento; enseñaba en la costa jonia, lejos de la influencia social de platónicos y peripatéticos, las teorías físicas del atomismo; y exponía una teoría de las emociones que señalaba el fin de la vida serena en la «inalterabilidad» (*acataplexía*) del ánimo, posición semejante a la de sus maestros, y no muy distante de la del propio Epicuro.

Todos estos detalles hacen más notable la agria reacción de Epicuro contra él, al calificarle de «molusco», «analfabeto», «bribón» y «prostituta», entre otras referencias a su ser-

vilismo y su sofistería. Tal vez fue la decepción, al observar la probable incongruencia entre la teoría física, abocada como en Demócrito al determinismo, y la conclusión ética, lo que explica la hostilidad hacia su maestro. «Peor que un oponente, Nausífanos era en términos ideológicos un desviacionista», sugiere J.M. Rist.¹⁷ Esa misma virulencia verbal la atestigua Epicuro con otros filósofos, adjetivando a Platón de «aureo» (burla de la distinción en clases sugeridas por aquél) y a los platónicos de «aduladores de Dionisio» (el tirano de Siracusa), a Aristóteles de «depravado», a Heráclito de «embrollador», a Demócrito de «charlatán», a los dialécticos de «devastadores», y a Pirrón de «inculto» e «ineducado». (D.L. X.8). Del atomista Leucipo negó la existencia (probablemente no como persona física, sino como filósofo).

Estas críticas que no conocemos en detalle, pero que —a pesar de la escasa diplomacia habitual de los filósofos para con sus competidores—, parecen de notable dureza verbal, se explican probablemente por el objetivo moral y pragmático que la filosofía asume para Epicuro. Toda la sabiduría teórica de sus predecesores no habría sido, a sus ojos, desde esa perspectiva moralista, más que una diversión sin conclusiones válidas para la vida. En gran parte «*paideia*», en el doble sentido de «educación» y «cultura», (despreciable como un su-

17. J. M. Rist, *Epicurus* Cambridge, 1972, p. 5.

perfluo presupuesto del auténtico filosofar para Epicuro), pero no el camino que pudiera conducir hacia la felicidad.

Como observa con acierto Rist, «sea cual sea la razón, personal, filosófica o ideológica, de la hostilidad de Epicuro hacia el maestro de quien probablemente más había recibido, no hay duda de que Epicuro se proclamaba autodidacta. Lo único que esto puede significar si queremos verlo desde una perspectiva amistosa, es que aquello que él valuaba más en su propia filosofía, sus actitudes éticas, sus ideas sobre la libertad y la necesidad y sobre los dioses, eran el producto de su propio pensamiento. Sólo el material bruto de ese pensamiento le había sido proporcionado por sus maestros de hecho, tales como Nausífanos, y sus antecesores espirituales, como Demócrito y Leucipo».¹⁸

El caso es que, a sus treinta y un años, después de estos diez de aprendizaje técnico, Epicuro fundó su primera escuela propia en Mitilene.

En un año esta escuela fracasó por la hostilidad pública de otros filósofos y de la gente de la localidad, y Epicuro tuvo que abandonar la ciudad. Probablemente sacó algunas conclusiones ventajosas de este fracaso: una mejor prudencia para el futuro y la compañía de Hermarco, fiel discípulo y su sucesor en la dirección del Jardín.

Desde el 310 al 306 Epicuro habita en Lámp-

18. *id.* p. 6.

saco, donde se rodea de un círculo de fieles discípulos y amigos, Idomeneo, Leonteo y su esposa Temista, Metrodoro, personas de posición distinguida en la ciudad; Polieno de Cízico y su amante Hedeja, Colotes (cuyo satírico escrito contra las escuelas filosóficas rivales motivó una réplica de Plutarco 400 años después), y el joven Pitocles, entre otros. Cuando en 306 abandona esta ciudad para instalarse en Atenas, deja en ella un buen recuerdo y un círculo epicúreo de fieles discípulos.

«Durante cierto tiempo filosofó en interrelación con otros filósofos, pero luego se retiró a un ámbito privado fundando la escuela que lleva su nombre» dice Diógenes Laercio (X, 2). No sabemos si ese abandono de la predicación pública para dedicarse a una enseñanza privada y restringida al grupo de seguidores íntimos, se refiere a la estancia en Lámpsaco, y es un resultado del recelo y la desconfianza tras la experiencia de Mitilene sobre la agresividad de otros filósofos y la *múchedúmbre*. Pero es probable que ya el círculo de Lámpsaco fuera, como el Jardín ateniense, un local privado y de cierta familiaridad, más seguro para el cultivo de una libre sinceridad y de la amistad tanpreciada.

Cuando Epicuro vuelve de nuevo a Atenas, quince años después de su primera visita, se halla en medio del camino de su vida. Con sus treinta y cinco años ha recorrido varias localidades jónicas prestigiosas en la cultura y la filosofía griegas, desde que su familia en 322

tuvo que abandonar Samos. En algunas de estas ciudades ha conocido a filósofos devotos de la tradición científica de los jonios y ha fundado escuela de filosofía. Pero la vuelta a Atenas, después de estos quince años de experiencias viajeras, para establecerse allí definitivamente en la escuela que se llamará «el Jardín», es sintomática de su apego a esta ciudad, la única en que podrá sentirse ciudadano. Más que la propaganda filosófica y la discusión con los rivales de la Academia y del Liceo, o con los futuros predicadores del Pórtico (Zenón de Citio tardaría aún unos años en exponer su doctrina estoica), Epicuro busca la vida reposada y la fecundidad en el trabajo intelectual en aquel ambiente cargado de recuerdo y amarguras. Atenas acababa de ser otra vez «liberada»; ahora (en el 307) por Demetrio Poliorcetes; y es probable que para la fundación de su escuela Epicuro aprovechara la oportunidad de este hecho, que oscurecería la protección política al Liceo y la Academia, de tendencia filomacedonia, que aquel año tuvieron que cerrar sus puertas varios meses.

No sabemos cuáles fueron los avatares psicológicos de Epicuro, ni qué parte de su obra habría compuesto antes de su llegada a Atenas para su establecimiento definitivo. A través del estilo de su prosa, podemos suponer un carácter vehemente y austero. ¿Qué impresión le produciría el pueblo, desengañado y temeroso, adulator y retórico, de Atenas, después de haber recorrido por largos años las ciudades jó-

nicas, de haber encontrado vagabundos apátridas, tiranos engolados, profesores de astronomía y supersticiosos de mil nuevos cultos! Desorden y servilismo en el alma de las muchedumbres necias, que Epicuro despreciará siempre con el mismo talante aristocrático de otros filósofos griegos, como Sócrates, Platón o Demócrito.

Los sucesores de Alejandro intentaban entre tanto repartirse la herencia de un imperio. Los caudillos militares, intrigantes y belicosos, Antígono, Casandro, Lisímaco, Demetrio y Tolomeo, se enfrentaban sin otros afanes ideológicos que sus ambiciones personales, mientras todas esas perturbaciones afectaban a una población cada vez más sumisa y entregada al despotismo de los nuevos monarcas. La vida, con esos inesperados reveses políticos y las consiguientes crisis económicas, había cobrado un perfil de inseguridad, y el ciudadano medio, que un tiempo creyó en su acción personal en la democracia ateniense, se sentía subordinado al caos.

Epicuro compró en Atenas una casa en el respetable distrito de Melite y un «jardín» cerca de la puerta del Dípylon, en la vecindad de la famosa Academia de Platón. (Como anota De Witt, muchos turistas en siglos posteriores podían combinar en el mismo paseo la visita a los dos santuarios filosóficos. Cicerón y su amigo Atico visitaron así el Jardín en 78 a. C. sorprendiéndose de su pequeñez, tal vez en comparación con las «villas» romanas que ellos

conocerían). Señala Farrington que el famoso Jardín (en griego «*Kepon*») sería tal vez muy parecido a un «huerto», cuyas habas, bien repartidas, sirvieron para mantener a la comunidad epicúrea en algún momento de hambre en Atenas. (Como en el asedio del año 295).¹⁹ Las clases y reuniones se celebrarían tanto en la casa como en el jardín. Al parecer existían ciertos grados entre los discípulos; y Epicuro era reverenciado como «el maestro» o «guía» de la comunidad. Entre los componentes de ésta estaban los fieles amigos y seguidores de Lámpsaco; varias mujeres, alguna de respetable posición como la citada Temista, o bien «heteras», como Hedeia de Cízico o la ateniense Leontion (que escribió un tratado contra Teofrasto, elogiado por Cicerón por su estilo excelente); y también esclavos de uno y otro sexo. Este grupo de personas, retiradas a un círculo privado, con sus propias reglas éticas y su concepción del mundo, debía escandalizar un tanto a los maledicentes que consideraban el Jardín, donde se predicaba «el placer», como disipado centro de orgías y alegres contubernios.²⁰

Para Epicuro, estos años de retiro ateniense

19. De Witt, *Epicurus*, 1964, pp. 89-105; Farrington, o.c.p.29-30.

20. De Witt en su libro ya citado (pp. 89-105) describe la organización de la escuela epicúrea con exagerada precisión. Por otra parte subrayemos que si Epicuro ha sido «el más calumniado tal vez de los personajes de la historia antigua» (De Witt), esto no se debe sólo a sus enemigos ideológicos, sino también a la interpretación popular escandalizada ante ese retiro privado.

fueron de una notable austeridad y de una gran actividad intelectual. Probablemente la casi totalidad de su enorme obra escrita —que ocupaba más de 300 rollos de papiro, según Diógenes Laercio— fue compuesta entonces. Su salud, delicada siempre, empeoraba hasta tal punto que muchos días no podía tenerse en pie, sus vómitos eran frecuentes, y necesitaba una silla de tres ruedas (su «trikylistos» famoso) para trasladarse de un sitio a otro. El Jardín, lugar de paz, en un mundo agitado por continuas revueltas y trastornos bélicos, recibía las visitas de amigos y admiradores. Las cartas fragmentarias que conservamos revelan una gran afectividad entre los discípulos y el maestro.

«Envíame —escribe a uno de ellos— un tarrito de queso, para que pueda darme un festín de lujo cuando quiera». Los placeres de estos pequeños lujos y el recuerdo agradecido de los momentos felices del pasado animaban la serenidad de sus días. Esta alegre moderación del Jardín, un hedonismo que por su limitación resulta casi una ascética, armoniza bien con la antigua máxima apolínea de que la sabiduría consiste en la moderación y el conocimiento de los límites. Como observó Nietzsche, fino catador de humanidad: «una felicidad tal sólo la ha podido encontrar un experimentado sufridor; la felicidad de un ojo, ante el que se ha vuelto sereno el mar de la existencia, y que no puede saciarse de contemplar la superficie de la piel marina que se mece suave y colorea-

da; nunca antes se presentó una moderación tal de la sensualidad». ²¹

Probablemente la impresión de que el mundo está enfermo sin rumbo y sin finalidad, sometidos los hombres a los terrores del futuro y a tormentos mutuos, y ese énfasis en la seguridad y en la filosofía como medicina, responden a una experiencia vital. En la crisis de los valores tradicionales, la adulación retórica había llegado a notables extremos, y como sucede en todos los momentos de perturbación política, el lenguaje había degradado sus significados. Como un ejemplo significativo, el famoso himno de Hermocles a Demetrio Poliorcetes, el inquieto conquistador, le reconocía como a un dios, más cercano y más activo que los dioses tradicionales: «Los otros dioses, pues, o se encuentran muy distantes o no tienen oídos o no existen o no nos prestan un momento de atención, pero a ti te vemos presente, no de piedra ni de madera, sino de verdad».

El himno, compuesto hacia el 290 a. C. por encargo del propio Demetrio, es un síntoma de los tiempos. Mientras tanto, un filósofo a la moda, Evémero de Mesana, cuya obra iba a cobrar rápidamente un amplio prestigio, exponía en la corte macedonia su teoría sobre el origen de la religión. En ella sostenía que los dioses no son más que antiguos héroes y reyes benefactores, divinizados por la gratitud y el irónico olvido de las generaciones mortales. En

21. *La Gaya Ciencia*, máx. 45.

la teoría repercute un reflejo de la deificación de los grandes conquistadores de la época helénística.

¡Qué diferentes los dioses que, a su propio ejemplo y semejanza, afirmará Epicuro, apartados y felices de los tumultos del mundo, como el sabio auténtico! También él será llamado un dios por sus discípulos (así Lucrecio, V, 8 y ss.), que tal vez recordarán su propia expresión: «En nada, pues, parece hombre mortal quien vive entre inmortales bienes». (D.L. X. 135); bienes como la sabia templanza y la amistad.

Para Epicuro el filosofar se caracteriza como la búsqueda de un remedio contra la confusión de su época. La Filosofía es definida de modo característico como medicina del alma, y el cuidado médico del alma es el oficio del filósofo, que se transforma así en un psiquiatra o psicoanalizador de una sociedad perturbada por el temor y la servidumbre. En esta terapia psíquica hay un recuerdo socrático: *therapeía tēs psychēs*, «cuidado del alma» era para Sócrates la actividad filosófica, a lo que ahora se añade un nuevo acento sobre la enfermedad colectiva que hay que evitar. Ya el sofista Antifonte había insistido en esta virtud médica de la Filosofía, y su método de curación por la palabra hacía de su ideario una *téchne alypiás*, de ciertos ecos en los tratamientos psicossomáticos de la moderna medicina.²²

22. Cf. Guthrie, *A History of Greek Philosophy III*, Cambridge, 1969, 290 ss. Sobre Sócrates puede verse el

En Atenas muere Epicuro treinta y cinco años después; años que podemos suponer de reposo y actividad filosófica frente a la ajetreada primera época de su vida. Desde su retiro presencié con desilusión los sucesos de la política ateniense y griega de la época, política confusa y envilecida. Frente a las perturbaciones de su tiempo, el filósofo busca la imperturbabilidad o ataraxia; y, frente a la servidumbre y el servilismo, la capacidad de gobernarse a sí mismo. La independencia que la ciudad ha perdido, puede el sabio todavía guardarla para sí mismo en su retiro y su mente libre. «El mejor fruto de la autarquía es la libertad». (S. V. LXXVII).

libro de Vives *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970, 131 y ss.

V

Ataraxia y autarquía son el lema del hombre sano de espíritu, el sabio que es a la vez hombre feliz.

La búsqueda de la felicidad, como ha subrayado bien Festugière,²³ era un tema tradicional de la Filosofía para los griegos, pueblo de profundo pesimismo. Pero, cuando Platón intentaba encontrar la *eudaimonía* en la vida auténtica, se enfrentaba con problemas políticos como los del *Gorgias* o la *República*. Para Platón, como hoy para Marcuse, la felicidad del individuo dependen de la del orden social. La búsqueda de la felicidad puede ser un programa revolucionario, ya que depende de la sociedad en que el individuo viva. La utopía política resulta el marco de la praxis del filósofo en busca de la auténtica felicidad. El filósofo se puede enfrentar con el dictador en nombre de la felicidad: es el caso de Platón frente a Dionisio de Siracusa.²⁴

23. Festugière al principio de *Épicure et ses dieux*, París, 1968, 2.ª ed. (Hay trad. esp. en ed. Eudeba. Buenos Aires, 1960).

24. Hay una cierta analogía entre las críticas de Platón y de H. Marcuse en contra de un progreso única-

Conviene tener en cuenta esto para ver lo que hay de renuncia en el camino de Epicuro. Política y conducta personal están disociadas en su pensamiento. La política es algo lamentable, una ocupación indigna de un filósofo, a cuyo alrededor se cierran las tapias del Jardín. La política, todo ese desorden y rivalidad en la ciudad por un gobierno que ahora está en manos de violentos caudillos retóricos, o ni siquiera retóricos, es algo que no debe perturbar la vida de un filósofo. ¿Y la justicia? ¿Dónde está la justicia que Platón consideraba como el supremo orden reflejado en el alma de los hombres y en la estructura del cosmos? Aristóteles, mucho más pesimista en política que Platón, porque creía más en los hechos que en las ideas y prefería los datos a las utopías, parecía ya desviarse de este problema.

Pero para Epicuro, este ateniense que regresa a su patria a los treinta y cinco años después de haber vivido en ciudades de inestable go-

mente material que acaba por esclavizar al individuo; aunque los presupuestos de ambos pensadores sean en muchos puntos opuestos. Para citar sólo un breve pasaje de la obra de Marcuse, autor que suele repetirse con frecuencia, creo que viene a cuento el *Prefacio político de 1966 a Eros y civilización* (publ. en esp. en *Psicoanálisis y política*, Barcelona, 1969), cuando dice (página 133): «La liberación de las necesidades instintivas de paz y de tranquilidad, del Eros auténtico y 'asocial', presupone la liberación de la opulencia represiva: una inversión de la dirección seguida por el progreso». Sobre el enfrentamiento entre Platón y Dionisio merece leerse el libro, novelado y agudo, de Ludwig Marcuse, a quien no conviene confundir con su homónimo antes citado, *Plato und Dionys. Geschichte einer Demokratie und einer Diktatur*, Berlín, 1968.

bierno, en un mundo políticamente tan confuso y dominado por los sucesores de Alejandro, ¿qué era la justicia? Desde luego no es «nada en sí mismo», ningún ente absoluto, ninguna idea con valor paradigmático, dirá —M. C. XXXIII— muy antiplatónicamente; «es sólo un contrato mutuo y un medio para conseguir seguridad y tranquilidad».

La ataraxia y la autarquía son propiedades del individuo no subordinado a la ciudad, pretensiones del sabio y no del ciudadano —ya los cínicos habían inventado el cosmopolitismo—, del átomo y no del conjunto social. En el curso de la vida no hay que embarcarse en esa nave metafórica del Estado, barco de locos timoneles y viajeros necios, sino que más vale echarse a nadar solo. «La más pura seguridad fácilmente se obtiene de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre» (M. C. XII).

La ataraxia o imperturbabilidad en una época tan profundamente perturbada sólo podía alcanzarse mediante la indiferencia ante los acontecimientos políticos, del mismo modo que la autarquía o independencia en una sociedad sometida a la dictadura de los azarosos espadones de turno. Epicuro ha visto la filosofía como una liberación de todas las preocupaciones exteriores que amenazan la auténtica felicidad de la persona individual. En esta dirección le habían precedido los cínicos, más rígidos y mordaces en su nihilismo social. El ideal del sabio añade a sus rasgos la libertad. Pero los epicúreos no eran revolucionarios activis-

tas. La revolución supondría perturbaciones y vanas ilusiones. El sabio epicúreo no hará retórica ni política, ni buscará el aplauso de la multitud. Y de Epicuro dice Diógenes Laercio (X 10) que «por un exceso de equidad no trató de política». Entre Alejandro y Diógenes probablemente prefería la postura del cínico. Su única política es la negación de la teoría política mediante su apartamiento.²⁵ La justicia es para él solamente algo negativo: «La justicia, que tiene su origen en la naturaleza, es un contrato recíprocamente ventajoso para evitar hacer o sufrir la injusticia» (M. C. XXXI). «Vive en lo oculto», *láthe biosas*, es su lema principal.

Este precepto de «¡pasa inadvertido por la vida!» podía resultar para un antiguo griego singularmente escandaloso y moralmente revolucionario. La moral tradicional griega se fundamentaba en una cierta cooperación y competición en la vida pública y en el culto consecuente del heroísmo y la gloria. Ahora, con una ética que no espera ni pretende la aprobación social, sino que se refiere como base al placer individual, toda esa vertiente pública de la moral resulta, de golpe, abandonada.

En la democrática Atenas el ciudadano que se aislaba de la participación política para reducirse a su vida en privado, era un «idiota», término que fue cargándose de una connotación peyorativa. La incitación al idiotismo de

25. Farrington o.c., 111.

los epicúreos es la renuncia a toda esa colaboración social, en la que en otro tiempo, el griego de la democracia mostraba su «areté», virtud por excelencia competitiva. En cambio, Epicuro afirma taxativamente que «el que conoce los términos de la vida... sabe que para nada necesita de asuntos que comportan competición» (M. C. XXI).

El conservador Plutarco que, a unos cinco siglos de distancia, escribe un tratado breve contra esta máxima, representa bien el sentir tradicional. Esa renuncia al sentir agonístico de la «virtud» se inscribe en la renuncia a la praxis política. Es el horaciano verso «Nec vixit male qui natus moriensque fefellit» (*Ep.* I, 17, 10): «No vivió mal quien pasó desconocido al vivir y al morir».

Como señala acertadamente P. Nizan: «Cuando Epicuro dice que el sabio no hace política (D. L. X. 119), es necesario interpretarlo al pie de la letra, entender que él no juega ningún papel en la «polis», no se casa, no vota, rehúsa los favores, las magistraturas y vive sólo para sí. Epicuro teme a esa multitud ateniense víctima de una lucha salvaje por la vida: «No me preocupo de agradar a la masa. Pues lo que le gusta, yo lo ignoro, y lo que yo sé sobrepasa su entendimiento».²⁶

Esta disociación entre la felicidad del individuo y los fines de la colectividad es una renuncia dolorosa a uno de los afanes más enrai-

26. P. Nizan, *Los materialistas de la Antigüedad*, tr. . esp. Madrid, 1971, p. 20.

zados del ciudadano ateniense. Ya hemos notado el precedente de los cínicos. Pero el tono es distinto en el apartamiento ante la sociedad de los epicúreos y en el de aquellos anarquistas. El énfasis del cinismo en la provocación y el escándalo suponía una oposición abierta y revolucionaria. El retiro del epicúreo es sólo un recurso para lograr la tranquilidad. Por eso huye de las actitudes extremas: El sabio epicúreo no hará retórica, pero tampoco vivirá como un cínico; evitará la tiranía, pero también la pobreza. Rechaza el patetismo de lo heroico, la retórica de la virtud y la descarada soberbia del inmoralista vagabundo y escéptico. Una vez más aparece la moderación como un rasgo característico. No se excluye una cierta tolerancia hacia los regímenes políticos de tiranía y opresión. (En este sentido es notable la oposición a la teoría estoica y a sus heroicos ejemplos históricos de muertos por la defensa de la libertad y de la virtud). La actitud de Epicuro es la de un filósofo cansado y acosado que, para alcanzar la felicidad auténtica, cede al ansia irracional (de la muchedumbre insensata, de los caudillos violentos y de los políticos vacuos) el terreno indomitable de la praxis política, y se retira a su mundo interior. «Lo capital para la felicidad es la disposición interior, de la que somos dueños» dice una sentencia de Diógenes de Enoanda, que resume bien el sentir del maestro.

Detrás de esta postura están los desengaños del filósofo, y tal vez no sólo sus desengaños

personales, sino también los fracasos de muchos otros filósofos, platónicos y aristotélicos, que intentaron en vano una reforma del poder. Bajo la dictadura y las tiranías, la palabra política se apresura a cobrar una valoración negativa. Hay épocas dichosas en que la sociedad ofrece al individuo participar en un quehacer común que le ilusiona. Se cree en un orden existente o utópico y en que hay unos valores objetivos por los que vale la pena luchar e incluso morir. Los ideales dan un sentido a la vida del ciudadano. En otros momentos, en cambio, cunde la sospecha de que sólo importa la acción de unos pocos y de que la actividad de todos los demás en la labor común, la política, que cobra una connotación despectiva, es sólo tiempo perdido, alienación. La moral y las antiguas palabras siguen subsistiendo desprovistas de autenticidad y se convierten en mala retórica. A Epicuro, discípulo mediato en este terreno del escéptico Pirrón, le tocó vivir en uno de esos momentos, y su teoría de buscar la felicidad en el placer y en el retiro de la vida pública es un intento de centrar la felicidad no en un eje objetivo, sino en un eje subjetivo, más a nuestro alcance y más gobernable. Sólo el abandono de aquello en que hasta entonces había consistido parte de la tarea del hombre, como en el caso del gangrenado que se amputa un miembro para seguir vivo, podía garantizar la felicidad. «¡Qué descansada vida la del que huye el mundanal ruido!»...

VI

La postura de Epicuro ante la religión no está exenta, para nuestra perspectiva crítica, de una problemática ambigüedad. Contra toda religión providente, causa de terrores y esperanzas, ha polemizado duramente Epicuro. Pero es cosa bien sabida, destacada claramente por el P. Festugière en un excelente estudio, que Epicuro no ha negado nunca la existencia de la divinidad, sino que evocaba con frecuencia y sinceridad la realidad de unos dioses, serenos y apáticos habitantes de los espacios intercósmicos. Hacia los cuales recomendaba una religiosidad gratuita, puesto que en su eterno olvido de la humanidad la divinidad múltiple y lejana, feliz e indestructible, no se ocupa de reconocimientos afectivos, de agradecimientos y de venganzas. (M. C. I.) El famoso ateísmo de los epicúreos, motivo de indignaciones y calumnias populares contra ellos, señalado por Cicerón y por Plutarco, tiene su fundamento en esa concreta negación de unos dioses determinados, los de la religión tradicional, dioses excesivamente antropomórficos como los olím-

picos, o dioses de cierto prestigio filosófico, como los astrales, perfectos semovientes en sus fatales órbitas. En lugar de esos dioses, entroniza Epicuro, como correlato objetivo de las creencias e impresiones, unas figuras impasibles y felices que, en su serenidad y apartamiento, son una transferencia ideal del sabio epicúreo a un más allá poco sugestivo. En su felicidad y apatía estos dioses, cuyo conocimiento afirma Epicuro que «es evidente», pueden servir al sabio de modelo. Este «niega a los dioses, admira su naturaleza y condición, se esfuerza por aproximarse a ellos, aspira, por decirlo así, a tocarles, y llama a los sabios amigos de los dioses y a los dioses amigos de los sabios». (Fr. 386 Us.) En su felicidad se iguala el sabio a la divinidad.

Ahora bien, como ha observado A. Pasquali, en ese *isoteísmo* del sabio puede haber una conclusión negativa contra la religiosidad práctica: «Nunca una determinación llegó a ser tan negativa como ésta. La epicúrea *semejanza* del hombre a dios no deriva más hacia una identidad esencial, como el *nous* o *intelecto* aristotélico, que era «lo mejor y más próximo a los dioses» (*E. N.* 1179 a 27). Ella tiende más bien a ser una identificación práctica, no por el ser sino por el *hacer*; y es aquí donde estalla la paradoja en el seno del isoteísmo tradicional. El dios de Epicuro es el summum de la *ataraxia* y si la actitud divina a imitar es la *indiferencia* (hacia el hombre y la naturaleza increada), al imitante no le quedará más recurso que

practicar la misma indiferencia, diríase que por recomendación divina. Dios pide que lo imitemos, pero no en el sentido de una recíproca *epiméleia*, sino en el de una recíproca indiferencia o alejamiento. Es el más brillante juicio *ponendo tollens* de toda la moral anti-gua». ²⁷

Epicuro, sin embargo, no parece haberse apropiado esta deducción lógica. Ofrecía en su

27. A. Pasquali, *La moral de Epicuro*, Caracas, 1970, 1, pp. 103-104. Pero véase más adelante el comentario dedicado a «los dioses» en p. 194, donde volvemos con otras precisiones sobre el tema.

Citemos aquí la sentencia de Marx, ingeniosa: «No obstante, estos dioses no son una invención de Epicuro. Han existido. *Son los dioses plásticos del arte griego*» (o.c., p. 246).

Y una de las consideraciones sagaces y ladinas de Nietzsche, que no nos resistimos a citar por entero, en gracia a su ingeniosidad, en *Humano, demasiado humano* (II, 2. 7) «*Dos maneras de consolarse*: Epicuro, el hombre que calmó las almas de la antigüedad moribunda, tuvo la admirable visión, tan rara hoy, de que, para el descanso de la conciencia, no es completamente necesaria la solución de los problemas teóricos últimos y extremos. Por eso le bastó con decir a las gentes a quien atormentaba la inquietud de lo divino: «Si hay dioses, éstos no se ocupan de nosotros», en lugar de discutir inútilmente sobre el problema último de saber si, en definitiva, hay o no dioses. Esta posición es mucho más favorable y más fuerte: se cede unos pasos al adversario, y así se le obliga a escuchar y a reflexionar. Pero desde el momento en que se constituye en el deber de demostrar lo contrario, a saber, que los dioses se ocupan de nosotros, ¿en qué laberintos y en qué malezas no ha de extraviarse el infeliz, por su propia culpa y no por la astucia del contrario, a quien le basta con ocultar, por humanidad y delicadeza, la piedad que le inspira este espectáculo? A la postre, el otro llega a sentir hastío, el argumento más fuerte contra toda proposición, el hastío de su propia opinión: se enfría y se aleja en la misma disposición de ánimo que el puro ateo: «¿Qué me importan a mí los dioses? ¡Que se vayan al diablo!». En otros casos, particularmente cuando una hipótesis semi-

propio ejemplo personal muestras de una piedad evidente, al participar de las fiestas tradicionales, como las Antesterias atenienses y los misterios de Eleusis. («En las fiestas el sabio —dice Epicuro (en D. L. X. 120)— se regocijará más que los otros»). Escribió un tratado «Sobre la piedad». Con el mismo título conservamos fragmentariamente una obra de Filodemo, el *De pietate*, donde se recomienda con efusión tal virtud. «Desde la antigüedad muchos de los adversarios de Epicuro han considerado su conducta como desesperadamente inconsecuente con sus ideas en el mejor de los casos, y en el peor como una hipócrita precaución de seguridad destinada a proteger a los epicúreos de la impopularidad y el posible peligro causado por su supuesta irreligión. Hay una parte de verdad distorsionada en esa última sugerencia, ya que Epicuro recomendaba

física, semimoral, había ensombrecido la conciencia, Epicuro no refutaba esta hipótesis, sino que admitía que hubiese una segunda hipótesis para explicar el mismo fenómeno, que quizás las cosas pudieran suceder también de otra manera. La pluralidad de las hipótesis basta también en nuestro tiempo, por ejemplo, cuando se trata del origen de los escrúpulos de conciencia, para arrojar del alma esa sombra que nace tan fácilmente de los refinamientos sobre una hipótesis única y, por lo tanto, demasiado manoseada. Por consiguiente, el que quiera llevar consuelo a los infortunados, a los criminales, a los hipocondríacos, a los moribundos, no tiene más que acordarse de los dos artificios calmantes de Epicuro, que pueden aplicarse a muchos problemas. En su forma más sencilla, se expresarían en estos términos: primeramente, suponiendo que sea así, esto no importa; en segundo lugar, puede ser así, pero puede también ser de otro modo».

obediencia a las leyes y costumbres del país propio como medios para vivir una vida no perturbada por las tormentas políticas». (Rist). Pero pensar en estas afirmaciones religiosas como cobertura hipócrita de un ateísmo inconfesado resulta demasiado simplista; incluso desde el punto de vista pragmático, puesto que la teoría de Epicuro respecto a los dioses podía parecer a los ojos del vulgo tan revolucionaria como el ateísmo radical.

Al rechazar el fundamento objetivo de la plegaria, que los felices dioses ociosos no atienden, al negar decididamente toda base real a la profecía y a la adivinación, fraudes a la credulidad de los necios, al no admitir recompensa alguna ultramundana, parece que en la religiosidad puede reconocerse tan sólo un aspecto benéfico: el subjetivo de la admiración alegre y desinteresada. Ese pietismo natural de la religiosidad epicúrea es algo radicalmente opuesto a la piedad popular, que siempre intenta extraer beneficios de su comercio con la providencia divina. Ese doble aspecto de la religiosidad epicúrea aparece también en Lucrecio. De un lado el rechazo de la religión tradicional, que tantas desgracias habría acarreado a la humanidad, con su provocación de terrores y vanas esperanzas; de otro, la contemplación reverente y agradecida de una divinidad fuera de todo contagio humano.

Esto era un tanto nuevo y paradójico —por más que puede haber algún eco aristotélico en esta divinidad reclusa de humanas preocupa-

ciones—, para la mentalidad antigua. Los estoicos, por más que depuren a la divinidad de sus aspectos más antropomórficos y concretos, admitirán una providencia divina general, dirigida no hacia el individuo, sino hacia el Universo del que participamos, y del que, inmanentemente, participa la divinidad. Y polemizarán en este terreno con los epicúreos.

Pero esos felices dioses de Epicuro, ocupados sólo de la conservación eterna de sus átomos, de una refinada materia, habitan sus intermundos serenos entre los conglomerados atómicos que se descomponen en torno y perecen. Extraña imagen la de ese dios que, como dice Séneca, «in medio intervallo huius et alteri caeli desertus sine animali, sine homine, sine re, ruinas mundorum supra se circaque se cadentium evitat non exaudiens vota nec nostri curiosus» (*De Beneficiis*, IV, 19 — Fr. 364 Us.)

Uno de los mejores concededores de la religión antigua, W.F. Otto, ha visto en esta doctrina de Epicuro la manifestación de una religión más pura y auténtica. «Por esto no era el materialismo de Epicuro, como podemos juzgar también por él y a su favor, ningún impedimento de la veneración a la divinidad, sino al contrario la liberación de la mirada para la más pura contemplación de lo divino. Pues en cuanto él no reconoce ningún tipo de poder divino en este mundo, excluye todo temor y esperanza, todo beneficio particular de la veneración a la divinidad y le deja sólo y eternamente su

función original: la contemplación y veneración de lo divino en cuanto *divino*».²⁸

De nuevo el contraste con el entorno histórico puede realzar el valor de la teoría epicúrea. Si uno reflexiona sobre la creciente superstición de la época helenística, sobre la ansiedad y la angustia que promueven el desarrollo de mil nuevos cultos, con sus credos y sus promesas de salvación trasmundana (a diferencia de la abstención de la religión olímpica), y de todos los violentos fanatismos de que estas creencias se rodean, en ese clima de irracionalismo senil, esta piedad epicúrea representa una expresión espiritual de amable paz.

28. W. F. Otto, «Lust und Einsicht: Epikur», (publ. en *Die Wirklichkeit der Götter*, Hamburgo, 1963), pp. 42-43.

VII

Para Epicuro, el fin del hombre es el placer, aunque nuestra palabra tiene un sentido menos amplio que la griega *hēdonē* y diferente del de la latina *uoluptas*, otra traducción inadecuada.²⁹ La diferencia de los campos semánticos, que hace impropia nuestra traducción de la palabra griega, es una pequeña dificultad más para tratar de definir una noción tan imprecisa y subjetiva como el significado subyacente a la palabra «placer». Si añadimos a esto las connotaciones sociales que puede tener el término —por ejemplo, en un ambiente puritano puede evocar la agradable violación de algún «tabú» molesto, que no existe en otras éticas más abiertas, como la griega—, podemos entender mejor la frase un tanto exagerada del sagaz Demócrito: «Para todos los hombres el bien y la verdad son lo mismo, pero lo placentero es diferente para cada uno». (Fr. B 69 D.K). Lo más escandaloso del placer, cuando no va ligado a nociones como las de «pecado» o falta

29. Cf. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960, y Farrington o.c. 179.

moral, es, sin duda, su carácter individual. Lo subjetivo del placer se manifiesta en la variedad de definiciones que de lo placentero se puedan dar. El refrán popular que dice «de gustos nada hay escrito» se refiere a la difícil objetividad en este terreno. Las preferencias en este orden podrían ser casi personales. La cuestión de «¿Qué es para ti el placer?», en su respuesta, podría definir a muchos individuos. De ahí la necesidad de precisar este concepto cuando va a ser el centro de una teoría moral. Los tipos de placer, el tiempo y la intensidad de los mismos deben ser ordenados según un cierto patrón. Ya Sócrates en el *Protágoras* hablaba de buscar la felicidad mediante una ciencia que consistiera en la medición —*symmétresis*— del placer. Platón, en el *Filebo* y en el *Gorgias*, ha procurado superar el subjetivismo de las sensaciones placenteras y dolorosas sometiendo el placer a un criterio más objetivo: la verdad. Hablaba así de placeres auténticos frente a los inauténticos, y esa autenticidad del placer le venía conferida por su referencia última a la Verdad y al Bien, que son, según él, normas objetivas, Ideas a las que se refiere esta realidad y que deben configurar paradigmáticamente el orden social.³⁰

Aristipo, el predecesor del hedonismo, había obrado ingenuamente al respecto. Para él, el

30. Cf. H. Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, ahora en *Kultur und Gesellschaft I*, Francfort, 1968, págs. 128 ss., especialmente 142 ss (hay trad. esp.). Sobre el placer según Platón, puede verse un capítulo bastante claro en Grube, *Plato's Thought*, Londres, 1970, 51-86.

placer auténtico era el sensible, activo y momentáneamente actual. Sin embargo, si medimos por éste nuestra vida, el balance puede resultar muy negativo; pues conseguir este placer de modo continuo no está en nuestro poder, y es difícil que su cantidad pueda compensar el peso del dolor que se amontona en la vida de muchos hombres. De ahí que uno de los cirenaicos más consecuentes, Hegesias el *Peisithánatos*, predicara el suicidio con tan gran convicción y persuasión que sus charlas mortíferas tuvieron que ser prohibidas por una disposición oficial en el Egipto tolemaico.

Epicuro trazó algunas divisiones muy pertinentes para su teoría, como la de los placeres en movimiento y los perdurables en su estabilidad o catastemáticos, subrayando la mayor importancia de estos últimos frente a Aristipo. Distinguió también entre placeres naturales y necesarios, naturales y no necesarios, y ni naturales ni necesarios, distinción básica a la hora de escoger y ordenarlos. Una tercera división, la de placeres sensibles y espirituales, se halla también esbozada, aunque, por el carácter materialista de su psicología, sus acentos sean distintos de los de la división platónica. Una máxima muy importante (M. C. XX) habla de los placeres de la carne, que son insaciables, mientras que la inteligencia, que conoce las limitaciones de la vida humana, nos procura placeres completos para un tiempo limitado. Una división semejante, que tiene antecedentes platónicos (p. ej., *Filebo* 52 c-d), puede encon-

trarse redescubierta por algún psicólogo moderno, por ejemplo, en la distinción de Fromm³¹ entre deseos naturales, que pueden satisfacerse fácilmente, y deseos irracionales o insaciables. Estos placeres naturales, que, como diría Aristóteles, consisten en «el desarrollo expedito de una actividad natural» (*E. N.* 1153 a), o, como diría Freud, son «el alivio de una tensión penosa», resultan la base mínima de la felicidad. «La esencia del bien —ha dicho W. James— reside simplemente en la satisfacción de un deseo». Pero aquí entra en juego el papel del sabio que conoce qué deseos deben y pueden ser satisfechos. El fin del placer es obtener la ataraxia, la paz feliz, la «santa serenidad». En esta moderación, que busca no la exaltación de los sentidos, sino la satisfacción tranquila de los deseos primordiales y la ausencia de dolor y de perturbaciones anímicas, podemos sentir un rasgo muy propio del pensamiento helénico. El paisaje austero de pinos, olivos y montañas del Atica está muy lejos de la fértil campiña de Síbaris. Los placeres de los filósofos del Jardín son sencillos y fáciles.

31. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, tr. esp. México, 1966, 186, añade un tercer tipo de placer, el goce, placer productivo del reino de la abundancia, más allá del placer-satisfacción del reino de la escasez. Es significativo que Epicuro haya tratado muy poco de ese tipo de placer (mental, estético, etc.); ya que reviste un carácter lujoso frente a la austeridad del filósofo ateniense. En griego corresponde, creo, a la palabra *terpsis*, y podría recordarse aquí la división de Pródico entre *hédesthai* y *euphrainesthai* en *Prot.* 337 b. Esta división de Pródico la recuerda también Aristóteles en *Top.* II 6, 112 b 22.

«El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre» (D. L. X. 131).

A pesar de lo provocativo que resulta su rechazo de la retórica moralizante, provocación a veces buscada por sus punzantes expresiones, es notable lo acorde con la ética griega tradicional que resulta la predicación de Epicuro en algún punto; como en éste de la moderación, tan importante en el pensamiento griego, con su apreciación por la medida y la proporción. Se podría calificar de «apolíneo» el talante de la felicidad buscada por Epicuro —tal vez apuntando a un rasgo de carácter personal—; como opuesto a esa imposible felicidad «dionisiaca», más romántica, basada en el intenso placer de un instante supremo. Es el placer limitado y cotidiano el que da sentido a la vida, no la nostalgia del paraíso desenfrenado. Desde luego que en su rechazo del esfuerzo, de la actitud social competitiva y de la búsqueda de públicos honores y fama, significa un recorte de aquella. Pero en otros temas la teoría de Epicuro significa sólo una inversión de términos éticos. Decía que «por el placer hay que preferir las virtudes, no por sí mismas, como la medicina por la salud», y que «sólo la virtud es inseparable del placer». (D. L. X. 138).

En el fondo se trata de una ética de resistencia al dolor, de buscar una felicidad natural que se encuentra amenazada por la ambición, el temor y otras vanidades. «El placer de que hablamos consiste en la ausencia de sufrimien-

to físico y de perturbación del alma» (D. L. X. 131). La definición del placer, que, según Epicuro (D. L. 128-129), es «el principio y fin de la vida dichosa» —*arkhēn kai télos légomen einai tou makáriōs zēn*—, resulta notablemente negativa. La limitación de los placeres, a que nos lleva una inclinación natural, los hace fáciles de conseguir y estables (M. C. XV). «El pan y el agua dan el mayor placer si se toman por necesidad. Acostumbrarse a un modo de vida sencillo y sin lujo es bueno para la salud, hace al hombre resistente a las constantes exigencias de la vida y nos otorga un estado de ánimo superior en los momentos excepcionales en que disfrutamos de cosas costosas» (D. L. X. 131). Cuanto menos dependa de los bienes externos, tanto más autárquica es nuestra felicidad. «El mejor fruto de la autarquía es la libertad» (S. V. LXXVII). «Felicidad y bienaventuranza no son fruto del dinero ni de la influencia de ni los honores o el poder, sino de la ausencia de sufrimiento, de la moderación de las pasiones y de un ánimo que contempla los límites del fin natural de la vida» (Plutarco, *Vida de Demetrio*, 34).

VIII

Una de las críticas más incisivas que pueden hacerse a la teoría que cifra la felicidad en el placer es la de su dudosa autarquía. En este punto los cínicos y los estoicos pueden destacar que la «virtud» es más independiente de las cosas externas que las sensaciones placenteras, que necesitan siempre de un objeto agradable. Contra ello, Epicuro tiende a fortalecer el factor subjetivo, el talante anímico como lo esencial, mientras que los objetos de los sentidos son pretextos elementales de la felicidad. La fuerza interior del alma puede superar cualquier obstáculo doloroso. La vida de Epicuro, que era, como algunos modernos filósofos entusiastas del placer, Nietzsche o William James, un enfermo grave, es un ejemplo de esta doctrina. «En este día verdaderamente feliz de mi vida, en que estoy en trance de morir, te escribo estas palabras. La enfermedad de mi vejiga y estómago prosigue su curso sin disminuir su habitual agudeza. Pero aún mayor es la alegría de mi corazón al recordar mis conversaciones contigo». Así empieza su última

carta a un amigo íntimo conservada por Diógenes Laercio (Fr. 48). Este sobreponerse al dolor físico mediante un factor espiritual, la memoria como capacidad de recordar los momentos felices y de superar el presente mediante esa presentación de un feliz pasado, subraya la autarquía del espíritu humano frente a su circunstancia física inmediata. Así como contra los dolores físicos pueden movilizarse las representaciones psíquicas, se hace preciso combatir las perturbaciones del ánimo mediante otras representaciones que nos aporten la deseada serenidad.

Contra la angustia y el temor a la muerte ha escrito largamente Epicuro. En este combate contra los fantasmas terroríficos del más allá desconocido, contra el temor a los dioses infernales, han visto Lucrecio y otros uno de los méritos más claros del maestro. Es curioso que a los griegos les ha asustado sobre todo la creencia en unos posibles castigos ultraterrenos, no la perspectiva sombría de la aniquilación total. Eurípides ya notaba que la nada puede ser un agradable reposo después de la muerte. Epicuro ha insistido en el argumento —de origen sofístico, como puede verse en el Axioco pseudoplatónico— de que la muerte es la insensibilidad. «La muerte, el más terrible de todos los males, no supone nada para nosotros; mientras vivimos no existe la muerte, y, cuando acude en nuestra busca, nosotros ya no estamos» (*Ep. Men.* 125). Este *oudén pros hēmás*, «nada para nosotros», de la muerte supo-

ne una teoría física del cuerpo y alma, y de la muerte como disolución, que Epicuro encontró ya expuesta en el atomismo.

El placer de Epicuro no es, sin embargo, más que subjetivo; su verdad no depende más que del sentimiento individual; es el placer de un filósofo que no pretende cambiar el orden social, sino que renuncia al ágora y se refugia en su jardín. Esto es lo que más nos escandaliza en la palabra «placer», que, sin embargo, se refiere a algo que todos admitimos en nuestra vida particular como integrante de la felicidad deseada cuando se relaciona con la teoría moral. La moral es un elemento que confiere estabilidad a la estructura de relaciones sociales; el placer, por el contrario, parece oponerse a la cohesión social y remitirnos a nuestro aislamiento individual. Placer es anarquía.³² Y una sociedad basada en la moral del placer sería una sociedad de un egoísmo desordenado. No sólo porque el placer basado en nuestras sensaciones nos remite a nuestra individualidad. A veces el placer puede aumentarse por la inserción en un grupo humano muy amplio. El bávaro que bebe cerveza en un barracón de la feria de octubre de Munich siente aumentada su alegría por el hecho de hallarse rodeado de varios miles de bebedores de cerveza, y los «fans» de un conjunto musical o los «hinchas»

32. Lo cual no es de por sí ninguna refutación a la teoría epicúrea, como parecen creer algunos (p. ej., Watson en su algo torpe libro *Teorías del placer*, tr. esp., Buenos Aires, 1966, 49-71). A Epicuro la jerarquía social no le preocupaba.

de un equipo deportivo pueden aumentar su placer al gritar en una aglomeración muy numerosa. También la compañía causa placer, y el instinto gregario del animal humano se satisface en la reunión social. La sociedad es una de las causas mayores de placer, indudablemente; pero la inestabilidad de la relación entre una y otro impone someterse a una serie de reglas objetivas harto complicadas. La represión de placer que la sociedad impone es algo que Freud y H. Marcuse han subrayado hoy con una profundidad psicológica y sociológica que Epicuro no sospechaba, pero que alude siempre a la oposición fundamental entre placer individual y cohesión de la estructura social. Este es, sin embargo, el problema básico de toda teoría hedonista, y puede encontrarse planteado claramente ya en Hobbes y Spencer, para quienes el placer individual se halla mediatizado por el bienestar colectivo y puede obtenerse a través de éste. Para explicarnos por qué Epicuro no se ha planteado este problema podemos tal vez pensar que no esperaba modificar la sociedad y que su filosofía se dirigía a unos pocos quienes, apartados, observan (como en Lucrecio II, 1-4) las tempestades del mar desde su abrigo en tierra.

IX

Se ha subrayado alguna vez³ que Epicuro coloca, en el lugar dejado vacante por la justicia, a la amistad como vínculo de unión entre los hombres. La amistad, *philia*, era ciertamente una de las virtudes máspreciadas de los griegos desde la tradición homérica a Platón y Aristóteles. Aunque en nuestro mundo el papel de la amistad se ha depreciado en gran medida, todavía en la retórica moralizante de origen cristiano ocupa el amor fraterno, afecto universal que vincula a los humanos, un papel ético básico. En este punto la *philia* de los filósofos helenísticos —de los epicúreos, y también de los estoicos, que insistían en la simpatía del cosmos y en especial de la fraternidad universal, por ser todos los hombres hijos de un único Dios— ha sido un prenuncio de la *ágape* o amor cristiano.

Frente al aprecio por este sentimiento, el amor pasional o *eros* es condenado por Epicuro como causa de desórdenes, falsas ilusio-

33. P. ej., Farrington, o. c.

nes y sufrimientos. Ese amor pasión³⁴ es un afecto irracional y maníaco frente a la amistad, «cuya adquisición es con mucho el mayor aliciente que ofrece la sabiduría(*sophía*) para la felicidad de la vida entera» (*M. C. XXVII*).

Puede pensarse que la adquisición de amigos tiene una finalidad egoísta. Pero frente a ese egoísmo, que encaja en la autarquía del sabio feliz, hay un auténtico énfasis en el valor de la amistad. Los epicúreos ejemplificaron en la práctica este principio. Epicuro dice que el sabio «estará dispuesto incluso a morir por un amigo» (D. L. 121 b). Esta disposición al sacrificio por los amigos puede ser un riesgo contra la imperturbabilidad de ánimo, inconsecuencia doctrinal que paradójicamente nos acerca más al filósofo; del mismo modo, el ceremonioso Confucio escandalizaba a sus discípulos llorando a su amigo predilecto mucho más largo tiempo del señalado en las normas y etiquetas que él mismo había compuesto.³⁵

Sustituir la justicia por la amistad parecerá tal vez más humanitario; sin embargo, reemplazar la idea objetiva de un orden social definido por una entidad subjetiva y de base sentimental como la amistad, siempre con tendencias individuales, es un grave riesgo de perturbación moral. El cristianismo, al menos en ciertos momentos, ha predicado también una utópica sociedad basada en el amor fraterno;

34. Cf. Flacellière, *Les Épicuriens et l'amour*, en *Rev. Ét. Gr.* LXVII 1954, 69-81.

35. Cf. Étienne, *Confucius*, París, 1966, 93.

pero medir hasta qué punto la práctica histórica de la doctrina no ha hecho de este ideal una escandalosa hipocresía nos apartaría ahora demasiado de nuestro tema. Lo que nos interesa subrayar es lo que esto supone de alejamiento de toda política. La palabra *philia* tiene matices políticos en Platón, que la usa en una acepción semejante a las de *symphōnía* y *homónoia*,²⁶ como «concordia» en algunos pasajes de la *República*, y en Aristóteles, que insiste explícitamente en la *philia politikē*. Reaccionando contra estas acepciones, el Jardín da al sustantivo *philia* un carácter más universal. Una célebre máxima (S. V. 52) recalca este valor con unos tonos que recuerdan las iniciaciones místicas: «La amistad baila la ronda por el universo invitándonos ya a todos a despertarnos para la felicidad». La mención del universo, la *ecúmene*, como ámbito de esta filantropía es un rasgo histórico que señala cómo, después de Alejandro, el viejo marco de la ciudad había sido superado en un cosmopolitismo nuevo para el mundo griego que la filosofía helenística difundirá. Esta amistad, que

36. Cf. Tuillier, *La notion de philia dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme*, en las citados *Actes*, págs. 318-329. Sobre la relación entre *eros* y *philia*, el libro clásico es el de Nygren *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh, 1930-1937 (acaba de aparecer una trad. esp. de la primera parte). Respecto de la amistad, me parece interesante la observación de Boyancé *Epicure*, París, 1969, 54-55: «Siempre la misma oposición entre una visión casi cínica de los orígenes, de las raíces, y una visión delicada y refinada de las flores y frutos, que hemos descubierto también en la teoría del placer».

va unida a la sabiduría y es una virtud necesaria para la felicidad, está dissociada de la vida política, como otras virtudes universales de la época del helenismo.

X

En la filosofía de Epicuro hay algunas aparentes paradojas: la moral del placer desemboca en un frugal ascetismo, y la universalidad de la amistad epicúrea acaba reduciéndose al marco de un retirado jardín. Es una ética de limitación y renuncia en la que se anticipa una distinción que luego el estoico Epicteto hace famosa: saber qué cosas dependen de uno mismo y cifrar en ellas la felicidad. Esta autarquía del sabio, que ve las tormentas y naufragios del mundo desde su seguro retiro, es la respuesta a una dura lucha. El combate contra el escepticismo por un lado y el determinismo por otro, contra las dudas y terrores supersticiosos, es una postura defensiva. Para obtener la visión de conjunto que es su filosofía, Epicuro ha procurado fundarse siempre en unos elementos mínimos: los átomos en la materia, las percepciones sensibles en el conocimiento, los significados básicos y primarios en las palabras, las sensaciones placenteras en la moral y el bien del individuo en la sociedad. En esta búsqueda de elementos mínimos básicos

se dibuja la desconfianza del filósofo por las síntesis trascendentes: no hay Ideas, ni Providencia, ni Finalidad a la que estos elementos deben subordinarse. El epicúreo no quiere arriesgarse.³⁷

En un mundo azaroso tampoco la vida humana tiene finalidad. Intrascendente es la ética del placer, sin retórica y sin valores absolutos. En su egoísmo, la cotidiana minucia del vivir

37. «El hedonismo minimiza y degrada así la relación del hombre con la naturaleza entera (J. L. Aranguren enuncia esta opinión como de X. Zubiri; cf. *Ética*, R. de O. Madrid, 1965, pág. 215), pues la existencia en el mundo se reduce a un ceremonial de tanteos cuya meta absoluta resulta ser la simple ausencia de turbación, la *ataraxia*. En definitiva, el epicureísmo tiene por eje implícito lo que el psicoanálisis de orientación rankiana llamaría trauma de nacimiento, y toda su ascética tiende a devolver al hombre la ausencia de dolor característica de la vida intrauterina, porque allí, en el líquido medio donde el feto espera sin conciencia, reina indiscutido el principio del placer». Estas líneas, y las que las siguen, en el libro de Escohotado *Marcuse. Utopía y razón*, Madrid, 1969, 163 ss., son una crítica bastante profunda del epicureísmo y de lo que de hedonismo puede haber en la filosofía de L. Marcuse. Hay en ellas, sin embargo, una excesiva dosis de simplificación a fin de facilitar la crítica, que se hace desde ciertos supuestos éticos o gnoseológicos que un hedonista discutiría, al tiempo que se olvida la circunstancia histórica. Por otra parte, la alusión al trauma de nacimiento no me parece del todo acertada, puesto que el epicúreo, después de conocer la realidad, no espera regresar a parte alguna. Es curioso que el mismo Rank, al buscar un precedente filosófico de su teoría, lo encuentre en el platonismo y su búsqueda de un más allá, de donde el alma procede (*Le traumatisme de la naissance*, París, 1968, 170-185). Creo que, puestos a citar algún término psicoanalítico, el «instinto de muerte» de Freud convendría mejor a la renunciación a la praxis de Epicuro. Ya León Robin en *La moral antigua*, tr. esp. Bs. Aires, 1947, p. 142, concluía: «Epicuro no ha visto mejor medio de asegurar la felicidad que ahorrarle todos los riesgos».

humano no se somete a nada superior; el epicúreo es libre y procura gozar de lo que le es dado. En un mundo hostil recela la vanidad de las grandes palabras y de las pasiones y los ideales. El sabio, en cambio, sabe gustar las pequeñas alegrías: el pan, el queso fresco, el agua para la sed, los placeres fáciles y el paseo y la charla con los amigos. Del sufrimiento físico se consuela evocando otros momentos agradables, y la fuerza de su ánimo le proporciona la serenidad ante la inevitable disolución de sus átomos.

Epicuro despreciaba las ansias irracionales de la muchedumbre. Despreciaba también la cultura retórica. «Toma tu barca, hombre feliz, y huye a velas desplegadas de toda forma de cultura», escribe a Pitocles.³⁸ Toda cultura que no contribuye a la tranquilidad del alma ni procura consuelo o placer es inútil. Es sintomático de nuestro filósofo este desprecio de la *paideia*, tan ligada a la estimación general en el mundo griego. Para explicárnoslo podríamos recurrir a la experiencia personal de Epicuro en la situación cultural de su época, triste tiempo de decadencia en que muchos ideales se habían convertido en fórmulas amaneradas y «clichés» retóricos. Pero él señalaba cómo el estudio de la naturaleza y la dedicación a la Filosofía ayudan a vencer el temor, que amenaza al hombre, y le proporcionan alegría y placer. «En las demás ocupaciones cuesta gran-

38. Fr. 163 Us. (Fr. 9); cf. Festugière, *o.c.*, p. 26 ss.

des trabajos recoger el fruto una vez cumplida toda la labor; pero, en el ejercicio de la sabiduría, tal placer va a la par con el conocimiento. Pues no se goza después de haber aprendido; se aprende y se goza juntamente» (S. V. 27).

Con el materialismo atomista, Epicuro podía liberarse del temor a la muerte, destacar el valor del hombre y de su libre voluntad; con su creencia en la libre voluntad de sabio y en la fácil felicidad independiente de los acontecimientos exteriores, Epicuro, entre las tapias de su jardín, rodeado de sus amigos, enseñaba a libertarse de todos los fantasmas que oscurecían la vida del hombre. Desengañada y valiente desesperanza. Limitado horizonte, en el que enseñaba a ser sabio y «reírse de la Fortuna» (D. L. X. 133), paisaje de «alimentos terrestres» para la moderada felicidad moral, única felicidad por la que el hombre debe arduamente luchar y que, según Epicuro, el verdadero filósofo puede conquistar con facilidad.

Es ésta una filosofía melancólica y desilusionada, que intenta la sonrisa y evita el tono trágico. Una filosofía que no está dirigida a todo el mundo, sino a unos pocos hombres cansados y meditativos, esos pocos felices, los «happy few», que se sientan en un recodo del camino, saborean la brisa y otean un lejano paisaje turbulento mientras cae la tarde inevitable.

EPISTOLA A MENECEO, MAXIMAS
CAPITALES, SENTENCIAS VATICANAS,
FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS

TEXTO GRIEGO Y TRADUCCION

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΜΕΝΟΙΚΕΑ

Ἐπίκουρος Μενοικεῖ χαίρειν.

122 Μήτενέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρ-
χων κοπιάτω φιλοσοφῶν· οὔτε γάρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν
οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν. ὁ δὲ λέγων ἢ
μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν
ὥραν ὁμοίος ἐστὶ τῶ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ
παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι. ὥστε φιλοσοφη-
τέον καὶ νέω καὶ γέροντι, τῶ μὲν ὅπως γηράσκων
νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῶ
δ' ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ἦ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν
μελλόντων. μελετᾶν οὖν χρή τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαι-
μονίαν, εἴ περ παρουσίας μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπού-
σης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν.

123 Ἄ δέ σοι συνεχῶς παρήγγελον, ταῦτα καὶ πράττε
καὶ μελέτα, στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν ταῦτ' εἶναι διαλαμ-
βάνων, πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἀφθαρτον καὶ μακά-

CARTA A MENECEO. (D. L., X, 122-135)

Epicuro a Meneceo, salud.

122 Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma. El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el momento oportuno para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo. Este para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su impavidez ante el futuro. Necesario es, pues, meditar lo que procura la felicidad, si cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla.

123 Tú medita y pon en práctica los principios que siempre te he aconsejado, teniendo presente que son elementos indispensables de una vida feliz. Considera en primer lugar a la divinidad como un ser viviente incorruptible y feliz, según la ha grabado en nosotros la común

ριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη·
μηθὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακα-
ριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε. πᾶν δὲ τὸ φυλά-
ττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαρι-
ότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν. ἐναργῆς
γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις, οἴους δ' αὐτοὺς <οἱ> πο-
λλοὶ νομίζουσιν οὐκ εἰσὶν. οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐ-
τούς οἴους νοοῦσιν· ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν
θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς
124 προσάπτων. οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις
ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις· ἔνθεν
αἱ μέγιστα βλάβαι [τοῖς κακοῖς αἰτίαι] ἐκ θεῶν ἐπά-
γονται καὶ ὠφέλεια. ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ
παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ
τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.

Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηθὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι
τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει·
στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γνῶσις
ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυσ-
τὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προσ-
τιθεῖσα χρόνον ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη
125 πόθον. οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατει-
ληφότι γνησίως τὸ μηθὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν
δεινόν· ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον
οὐχ ὅτι λυπήσει παρῶν ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλων ὁ.

noción de lo divino, y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Respecto a ella, por el contrario, opina todo lo que sea susceptible de preservar, con su incorruptibilidad, su felicidad. Los dioses ciertamente existen, pues el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. No son, sin embargo, tal como los considera el vulgo porque no los mantiene tal como los percibe. Y no es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones sino falsas suposiciones los juicios del vulgo sobre los dioses. De ahí que de los dioses provengan los más grandes daños y ventajas; en efecto, aquellos que en todo momento están familiarizados con sus propias virtudes, acogen a los que les son semejantes, considerando como extraño lo que les es discorde.

124

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer la muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello que con su pre-

125

γάρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ.
τὸ φρικοδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐ-
θὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὤμεν, ὁ θάνατος
οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῆ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ
ἔσμεν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἔστιν οὔτε πρὸς
τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδὴ περ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔσ-
τιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν. ἀλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον
ὅτε μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὅτε δὲ
126 ὡς ἀνάπαισιν τῶν ἐν τῷ ζῆν <κακῶν αἰροῦνται. ὁ
δὲ σοφὸς οὔτε παραιτεῖται τὸ ζῆν> οὔτε φοβεῖται τὸ
μὴ ζῆν. οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν οὔτε
δοξάζεται κακὸν εἶναι τι τὸ μὴ ζῆν. ὡσπερ δὲ τὸ σιτίον
οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἰρεῖται, οὕτω
καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπί-
ζεται. ὁ δὲ παραγγέλλων τὸν μὲν νέον καλῶς ζῆν,
τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν εὐήθης ἔστιν οὐ
μόνον διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ
τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς
ἀποθνήσκειν. πολὺ δὲ χείρων καὶ ὁ λέγων καλὸν μὲν
μὴ φῦναι,

φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἄϊδαο περῆσαι.

127 εἰ μὲν γὰρ πεποιθῶς τοῦτο φησι, πῶς οὐκ ἀπέρχεται
ἐκ τοῦ ζῆν; ἐν ἐτοίμῳ γὰρ αὐτῷ τοῦτ' ἔστιν, εἶπερ

sencia no perturba, en vano aflige con su esperanza. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y éstos ya no son. Pero la mayoría unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso de las miserias de la vida. El sabio, por el contrario, ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir. Y del mismo modo que del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta. Quien recomienda al joven vivir bien y al viejo morir bien es necio no sólo por lo agradable de la vida, sino también por ser el mismo el cuidado del bien vivir y del bien morir. Mucho peor aún quien dice:

«Mejor no haber nacido,
pero, una vez nacido, pasar cuanto antes las
[puertas del Hades].»

127 Porque si esto dice convencido ¿por qué no deja la vida? En sus manos está hacerlo, si con certeza es lo que piensa. Si se burla, necio es en algo que no lo admite.

Se ha de recordar que el futuro no es ni del todo nuestro ni del todo no nuestro, para no

ἦν βεβουλευμένον αὐτῷ βεβαίως· εἰ δὲ μωκῶμενος, μά-
ταιος ἐν τοῖς οὐκ ἐπιδεχομένοις.

Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον οὔτε ἡμέτερον οὔτε
πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένω-
μεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ
ἐσόμενον.

Ἐναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι
φυσικαί, αἱ δὲ κεναί. καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖ-
αι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δ' ἀναγκαίων αἱ μὲν
πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ
128 σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. τού-
των γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν
ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν
τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ
τέλος. τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε
ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν· ὅταν δ' ἄπαξ τοῦτο περὶ
ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμῶν, οὐκ
ἔχοντος τοῦ ζῶου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ
ζητεῖν ἕτερον ἢ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγα-
θὸν συμπληρῶσεται. τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν
ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν. (ὅταν
δὲ μὴ ἀλγῶμεν,) οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. καὶ διὰ
τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ
μακαρίως ζῆν· ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγ-
129 γενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης

tener la absoluta esperanza de que lo sea ni desesperar de que del todo no lo sea.

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

- 128 Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz. En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Una vez lo hayamos conseguido, cualquier tempestad del alma amainará, no teniendo el ser viviente que encaminar sus pasos hacia alguna cosa de la que carece ni buscar ninguna otra cosa con la que colmar el bien del alma y del cuerpo. Pues entonces tenemos necesidad del placer, cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos del placer. Y por esto decimos que el placer es principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma. Y como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor. También muchos
- 129

αίρέσεως και φυγῆς και ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι
τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. καὶ ἐπεὶ πρῶτον
ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν
ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερ-
βαίνομεν, ὅταν πλείον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων
ἐπηται· πολλὰς ἀλγηδόνων ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν,
ἐπειδὴν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακαλουθῆ πολὺν χρόνον
ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνων. πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύ-
σιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἰρετὴ· καθά-
περ καὶ ἀλγηδῶν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ αἰεὶ φευ-
κτὴ πεφυκυῖα. τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόν-
των καὶ ἀσυμφόρων βλέπει ταῦτα πάντα κρίνειν κα-
θήκει· χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατὰ τινὰς χρόνους
ὡς κακῷ, τῷ δὲ κακῷ τοῦμπαλιν ὡς ἀγαθῷ. καὶ τὴν
αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάν-
τως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐάν μὴ ἔχωμεν
τὰ πολλὰ, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνη-
σίως ὅτι ἡδίστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα
ταύτης δεόμενοι, καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόρι-
στόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον. οἱ τε λιτοὶ χυλοὶ
ἴσην πολυτελεῖ διαίτη τὴν ἡδονὴν ἐπιφέρουσιν ὅταν
ἅπαν τὸ ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιρηθῆ· καὶ μᾶζα καὶ
ὔδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονὴν ἐπειδὴν ἐνδέ-
ων τις αὐτὰ προσενέγκηται. τὸ συνεθίζει οὖν ἐν ταῖς
ἀπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ

dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer. Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así como también todo dolor es un mal, pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien.

También a la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, si no tenemos mucho, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más agradablemente gozan de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener. Además los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida excelente, una vez que se elimina del todo el dolor de la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita. Acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos y nos hace impávidos ante el azar.

Cuando, por tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los diso-

συμπληρωτικόν καί πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καί τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένους κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καί πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει.

132 Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καί τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες καί οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν. οὐ γὰρ πότοι καί κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παιδῶν καί γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καί τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καί τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καί φυγῆς καί τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος. τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καί τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις· διὸ καί φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἰλοῖται πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καί καλῶς καί δικαίως, (οὐδὲ φρονίμως καί καλῶς καί δικαίως) ἄνευ τοῦ ἡδέως· συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταί τῷ ζῆν ἡδέως, καί τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἔστιν ἀχώριστον.

133 Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρεῖττονα τοῦ καί περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καί περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καί τὸ τῆς φύσεως ἐπιτελογισμένου τέλος,

lutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el

132 alma. Pues ni banquetes ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de peces ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma. De todas estas cosas principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz. Las virtudes, en efecto, están unidas a la vida feliz y el vivir feliz es inseparable de ellas.

133 Porque ¿a quién estimas mejor que a aquél que sobre los dioses tiene opiniones piadosas y ante la muerte es del todo impávido, que tiene en cuenta el fin de la naturaleza y ha captado que el límite de los bienes es fácil de colmar y de obtener y que el límite de los males tiene corta duración o produce ligero pesar; que se burla del destino por algunos considerado como señor supremo de todo diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y que otras dependen de nosotros, porque la necesidad es irresponsable, porque ve

καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρασ ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἡ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς, τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἐγγελῶντος (εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἢ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος), ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὄραν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον ᾧ καὶ τὸ μεμπτόν καὶ τὸ

134 ἐνσόντιον παρακολουθεῖν πέφυκεν; (ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ καταλοκουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην) τὴν δὲ τύχην οὔτε θεὸν ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν ὑπολαμβάνων (οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεται) οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν ((οὐκ) οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις διδοσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης

135 χορηγεῖσθαι), κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν· βέλτιον δ' αὖ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ κακῶς κριθὲν ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς πρὸς (τε) τὸν ὁμοιον σεαυτῷ, καὶ οὐδέποτε οὐθ' ὑπαρ οὐτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶφ ζῶν ἀνθρώπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

que el azar es incierto y lo que está en nuestras
manos no tiene dueño, por lo cual le acompaña
la censura o la alabanza? (Porque era mejor
134 prestar oídos a los mitos sobre los dioses que
ser esclavos del destino de los físicos. Aquellos,
en efecto, esbozan una esperanza de aplacar a
los dioses por medio de la veneración, pero
éste entraña una inexorable necesidad). Un
hombre tal, que no cree que el azar es un dios
como considera el vulgo (pues nada desordena-
do hace la divinidad) ni un principio causal
indeterminado (pues sin creer que por él les es
dado a los hombres el bien y el mal en relación
con la vida feliz, piensa, sin embargo, que pro-
porciona los principios de los grandes bienes
135 y males) estima mejor ser desafortunado con
sensatez que afortunado con insensatez; pero
a su vez es preferible que en nuestras acciones
el buen juicio sea coronado por la fortuna.

Así pues, estas cosas y las que a ellas son
afines méditelas día y noche contigo mismo y
con alguien semejante a ti y nunca, ni despier-
to ni en sueños, sufrirás turbación, sino que
vivirás como un dios entre los hombres. Pues
en nada se asemeja a un ser mortal un hombre
que vive entre bienes inmortales.

ΚΥΡΙΑΙ ΔΟΞΑΙ

I. Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. (ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδειαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς).

II. Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

III. Ὁρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντός τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῆ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ἦ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ τὸ συναμφοότερον.

IV. Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει. αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωσ-

MAXIMAS CAPITALES (D.L., X, 139-154)

I. El ser feliz e incorruptible (la divinidad) ni tiene él preocupaciones ni se las causa a otro; de modo que ni de indignaciones ni de agradecimientos se ocupa. Pues todo eso se da sólo en el débil.

(En otros lugares dice (Epicuro) que los dioses son visibles a la razón, presentándose unos en su existencia numérica, y otros en forma humana, por una asimilación formal a partir de la continua emanación de imágenes semejantes y confluyentes.)

II. La muerte no es nada para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible y lo insensible no es nada para nosotros.

III. Límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde haya placer, por el tiempo que dure, no existe dolor o pesar o la mezcla de ambos.

IV. No se demora el dolor permanentemente en la carne, sino que el más extremado perdura el más breve tiempo, y aquél que tan sólo distancia el placer de la carne tampoco se mantiene muchos días. Las enfermedades muy du-

τιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἠδόμενον ἐν τῇ σαρκί ἢ περὶ τὸ ἀλγοῦν.

V. Οὐκ ἔστιν ἠδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, (οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς δικαίως) ἄνευ τοῦ ἠδέως. ὅτω δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει οὐκ ἔστι τοῦτον ἠδέως ζῆν.

VI. Ἐνεκα τοῦ θαρρεῖν ἐξ ἀνθρώπων, ἦν κατὰ φύσιν ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἀγαθόν, ἐξ ὧν ἂν ποτε τοῦτο οἴος τ' ἦ παρασκευάζεσθαι.

VII. Ἐνδοξοὶ καὶ περίβλεπτοί τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσθαι. ὥστ' εἰ μὲν ἀσφαλῆς ὁ τῶν τοιούτων βίος, ἀπέλαβον τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν· εἰ δὲ μὴ ἀσφαλῆς, οὐκ ἔχουσιν οὐ ἔνεκα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέχθησαν.

VIII. Οὐδεμία ἠδονὴ καθ' ἑαυτὸ κακόν· ἀλλὰ τὰ τινῶν ἠδονῶν ποιητικὰ πολλαπλασίου ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἠδονῶν.

IX. Εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἠδονή, καὶ χρόνω καὶ περὶ ὅλον τὸ ἄθροισμα ὑπῆρχεν ἢ τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως, οὐκ ἂν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἠδοναί.

X. Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἠδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τοὺς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρασ τῶν

raderas tienen para la carne una dosis mayor de placer aun que de dolor.

V. No es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente, sin vivir placenteramente. Quien no consigue tales presupuestos, no puede vivir con placer.

VI. Con vistas a obtener seguridad frente a la gente, sería un bien acorde a la naturaleza el ejercicio del poder y la realeza, como medios para poder procurarse en algún momento esa seguridad.

VII. Algunos han querido hacerse famosos y admirados, creyendo que así conseguirían rodearse de seguridad frente a la gente. De modo que si su vida es segura, consiguieron el bien de la naturaleza. Pero si no es segura, se quedan sin el objetivo al que se sintieron impulsados desde el principio conforme a lo propio de la naturaleza.

VIII. Ningún placer por sí mismo es un mal. Pero las cosas que producen ciertos placeres acarrear muchas más perturbaciones que placeres.

IX. Si pudiera densificarse cualquier placer, y pudiera hacerlo tanto por su duración como por su referencia a todo el conjunto o a las partes dominantes de nuestra naturaleza, entonces los placeres no podrían diferenciarse nunca individualmente.

X. Si las cosas que producen placer a los perversos les liberaran de los terrores de la mente respecto a los fenómenos celestes, la

ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἂν ποτε εἶχομεν ὃ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς πανταχόθεν ἐκπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐθαμόθεν οὔτε τὸ λυπούμενον ἔχουσιν, ὅπερ ἐστὶ τὸ κακόν.

XI. Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἰ περὶ θανάτου, μὴ ποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

XII. Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδότα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτευόμενόν τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους· ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.

XIII. Οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ' ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστῶτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς καὶ ἀπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπείρω.

XIV. Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξερειστικῇ καὶ εὐπορίᾳ εἰλικρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια.

XV. Ὅ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὠρισταὶ καὶ εὐπόριστος ἐστίν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἀπειρον ἐκπίπτει.

muerte y los sufrimientos, y además les enseñaran el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a éstos, saciados por todas partes de placeres y carentes siempre del dolor y el pesar, de lo que es, en definitiva, el mal.

XI. Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea tal vez algo para nosotros, y además el desconocer los límites de los dolores y los deseos, no necesitaríamos de la investigación de la naturaleza.

XII. No era posible liberarse del temor ante las más definitivas preguntas sin conocer cuál es la naturaleza del universo, y recelando algunas de las creencias según los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no era posible recoger placeres sin mancha.

XIII. Ninguna sería la ganancia de procurarse la seguridad entre los hombres si se angustia uno por los fenómenos del cielo y de debajo de la tierra, y, en una palabra, por los del infinito.

XIV. Cuando ya se tiene en una cierta medida la seguridad frente a la gente se consigue, cimentada en esta posición y en la abundancia de recursos, la seguridad más límpida, que procede de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre.

XV. La riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas ambiciones se derrama al infinito.

XVI. Βραχέα σοφῶ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει.

XVII. Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.

XVIII. Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονὴ ἐπειδὴν ἅπασ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται. τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρασ τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν ἀπεγέννησεν ἢ τε τούτων αὐτῶν ἐκλόγισις καὶ τῶν ὁμογενῶν τούτοις ὅσα τοὺς μεγίστους φόβους παρεσκεύαζε τῇ διανοίᾳ.

XIX. Ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῶ λογισμῶ.

XX. Ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα, κἂν ἄπειρος αὐτὴν χρόνος καρεσκεύασεν. ἡ δὲ διάνοια τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος φόβους ἐκλύσασα τὸν παντελεῆ βίον παρεσκεύασεν, καὶ οὐθὲν ἔτι τοῦ ἀπείρου χρόνου προσεδεήθημεν· ἀλλ' οὐτ' ἔφυγε τὴν ἡδονὴν, οὐθ' ἠνίκα τὴν ἐξαγωγὴν ἐκ τοῦ ζῆν πράγματα παρεσκεύαζεν, ὡς ἐλλείπουσά τι τοῦ ἀρίστου βίου κατέστρεφεν.

XXI. Ὁ τὰ πέρατα τοῦ βίου κατειδὼς οἶδεν, ὡς εὐπόριστόν ἐστι τὸ <τὸ> ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιροῦν

XVI. Poco le ofrece al sabio la fortuna. Sus mayores y más importantes bienes se los ha distribuido su juicio y se los distribuye y distribuirá a lo largo de todo el tiempo de su vida.

XVII. El justo es el más imperturbable, y el injusto está repleto de la mayor perturbación.

XVIII. No se acrecienta el placer en la carne, una vez que se ha extirpado el dolor por alguna carencia, sino que sólo se colorea. En cuanto al límite del placer puesto por la mente, lo produce la reflexión sobre esas mismas cosas que habían causado a la mente los mayores temores, y las de género semejante.

XIX. Un tiempo ilimitado y un tiempo limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de éste mediante la reflexión.

XX. La carne concibe los límites del placer como ilimitados, y querría un tiempo ilimitado para procurárselos. Pero la mente, que ha comprendido el razonamiento sobre la finalidad y límite de la carne, y que ha disuelto los temores ante la eternidad, nos consigue una vida perfecta. Y para nada necesitamos ya un tiempo infinito. Pues no rehúye en modo alguno el placer; ni cuando los acontecimientos disponen nuestra marcha de la vida, se aleja como si le hubiera faltado algo para el óptimo vivir.

XXI. Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de obtener es aquello que clama el dolor por una carencia y lo que hace lograda la vida entera. De modo que para

καὶ τὸ τὸν ὅλον βίον παντελῆ καθιστάν· ὥστε οὐδὲν προσδεῖται πραγμάτων ἀγῶνας κεκτημένων.

XXII. Τὸ ὑφ' ἑσθηκὸς δεῖ τέλος ἐπιλογίζεσθαι καὶ πᾶσαν τὴν ἐνάργειαν, ἐφ' ἣν τὰ δοξαζόμενα ἀνάγομεν· εἰ δὲ μὴ, πάντα ἀκρισίας καὶ ταραχῆς ἔσται μεστὰ.

XXIII. Εἰ μάχη πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ἄς ἂν φῆς αὐτῶν διεψεῦσθαι πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀναγωγὴν κρίνης.

XXIV. Εἰ τιν' ἐκβαλεῖς ἀπλῶς αἰσθησιν καὶ μὴ διαίρησεις τὸ δοξαζόμενον κατὰ τὸ προσμένον καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἰσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ ματαίῳ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς. εἰ δὲ βεβαιώσεις καὶ τὸ προσμένον ἅπαν ἐν ταῖς δοξαστικαῖς ἐννοίαις καὶ τὸ μὴ τὴν ἐπιμαρτύρησιν, οὐκ ἐκλείψεις τὸ διεψευσμένον· ὡς τετηρηκῶς ἔση πᾶσαν ἀμφισβήτησιν κατὰ πᾶσαν κρίσιν τοῦ ὀρθῶς ἢ μὴ ὀρθῶς.

XXV. Εἰ μὴ παρὰ πάντα καιρὸν ἐπανοίσεις ἕκαστον τῶν πραττομένων ἐπὶ τὸ τέλος τῆς φύσεως, ἀλλὰ προκαταστρέψεις εἴτε φυγὴν εἴτε δίωξιν ποιούμενος εἰς ἄλλο τι, οὐκ ἔσονται σοι τοῖς λόγοις αἱ πράξεις ἀκόλουθοι.

XXVI. Τῶν ἐπιθυμιῶν ὅσαι μὴ ἐπ' ἀλγοῦν ἐπανά-

nada necesita cosas que traen consigo luchas competitivas.

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

XXIII. Si rechazas todas las sensaciones no tendrás siquiera el punto de referencia para juzgar aquellas que afirmas que resultan falsas.

XXIV. Si vas a rechazar en bloque cualquier sensación y no vas a distinguir lo imaginado y lo añadido y lo ya presente en la sensación y en los sentimientos y cualquier contacto imaginativo de la mente, confundirás incluso las demás sensaciones con tu vana opinión, hasta el punto de rechazar toda capacidad de juicio. Por el contrario, si vas a dar por seguro incluso todo lo añadido en tus representaciones imaginativas y lo que no se presta a la confirmación, no evitarás el error. Así que en cualquier deliberación estarás guardando una total ambigüedad entre lo auténtico y lo inauténtico.

XXV. Si no refieres en cualquier oportunidad cada uno de tus hechos al fin según la naturaleza, sino que antes te desvías dedicándote a perseguir cualquier otro, no serán consecuentes tus acciones con tus pensamientos.

XXVI. Todos los deseos que no concluyen en dolor de no saciarse, no son necesarios, sino que representan un impulso fácil de eludir,

γουςιν ἕαν μὴ συμπληρωθῶσιν οὐκ εἰσὶν ἀναγκαῖαι ἀλλ' εὐδιάχυτον τὴν ὄρεξιν ἔχουσιν, ὅταν δυσπόριστοι ἢ βλάβης ἀπεργαστικάι δόξωσιν εἶναι.

XXVII. Ὦν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὄλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.

XXVIII. Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὠρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην.

XXIX. Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ (ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ) σὺκ ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτ' ἀναγκαῖαι ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι. (φυσικὰς καὶ ἀναγκαῖας ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀλγηδόνας ἀπολουύσας, ὡς ποτόν ἐπὶ δίψου· φυσικὰς δὲ οὐκ ἀναγκαῖας δὲ τὰς ποικιλλούσας μόνον τὴν ἡδονὴν, μὴ ὑπεξαίρουμένας δὲ τὸ ἄλγημα, ὡς πολυτελεῖ σιτία· οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτ' ἀναγκαῖας, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.)

XXX. Ἐν αἷς τῶν φυσικῶν ἐπιθυμιῶν, μὴ ἐπ' ἀλγοῦν δὲ ἐπαναγουσῶν ἕαν μὴ συντελεσθῶσιν, ὑπάρχει ἡ σπουδὴ σύντονος, παρὰ κενὴν δόξαν αὐταὶ γίνονται καὶ οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν οὐ διαχέονται ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κενοδοξίαν.

XXXI. Τὸ τῆς φύσεως δικαίον ἐστὶ σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

XXXII. Ὅσα τῶν ζώων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιεῖσ-

cuando parecen ser de difícil consecución o de efectos perniciosos.

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

XXVIII. El mismo conocimiento que nos ha hecho tener confianza en que no existe nada terrible eterno ni muy duradero, nos hace ver que la seguridad en los mismos términos limitados de la vida consigue su perfección sobretodo por la amistad.

XXIX. De los deseos unos son naturales y necesarios. Otros naturales y no necesarios. Otros no son naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión.

(Naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como la bebida para la sed. Naturales pero no necesarios los que sólo colorean el placer, pero no extirpan el dolor, como los alimentos refinados. Ni naturales ni necesarios, por ejemplo, las coronas y la dedicación de estatuas).

XXX. A algunos de los deseos naturales, que no acarrearán dolor si no se sacian, les es propio un intenso afán. Proceden (sin embargo) de una vana opinión; y no se diluyen, no por su propia naturaleza sino por la vanidad propia del ser humano.

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

XXXII. Respecto de todos aquellos animales que no pudieron hacer pactos sobre el no

θαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλήλα μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον. ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἔθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι.

XXXIII. Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ ἢ δικαιοσύνη. ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὀπηλίλους δὴ ποτε αἰεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι.

XXXIV. Ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεσθηκότας κολαστάς.

XXXV. Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιοῦντα ὧν συνέθετο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι πιστεύειν ὅτι λήσει, κὰν μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λαυθάνη. μέχρι μὲν καταστροφῆς ἀδηλον εἰ καὶ λήσει.

XXXVI. Κατὰ μὲν (τὸ) κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτὸ, συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὅσων δὴ ποτε αἰτίων οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι.

XXXVII. Τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρείαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δικαίων ἔχει τὸν τοῦ δικαίου χαρακτῆρα ἐάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται ἐάν τε μὴ τὸ αὐτό. ἐάν

hacer daño ni sufrirlo mutuamente, para ellos nada fue justo ni injusto. Y de igual modo también respecto a todas aquellas razas que no pudieron o no quisieron hacer esos pactos sobre el no hacer ni sufrir daño.

XXXIII. La justicia no fue desde el principio algo por sí misma, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni sufrir daño surgido en las convenciones de unos y otros en repetidas ocasiones y en ciertos lugares.

XXXIV. La injusticia no es por sí misma un mal, sino por el temor ante la sospecha de que no pasará inadvertida a los destinados a castigar tales actos.

XXXV. No le es posible a quien ocultamente viola alguno de los acuerdos mutuos sobre el no hacer ni sufrir daño, confiar en que pasará inadvertido, aunque haya sido así diez mil veces hasta el presente. Porque es imprevisible si pasará así hasta el fin de su vida.

XXXVI. El derecho común es lo mismo para todos, es decir, es lo conveniente para el trato comunitario. Pero el derecho particular del país y de los casos concretos no todos acuerdan que sea el mismo.

XXVII. De las leyes convencionales tan sólo la que se confirma como conveniente para la utilidad del trato comunitario posee el carácter de lo justo, tanto si resulta ser la misma para todos, como si no. Si se ha dado una ley, pero no funciona según lo conveniente al trato comunitario, ésta ya no posee la naturaleza de lo justo. Y si lo que es conveniente según el

δὲ νόμον θῆται τις, μὴ ἀποβαίνη δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει. κἂν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον χρόνον δὲ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττη, οὐδὲν ἦττον ἐκείνον τὸν χρόνον ἦν δίκαιον τοῖς μὴ φωναῖς κεναῖς ἑαυτοῦς συνταράττουσιν ἀλλ' ἀπλῶς εἰς τὰ πράγματα βλέπουσιν.

XXXVIII. Ἐνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περιεστώτων πραγμάτων ἀνεφάνη μὴ ἀρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ' αὐτῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια. ἔνθα δὲ καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων οὐκ ἔτι συνέφερε τὰ αὐτὰ δίκαια κείμενα, ἐνταῦθα δὲ τότε μὲν ἦν δίκαια, ὅτε συνέφερον εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων· ὕστερον δ' οὐκ ἦν ἔτι δίκαια, ὅτε μὴ συνέφερον.

XXXIX. Ὁ τὸ μὴ θαρροῦν ἀπὸ τῶν ἐξωθεν ἀριστα συστησάμενος οὗτος τὰ μὲν δυνατὰ ὁμόφυλα κατεσκευάσατο· τὰ δὲ μὴ δυνατὰ οὐκ ἀλλόφυλά γε· ὅσα δὲ μηδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν, ἀνεπίμεικτος ἐγένετο, καὶ ἐξωρίσατο ὅσα τοῦτ' ἔλυσιτέλει πράττειν.

XL. Ὅσοι τὴν δύναμιν ἔσχον τοῦ τὸ θαρρεῖν μάλιστα ἐκ τῶν ὁμορούντων παρασκευάσασθαι, οὕτω καὶ ἐβίωσαν μετ' ἀλλήλων ἡδιστα τὸ βεβαιότατον πίστωμα ἔχοντες, καὶ πληρεστάτην οἰκειότητα ἀπολαβόντες οὐκ ὠδύραντο ὡς πρὸς ἔλεον τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφῆν.

derecho llega a variar, mas durante algún tiempo se acomoda a nuestra prenoción de él, no por eso durante ese tiempo es menos justo para los que no se confunden a sí mismos con palabras vanas, sino que atienden sencillamente a los hechos reales.

XXXVIII. Cuando, sin sufrir variaciones en las circunstancias reales, resulta evidente que las cosas sancionadas como justas por las leyes no se adecuan en los hechos mismos a nuestra prenoción de lo justo, éstas no eran justas. Cuando, al variar las circunstancias, ya no son convenientes las mismas cosas sancionadas como justas, desde ese momento eran sólo justas entonces, cuando resultaban convenientes al trato comunitario de los conciudadanos. Pero luego ya no eran justas, cuando dejaron de ser convenientes.

XXXIX. Quien se prepara de la mejor manera para no depender de las cosas externas éste procura familiarizarse con todo lo posible: y que las cosas imposibles no le sean al menos extrañas. Respecto a todo aquello con lo que no es capaz siquiera de eso, lo deja al margen y marca los límites de todo lo que resulta útil para su actuación.

XL. Aquellos que han tenido la capacidad de obtener la máxima confianza en sus prójimos, han logrado así vivir en comunidad del modo más agradable, al tener la más segura fidelidad; y aunque tuvieran la más plena intimidad, no lloran como en lamentación la apresurada despedida del compañero que muere.

ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΙΣ

1 (= ΚΔ Ι)

2 (= ΚΔ ΙΙ)

3 (= ΚΔ ΙV)

4 Πᾶσα ἀλγηδὼν εὐκαταφρόνητος· ἡ γὰρ σύντονον ἔχουσα τὸ πονοῦν σύντομον ἔχει τὸν χρόνον, ἡ δὲ χρονίζουσα περὶ τὴν σάρκα ἀβληχρὸν ἔχει τὸν πόνον.

5 (= ΚΔ V)

6 (= ΚΔ XXXV)

7 Ἄδικοῦντα λαθεῖν μὲν δύσκολον, πίστιν δὲ λαβεῖν ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν ἀδύνατον.

8 (= ΚΔ XV)

9 Κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ' οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετὰ ἀνάγκης.

11 Τῶν πλείστων ἀνθρώπων τὸ μὲν ἡσυχάζον ναρκᾶ, τὸ κινούμενον λυττᾶ.

12 (= ΚΔ XVII)

13 (= ΚΔ XXVII)

14 Γεγόναμεν ἅπασι, δις δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτι εἶναι· σὺ δὲ οὐκ ὦν τῆς αὔριον κύριος

EXHORTACIONES DE EPICURO

(GNOMOLOGIO VATICANO)

1. (M C, 1.)
2. (M C, 2.)
3. (M C, 4.)
4. Cualquier dolor es fácilmente desdeñable; pues el que entraña intenso sufrimiento tiene corta duración, y el que en el cuerpo perdura produce ligero pesar.
5. (M C, 5.)
6. (M C, 35.)
7. Es difícil que el que comete injusticia pase inadvertido; que consiga la confianza de pasar inadvertido, imposible.
8. (M C, 15.)
9. La necesidad es un mal, pero ninguna necesidad hay de vivir en la necesidad.
11. Para la mayor parte de los hombres la inactividad es torpeza; la actividad, locura.
12. (M C, 17.)
13. (M C, 27.)
14. Nacemos una sola vez, pues dos veces no es posible, y no podemos vivir eternamente.

ἀναβάλλη τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησιμῶ παραπόλλυται
καὶ εἰς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει.

15 Ἡθῆ ὥσπερ τὰ ἡμῶν αὐτῶν ἴδια τιμῶμεν, ἂν τε
χρηστά ἔχωμεν, καὶ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ζηλώμεθα,
ἂν τε μὴ. οὕτω χρῆ καὶ (τὰ) τῶν πέλας, ἂν ἐπιεικέως
ᾧσιν.

16 Οὐδεὶς βλέπων τὸ κακὸν αἰρεῖται αὐτό, ἀλλὰ δε-
λεασθεὶς ὡς ἀγαθῶ πρὸς τὸ μείζον αὐτοῦ κακὸν ἐθηρεύθη.

17 Οὐ νέος μακαριστὸς ἀλλὰ γέρον βεβιωκῶς καλῶς·
ὁ γὰρ νέος ἀκμῆ πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν
πλάζεται· ὁ δὲ γέρον καθάπερ ἐν λιμένι τῶ γήρα
καθώρμικεν, τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν
ἀγαθῶν ἀσφαλλεῖ κατακλείσας χάριτι.

18 Ἀφαιρουμένης προσόψεως καὶ ὀμιλίας καὶ συνανασ-
τροφῆς ἐκλύεται τὸ ἔρωτικὸν πάθος.

19 Τοῦ γεγονότος ἀμνήμων ἀγαθοῦ γέρον τήμερον
γεγένηται.

20 (= ΚΔ χκικ)

21 Οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον· πείσομεν
δὲ τὰς ἀναγκαίας ἐπιθυμίας ἐκπληροῦντες, τὰς τε
φυσικὰς ἂν μὴ βλάπτωσι, τὰς δὲ βλαβερὰς πικρῶς
ἐλέγχοντες.

22 ΚΔ (= χικ)

Tú, sin embargo, aunque no eres dueño de tu mañana, sometes la dicha a dilación. Pero la vida se consume inútilmente en una espera y cada uno de nosotros muere sin haber gozado de la quietud.

15. Apreciamos nuestras costumbres como algo que nos es propio, tanto si las tenemos por buenas, y somos admirados por los demás, como si no. Del mismo modo es preciso apreciar las de nuestro prójimo, si son honestos.

16. Nadie, cuando ve el mal, lo elige, sino que queda cautivo de él, seducido como por un bien en relación a un mal aún mayor.

17. No ha de ser estimado dichoso el joven, sino el viejo que ha vivido una hermosa vida. Porque el joven, en la flor de su juventud, es frecuentemente sacudido por las veleidades del azar, mientras que el viejo arriba a la vejez como a un puerto, coronando los bienes que antes con zozobra había esperado en el apacible gozo del recuerdo.

18. Si se suprime la vista, el trato y el contacto frecuente, se desvanece la pasión amorosa.

19. El que se olvida de los bienes gozados en el pasado es ya viejo hoy.

20. (M C, 29.)

21. No hay que violentar la naturaleza sino persuadirla; y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales siempre que no nos resulten perjudiciales, y rechazando rigurosamente los nocivos.

22. (M C, 19.)

23 Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἰρετὴ· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας.

24 Ἐνύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θείαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν, ἀλλὰ γίνεται κατὰ ἔμπτωσιν εἰδώλων.

25 Ἡ πενία μετρομένη τῷ τῆς φύσεως τέλει μέγας ἐστὶ πλοῦτος· πλοῦτος δὲ μὴ ὀριζόμενος μεγάλη ἐστὶ πενία.

26 Δεῖ διαλαβεῖν ὅτι καὶ ὁ πολὺς λόγος καὶ ὁ βραχύς εἰς τὸ αὐτὸ συντείνει.

27 Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθεῖσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.

28 Οὔτε τοὺς προχείρους εἰς φιλίαν οὔτε τοὺς ὀκηροὺς δοκιμαστέον· δεῖ δὲ καὶ παρακινδυνεύσαι χάριν φίλιαν.

29 Παρρησίᾳ γὰρ ἔγωγε χρώμενος φυσιολογῶν χρησμοδεῖν τὰ συμφέροντα πᾶσιν ἀνθρώποις μᾶλλον ἢ βουλοίμην, κἂν μηδεὶς μέλλη συνήσειν, ἢ συγκατατιθέμενος ταῖς δόξαις καρποῦσθαι τὸν πυκνὸν παραπίπτοντα παρὰ τῶν πολλῶν ἔπαινον.

32 Ὁ τοῦ σοφοῦ σεβασμὸς ἀγαθὸν μέγα τῷ σεβομένῳ ἐστὶ.

33 Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἕξειν κἂν (Διί) ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιοτο.

23. Toda amistad es deseable por sí misma ; pero tiene su origen en los beneficios.

24. Los sueños no tienen naturaleza divina ni poder adivinatorio sino que resultan del aflujo de simulacros.

25. La pobreza acomodada al fin de la naturaleza es gran riqueza. Por el contrario, la riqueza no sujeta a límites es gran pobreza.

26. Conviene tener en cuenta que tanto el discurso extenso como el breve tienden al mismo fin.

27. En nuestras restantes ocupaciones, una vez cumplidas, recogemos el fruto con no pequeña dificultad. En la filosofía, por el contrario, el placer coincide con el conocer. Pues no se goza después de haber aprendido, sino que gozar y aprender se dan conjuntamente.

28. No se ha de considerar aptos para la amistad ni a los precipitados ni a los indecisos, pues también por amor de la amistad es preciso arriesgar amistad.

29. Yo preferiría proclamar con sinceridad, al investigar lo concerniente a la naturaleza, lo útil para todos los hombres, aunque nadie llegara a comprenderme, que prestar conformidad a las vanas opiniones y recoger el cerrado aplauso dispensado por el vulgo.

32. La veneración del sabio es un gran bien para el que lo venera.

33. Este es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; quien tenga y espere tener esto también podría rivalizar con Zeus en felicidad.

34 Οὐχ οὕτως χρείαν ἔχομεν τῆς χρείας (τῆς) παρά τῶν φίλων ὡς τῆς πίστεως τῆς περὶ τῆς χρείας.

35 Οὐ δεῖ λυμαίνεσθαι τὰ παρόντα τῶν ἀπόντων ἐπιθυμία, ἀλλ' ἐπιλογίζεσθαι ὅτι ταῦτα καὶ τῶν εὐκταίων ἦν.

37 Ἀσθενὴς ἡ φύσις ἐστὶ πρὸς τὸ κακὸν οὐ πρὸς τὸ ἀγαθόν· ἡδοναῖς μὲν γὰρ σφύζεται, ἀλγηδόσι δὲ διαλύεται.

38 Μικρὸς παντάπασιν ᾧ πολλαὶ αἰτίαι εὐλογοὶ εἰς ἐξαγωγήν βίου.

39 Οὐθ' ὁ τὴν χρείαν ἐπιζητῶν διὰ παντὸς φίλος, οὐθ' ὁ μηδέποτε συνάπτων· ὁ μὲν γὰρ καπηλεύει τῇ χάριτι τὴν ἀμοιβήν, ὁ δὲ ἀποκόπτει τὴν περὶ τοῦ μέλλοντος εὐελπιστίαν.

40 Ὁ λέγων πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι οὐδὲν ἐγκαλεῖν ἔχει τῷ λέγοντι μὴ πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό φησι κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι.

41 Γεῶν ἅμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰκονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰκειώμασι χρῆσθαι καὶ μηδαμῇ λήγειν τὰς ἐκ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας.

42 Ὁ αὐτὸς χρόνος καὶ γενέσεως τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ καὶ ἀπολαύσεως.

43 Φιλαργυρεῖν ἄδικα μὲν ἀσεβές, δίκαια δὲ αἰσχρόν·

34. No necesitamos tanto de la ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza en esa ayuda.

35. No debemos menoscabar lo que ahora tenemos con el deseo de lo que nos falta sino que es preciso tener en cuenta que también lo que ahora tenemos formaba parte de lo que deseábamos.

37. Débil es la naturaleza para el mal, pero no para el bien; en los placeres, en efecto, se conserva, en los dolores, al contrario, se destruye.

38. Muy poca cosa es, de cierto, aquél que encuentra muchos motivos razonables para abandonar la vida.

39. No es verdadero amigo ni el que busca en todo la utilidad, ni el que jamás la une a la amistad. Pues el uno se convierte en tendero de favores con la idea de recompensa y el otro corta de raíz toda buena esperanza para el futuro.

40. El que dice que todo acontece por necesidad nada puede objetar al que niega que todo acontece por necesidad, pues esto mismo afirma que acontece por necesidad.

41. Es preciso reír y, al mismo tiempo, filosofar, cuidar de los asuntos domésticos y mantener las demás relaciones habituales, sin dejar de proclamar jamás las máximas de la recta filosofía.

42. En el mismo tiempo nace y se goza el máximo bien.

43. Codiciar el dinero injustamente es im-

ἀπρεπῆς γὰρ λυτὰρῶς φείδεσθαι καὶ μετὰ τοῦ δικαίου.
44 Ὁ σοφὸς εἰς τὰ ἀναγκαῖα συγκριθεὶς μᾶλλον ἐπίσ-
ταται μεταδιδόναι ἢ μεταλαμβάνειν· τηλικούτον αὐτάρ-
κειας εὔρε θησαυρόν.

45 Οὐ κομποὺς οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικούς οὐδὲ τὴν περι-
μάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδεῖαν ἐνδεικνυμένους φυ-
σιολογία παρασκευάζει, ἀλλὰ σοβαροὺς καὶ αὐτάρκεις
καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς, οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμά-
των μέγα φρονοῦντες.

46 Τὰς φαύλας συνηθείας ὥσπερ ἄνδρας πονηροὺς πο-
λὺν χρόνον μέγα βλάψαντας τελείως ἐκδιώκομεν.

48 Πειρᾶσθαι τὴν ὑστέραν τῆς προτέρας κρείττω ποι-
εῖν, ἕως ἂν ἐν ὁδοῦ ὤμεν. ἐπειδὴν δ' ἐπὶ πέρας ἔλθωμεν,
ὀμαλῶς εὐφραίνεσθαι.

49 (= ΚΔ XII)

50 (= ΚΔ VIII)

52 Ἡ φίλια περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα
δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν.

53 Οὐδενὶ φθονητέον· ἀγαθοὶ γὰρ οὐκ ἄξιοι φθόνου,
πονηροὶ δὲ ὅσῳ ἂν μᾶλλον εὐτυχῶσι, τοσοῦτω μᾶλλον
αὐτοῖς λυμᾶνονται.

54 Οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ' ὄντως φιλο-
σοφεῖν· οὐ γὰρ προσδεόμεθα τοῦ δοκεῖν ὑγιαίνειν,
ἀλλὰ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ὑγιαίνειν.

pío; codiciarlo de acuerdo con lo justo, indecoroso. Es vergonzoso, en efecto, atesorar con sordidez, incluso de acuerdo con lo que es justo.

44. Puesto en parangón el sabio frente a la necesidad sabe más dar que tomar para sí; tal es el tesoro de autosuficiencia que ha obtenido.

45. El estudio de la naturaleza no forma jactanciosos artifices de la charlatanería ni ostentadores de la cultura por la que pugna la mayoría, sino espíritus independientes, capaces, orgullosos de sus propios bienes y no de los que surgen de las circunstancias.

46. Desterremos completamente de nosotros las malas costumbres como a hombres malvados que, durante mucho tiempo, nos han causado daños.

48. Esforcémonos en hacer el último camino mejor que el precedente, mientras estemos en camino. Y cuando lleguemos al final, alegrémonos con moderación.

49. (M C, 12.)

50. (M C, 8.)

52. La amistad danza en torno a la tierra y, como un heraldo, anuncia a todos nosotros que despertemos para la felicidad.

53. De nadie se ha de sentir envidia. Pues los buenos no lo merecen y los malos, cuanto más afortunados son, tanto más se perjudican a sí mismos.

54. Es necesario no fingir que filosofamos, sino filosofar realmente: no necesitamos, en efecto, aparentar que estamos sanos, sino estarlo verdaderamente.

55 Θεραπευτέον τᾶς συμφορᾶς τῆ τῶν ἀπολλυμένων χάριτι καὶ τῷ γινώσκειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπρακτον ποιῆσαι τὸ γεγονός.

56-57 Ἄλγעי μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος (ἢ στρεβλούμενου τοῦ φίλου, καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ τεθνήσκειται· εἰ γὰρ προήσεται) τὸν φίλον ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται.

58 Ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικά δεσμοτηρίου.

59 Ἄπληστον οὐ γαστήρ, ὥσπερ οἱ πολλοὶ φασιν· ἀλλ' ἡ δόξα ψευδῆς ὑπὲρ τοῦ (τῆς) γαστροῦ ἀορίστου πληρώματος.

60 Πᾶς ὥσπερ ἄρτι γεγονῶς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται.

61 Καλλίστη καὶ ἡ τῶν πλησίων ὄψις τῆς πρώτης συγγενήσεως ὁμοιοσύνης ἢ καὶ πολλὴν εἰς τοῦτο ποιουμένην σπουδὴν.

62 Εἰ γὰρ κατὰ τὸ δέον ὄργαι γίνονται τοῖς γεννήσασιν πρὸς τὰ ἔκγονα, μάταιον δῆπουθέν ἐστι τὸ ἀντιτείνειν καὶ μὴ παραιτεῖσθαι συγγνώμης τυχεῖν, εἰ δὲ μὴ κατὰ τὸ δέον, ἀλλὰ ἀλογώτερον, γελοῖον πᾶν τὸ πρὸς ἑκκλησίαν (ἐκκαλεῖν) τὴν ἀλογίαν θυμῷ κατέχοντα, καὶ μὴ ζητεῖν μεταθεῖναι κατ' ἄλλους τρόπους εὐγνωμονοῦντα.

63 Ἔστι καὶ ἐν λεπτότητι καθαριότητος, ἧς ὁ ἀνεπιλόγιστος παραπλήσιόν τι πάσχει τῷ δι' ἀοριστίαν ἐκπίπτοντι.

64 Ἀκολουθεῖν δεῖ τὸν παρὰ τῶν ἄλλων ἔπαινον αὐτόματον, ἡμᾶς δὲ γενέσθαι περὶ τὴν ἡμῶν ἰατρείαν.

55. Debemos curar las desgracias presentes con el grato recuerdo de los bienes perdidos y con el reconocimiento de que no es posible hacer que no sea lo acontecido.

56-57. No sufre más el sabio si es sometido a tortura que si un amigo es sometido, y por él está dispuesto a morir. Porque, si traiciona a su amigo, toda su vida será desconcierto y agitación por causa de su infidelidad.

58. Hemos de liberarnos de la cárcel de los intereses que nos rodean y de la política.

59. No es insaciable el vientre, como suele decir el vulgo, sino la falsa opinión acerca de la ilimitada avidez del vientre.

60. Cada cual deja la vida como si acabara de nacer ahora.

61. Hermosísima es la visión de nuestro prójimo si el primer encuentro implica concordia o al menos produce inclinación hacia ello.

62. Si la ira de los padres para con los hijos está justificada es, sin duda, necio el oponerse y no tratar de obtener el perdón. Si no está justificada, sino que es algo en exceso absurdo, es entonces ridículo que quien en su ánimo tiene la sinrazón recurra a todo lo que va contra la provocación y que quien en su ánimo tiene la sensatez no intente apaciguarlo de otra manera.

63. También la frugalidad tiene su medida; el que no la tiene en cuenta sufre poco más o menos lo mismo que el que desborda todos los límites por su inmoderación.

64. Conviene que nos acompañe, espontánea-

65 Μάταιόν ἐστι παρὰ θεῶν αἰτεῖσθαι ἅ τις ἑαυτῷ
χορηγήσαι ἱκανός ἐστι.

66 Συμπαθῶμεν τοῖς φίλοις οὐ θρηνοῦντες ἀλλὰ
φροντίζοντες.

67 Ἐλεύθερος βίος οὐ δύναται κτήσασθαι χρήματα
πολλὰ διὰ τὸ τὸ πρᾶγμα (μὴ) ῥάδιον εἶναι χωρὶς
θητείας ὄχλων ἢ δυναστῶν, ἀλλὰ συνεχεῖ δαφιλεία
πάντα κέκτηται· ἂν δέ που καὶ τύχη χρημάτων πολλῶν,
καὶ ταῦτα ῥάδιως ἂν εἰς τὴν τοῦ πλησίον εὐνοίαν διαμε-
τρήσαι.

68 Οὐδὲν ἱκανὸν ᾧ ὀλίγον τὸ ἱκανόν.

69 Τὸ τῆς ψυχῆς ἀχάριστον λίχνον ἐποίησε τὸ ζῶον
εἰς ἄπειρον τῶν ἐν διαίτη ποικιλμάτων.

70 Μηδὲν σοὶ ἐν βίῳπραχθεῖη ὁ φόβον παρέξει σοὶ
εἰ γνωσθήσεται τῷ πλησίον.

71 Πρὸς πάσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπε-
ρώτημα τοῦτο· τί μοι γενήσεται ἂν τελεσθῇ τὸ κατὰ
ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον; καὶ τί ἂν μὴ τελεσθῇ;

72 (= ΚΔ ΧΙΙΙ)

73 Καὶ τὸ γενέσθαι τινὰς ἀλγηδόνας περὶ σῶμα λυσι-
τελεῖ πρὸς φυλακὴν τῶν ὁμοειδῶν.

74 Ἐν φιλολόγῳ συζητήσῃ πλεῖον ἤνυσεν ὁ ἠττηθεὶς
καθ' ὃ προσέμαθεν.

neo, el encomio de los demás, pero nosotros debemos ocuparnos de la salud de nuestras almas.

65. Es absurdo pedir a los dioses lo que cada uno es capaz de procurarse por sí mismo.

66. Compadezcámonos de los amigos, no con lamentaciones sino prestándoles ayuda.

67. Una vida libre no puede adquirir grandes riquezas por no ser cosa fácil de conseguir sin servilismos al vulgo y a los poderosos. Pero esta clase de vida ya posee todos los bienes en continua abundancia y si casualmente obtuviera muchas riquezas, también le sería fácil repartirlas para ganar la benevolencia del prójimo.

68. Nada es suficiente para quien poco es lo suficiente.

69. La ingratitud del alma hace al ser viviente ávido de variar hasta el infinito los alimentos.

70. Nada hagas en tu vida que pueda procurarte temor si fuera conocido por el prójimo.

71. Tenemos que presentar a todos y cada uno de los deseos esta interrogación: ¿Qué me sucederá si se realiza lo que mi deseo trata de conseguir? y ¿qué si no se realiza?

72. (M C, 13.)

73. El que hayamos padecido algunos dolores en el cuerpo nos ayuda a ser cautelosos frente a sus congéneres.

74. En las discusiones entre quienes aman razonar obtiene más provecho el que resulta inferior por lo que del otro aprende.

75 Εἰς τὰ παρωχηκότα ἀγαθὰ ἀχάριστος φωνή ἡ λέγουσα· τέλος ὄρα μακροῦ βίου.

76 Τοιοῦτος εἶ γηράσκων ὅποιον ἐγὼ παραινῶ, καὶ διέγνωκας ὅποιόν ἐστι τὸ ἑαυτῷ φιλοσοφῆσαι καὶ οἶον τὸ τῇ Ἑλλάδι· συγχαίρω σοι.

77 Τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία.

78 Ὁ γεναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται, ὧν τὸ μὲν ἐστι θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον.

79 Ὁ ἀτάραχος ἑαυτῷ καὶ ἐτέρῳ ἀόχλητος.

80 Νέῳ σωτηρίας μοῖρα τῆς ἡλικίας τήρησις καὶ φυλακὴ τῶν πάντα μολυνόντων κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τὰς οἰστρώδεις.

81 Οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὐδὲ τὴν ἀξιόλογον ἀπογενεῶν χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὔθ' ἢ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις οὔτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας.

75. Ingrata para con los bienes disfrutados en el pasado es la máxima que dice: Mira el final de una larga vida.

76. Eres, aún haciéndote viejo, tal como yo recomiendo ser, y has distinguido qué es filosofar para sí mismo y qué para la Hélade. Me complazco contigo.

77. El más grande fruto de la autosuficiencia es la libertad.

78. El hombre bien nacido se dedica principalmente a la sabiduría y a la amistad. De éstas, una es un bien mortal; la otra, inmortal.

79. El hombre sereno no da molestias ni a sí mismo ni a los demás.

80. En el joven el remedio infalible para su salud es conservar la juventud y estar precavido contra todo lo que por sus exaltados deseos pueda enturbiarla.

81. No libra de la turbación del alma ni produce alegría estimable la mayor riqueza que exista ni el honor y la consideración entre el vulgo ni ninguna otra cosa que guarde relación con causas indeterminadas.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΣΟΦΟΥ

117 Περὶ δὲ τῶν βιωτικῶν καὶ ὅπως χρῆ τὰ μὲν ἡμᾶς αἰρεῖσθαι, τὰ δ' ἐκφεύγειν, οὕτως γράφει. πρότερον δὲ διέλθωμεν ἅ τε αὐτῷ δοκεῖ περὶ τοῦ σοφοῦ καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ.

Βλάβας ἐξ ἀνθρώπων ἢ διὰ μῖσος ἢ διὰ φθόνον ἢ διὰ καταφρόνησιν γίνεσθαι, ὧν τὸν σοφὸν λογισμῶ περιγίνεσθαι. ἀλλὰ καὶ τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδὲ πλάττειν ἐκόντα· πάθεσι μᾶλλον συσχεθήσεσθαι· οὐκ ἂν ἐμποδίσαι πρὸς τὴν σοφίαν. οὐδὲ μὴν ἐκ πάσης σώματος ἕξεως
118 σοφὸν γενέσθαι ἂν οὐδ' ἐν παντί ἔθνει. κἂν στρεβλωθῇ δ' ὁ σοφός, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα. μόνον τε χάριν ἕξειν τὸν σοφόν, καὶ ἐπὶ φίλοις καὶ παροῦσι καὶ ἀπουσίαις ὁμοίως διατε (λείν) εὐλογοῦντα. ὅτε μέντοι στρεβλοῦται,

ACERCA DEL SABIO. (D. L. X. 117-121)

(Sobre las normas de conducta, de cómo debemos elegir esto y rehuir éso, escribe del modo siguiente. En primer lugar pasemos revista a lo que sobre el sabio opinan él y sus discípulos.)

Daños provienen de los hombres, por odio, por envidia o por desprecio, cosas que el sabio supera con su razonamiento.

Mas incluso el que ha llegado a hacerse sabio una vez no adquirirá ya más la disposición de ánimo contraria, ni la fingirá por su propia voluntad.

Se contendrá más en sus pasiones, para que no puedan estorbarle en su sabiduría.

No está sin embargo, al alcance de cualquier disposición corporal ni de cualquier raza llegar a ser sabio.

Aún en medio de la tortura el sabio es feliz.

Sólo el sabio sabe conservar el recuerdo agradecido, de forma que puede vivir continuamente con el elogio de sus seres queridos, igual de los presentes que de los ausentes. Pero cuando está sometido a torturas, entonces se queja y gime.

ἔνθα καὶ μύζει καὶ οἰμώζει. γυναικί τ' οὐ μιγήσεται
τὸν σοφὸν ἢ οἱ νόμοι ἀπαγορεύουσιν, ὡς φησι Διο-
γένης ἐν τῇ Ἐπιτομῇ τῶν Ἐπικούρου ἠθικῶν δογμα-
των. οὐδὲ κολάσειν οἰκέτας, ἐλεήσειν μέντοι καὶ συγγνώ-
μην τινὶ ἔξειν τῶν σπουδαίων. ἐρασθήσεσθαι τὸν σοφὸν
οὐ δοκεῖ αὐτοῖς· οὐδὲ ταφῆς φροντιεῖν οὐδὲ θεόπεμπτον
εἶναι τὸν ἔρωτα, ὡς ὁ Διογένης ἐν τῷ * *. οὐδὲ ῥη-
τορεύσειν καλῶς. συνουσίη δέ, φασιν, ὤνησε μὲν οὐδέ-
ποτε, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ καὶ ἔβλαψε.

19 Καὶ μὴν καὶ γαμήσειν καὶ τεκνοποιήσειν τὸν σοφόν,
ὡς Ἐπίκουρος ἐν ταῖς Διαπορίαις καὶ ἐν ταῖς Περι-
φύσεως. κατὰ περίστασιν δὲ ποτε βίου γαμήσειν. καὶ
διατραπήσεσθαι τινας. οὐδὲ μὴν ληρήσειν ἐν μέθῃ φησὶν
ὁ Ἐπίκουρος ἐν τῷ Συμποσίῳ. οὐδὲ πολιτεύσεται, ὡς
ἐν τῇ πρώτῃ Περι βίων. οὐδὲ τυραννεύσειν· οὐδὲ κυνιεῖν·
ὡς ἐν τῇ δευτέρῃ Περι βίων· οὐδὲ πτωχεύσειν· ἀλλὰ
καὶ πηρωθέντα τὰς ὄψεις μεθέξειν αὐτὸν τοῦ βίου, ὡς
ἐν τῇ αὐτῇ φησι. καὶ λυπήσεσθαι δὲ τὸν σοφόν, ὡς

20a Διογένης ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν Ἐπιλέκτων· καὶ δικάσεσθαι·
καὶ συγγράμματα καταλείπειν· οὐ πανηγυριεῖν δέ· καὶ
κτησεως προνοήσεσθαι καὶ τοῦ μέλλοντος. φιλαγρήσειν.

De la unión sexual con mujer el sabio se abstendrá cuando lo prohíban las leyes. (Según dice Diógenes en su *Epítome de las Doctrinas Éticas de Epicuro*).

No castigará a sus sirvientes, sino que se compadecerá de ellos y tratará comprensivamente a los que sean personas de bien.

Opinan que el sabio no ha de enamorarse.

Ni ha de preocuparse de su sepultura.

Tampoco creen que el amor sea de origen divino (Según Diógenes en...)

Tampoco discursará con elocuencia.

Las relaciones sexuales, dicen, nunca producen provecho; pero son amables con tal de que no produzcan daño.

El sabio puede incluso casarse y tener hijos (según Epicuro en sus *Incertidumbres*, y en su *Sobre la naturaleza*). En algún revés de la vida puede contraer matrimonio. También puede disuadir a otros de él.

Tampoco parloteará en medio de la borrachera (dice Epicuro en su *Banquete*).

No hará política (según el primer libro de *Sobre las formas de vida*).

No se hará tirano, ni se hará cínico (según el segundo libro de *Sobre las formas de vida*). Ni se hará mendigo; incluso después de perder la vista mantendrá su mismo modo de vivir (según dice en el mismo libro) .

También el sabio puede afligirse (según Diógenes en el libro quinto de sus *Selecciones*).

Puede acudir a los tribunales. Y legar escri-

τύχη τ' ἀντιτάξεσθαι, φίλον τε οὐδένα προήσεσθαι. εὐδοξίας ἐπὶ τοσοῦτον προνοήσεσθαι, ἐφ' ὅσον μὴ καταφρονήσεσθαι. μᾶλλον τε εὐφρανθήσεσθαι τῶν ἄλλων ἐν ταῖς θεωρίαις.

Εἰκόνας τε ἀναθήσειν. (εὐ) εἰ ἔχοι, ἀδιαφόρως ἂν σχοίη. μόνον τε τὸν σοφὸν ὀρθῶς ἂν περὶ τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξασθαι· ποιήματά τε ἐνεργεῖα οὐκ ἂν ποιῆσαι. οὐκ εἶναι τε ἕτερον ἑτέρου σοφώτερον. χρηματίσεσθαί τε, ἀλλ' ἀπὸ μόνης σοφίας, ἀπορήσαντα. καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν. καὶ ἐπιχαρήσεσθαί τινι ἐπὶ τῷ διορθώματι· καὶ σχολὴν κατασκευάσειν, ἀλλ' οὐχ ὥστ' ὀχλαγωγῆσαι· καὶ ἀναγνώσεσθαι ἐν πλήθει, ἀλλ' οὐχ ἐκόντα· δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν· καὶ καθ' ὕπνου δὲ ὁμοίον ἔσεσθαι καὶ ὑπὲρ φίλου ποτὲ τεθνήξεσθαι.

[Τὸ ἐξῆς] δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀμαρτήματα ἄνισα εἶναι. καὶ τὴν ὑγίειαν τισὶ μὲν ἀγαθόν, τισὶ δὲ ἀδιάφορον. τὴν δὲ ἀνδρείαν φύσει μὴ γίνεσθαι, λογισμῶ δὲ τοῦ συμφέροντος· καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας· δεῖν μέντοι προκατάρχεσθαι (καὶ γὰρ τὴν γῆν σπείρομεν), συνίστασθαι δὲ αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν τοῖς ταῖς ἡδοναῖς ἐκπεπληρωμέν(οις).

tos a la posteridad. Pero no acudirá a las concentraciones multitudinarias.

Velará por su hacienda y por su futuro.

Amará la campiña.

Se opondrá al azar, y no abandonará a ningún amigo.

Cuidará de su buena fama, en la medida precisa para no ser despreciado.

Y se regocijará más que los otros en las fiestas.

Dedicará estatuas si pudiera. Pero es indiferente que lo haga.

Sólo el sabio puede dialogar con acierto sobre las artes musicales o poéticas, pero no dedicará su actividad a componer.

Ninguno es más sabio que otro.

Puede buscar una ganancia monetaria, pero sólo de su saber, en caso de necesidad.

Y en la ocasión puede servir a un monarca.

Estará agradecido a cualquiera por una buena corrección.

También puede dirigir una escuela, pero de modo que no atraiga muchedumbres.

Llegará a dar lecturas en público, pero no por su gusto.

Tendrá principios de certeza, y no dudará de todo.

Incluso en los sueños se mantendrá ecuánime.

Por un amigo llegará a morir, si es preciso.

Piensan que los errores son desiguales.

Para algunos la salud es un bien, a otros (les parece) algo indiferente.

Τὴν εὐδαιμονίαν διχῆ νοεῖσθαι, τὴν τε ἀκροτάτην,
οἷα ἐστὶ περὶ τὸν θεόν, ἐπίτασιν οὐκ ἔχουσιν· καὶ
τὴν <κατὰ τὴν> προσθήκην καὶ ἀφαίρεσιν ἡδονῶν.

Que el valor no se produce por naturaleza, sino que nace del cálculo de lo más conveniente.

La amistad se desarrolla con las ventajas mutuas; es preciso, no obstante, que se haya iniciado anteriormente (así como sembramos el campo); pero adquiere consistencia por la común participación en el logro de los placeres.

Imaginan que hay dos tipos de felicidad; la más alta, que es la que rodea a la divinidad, no conoce alternancias, y la otra que varía con la adquisición y la pérdida de placeres.

*FRAGMENTA ET TESTIMONIA
SELECTA*

1 Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιούσαν. (Fr. 219 Us.)

2 Κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὕφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται· ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων ἐκβαλλούσης, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος. (Fr. 221 Us.)

3 Ἐρωτι φιλοσοφίας ἀληθινῆς πᾶσα ταραχώδης καὶ ἐπίπνονος ἐπιθυμία ἐκλύεται. (Fr. 457 Us.)

4 *Philosophiae seruias oportet, ut tibi contingat uera libertas.* (Fr. 199 Us.)

5 Τὸ εὐδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἀλυπία καὶ πραότης παθῶν καὶ διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὀρίζουσα. (Fr. 548 Us.)

6 Ὁ οὖν τῇ φύσει παρακολουθῶν καὶ μὴ ταῖς κεναῖς

FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS ESCOGIDOS

1. Epicuro decía que la filosofía es una actividad que con discursos y razonamientos procura la vida feliz.

2. Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma.

3. Con amor a la verdadera filosofía se desvanece cualquier deseo desordenado y penoso.

4. Es preciso que sirvas a la filosofía para que te alcance la verdadera libertad.

5. La felicidad y la dicha no la proporcionan ni la cantidad de riquezas ni la dignidad de nuestras ocupaciones ni ciertos cargos y poderes, sino la ausencia de sufrimiento, la mansedumbre de nuestras pasiones y la disposición del alma al delimitar lo que es por naturaleza.

6. El que presta atención a la naturaleza

δόξαις ἐν πᾶσιν αὐτάρκης· πρὸς γὰρ τὸ τῆ φύσει
ἀρκοῦν πᾶσα κτῆσις ἐστὶ πλοῦτος, πρὸς δὲ τὰς ἀορίσ-
τους ὀρέξεις καὶ ὁ μέγιστος πλοῦτός ἐστι πενία. (Fr.
202 Us.)

7 Λέγειν δεῖ πῶς ἄριστα τὸ τῆς φύσεως τέλος συντη-
ρήσει, καὶ πῶς τις ἐκὼν εἶναι μὴ πρόσεισιν ἐξ ἀρχῆς
ἐπὶ τὰς τῶν πληθῶν ἀρχάς. (Fr. 554 Us.)

8 Οὐδὲν οὕτως εὐθυμί-
ας ποιητικὸν ὡς τὸ
μὴ πολλὰ πράσσειν
μηδὲ δυσκόλοις ἐπι-
χειρεῖν πράγμασιν
μηδὲ παρὰ δύναμιν
[τ]ι βιάζεσθαι τὴν ἑαυ-
τοῦ· πάντα γὰρ
ταῦτα ταραχὰς
ἐνποιεῖ τῆ φύσ [ει] . (Fr. 40 Chilton)

9 Παιδεῖαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεῦγε τάκατιον ἀράμε-
νος. (Fr. 163 Us.)

10 Μακαρίζω σε, ὦ Ἀπελλῆ, ὅτι καθαρὸς πάσης
παιδείας ἐπὶ φιλοσοφίαν ὤρμησας. (Fr. 117 Us.)

11 Παρέ[στω] μόνο[ν] ἢ τετραφάρ[μα]κος· ἄφοβον
ὁ θεός, ἀναίσθητον ὁ θάνατος, καὶ τάγαθὸν μὲν εὐκτην
[τον], τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκ[αρ]τέρητον. (Pág. 69 Us.)

12 Solus enim (Epicurus) uidit primum esse deos,

y no a las vanas opiniones es autosuficiente en cualquier circunstancia. Pues en relación a lo que por naturaleza es suficiente toda adquisición es riqueza, pero en relación a los deseos ilimitados la mayor riqueza es pobreza.

7. Conviene decir de qué modo se preservará mejor el fin de la naturaleza y cómo nadie, en un principio, accede espontáneamente a los cargos públicos.

8. Nada produce tanto regocijo como el no cumplir muchos cometidos ni emprender asuntos engorrosos ni violentar nuestra capacidad más allá de sus fuerzas, pues todo esto provoca perturbaciones en nuestra naturaleza.

9. ¡Huye, afortunado, a velas desplegadas de toda forma de cultura!

10. Te estimo dichoso, Apeles, porque limpio de toda cultura te entregaste a la filosofía.

11. Téngase presente sólo el cuadrifármaco: dios no se ha de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal, fácil de soportar.

12. Sólo Epicuro concibió que existen los dioses por el hecho de que la naturaleza ha grabado en el ánimo de todos la noción de ellos. Pues ¿qué pueblo hay o qué estirpe de hombres que no tenga, sin previa instrucción doctrinal, una cierta anticipación de los dioses, que Epicuro llama prolepsis?

13. El ser vivo incorruptible y feliz (la divinidad), saciado de todos los bienes y exento de todo mal, dado por entero al goce continuo de su propia felicidad e incorruptibilidad, es indi-

quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus. . . . (Fr. 361 Us.)

13 Τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ζῶον, πεπληρωμένον τε πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντὸς ἄδεκτον, ὄλον ὄν περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων· κακοδαίμων δ' ἂν εἴη ἐργάτου δίκην καὶ τέκτονος ἀχθοφορῶν καὶ μεριμνῶν εἰς τῆς τοῦ κόσμου κατασκευῆν. (Fr. 361 Us.)

14 Εἰ ταῖς τῶν ἀνθρώπων εὐχαῖς ὁ θεὸς κατηκολούθει, θᾶπτον ἂν ἀπώλλυντο πάντες ἄνθρωποι, συνεχῶς πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατ' ἀλλήλων εὐχόμενοι. (Fr. 388 Us.)

15 Καὶ τὸ μέγισ[τόν] φησι καὶ οἰονεῖ [τι] καθ' ἡγεμονίαν [ὑπερ]έχον ἐκεῖν[ο εἶν]αι· πάντα γὰρ σο[φόν] καθαρὰς καὶ ἀ[γν]ὰς δόξας ἔχειν [περὶ] τοῦ θεοῦ καὶ [μεγ]άλην τε καὶ σε[μν]ὴν ὑπειληφέ[ναι] ταύτην τὴν φύσιν· ἐν δ[ὲ] ταῖς ἑορταῖς μ[ά]λιστ' εἰ[ς] ἐπίνοιαν αὐτῆς βαδίζοντα διὰ τὸ τοῦνομα πάντα ἀνά στόμ' ἔχειν π[άθ]ει σφοδ[ρο]τέρωι κατα[σχεῖ]ν τῆ[ν] τῶν θεῶν ἀφ[θαρ]σίαν * *. (Fr. 386 Us.)

16 Ἡμεῖς γοῦν θύωμεν [ὀσί]ως καὶ καλῶς οὐ [καθ]-ήκει, κα[ὶ τ]ᾶλλα πάντα πράττωμεν [κα]τά τοὺς νό-

ferente a los asuntos humanos. Sería infeliz si, a modo de un operario o de un artesano, soportara pesadumbres y afanes por la construcción del cosmos.

14. Si dios prestara oídos a las súplicas de los hombres, pronto todos los hombres perecerían porque de continuo piden muchos males los unos contra los otros.

15. He ahí, dice Epicuro, lo más excelso, algo como sobresaliente en preeminencia. El sabio, en efecto, tiene en todo momento opiniones puras y reverentes acerca de la divinidad y estima excelsa y augusta su naturaleza. Pero, sobre todo en las fiestas, avanzando en la idea de la divinidad por tener de continuo en los labios su nombre con vivísima emoción, alcanza a comprender la inmortalidad de los dioses.

16. Sacrifiquemos, pues, piadosa y rectamente como conviene, y cumplamos con todas las demás cosas de acuerdo con las leyes, sin dejarnos turbar por las vanas opiniones acerca de los seres más perfectos y augustos. Seamos además justos en base a la doctrina de la que os he hablado. Pues así es posible vivir de acuerdo con la naturaleza.

17. Frente a las demás cosas es posible procurarse seguridad, pero frente a la muerte todos los hombres habitamos una ciudad sin murallas.

18. Tan grande es la ignorancia de los hombres, tan grande su locura que algunos por temor de la muerte son empujados a la muerte.

19. Muéstrese gratitud a la feliz Naturaleza

μοις μ[η]θῆ[ν] ταῖς δόξαις α[ύ]τους ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀρίστων κ[αί] σεμνοτάτων διαταράττοντες· [ἔτι] δὲ καὶ δίκαιο[ι ᾧ]μεν ἀφ' ἧ ἔλε[γον δό]ξης· οὕτω γὰρ [ἐν]δέχεται φυσ[ικῶς] ζῆν ὁμοίω[ς]... (Fr. 387 Us.)

17 Πρὸς μὲν τάλλα δυνατὸν ἀσφάλειαν πορίσασθαι, χάριν δὲ θανάτου πάντες ἄνθρωποι πόλιν ἀτείχιστον οἰκοῦμεν. (Fr. 339 Us.)

18 *Tantum hominum imprudentiam esse, immo dementiam, ut quidam timore mortis cogantur ad mortem.* (Fr. 497 Us.)

19 Χάρις τῇ μακαρία φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα. (Fr. 469 Us.)

20 Ἡ γὰρ διὰ φόβον τις κακοδαιμονεῖ ἢ δι' ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν· ἃ τις χαλινῶν δύναται τὸν μακάριον ἑαυτῷ περιποιῆσαι λογισμόν. (Fr. 485 Us.)

21 Ἐξ ἐργασίας θηριώδους οὐσίας μὲν πλῆθος σωρεύεται, βίος δὲ ταλαίπωρος συνίσταται. (Fr. 480 Us.)

22 Πολλοὶ τοῦ πλοῦτου τυχόντες οὐ τιν' ἀπαλλαγὴν τῶν κακῶν εὔρον ἀλλὰ μεταβολὴν μειζόνων. (Fr. 479 Us.)

23 Πλουσιώτατον αὐτάρκεια πάντων. (Fr. 476 Us.)

24 Σπάνιόν γε εὐρεῖν ἄνθρωπον (πένητα) πρὸς τὸ τῆς φύσεως τέλος καὶ πλούσιον πρὸς τὰς κενὰς δόξας. οὐδεὶς γὰρ τῶν ἀφρόνων οἷς ἔχει ἀρκεῖται, μᾶλλον

porque hizo fácil de procurar lo necesario y difícil de obtener lo innecesario.

20. El hombre es infeliz ya por el temor, ya por el deseo ilimitado y vano. Quien a esto ponga brida puede procurarse la feliz sabiduría.

21. Con una actividad desenfrenada se acumula gran cantidad de riquezas, pero a ellas se les une una vida desgraciada.

22. Muchos que consiguieron riquezas no encontraron en ellas la liberación de sus males sino una permuta de éstos por otros aun peores.

23. La autosuficiencia es la mayor de todas las riquezas.

24. Es raro encontrar un hombre pobre si se atiene al fin de la naturaleza y rico si se atiene a las vanas opiniones. Ningún insensato, en efecto, se contenta con lo que tiene, sino que más bien se atormenta por lo que no tiene. Pues así como los que tienen fiebre, por la malignidad de la enfermedad, siempre están sedientos y desean las cosas más perjudiciales, así también los que su alma tienen en mal estado sienten siempre que todo les falta y se precipitan por su avidez en los más diversos deseos.

25. La naturaleza nos enseña a considerar insignificantes las concesiones de la fortuna, a saber ser desafortunados cuando somos afortunados y, cuando somos desafortunados, a no valorar en exceso la fortuna. También nos enseña a recibir con serenidad los bienes conce-

δὲ οἷς οὐκ ἔχει ὀδυνᾶται. ὥσπερ οὖν οἱ πυρέττοντες διὰ κακοήθειαν τῆς νόσου αἰεὶ διψῶσι καὶ τῶν ἐναντιωτάτων ἐπιθυμοῦσιν, οὕτω καὶ οἱ τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες διακειμένην πένονται πάντων αἰεὶ καὶ εἰς πολυτρόπους ἐπιθυμίας ὑπὸ λαιμαργίας ἐμπίπτουσιν. (Fr. 471 Us.)

25 Καὶ τὰ παρὰ τῆς τύχης μικρότερα (ἢ φύσις) διδάσκει νομίζειν, καὶ εὐτυχοῦντας μὲν γινώσκειν ἀτυχεῖν, δυστυχοῦντας δὲ μὴ παρὰ μέγα τίθεσθαι ὄν τὸ εὐτυχεῖν, καὶ δέχεσθαι μὲν ἀθροῦβως τὰ παρὰ τῆς τύχης ἀγαθὰ, παρατετάχθαι δὲ πρὸς τὰ παρ'αὐτῆς δοκοῦντα εἶναι κακὰ· καὶ ὡς ἐφήμερον μὲν πᾶν τὸ τῶν πολλῶν ἀγαθόν ἐστι καὶ κακόν, σοφία δὲ οὐδαμῶς τύχῃ κοινωνεῖ. (Fr. 489 Us.)

26 *Magnae diuitiae sunt lege naturae conposita paupertas.* (Fr. 477 Us.)

27 Ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ (ἡ) ἀπονία καταστηματικάι εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεῖα βλέπονται. (Fr. 2 Us.)

28 Οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τάγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις. (Fr. 67 Us.)

29 Τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ

didados por el azar y a mantenernos firmes frente a los que parecen ser sus males. Porque efímero es todo bien y todo mal estimado por el vulgo y la sabiduría nada tiene en común con la fortuna.

26. La pobreza acomodada a la ley de la naturaleza es gran riqueza.

27. La serenidad del alma y la ausencia de dolor corpóreo son placeres catastróficos. La dicha y el gozo se revelan por su actividad como placeres en movimiento.

28. Por mi parte no sé qué idea puedo hacerme del bien si suprimo los placeres del gusto, del amor, del oído y los suaves movimientos que de las formas exteriores recibe la vista.

29. Para quienes son capaces de reflexionar, el equilibrio estable de la carne y la confiada esperanza de conservarlo conllevan la dicha más grande y segura.

30. Debemos apreciar lo bello, las virtudes y las cosas por el estilo si producen placer; si no, hay que mandarlas a paseo.

31. Yo exhorto a placeres continuos y no a esas virtudes vacías y necias que conllevan inquietas esperanzas de fruto.

32. Entonces necesitamos del placer, cuando sufrimos por su ausencia; pero cuando esto no sufrimos y estamos en condiciones de sentir, entonces ninguna necesidad tenemos del placer. No produce, en efecto, daño la necesidad natural sino el deseo de la vana opinión.

33. Principio y raíz de todo bien es el pla-

βεβαιωτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις. (Fr. 68 Us.)

30 Τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιούτοτροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἑατέον. (Fr. 70 Us.)

31 Ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ καὶ οὐκ ἐπ' ἀρετὰς κενὰς καὶ ματαιὰς καὶ παραχῶδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας. (Fr. 116 Us.)

32 Τότε χρεῖαν ἔχομεν τῆς ἡδονῆς, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι αὐτὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ τοῦτο μὴ πάσχωμεν ἐν αἰσθήσει καθεστῶτες, τότε οὐδεμία χρεῖα τῆς ἡδονῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς φύσεως ἔνδεια τὴν ἀδικίαν ποιεῖ ἕξωθεν, ἀλλ' ἡ περὶ τὰς κενὰς δόξας ὄρεξις. (Fr. 422 Us.)

33 Ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφορὰν. (Fr. 409 Us.)

34 Ἄμεινόν ἐστιν ὑπομείναι τούσδε τινὰς τοὺς πόνους, ὅπως ἡσθῶμεν ἡδονὰς μείζους.

Συμφέρι τῶνδὲ τῶν ἀπέχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα μὴ ἀλγῶμεν ἀλγηδόνας χαλεπώτερας. (Fr. 442 Us.)

35 Βρῶν τῶν κατὰ σωμάτιον ἡδεῖ, ὕδατι καὶ ἄρτω χρώμενος, καὶ προσπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς οὐ δι' αὐτάς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ. (Fr. 181 Us.)

36 Προσπτύω τῶν καλῶν καὶ τοῖς κενῶν αὐτὸ θαναμάζου-

cer del vientre. Incluso los actos más sabios e importantes a él guardan referencia.

34. Es mejor soportar algunos determinados dolores para gozar de placeres mayores.

Conviene privarse de algunos determinados placeres para no sufrir dolores más penosos.

35. Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y agua. Y escupo sobre los placeres de la abundancia no por sí mismos sino por las molestias que les siguen.

36. Escupo sobre *lo bello* moral y los que vanamente lo admiran cuando no produce ningún placer.

37. Si quieres hacer rico a Pitocles, no aumentes sus riquezas sino limita sus deseos.

38. El acordarse de los bienes pasados es muy importante para la vida feliz.

39. También las virtudes se eligen por el placer, y no por sí mismas, como la medicina por la salud.

40. Epicuro y los Cirenaicos dicen que el placer es el bien primero y natural. Pues la virtud que ha pasado inadvertida por causa del placer, ha producido placer.

41. El más grande fruto de la justicia es la serenidad del alma.

42. Las leyes están establecidas para los sabios, no para que no cometan injusticia sino para que no la sufran.

43. Aun eligiendo la amistad por el placer, Epicuro dice que soportamos los mayores males por los amigos.

- σιν, όταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῆ. (Fr. 512 Us.)
- 37 Εἰ βούλει πλούσιον Πυθοκλέα ποιῆσαι, μὴ χρημάτων προστίθῃ, τῆς δὲ ἐπιθυμίας ἀφαίρει. (Fr. 135 Us.)
- 38 Τὸ μεμῆσθαι τῶν προτέρων ἀγαθῶν μέγιστόν ἐστι πρὸς τὸ ἡδέως ζῆν. (Fr. 436 Us.)
- 39 Διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς αἰρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτάς, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν. (Fr. 504 Us.)
- 40 Ἐπίκουρος μὲν οὖν καὶ οἱ Κυρηναῖκοι τὸ πρῶτον οἰκεῖόν φασιν ἡδονὴν εἶναι· ἕνεκα γὰρ ἡδονῆς παρελθοῦσα, φασίν, ἡ ἀρετὴ ἡδονὴν ἐνεποίησε. (Fr. 509 Us.)
- 41 Δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία. (Fr. 519 Us.)
- 42 Οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κείνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται. (Fr. 530 Us.)
- 43 Καὶ τῆς ἡδονῆς ἕνεκα τὴν φιλίαν αἰρούμενος (λέγει Ἐπίκουρος) ὑπὲρ τῶν φίλων τὰς μεγίστας ἀλγηδόνας ἀναδέχεσθαι. (Fr. 546 Us.)
- 44 Πολιτεῖαν δὲ φεύγοντες ὡς βλάβην καὶ σύγχυσιν τοῦ μακαρίου. (Fr. 552 Us.)
- 45 Οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν. ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον· ἃ δ' ἤδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων αἰσθήσεως. (Fr. 187 Us.)
- 46 Λάθε βιώσας. (Fr. 551 Us.)

44. Los Epicúreos huyen de la política como daño y destrucción de la vida dichosa.

45. Jamás pretendí contentar al vulgo; porque lo que a él le agrada, yo lo ignoro y lo que yo sé bien lejos está de su comprensión.

46. Vive oculto.

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΜΗΤΕΡΑ

47 [. . . . πε]ρι αὐτῶν
 [ταραχὴν μεγ]ίστην
 [παρασκευάσ]αι. αἱ μὲν
 [γὰρ φαντασίαι] τῶν ἀπόν-
 [των χωρὶς ὄψ]εως ἐπι-
 [βάλλουσι φόβον] τὸν μέ-
 [γιστον. εἰ δὲ συ]μπαρέ-
 [σονται, οὐδ' ἐλάχισ]τον.
 [ἂν δὲ τὴν φύσιν] διαθε-
 [ωρῆς αὐτῶν, ἂν]τικρὺς
 εἰσι τοιαῦται καὶ μὴ
 παρόντων οἶαι καὶ πα-
 ρόντων· ἀπταὶ γὰρ οὐ-
 κ οὔσαι, διανοηταὶ δὲ,
 τὴν αὐτὴν, ὅσον ἐφ' ἑαυ-
 τα[ί]ς, ἔχουσι δύναμιν
 πρὸς τοὺς παρόντας
 τῇ ὅτε καὶ παρόντων
 ἐκείνων ὑφειστήκε-
 σαν. πρὸς οὖν ταῦτα,

ὦ μήτηρ, [θάρρει· οὐ]
 γὰρ ἐπιλ[ογιστέα τ]ὰ φά-
 ζματα ἡμ[ῶν κακά.] τί-
 θεῖ δ' αὖ τ[οῦναντίον] κα-
 θ' ἡμέρα[ν χρήσιμ]όν τι
 ἡμᾶς π[ροσκ]τωμέ-
 νους εἰς [τὸ μακρ]οτέ-
 ρω τῆς ε[ὕδαιμ]ονίας
 προβαίν[ειν· οὐ] γὰρ μι-
 κρά οὐδέ[ν τ' ἰσχ] ὑντα
 περιγείται ἢ[μ]ε[ί]ν
 τὰδ' οἶα τὴν διάθεσιν
 ἡμῶν ἰσόθεον ποιεῖ
 καὶ οὐδὲ διὰ τὴν θνη-

CARTA A LA MADRE

...En efecto, las imágenes de los que están ausentes, alejados de nuestra vista, infunden el más grande temor. Si están presentes ni siquiera el más pequeño. Pero si tú observas cuidadosamente la naturaleza de las imágenes, ante ti tales son las de los ausentes como las de los presentes. Pues no siendo tangibles sino inteligibles, tienen en sí mismas (las imágenes de los ausentes) igual efecto sobre los presentes que cuando se han dado estando aquellos también presentes. Por esta razón pues, madre, ten ánimo; pues no debes considerar como males las imágenes que te llegan de mí. Piensa, por el contrario, que día tras día avanzamos hacia una mayor felicidad, adquiriendo sin cesar algo provechoso. Ciertamente no son para mí insignificantes ni nada influyentes esas cosas que hacen que nuestra condición sea igual a la divina y muestran que ni siquiera por la mortalidad somos inferiores a la naturaleza incorruptible y feliz. Cuando, en efecto, vivimos, gozamos de una dicha similar a la de los dioses.

...Piensa pues, madre, que siempre vivimos

τότητα τῆς ἀφθάρτου
καὶ μακαρίας φύσεως
λειπομένους ἡμᾶς
δείκνυσιν. ὅτε μὲν
γὰρ ζῶμεν, ὁμοίως
τοῖς θεοῖς χαίρο[μ]εν

.Ἡ .. τὴν ἴσ[την, ἄν]
[γ'] ἀντιλάβηται τῆς
ἐλαττώσεως· ἄν μὴ
αἰσθάνηται δέ, πῶς
ἐλαττοῦται; μετὰ
δὴ τοιούτων ἡμᾶς ἀ-
γαθῶν προσδόκα, μῆ-
τερ, χαίροντας αἰεὶ καὶ
ἔπαιρε σεαυτὴν ἐφ' οἷς
πράττομεν. τῶν

μέ[ν]τοι χορηγιῶν
φείδου πρὸς Διός,
ῶν συνεχῶς ἡμεῖν
ἀποστέλλεις. οὐ
γὰρ σοί τι βούλομαι
λείπειν, ἴν' ἔμοι περιτ-
τεύη, λείπειν δ' ἔ-
μοι μᾶλλον, ἵνα μὴ
σοί, καίτοι γε ἀφθ[ό]-
νως κάμοῦ διάγ[ον-]
τος ἐν πᾶσιν διὰ [τὸ τοὺς]
φίλους καὶ τὸ συνεχῶ[ς]
τὸν πατέρα ἡμεῖν πέμ-
πειν ἀργύριον, προσφά-
τως δέ δὴ καὶ διὰ τοῦ Κλέ-
ωνος τὰς ἑννέα μνᾶς
ἀπεσταλκός. οὐκ οὖν
ἐκότερον ὑμῶν ἴδια δεῖ
βαρεῖσθαι δ' ἡμᾶς, συν-
χρηῖσθαι δέ τῷ ἑτέρῳ τ[ὸ]ν ἕτερον...

(Fr. 52-53 Chilton)

felices en medio de tales bienes y ten confianza en lo que hago. Ahorra, por Zeus, las ayudas que continuamente me envías. Pues no quiero que a ti te falte algo para que a mí me sobre; prefiero que me falte a mí antes que a ti. Además, yo vivo con toda comodidad gracias al dinero de los amigos y al que continuamente me envía mi padre, que recientemente por cierto me ha mandado nueve minas por mediación de Cleón. No debéis, pues, ninguno de los dos apesadumbraros con preocupaciones por mí, sino más bien disfrutar cada uno de la compañía del otro.

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΙΔΟΜΕΝΕΑ

48 Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευτῶντες ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί· στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους· ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη. σὺ δὲ ἀξίως τῆς ἐκ μαιρακίου παραστάσεως πρὸς ἐμὲ καὶ φιλοσοφίαν ἐπιμελοῦ τῶν παιδῶν Μητροδώρου. (Fr. 138 Us.)

CARTA A IDOMENEO

Transcurría el día feliz en que agonizaba mi vida cuando te escribía estas palabras. La enfermedad del estómago y la vejiga proseguía su curso sin admitir ya incremento de su habitual agudeza. Pero a todas estas cosas se oponía el gozo del alma por el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones filosóficas. Tú ahora, como corresponde a la buena disposición que desde joven has tenido hacia mí y hacia la filosofía, cuida de los hijos de Metrodoro.

II

LA MORAL DE EPICURO: TEMAS BASICOS Y SUS CONEXIONES

Las páginas siguientes tienen como única finalidad el servir de comentario breve a algunos de los problemas más relevantes de la moral de Epicuro. Con ello se intenta facilitar, de algún modo, la lectura y comprensión de los textos más significativos recogidos en la presente edición, a los que remiten las siglas que aparecen intercaladas en la redacción entre paréntesis.

Las especiales características de un pensamiento en exceso fragmentario han aconsejado acudir, para el análisis, al procedimiento de utilizar como hilo conductor la *Carta a Meneceo*, estructura literaria definida y completa que condensa un pensamiento más amplio, y agrupar en torno a sus apartados doctrinales de mayor interés los restos de pensamiento contenidos en las sentencias, fragmentos y testimonios restantes. Para el tratamiento de los temas se ha prestado especial atención a los antecedentes doctrinales de mayor influencia en Epicuro, especialmente del Aristóteles maduro.

En las notas a pie de página se consignan,

evitando siempre los alardes bibliográficos o filológicos, diversos lugares paralelos a los señalados en la redacción, que amplían las referencias textuales de los temas tratados, así como los estudios que aún son imprescindibles o que actualmente marcan la pauta en la exégesis del Epicureísmo, y de los que se ha servido el presente Comentario.

Para el texto griego de la *Epístola a Meneceo* y las *Máximas Capitales* hemos seguido fundamentalmente la edición oxoniense de Diógenes Laercio de H. S. Long, *Vitae Philosophorum* (Oxford, 1964). Para el del *Gnomologio Vaticano*, la edición de G. Arrighetti, *Epicuro, opere* (Turín, 1960). De acuerdo con esta edición, se han suprimido aquellas sentencias del *Gnomologio* que pertenecen a discípulos de Epicuro o que son idénticas a algunas *Máximas Capitales*. Con todo, la imposibilidad, dada la finalidad del presente libro, de recoger en un aparato crítico las variantes del texto, hace necesario confrontar las mencionadas ediciones con las de Von der Mühl, *Epicurus. Epistulae tres et Ratae sententiae a Diogene Laertio servatae. Accedit Gnomologium Epicureum Vaticanum* (Leipzig, 1922; reimp. Stuttgart, 1966); Carlo Diano, *Epicuri Ethica* (Florenca, 1946); Bailey, *Epicurus the extant remains* (Oxford, 1926) y, finalmente, H. Usener, *Epicurea* (Leipzig, 1887; reimp. Stuttgart, 1966), que hemos seguido para el texto de los fragmentos y testimonios. La traducción de los pasajes señalados como de Lucrecio es la ori-

ginal de E. Valentí Fiol en su excelente edición del *De rerum natura* de la Colección Hispánica de Autores griegos y latinos (Barcelona, 1961).

LOS TEXTOS

Lo esencial de la Moral de Epicuro se halla comprendido en la *Carta a Meneceo* y en las *Máximas Capitales*, textos que nos han sido transmitidos por Diógenes Laercio en el libro décimo de su obra sobre las *Vidas de los Filósofos*. A ellos debe añadirse el conjunto de *Sentencias Vaticanas* y los restantes fragmentos y sentencias conservados por Epicúreos posteriores y por los autores griegos y latinos que se ocuparon del análisis y discusión de la doctrina.

Característica común de los textos, presentados en forma de breves y razonados aforismos, es el tono exhortatorio con que se matizan los diversos principios doctrinales. Escritos para ser meditados (*meletán*), bien individualmente, bien en común (*Ep. Men.* 135) este ejercicio tenía como finalidad no sólo la retención memorística de los temas objeto de aprendizaje, sino además la constante transformación y renovación de la interioridad moral por el contacto permanente con la doctrina.¹

1. Para lo relacionado con los métodos de enseñanza filosófica en Epicúreos y Estoicos, pueden verse los ar-

La *Carta a Meneceo* es, de las tres conservadas por Diógenes, la mejor elaborada literaria y críticamente y en ello se distingue de las *Cartas a Heródoto y Pítocles*.² Se trata de un *Epítome* o breve compendio que resume contenidos tratados por extenso en otras obras sobre *Ética*. Contiene como exordio un *Protréptico* o invitación a la filosofía y comienza, de hecho, con un llamado a la meditación de los principios fundamentales, que se relacionan a continuación en diversos apartados doctrinales: la concepción de los *dioses*; de la *muerte* y los males de la vida; del *futuro* (122-127); teoría del *placer* y de los *deseos* (127-132); teoría de la *virtud* (*temperancia y prudencia*) (132); del *destino* y la *fortuna* (133-135). La *Carta* concluye, como en exacta composición angular, con otra invitación a la meditación y con una referencia al *isoteísmo* o ideal de asemejarse en perfección a la divinidad (135).

Las *Máximas Capitales*, que Diógenes coloca como coronación de su obra, para que así «el final pueda ser el comienzo de la felicidad»,³ es un conjunto de cuarenta dogmas, de los cuales los cuatro primeros se corresponden exactamente con los cuatro primeros apartados doctrinales de la *Carta a Meneceo* y asimismo con

títulos de I. Hadot, *Epicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain* y M.P.H. Schrijvers, *Éléments psychagogiques dans l'oeuvre de Lucrèce*, en *Actes*, pp. 347-354 y 370-376 respectivamente.

2. Cf. Bignone, *L'Aristotele perduto*, Florencia, 1936, Vol. I, pp. 137 ss.

3. *DL*. X, 138.

los cuatro principios del Tetrafármaco (*Fr.* 11) en el que se condensa la doctrina. Estas sentencias, cuyo estudio muy posiblemente constituía el comienzo del aprendizaje filosófico de los nuevos adeptos recién iniciados en la doctrina, excluyen los principios referentes a la Física, tal vez en razón de su dificultad para ser sintetizados en aforismos. Sus temas guardan relación con la ética (I-XXI/XXVI-XX); con la gnoseología (XXII-XXV) y con la justicia y las vinculaciones sociales (XXXI-XL).⁴

Las *Sentencias Vaticanas*, conocidas con el nombre «*Gnomologio Vaticano*» fueron descubiertas en 1888 por C. Wotke en un códice del Vaticano, mezcladas con textos de otros autores. En razón de su fecha de publicación no fueron integradas por H. Usener en sus *Epicurea*, que es de 1887. Se trata de un conjunto de 81 sentencias de exclusivo carácter ético, algunas de las cuales son idénticas a otras tantas *Máximas Capitales*, perteneciendo otras a discípulos de Epicuro, principalmente Metrodoro y Hermarco.⁵

4. Para los problemas de atribución de las *Máximas* y su ordenación lógica, véase Bignone, *Epicuro*, reimp. Roma, 1964, Introducc. pp. 6-34.

5. Cf. Arrighetti, *Epicuro, opere*, Turín, 1960, pp. 505-506. Bignone piensa que el *Gnomologio* fue compuesto por algún estoico ecléctico de la edad imperial. Cf. *Epicuro*, Introducc. pp. 35-38; véanse también las opiniones de Usener allí recogidas acerca del posible núcleo de textos epicúreos originario del *Gnomologio*.

EL PROTREPTICO

Un Protréptico es esencialmente una invitación a la filosofía, un elogio del filosofar y su uso en el exordio de la Carta no ha de estimarse como originalidad de Epicuro. La razón de su utilización y, en definitiva, de su futura convencionalidad, debe buscarse sobre todo en la necesidad de proclamar las excelencias de la filosofía como fundamento para la instauración de un nuevo humanismo, estímulo que ya había animado cumplidamente, aunque de manera diversa, a las escuelas filosóficas del siglo iv. Desde esta perspectiva se comprende perfectamente que este género literario-filosófico albergara más bien principios de carácter general que, a modo de catequesis, pudiera atraer posibles adeptos para la vida filosófica, que contenidos excesivamente metodológicos o doctrinales que de ella pudieran apartarlos.

Iniciador del tratamiento de este singular llamado debe considerarse a Aristóteles,⁶ aun-

6. Fr. 50-61 Rose.

que el *Eutidemo* platónico reúne las características del género.⁷ Tenemos también noticias de un *Protréptico* estoico, original de Crisipo, en el siglo III,⁸ y entre los ejemplares posteriores sobresale el *Hortensio* de Cicerón, modelado sobre el de Aristóteles y de gran influencia en la conversión de San Agustín.⁹

En las líneas que componen el de Epicuro, abundan las reiteraciones semánticas, apoyadas en la repetición de adjetivos verbales, tópicos de toda la Carta, con matices exhortatorios, y dirigidas a concretar, con tono pragmático y moralizador, cuál es la finalidad del «*philosophiein*» y quiénes han de filosofar. Nada nuevo hay en que esa finalidad radique en el logro de la felicidad, presupuesto firmemente arraigado en la tradición filosófica, ni en la «salud del alma», idea que presenta innegables reminiscencias socráticas y que aparece ya en Antífonte y en Platón. En Epicuro, sin embargo, en razón de un fuerte perspectivismo utilitario, la cuestión adquiere un elevado grado de excluyente radicalismo. La filosofía deberá ser única y exclusivamente «*boetheia*» o ayuda del individuo y, como tal, potenciará al máximo los factores que de acuerdo con las necesidades de la naturaleza puedan resultarle útiles, sin dejar margen para las estériles teorizaciones que habían caracterizado, en general, el *Protréptico* y la *Metafísica* aristotélica y que

7. Cf. especialmente 278 c-282 e // 288 d — 293 a.

8. Cf. S. V. F. p. 203, 20 Arnim.

9. Cf. *Confesiones* III, 4, 7.

obedecían al convencimiento de que la filosofía es tanto más importante cuanto menos útil. Esta preocupación epicúrea por el «fin de la naturaleza», es decir, por la búsqueda del placer, como factor primordial y condicionante de la actividad del filósofo (*Fr.* 5, 6, 7), encuentra su paralelo en Diógenes de Enoanda, para quien «hemos dirigido hacia la filosofía nuestra actividad (praxis en el texto griego resulta sintomático) para ser felices al haber conquistado el fin exigido por la naturaleza».¹⁰ (*Fr.* 8) y la misma idea se corresponde también con la afirmación atribuida al Maestro según la cual «la filosofía procura una vida feliz» (*Fr.* 1).

Esta concepción explica la utilización de una imagen muy socorrida en planteamientos de moral: filosofar no podrá ser cuestión de apariencias (*SV.* 54) sino eficaz actividad encaminada, al modo de la medicina, a curar las afecciones del alma (*Fr.* 2; *SV.* 64).¹¹ Pero, además, la filosofía no admitirá interferencias por parte del conjunto de las llamadas ciencias especiales, porque para acceder a ella no es necesaria la acumulación de saberes recomendada por la tradición filosófica. De hecho, no se trata tanto de negar la cultura en sí misma considerada cuanto el uso que de ella se hace en el programa educacional de carácter propéutico, reputado como indispensable para el

10. *Fr.* 24, Col. I, 11-14 y col. II, 1-3 Chilton.

11. Cf. Demócrito, *Fr.* B, 31 D-K: «Según Demócrito, la medicina cura las enfermedades del cuerpo, y la sabiduría elimina los sufrimientos del alma».

paso a la reflexión filosófica, y firmemente consolidado en la sociedad griega de la época helenística. Del tono exultante con que se proclama y aconseja el desprecio de la «*paideia*» puede dar idea el que en los textos más significativos al respecto (*Fr.* 9, 10) se utiliza un lenguaje usual en las referencias a los iniciados en los misterios, a quienes, por el hecho de esa iniciación, se les consideraba «salvados».¹²

Estas opiniones suponían, al tiempo que una sugestiva renovación de principios doctrinales, una firme oposición a anteriores planteamientos de la tradición filosófica.

Platón había puesto en boca de Calicles en su discurso del *Gorgias*,¹³ e igualmente en boca de Adimanto en un diálogo con Sócrates,¹⁴ algunas afirmaciones que reflejaban el convencimiento sofístico de que la filosofía debía practicarse por presupuestos de «*paideia*», y aun así, sólo en la edad juvenil para que de ese modo no peligrara su condición de estudio liberal. De los pasajes mencionados resulta particularmente significativo un parágrafo en el que se afirma que «es hermoso participar en la filosofía en tanto en cuanto se participa por causa de la educación, y no está mal en un

12. Como ejemplo del desprecio de la «*paideia*» por Epicuro hay que considerar también el testimonio de *DL.* X, 138, según el cual Epicuro «llamaba a la educación (agoge) distracción (diagoge)». Aunque el ligero juego de palabras resulta intraducible en castellano, parece claro su significado: la educación no resulta indispensable al filosofar, sino que es más bien diversión marginal al saber de salvación para la vida.

13. *Gorgias*, 484 c — 485 d.

14. *República*, 487 a.

joven filosofar. Pero cuando un hombre que ya es viejo aún filosofa, la cosa llega a ser ridícula...».¹⁵ El propio Calicles añadía que quien lleva el ejercicio del filosofar más allá de los límites concedidos en la buena educación como propedéutica retórica, se hace merecedor de una buena tunda (*axios plēgōn*), puesto que en ese cultivo de la paradoja crítica, inherente a tal ocupación, se corre el riesgo de llegar a convertirse en un individuo marginado y políticamente incapaz, un tipo absurdo como lo era Sócrates, paradigma de tal aberración. Evidentemente la tesis de Platón era más bien la contraria, la de negar que la filosofía fuese una mera etapa de la educación retórica. De ahí sus ataques a estos jóvenes políticos con educación sofística y, más o menos indirectamente, a Isócrates, que incluía en su programa cultural la filosofía como un ingrediente más para el buen tono. Por el contrario, para Platón la filosofía era la coronación de todo el progreso de la formación humana, perenne «*paideia*», de la que las otras ciencias significan sólo una previa e inferior etapa de menor madurez.

Aristóteles, por su parte, que incluyó también en los límites de su sistema un sugestivo pragmatismo moral, había negado para el joven el acceso al disfrute de la norma suprema de la conducta moral, la «*phrónesis*», afirmando que «los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos y sabios en cosas de esa naturaleza, pero no parece que el joven pueda llegar

15. *Gorgias*, 485 a.

a ser prudente. La causa de ello es que la prudencia se refiere también a lo particular, a lo que llega a ser familiar por la experiencia y un joven no tiene experiencia porque es la cantidad de tiempo lo que la proporciona». ¹⁶ Pero además le había negado de hecho el acceso a la felicidad (esa felicidad que, al decir de Aristóteles, «consiste en una actividad» y «una actividad según virtud» ¹⁷) con la afirmación de que «un muchacho no puede ser feliz, pues por causa de su edad no puede practicar acciones nobles...» ¹⁸

Ciertamente, Aristóteles no identificó la felicidad con el placer. Opinaba además que la felicidad está en relación con la plenitud de la vida, con una duración positiva en la que debe necesariamente incluirse la prosperidad de nuestras particulares empresas. En consecuencia, afirmaba que «la felicidad requiere, con la virtud perfecta, una vida entera», ¹⁹ que quien sufre infortunios, «después de tales desgracias no puede ser de nuevo feliz en poco tiempo» (*oligos chrónos*), ²⁰ que «la perfecta felicidad del hombre ocupa el espacio entero de su vida», ²¹ y que «igual que una golondrina no hace verano, ni un solo día, así tampoco hace feliz un tiempo pequeño o un solo día» (*mía heméra*). ²²

16. *E. N.*, 1142 a 13-17.

17. *Ibid.*, 1100 a 14; 1100 b 10.

18. *Ibid.*, 1100 a 1-4.

19. *Ibid.*, 1100 a 5.

20. *Ibid.*, 1101 a 11-12.

21. *Ibid.*, 1177 b 25.

22. *Ibid.* 1098 a 19-20.

Epicuro, por el contrario, que no creía en el filosofar supeditado a la «*paideía*» ni condicionado por la experiencia como sustento ineludible de la praxis moral,²³ que, por otra parte, identificaba el placer con la felicidad, concibiéndolo como un bien independiente del tiempo,²⁴ proclamaría, en abierta polémica con los puntos de vista mencionados: que cualquier edad es apta para filosofar; que la única finalidad del filosofar es la búsqueda y el goce del placer; que el placer es siempre el mismo, tanto para el joven como para el viejo; que, por consiguiente, todos, jóvenes y viejos, pueden alcanzar la felicidad, sin dejar de practicar en todo momento las máximas de la recta filosofía (SV. 4). Todo ello, según una afirmación atribuida al Maestro, porque prestándole servicio el hombre descubre y obtiene de ella la autonomía sobre la que se funda la verdadera libertad (Fr. 4).

23. Ya Demócrito opinaba que «ocasionalmente existe entumescimiento en los jóvenes y en los viejos falta de conocimiento, porque la edad no enseña a pensar sino una temprana educación y la naturaleza». Cf. Fr. B183 D — K.

24. También los Estoicos defendían, en oposición a Aristóteles, esta idea. Crisipo, concretamente, afirmaba que «el tiempo que sobreviene no puede aumentar el bien, sino que si en un solo momento de tiempo uno se vuelve sabio, no será inferior en felicidad a aquél que pueda beneficiarse eternamente de la virtud y en ella vivir bienaventuradamente». Cf. S. V. F. III, 54. Naturalmente, los Estoicos mantenían esta opinión desde la perspectiva del goce intelectual y no del sensible como Epicuro. Para esta cuestión, puede verse Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1952, pp. 402-411.

LOS DIOSES

La teoría epicúrea sobre los dioses inaugura el análisis de los principios contenidos en el «Cuadrifármaco» o cuádruple remedio (Fr. 11), cuya disposición en la Carta a Meneceo se corresponde con las cuatro primeras Máximas Capitales.

Que Epicuro comience su epítome sobre la moral trazando una nueva perspectiva teológica, resulta consecuente. Los esfuerzos por superar la vieja religión de la ciudad, surgidos, bajo inspiración platónica, por el influjo del desarrollo experimentado por la ciencia astronómica, habían resultado estériles para el cometido de eliminar la superstición. La religión astral, como sucedáneo teológico caracterizado por una inestimable proclividad al cientifismo, no había podido evitar, al propugnar la existencia de un dios ordenador del cosmos y convertir a los astros en dioses, que los hombres, implicados negativamente en los acontecimientos considerados como manifestación de la inextricable «necesidad divina», incrementaran los mitos sobre la divinidad. Para Epicuro, sólo

desterrando esos mitos y haciendo de los dioses una recta explicación, puede lograrse el acceso a la serenidad que sirve de plataforma al equilibrio moral. Sólo con el «estudio de la naturaleza», con la *physiología*, la ciencia que en los esquemas de la doctrina surge como contraposición al saber astronómico, se consigue la eliminación de los factores tradicionales de turbación (MC. XI, XII, XIII).

Lejos de atribuir, como la astronomía platónica, los fenómenos celestes a la competencia de la divinidad y de deducir de su contemplación la contemplación de lo divino, la física epicúrea conduce, mediante el conocimiento de las leyes exactas por las que, al margen de la potencia divina, se rige el universo, a la visión científica y universal de los fenómenos del cosmos de la que resulta la serenidad del espíritu. Consecuente con el convencimiento de que «el único fruto del conocimiento de los fenómenos celestes... es la paz del alma y una firme seguridad»,²⁵ recomienda Epicuro «una continua aplicación a la ciencia de la naturaleza, porque de ella resulta principalmente la serenidad en la vida».²⁶ Con la misma finalidad, un texto del Papiro Oxirrincó 215, por algunos autores atribuido al Maestro, por otros a su discípulo Filodemo, en cualquier caso original de un epicúreo incierto, recomienda venerar (al tiempo que a los dioses) a la *dialēpsis* o «recto discernir de las cosas» (que en la doctrina se co-

25. *Ep. Pyt.*, 85.

26. *Ep. Her.*, 37.

rresponde con la *physiologia*) en relación con la felicidad.²⁷

De acuerdo con este recto conocimiento que es la *physiologia* se deduce, por lo que respecta a la divinidad, que ésta ni toma parte en la creación del mundo ni en su gobierno. Nuestro mundo, surgido del choque de átomos infinitos en el vacío infinito, no difiere de otros innumerables agregados atómicos y es, como éstos, perecedero. La divinidad, que carece de estímulos para la manifestación de una voluntad creadora, tampoco se ocupa de su control y ordenamiento (en ningún caso, en efecto, el mundo comporta la imagen excelente de lo divino), en virtud del goce de la eterna beatitud que les caracteriza de acuerdo con su suma perfección.²⁸ Por el contrario, «hay que tener en cuenta que en modo alguno puede haber en la naturaleza inmortal y feliz algo que suscite conflicto o turbación».²⁹ «Las mayores inquietudes, en efecto, se originan en las almas de los hombres al creer que una misma naturaleza puede ser feliz e inmortal y tener a la vez deseos, acciones y motivaciones desacordes con tales atributos».³⁰ Y por tal razón, «en lo que respecta a los movimientos de los cuerpos celestes, sus giros y eclipses, su salida y ocaso y los otros fenómenos con ellos relacionados, no hay que

27. Col. I, 15-24; 31-32; col. II, 2-3, según la edición de A. Barigazzi, en el artículo «Uomini e dei», *Acme* 8, 1955, pp. 37-55.

28. Cf. Lucrecio, V., 156 ss.

29. *Ep. Her.*, 78.

30. *Ibid.*, 81.

pensar que se han originado porque un ser los controle u ordene o haya ordenado y al mismo tiempo goce de una completa felicidad unida a la inmortalidad».31

Marginando a los dioses de una responsabilidad cósmica no se llega, sin embargo, a su negación. Pues «los dioses existen, ya que el conocimiento que de ellos tenemos es evidente» (*Ep. Men.*, 123). Esta evidencia adviene por *prolēpsis* o «anticipación», noción impresa universalmente en el intelecto de los hombres (Fr. 12), que nada tiene que ver con el concepto de idea innata.³² No poseemos, en efecto, ideas generales con anterioridad a la experiencia sensorial, sino que resultan de la repetición de sensaciones aunque preceden a otras sensaciones y, naturalmente, a toda observación sistemática con base científica. Sin embargo, la *prolēpsis* de los dioses no se adquiere por los sentidos, sino por la mente, aunque el procedimiento para su obtención es similar al que se sigue con la sensación. Resulta del aflujo de imágenes desprendidas de los dioses, como objeto intangible mentalmente percibido, que nos llegan durante el sueño y la vigilia y nos indican, mediante su perfecta similitud, la identidad específica de aquellos. Esta concepción había sido ya adelantada por Demócrito para

31. *Ibid.*, 76.

32. Que *prolēpsis* designa «ideas innatas» y no «conceptos generales» basados en la sensación es la tesis de De Witt, en *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, 1954, pp. 142-150. Cf., sin embargo, K. Kleve, *Gnosis theon, Symbolae Osloenses* (suplem. XIX), Oslo, 1963, pp. 23-34.

quien de la percepción de simulacros (*eidōla*) por el hombre³³ provenía la noción de los dioses y el origen de las primitivas creencias en la divinidad.³⁴ Del mismo modo, según el testimonio de Sexto Empírico, «Epicuro creía que los hombres han obtenido su concepción de dios de las imágenes de los sueños. Puesto que grandes y antropomórficas imágenes, decía, le sobrevienen en los sueños, suponen que unos dioses tales, de forma humana, existen también en realidad».³⁵

El resto de presupuestos físicos con que se completa la descripción, no exenta de secundarias paradojas, de los dioses, refleja en general el firme e interesado propósito de insertarla en la visión atomística del mundo. Así, si emiten simulacros es que son corporales, en razón del principio de que aquellos reflejan invariablemente una corporeidad real.³⁶ Tienen forma humana (Escolio a MC. I)³⁷ y si sólo son cognoscibles por la mente es a causa de la sutil delgadez de estos simulacros que de ellos

33. Fr. A, 77 D — K.

34. *Ibid.* 78-79. Cf. asimismo Lucrecio, V, 1169 ss.

35. Fr. 353 Us.

36. *Ep. Her.* X, 48.

37. El escolio plantea el arduo problema de si Epicuro concibió una o dos clases de dioses. Diano sostiene la tesis de que el escoliasta confundió dos clases de simulacros (*eidōla*) con dos clases de divinidad. Cf. *Epicuri Ethica*, Florencia, 1946, pp. 115-119. Cf. asimismo Arrighetti, *Epicuro*, pp. 497-499. Por el contrario Merlan opina que Epicuro distinguió entre dioses individualizados, discernibles unos de otros, como por ejemplo Zeus, y dioses diferentes sólo específicamente, como por ejemplo las Gracias. Cf. *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960, pp. 38-97.

nos llegan.³⁸ Habitan no los mundos, naturalmente perecederos como todo agregado atómico, sino los intermundos (*metacosmia, intermundia*), donde se encuentra una inagotable reserva de átomos que, con flujo incesante, renuevan perpetuamente su materia.³⁹ Están, además, dotados de voz (¡hablan quizás la lengua griega!) y mantienen recíprocas relaciones familiares, ya que de lo contrario no gozarían de una felicidad superior.⁴⁰

Existen, pues, los dioses. Ahora bien, al tiempo que carecen de una responsabilidad cósmica, carecen también de una responsabilidad moral para con los hombres. Los dioses de Epicuro son irreversiblemente ociosos y para nada se ocupan de los asuntos de los hombres, alejados como están en el goce de su perpetua felicidad (*MC. I, Fr. 13*).⁴¹ En esta exacta consideración radica precisamente la *prolēpsis* de la divinidad, a la que se oponen las interferencias falaces de la religión de la multitud que, fundadas sobre falsas suposiciones o *hypolēpsis*, conducen a la idea de un dios que se objetiva en actividad.

El esfuerzo por desterrar radicalmente la idea de un ser divino garantizador de la norma moral, condicionador de los actos del individuo, fiel vigilante y depositario del castigo

38. Cf. *Escolio* a *MC, I*; *Fr. 355 Us*; *Fr. 352 Us*. p. 235.

39. Cf. *Ep. Pyt.*, 89; *Lucrecio*, III, 17 ss; V, 146 ss.

40. *Fr. 356 Us*.

41. *Fr. 38 Us*.

y la recompensa, neutraliza así, de modo considerable, las incuestionables paradojas del sistema teológico epicúreo, al tiempo que marca el índice de su originalidad en el terreno de la historia de las ideas por lo que tiene de grandeza el enfrentar, en una época de máxima turbación y pérdida de valores, al hombre tan sólo con su propia conciencia.

Con todo, y a pesar de algunas divergencias insalvables, es evidente la influencia de ciertos planteamientos teológicos encuadrados en la tradición filosófica que restan un tanto esa originalidad. Demócrito, concretamente, en lo que podría considerarse como un intento de relegar a la divinidad a un plano secundario en relación con el individuo, sostenía que el hombre era susceptible de alcanzar por sí mismo la salud sin esperar su concesión por parte de aquella,⁴² idea que recoge Epicuro en su afirmación de que «necio es pedir a los dioses lo que cada uno puede procurarse por sí mismo» (SV. 65, Fr. 14). Pero, sin embargo, Demócrito pensaba, en definitiva, que de los dioses procedía la concesión de bienes para el hombre.⁴³ Más cercano al pensamiento teológico epicúreo se encuentra, por el contrario, el de Aristóteles. Ya Mondolfo advertía al respecto que «sin el precedente de la teología aristotélica mal se podría entender históricamente la de Epicuro». Y señalaba como muestras más evidentes de tal confrontación, la utilización

42. Fr. B. 243 D — K.

43. *Ibid.* 175.

por Epicuro (atestiguada por Lactancio)⁴⁴ de la prueba de la existencia de dios por vía de eminencia y la idea de que la divinidad, que para nada se ocupa de los asuntos del mundo, habita fuera de él,⁴⁵ presupuestos ambos familiares a Aristóteles.

Otras influencias resultan también notorias. Así, la creencia epicúrea de que Dios es un ser vivo (*zōon*) inmortal y feliz aparece ya en algunos pasajes de la Metafísica, lo cual ha de ponerse en relación con el afán aristotélico por trazar un paralelo entre el hombre y la divinidad, pensada ésta a partir de aquél, con todo lo que comporta eminencia de lo mejor que en el hombre hay y negación de las imperfecciones ligadas a su naturaleza («Dios es un ser vivo» / «de vida perfecta» / «de felicidad superior»)⁴⁶.

La misma perspectiva trazada por Epicuro con respecto a la idea de la inactividad del ser divino aparece asimismo, con anterioridad, en un texto de la *Ética Nicomaquea* en el que se

44. Fr. 368 Us. p. 247.

45. Cf. *El Infinito*, pp. 358-359. El estudio más importante y reciente sobre la teología de Epicuro es la disertación de D. Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, leída en Tübingen en 1971 y que aparecerá en el vol. 57 de la serie de publicaciones de «Zetemata». Algunas de sus conclusiones, en las que se pone de relieve la influencia de Aristóteles sobre Epicuro, pueden verse recogidas en M. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín-Nueva York, 1971. Para la polémica de Epicuro contra la religión astral, cf. Bignone, *L'Aristotele perduto*. Vol. II, cap. VIII-IX. Véase asimismo Festugière, *Epicuro y sus dioses*, pp. 40-48.

46. *Metaf.*, 1072 b 14 y ss.

lee: «Suponemos que los dioses son felices y bienaventurados en grado máximo. ¿Qué acciones sería menester atribuirles?... Si analizáramos las circunstancias de las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que de algún modo ejercen una actividad... La actividad divina, que sobresale en beatitud, es contemplativa».⁴⁷ Aristotélico es también, por otra parte, el intento de acomodar al ser divino, en razón de su inactividad y despreocupación por las cosas del mundo, y de acuerdo con el principio mencionado de su vida eminente, el goce de la felicidad y el placer supremos, tópicos frecuentes en textos epicúreos. Así, mientras la *Metafísica* insiste en que «dios no necesita de ninguna actividad»⁴⁸ y en que «la actividad de dios es el placer»⁴⁹ y mientras un texto de la *Ética Nicomaquea*, adelantando el principio fundamental de la dicha catastrófica de los dioses epicúreos, reconfirma que «dios disfruta siempre de un único y simple placer porque no sólo existe una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad y el placer está más en la quietud que en el movimiento»,⁵⁰ Epicuro por su parte, según algunos testimonios, pensaba en la «suma felicidad, que sólo es propia de dios, que no puede llegar a ser mayor» (esto es, que no admite incre-

47. *E. N.*, 1178 b 9 ss.

48. *Metaf.*, 292 b 4.

49. *Ibid.*, 1072 b 16.

50. *E. N.*, 1154 b 26 ss.

mento de placer)⁵¹ y en el sumo placer del que goza, en reposo, la divinidad.⁵²

Sin embargo, tampoco Aristóteles pudo sustraerse totalmente a la idea de una intervención benéfica por parte de los dioses con respecto al individuo, como lo demuestra un pasaje de la *Ética Nicomaquea* en el que, en un intento por delimitar el sentido de la vida contemplativa (preponderante en el sabio que participa de la divinidad en cuanto que su mente es divina) se afirma que «si alguna preocupación por las cosas humanas tienen los dioses, según parece, será también razonable que se alegren con lo mejor y más próximo a ellos (y esto sería la mente) y que concedan beneficios a los que más la aman y veneran ya que cuidan de lo que a los dioses les es querido y actúan recta y hermosamente».⁵³

Para Epicuro la cuestión no admite concesiones. En ningún momento y por ninguna razón la divinidad puede alterar su estado de perfección con tales aditamentos. El único texto (*Ep. Men.*, 124) susceptible de proporcionar la sospecha de la alteridad divina no alude, efectivamente, a una activa concreción de la divinidad, como en principio podría sugerir el campo contextual, de la que dimanarían concesiones positivas o negativas. Daños y ventajas sobrevienen al individuo, por el contrario, no de la divinidad, sino del exacto o inexacto co-

51. *D. L.*, X, 121.

52. Cf. Fr. 359 Us; Filodemo, *De dis.*, III, fr. 85 Diels.

53. *E. N.*, 1179 a 24-29.

nocimiento que en virtud de las *prolēpsis* o *hypolēpsis*, es decir, de las prenociones o de las falsas suposiciones, de ella se tenga. La *hypolēpsis*, que atribuye a los dioses una función supervisora del orden macrocósmico y humano, impropia de su naturaleza, facilita el pensar que aquellos son dispensadores de bienes y males para los hombres, lo cual provoca continuos temores o esperanzas de los que resulta el grandísimo daño de impedir la contemplación de lo divino. Por el contrario, la *prolēpsis* de los dioses que nos confirma evidentemente la total inexistencia de una providencia divina, permite alcanzar, marginando todo tipo de turbación, las ventajas que se derivan de la contemplación de su suprema beatitud. En esta interpretación parece necesario encuadrar el testimonio según el cual «también, para Epicuro, alguna ayuda viene a los hombres de parte de los dioses. Dice, en efecto, que sus excelentes simulacros proporcionan grandes bienes a quienes de ellos participan»⁵⁴

En el mismo sentido puede hablar Filodemo, sin que ello suponga discrepancia de la doctrina, de relaciones amistosas entre dioses y hombres⁵⁵ porque tal amistad no se deduce de una concesión de bienes al sabio por parte de la divinidad, sino del perfecto parangón que entre ambos se establece al acceder el sabio al disfrute de una felicidad similar a la divina. Los dioses, pues, siguen siendo inoperantes.

54. Fr. 385 Us.

55. *De dīs*, III, col. I, 7 ss Diels.

Son tan sólo el ideal de perfección que sigue el sabio en su continua lucha por conseguir la felicidad.

Acorde con los planteamientos de este singular antropocentrismo aparece todo el complejo aparato formal de la veneración y el culto exterior a los dioses, preceptos ampliamente recomendados y puestos en práctica por la secta. Prescindir, en efecto, de la idea de que en las relaciones hombre-dios lo que prevalece fundamentalmente, por encima de la propia divinidad, es la actitud subjetiva del sabio, conduciría inevitablemente, al analizar las manifestaciones religiosas externas, a concluir de su incongruencia una total incoherencia o un decidido oportunismo de circunstancias. Porque constituiría una no pequeña paradoja, sí tal aspecto de la cuestión no se sometiera a consideración, el negar la providencia divina en todos sus detalles y al mismo tiempo recomendar prácticas religiosas de fuerte tradición convencional.

Que Epicuro recomendó y practicó el culto a los dioses, resulta por los testimonios evidente (Fr. 15, 16).⁵⁶ Filodemo afirma al respecto que «resulta claro que Epicuro no sólo practicó todas las observancias religiosas sino también que recomendó a sus amigos practicarlas, y no sólo por causa de las leyes sino también por causas naturales. Es propio de la sabiduría,

56. Cf. Fr. 157; 169 Us. Para las acusaciones de falsa piedad por los adversarios, cf. Fr. 103; *Adn. ad.*, p. 234, 1 Us. Cf. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, 1960, pp. 36-37.

dice en su obra sobre las maneras de vivir, adorar a los dioses, no porque se molesten si no lo hacemos, sino en razón de la idea de que su naturaleza nos sobrepasa en poder e importancia». ⁵⁷ Ahora bien, en el acto cultural lo que importa no es la divinidad, a la cual, aun siendo objeto de la plegaria, ésta en nada afecta y de la cual tampoco puede esperarse, por otra parte, beneficio alguno en virtud de su absoluta despreocupación por los asuntos humanos. Importa, por el contrario, el placer que el sabio venerante experimenta, no sin cierto misticismo, en la celebración de un acto que le permite acceder a la contemplación de la suma perfección («Venera a los dioses, no esperando favores de ellos como contrariamente cree la gente cuando se dispone a hacer sus oraciones»). ⁵⁸

La veneración y los actos de culto resultan así desinteresados con respecto a la divinidad, pero no con relación al sabio para quien venerar a los dioses «por causas naturales», como atestigua que recomendaba Epicuro el texto anteriormente citado, equivaldría a venerarlos como modelo en razón de la felicidad que poseen perfecta por naturaleza. De hecho, los esquemas pensados para la veneración de los dioses son, en cierto modo, una transferencia ideal de los que se dan dentro de la secta. «La veneración del sabio es un gran bien para quien lo venera» (SV. 65) es la afirmación de

57. Fr. 13 Us.

58. Pap. Oxirr. 215, col. I, 25-28. Cf. Barigazzi, *a. c.*

una de las sentencias y que no era un simple decir lo prueba el testimonio de Plutarco acerca de la mutua veneración que se rindieron Epicuro y Colotes, un juvenil discípulo ⁵⁹

Subyace indudablemente a tales manifestaciones el firme convencimiento de que el sabio, por la riqueza de su interioridad moral que le permite eliminar todo tipo de turbación y alcanzar la felicidad, es similar a un dios. De este modo, el estímulo por asemejarse en dicha a la divinidad resulta definitivo en el sistema. Es, de hecho, el único punto de contacto entre el sabio y unos dioses que se conciben como afortunadamente alejados del plano real en el que aquél trata de adoptar frente al curso de la vida un comportamiento racional. Es la clave fundamental de la existencia de unos dioses que parecen haber sido doctrinariamente creados para ser negados.

Esta idea vinculante del *isoteísmo* había sido convenientemente debatida por Aristóteles. Un fragmento del Protréptico señala efectivamente que «la mente parece ser lo único que en nosotros hay de inmortal y divino» ⁶⁰ al tiempo que en la *Ética Nicomaquea* se lee que «si la mente es divina respecto al hombre, también la vida según ella es divina respecto a la vida humana». ⁶¹ La semejanza con la divinidad venía dada, según estas opiniones, por la mente o el *nous*, es decir, por lo que en el hombre hay

59. Fr. 141 Us.

60. Fr. 61 Rose.

61. *E.N.*, 1177 b 30; cf. también, 1178 b 7 ss, 1179 a 22ss.

de divino. Por su parte, Platón y los estoicos también habían teorizado sobre la *homoiōsis* a la divinidad, definida por la manifestación de comportamientos acordes con la virtud (*aretē*) por sí misma considerada.⁶² Sin embargo, las diferencias con el *isoteísmo* tal como lo entiende Epicuro son a todas luces evidentes y suponen, en el tratamiento de esta perspectiva que, en última instancia, presta conformidad a su doctrina teológica, la prueba más definitiva de su originalidad en relación con la tradición filosófica.

Mientras para Aristóteles, en efecto, la ejemplaridad entre dios y el individuo se originaba en el lazo metafísico de la mente divina del hombre, fundamento del *bíos theorētikós*, es decir, de la vida contemplativa que, en el marco de su doctrina, proporcionaba el sabio una inestimable «autosuficiencia»⁶³ y mientras para Platón y los estoicos el impulso del sabio por asimilarse a la divinidad dependía del logro de las virtudes que aquella posee en grado excelente, para Epicuro, por el contrario, la semejanza a la divinidad resulta única y exclusivamente del constante pragmatismo moral del sabio (y no de una hipotética identificación metafísica) que no obedece al cálculo de obtener la virtud en sí misma, sino la felicidad que es propia de la divinidad.

Aristóteles opinaba que «la vida de los dio-

62. Cf. *Leyes*, 716 d; *Teeteto*, 170e; *S.V.F.*, III, 661 Arnim.

63. *E.N.*, 1177 a 28.

ses es enteramente feliz y la de los hombres lo es en la medida en que en ellos hay alguna semejanza en la actividad divina». ⁶⁴ Epicuro pensaba, contrariamente, que «cuando estamos vivos, gozamos de una dicha similar a la de los dioses» (Fr. 48), que el sabio «puede rivalizar con Zeus en felicidad» (SV. 33) y que por lo tanto vive «como un dios entre los hombres» (*Ep. Men.*, 135).

Siendo la felicidad del sabio igual a la divina, sólo una limitación le impide la perfecta asimilación y viene dada precisamente por la actividad moral que despliega el sabio para conseguirla («Piensa, dice en la carta que escribe a su madre (Fr. 48), que día tras día avanzamos hacia una mayor felicidad, adquiriendo siempre algo de provecho»). Los dioses, en efecto, poseen una felicidad consustancial a su naturaleza. Pero la naturaleza humana no hizo al sabio feliz. Le ofreció la posibilidad de llegar a serlo, mediante el ejercicio de la sabiduría, para la transformación y enriquecimiento de su vida interior, en un continuo movimiento de ascesis.

64. *Ibid.*, 1178 b 26 ss.

LA PROBLEMATICA MORAL DE LA MUERTE

La lucha del Epicureísmo contra la superstición no concluyó con asegurar al hombre su independencia y libertad frente al fatalismo divino. Al igual que la Física, todo el entramado de la Psicología aparece también pensado en función de la Etica, y de hecho el esfuerzo más significativo de la doctrina en este sentido estuvo dirigido a la abolición de las perturbaciones del espíritu provocadas por el temor a la muerte (*MC. X, XI, XII, XIII*). Por ello, a la recomendación del Cuadrifármaco (*Fr. 11*) de que «la divinidad no se ha de temer», se añade en segundo lugar el principio doctrinal de la insensibilidad de la muerte. Para la convicción epicúrea, sin embargo, en sus afanes por el logro de la felicidad quizás resultó más apremiante salvar el escollo de los temores del individuo ante lo inevitable de su propia disolución que ante la idea de su rígido control por parte de la divinidad omnipresente. El propio Epicuro no dudaba en calificar a la muerte (en su concepción popular) como «el más temible de los males» (*Ep. Men. 128*);

y Lucrecio para quien tal temor «enturbia en sus mismas raíces la vida de los hombres»⁶⁵ afirmaba que «si los hombres vieran que sus penas tienen fijado un límite, con algún fundamento podrían desafiar las supersticiones».⁶⁶

Como en el caso de las relaciones con la divinidad, también Epicuro pensaba que «las más grandes turbaciones se originan en las almas de los hombres... al esperar o recelar, dando crédito a los mitos, algún mal eterno y al estar temerosos de la privación de sensibilidad que conlleva la muerte, como si algo fuese para nosotros y al tener que soportar todas estas cosas no de acuerdo con las propias opiniones, sino por una cierta disposición irracional... La imperturbabilidad, añadía, proviene del liberarnos de todo esto y del recuerdo ininterrumpido de los principios generales y fundamentales de nuestra doctrina».⁶⁷

De estas afirmaciones se deduce la doble perspectiva con que el Epicureísmo se enfrenta fundamentalmente al temor de la muerte: por un lado combate la idea de la muerte como aniquilación dolorosa del individuo, por otro su concepción como inicio de una nueva vida, la del más allá, asociada a las ansias vulgares de inmortalidad.

La negación de la muerte-mal, en estrecha relación con los presupuestos básicos de la doctrina hedonista, está basada en el argumento

65. III, 36 ss.

66. I, 107-109.

67. *Ep. Her.*, 81-82.

de la disolución del hombre como sujeto capaz de experimentar sensaciones. Para el hedonismo epicúreo «todo bien y todo mal radican en la sensación» y ambos hacen referencia al placer y al dolor respectivamente, como estados contrapuestos en que la sensación se manifiesta. Sin embargo, «la muerte es la privación de la sensibilidad» y en consecuencia no puede aparecerse como un mal para el sujeto que, privado de sensación, está asimismo privado de la conciencia de mal.⁶⁸ Por eso la muerte ni es un bien, ni es un mal: «No es nada para nosotros» porque «cuando se presenta, nosotros ya no somos» (*Ep. Men.* 124-125) (*MC.* 2).

Marginada del círculo moral del hombre, la muerte viene a ser únicamente un episodio físico enmarcado en los principios inalterables de la naturaleza. Y precisamente de la condición humana propensa en cualquier momento a perecer extraía Epicuro las argumentaciones precisas para disolver otro motivo de turbación: el temor a la muerte como fenómeno inesperado. Si la muerte no es un mal en el momento en que se presenta, tampoco puede serlo a nivel de quien la presiente: «Lo que no hace sufrir con su presencia, en vano aflige con su espera» (*Ep. Men.* 125). Es éste un motivo tópico en la doctrina. El propio Epicuro afirmaba que «todos habitamos ante la muerte una ciudad sin murallas» (*Fr.* 17). Por su parte

68. Cf. Aristóteles, *E.N.*, 1115 a 26-27: «Lo más terrible es la muerte porque es un límite y nada parece ser ni bueno ni malo para el que ya está muerto».

Lucrecio opinaba que «el fin de la vida está fijado a los mortales y nadie se escapa de comparecer ante la muerte».⁶⁹ Para Filodemo, también «todos habitamos ante la muerte una ciudad sin murallas porque todo está lleno de causas productoras de muerte y porque tal es nuestra condición natural: hasta tal punto somos impotentes y el alma tiene adaptados sus poros a la mortal exhalación».⁷⁰

Señales evidentes del mismo afán por anular el temor a la muerte, unidas a vivas demostraciones de esperanza en otra vida, se encuentran anteriormente en el pensamiento socrático-platónico. Así un texto de la *Apología* anuncia muy de cerca a Epicuro: «Temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio no siéndolo, pues es como creer saber lo que no se sabe. Nadie, en efecto, respecto a la muerte sabe si es para el hombre el mayor de todos los bienes y, sin embargo, la temen como si supieran con certeza que es el mayor de todos los males».⁷¹

Sabemos, por otra parte, que Epicuro, en el libro III de su obra *Sobre los géneros de vida*, al tratar del mismo tema de la muerte como privación de la sensibilidad, aducía en su apoyo un texto socrático-platónico, al que hace alusión un fragmento del *De morte* de Filodemo; el pasaje bien pudiera ser un texto de

69. III, 1079-1080.

70. *Pap. Herculana*. 1050, Col. 37, 27-33. Cf. Gigante, «Filodemo De morte IV, 37-39» en *La Parola del Passato*, 10, 1955, p. 370.

71. *Apol.*, 29 a.

la *Apología* en el que se lee: «La muerte es una de estas dos cosas: o es como no ser nada y no tener sensación de cosa alguna o es, según lo que suele decirse, un cambio o una migración del alma a otro lugar.»⁷²

Con todo, el uso paralelo de los argumentos para disolver el temor a la muerte, el de la privación de la sensibilidad y el de la inmortalidad, aparece mucho más nítidamente en el Axioco pseudo-platónico; y aunque la tesis epicúrea se halle, en boca de Sócrates, atribuida a Pródico, el tono general de la obrita hace pensar que se trata de una polémica anti-epicúrea:

Sócrates: «En cierta ocasión oí decir a Pródico que la muerte no existe ni para los vivos ni para los muertos.

Axioco: ¿Qué quieres decir, Sócrates?

Sócrates: Que para los vivos no es y los muertos ya no son. De suerte que ni es para ti, pues no has muerto, ni lo será, aunque algo malo te ocurriera, porque entonces tú ya no serías... Lo temible existe para los que son; para los que no son ¿cómo podría existir?⁷³ (Cf. *Ep. Men*, 125).

Sin embargo, en el pensamiento socrático-platónico privó siempre la tesis de la inmortalidad del alma y las esperanzas en la otra vida como fundamento de la superación del temor

72. *Ibid.*, 40 c. Cf. Gigante, «Filodemo De morte IV, 3», en *Rendiconti della Accad. di Arch., Lettere a Belle Arti*, 28, Nápoles, 1953, pp. 122-124.

73. *Axioco*, 369 b-d.

de la muerte. Para la doctrina de Epicuro, contrariamente, la tesis de la mortalidad del alma tuvo la misma importancia que la de su inmortalidad para Sócrates y Platón y de hecho éste es el logro de mayor interés en el apartado doctrinal sobre la psicología.

Todos los argumentos utilizados por Epicuro para conseguir que el hombre adoptara una conciencia práctica de su mortalidad⁷⁴ giran en torno al principio fundamental de la corporeidad del alma: ⁷⁵ «Conviene tener presente que nosotros llamamos incorpóreo aquello que, de acuerdo con la acepción más general de la palabra, puede ser pensado así por sí mismo, y por sí mismo no es posible considerar como incorpóreo sino el vacío. Y el vacío ni puede hacer ni padecer sino que tan sólo facilita el movimiento a los cuerpos a través de sí mismo. De modo que aquellos que dicen que el alma es incorpórea actúan como necios porque si tal fuera nada podría hacer ni padecer. Pero nosotros vemos con claridad que ambas contingencias son propias del alma».⁷⁶

Muy al contrario, el alma y el cuerpo son absolutamente solidarios.⁷⁷ Aún más: «Es necesario creer que el alma es un cuerpo sutil (*soma*), esparcido por todo el organismo».⁷⁸

74. Para las pruebas epicúreas de la mortalidad del alma, véase Amerio, «L'epicureismo e la morte», en *Filosofía* 3, 1952, pp. 553-558.

75. Cf. III, 161-176.

76. *Ep. Her.*, 67.

77. *Ibid.*, 64-65.

78. *Ibid.*, 63.

Y en verdad «cuando el cuerpo entero se destruye, se disipa también el alma y no tiene ya los mismos poderes ni se mueve, de suerte que ya no tiene la facultad de sentir. No es posible, en efecto, concebir el alma como parte sensible sino en el complejo alma-cuerpo, ni que pueda tener movimientos cuando el cuerpo que la contiene y circunda ya no es tal».⁷⁹

Sometidos tanto el cuerpo como el alma a disolución, el Epicureísmo anulaba todas las concepciones sobre la existencia de una duración vital ajena a la vida presente.⁸⁰ El hecho reviste excepcional importancia si se tienen en cuenta las opiniones vulgares sobre el más allá. Al margen de las teorizaciones esotéricas, principalmente las socrático-platónicas, en torno a la liberación del alma inmortal con su migración a las regiones etéreas afines a su naturaleza, y de las creencias en un nuevo natalicio del hombre en su acceso a una vida surgida en oposición a la terrena, para la convicción popular la ultratumba era una vida de tinieblas, la noche eterna, y en realidad continuación de la presente en sus aspectos más dolorosos. Las aspiraciones irracionales a la inmortalidad no tenían, por ello, su fundamento en las compensaciones de una vida mejor, sino tan sólo en la prolongación duradera de la vida. Al asociar a la idea de la muerte la creencia en un más allá privado de compensaciones, re-

79. *Ibid.*, 65-66. Cf. un argumento similar en Aristóteles, *De anima*, 403 a.

80. Cf. también Demócrito, Fr. B. 297 D — K.

ducido a la eterna permanencia en las tinieblas, el pensamiento vulgar sobre la ultratumba no tardó en añadir temores a seres terroríficos, a imágenes fantasmagóricas, símbolos vinculados de ordinario a la idea de sufrimientos o castigos.

El pensamiento cristiano recogió posteriormente estas creencias míticas, dándoles un carácter marcadamente moral al tiempo que las popularizaba para estimular la superstición. Al trasladar el lugar de los elegidos de los infiernos al cielo y al ofrecerles con ello la recompensa eterna por su actitud moral en la vida terrena, la muerte vino a ser en realidad la victoria de los virtuosos sobre el pecado y la posibilidad de acceso a una vida mejor.

El Epicureísmo, sin embargo, no proyectó jamás hacia el futuro las esperanzas del hombre. Y desde luego no ahorró esfuerzos para destruir también sus desesperanzas provocadas por el temor a los sufrimientos eternos inherentes a la concepción de la otra vida. Por eso Lucrecio aseguraba que «las cosas, cualesquiera que sean, que dicen haber en el profundo Aqueronte, las hallamos todas en la vida...».⁸¹ «Cerberos y las Furias y la privación de la luz y el Tártaro vomitando horribles llamas por sus fauces, ni existen en sitio alguno ni existir pueden en verdad...».⁸² «Es aquí donde la vida de los necios se vuelve un infierno».⁸³

81. III, 978-980.

82. *Ibid.*, 1011-1013.

83. *Ibid.*, 1023.

Suprimiendo las esperanzas de inmortalidad, el Epicureísmo facilitaba al hombre el pleno goce de la vida presente. Para la doctrina socrático-platónica, la meditación sobre la vida era la meditación de la muerte, en tanto que ésta suponía el acceso a una nueva vida, concebida en oposición a la presente. Para Epicuro la reflexión sobre la muerte y la reflexión sobre la vida es un único ejercicio (*Ep. Men.* 126) entendido tan sólo como el medio de liberar al individuo de las perturbaciones de esta vida y facilitarle así el logro de la serenidad y el equilibrio moral: «Quien dice: reflexiona sobre la muerte, exhorta a reflexionar sobre la libertad. Porque quien aprende a morir, desaprende a ser esclavo».⁸⁴

Por otra parte, para la doctrina hedonista, cualquiera que sea la duración de la vida, es posible el logro del máximo placer (*SV*, 19) y ello hace que la anulación de la idea de temporalidad futura se refiera también a la vida presente. Ya Demócrito censuraba a «los necios que desean envejecer porque temen a la muerte»,⁸⁵ «que viven sin gozar de la vida»,⁸⁶ «que pretenden conseguir una vida duradera, sin sacar provecho de ella».⁸⁷

De igual modo Antifonte opinaba que «hay algunos que no viven la vida presente sino que se preparan con mucho afán para vivir otra

84. Fr. 205 Us.

85. Fr. B 205-206 D — K.

86. Fr. B 200 D — K.

87. Fr. B 201 D — K.

vida, que no es ésta. Pero entretanto el tiempo desaprovechado se desvanece».⁸⁸

Por su parte, Epicuro para quien «la vida se consume inútilmente en una espera» (SV, 14) afirmaba que «quien menos necesita del mañana, al mañana accede con más gozo».⁸⁹

El Epicureísmo aceptaba así el límite natural de la vida, reduciendo a cada momento de ella las posibilidades de eliminar todo tipo de turbaciones y de lograr la felicidad. Por ello criticaba por igual a quienes por apego instintivo a la vida o por temor a la muerte unas veces huyen de la muerte y otras la buscan con avidez (*Ep. Men.* 126). Es decir, rechazaba de modo absoluto las ansias irracionales de vivir facilitadas por las esperanzas de inmortalidad y la aceptación voluntaria de la muerte, el suicidio, aprobado por los estoicos (*Fr.* 18),⁹⁰ como límite a los males de la vida. Ambas eran para Epicuro formas idénticas de alienación, únicas posibilidades de quienes lo fundamentan todo en la vana opinión.

Por ello sin duda Lucrecio era eco fiel de la doctrina del Maestro cuando escribió: «La vida no es propiedad de nadie; es el usufructo de todos».⁹¹

88. Fr. B 53a D — K. Cf. B — 77.

89. Fr. 490 Us.

90. Fr. 497, 498 y 499 Us. Cf. también Demócrito, Fr. B. 203 D — K.

91. III, 971.

EL PLACER Y EL DOLOR. LOS DESEOS

El acentuado carácter positivista de la filosofía epicúrea viene dado principalmente por su concepción del hedonismo como fundamento primero de la moral utilitaria. Para Epicuro, y sin exceder de cierto los puros motivos derivados de la función de la naturaleza, una atenta consideración de la experiencia revela que «dos son los estados pasionales, el placer y el dolor, que se dan en todo ser viviente, uno conforme a la naturaleza, otro contrario»⁹² y que «los seres vivos, apenas nacen, gozan del placer y huyen del dolor por instinto natural, irracionalmente»,⁹³ todo lo cual basta sobradamente para demostrar que «el placer es el principio y el fin (*arkhé* y *télos*) de una vida feliz, el bien primero y connatural a nosotros» (*syngenikón*) y, como tal, la medida imprescindible de «toda elección o rechazo» (*haíresis* y *phygé*) (*Ep. a Men.* 129).⁹⁴

Ya Nausífanos pensaba que «el fin conna-

92. *D.L.*, X, 34.

93. *Ibid.*, X, 137.

94. Fr. 398 Us. Cf. el mismo argumento atribuido a Eudoxo por Aristóteles, *E.N.* 1172 b 9-20.

tural... es sentir placer y no dolor», pero el peso de la anterior argumentación nos remite, todavía en un plano de idénticas convergencias, a la más definida tradición hedonista. También los Cirenaicos, en efecto, «distinguían entre dos estados pasionales (*pathē*), el placer y el dolor»,⁹⁵ señalando que «mientras el placer es deseado por todos los seres vivos, el dolor, al contrario, es rechazado»⁹⁶ y concluían que «el placer es el fin (*télos*) por el hecho de que nos es familiar desde críos, sin elección alguna, sino por sí mismo» y porque «ninguna otra cosa buscamos y de ninguna otra cosa huimos tanto como de su contrario, el dolor».⁹⁷

Hay en las manifestaciones del Epicuro hedonista una evidente conformidad con el puesto primordial de la experiencia sensible en el sistema. La naturaleza es superior a la razón porque es de los sentidos de donde surge el conocimiento. La idea de placer no puede recabarse sino de la sensación de placer, la idea de dolor de la sensación de dolor. En consecuencia, juicio lógico y juicio moral no pueden de ningún modo diferir porque idéntico es su criterio, el de los sentidos (*MC. XXIII, XXIV*). «Hay que tener sentidos y ser de carne, y entonces el placer se nos aparecerá como un bien»⁹⁸ y ello porque la sensación no induce a equívoco precisamente porque no cumple

95. *D. L.*, II, 86.

96. *Ibid.*, 87.

97. *Ibid.*, 88.

98. Plutarco, *Adv. Colotem*, 1122 a.

ningún acto de la inteligencia. Fin de la inteligencia y fin de la naturaleza no pueden, por consiguiente, diferir, a menos que se deje campo para las falsas suposiciones. Por naturaleza buscamos el placer y rechazamos el dolor. Ese será entonces el fin de la naturaleza y el fin de la inteligencia. Ese será el verdadero fin al cual debemos referir en toda circunstancia cada una de nuestras acciones» (MC. XXV), el «fin realmente dado» (*hyphestēkós telos*) al que, como a toda evidencia real y efectiva, referimos nuestras opiniones, evitando así toda duda e inquietud (MC. XXII).

Conviene, sin embargo, hacer la salvedad de que el sensualismo que da lugar a la ética hedonista epicúrea no llega a determinar, pues la razón en segundo término regula lo que es simple instinto de la naturaleza, una concepción del placer tal como la que aparece vinculada de ordinario a la idea común, lo cual necesariamente ha provocado bastantes malentendidos y no pocos desencantos. Ya el mismo Epicuro, como reacción a violentas críticas de adversarios coetáneos, advertía que su idea del placer como soberano bien distaba mucho de las interpretaciones debidas a incomprensiones o a ignorancia y mantenía que por tal debía entenderse fundamentalmente el «no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma» (*Ep. a Men.*, 131). Con todo, la cuestión es más compleja de lo que la mencionada afirmación sugiere, la cual en definitiva debe considerarse como la esencial culminación de un

largo y, a veces complicado, proceso deductivo, no exento de matizados tonos polémicos.

Un testimonio de Diógenes Laercio nos asegura que Epicuro y su discípulo Metrodoro admitían dos tipos de placer, el catastemático o en reposo y el cinético o en movimiento, y ambos tanto para el alma como para el cuerpo.⁹⁹

Por placer catastemático del cuerpo entendía Epicuro la simple ausencia de dolor (*aponía / aochlēsia*) o bien, mediante una caracterización afirmativa, el equilibrio estable de la *physis*, la situación definida de reposo corporal como privación del dolor.¹⁰⁰ (*Katástēma* es el término contrapuesto a *praxis* en un texto de Diógenes de Enoanda).¹⁰¹ Cuando, en efecto, nuestro cuerpo experimenta alteraciones de sus átomos por causa de la enfermedad o pérdida considerable de los mismos provocada por las situaciones carenciales del hambre, frío o sed, entonces quedamos sumidos en el dolor. A ese estado doloroso se opone el estado placentero que resulta de la perfecta armonía de átomos corporales que hace posible la salud y el equilibrio del organismo. Ese es el manifiesto, negativamente expresado, de la carne: el no tener sed, el no tener hambre, el no tener frío (SV. 33),¹⁰² esto es, la ausencia de todo estado doloroso.

99. *D. L.*, X, 136.

100. Cf. respectivamente, Fr. 398, 416 Us; Lucrecio, II, 16 ss; Fr. 68 Us. (=Fr. 29); Pap. Hercul., 1232 Arrighetti, *Epicuro*, Fr. 66, 16, p. 404.

101. Fr. 28, col. VI, 4-5 Chilton.

102. Fr. 200, 423, Us.

Con la concepción del placer catastemático se oponía Epicuro a los Cirenaicos y a Platón, colocándose para el análisis de la cuestión en la misma perspectiva trazada por Aristóteles. Los Cirenaicos, en efecto, negaban que pudiera haber una forma de placer marginada del movimiento. Influenciados por la idea heraclítea del devenir opinaban que la ausencia de placer y la ausencia de dolor son estados intermedios que de ningún modo pueden ser considerados como dolor y placer respectivamente. Placer y dolor, afirmaban, «consisten en el movimiento, no siendo movimiento la falta de placer o la falta de dolor, ya que la falta de dolor es semejante al estado del que duerme.¹⁰³

También Platón partía del dolor para el análisis de su contrario, el placer. La naturaleza, explicaba en el *Filebo*, es un perfecto orden,¹⁰⁴ una equilibrada armonía. Se produce el dolor cuando, por el efecto de fenómenos carenciales como la falta de líquido, de alimento o de calor, tal armonía se destruye. Cuando, por el contrario, de nuevo el organismo tiende a recobrar el equilibrio alterado, mediante un proceso de restauración (*katástasis*), entonces se produce el placer, aunque mezclado y en relación de intensidad con el dolor.¹⁰⁵ Un hipotético tercer estado, el de la ausencia de placer o dolor, no puede llamarse dolor o placer respectivamente y es tan sólo un estado ilusorio, apa-

103. *D. L.*, II, 89-90.

104. *Fil.*, 25 d ss.

105. *Ibid.*, 42 c — d; 33 d ss.

rente.¹⁰⁶ Sólo existe, pues, el placer en movimiento, que surge como oposición al dolor, por ejemplo, el comer cuando se tiene hambre, beber cuando se tiene sed.

En realidad tampoco Epicuro «juzgó que hubiese un estado intermedio entre el dolor y el placer. Pues lo que para algunos es tan sólo un estado aparente, esto es, la ausencia de dolor, no sólo es placer sino además placer máximo.»¹⁰⁷ De hecho, cuando el organismo ha sufrido un desequilibrio, experimentamos dolor. Pero de ningún modo el cuerpo percibe como placer el proceso de restauración por el que se tiende a restablecer ese equilibrio (*katástasis*) sino la situación ya definida del equilibrio restablecido (*katástēma*). El alma podría percibir conjuntamente la situación de desequilibrio, esto es, el dolor y al mismo tiempo la ausencia de dolor. Pero el alma no es, como en Platón, el receptáculo hegemónico de la sensibilidad. La sensación se da donde se siente y el cuerpo no puede sentir el placer y el dolor conjuntamente.¹⁰⁸ Dada una alteración del equilibrio de nuestra *physis*, el cuerpo experimenta dolor. Una vez recuperado ese equilibrio, la sensación corpórea es de placer como simple ausencia de dolor.

La argumentación seguía muy de cerca anteriores reflexiones aristotélicas. Todo proceso vital, opinaba el Estagirita, viene a ser una

106. *Ibid.*, 43 d ss; Cf. *Rep.*, 583 c — 584 c.

107. Fr. 397 (p. 266), 420 Us.

108. Fr. 317 Us. Cf. *Lucrecio*, IV, 486 ss.

traslación de la potencia al acto, pero el placer no puede concebirse como el movimiento entre ambos puntos de referencia. «El placer perfecciona la actividad»¹⁰⁹ y la perfecciona «como un término (*telos*) logrado».¹¹⁰ Por otra parte, «la actividad no es un proceso»¹¹¹ y «no sólo hay una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad y el placer está más en la quietud que en el movimiento».¹¹² «Algunos placeres, que se acompañan de dolor, no son placeres, sino que parecen serlo».¹¹³ «No son procesos los placeres, ni todos están en el devenir, sino que son actividades y fin».¹¹⁴ El que también en la inmovilidad se da el placer, en consecuencia hace posible que «no sólo el placer sea un bien, sino también la ausencia de dolor» (*alypía*),¹¹⁵ «pues también hay placeres sin dolor y sin deseo, como los del contemplar (*theorein*), cuando la naturaleza de nada careces».¹¹⁶ (*Tēs physeōs ouk endeoús ousēs*).

Tales manifestaciones venían a ser el precedente más definido de la concepción epicúrea del placer como ausencia de dolor, esto es, como placer catástemático. Naturalmente, Aristóteles partía de la dicotomía potencia-acto, mediante una argumentación metafísica, ten-

109. *E. N.*, 1174 b 24.

110. *Ibid.*, 1174 b 32-34.

111. *Ibid.*, 53 a 17.

112. *Ibid.*, 1154 b 26-28.

113. *Ibid.*, 1152 b 31-32.

114. *Ibid.*, 1153 a 10-11.

115. *Ret.*, 1365 b 3. Cf. 1370 a 13.

116. *E. N.*, 1152 b 35-36 — 1153 a 1-2.

diendo a resaltar, desde la perspectiva del *nous*, el primado de la vida contemplativa. Para Epicuro, por el contrario, tal concepción del placer no era sino el lógico resultado de la idea atomística del equilibrio físico. Así, del mismo modo que para Aristóteles la actividad de la quietud podía llevar vinculado el placer, también para Epicuro el equilibrio definido y estable del cuerpo podía llevar aparejado el placer como ausencia de dolor.¹¹⁷

Admitía además Epicuro el placer cinético o en movimiento como placer específico de los sentidos, opuesto al dolor de la sensación (Fr. 28). Pero, en oposición a Platón que consideraba tan sólo como independientes del dolor y en sí mismos limitados los placeres del olfato, de la vista y del oído,¹¹⁸ negaba que cualquier forma de placer de los sentidos se acompañara de dolor y que, por tanto, pudiera concebirse como ilimitado. Para Epicuro, efectivamente, el placer cinético sigue a la ausencia de dolor (el probar alimento frente al no tener hambre, el tomar una bebida frente al no tener sed) y no en una relación de intensidad (a mayor dolor, mayor placer), puesto que no

117. La más importante contribución al estudio de las teorías epicúreas sobre el placer es la serie de artículos publicados por C. Diano con el nombre de «La Psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni», en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1939-1942. Puede consultarse asimismo Merlan, *Studies*, pp. 1-37; y H. J. Krämer, *Platonismus*, pp. 188-220. De interés es aún el estudio de V. Brochard, «La théorie du plaisir d'après Epicure», en *Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, París, 1966, pp. 252-293.

118. *Fil.*, 51 a ss.

presupone dolor,¹¹⁹ sino en una relación de variedad, de todo lo cual resulta la lógica estimación del placer catastemático como límite de la grandeza del placer y, consecuentemente, como placer máximo: «No se crece el placer en la carne, una vez se anula el dolor por lo que nos faltaba, sino solamente se diversifica» (*poikílletai*) (MC. XVIII). «El límite de la grandeza de los placeres es la eliminación del dolor» (MC. III).

Ahora bien, la carne no admite límites al placer porque la carne no puede razonar y, aún siendo moderada su proclama (no tener hambre, no tener frío, no tener sed), siempre existen los deseos que son ilimitados cuando no se apoyan en el mesurado cálculo del bien de la naturaleza, sino en la vana opinión (SV. 59). En consecuencia, quien pone el límite (*peras*) a la intensidad de los placeres es la mente (*diánoia*) como parte racional del individuo opuesta al ciego instinto de la carne «mediante una detenida consideración de los mismos» (MC. XVIII). Pero aún una segunda limitación a la carne establece también la mente y es la que concierne a la duración del placer. Pues de hecho, la sensación corpórea, por ser irracional (*álogos*) persiste continuamente en la búsqueda del placer del mismo

119. Que el placer cinético sigue al placer catastemático y lo presupone es opinión de Diano, *a. c.* Algunas objeciones pueden verse en Merlan, *Studies* pp. 11-13, sobre todo las concernientes a los placeres de la mente. Una síntesis de la discusión se hallará en Rist, *Epicurus: An introduction*, Cambridge, 1972, pp. 170-172 (Appendix D).

modo que constantemente rehúye el dolor (*Ep. a Men.* 128). Y de aquí que «los confines del placer los ponga en lo indeterminado» y no distinga para lograrlo tiempo infinito y tiempo finito (*MC. XX*). Por el contrario, la mente al tiempo «que toma conciencia del bien de la carne y de su justo límite» (*peras*), esto es, al tiempo que calcula como límite de la grandeza del placer la ausencia de dolor, determina también los límites de la duración del placer (*perá-rata*) en su perfección en el instante, contrarrestando todo el cúmulo de desordenados deseos, provenientes de las tendencias irracionales de la carne y encaminados a engrandecer el placer o a prolongarlo en una temporalidad infinita, y logrando así una vida perfecta dentro de sus propios límites sin el añadido de la inmortalidad (*MC. XX*).¹²⁰

También Aristóteles, si bien desde una posición no tan radical como la de Epicuro y sin partir, claro está, de la idea de ausencia de dolor como placer máximo, refutaba a los Aca-

120. Este argumento según el cual en la vida es posible alcanzar la felicidad porque el placer es asimismo fácilmente procurable y es además perfecto en el instante, guarda referencia al problema de la muerte que no significa nada no sólo porque es insensible sino además porque no puede poner límites al placer, que el hombre puede alcanzar en cualquier momento de su vida. Cf. como lugares paralelos más destacados, Filodemo. *De morte* IV col. 37, 14 ss Gigante, *a. c.* pp. 370-371; *De morte* IV, col. 3, 34 ss. Gigante, *a. c.* p. 119; Ciceron, *De finibus*, 1, 63; *ibid.*, 2, 87. El argumento facilita, en consecuencia, no sólo el rechazo del temor a la muerte sino también de las ansias de prolongar la vida en la temporalidad infinita del más allá. Cf. *Supra* las pp. dedicadas a la muerte.

démicos en su opinión de que «el bien es limitado y el placer ilimitado porque admite el más y el menos»¹²¹ y, utilizando el símil de la visión («que no carece de nada que viniendo después perfeccione su forma») argumentaba psicológicamente que «el placer es un todo completo» y «que en ningún momento podría lograrse un placer que, continuando en el tiempo, se perfeccionara en cuanto a su forma»,¹²² de lo cual acababa por concluir que «el placer no es movimiento, ya que el movimiento se da en el tiempo»¹²³ y «no es posible moverse sino en el tiempo, pero sí sentir placer, porque lo que se da en el instante es un todo completo».¹²⁴

De igual manera para Epicuro ni el dolor dura eternamente (*MC. IV, XXVIII*) ni tampoco el placer es susceptible de una transformación temporal (*MC. IX*). «Tiempo finito y tiempo infinito dan igual cantidad de placer si se miden sus límites con la razón» (*MC. XIX*), porque «en el mismo tiempo surge y se goza el máximo bien» (*SV. 42*) y por lo tanto «el sabio ha de sacar fruto no del tiempo más duradero sino del más agradable» (*Ep. a Men. 126*).

Una segunda clasificación de los placeres se refiere a su localización en el alma, también en su doble vertiente de placeres en movimiento y en reposo (*Fr. 27*). El placer catastemático del alma consiste en la simple ausencia de

121. *E. N.*, 1173 a 15 ss.

122. *Ibid.*, 1173 b 15 ss.

123. *Ibid.*, 1173 b 20.

turbación (*ataraxía*) (*Ep. a Men.* 128, 131), y junto con la ausencia de dolor en el cuerpo constituye la esencia misma del placer. El placer cinético, por el contrario, en los movimientos de alegría y júbilo (*chará kai euphrosynē*) (Fr. 27) provocados por la representación de un bien y en oposición a la tristeza (*lypē*) surgida de la representación de un mal.

Ya los Cirenaicos habían incluido en el conjunto de los placeres los concernientes al alma. Interesados en determinar la exacta relación entre éstos y los del cuerpo, opinaban que «los placeres del cuerpo son, con mucho, mejores que los del alma y bastante peores las molestias derivadas del cuerpo».¹²⁵ Afirmaban, por otra parte, que podía hablarse de placeres pasados o futuros como calculados entre los particulares placeres que componen la felicidad,¹²⁶ pero negaban, en definitiva, que «por la memoria o expectativa de bienes surgiera el placer» y «que todos los placeres o dolores del alma dependieran de los placeres o dolores del cuerpo».¹²⁷

También Platón hacía distinciones entre placeres específicos del cuerpo y del alma ¹²⁸ pero, en oposición a los Cirenaicos, había tratado de contrarrestar la desvalorización del pasado y del porvenir como factores susceptibles de la ampliación de la representación placentera

124. *Ibid.*, 1174 b 6 ss.

125. *D. L.*, II, 90.

126. *Ibid.*, II, 87.

127. *Ibid.*, II, 89.

128. *Fil.*, 51 d.

propugnada por aquéllos, analizando las posibilidades de la memoria y de la previsión en tal sentido.¹²⁹

En cuanto a Aristóteles, su concepción de la diferencia específica de los placeres venía a ser la lógica consecuencia de su interés por la estratificación diferencial de los diversos actos o funciones. En su opinión «las actividades del alma difieren de las actividades de los sentidos y éstas entre sí. Y también difieren los placeres que las perfeccionan».¹³⁰ Admitía, por otra parte, que el recuerdo y la esperanza son susceptibles de proporcionar placer,¹³¹ que los placeres del recuerdo y la esperanza podían concebirse como independientes del dolor,¹³² con lo cual se oponía a la idea platónica de la contemporaneidad de dolor y placer en las emociones del alma, afirmando que «es placentera la esperanza del futuro (*elpís*) y la memoria (*mnēmē*) del pasado».¹³³

Epicuro, al tiempo que utilizaba algunos de estos puntos de vista, se oponía tajantemente a otros. En lo concerniente a que el placer pudiera obtenerse del pasado o del futuro seguía las huellas de Aristóteles y Platón y se oponía radicalmente a los Cirenaicos. Según un testimonio de Diógenes Laercio, Epicuro, al contrario que aquéllos, «consideraba los sufrimientos del alma más penosos que los del cuerpo.

129. *Ibid.*, 34 b.

130. *E. N.*, 1174 a 28-30.

131. *Ret.*, 1370 a 27 ss.

132. *E. N.*, 1173 b 16-19.

133. *Ibid.*, 1168 a 12-14.

Pues la carne no sufre más que del presente, mientras que el alma sufre del presente, del pasado y del futuro, de donde se sigue que también los mayores placeres son los del alma». ¹³⁴

Para Epicuro, en efecto, los placeres del alma son el producto de una representación y, aunque el cuerpo goza o sufre en el momento presente en que se da el dolor o su ausencia, el alma es libre de transportarse al pasado o al futuro mediante la rememoración (*charis*) (*Ep. a Men.* 122, *SV.* 75, 55, 17, 19, Fr. 38) o la anticipación de un bien (*elpís*) (*SV.* 33, Fr. 68). No vale decir que la representación de un bien pasado es la consecuencia inmediata del deseo de lo que no se tiene en el presente, pues tal representación no procede de la estimación del dolor presente en relación con el bien pasado, sino tan sólo del bien pasado. Del mismo modo, una cosa es la representación de un bien futuro y otra el deseo de ese bien. Pues aquella comporta tan sólo una moderada esperanza de que ese bien llegue a estar en nuestro poder, pero el deseo conlleva necesariamente mezclado el temor de que nunca pueda estarlo (*Ep. a Men.* 127).

Por otra parte, a la tesis de la diferencia específica de los placeres mantenida por la tradición filosófica, oponía Epicuro la de su reductibilidad. Placeres del cuerpo y placeres del alma no pueden variar específicamente, porque los placeres del alma se refieren necesariamente a los del cuerpo (Fr. 33). Para Epi-

134. *D. L.*, X, 137.

curo, y ésta es la consecuencia de la primacía de lo sensible, el alma no es susceptible de proyección hacia realidades inmateriales capaces de generar en sí misma placeres propios, sino que toda representación o anticipación de un bien es de hecho la representación o anticipación de un bien corporal y en este sentido afirmaba contra los Cirenaicos que los mayores placeres son los del alma.

Poco importa que como muestra de representaciones placenteras se haga expresa mención del recuerdo de pasadas conversaciones filosóficas (que como en el caso del Maestro, en el lecho de muerte, llegan a contrarrestar los embates dolorosos de la enfermedad) distantes de toda relación corporal (Fr. 49). Para el usual criterio empirista, la razón no puede atenerse sino a los datos de lo sensible, y ese criterio determinará, en definitiva, que tales representaciones guardan relación con el cuerpo y en él tienen, en última instancia, su origen.

Esta concepción de la unidad del placer, problema del que se ha ocupado con tanto interés la psicología moderna, venía a incidir decisivamente en el conjunto de la teoría moral. Reduciendo los placeres anímicos a placeres físicos, y siendo placer máximo del cuerpo el estado de equilibrio resultante de la ausencia de dolor, quedaba simplificado todo acto de elección en vista de la obtención del bien y garantizado, al propio tiempo, el más grande contentamiento con el mínimo de posibilidades. Y ciertamente para Epicuro «principio y raíz

de todo bien es el placer del vientre» (Fr. 33), manifestación que, lejos de constituir una burda superficialidad o una inexplicable incoherencia, alude, por el contrario, a ese estado privado de cárencias (ni hambre, ni sed) presente en el receptáculo de la alimentación. Pero, sin embargo, «todo lo hacemos para no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma» (*Ep. a Men.* 128) porque resulta indispensable que al bienestar del cuerpo se añada la ausencia de cualquier representación que, por la desmesura de los deseos y la vana opinión, pueda ocasionar dolor en el alma.

La ausencia de dolor corporal y de turbación anímica se constituyen de este modo para Epicuro en el término extremo, en la acabada plenitud de la vida feliz. Un texto de Séneca sintetiza admirablemente el contenido de tal caracterización negativa del máximo placer: «Para Epicuro, dos son los bienes de los que se compone la perfecta beatitud: que el cuerpo esté sin dolor y el alma sin turbación. Estos bienes no aumentan si son perfectos, pues ¿cómo puede aumentar la plenitud? El cuerpo está libre de dolor: ¿qué puede añadirse a este estado de ausencia de dolor? El alma persiste en su placidez: ¿qué puede añadirse a esta tranquilidad? De igual modo que la serenidad del cielo no recibe un esplendor mayor una vez reluce en la más pura nitidez, así la condición del hombre que se cuida del alma y del cuerpo y de la conexión de ambos consigue el sumo bien, es ya perfecta y alcanza la culminación

de sus deseos si no hay dolor en el cuerpo ni tempestad en el alma. Si de fuera se añaden algunos halágos, nada aportan al sumo bien... pues el bien absoluto para la naturaleza humana está satisfecho con la paz del cuerpo y del alma». (Ep. 66, 45 = Fr. 434 Us.)

Es imposible dejar de ver en la conclusión de la idea de placer como ausencia de dolor y de turbación anímica ciertos ecos de anteriores posturas filosóficas. Indicios del tratamiento del placer catastemático se hallan, por ejemplo, en Demócrito, en su concepción del «buen ánimo» (*euthymía*) y de la «ausencia de temor» (*athambíē*),¹³⁵ en la afirmación, antes mencionada, de Nausífanos «el fin... es sentir placer y no tener dolor» (*hēdesthai kai mē algeín*),¹³⁶ y en las opiniones de Hegesias, el cirenaico, y sus discípulos según las cuales «el sabio no debe afanarse tanto en la búsqueda de bienes cuanto en el rechazo de los males, proponiéndose como fin el vivir sin dolor ni aflicción» (*mē epipónōs zēn mede lypērōs*).¹³⁷ Sin embargo, nunca como en Epicuro una moral hedonista y utilitaria condujo, mediante la consideración del placer como ausencia de dolor, a una tan tajante reducción de las necesidades al mínimo vital, a una medida tan limitada de lo conveniente. Si a esto se añade una firme seguridad, un confiado optimismo en la sabiduría de la naturaleza, cuya única perversi-

135. Fr. B2c, 189, 215 D — K.

136. Fr. B2, p. 249, 10 ss D — K.

137. D. L., II, 96.

dad estriba en su tendencia a lo ilimitado, «que es incapaz hacia el mal, pero no hacia el bien porque en los placeres conserva su existencia» (SV. 37), se comprenderá por qué sencillos medios era posible el acceso a la suma felicidad. Pues para Epicuro «todo lo natural es fácilmente procurable» (*Ep. Men.* 130) y, en consecuencia, «a la naturaleza no hay que violentarla sino persuadirla» (SV. 21, Fr. 19). Basta tan sólo que la *phrónesis*, como manifestación superior de la razón práctica, lleve a cabo «un cálculo prudente» (*Ep. Men.* 132) de los apetitos instintivos, incapaces de autorregularse por el impulso de la vana opinión y adopte, como criterio seleccionador, el mínimo conveniente (SV. 71) y ése acceso quedaba garantizado. Porque «un justo conocimiento de los deseos sabe referir todo acto de elección y rechazo a la salud del cuerpo y a la tranquilidad del alma» (*Ep. Men.* 129). De ahí la clasificación jerárquica que de ellos propone Epicuro, aprovechando anteriores clasificaciones de Demócrito y Aristóteles,¹³⁸ pero reduciendo todos los puntos de referencia al muy concreto del bienestar de la *physis* (MC. XXIX y *escolio*, XXVI, XXX; *Ep. Men.*, 127-128):

1.º *Naturales y necesarios*: Surgen por reacción al dolor y una vez satisfechos restauran el equilibrio necesario al cuerpo y al alma. Dado que los dolores que nos afectan son los de la necesidad, la enfermedad y los de aquello que,

138. Para Demócrito, cf. Fr. B 224, 233, 234, 235 5 D — K. Para Aristóteles, *E. N.*, 1118 b8-1119 a 21.

proviniente de los hombres comporta amenaza, la satisfacción de estos deseos es necesaria para la subsistencia vital, para el bienestar del cuerpo y para la felicidad (*Ep. Men* 127).

2.º *Naturales, pero no necesarios*: Son aquellos que, no surgiendo como reacción al dolor, sino como variación del placer, no comportan dolor si no son satisfechos. Se refieren al placer del que goza la naturaleza por los sentidos y entre ellos se incluyen los deseos relativos al goce del amor.

3.º *Ni naturales ni necesarios*: No surgen ni como reacción al dolor ni como variación del placer, sino como producto de la vana opinión. Así, por ejemplo, el deseo de coronas y estatuas.

Estableciendo tan sólo como condición a la obtención del máximo placer la satisfacción de los deseos naturales y necesarios, instauraba Epicuro el límite de las necesidades indispensables para el logro de un ascetismo susceptible de asegurar la mayor independencia posible de los bienes exteriores (*Ep. Men.* 130-131; *Fr.* 20-25; *SV.* 25, 68, 69, 81; *MC.* XIV). De la identificación del bien con el placer y de esa independencia que facilitaba su posesión, sacaba el sabio epicúreo la segura convicción de que, aun en las transformaciones y pérdidas de valores motivados por las veleidades del azar, era también posible el logro de la felicidad.

LAS VIRTUDES

El alcance de las relaciones entre la felicidad y la virtud fue uno de los temas más insistentemente debatidos por la ética antigua. La tradición socrática destacó especialmente en el análisis del problema y sus soluciones al mismo abogaron por una plena identificación de ambas.

Aristóteles presentó posteriormente algunas objeciones a tal identificación. Aunque aseguraba estar de acuerdo «con los que afirman que la felicidad consiste en la virtud o en una cierta virtud en razón de que a ésta corresponde la actividad conforme a la felicidad»,¹³⁹ sus ideas acerca de la dependencia de la virtud de los bienes exteriores y de los condicionamientos generales surgidos del azar revelan claramente que, aún considerando la virtud como condición necesaria de la felicidad, para él la solución socrática era inviable.¹⁴⁰

Sin embargo, en la época helenística el culto a la virtud como un bien en sí misma fue renovado, con grandes alardes doctrinarios, por

139. *E. N.*, 1098 b 31-33.

140. *Ibid.*, 1098 b 12 ss; 1099 a 31 — 1099 b 8.

los Estoicos. En cuanto a Epicuro, no soslayó el tratamiento de la cuestión, pero en una dimensión nueva, comprometida con los postulados básicos de la doctrina y en franca oposición a los puntos de vista tradicionales.

Según Cicerón, «Epicuro no admitió que pudiera darse virtud gratuita».¹⁴¹ Si la felicidad consiste en el placer, es evidente que es el placer, como norma establecida por la naturaleza, la única medida de la virtud. Las virtudes no hallan su justificación ni pueden ser buscadas por sí mismas sino por el placer al que conducen. No son un fin, como propugnaban los Estoicos, sino un medio en relación con el placer como felicidad: ¹⁴² «La virtud sola no es suficiente para la vida feliz, porque la felicidad viene del placer que nace de la virtud y no de la virtud misma».¹⁴³

Con todo, las virtudes son inseparables de la vida feliz y sin ellas no es posible vivir placenteramente. Si el placer es un bien, también lo es la virtud. Aquel lo es en sí mismo, es el bien por excelencia. Esta es un bien en cuanto que es útil. Sólo en este sentido afirmaba Epicuro que «las virtudes son connaturales con la vida feliz» (*Ep. Men.* 132). Y también Diógenes Laercio, en un mismo texto, que «las virtudes se deben buscar por los placeres y no por sí mismas», pero que «sólo la virtud es inseparable del placer».¹⁴⁴

141. Fr. 510 Us.

142. Fr. 26, col. III Chilton.

143. Fr. 508 Us.

144. *D. L.*, X, 138.

La concepción utilitaria de la virtud fue subrayada arduamente por Epicuro. Expresiones de hondo desprecio, como la alusiva a lo *bello moral* (idea aproximada a la de *bonidad*) (*Fr.* 36); exhortaciones a la práctica continua de placeres matizadas con calificativos francamente despectivos para la virtud cuya práctica no se revele productora de placer, recorren algunos de sus textos (*Fr.* 30, 31, 36, 39, 40).

De acuerdo con los nuevos postulados, el valor o coraje (*andreía*) no tiene su fin en sí mismo y más que una disposición para afrontar las situaciones peligrosas, consiste en el afán de ponerse a buen recaudo de todo acontecimiento susceptible de conllevar turbación. Nada placentero hay para Epicuro en afrontar los peligros si de ello no se sigue la eliminación de las causas que, alterando la serenidad del espíritu, menoscaban el placer.

Aristóteles afirmaba que «es por nobleza por lo que el valiente sobrelleva y hace lo que es conforme a la valentía»¹⁴⁵ y que «para el valiente la valentía es algo noble».¹⁴⁶ Y no dudaba en conferirle matices notoriamente competitivos, enmarcándola en contextos sociales y políticos.¹⁴⁷ Para Epicuro contrariamente, ni siquiera tal virtud tiene su génesis en la naturaleza, sino en el «cálculo de lo útil»¹⁴⁸ y desde luego adquiere sentido única y exclusivamente

145. *E. N.*, 1115 b 22-23.

146. *Ibid.*, 20-21.

147. *Ibid.*, 1115 a 24 ss; 1116 a 15 ss.

148. *D. L.*, X, 120.

en la órbita moral del individuo. Así, el coraje se da en vistas de lograr la indiferencia ante los sufrimientos y la muerte («Nada temible hay en el vivir para quien está convencido de que nada temible hay en el no vivir») (*Ep. Men.* 125),¹⁴⁹ de procurarnos con ello la seguridad de la amistad (*MC.* 28, 39; *SV.* 56, 57)¹⁵⁰ y con la amistad la seguridad ante los daños provinientes de los hombres (*MC.* 40),¹⁵¹ logros detrás de los que sigue, como compensación a la intrepidez ante las circunstancias adversas, la consecución de la *ataraxía* o imperturbabilidad.

El mismo tratamiento aparece en otra virtud sobresaliente, la temperancia (*sōphrosynē*), de la que, al igual que del valor, no se hace mención expresa en los textos específicos de Epicuro. El análisis de esta virtud presenta, sin embargo, algunos problemas. A diferencia del valor, cuya posesión nos facilita el desdeñar males que en realidad no son tales (el dolor, la muerte), la temperancia, por el contrario, se ejercita respecto a bienes, los placeres, que son el fundamento de la felicidad. A esta cuestión seguramente aludía Cicerón al afirmar que respecto a esta virtud se presentan algunas dificultades.¹⁵² El mismo testimonio de Cicerón nos da, sin embargo, una explicación convincente: «Con todo, justifican esta virtud de algún modo al decir que la grandeza del placer

149. Fr. 514 Us.

150. *D. L.*, X, 121.

151. *Ibid.*, X, 117.

152. Fr. 514 Us.

termina con la eliminación del dolor». ¹⁵³ Para Epicuro, el máximo placer es el catastemático, esto es, la ausencia del dolor corporal y de turbación anímica. Esta convicción relega a un segundo plano los placeres específicos de los sentidos, los cuales, aún no siendo males en sí mismos, pues nunca el placer es un mal, pueden llegar a generar dolores mayores cuando su goce viene estimulado por la vana opinión. La misión de la temperancia, en base a la utilidad, radica precisamente en disciplinar convenientemente las pasiones, rechazando los placeres que supongan contradicción consigo mismos, con el fin de asegurar el equilibrio y la continuidad del goce (*Ep. Men.* 129, 132; *MC.* 8).

Tanto el valor y la temperancia como las restantes virtudes están subordinadas a la virtud de la sabiduría o razón práctica (*phrónesis*), fundamento imprescindible de la vida moral, en cuyo tratamiento Epicuro sigue muy de cerca a Aristóteles.

Que «de la prudencia nacen las restantes virtudes» (*Ep. Men.* 132) era ya enseñanza aristotélica, modelada según el pensamiento socrático de que la virtud es una, con algunas modificaciones. «Se equivocaba Sócrates, aseguraba Aristóteles, al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia, pero decía con razón que no existen sin la prudencia». ¹⁵⁴ «Es imposible, añadía, ser virtuoso sin la prudencia» y criticando los argumentos según los cua-

153. *Ibid.*

154. *E. N.*, 1144 b 19-21.

les «las virtudes se dan separadamente unas de otras»,¹⁵⁵ terminaba por decir que respecto a las virtudes morales «quien posee la prudencia, las posee todas».¹⁵⁶

La razón para una identificación de principios entre Epicuro y Aristóteles en la concepción de la prudencia estriba en que en el libro VI de la *Ética Nicomaquea* ya *phrónesis* no designa, al modo platónico, la ciencia de los principios inmutables, de lo suprasensible, el puro saber filosófico, sino la «virtud dianoética» del alma intelectual,¹⁵⁷ «disposición racional verdadera y práctica en relación con los bienes humanos»,¹⁵⁸ propia de los hombres que tienen en cuenta lo que les es útil (*symphéronta*)¹⁵⁹ y bueno para sí mismos en relación con el bien vivir.¹⁶⁰ En oposición a la *sophia*, que se ocupa de lo necesario inmutable,¹⁶¹ la *phrónesis* entiende de lo contingente¹⁶² y de ella depende la rectitud moral.¹⁶³

Tal es la relevancia del papel concedido por Aristóteles a la prudencia que en uno de los pasajes en que se analizan a un tiempo ambos tipos de saber, llega incluso a afirmar que «se deben poseer ambas, o preferentemente la prudencia».¹⁶⁴

155. *Ibid.*, 30-35.

156. *Ibid.*, 1145 a 1-2.

157. *Ibid.*, 1139 a 1; 1103 a 6.

158. *Ibid.*, 1140 b 20-21.

159. *Ibid.*, 1141 b 5.

160. *Ibid.* 1140 a 25-27.

161. *Ibid.*, 1143 b 20.

162. *Ibid.*, 1140 b 36; 1141 b 1.

163. *Ibid.*, 1178 a 16-19.

164. *Ibid.*, 1141 b 21.

Poco más podía decir Epicuro al respecto, después de lo adelantado por Aristóteles. La preexistencia de una elaboración tan acabada explica tal vez que Epicuro no haya dedicado a la cuestión sino las breves líneas que aparecen en la *Carta a Meneceo*, siendo *phrónesis* un presupuesto esencial de la doctrina. Y sin embargo, el pasaje referido debe considerarse como definitivamente anti-aristotélico.

Aristóteles^f, efectivamente, jamás relegó a un plano secundario, en favor del saber práctico, el saber teórico, fundamento de la vida contemplativa, a su vez medida, como él afirma, de la felicidad: «Sería absurdo pensar que la prudencia es la forma más elevada del saber, si es verdad que el hombre no es lo que hay de más excelente en el Universo.»¹⁶⁵ Y refiriéndose a los astros, añadía: «Hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidente por las que constituyen el Universo».¹⁶⁶

Para Epicuro, por el contrario, contó primordialmente el saber práctico. Para la consecución del fin de la naturaleza, el placer, es imprescindible el control de la razón que pueda determinar lo que a la naturaleza pertenece y a la vana opinión. Aplicada utilitariamente a los placeres y a los deseos (*Ep. Men.* 132; *SV.* 71), la *phrónesis* es «el cálculo prudente» que facilita toda elección o rechazo, suprime los motivos de turbación y preserva al sabio de las

165. *Ibid.*, 1141 a 20.

166. *Ibid.*, 1141 a 34-b 1.

veleidades de la fortuna (*MC.* 16), orientándolo así a la consecución de la vida feliz.¹⁶⁷

Por eso, mientras para Aristóteles la prudencia como las demás virtudes son dignas de elogio (*epainetón*), pero no de veneración (*timión*), reservada exclusivamente a la *sophía*, que es digna y propia de dios,¹⁶⁸ para Epicuro (y en ello hay que ver o un intento polémico o una reafirmación de los principios utilitarios de la doctrina, pues de ésta se advierte expresamente que es «una actividad que procura la vida feliz» (*Fr.* 2) la prudencia es «el mayor bien» y «más venerable (*timioteron*) incluso que la filosofía» (*Ep. Men.* 132).

167. *Fr.* 514 Us.

168. Cf. *Metaf.* 983 a 6; *E. N.*, 1101 b 11 ss.; 1123 b 17-20.

LA JUSTICIA

La concepción epicúrea de la justicia se caracteriza asimismo por su estricta dependencia de los postulados fundamentales de la doctrina: la identificación del bien con el placer y la subordinación de la virtud al cometido de contribuir a su consecución.

Es sabido con qué convicción rechazó Epicuro la normativa social y la integración del individuo en la vida pública por considerarlas factores desencadenantes de perturbaciones para la tranquilidad del ánimo. Incluso llegó a negar la existencia de una comunidad natural entre los hombres, el que los hombres estuviesen por naturaleza destinados a vivir en sociedad.¹⁶⁹ Vinculada a contextos sociales y políticos, la justicia era la virtud pública por excelencia. Como tal había sido analizada por los defensores de la necesidad de la vida pública, Platón y Aristóteles en especial, y en su concepción no faltaban matices de acentuado idealismo. Epicuro trasladó su idea de lo justo de tales contextos a la esfera moral del individuo,

169. Fr. 523 Us.

concibiendo la justicia en una perspectiva fuertemente pragmática.

Si el fin de la naturaleza es el placer, no lo es menos el de la justicia. La justicia conforme a la naturaleza no es otra cosa que una convención utilitaria en vistas de no hacer ni sentir daños. La expresión *tó physeōs díkaion* (MC. 31) no puede de ningún modo entenderse como referencia a un derecho por naturaleza opuesto al conjunto de leyes jurídicas establecidas por convención (*nómos*).¹⁷⁰ La naturaleza no proporciona al hombre las normas jurídicas, sino que éstas tienen su origen en la aceptación mutua de un pacto, de un contrato que guarda referencia únicamente a la utilidad. A la justicia, pues, podría aplicarse el testimonio de Diógenes Laercio sobre la virtud del coraje, que no tiene su origen en la naturaleza, sino en el «cálculo de lo útil».¹⁷¹

Esta concepción de las normas jurídicas objetivas se constituye así en el origen del «contrato social», posteriormente desarrollado por Hobbes y Locke. El fin de la sociedad no es otro que el interés de cada uno de los miembros que la componen; no hay otro tipo de organización social que el consentimiento mutuo, y tal consentimiento conlleva la aceptación de un principio de utilidad basado en la protección y las ventajas recíprocas.

Que la justicia no es una concesión de la

170. Véase R. Müller, «Sur le concept de Physis dans la philosophie épicurienne du droit», *Actes*, pp. 305-318.

171. *D. L.*, X, 120 b.

naturaleza, idea ya presente en Aristipo,¹⁷² lo demuestra por otra parte el que para los seres vivos y algunas razas que no supieron o no pudieron concluir tales pactos, nada fue justo o injusto (*MC.* 32). Además, junto a las normas jurídicas universales, existen otras normas jurídicas particulares, variables según las circunstancias y los lugares geográficos. De esta distinción no puede concluirse que tales normas universales sean concesión de *physis* y las particulares de *nómos*. Los principios jurídicos tienen de universal lo que tienen de útil (*sympherón*), idea por la que Epicuro se relaciona con los sofistas y en especial con Protágoras, pero además la noción de lo útil puede ser diferente, y de hecho lo es, según las peculiaridades propias de las diversas comunidades, lo cual hace que lo que para algunos es justo, para otros pueda no serlo (*MC.* 36). Por tanto, cuando la ley no representa los intereses de la comunidad, deja de ser ley porque no representa ni puede sancionar lo que es justo (*MC.* 37). Y cuando, alterado en razón de las circunstancias el principio universal de la utilidad, las normas consideradas por la ley como justas no se adecúan al interés de la comunidad en la práctica, también entonces dejan de ser justas (*MC.* 38).

De acuerdo con estos postulados, la justicia nada es en sí misma (*MC.* 33), afirmación tras la que se oculta una respuesta antiplatónica. Para Platón, la justicia era una entidad meta-

172. *Ibid.*, II, 93.

física existente por sí misma, un orden objetivo en sí mismo válido, la esencia eterna del ordenamiento del cosmos. Para Epicuro, la justicia está vinculada únicamente al plano real de lo que es beneficioso para el individuo. De ella, como de los dioses, se tiene una pre-noción (*prolēpsis*), es decir, un concepto general basado en la sensación, independiente de las falsas suposiciones (*MC.* 37, 38); y ese concepto indica que lo justo está en relación con la utilidad, con las ventajas individuales que se resumen en el placer, porque el fin de la justicia no es otro que procurar la *ataraxía* (*Fr.* 42). No considerando la justicia como un bien en sí, Epicuro tampoco juzgó que fuese un mal la injusticia, sino en tanto las perturbaciones interiores de ella surgidas por temor a ser descubierto y castigado, alteran la serenidad del espíritu (*MC.* 34). Con gran escándalo para sus adversarios, llegaba a preguntarse: «¿Cumplirá el sabio una acción prohibida por las leyes cuando tenga la certeza de permanecer oculto?». Al contestar: «Una respuesta absoluta no es fácil»,¹⁷³ reconocía lo azaroso de la cuestión.

Por una parte, nadie puede estar seguro de que pasará inadvertido en su delito y podrá evitar las sanciones de la ley externa hasta la muerte (*SV.* 7, 70; *MC.* 34, 35). Por otra, al margen de la idea de castigo, los motivos de turbación que impiden el goce del placer de-

173. *Fr.* 18 *Us.*

rivan también de la misma conciencia moral del delito cometido.¹⁷⁴

De esta forma Epicuro llegaba a admitir que se fuera justo en razón de que la no transgresión de la ley impide el surgimiento de las inquietudes interiores que imposibilitan la consecución de la *ataraxía*: «Es imposible que los que cometen injusticia, aunque puedan pasar desapercibidos, adquieran la seguridad de ello. De ahí que el temor que siempre tienen del futuro no les permita sentirse gozosos ni confiados en el presente».¹⁷⁵ Admitida la justicia no por sí misma, sino por lo que de ella viene advertido como placer, la idea epicúrea de lo justo quedaba reducida a un compromiso individual adoptado por el sabio en vistas a su particular seguridad. Las leyes, dice uno de los fragmentos conservados, no afectan al sabio sino en la medida en que los preserva de sufrir injusticia (*Fr.* 43). El justo, afirma una sentencia capital (*MC.* 17) es el que goza de serenidad, el injusto el que está lleno de las mayores inquietudes.

174. Cf. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en el mundo antiguo*, Buenos Aires, 1968, pp. 313-314; Para algunas precisiones a esta opinión, véase A. Cancrini, *Syneidesis* (Il tema semantico della «conscientia» nella Grecia antica), Roma, 1970, pp. 153-154.

175. *Fr.* 523 Us.

EL AMOR Y LA AMISTAD

Los Epicúreos, según Diógenes Laercio, opinaban que «el sabio no deberá enamorarse» (D.L. X, 118). Y es notorio que tal punto de vista guarda estrecha relación con el empeño, habitual en la doctrina, por superar todos los motivos de turbación.

La importancia del amor, en especial como par y soporte de la amistad, fue puesta de relieve por gran parte del pensamiento filosófico griego. Platón concretamente, para quien el amor es un sentimiento inspirado por la divinidad, llegaba incluso a considerarlo como un medio de conocimiento susceptible de facilitar el acceso al goce contemplativo del Bien. Los epicúreos, por el contrario, estimaban necesaria la distinción entre amor (*erōs*) y amistad (*philia*) y, según el mismo testimonio de Diógenes, no eran de la opinión de que el amor fuera enviado por los dioses, idea que aparece asimismo en Lucrecio.¹⁷⁶ Por otra parte, sus consideraciones sobre el sentimiento amoroso,

176. IV, 1278-1279.

en los pocos textos conservados, son unánimes en el tono de desdén y en la puesta de relieve de su concomitancia con situaciones caracterizadas por la angustia, desequilibrios y zozobras contrarias a la serenidad del ánimo. Para Filodemo el amor «está muy cercano a la locura»; ¹⁷⁷ para Lucrecio es sobre todo «locura» (*furor*), «dolor» (*dolor*), «furor» (*rabies*).¹⁷⁸ El propio Epicuro opinaba que el amor no es más que «un apetito vehemente de placeres sexuales, acompañado de furor y angustia» (*oistros, ademonía*).¹⁷⁹

Con todo, en esta última afirmación atribuida al Maestro, en la que se observa un cierto afán por reducir el sentimiento del amor al amor físico, se hace necesaria una distinción. Una cosa es el amor-pasión (*erōs*) y otra, el amor sexual (*tá aphrodisía*). El amor-pasión es en realidad una falsa suposición, el resultado de una vana ilusión y a su existencia va asociado todo tipo de turbaciones e impedimentos de la *atanaxía*.¹⁸⁰ Epicuro aconsejaba su rechazo mediante la supresión del trato y el contacto frecuentes con la persona objeto de tal sentimiento (SV. 18).

Por el contrario, el amor sexual responde a las necesidades más elementales de la natura-

177. Filodemo, *De dis* 3, fr. 76, 8, pp. 67 Diels.

178. Véase IV, 1069, 1067, 1083 respectivamente.

179. Fr. 483 Us.

180. Cf. para las alusiones de Plutarco, en el *Eroticos*, a los Epicúreos en este aspecto, R. Flacelière, «Les Epicuriens et l'amour», en *Revue des Études grecques*, LXVII, 1954, pp. 69-81.

leza y es natural, por tanto,, a su vez satisfacerlo. Por eso Epicuro afirmaba no poder hacerse una idea del bien, si no se dieran los placeres de los sentidos y naturalmente los placeres sexuales (Fr. 28).

También Lucrecio, en las huellas de Epicuro, distinguía entre ambos tipos de amor: «No se priva de los frutos de Venus quien evita el amor, antes elige los placeres que están libres de pena. Pues no hay duda de que el gozo es más puro para el sano (*sanus*) que para el aquejado de pasión (*miserus*)». ¹⁸¹ En realidad, opinaba Lucrecio, el amor-pasión proviene de las falsas ilusiones que de la mujer amada se hace el amante al atribuirle conceptos meritorios y valorativos de los que carece: «Evitar ser cogido en las redes del amor es menos difícil que escapar de ellas una vez se ha caído... Sin embargo, aunque estés amarrado y maniatado podrías escapar del enemigo si no te lo impidieses tú mismo y no empezaras cerrando los ojos a los defectos, morales y físicos, de la mujer que pretendes y quieres. Esto es lo que hacen comúnmente los hombres cegados por la pasión, y le atribuyen en cambio méritos de los que en verdad está ayuna». ¹⁸²

En razón de esta convicción, Lucrecio pensaba que la solución para evitar las turbaciones inherentes a la pasión amorosa radicaba en el uso de los placeres sexuales en la garantía se-

181. IV, 1073-1076.

182. *Ibid.*, 1146-1154.

gura de la promiscuidad: ¹⁸³ «Conviene evitar lo que da pábulo al amor y volver la mente a otras ideas: descargar el líquido acumulado contra un cuerpo cualquiera, antes que retenerlo y guardarlo para un único amor, y procurarse así cuitas e inevitable dolor».¹⁸⁴

Con todo, la posición de Epicuro respecto al amor sexual ha sido habitualmente considerada, en virtud de los pocos textos conservados en estado fragmentario, como evidentemente contradictoria. A diferencia del texto anteriormente referido (*Fr.* 28) en que se mencionan favorablemente, en su relación con el bien, los placeres sexuales, el contenido de otros textos es francamente negativo. Según Diógenes Laercio, su opinión era que «la unión sexual no beneficia a nadie y ya es mucho que no haga daño» (D.L. X, 118).¹⁸⁵ Asimismo, en la Carta a Meneceo (*Ep. Men.*, 132) incluye los placeres del amor entre aquellos placeres que no proporcionan una vida feliz (*hēdyn bión*).

Sin embargo, tal inclusión en una relación de placeres que son considerados propios de los disolutos acaba por resultar altamente significativa. Es evidente, en efecto, que Epicuro no ha considerado negativos los placeres sexuales en sí mismos, sino en la medida en

183. Para la figura de la *Venus Volgivaga* de Lucrecio, que posibilita en todo momento la evasión de la pasión amorosa en el amor sexual, y su uso por Filodemo, cf. K. Kleve, «Lucrece, l'épicurisme et l'amour», en *Actes*, pp. 376-383.

184. IV, 1064-1067.

185. Cf. también SV., 51.

que, relegados a un plano secundario en relación con el placer máximo de la ausencia de dolor y asociados en ocasiones a la disipación, pueden conllevar similares motivos de turbación que el amor-pasión.

De acuerdo con una propuesta reciente, muy sugestiva y probable, la contradicción de Epicuro sobre el amor sexual es sólo aparente y podría resolverse siguiendo el hilo conductor del tratamiento del mismo tema por Lucrecio para quien, como decíamos antes, hay que distinguir en el amor entre apasionados (*miseri*) y no-apasionados (*sani*).¹⁸⁶ Los primeros son los que se entregan por completo a una sola mujer, a la cual hacen destino de todos sus cuidados, y por la cual reciben cuitas y turbaciones sin límite. Los segundos, por el contrario, son los que aseguran su independencia con la promiscuidad. Epicuro, de igual modo, muy bien pudo también estimar como un bien el amor sexual en estos últimos, rechazando por dañino el amor sexual de los primeros.¹⁸⁷

De acuerdo con esta actitud negativa frente al amor aparece la concepción epicúrea del matrimonio.

Para Aristóteles la unión del hombre y la mujer debe ser considerada como un bien. La tendencia del hombre a vivir en familias se da por naturaleza: «El hombre se inclina a vivir en parejas antes que en comunidades políti-

186. IV, 1073 ss.

187. Cf. Kleve, *a.c.*, pp. 379-380.

cas»; ¹⁸⁸ y «el hombre y la mujer se unen no sólo para la procreación, sino también para los demás fines de la vida». ¹⁸⁹

Para Epicuro, por el contrario, que en este punto sigue a Demócrito, el matrimonio es fuente de las mayores perturbaciones y por consiguiente debe ser rechazado. ¹⁹⁰ Según un testimonio de Diógenes Laercio, sin embargo, Epicuro admitió que en ocasiones «el sabio se casará y tendrá hijos» (D.L. X, 118), aunque un añadido del mismo texto indica que «en cuanto al desposarse el sabio, lo hará según las circunstancias de la vida», lo cual hace pensar que Epicuro admitió excepcionalmente el matrimonio sólo en aquellos casos en que no constituyera una vinculación pasional ¹⁹¹ y pudiera ofrecer, en consecuencia, al sabio suficientes garantías de seguridad, al margen de toda posibilidad de turbación.

De resto, la postura de Epicuro ante el matrimonio fue esencialmente negativa. Un importante testimonio de Clemente Alejandrino parece confirmarlo encuadrando la cuestión en el exacto contexto de los principios utilitarios de la doctrina: «Demócrito rechaza el matrimonio y la procreación por los abundantes pesares y distracciones de cosas más necesarias que originan. A su lado se coloca Epicuro y todos cuantos cifran el bien en el placer (*hedo-*

188. *E. N.*, 1162 a 17-18.

189. *Ibid.*, 20-22.

190. Fr. 19, 525 Us.

191. Cf. Flacelière, *a.c.*, pp. 78-79.

nē), en la ausencia de dolor (*aochlestia*) y de pesar (*alypia*).¹⁹²

Como contrapartida, la postura de Epicuro ante la amistad fue de exaltada devoción y sus puntos de vista con respecto al análisis de este problema, consustancial al pensamiento filosófico griego, fueron singularmente renovadores.

Dos de los pensadores más estrechamente vinculados, por sus antecedentes doctrinales, a Epicuro habían ya puesto de relieve la importancia de la amistad. Demócrito afirmaba que «no vale la pena vivir la vida si no se tiene un buen amigo».¹⁹³ Aristóteles, que como en tantas otras cuestiones proporcionó a Epicuro también en este punto unos sólidos esquemas básicos, resumía la consideración que le merecía la amistad asegurando que «es lo más necesario para la vida; sin amigos nadie desearía vivir, aunque poseyera todos los demás bienes».¹⁹⁴

De igual modo, para Epicuro la amistad va recorriendo la tierra como un heraldo que nos invita a la felicidad (SV. 52). De todos los bienes, afirmaba, que la sabiduría proporciona para la vida feliz, el mayor sobre todo es la amistad (MC. 27). El epicúreo Torcuato, parafraseando esta opinión añadía que Epicuro confirmó este pensamiento no sólo en sus palabras, sino también y mucho más aún en su vida, tanto con sus hechos como con su carácter.

La influencia de Aristóteles sobre Epicuro

192. Fr. 526 Us.

193. Fr. B. 99 D-K.

194. E. N., 1155 a 4-6.

en el tratamiento de la amistad es bien notoria. Analizada exhaustivamente la cuestión en dos libros de la *Ética Nicomaquea*, es natural que Epicuro se haya beneficiado cumplidamente de lo adelantado por el Estagirita. Uno de los puntos en que esa influencia se hace más evidente es la vinculación y relación entre la amistad y la justicia. Aristóteles reconocía que la amistad precede a la justicia: «Cuando los hombres son amigos, para nada se necesita de la justicia, mientras que aún siendo justos necesitan de la amistad y parece que es propia de los justos sobre todo la capacidad para la amistad».¹⁹⁵

Epicuro aceptó este planteamiento aristotélico concediéndole, en el marco de su doctrina, una relevancia excepcional. Pero a diferencia de Aristóteles que, sin embargo, creía en la evolución del Estado y en la justicia como su cimiento por el conjunto de leyes convencionales,¹⁹⁶ Epicuro opinaba que las leyes están para el sabio no para que no cometa injusticia, pues de cometerla le libra la fuerza de su interioridad moral y no la fuerza de la ley externa, sino para no recibirla (*Fr.* 43). La justicia representaba para Epicuro en todo caso la vinculación entre el sabio y los demás hombres, concebida tal relación sobre el principio utilitario de no ser afectado por parte de éstos, garantizando así sus particulares ventajas. Por el contrario, las vinculaciones entre el sabio y los demás

195. *Ibid.*, 1155 a 26-28.

componentes de la comunidad epicúrea quedaban aseguradas por los lazos amigables y en este sentido puede decirse que en la doctrina la amistad sustituye a la justicia.

Sin embargo, Aristóteles marcó definitivamente su distanciamiento de las posteriores posiciones de Epicuro al concebir la amistad como un lazo de unión entre la Ética y la Política y asignarle el contexto de las estructuras sociales. Esta concepción política de la amistad resultaba insatisfactoria y negativa para Epicuro en razón de los factores competitivos que entrañaba. Para Epicuro, efectivamente, quien conoce con exactitud los límites de la vida y está seguro de que liberarse del sufrimiento por lo que carece es fácilmente conseguible, no tiene necesidad de cosas que comporten aditamentos competitivos (*MC*. 21). El placer catastemático, máximo bien, fundamento esencial de la felicidad, es precisamente fácil de procurar al margen de la vida pública (*Fr*. 5), especialmente al margen de la vida política que no es otra cosa que ruina de la felicidad (*Fr*. 45). La amistad debe buscarse porque guarda, como todas las virtudes, relación con el placer y, por ello, con la felicidad, pero su exclusivo marco es la unión de los sabios que, huyendo de un contorno hostil, encuentran su refugio en la comunidad de amigos. La amistad se desarrolla con el tráfico de ventajas mutuas y se hace consistente en la comunidad de ami-

196. Cf. Farrington, *La rebelión de Epicuro*, pp. 48 ss.

gos que han accedido a la plenitud de los placeres.¹⁹⁷

Epicuro fue firme defensor de la idea de que la amistad guarda estrecha relación con el placer. Para su doctrina, que en todo momento está encaminada a disolver todos los temores que puedan impedir la serenidad del alma, la presión de la sociedad exterior era un obstáculo más y de ahí que en varios textos se haga hincapié en que es del todo necesario procurarse seguridad ante los daños que, provenientes de los hombres, puedan perturbar esa serenidad: «Las ocupaciones y preocupaciones, las iras y concesiones son inconciliables con la vida feliz: éstas son cosas que se originan por debilidad, por temor o por dependencia de los demás».¹⁹⁸ Obligado a precisar qué recursos podían contribuir a esa defensa, Epicuro negaba expresamente que de los poderes y honores pudiera derivarse nuestra seguridad (*MC.* 7). Ni la riqueza, añadía, ni la estima y consideración del vulgo y en general todo aquello que responde, al margen de las inclinaciones de la naturaleza, a la vana opinión, pueden engendrar una vida feliz.¹⁹⁹ Por el contrario, para esa lucha contra las amenazas exteriores, ningún recurso puede haber más satisfactorio que el círculo de amigos y la convivencia en la amistad (*MC.* 28, 39, 40). De este modo, al facilitar-

197. *D. L.*, X, 120 b. Para la exacta interpretación de este testimonio de Diógenes, véase Bollack, «Les Maximes de l'Amitié», en *Actes*, pp. 222-223.

198. *Ep. Her.*, 77.

199. *Fr.* 397 Us.

nos una garantía de seguridad, la amistad nos proporciona la necesaria *ataraxía* y, con ella, el placer.

Este afán por identificar la amistad con el placer, considerando a los amigos como una segura salvaguarda frente al mundo exterior y, en general, frente a las vicisitudes de la vida, había de traer como lógica consecuencia la preocupación por determinar el alcance del interés en las vinculaciones amigables. A juzgar por textos conservados en la tradición indirecta, el problema de si el interés individual debía colocarse por encima del interés del amigo en la relación amistosa y, en consecuencia, la discusión sobre si la amistad debía buscarse por sí misma o por la propia utilidad, atrajo poderosamente la atención de todos los Epicúreos. La importancia de la cuestión se deduce del hecho de que, con el transcurso del tiempo, los componentes de la comunidad llegaron incluso a presentar innovaciones y divergencias sustanciales en relación con los puntos de vista ortodoxos de la doctrina.

Cicerón, en el *De finibus*, recoge en boca del epicúreo Torcuato, hasta tres posiciones distintas. Según la primera de ellas,²⁰⁰ que debe considerarse como ortodoxa, la amistad es inseparable del placer. La vida de un hombre privado de amigos está constantemente expuesta a las mayores calamidades y turbaciones. En consecuencia, la razón que siempre nos exhorta a aproximarnos a la felicidad por medio del

200. *De finibus*, 1, 66-68.

placer, nos induce a adquirir amistades porque así el alma se fortalece y obtiene seguridad, con la esperanza de obtener en adelante nuevos placeres. Las amistades, añade Torcuato, no gozan del placer sólo en el presente. Lo que, en definitiva, las mantiene en pie es la esperanza de placer en el futuro, idea que se corresponde con la afirmación del propio Epicuro de que no necesitamos tanto de la ayuda de los amigos cuanto de la confianza en esa ayuda (SV. 34).

Según Torcuato, otros Epicúreos a los que Cicerón denomina «recentiores»,²⁰¹ y por lo tanto posteriores a Epicuro, influenciados por los ataques de adversarios contemporáneos que habrían reconocido en la postura de anteriores Epicúreos, incluido el propio Maestro, una concepción excesivamente utilitaria de la amistad, adoptaron algunas innovaciones. Inicialmente, decían, la amistad tiene su origen en la adquisición de las particulares ventajas, en los presupuestos exclusivamente utilitarios, pero con el desarrollo del tráfico amigable y con el hábito, la amistad llega a ser deseable por sí misma.²⁰² Cicerón afirma expresamente que esta concepción según la cual «el amigo llega a ser amado como tal y por sí mismo, incluso en la ausencia de cualquier esperanza de placer», jamás fue formulada por el propio Epicuro.²⁰³

Una tercera posición, que bien pudiera ser un intento de volver a los cauces ortodoxos de

201. *Ibid.*, 2. 82.

202. *Ibid.*, 1. 69.

203. *Ibid.*, 2. 82.

la doctrina, fue adoptada por algunos otros Epicúreos que estimaron que la amistad es una suerte de pacto, al igual que la justicia. Ese pacto, dice Torcuato, les compromete a «no amar a sus amigos menos que a sí mismos» y añade que no podría encontrarse nada más apto para contribuir a la vida feliz que una unión de este género, en la que la amistad es considerada como un contrato para la ayuda mutua.²⁰⁴

Epicuro, a juzgar por el testimonio de Cicerón anteriormente citado,²⁰⁵ no superó nunca su posición con respecto al considerar a la amistad como estrechamente vinculada al placer.²⁰⁶

Esta tesis fue considerada como contradictoria por sus adversarios. ¿Cómo es posible que la amistad se busque por el placer, se preguntaba Plutarco, si Epicuro mismo afirmaba que por los amigos soportamos los mayores sufrimientos? (*Fr.* 44). Torcuato, continuando con su análisis de la postura ortodoxa epicúrea, nos ofrece una respuesta satisfactoria: sin la amistad no podemos conseguir una dicha sólida y duradera, pero, por otra parte, la amistad, y con ella las posibilidades de mantener y seguir obteniendo placeres, no puede ser conservada

204. *Ibid.*, 1. 70.

205. *Ibid.*, 2. 82.

206. Para los problemas que plantea la SV. 23, que, en contradicción con tal testimonio, afirma que «la amistad llega a ser deseable por sí misma», cf. Rist, *Epicurus*, pp. 131-132. Cf. asimismo Arrighetti, *Epicuro*, p. 509, que niega a Epicuro la paternidad de la sentencia. Para la refutación de este argumento, véase Bollack, *a.c.*, *Actes*, pp. 223-226.

más que si nosotros amamos a nuestros amigos como a nosotros mismos. Ello explica la igualdad de afecto que se establece en la relación amigable y su conexión con el placer. Por esta razón nosotros gozamos de la dicha de nuestros amigos en igual medida que de la nuestra y sufrimos sus pesares en la misma medida que ellos.²⁰⁷

Así, lo mismo que nosotros tenemos necesidad de la amistad, la amistad necesita también, para subsistir, el desinterés. El desinterés es tan sólo un recurso más que conduce a la felicidad por la seguridad de que la amistad puede ser conservada.

No es de extrañar, por tanto, que Epicuro afirmase que el sabio debe unir en un único sentimiento los intereses de sus amigos y los suyos propios; y que todos los sufrimientos que se imponga para procurarse a sí mismo el placer, deberá imponérselos para procurárselo a su amigo: por los amigos el sabio dará incluso la vida (*D.L.* X, 121 b) y si es sometido a tortura no sufrirá más que si un amigo es sometido. La lealtad a los amigos nos evita las congojas y turbaciones que podrían sobrevenirnos por nuestra infidelidad (*SV.* 56, 57). Para una confrontación con la amistad, el carácter incluso es fundamental: ni la precipitación ni la lentitud le convienen, pues para conservar la amistad, es necesario arriesgar amistad (*SV.* 28).

Por otra parte, para Epicuro el desinterés

207. *De finibus*, 1. 66-68.

también comporta en sí mismo placer. Según Plutarco, Epicuro afirmaba que «el hacer bien es no sólo más hermoso, sino incluso más placentero que recibirlo».²⁰⁸ Se trata ante todo de una cuestión de autosuficiencia: el sabio enfrentado a la necesidad sabe más dar que tomar para sí (SV. 44).

De acuerdo con estas opiniones se confirma ciertamente el testimonio de Cicerón respecto a que Epicuro no rebasó nunca su concepción utilitaria de la amistad, en el bien entendido de que tal utilidad hace únicamente referencia a la identificación de la amistad con el placer. Epicuro, en una sentencia que recoge como ninguna una evidente concesión al desinterés, reconocía que no puede ser verdadero amigo quien lo hace todo por utilidad, ya que entonces la relación amigable se convierte en un comercio de favores. Pero la misma sentencia afirma que si la utilidad no se une a la amistad, se pierde entonces toda esperanza de conservar la amistad en el futuro (SV. 39 / Cf. SV. 34).

Convencido de que la amistad era la más segura garantía para la obtención del placer, Epicuro hizo de su escuela filosófica una verdadera sociedad de amigos. Algunos de los textos conservados nos muestran el alto grado de solidaridad existente entre los componentes de la comunidad, la devoción de los discípulos por Epicuro y la exquisita ternura y consideración de éste hacia los discípulos, los familiares y los

208. Fr. 544 Us.

esclavos (*Fr.* 48; *SV.* 32).²⁰⁹ Uno de tales discípulos, Hermarco, llevado de su devoción afirmaba que «la vida de Epicuro comparada con la de los demás hombres en cuanto a exquisitez de costumbres e independencia de las necesidades, podría parecer una leyenda».²¹⁰ Torcuato nos habla asimismo de la «conspiratio amoris» que hacía posible en la angosta mansión del Jardín la unanimidad de afectos.²¹¹

Concebida su doctrina como iniciación y constante transformación interior mediante la meditación de los principios fundamentales, Epicuro reconocía la importancia de que esa meditación fuese hecha en común (*Ep. Men.* 135). E insistía en que quienes habiendo prescindido del mundo exterior han conseguido llevar una vida agradable por lo que de placentero tiene la adquisición de la más sólida seguridad, ni siquiera se apesadumbran por los amigos desaparecidos (*MC.* 40). La compensación a tales pesares no sólo se halla en el firme convencimiento de que los amigos desaparecidos vivieron en comunidad y en la más segura intimidad la plenitud del placer, lo cual no es poco en relación con la muerte que no es nada, sino también en que el recuerdo de los amigos también es placentero y agradable.²¹²

En la lucha del sabio contra el mundo exterior, la amistad vino a ser un sustituto eficaz

209. Cf. *Fr.* 141, 176, 165 *Us.*; *D.L.*, X, 3; 9-10; 118.

210. *SV.* 36.

211. *De finibus*, 1. 65.

212. *Fr.* 213 *Us.*

de las inestables instituciones y estructuras de un contexto social enfermizo y limitado. La vida y meditación en común proporcionaban, en opinión de Epicuro, por encima de los placeres físicos, el necesario equilibrio del alma para huir de las perturbaciones y alcanzar la *ataraxia*: «Mira con quien comes y bebes antes de mirar qué comes y bebes: nuestra vida sin amigos es como la vida del león y el lobo». ²¹³

La exaltación de la amistad epicúrea debe ser considerada en este contexto. La unión solidaria de un grupo de sabios, comprometidos en la anulación de los motivos tradicionales de turbación, para el rechazo de la sociedad era tanto una solución al caos conflictivo de la época helenística como una firme y satisfactoria respuesta a quienes, desde la tradición filosófica, habían vinculado la *philia* a la vida pública con el argumento de que el hombre alcanza su concreción en la sociedad y en las tareas del estado.

213. Fr. 542 Us.

LA IMAGEN DEL SABIO

El «sabio» (*sophós*), como ideal humano de conducta, es un tema común a Epicúreos y Estoicos, aunque sus soluciones concretas a este ideal difieran. Se trata de una herencia socrática,²¹⁴ mejor conservada en la tradición cínica que en la vertiente intelectualista platónico-aristotélica, con su ideal del «filósofo» en busca de una metafísica o ciencia teórica ilimitada. El *sophós* es el hombre que sabe los valores auténticos de la vida, que ha captado el sabor de la realidad y conoce los bienes conforme a la naturaleza (*ta kata physin*, según la fórmula estoica), y puede así dirigir autónomamente su comportamiento. Aunque la palabra griega, como la latina *sapiens*, resulta un tanto ambigua, se trata del poseedor de una sabiduría que, si bien no excluye cierto dominio teórico,

214. Bignone, *Epicuro*, Introducc. pp. 40-41, al analizar las personalidades de Epicuro y Sócrates como paradigmas del ideal del filósofo en la edad clásica y en la helenística, concluye con estas palabras: «Queste due morti, così diversi e pur così greche entrambe, segnano el limite di due età, e representeranno per l'uomo antico il sugello di due tipi umani e di due forme spirituali, con propria fede e devozione: *l'imitatio Socratis e l'imitatio Epicuri*».

es sobretodo pragmática y ética. Es el «*sage*» y no el «*savant*», el protagonista de la filosofía moralista.

La oposición entre las recetas para el tipo del sabio de Epicúreos y Estoicos está latente en el testimonio que nos ofrece Diógenes Laercio (*D.L.* X, 117-121). Característica del epicúreo parece cierta moderación humana frente al ideal mucho más extremado y paradójico del sabio ejemplar de los Estoicos. Así, cuando Diógenes nos dice que «el sabio sentirá dolor y se quejará en el tormento», tal afirmación puede entenderse como referida a la postura opuesta a la que adoptaría el estoico apático y heroico. En cambio es una coincidencia el señalar que «aún en la tortura el sabio es feliz». Sólo el sabio es feliz, según ambas escuelas, y contra él nada puede la malhadada Fortuna, paradoja socrática que los epicúreos aceptan y los Estoicos, como de costumbre, extreman.

Otras manifestaciones de Diógenes son también particularmente significativas en relación con ese ideal de moderación y conformismo, al margen de las posturas extremas: Si en el presente el sabio se ve sometido al sufrimiento, su alma buscará el sereno puerto de la imperturbabilidad en el recuerdo grato y placentero del pasado; si, por el contrario, en el presente goza de la dicha, para nada se ocupa del futuro, pues sabe que cada momento de felicidad en el presente conlleva la plenitud del placer y que, por tanto, un tiempo vital ilimitado no podría proporcionarle un incremento de su

gozo; si le sobreviene la pesarosa pérdida de la visión, aún así se conforma y no rehúsa proseguir en la búsqueda de la felicidad, convencido de que también el placer puede brotarle de la luz interior de su pensamiento y de los restantes sentidos; si se encontrase en la indigencia, no mendigará, al modo de los Cínicos, sino que procurará bastarse a sí mismo; si se hallase ebrio, procuraría sobre todo que sus palabras y actos estuviesen a tono con el conveniente decoro; si, en fin, el sabio se encontrase en presencia de personas insignes, nada podría impedirle la manifestación de un sano rubor que, en definitiva, respondería a un sentimiento auténtico de emulación («Actúa en todo como si te mirase Epicuro»).²¹⁵

El énfasis que ambas escuelas ponen en afirmar que el sabio conoce los bienes por naturaleza, ese constante apoyarse en la *physis*, es la base de la autonomía de la norma moral, que no necesita de la sanción de la sociedad como mediación evaluadora. El sabio epicúreo está situado al margen de la sociedad, aunque su postura no comporta un abierto enfrentamiento, sino más bien un decidido rechazo en el que, con todo, se contemporiza en ocasiones con notable flexibilidad, cuando con ello obtiene particulares ventajas y una sólida garantía de seguridad.

De acuerdo con esta opinión, el sabio no amará la ciudad, sino la campiña. Y, conven-

215. Fr. 211; Cf. también, 210 Us.

cido de que «sólo puede ser comprendido por el sabio»,²¹⁶ procurará marginarse sobre todo de la política y de todo lo que suponga vinculación con el vulgo (*Fr.* 44, 46): «Vive oculto y, si no puedes, muere oculto» es el lema a tener en cuenta.²¹⁷ Consciente de que el mayor fruto del bastarse a sí mismo es la libertad (*SV.* 77), el sabio procurará obtener la autosuficiencia necesaria para prescindir del mundo exterior con su segura confianza en la naturaleza y con el firme propósito de limitar sus deseos.

Esta actitud frente al mundo exterior, vinculada a la necesidad de obtener una conveniente seguridad, deberá complementarse con la lucha constante contra los temores y la superstición. El sabio, celoso de su libertad, no creará en la necesidad (*SV.* 40), sino que pondrá toda su confianza en el poderío de su razón (*MC.* 16): aceptar el destino sería, en efecto, mucho peor que prestar oídos a las fábulas de la mitología (*Ep. Men.* 134). Tampoco temerá a los dioses, consecuente con la idea de que para nada se ocupan de los asuntos de los hombres; ni a la muerte, sabedor de que, por ser insensible, no puede constituir ningún mal; ni al dolor, porque todo sufrimiento es fácilmente desdenable (*SV.* c). Protegido de los hombres y las cosas, de los temores y la superstición, el sabio obtiene así la indispensable ausencia de turbación que, unida a la simple ausencia del dolor por las carencias, constituye la máxima

216. *Fr.* 225 *Us.*

217. *Fr.* 551 *Us.*

expresión del placer en la serena quietud de la vida.

Se trata, pues, de una sabiduría que persigue la serenidad en el placer y no la perfección; que rechaza lo competitivo y busca el apacible retraimiento en la meditación y en la gozosa convivencia con los amigos. Una sabiduría, en definitiva, que, en medio de una época caótica y de una sociedad enfermiza y decadente, ofrece al hombre, con el mínimo de recursos, las mayores posibilidades de ser el artífice de su propia felicidad .

NOTA ACERCA DE LOS PRINCIPALES
ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFIA
DE EPICURO

Una noticia bibliográfica pormenorizada estaría aquí fuera de lugar. Nuestra intención no es ahora revisar el conjunto de estudios sobre el epicureísmo, que se han multiplicado en los últimos años, sino señalar aquellos que han marcado un hito en el progreso de la interpretación o resultan aún de imprescindible consulta a quien quiera acercarse al pensamiento del viejo filósofo. Para un informe bibliográfico más detallado, remitimos al lector interesado al artículo de R. O. Bloch «Etat présent des recherches sur l'épicurisme grec», publicado en las *Actes de VIIIe. Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, 1968 (Publ. 1970) pp. 93-138. Este informe, que cubre hasta el año 1968 está bien ordenado y es prácticamente exhaustivo, con breves apreciaciones críticas. Se complementa en el mismo volumen con el «rapport» de P. Grimal sobre «L'épicurisme romain», pp. 139-168. Algunos artículos interesantes posteriores están recogidos en la selec-

ta bibliografía del libro de J. M. Rist, *Epicurus. An introduction*, Cambridge, 1972, que es el estudio general más reciente sobre el tema.

(Entre los no registrados en esos índices podríamos señalar el libro introductorio de P. Boyancé, *Epicure*, París, 1969, y el de J. Bollack, *La lettre d'Epicure*, París, 1970, sobre la «carta a Heródoto», hábil, intransigente y muy discutible.

En nuestra lengua conviene señalar el libro de A. Pasquali, *La moral de Epicuro*, Caracas, 1970, y los artículos de C. García Gual «Epicuro, el liberador» (*Estudios Clásicos*, 1970), y A. García Calvo «Para la interpretación de la carta a Heródoto de Epicuro» (*Emerita*, 1972, 1) de ingeniosa crítica textual.

A) *Ediciones del texto griego y citas de autores antiguos:*

La primera obra de consulta aún hoy imprescindible para el conocimiento de la doctrina epicúrea es la recopilación de textos, noticias y testimonios antiguos, editada por Hermann Usener. El volumen de los *Epicurea*, publicado en Leipzig en 1887 (y reimpresso en Roma en 1963; y en Stuttgart en 1966) es un monumento de erudición filológica. En él se recogen, además del amplio libro de Diógenes Laercio, toda una serie de citas de la literatura griega y latina sobre Epicuro que, dispuestas en una hábil ordenación y revisadas en una crítica textual muy inteligente, tal vez incluso demasia-

do perspicaz en algún pasaje corregido, ofrecen la base documental más completa para el conocimiento de la doctrina. En el prólogo, compuesto en el riguroso latín académico, deja manifiesto Usener que a tan ardua labor le había incitado no el interés filosófico por la doctrina sino la dificultad de los textos confusos y dispersos. («Epicuro ut operam darem, non philosophiae Epicurae me admiratio commouit, sed ut accidit homini grammatico, librorum a Laertio Diogene servatorum obscuritas et difficultas...»). A esta deportiva pasión filológica por la claridad y la autenticidad (y Usener no era, desde luego, un filólogo de limitada inteligencia y escasa imaginación, como pueden probar, a quien lo dude, sus teorías sobre las etapas primitivas del pensar religioso), debemos este volumen sabio, difícil y metódico de los *Epicurea*.¹

Descubrimientos y comentarios posteriores han dejado la obra incompleta. Al año siguiente de su publicación se descubrió la serie de sentencias epicúreas del *Gnomologium Vaticanum*, y con posterioridad se han ido leyendo algunos fragmentos de los papiros herculanenses, y publicado la inscripción de Diógenes de Enoanda. (Editado sistemáticamente por J. William en 1907, y de nuevo, con mayor comen-

1. No han aparecido, que nosotros sepamos, nuevas ediciones del *corpus* epicúreo que se anunciaban en preparación: la preparada en el *Institut für griechisch-römische Altertumskunde* de la Academia de Ciencias de Berlín Este, ni la de C. Diano para «La Collection des Universités de France».

tario crítico, por A. Grilli, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Milán, 1960, y por C. W. Chilton, en Leipzig, 1967.²) Para la colección de todos esos textos, escritos de Epicuro, sentencias y fragmentos papiráceos, ahora nuestro instrumento más valioso es la edición de G. Arrighetti, titulada *Epicuro. Opere*, Turín, 1960.³ En cuanto al texto de Diógenes Laercio, conviene tener en cuenta las ediciones críticas de P. Von der Mühl, *Epistulae tres et ratae sententiae*, Leipzig, 1922 (reimpr. Stuttgart, 1966), y la de M.H.S. Long *Diogenis Laerti Vitae Philosophorum*, 2 vol. Oxford, 1964.⁴

B) *Estudios e interpretaciones:*

En la rehabilitación moderna de Epicuro merece seguramente ser destacado como lejano pionero el sabio canónigo Gassendi con su *De vita et moribus Epicuri*, La Haya, 1656.

2. C.W. Chilton ha publicado luego una traducción con notas y comentario, *Diogenes of Denoanda. The fragments*. Londres-Nueva York, 1972.

3. Muy importante ha sido el trabajo interpretativo de C. Diano en su edición de los fragmentos éticos, en su *Epicuri Ethica*, Florencia, 1946.

4. La edición de Diógenes Laercio por R.D. Hicks en la difundida colección Loeb, 1925, con varias reimpressiones, es útil por lo manejable del formato y su ajustada traducción adjunta; pero el texto, poco crítico, no ofrece variantes sensibles sobre el de Usener.

Para traducciones de todo Diógenes Laercio a lenguas romances podemos señalar la española de J. Ortiz y Sanz en la Colección Austral en tres tomos; la francesa de R. Genaille, en la Colección Garnier-Flammarion, París, 1965; y la italiana de M. Gigante, Bari, 1962. Aunque las tres tienen notas, destaca con mucho, en este aspecto, la excelente versión de Gigante. La traducción española de

Resulta claro y algo duro el parecer del joven Marx sobre él en el prólogo a su tesis doctoral: *Diferencias entre la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro* (1841): «Gassendi, que ha liberado a Epicuro del entredicho con que lo habían marcado los Padres de la Iglesia y toda la Edad Media, la época de la sinrazón realizada, no presenta en su exposición más que un momento de interés. Intenta acomodar la fe católica con su ciencia pagana, Epicuro con la Iglesia, lo que es seguramente una pura pérdida. Es como si quisiera echar el hábito de una monja cristiana sobre el cuerpo espléndido y floreciente de la Lais griega. Lejos de poder instruirnos sobre la filosofía de Epicuro, es más bien de Epicuro de quien toma Gassendi lecciones de filosofía».⁵

Pero al mismo tiempo, Marx señala justa-

Ortiz y Sanz se resiente de su lenguaje anticuado y de algún que otro error de interpretación, aunque en otros pasajes se cifie más al original griego que la traducción francesa de Genaille, de estilo muy poco fiel.

Para otras traducciones y selecciones de Epicuro, cf. las notas de Bloch en *Actes*, pp. 96 y ss. La clara traducción alemana (de textos epicúreos seleccionados) de J. Mewaldt, *Epikur. Philosophie der Freude* acaba de reeditarse en la col. Kröner, Stuttgart, 1973.

Resulta obvio recordar aquí que para una cabal comprensión del epicureísmo resulta imprescindible la lectura del poema grandioso de Lucrecio. Poseemos una distinguida edición y traducción castellana del *De Rerum Natura* debida al profesor Valentí Fiol en la «Colección Hispánica de Autores Clásicos», Barcelona, ed. «Alma Mater». A su inteligente introducción puede agregarse otro libro importante de grata lectura de P. Boyancé, *Lucrece et l'épicurisme*, Paris, 1973.

5. K. Marx, p. 207 de la ed. francesa. Sobre el epicureísmo en el s. XVII, las repetidamente citadas *Actes* contienen algunos datos de interés (pp. 698 y ss.)

mente la distancia crítica entre la obra de su predecesor y la suya. En ésta se subraya con notable elevación de miras la relación íntima de la física y la ética, la problemática del materialismo y la libertad humana (Marx es el primero en destacar cómo la teoría del «clima» atómico resulta un expediente para liberarse del determinismo fisiológico), y el sentido humanista de la teología epicúrea. La lectura de la tesis de Marx resulta aún de notable interés, sobre todo en la edición francesa con excelente introducción y notas de J. Ponnier (Ed. Ducros, 1970).⁶

De 1878 es la primera edición del libro de Guyau *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*,⁷ que señala la convergencia del hedonismo epicúreo y el pragmatismo hedonista de Bentham, Spencer y J. Stuart Mill (cuyo *Utilitarianism* es de 1863).

Lugar aparte merecerían las notas desperdigadas en sus libros en que el inquieto Nietzsche se refiere a Epicuro, el primero de sus ocho compañeros del Hades.⁸

Un estudio sistemático y crítico que repre-

6. Existe también una traducción española, Madrid, 1971, ed. Ayuso.

7. La última edición que conocemos es la quinta, París, 1910

8. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, II, 408: *La carrera a los infiernos*. «Yo también he estado en los infiernos, como Ulises, y volveré a estar muchas veces; y para poder hablar a algunos maestros, no solamente he sacrificado carneros, sino que no he escatimado mi propia sangre. Cuatro parejas de hombres no se han negado a mis sacrificios: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pas-

senta un marcado avance sobre los anteriores se ofrece en los libros de C. Bailey *Epicurus*, Oxford, 1925 y *The Greek Atomists and Epicurus*, id, 1928. Las conclusiones de Bailey deben hoy corregirse con nuevas interpretaciones, p.e. las de Diano en la ética y psicología, y las de Kleve y Merlan en otros puntos, pero el libro último citado sobre los atomistas griegos sigue siendo una obra de innegable importancia.

Un paso adelante en la interpretación viene dado con la obra de Bignone. Ettore Bignone (que ya en 1920 había publicado un *Epicuro*, interesante y exaltado) publica en 1936 en Florencia su obra *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Esta obra polémica e inteligente acierta a situar la filosofía epicúrea en el contexto histórico-filosófico que le corresponde, acentuando la oposición de Epicuro a la filosofía de Platón y del joven Aristó-

cal y Schopenhauer. Con ellos he tenido que conversar a lo largo de mi camino, por ellos me he expuesto a la razón y a la sinrazón, y los escucharé cuando ante mí, se den y se quiten la razón unos a otros. Diga lo que diga, decida lo que decida, imagine lo que imagine para mí y para los demás, siempre tengo los ojos fijos en estos «ocho», así como ellos tienen fijos sus ojos en mí. Que los vivos me perdonen si a veces me parecen sombras, tan pálidos y entristecidos, tan inquietos y ávidos de vivir están; mientras que aquéllos me parecen tan llenos de vida, como si, «después» de muertos, no pudieran ya nunca sentirse cansados de la vida. Lo que importa es la eterna «vivacidad», que es, para nosotros, la «vida eterna» y, en general, la vida».

Existe una disertación (dactilografiada) sobre la relación de Nietzsche y Epicuro, que no hemos podido leer: Georg Barkuras, *Nietzsche und Epicur*, Kiel, 1963.

teles. Con una innegable agudeza filosófica, Bignone subraya el intenso polemizar de Epicuro con la tradición platónico-aristotélica. Tal vez hoy sus conclusiones nos parecen algo limitadas por haberse reducido a considerar sólo la relación con el joven Aristóteles y no con el Aristóteles más maduro, el autor de las *Éticas* que conservamos, y del que Epicuro parece deudor en algunos temas .

El libro del americano Norman W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy* (Un. of Minnesota, 1954; 2.ª ed. 1964) es una obra un tanto singular por el carácter apologético y el estilo casi dogmático con que su autor enfoca la figura de Epicuro. Obra que recoge muchos datos, refleja a la par un gran saber y una interpretación histórica excesivamente personal, y en algunos pasajes fantástica e irritante. Muy discutible es la relación que De Witt ve entre el epicureísmo y el cristianismo, acentuada en otro libro suyo, *St. Paul and Epicurus*.

B. Farrington dice que «el estudio exhaustivo de De Witt constituye esperanzadoramente un nuevo acercamiento al maestro» en el prólogo a su libro *La rebelión de Epicuro* (tr. esp. Barcelona, 1968. El original inglés *The faith of E.* es de 1967), y se declara deudor tanto de éste como de los trabajos de R. Mondolfo (en *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, 1955), que son de una agudeza crítica ejemplar en su análisis de la interiorización moral. El libro de Farrington, que ya en algún otro trabajo había enfocado

a Epicuro positivamente desde su perspectiva marxista, es exaltado, claro, y muy poco imparcial en su enfoque de la tradición filosófica griega.

En oposición a su método (dejando de lado toda valoración de la parcialidad del enfoque) está la introducción a Epicuro de J. M. Rist, de reciente aparición. Su *Epicurus* (Cambridge, 1972) es un libro excelente por su estilo ágil y su exposición diáfana, a la vez que una puesta al día indiscutible. Tal vez lo que uno echa de menos en este manual es, por contraste, el entusiasmo y el énfasis novedoso que tenían los libros de Bignone, De Witt o de B. Farrington.

Para concluir haremos una referencia al pequeño libro (104 págs.) de A. Pasquali sobre *La moral de Epicuro* (Caracas, 1970). Se trata de un estudio actual, de notable rigor crítico, sobre las huellas de R. Mondolfo, y con un lenguaje filosófico moderno que presta originalidad a su contenido, de agradable lectura.

ÍNDICE

Nota preliminar	7
EPICURO EL LIBERADOR	
I	13
II	23
III	29
IV	37
V	53
VI	61
VII	69
VIII	75
IX	79
X	83
EPÍSTOLA A MENECEO	88
MÁXIMAS CAPITALES	102
EXHORTACIONES DE EPICURO	118
ACERCA DEL SABIO	134
FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS ESCOGI- DOS	142
CARTA A LA MADRE	157
CARTA A IDOMEIO	160
LA MORAL DE EPICURO: TEMAS BÁSI- COS Y SUS CONEXIONES	
NOTA PRELIMINAR	165
LOS TEXTOS	169
El protréptico	173
Los dioses	181

La problemática moral de la muerte	197
El placer y el dolor. Los deseos	207
Las virtudes	227
La justicia	235
El amor y la amistad	241
La imagen del sabio	259
Nota acerca de los principales estudios sobre la filosofía de Epicuro	265

Impreso en el mes
de abril de 1974
en los talleres de
GRÁFICAS DIAMANTE
Zamora, 83, Barcelona

Texto griego compuesto
por GARRIGA IMPRESORES
Mallorca, 518, Barcelona

SINON
SERIES DE RESCATE
RESCATE TEXTUAL 1



BARRAL EDITORES