

La doctrina política y jurídica de Epicuro

Isabel Méndez

La doctrina política y jurídica de Epicuro permite unificar los aspectos más divulgados de su pensamiento —esto es, sobre todo, su física y su ética— y entenderlos como elementos componentes de una forma de entender el mundo que se presenta como filosofía (forma de vida) y como filosofía verdadera: su logro consiste en la conquista de la autonomía plena del individuo, del control humano sobre el mundo.

En líneas generales, los griegos, al menos hasta Epicuro, entendían que el mundo estaba determinado desde instancias superiores al hombre. Así, todo movimiento y acción que se produjera en el cosmos tenía que ver con el orden y disposición generales del mundo; la libertad del filósofo dependía siempre e indefectiblemente de las cosas de allá arriba, de su disposición y vida (recurriendo a una expresión de Aristóteles). La formación del universo mental partía de unas limitaciones fundadas en elementos irracionales que aparecían en las narraciones mitológicas y que penetraron en la filosofía: la génesis y naturaleza del *arkhé*. Resolver esta cuestión constituía la pieza clave para entender el mundo y para que el hombre pudiera operar cómodamente en él.

«La cuestión con la que se enfrenta Epicuro es, entre otras, replantearse los principios sobre los que, tanto las obras de Platón como las de Aristóteles, se asentaban»¹.

Los estudiosos de Epicuro coinciden en señalar el carácter crítico de su filosofía. Pero, podemos precisar más: Epicuro entabla un diálogo abierto con la problemática filosófica más profunda y compleja que había desarrollado la mente griega hasta entonces: cuestiones de honda envergadura en materia de física (como por ejemplo, el tratamiento de la materia, el movimiento, la generación y la corrupción, el alma, el ser, lo divino...) y de ética (los fundamentos del obrar humano).

1 E. LLEDÓ, *El epicureísmo*, Barcelona, 1984, p. 137.

En ese complejo entramado Epicuro presenta su novedosa visión del mundo y del hombre mostrando en el desarrollo de todos sus aspectos una plena coherencia y estricta unidad.

Así pues, lejos de ser una cuestión marginal o anecdótica, la problemática política de Epicuro está en la raíz de su elaboración filosófica como parte nuclear de su pensamiento, por la cual éste adquiere pleno sentido.

La *República* de Platón juega un papel central en la construcción del pensamiento de Epicuro: en dicha obra se consolida definitivamente la auto-inmolación del hombre a través de la institucionalización política. El buen gobierno exige la anulación y disolución del hombre como sujeto particular en favor de los planes cósmicos divinamente diseñados. La voz del hombre se ahoga en la de su grupo correspondiente (hombres de oro, plata e hierro, según el famoso pasaje de la *Rep.* III, 415a-c relativo a la «noble mentira o ficción» [*gennaïon pseûdos*]). El hombre que se precie de ser buen ciudadano debe anularse como hombre (renunciar a su *lógos*) y sumisamente saber estar en su lugar (señala Platón la imposibilidad de transgredir la clase social a la que se pertenece). Sólo así, por pasiva, será actor político. Teología y *paideia* juegan papeles protagonistas².

El tema se repite en Aristóteles: El *zôon politikón* («animal cívico») define a un hombre dependiente de la sociedad política, única vía para conseguir una vida digna y feliz (porque la *phúsis* humana sólo encuentra actualización en la *pólis* y, por tanto, «el enemigo de la *pólis*» o bien es menos o bien es más que un hombre). Tanto en la *Política* (libro I 1253 A) como en la *Ética nicomaquea* (libro I 1097 B9), Aristóteles insiste en ello. El objetivo fundamental de la educación aristotélica será formar buenos ciudadanos, es decir, al igual que Platón, individuos que asimilen un comportamiento tipo enmarcado en la *pólis*, en su rol de identidad principal, como modelo perfecto de Estado.

El cinismo fue una reacción crítica frente al conservadurismo aristocrático que Platón y Aristóteles se esforzaban por eternizar³.

2 No todo, pues, es erróneo en la crítica que hace POPPER en *La sociedad abierta y sus enemigos*. La «República» de Platón configura, ciertamente, un estado *totalitario*.

3 GARCÍA GUAL, en la p. 32 de su *Epicuro*, recoge la reacción cínica con las siguientes palabras: «Es muy de lamentar que hayamos perdido un escrito intitulado *Politeia*, probable parodia de la *República* de Platón, en la que Diógenes postulaba una comunidad acorde con el ideario naturalista del cínico; admitía el incesto y la antropofagia, aboliendo la religión, la propiedad privada, y recomendando, como otros utopistas, la comunidad de mujeres y de hijos. En esta obra se inspiró el estoico Zenón al escribir su *Politeia* también perdida». El Diógenes nombrado es Diógenes de Sínope. Toda una serie de fragmentos y testimonios de la *Politeia* de Diógenes se han conservado en los papiros de Herculano que contienen la obra del epicúreo FILODEMO *Sobre los estoicos*. Han sido editados en 1982 por Tiziano Dorandi en las *Cronache Ercolanesi* 12, 1982, pp. 91-133.

Frente a la posición sofística, acentuada por el cinismo, cuya principal función o empeño consistía en alterar las normas (*paracharáttein tò nómisma*, o «falsificar la moneda»⁴), volviendo a una vida según naturaleza, Platón y Aristóteles pretendían garantizar la *legalidad* (*nómos*), reivindicando el valor absoluto del conocimiento, la cultura, la organización social y la religión.

Que Epicuro hable de la filosofía como *terapia* no parece novedoso ni chocante; de hecho, el propio Platón la presentaba así, y la concepción de la filosofía como *epimeleia tês psukhês* o «cuidado del alma» era un punto firme y establecido desde Sócrates (*Apología* 29d, 30a). Pero sí es radicalmente nuevo lo que él señala como enfermedad de la que el alma debería *curarse* o *cuidarse*: la *política* entendida como lucha por el poder con todos los elementos que la constituyen. Consejos como «hemos de liberarnos de la cárcel de los intereses que nos rodean y de la política» (*G.V.* 58⁵), y «¡huye, afortunado, a velas desplegadas de toda forma de cultura» (*D.L.* X, 6; fr. Us. 163)⁶, no son máximas programáticas de modelos antisociales, sino advertencias contra los riesgos del *krátos*⁷ (el otro elemento que junto con la sociabilidad configura la política), a instancias del cual se conforma la figura del político y la estructura social. Esa reducción de la política a poder que se ejerce coercitivamente sobre los ciudadanos y que constituye la mejor y más efectiva apología de la tiranía del sabio (ejemplificada en la «ciudad ideal» de Platón) es contra lo que se revuelve Epicuro desde sus fundamentos: el *conocimiento*.

El poder es una enfermedad además contagiosa (*D.L.* X, 6; fr. Us. 163 ya citado y *G.V.* 80); por eso, para evitar riesgos innecesarios, lo aconsejable es el retiro⁸: *Lathe biósas* (fr. Us. 551), «vive oculto»; fórmula ésta que no debe tomarse como invitación a adoptar una disposición pasiva ante el mundo, propia del aislamiento: «Para la mayor parte de los hombres la inactividad es torpeza; la actividad locura» (*G.V.* 11). Más bien al contrario: la filosofía de Epicuro es una filosofía de la autoafirmación continuada a través del ejercicio de la voluntad individual.

La máxima «es preciso que sirvas a la filosofía para que te alcance la verdadera libertad» (fr. Us. 199) encierra una interpretación múltiple: el consejo

4 GARCÍA GUAL, *Epicuro*, p. 33.

5 A menos que se indique lo contrario, la traducción que seguimos para Epicuro es la de García Gual-Acosta Méndez, salvo en la *Ep. a P.*, en la que seguimos la de Jufresa, modificada cuando nos ha parecido oportuno.

6 También en SÉNECA, *Cartas*, 25, 6; *Gnomologio* Cod. Parisino, 1168, f 115 r.; PORFIRIO, *A Marcela*, 29, 293, 8; ESTOBEO, *Florilegio*, III, XVII, 33 h; *D.L.* X, 11.

7 PLUTARCO denuncia (*Col.* 33, 1127a-b) el uso de la filosofía al servicio de la ambición.

8 Para combatir la enfermedad, Epicuro propone la dieta (*kathársis* epistemológica); contra el contagio, el aislamiento.

fundamental es la adopción de una vida verdaderamente filosófica; insta, pues, a seguir el epicureísmo en la medida en que fundamentado en unos presupuestos epistemológicos divergentes del platonismo (filosofía insana) lo revelan como la correcta filosofía, remedio de males sociales. Ese ataque a la filosofía de Platón como *pseudofilosofía*, como artificio al servicio del poder (Platón estaría manipulando el lenguaje en el más puro estilo sofístico intentando presentar convincentemente los argumentos del más fuerte) se recoge también en *G.V.* 54: «Es necesario no fingir que filosofamos, sino filosofar realmente: no necesitamos, en efecto, aparentar que estamos sanos, sino estarlo verdaderamente». Epicuro denuncia los planes políticos de Platón como *engaño colectivo*.

LA FILOSOFÍA COMO CONOCIMIENTO

La primera novedad con la que nos encontramos en el epicureísmo es que la filosofía no sólo se ha independizado de la política, sino que se la presenta como una opción opuesta debido a la falsedad de sus fines.

Epicuro contesta a la propuesta platónica: la política (la *pólis*) como *koinonía* articuladora de la diversidad no se justifica en la desigualdad que impone el modelo aristocrático, sino en la identidad. La novedad social de Epicuro consiste en organizar lo idéntico; la filosofía será un ejercicio de *homologación* que parte de la objetividad de la realidad humana: la *sensación* como origen del *lenguaje* y del *pensamiento* (que son, por otra parte, los elementos que permiten la sociabilidad).

Asistimos, pues, a una clara subversión de los valores: la *objetividad* de las realidades superiores de Platón ya no es tal; y la *subjetividad* de las sensaciones tampoco lo es.

Combatiendo los efectos nocivos de los vanos fines⁹ y valores de la filosofía política de Platón al servicio de las relaciones de dominio, la filosofía epicúrea se alza como terapia por el *lógos*: «Epicuro decía que la filosofía es

9 Según Epicuro, la opinión depende de la evidencia (conocimiento) (D.L. X 33), por eso el lenguaje vacío genera opiniones vacías (*kenodoxía* de *M.C.* 30) que descansan en la presunción (*oiêsis*) característica de los dogmáticos, convencidos de que conocen la realidad (Platón y Aristóteles). VOELKE (p. 46, n. 31) recoge el aforismo Flor. Monac. 195 (fr. Us. 224), donde la «presunción es una enfermedad sagrada» —epilepsia— y lo pone en relación con Sexto Empírico que habla de la «presunción de los dogmáticos» y la presenta como una enfermedad (PH, 280). Así, sostiene, los dogmáticos se presentan como poseedores del fundamento divino del conocimiento. Aunque Voelke señala que según Usener el término *oiêsis* no se encuentra en Epicuro, señalo que la *M.C.* XXX apunta a la presunción o pedantería característica del que no sabe y cuya inmersión en la ignorancia impide la formación de juicios correctos, impidiendo la desaparición de las opiniones vanas. La causa de la persistencia en la ignorancia, dice Epicuro, es «la vanidad propia del ser humano» (*tên tou anthrôpou kenodoxían*).

una actividad (*tèn philosophían enérgeian éinai*) que con discursos y razonamientos (*lógois kai dialogismois*) procura la vida feliz» (frg. Us. 219). Por el contrario, «escribe Epicuro: decimos que son vulgares y groseras aquellas formas de vida que no conducen a la felicidad»¹⁰.

El *lógos* en su doble manifestación, como lenguaje y razón, garantiza la verdad del conocimiento humano. Por eso nos podemos encontrar con máximas como éstas, que expresan la eficacia terapéutica del *lógos*: «Vana es la palabra (*lógos*) 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» (frg. Us. 221); «Conviene tener en cuenta que tanto el discurso (*lógos*) extenso como el breve tienden al mismo fin» (G.V. 26). (No es éste el lugar de abordar las cuestiones relativas al origen natural del lenguaje como resultado desarrollado desde la *prolépsis* y del origen de ésta en la sensación, cuestiones de gran importancia sin duda para el discurso que seguimos pero cuyo detalle desviaría inevitablemente nuestra atención en exceso¹¹).

En cambio, las vanas opiniones (*kenàì dóxai*) fortalecidas y perpetuadas por la *paideia* son explicaciones de situaciones y acontecimientos por causas indeterminadas (voluntad arbitraria de los dioses, o azar) [lo que Epicuro rechaza del magisterio de letras o *grammatistés* no era tanto los ejercicios de lectura, recitación y memorización de los textos de Homero y Hesíodo, cuyo valor religioso había perdido ya su fuerza, sino más bien aquello en contra de lo cual orientó a Epicuro hacia la filosofía: en palabras de García Gual

10 FILODEMO, *Pragmateiai*, XXXII, trad. Jufresa.

11 Para subsanar esa posible laguna y satisfacer la curiosidad del lector, remito al magnífico cap. 3 de la obra de Voelke anteriormente citada. Este tema permite a Epicuro presentar su teoría del progreso cultural como el desarrollo de unas capacidades naturales especificadas en unos sonidos concretos fijados por el grupo social según la costumbre —no se trata de que todos se pongan conscientemente de acuerdo y opten por una palabra a la que hacer corresponder un significado concreto, sino que un sonido aparecido naturalmente como reacción a una situación se ha ido adaptando a la capacidad vocalizadora humana. De esta manera Epicuro da respuesta al problema sofisticado *phýsis-nómos* que había sido planteado en términos de tensión y oposición, determinando una respuesta en términos excluyentes— desde una novedosa formulación que combina equilibradamente lo determinado por naturaleza y lo desarrollado desde ella de acuerdo con las contingencias históricas. Sobre el origen del lenguaje, Epicuro se pronuncia en la *E. H.* 75 y 76.

En materia de derecho, Epicuro resolverá el problema formulando dos niveles de legalidad interconectados que recuerdan mucho a la posición de Sócrates en *Eutifrón* 14 b hasta el final, *Apología* 29 c y ss. y *Gorgias* 486, 522 e y ss., lugares en donde queda patente la inferioridad de la ley externa respecto al imperativo moral. Pero en el caso de Sócrates se subraya el desfase y la irreconciliabilidad, y por lo tanto la invalidez, de la ley inferior (la ley pública) en relación con la superior, el imperativo moral, mientras que Epicuro descubrirá el origen único de ambos niveles: la naturaleza.

(*Epicuro*, p. 42, n. 2) «[...] lo que rechaza es, ante todo, la aceptación pasiva de esa educación basada en la recepción pasiva de esos textos tradicionales», la asimilación incuestionada de una conducta prefijada exteriormente al individuo con la consecuente carencia de compromiso y responsabilidad moral que la acompañan por inconsciencia. Se trata, pues, de una sociedad amoral, desorientada —por el divorcio entre costumbre y realidad— y caótica, que fue el estado de cosas con el que se encontró Platón y que intentó ordenar *de fuera a dentro*, desde el dogmatismo propio de una propuesta de estado totalitaria]. Las perturbaciones que la falsa filosofía provoca en el hombre, lejos obviamente de quedar subsanadas por la política, se agudizan: las «causas indeterminadas» son los dioses de la tradición presentes en el sistema de Platón en los niveles de su teología —el destino inexorable que es la justicia divina—¹². Epicuro denuncia esta formulación teológica, de valor manifiestamente político (es inevitable recordar a este propósito la posición de Critias respecto al origen de la religión). En la *E. M.* (D.L., X, 122-135) se reconoce con claridad la crítica a la teología platónica por sus efectos, los cuales son especificados implícitamente a través de la descripción antitética del sabio epicúreo (133-134): «Un hombre tal que no cree que el azar es un dios como considera el vulgo (pues nada desordenado 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 proporciona los principios de los grandes bienes y males) estima mejor ser desafortunado con sensatez que afortunado con insensatez [...]» (134-135).

Epicuro está señalando directamente al *Timeo*, obra en la que Platón incorpora los dioses del vulgo a la divinidad providente bajo la forma de ley natural (una obra, pues, con valor teológico y físico): «(Porque era mejor 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)» (*E. M.*, 134)¹³. Unas cuantas líneas atrás, en el mismo texto (133), Epicuro presenta al destino como «señor supremo de todo» («*despótín pántôn heimarménen*»), es decir, ejerciendo sobre el mundo un dominio semejante al del filósofo-rey

12 Vid. M. P. NILSSON, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1970, p. 63.

13 Este texto puede ir dirigido también contra Aristóteles si tenemos en cuenta que, a diferencia de Platón, su planteamiento teológico-metafísico estaba estrechamente unido a los avances astronómicos de Eudoxo y Calipo. Podríamos estar ante una interpretación fisicista del aristotelismo que, coherentemente con la tradición, presenta un cosmos determinado providentemente según la teoría aristotélica de la relación causa-efecto. Esto, que no es más que una hipótesis mía, podría verse reforzado por el hecho de la existencia de la *E.P.*, en donde abiertamente se ataca a estos astrónomos insertos en la tradición platónico-aristotélica.

de la *República* de Platón o, lo que es lo mismo, a Platón como filósofo sobre la política ateniense.

El remedio a todo ello no es otro que la *reflexión* (*dialogismós*), es decir, la dinámica lógica que remite a la *physiología*¹⁴, dados los estrechos lazos que guarda el *lógos* con la realidad: «Es preciso confirmar reflexivamente (*epilogízesthai*) 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» (*M.C.* XXII). Sólo el *lógos* individual garantiza la certeza del conocimiento y, por lo tanto, la verdadera filosofía: las relaciones de inmediatez que mantiene la razón humana con la realidad permiten determinar correctamente los fines (la serenidad que conduce a la felicidad) que deben dirigir la conducta individual, ajustando adecuadamente a ellos todas y cada una de las acciones individuales: «Si rechazas todas las sensaciones no tendrás siquiera el punto de referencia para juzgar aquellas que afirmas que resultan falsas» (*M.C.* XXIII). La justa orientación del hombre en el mundo se hace de acuerdo con la realidad a través del establecimiento de relaciones correctas entre el individuo y su entorno: «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 (*lógois*)» (*M.C.* XXV) (la falsa filosofía, origen de las vanas opiniones surgidas de la desorientación por la falta de correspondencia entre la esfera del conocer — lenguaje y razón — y la realidad; éste es el error de origen de las posiciones dogmáticas que Epicuro personaliza en la figura de Platón, pero que es característica común a toda la tradición; de ahí también su rechazo a la *paideia* como *enkyklia mathémata*). La filosofía epicúrea persigue la seguridad o *aspháleia* (*M.C.* VII)¹⁵ presentada como contrapunto de la platónica: «No libra de la turbación del alma ni produce alegría estimable la mayor riqueza que exista ni el honor ni la consideración entre el vulgo ni ninguna otra cosa que guarde relación con causas indeterminadas (*adioristòus aítas*)» (*G.V.* 81). Por el contrario: «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» (*G.V.* 29). Por eso, «los epicúreos huyen de la política como daño y destrucción de la vida dichosa» (frg. Us. 552).

14 En respuesta a Aristóteles, la «ciencia suprema» (*Kuriotáte epistémé*, EN 1094a) la constituyen los átomos y sus movimientos, la *física* (D.L. X, 79 y 36), porque son las últimas causas, y no la *metafísica* o *prote sophía* que estudia las (según Epicuro inexistentes) Inteligencias motrices separadas.

15 También GOLDSCHMIDT, p. 117.

La *E.P.* dice en el párrafo 85: «En primer lugar, hay que creer que la única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes, tanto si se tratan en relación con otros, como independientemente, es la tranquilidad y la confianza del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación» (*E.P.* 85).

La física epicúrea derrumba el presupuesto básico de la política de Platón: los dioses astros (la divinidad celeste) caracterizados desde un marco explicativo que se presentaba como científico y veraz. Esos dioses eran origen de la legalidad universal; una legalidad inexorable constatable en la regularidad de sus movimientos astrales consecuencia del alma inteligente ínsita en ellos¹⁶. Ello, unido a la incapacidad del hombre para dar explicaciones científicas plenamente satisfactorias, convertía a los cielos en los lugares donde habitaban los dioses. Esos dioses omnipotentes de Homero y Hesíodo, se habían hecho visibles, tomando cuerpo estelar. Su relación con el hombre se modificó: para estos dioses no eran suficientes las plegarias y sacrificios: había que acatar su ley, que era la que reproducía el filósofo-rey en su república. Nada más se podía hacer ante esas voluntades puras, insobornables (como decía Platón en el libro X de las *Leyes*). Lo propio del hombre era obedecer y de los cielos legislar. La creencia en el Destino y la Providencia eran puntales de la religiosidad política de Platón. Como ha señalado Farrington, «el geógrafo Estrabón escribió: ‘los poetas no estaban solos en su papel de patrocinadores del mito. Mucho antes que ellos, las ciudades y legisladores habían encontrado en esos mitos un fácil recurso. Necesitaban controlar al pueblo con el miedo supersticioso y lo mejor para suscitar éste eran los mitos y los prodigios’ (*Geografía* 1, 2, 8). He aquí la ficción fundamental (*gennaion pseudos*), la *mentira real* o la *mentira noble*, como se la ha venido denominando tradicionalmente, o la *ficción arrogante* como Cornford prefiere llamarla, en la cual descansa la estabilidad del estado. Esta *falsedad necesaria*, esta *ficción audaz*, se irá comunicando gradualmente, primero a los gobernantes, después a los soldados y por fin al pueblo»¹⁷.

El problema alcanzó tintes dramáticos para el pueblo con Teofrasto y su desarrollo astrológico de la teología celeste platónica. En la nota 15 del cap. V de su obra *Epicuro y sus dioses*, Festugière recoge el siguiente texto del comentario de Proclo al *Timeo*: «Con suma maravilla considera Teofrasto la ciencia de los caldeos de su tiempo respecto a los fenómenos celestes, ciencia que predecía, entre otras cosas, la vida y la muerte de cada individuo, y no solamente los sucesos generales, por ejemplo el tiempo bueno o malo (así atribuye a los caldeos la doctrina de que el astro de Hermes, cuando

16 Sobre la teología astral de Platón remitimos al estudio todavía fundamental de F. SOLMSEN, *Plato's Theology*, Ithaca-New York 1942.

17 *Ibidem*, pp. 93 y 97-98.

aparece, ocasiona en invierno grandes fríos y en verano ardientes calores). Los caldeos, pues, dice Teofrasto en su libro *Sobre los presagios*, conocían de antemano, según el estado del cielo, los acontecimientos particulares y los generales». La crítica epicúrea a la religión astral fue amplia y no se redujo a la *E.H* y *E.P.*: De Witt (p. 116, *Epicurus and his philosophy*, 1964) y Farrington (p. 171) señalan a la epicúrea Leontion como la encargada de responder a Teofrasto como cabeza de la escuela de Aristóteles¹⁸. «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» (*M.C.* XII; igualmente en XI y XIII)¹⁹.

La *Epístola a Pitocles* es un texto básico²⁰ que argumenta contra la teología astral porque ésta es un desarrollo de una física axiomática (que se corres-

18 Cic., *De natura deorum*, I. 33,93 y PLINIO, *H.N.*, Praefat. 29.

19 Como señala FARRINGTON (p. 119), el valor de la crítica de Epicuro a la religión astral de Platón es político en la medida en que ése era el valor de dicha religión.

20 Según García Gual (p. 124), la autenticidad de esta epístola ha sido discutida «no tanto por su contenido como por su estructura un tanto discontinua, que parece quebrar en algunos puntos la explicación de un tema para continuarla bruscamente más tarde, sin motivos claros. [...] Usener —seguido por Diels y otros—, había atribuido la redacción de la carta a un seguidor tardío, mientras que otros (Philipson, Vogliano, etc.) pensaban en la colaboración entre Epicuro —cuyo estilo es fácilmente reconocible en algunos párrafos— y un discípulo próximo. Sin embargo, la autoría epicúrea, tanto del contenido como de la forma, nos parece indiscutible y la discontinuidad fácilmente explicable, bien porque refleje, de algún modo, el tratamiento de dichos temas en el *Peri physeos* (como pretende Arrighetti) o porque sea debida a una intención propia del autor (como quiere Bollack)». Personalmente creo que se trata de una réplica de Epicuro a Aristóteles en línea con todo el planteamiento de su obra. Las razones son varias: 1.^a Se trata de un escrito que se presenta como un resumen de la *E.M.*, que ya es un epítome ella misma. Esa presentación tiene la función de advertir que los temas que se van a tratar están enmarcados en la física pero, propiamente, la problemática es nueva respecto al contenido de la *E.M.*: los meteoros. Esta es una problemática presente en Aristóteles y Teofrasto con quienes mantendría Epicuro una relación de continuidad al respecto no extraña a todo el carácter de su obra (cfr. tesis de Bignone). 2.^a El carácter de la *E.P.* es refutatorio: el análisis de cada uno de los meteoros está acompañado y concluido por una misma idea, el rechazo de la explicación única y la adopción de las múltiples explicaciones, repetida de forma continua para que sea reconocida como idea principal y fácilmente recordada. Esta alusión al método es paragonable con el rechazo de una física axiomática en la que se presenta el argumento de la causa única como argumento científico. Esta física no es otra que la aristotélica, en la que el recurso a las causas fundamenta la teología contra la que sí argumenta Epicuro en la *E.M.* de la que la *E.P.* es un epítome. 3.^a La problemática que subyace a la *E.P.* es teológica por cuanto Aristóteles, impactado por la astronomía de Eudoxo, quien pertenecía a la Academia, articula una filosofía primera o teología en dependencia de los datos astronómicos (según *Met.* 12, 8, el número de motores inmóviles es idéntico al número de revoluciones o movimientos celestes independientes). A esto hay que añadir el ataque y desautorización explícitos en la *E.P.* de los astrónomos como creadores de mitos. 4.^a Posible correlación entre la *E.P.* y el *Tratado sobre el cosmos para Alejandro* en su capítulo meteorológico y en el supuesto de la autenticidad de dicho tratado, reivindicada con energía y sólidos argumentos por G. Reale y A. P. Bos.

ponde con una posición especulativa dogmática): «La investigación sobre la naturaleza no debe realizarse según axiomas y legislaciones vanas, sino de acuerdo con los hechos (*tà phainómena*)» (86).

El carácter científico de la física epicúrea reside en la posibilidad de construir explicaciones de fenómenos observados teniendo en cuenta nuestro conocimiento cierto sobre la realidad obtenido en experiencias diversas; sólo en este caso, en este tipo de construcciones, la explicación dejará de ser exclusivamente especulativa (vana) para ser posible o razonable: «Sólo hay que rehuir los mitos, y así lo haremos si, de acuerdo con los fenómenos, llevamos a cabo inferencias sobre lo que no es directamente perceptible por nuestros sentidos» (104).

Las elaboraciones astronómicas efectuadas por Eudoxo y Calipo reducen los cielos a lenguaje matemático a través de la «modelización» geométrica de los fenómenos, pero no esclarecen nada acerca de su realidad (no hay más objetividad que la subjetividad); tales elaboraciones o modelos astronómicos son el germen de explicaciones causales dogmáticas alejadas de cualquier atisbo de realidad: «Todas estas posibilidades y otras similares no contrastan con la evidencia de los hechos, mientras en tales argumentaciones, guardando siempre el criterio de la posibilidad, cada una de las explicaciones se lleve adelante de acuerdo con los fenómenos, sin temer las astucias [artificios] de los astrónomos, propias de gente de condición servil» (93)²¹. Una explicación satisfactoria deberá contemplar no sólo el hecho en sí, sino el conjunto de acontecimientos que rodean a ese hecho y que permite comprender cómo se ha producido. «De este modo hay que examinar los demás argumentos adecuados para explicar cada uno de estos hechos teniendo en cuenta que es posible que confluyan determinadas causas» (96).

El método de las múltiples explicaciones («[...] en todos los problemas se obtiene la máxima serenidad si los resolvemos según el método de las múltiples explicaciones basadas en los fenómenos, y admitiendo las que guarden verosimilitud», 87) es el remedio epicúreo contra el dogmatismo platónico-aristotélico que mediante el método de la explicación única²² obliga a determinar una causa última de todos los acontecimientos (como causa suprema es lo divino al tiempo que es también causa final, fundamento de la acción): «Y todo ello mientras por amor al método de la explicación única no se abandonen de manera vana [*kénos*] las otras posibles, sin tener en

21 La expresión original es *tas andrapódeis astrológon technitetas*, que García Gual traduce «las serviles manipulaciones técnicas de los astrólogos». Está claro que para Epicuro la astronomía matemática (con todos sus tecnicismos) no tenía carácter de ciencia.

22 Según De Lacy la actitud epicúrea responde a un principio metodológico; para Lemke responde a su teoría rigurosamente empírica del conocimiento, según recoge GARCÍA GUAL, *Epicuro*, p. 127.

cuenta lo que los hombres pueden llegar a conocer y lo que no, y deseando, por tanto, saber lo que no puede saberse» (94). Epicuro propone, pues, «[...] que se tenga en cuenta el método de las diferentes explicaciones posibles y se propongan hipótesis y principios causales de acuerdo con los hechos, en lugar de fijarse en las discordancias, concederles una importancia exagerada y caer de un modo u otro en el método de la explicación única» (95)²³. «Porque esta vía de investigación no debe abandonarse nunca en el estudio de cualquier fenómeno celeste, ya que, si adoptamos una posición que se contraponga a la evidencia de los hechos, nunca alcanzaremos la verdadera serenidad (*ataraxía*)» (96).

La teología astral está construida sobre una falsa ciencia desde un método errado. La explicación única contradice la experiencia y, en su error, no contempla la explicación posible: «Quienes aceptan una única explicación adoptan una actitud no acorde con la experiencia y se equivocan respecto a las posibilidades del pensamiento humano» (98)²⁴. Y arremete directamente contra ella diciendo: «La sucesión ordenada de la revolución celeste (*periodou*) hay que comprenderla por analogía con los acontecimientos similares que se producen en la tierra. De ningún modo hemos de considerar como causa de ellos a la naturaleza divina, sino que, muy al contrario, a ésta debemos conservarla desligada de cualquier trabajo y disfrutando de una felicidad sin límites. De no hacerlo así, todo el estudio de las causas (*aitiología*) de los fenómenos celestiales será vano, como ha sucedido ya a aquellos que, abandonando el criterio de posibilidad, dieron en lo banal, ya que, creyendo que las cosas se originan por una sola causa, rehusaron todas las demás posibles y, conducidos a un razonamiento ilógico, fueron incapaces de contemplar globalmente los fenómenos (*tà phainómena syntheoreîn*) que nos proporcionan elementos de juicio (*signos, semeia*)» (97).

La astronomía matemática no es ciencia, sino mito paragonable a los transmitidos por Homero y que han constituido la base de una *paideia* conservadora; son explicaciones imposibles, ajenas a la razón²⁵ porque las

23 Es clara la alusión al registro de movimientos celestes aparentemente irregulares a cuya explicación en términos de regularidad matemática se empleó Aristóteles y astrónomos y cosmólogos creando un complejo mecanismo celeste a base de esferas, que permitía reducir movimientos de trayectoria aparentemente desordenada (*planeta* significa *astro errante, vagabundo*) a la suma de un conjunto de movimientos circulares y uniformes. Teológicamente se traducen en manifestaciones de la voluntad de los dioses astros.

24 Sobre las posibilidades del pensamiento humano dice Epicuro «Ninguna de estas dos posibilidades se contradice con los fenómenos, pero en qué caso son verdad una y otra, no lo podemos saber» (99).

25 El detalle de las explicaciones múltiples es ampliable: «Existen aún otros modos en que estos fenómenos pueden producirse, dejando de lado las explicaciones míticas» (115).

explicaciones racionales remiten única y exclusivamente a nuestro encuentro directo con el objeto exterior²⁶; son relatos de nuestras experiencias, por lo que el hombre no puede ni debe esperar más: «El querer ofrecer una explicación única para todos estos fenómenos es algo propio de quienes pretenden embaucar a las masas» (*E.P.* 114)²⁷. Hay, pues, que desterrar el mito (*ibidem*, 115) en favor de la verdadera ciencia (*ibidem*, 116) que versa, entre otras cosas, sobre la ociosidad de los dioses: «Ofrecer, por tanto, una única explicación de estos hechos, mientras que los fenómenos nos sugieren varias, es cosa de locos y constituye una costumbre reprobable de aquellas personas que dan crédito a la vana doctrina astronómica, la cual ofrece razones infundadas de los fenómenos, desde el momento en que no consiguen liberar nunca a la naturaleza divina de estos menesteres» (113).

Hemos visto que el rechazo de la política es un rechazo de la tradición filosófica, por cuanto ha conseguido monopolizar la vida civil a través de la cultura (*paideia*) y la religión (teología). La crítica de Epicuro a Platón señala el punto máximo de este dominio: Epicuro arranca su posición antiplatónica afirmando la objetividad de lo que se venía considerando hasta entonces subjetivo y, por lo tanto, abominable²⁸: el placer²⁹. El sensualismo epicúreo es plenamente ostensible en frg. Us. 67: «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»³⁰. En clara

26 Sensación, afección y anticipación, los tres criterios sobre los que se construye la canónica epicúrea.

27 Se corresponde con *G.V.* 54.

28 Quien sabe si a lo que realmente está invitando Platón en su alegoría de la caverna es a confiar en el sabio por necesidad, es decir, porque los que viven en sombras deben ser conscientes de que viven en sombras, y deben permanecer viviendo en sombras para que el filósofo-rey alcance la perfecta sabiduría a través de la praxis política. La relación, pues, entre gobernante y gobernados sería de utilidad mutua.

29 El placer epicúreo se entiende como eliminación de afectos. Se podría pensar en una continuidad entre el placer de ARISTÓTELES (*EN* 1173b 15 ss.) y el de EPICURO (*M.C.* IX, XIX; *G.V.* 42; *E.M.* 126): El placer es un todo completo que no se perfecciona en cuanto a la forma en la duración del tiempo. Pero la diferencia reside en la vinculación directa del placer epicúreo con la felicidad. Sobre el tratamiento del placer en Platón, cf. el estudio introductorio de E. DIÈS a su edición del *Filebo*, París, 1941 (1993, 6.ª ed.), pp. LIII-LXX y el estudio de A. HERRMANN, *Untersuchungen zu Platons Auffassung der Hedoné*, Gotinga 1972, así como J. C. B. GOSLING-C. C. W. TAYLOR, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982.

30 Lo más escandaloso del epicureísmo no es la defensa del individuo, cuya presencia en el estoicismo no parece generar conflictos serios, sino el carácter *subjetivo* que el individualismo adquiere por la doctrina del placer. *Hedone*, una palabra de difícil traducción, apunta a un factor subjetivo como determinante del carácter psicológico del individuo. Así lo señalaba ya Demócrito: «para todos los hombres el bien y la verdad son lo mismo, pero lo placentero es diferente para cada uno» (frg. B 69 DK). De esta manera, Epicuro combate el dogmatismo en el que se ha desenvuelto la filosofía descubriendo la subjetividad individual que en él adquiere una formu-

alusión a Platón dice: «Debemos apreciar lo bello, las virtudes y las cosas por el estilo si producen placer; si no, hay que mandarlas a paseo» (frg. Us. 68). Asimismo, «escupo sobre *lo bello* [*tô kalô*] moral y los que vanamente lo admiran cuando no produce ningún placer» (frg. Us. 512). La experiencia del placer, como restitución (placer cinético) de la pérdida atómica a través de los efluvios y como mantenimiento (placer catastemático³¹) del equilibrio atómico, es lo que produce la felicidad y no el ejercicio de la virtud por sí misma, que si no va referida al fin de la vida del hombre es una palabra vacía: *tên hedonen arkhên kai télos légomen einai tou makariôs zên* (D.L. 128), dice Epicuro³². Así el placer se convierte en el criterio moral básico (en criterio de verdad) por su referencia inmediata a la realidad (es el lenguaje propio del cuerpo).

Epicuro traspone al plano moral las consecuencias que se siguen de su crítica a la epistemología socrático-platónica: las virtudes no son nada por sí mismas si no son acordes al fin de la vida del hombre. La justicia, la bondad, la belleza son nombres *vacíos* sin correspondencia real ni en el plano ontológico ni en el plano moral: no existen realidades absolutas ni universales, si se acepta la experiencia como criterio evidente de la verdad. «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» (frg. Us. 508).

La determinación de la virtud depende de las experiencias placenteras individuales; aquello que procura placer debe ser considerado virtud: «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» (frg. Us. 509). La virtud carece de entidad propia; independientemente del marco de actividad humano no es nada porque carece de referencias propias. El contenido de la virtud depende, pues, de la experiencia placentera. A la virtud le corresponde todo aquello que remedie los males del alma: «También las virtudes se eligen por el placer, y no por sí mismas, como la medicina por la salud» (G.V. 39). D.L. también lo señala diciendo que «las virtudes se deben buscar por los placeres y no por sí mismas», pero «sólo la virtud es inseparable del placer» (X, 138) porque el placer no se produce sin *la virtud*, es decir, sin el cálculo de la elección que permita aceptar lo conveniente y rechazar lo

lación distinta de la sofística: el subjetivismo sofístico resuelve la problemática epistemológica, que se venía planteando en términos de enfrentamiento subjetividad-objetividad, indicando que la *dóxa* es el ámbito propio del hombre y que la objetividad es el resultado de la imposición de una *dóxa* sobre las demás, según el criterio de utilidad, por lo que pasa a adquirir el rango de *episteme*. Epicuro va a solucionar el asunto de manera más acorde con el socratismo: en la subjetividad residen los valores objetivos que orientan la acción.

31 Según FARRINGTON (p. 177), este tipo de placer arranca de Aristóteles (E.N. 1153 a).

32 «Decimos que el placer es principio y fin de la vida feliz».

nocivo. En este sentido afirmaba Epicuro que «las virtudes son connaturales con la vida feliz» (*E.M.* 132). Y contra Platón señalaba la felicidad humana como única: «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» (D.L. 121a, *Acerca del sabio*)³³.

El origen de la virtud es natural (no está sin embargo prefigurada por la naturaleza)³⁴, y se la reconoce en ejercicio como *conducta prudente*, como cálculo ajustado de lo conveniente según su naturaleza (según su disposición natural): «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 (*néphon logismós*) 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 (*phrónesis*)³⁵. 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» (*E.M.* 132).

La prudencia (*phrónesis*) es *néphon logismós* (cálculo sobrio) que rige en todo discurso racional que está encaminado exclusivamente a la elección (filosofía es una actividad o *energeia*, de la que habla como «produciendo la vida feliz mediante los discursos y razonamientos (*logismoís*)» en frg. Us. 219; consiste en «meditar lo que procura la felicidad», *E.M.* 122). La sobriedad (*néphon*) indica la existencia en todo el proceso de elección de un elemento de control, de contención y medida de los placeres. Ese elemento regulativo procede de la racionalidad (*logismós*). De modo que el «cálculo prudente» alude a un tipo de cómputo o de razonamiento calculador por el que se regula la experiencia placentera, midiéndola, calibrándola, acotándola, es decir, controlándola racionalmente a través de la imposición de límites³⁶.

33 También Aristóteles señala dos tipos de felicidad: la superior, que se alcanza en los bienes supremos y que constituye la verdadera felicidad, y la que depende de los bienes contingentes, enmarcada en el ámbito de la necesidad (*Pol.* 1323 b, 27 y ss., 1332 a, 30). Esta valoración descansa en la formulación enfrentada de los ámbitos de la *dóxa* y de la *epistéme*.

34 La naturaleza no prejuzga, no prefija las conductas concretas que son virtuosas.

35 Aristóteles niega al joven la *phrónesis*: la prudencia se refiere a lo que llega a ser familiar por la experiencia, y un joven no la tiene (*EN* 1142a 13-17). Por eso, el joven no puede ser feliz, pues la felicidad consiste en una actividad según virtud (ibidem, 1100a 14, 1100b 10, 1100a 1-4). La felicidad requiere, con la virtud perfecta, una vida entera (ibidem, 1100a 5).

36 El naturalismo de Epicuro, en lo que respecta al ámbito humano, es un naturalismo elaborado, controlado, dominado y asumido conscientemente por el individuo, como se verá claramente a propósito de la libertad: el individuo conquista la naturaleza.

«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» (G.V. 63). Como dice Voelke, «la determinación correcta de los límites constituye pues un aspecto fundamental de la terapéutica epicúrea»³⁷.

La actividad filosófica como ejercicio de control y *conquista* de la naturaleza en el individuo se encamina al verdadero fin: «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» (G.V. 27). En este sentido —como dice P. Hadot— la filosofía como *actividad* es un *ejercicio espiritual*, una ejercitación permanente o *meditación* constante de la inteligencia-alma en la producción de la felicidad. La *E.M.* afirma (D.L. X, 122) «así pues es necesario meditar (*meletân*) lo que procura la felicidad»³⁸.

El conocimiento del límite es lo que otorga al hombre su espacio propio y lo que está en el origen del placer y la vida feliz. Máximas como «no es insaciable el vientre, como suele decir el vulgo, sino la falsa opinión acerca de la ilimitada avidez del vientre» (G.V. 58), o la *M.C.* XIX, «un tiempo ilimitado y un tiempo limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de éste mediante la reflexión (*logismós*, cálculo racional)»³⁹, que tiene claras implicaciones teológicas si es puesta en relación con *E.M.* 126 («y del mismo modo que del alimento el sabio no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta») subrayan el definitivo papel que juega la doctrina del límite en la filosofía de Epicuro. H. Marcuse desarrolla una dura crítica contra la falta de coherencia y cobardía moral de que, en su opinión, da muestra

37 VOELKE, p. 65. Según la *M.C.* X, la vida desmesurada es propia de hombres corrompidos, perdidos moralmente (*tous asôtous*); son quienes interpretan los fenómenos celestes como prueba visible del ejercicio de la voluntad divina sobre el mundo. Esos *pervertidos* no son otros que Platón y sus discípulos. La causa es la *vaciedad* de esa filosofía por los defectos del lenguaje que emplea. La filosofía epicúrea, por contra, subraya el hecho de que la naturaleza ha introducido el límite en la vida del hombre marcando un término de esa vida (LUCRECIO I, 584-585 señala cómo la naturaleza fija un término a la vida de cada especie). «Frente a las demás cosas es posible procurarse seguridad, pero frente a la muerte todos los hombres habitamos una ciudad sin murallas» (frg. Us. 339). Queda claro aquí que el hombre debe desenvolverse bajo el imperativo de la naturaleza; esto también se aprecia en el caso de la libertad y el derecho, pero ese imperativo no condiciona la dirección y el valor de las acciones humanas que se regulan única y exclusivamente por la razón. Así debe interpretarse G.V. 9, «la necesidad es un mal, pero ninguna necesidad hay de vivir en la necesidad».

38 Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, 1993.

39 En contraste con esta idea, que también se halla en *M.C.* IX y G.V. 42, Aristóteles afirma que no hace feliz un tiempo pequeño o un solo día (*EN* 1098a 19-20).

Epicuro al someter el placer, piedra angular (según él) de una ideología de la libertad, a límites, en donde está el origen, según cree Marcuse, de la domesticación del individuo y de su disolución en las masas⁴⁰.

«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» (M.C. XXXIX).

El criterio de utilidad rige el discurso filosófico: «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 (*sym-métrêsis*: medida) 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» (E.M. 129-130)⁴¹. En la manera en que en este texto se hace uso de «lo útil» (*sympheróntôn*) como opuesto a «lo inconveniente» (*asymphórôn*), se puede suponer sin dudas que hace referencia a todo aquello que procura felicidad, que no siempre coincide con lo que causa placer. «Lo útil» (*tò sympheron*) está señalando el nivel de conciencia en el que se gesta y desarrolla una acción: «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?» (G.V. 71). El cálculo de las consecuencias de una elección es de lo que trata la filosofía: juzgar (*krínein*) ajustadamente (*néphôn logismós*) lo adecuado según las circunstancias. Juzgar significa tomar en consideración en todo momento y ocasión los principios fundamentales de la física epicúrea, los cuales nos informan del carácter de la realidad; de ahí la necesidad de fijar en la memoria y recordar esos principios generales a través de epítomes y epístolas⁴² con el fin de *meditar* constantemente (*meletân*, en el sentido de «exercice spirituel» de que habla Hadot). La filosofía como ejercicio de juicio (*logismós* —razón—),

40 Véase H. MARCUSE, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, 1967 (1968, 3.ª ed.), pp. 97-126.

41 Igualmente G.V. 29.

42 «Pero es necesario también que aquellos que se encuentran ya suficientemente avanzados en el estudio de toda mi doctrina *recuerden* el esquema de su contenido, reducido a sus principios esenciales. Pues *a menudo* necesitamos una comprensión del conjunto, pero no tenemos igual necesidad de la de sus particulares. Así pues, debemos acudir *continuamente* a la doctrina entera, *recordando* lo que nos es necesario para alcanzar a comprender la realidad en lo fundamental» (E.P. 35-36). Según señala VOELKE, p. 51, Filodemo subraya la necesidad de proceder a «la consideración (*eglogismos*) de todo partiendo de la evidencia primera».

siempre consciente⁴³, es un acto de autoafirmación individual, pues es el ejercicio libre de una voluntad racional. El hombre autónomo o autosuficiente es el hombre autárquico, el individuo que se autorregula a través del control racional sobre la naturaleza: «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» (M.C. XVI). La libertad es signo y garantía de individualidad: «El más grande fruto de la autosuficiencia es la libertad (G.V. 77). Sabio⁴⁴ es quien domina la naturaleza a través del control de sus afecciones: nada externo a él le afectará sin su consentimiento: «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» (G.V. 44). El sabio conquista para sí la libertad que le viene por naturaleza por la *parénklisis* y así se sustrae del determinismo natural ejerciendo el control sobre su vida. El sabio epicúreo es uno consigo mismo (se reconoce como fin de sus acciones) porque en sus relaciones con el mundo no admite lo diferente sino sólo lo semejante⁴⁵; su juicio consiste, en última instancia, en un pensarse a sí mismo que en la sociedad de amigos se verá reflejado en el amigo⁴⁶, y en el amigo se reconocerá y apreciará al amigo por cuanto semejante: «Hermosísima es la visión de nuestro prójimo si el primer encuentro implica concordia o al menos produce inclinación a ello» (G.V. 61)⁴⁷.

«El justo es el más imperturbable [*ataraktótatos*], y el injusto está repleto de la mayor perturbación» (M.C., XVII). *Atáraktos* significa «regular», «ordenado», «sin confusión», «igual». La imperturbabilidad significa ausencia de alteración. El autogobierno del sabio consiste en una ruptura entre lo propio y lo (atómicamente) ajeno y extraño por sus efectos corruptores y segregadores sobre el compuesto atómico. Consiste, pues, en el ejercicio de la identidad⁴⁸.

Justo será quien actúa justamente, es decir, quien ajusta la acción a los verdaderos fines, conocidos mediante la *physiología*: «El estudio de la natu-

43 El saber del sabio es un saber consciente que acarrea convicción (D.L. 117; cf. PLUTARCO, *Adv. Colotem* 1117 f=frg. Us. 222); de ahí su especial dogmatismo (D.L. 121=fr. Us. 562).

44 Sobre el sabio como ideal de vida y modelo de comportamiento, vid. D.L. X, 117-121.

45 Según DE WITT (p. 172), el discurso de Epicuro era: yo elijo o yo evito. El texto que versaba sobre el asunto se titulaba *Sobre elecciones y rechazos* (D.L. X, 27).

46 Temática aristotélica del amigo como *alter ego* o espejo.

47 La traducción castellana de Jufresa muestra ligeras variantes respecto a la citada de García Gual-Acosta Méndez en elementos significativos para nuestro discurso como es la disposición hacia el amigo: «Es bellísima la visión del prójimo cuando el primer encuentro nos conduce a un acuerdo o, al menos, surge un interés por lograrlo».

48 El «pensamiento de pensamiento» aristotélico como autorreflexión de la actividad noética.

raleza no forma jactanciosos artífices de la charlatanería ni ostentadores de la cultura por la que pugna la mayoría, sino espíritus independientes, capaces, orgullosos de sus propios bienes y no de los que surgen de las circunstancias» (G.V. 45). Por eso, «no es posible vivir placenteramente sin vivir *sensata, honesta y justamente*⁴⁹; ni vivir *sensata, honesta y justamente*, sin vivir placenteramente. Quien no consigue tales presupuestos, no puede vivir con placer» (M.C. V).

La imperturbabilidad tiene en Epicuro un carácter reflexivo. No se trata sólo de no sufrir daño sino también de no hacerlo; «el hombre sereno no da molestias ni a sí mismo ni a los demás» (G.V. 79)⁵⁰, el material que controla el sabio son los efluvios que guardan relación con él. El control se ejerce, pues, tanto sobre las imágenes atómicas que proceden de otros cuerpos como sobre las que emite el propio cuerpo. El sabio, como ocurre con cualquier otro cuerpo, es una realidad corpórea que está naturalmente en relación con todas las demás a través de la mecánica atómica. Sin embargo, el control sobre la naturaleza que ejerce el sabio a través de su juicio está en el origen de su sociabilidad: se relaciona con todo lo externo a él no ya sólo por naturaleza sino voluntariamente a través de la consideración de lo beneficioso y lo nocivo y de la elección de una de las dos opciones⁵¹. En este sentido, más profundo y completo que el habitualmente señalado, debe interpretarse el G.V. 21: «No hay que violentar a la naturaleza sino persuadirla; y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales siempre que no nos resulten perjudiciales, y rechazando rigurosamente los nocivos»⁵². Esto significa que hay que escapar también al «determinismo natural» de la física atomista, en la medida de lo posible, modificando lo que está dado por naturaleza sin violentarlo, llevando la naturaleza a donde le interese al hombre según lo determinado por su razón. El sabio determina libremente (y no por imperativos naturales) los miembros de su comunidad, que serán todos aquellos individuos cuyos efluvios sean semejantes a los propios, estableciéndose así entre ellos, en un primer momento, una relación física de intercambio atómico que permite la inmediata restitución de los átomos propios perdidos por la emisión (marcamos aquí el primer nivel de la utilidad que Epicuro

49 «*Phronimôs kai kalôs kai dikaiôs*».

50 Igualmente los dioses, M.C. I.

51 Aquí radica la diferencia fundamental entre el hedonismo cirenaico y el epicúreo: para los cirenaicos, todos los placeres son iguales; los epicúreos distinguen los placeres en función de los deseos y son cinéticos y catastemáticos. Pero, en última instancia, los placeres son catalogables por sus consecuencias: hay deseos naturales cuya satisfacción causa un gran dolor.

52 Ese es el principio de divinización individual: «Este es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; quien tenga y espere poseer esto también podrá rivalizar con Zeus en felicidad» (G.V. 33).

reconoce en la amistad). A nivel físico, la relación entre semejantes, los amigos, reforzaría esa interpretación apuntada de la imperturbabilidad propia del sabio como identidad, porque los amigos serían, atendiendo a su composición atómica, verdaderamente semejantes: «Ninguno es más sabio que otro» (D.L. 121 b, *Acerca del sabio*).

En el plano moral esa semejanza se mantiene cuando el amigo reconoce que el amigo se rige por los mismos imperativos o normas de conducta que él mismo⁵³: el amigo es descubierto como razón que actúa hacia sí como él mismo y hacia él como él hacia su amigo⁵⁴, es decir, no sólo no dañando, sino haciendo todo para el propio beneficio («compadezcámonos de los amigos, no con lamentaciones sino prestándoles ayuda», G.V. 66), que es de esta manera el beneficio mutuo (por ejemplo, «en las discusiones entre quienes aman razonar obtiene más provecho el que resulta inferior por lo que del otro aprende», G.V. 74). Es decir, se reconoce a sí mismo en el amigo. Así, no sólo tiene la seguridad racional de que del amigo no va a proceder ningún mal, sino que, además, frecuentar al amigo produce placer (segundo nivel de la utilidad de la amistad) porque el amigo «colaborará» con él en la conquista de la libertad individual necesaria para la vida feliz a través de una relación reflexiva que se extiende en el tiempo: hacia el pasado, a través de la memoria⁵⁵ (frg. Us. 138, *Carta a Idomeneo*, G.V. 55, frg. Us. 436) y hacia el futuro, viviendo en la memoria del amigo (D.L. 118). Se entiende en este marco que Epicuro diga: «La veneración del sabio es un gran bien para el que lo venera» (G.V. 32) por los efectos beneficiosos recíprocos (efecto espejo).

53 La recepción de los efluvios es consciente y controlada por el sabio; esa conciencia le muestra que la disposición de esos átomos es de la misma clase que la de los suyos propios, es decir, responden a un *cuidado* racional. La comunicación atómica impuesta por la naturaleza es controlada y dominada por el individuo en las relaciones reflexivas que mantienen los amigos. Así pues, en lo que podría entenderse como determinismo natural, Epicuro introduce su voluntarismo racional.

54 PLUTARCO, *Contra Colotes* 117 b recoge la idea de divinización por la práctica de la amistad y el reconocimiento de la amistad sólo entre individuos divinos: «Como venerándome por lo que yo entonces decía, te sobrevino el deseo antinatural de echarte a mis rodillas y abrazarme, y de adoptar la postura usual de honra y súplica a los dioses. Me obligaste, así, a venerarte y rendirte honores a mi vez [...]. Como inmortal acude a mí, y considérame a mí también como inmortal».

55 EPICURO reformula el papel pedagógico de la memoria: frente a un uso de la memoria acríptico en la *paideia* tradicional, la utiliza como recurso para sacar a la luz los elementos necesarios para el ejercicio del juicio: sus máximas son formas mnemotécnicas que reducen a sus elementos simples un pensamiento complejo y cohesionado (D.L. X, 35). Pero la memoria en Epicuro aún tiene otra función: la superación del dolor a través del recuerdo es un ejercicio mental que viene a ser semejante al vuelo de la mente del que habla PLATÓN en el *Fedro* (246-247) y que registra Lucrecio en su obra (DE WITT habla de la relación entre Platón y Lucrecio en p. 109).

Los amigos, como sabios (sensatos), son hombres justos consigo mismos y con sus amigos (honestos)⁵⁶: «De los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad» (M.C. XXVII).

«La amistad es deseable por sí misma; pero tiene su origen en los beneficios» (G.V. 23). «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» (G.V. 39) El sentimiento amoroso está enmarcado en un ámbito estrictamente racional (el amor carnal, evitado por Epicuro, es un amor vano si atendemos a la diferencia de fines que lo separan del amor entre amigos⁵⁷). Por amor al amigo hay que estar dispuesto a arriesgarlo todo: «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» (G.V. 28)⁵⁸. «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» (G.V. 56-57). La «infidelidad» es *apistía*, es decir, lo contrario de la confianza. El texto subraya el carácter psicológico de los vínculos que regulan las relaciones entre amigos (el hombre verdaderamente moral no puede ser infiel) y se refiere al estado de turbación propio del infiel, o sea, de aquél cuyas relaciones con los demás no se basan en la confianza, el cual no es otro que el extraño al sabio, aquél en el que no se reconoce, o sea: el vulgo, la mayoría sujeta a las vanas opiniones y falsos fines, los ignorantes que no controlan su propio equilibrio atómico y cuya condición de vaciedad los convierte en esclavos de los más grandes temores.

Esa «seguridad racional» que procede del reconocimiento de la igualdad entre amigos (una igualdad física, intelectual y moral) es lo que Epicuro nombra como «confianza» (*pístis*) en la honestidad del amigo, en su fidelidad a sí mismo y a los demás: «No necesitamos tanto de la ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza (*tês pisteôs*) en esa ayuda» (G.V. 34). La *pístis* juega un papel importantísimo en las relaciones individuales y ello nos permite ver cómo la doctrina de la *amistad* configura unas relaciones entre los individuos que se traducen en una *comunidad* que no es *política*. Vinculada a la expe-

56 «Phronímôs kai kalôs kai dikaiôs» de la M.C. V.

57 «Las relaciones sexuales, dicen, nunca producen provecho; pero son amables con tal de que no produzcan daño» (D.L. 118, *Acerca del sabio*).

58 El frg. Us. 546 recoge la misma idea. «Aun eligiendo la amistad por el placer, Epicuro dice que soportamos los mayores males por los amigos»; e igualmente en *Acerca del sabio* (D.L. X, 117-121), «por un amigo llegará a morir, si es preciso» (121).

riencia atarácica, es imposible el disfrute de la felicidad plena sin ella⁵⁹. *Pístis* indica la presencia, en el plano práctico, del ejercicio continuado de control racional sobre la realidad, que es administración consciente de las relaciones entre el individuo (sus deseos y afecciones) y lo externo a él (la manera moderada de satisfacerlos). Con este valor, la *pístis* epicúrea hace referencia al semejante, al prójimo y es el elemento de cohesión⁶⁰ de la comunidad de sabios. Esa confianza hace innecesaria la ley en la comunidad de amigos, de la que forman parte los individuos racionales que viven filosóficamente: tanto hombres como dioses (D.L. 5). Así, frente a la fe⁶¹ irracional ciega, característica de la religiosidad vulgar y de los racionalismos dogmáticos (Platón y Aristóteles), Epicuro propone otro tipo de fe que testimonia la práctica racional tendente a persuadir⁶² (*peistéon* y *peísumen* de G.V. 21) a la naturaleza.

La relación entre amigos es una relación intensa, es una relación constantemente justa y honesta⁶³ en donde la infidelidad ha quedado definitivamente desterrada (el sabio se mueve en el plano de la realidad y de la conciencia): «Mas incluso el que ha llegado a hacerse sabio una vez no adquirirá más la disposición de ánimo contraria, ni la fingirá por su propia voluntad» (D.L. 117, *Acerca del sabio*). La comunidad de amigos es una comunidad de autoafirmación continuada, es decir, de aceptación y disfrute de la vida: «Aquellos que han tenido la capacidad de obtener la máxima confianza en sus prójimos (*homoroúntôn*), 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

59 Expresiones semejantes a *pístôn élpisma* («confiada esperanza») de frg. Us. 68 son habituales en los escritos de Epicuro.

60 *Pístis* y *peitho*, palabras ambas de raíz común, indican la existencia de vínculos entre una variedad de sujetos reunidos por una tendencia a la recíproca asimilación. La confianza hace innecesaria la ley externa al individuo y por tanto la reglamentación política.

61 La palabra latina *fides* procede de la misma raíz indoeuropea que el griego *pístis*, *peíthô*: la raíz *bheidh-*.

62 A controlar racionalmente lo que ya está dado por naturaleza.

63 El tipo de conocimiento del sabio, un conocimiento evidente (por imposición y reconocimiento de la realidad) persuade (arrastra, vincula). La fuerza del lenguaje (*peitho*) reside en la conexión que mantiene con la realidad y no en el uso retórico característico de la sofística. Es decir, cautiva de tal manera al individuo por su veracidad y evidencia que no puede abandonarlo; se produce en el interior del individuo una alteración de la disposición de ánimo, un cambio semejante a una conversión, de la que ya hablaba Sócrates (*Apología* 30 b, que tiene su correlato en Aristóteles, *E.N.* 7, 1146), semejante al enamoramiento (la seducción del lenguaje), que vincula definitivamente la acción a la realidad en una actividad constante de acomodación entre ambas; la unidad en el pensamiento, la filosofía como teoría y práctica, se logra en la *prolepsis*. Así, G.V. 21, anteriormente comentado, ve ampliado su significado al poderse entender por «naturaleza» la naturaleza individual.

compañero que muere» (*M.C. XL*)⁶⁴. La vida racional es una vida sin fisuras (*M.C. XVI* ya citada) porque la constancia y continuidad del ejercicio racional crítico no sólo unifica las acciones en el tiempo en un presente continuo, sino que dispone para vivir cada momento y acontecimiento que se presente de forma consciente sin desperdicio ni malgasto de ocasiones: «Esforcémosnos en hacer el último camino mejor que el precedente, mientras estemos en camino. Y cuando lleguemos al final, alegrémonos con moderación» (*G.V. 48*); «íngrata para con los bienes disfrutados en el pasado es la máxima que dice: mira el final de una larga vida» (*G. V. 75*). La vida del sabio es una vida completa, plenamente satisfactoria; es un ejercicio de afirmación de la vida. Por eso Epicuro habla de la inanidad de la vida de los que no son amigos (de los que no practican la amistad epicúrea como actividad filosófica) en distintos lugares de su obra: «Muy poca cosa es, de cierto, aquél que encuentra muchos motivos razonables para abandonar la vida» (*G. V. 38*), «cada cual deja la vida como si acabara de nacer ahora» (*G.V. 60*)⁶⁵.

Voelke define la *ataraxía* del alma epicúrea como negación de un estado de privación o vacuidad: como estado positivo indisolublemente ligado a la plenitud de la vida «perfectamente cumplida» (*pantelês*, *M.C. 20, 21*) en sus límites, con la presencia de un bien que en nada se puede aumentar (*op. cit. 57*) porque es un bien perfecto que consiste en el cumplimiento de los verdaderos fines adecuados a la naturaleza humana. «El hombre bien nacido se dedica principalmente a la sabiduría y a la amistad. De éstas, la una es un bien mortal; la otra, inmortal» (*G.V.78*). La inmortalidad epicúrea tiene un valor moral: significa el perfecto cumplimiento de la vida del sabio, es decir, la praxis de la identidad continua que ha dominado al tiempo (ha persuadido a la naturaleza). Los inmortales están fuera del tiempo en una actividad única, sin fisuras (la autocontemplación). Ese especial estado lo disfrutaban los individuos divinos (inmortales e incorruptibles de *E.M. 123* y *M.C. I*) y los hombres sabios para quienes «un tiempo ilimitado y un tiempo limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de éste mediante la reflexión» (*M.C. XIX*). Todas estas consideraciones muestran que mucho de la teoría aristotélica de la vida teórica o contemplación intelectual como divinización del hombre, formulada en *E.N. X, 7-8*, ha sido asumida por Epicuro para reformularla en su propia filosofía, y en su concepción de la divinidad como modelo a reproducir por el sabio epicúreo y sus amigos.

La honestidad es el principio regulador de la sociabilidad humana. Por él el individuo es capaz de determinar el grado de relación que debe mantener

64 No estoy de acuerdo con la interpretación que da VOELKE (p. 67) respecto a esta máxima, puesta en relación con otra.

65 La misma idea se encuentra en *E.M. 126-7*.

con el resto de los hombres en función de la utilidad: «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 (*epieikeîs*)» (G.V. 15). Sobre la honestidad se construye la ecumene epicúrea entendida como la comunidad que forma el individuo sabio con sus semejantes: todos los individuos sabios que puedan habitar los mundos y los *intermundia*: «La amistad danza en torno a la tierra y, como un heraldo, anuncia a todos nosotros que despertemos para la felicidad» (G.V.52)⁶⁶. El modelo de convivencia comunitaria es el de los dioses (en continuidad — como hemos dicho — con Aristóteles) que, desde los espacios entre mundos, personifican el ideal de vida para todos los hombres de todos los tiempos por su incorruptibilidad, lograda por el perfecto ejercicio racional⁶⁷. Y como modelos procuran la divinización humana (mutuo beneficio o carácter reflexivo de la amistad): «Recuerda que, aun siendo mortal por naturaleza y habiendo obtenido en suerte un tiempo limitado de vida, gracias a la ciencia de la naturaleza te elevaste a lo infinito y eterno y contemplaste «lo que es, lo que será y lo que fue»⁶⁸. Los dioses son dioses para todos los hombres; el reconocimiento de su divinidad no descansa en formas culturales exclusivamente griegas (como son las representadas por Platón), sino en la realidad de su divinidad. No hay mejor manera de subrayar el valor de su divinidad que sustraerlos al relativismo cultural y hacerlos accesibles a todos los hombres que habitan los innumerables mundos (la situación de los dioses entre los mundos es una clara indicación de ello). La divinidad de los dioses debe ser reconocida universalmente a través del reconocimiento de su modo de vida como paradigma para los hombres.

Las diferencias que existen entre los hombres no estarán determinadas, pues, ni por el espacio ni por el tiempo (atendiendo a los presupuestos físicos del atomismo epicúreo, el individuo es receptor de átomos procedentes de su mundo, de los *intermundia* y de los otros mundos), sino por la forma de vida. Así habrá semejantes y extraños tanto en el mismo mundo donde habitan los sabios como en los otros lugares. La relación dietética que debe mantener el sabio con los hombres, relación de acogida de lo semejante y de rechazo de lo discorde, es extensiva a todos los lugares habitados por seres racionales: «*Empezaré a presentarte aquello a lo que el mismo Epicuro nos exhorta:*

66 En claro contraste con la exposición de la diferencia entre los hombres que recoge PLATÓN en *Carta VII* 343 e-344 b atendiendo exclusivamente a razones epistemológicas: no todos los hombres están capacitados para el saber.

67 En la inmortalidad de los dioses como una conquista siempre renovada ha insistido PH. MERLAN en su artículo «Zwei Fragen der epikureischen Theologie».

68 G.V. 10=Metrod., frg. 37, trad. Jufresa. Alusión a la ya mencionada superación del tiempo.

Sobre todo, retírate dentro de ti mismo cuando te veas obligado a estar entre la muchedumbre»⁶⁹. El lenguaje del sabio es verídico, el de la muchedumbre falso. El retiro tiene como razón y fin evitar el contagio, *i. e.*, la contaminación del propio organismo por efluvios, imágenes y opiniones insanas que dañan si se les permite el acceso.

La relación entre los amigos (todos los que tienen conciencia moral) y los extraños (los amorales por regirse por opiniones vanas) es imposible porque no se sitúan en un mismo nivel de comunicación. Epicuro apunta a un problema de lenguaje: «Nunca he pretendido agradar a las masas, pues lo que a ellas les gusta yo no lo conozco, y lo que yo sé está muy lejos de su sensibilidad» (*Gnomologia* Cod. Parisino, 1168, f 115 r; trad. Jufresa).

La comunidad de amigos descansa en el ejercicio de la verdadera filosofía, que se ofrece a todos los hombres por igual y va encaminada a disolver las turbaciones humanas tanto a nivel individual como colectivo. La crítica al platonismo está de nuevo presente en el *G.V.* 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». La filosofía es única y sin fisuras, todo lo divergente y ajeno a ella es vacuidad; la política es una de las proyecciones de esta vacuidad y especialmente la fórmula de estado platónica o «filosofar para la Hélade» que descansa en una formulación social regida por el principio de la desigualdad legitimado cosmológicamente por lo divino en sus distintos niveles de manifestación.

La relación que según el epicureísmo se establece desde la filosofía, el trato entre iguales, está regulada y garantizada por la confianza; la falsa filosofía, es decir, la ausencia de la filosofía, alimenta a su contrario: el miedo, síntoma del aislamiento racional (ignorancia) entre el individuo y su entorno producido por la falta de comunicación (el lenguaje se inscribe en la racionalidad). La política por sus vanos fines (el logro del poder con todo lo que ello conlleva) es una vía impracticable porque deteriora progresivamente las relaciones humanas a fuerza de atrofiar la razón individual (la enfermedad contagiosa de la que hablábamos antes y a la que también se refiere Voelke en la obra ya citada).

Ahora bien, como la invitación amistosa de Epicuro no es igualmente seguida por todos, necesario será articular de alguna manera las relaciones humanas con vistas a la utilidad, que era, recordémoslo, el criterio primario de actuación para todos los hombres. Ese es el origen de la teoría del derecho en Epicuro: «Las leyes están establecidas para los sabios, no para que no cometan injusticia, sino para que no la sufran» (fr. Us. 530). De nuevo contra

69 SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 25, 6, trad. Jufresa.

Platón⁷⁰, y en polémica con la sofística, el sabio no sólo no está en disposición de promulgar leyes (el lenguaje jurídico, a diferencia del filosófico, es un lenguaje exclusivamente técnico encaminado a resolver situaciones provocadas por acontecimientos contingentes. Este tipo de situaciones están muy alejadas de las preocupaciones de los sabios. Los dos tipos de lenguaje abordan realidades que se sitúan a muy distintos niveles), sino que las necesita para no ser dañado de la misma manera que lo puede ser cualquier hombre por las fieras: «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» (M.C. XIV). La complementariedad de la comunidad de sabios y del derecho positivo hace que en Epicuro se unifique la doble concepción de *philia* aristotélica: la *philia politiké*⁷¹ y la *philia teleía*.

El criterio de utilidad está en la base de cualquier acción humana como criterio regulador de la desmesura provocada por las afecciones inanes⁷². Así, el derecho positivo ha nacido como control y ajuste de las acciones al pensamiento (M.C. XXV) a un nivel inconsciente (quien elabora el derecho no es el sabio como autoridad moral sino los *expertos*⁷³ que conocen lo útil y se mueven en el lenguaje vulgar), propio de los individuos amorales. La convivencia de este tipo no es consciente ni voluntaria. Así, «lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo» (M.C. XXXI)⁷⁴. Por eso, Epicuro puede decir contra Platón que «la justicia no fue algo en sí misma, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni

70 SÓCRATES, en *Apología* 31 a, habla de la imposibilidad de que los actos de los ignorantes (injustos) supongan un peligro para la vida del hombre justo. Sócrates opone la ley legitimada divinamente y la ley humana aparecida como expresión del relativismo sofístico.

71 E.N. IX, 1155 a 4s; E.E. IV, I, 1234 b 32; Pol. II, 4, 1262 b 7.

72 Si tenemos en cuenta que el lenguaje, como lugar donde se fija lo conveniente y lo rechazable, señala el ámbito propio de la ley, resulta que es propiamente el lenguaje lo que distingue al hombre de los animales porque lo hace moral. RODIS-LEWIS señala (*Épicure et son école*, París, 1976, p. 327) que Epicuro respondería así a la afirmación de que todos los vivientes están emparentados presente en la tradición pitagórica, Jenócrates y Teofrasto. El frg. de Hermarco, I, 8 señala la legitimidad de suprimir a las bestias salvajes. La diferencia con los animales ha creado la conciencia de la necesidad de la asociación para protegerse del comportamiento animal (*alogos*, I, 10) es decir, de las conductas agresivas irrefrenadas suscitadas por los vanos deseos.

73 Según Müller (GOLDSCHMIDT, p. 168) los sabios (*hoi suneidotes* de E.H. 76, 4-5) son quienes acuñan los términos nuevos en el lenguaje para designar nociones desconocidas para la mayoría. De la misma manera se podría pensar que los legisladores de Hermarco son sabios (PORFIRIO, *De abst.* I, 7 p. 89, 18) porque fundamentan las leyes en lo útil.

74 GOLDSCHMIDT señala (p. 31) con razón que el derecho tiene un origen sensible en el sentido fuerte del término pues se deriva del daño que se infringen los hombres en sus relaciones mutuas. Pero ese sentido debe ser completado: el derecho tiene origen sensible porque está fundamentado en la *prolepsis* de lo justo.

sufrir daño surgido en las convenciones de unos y otros en repetidas ocasiones y en ciertos lugares» *M.C. XXXIII*⁷⁵. Lo mismo que para el sabio, pero con un valor más inespecífico, la justicia consiste en las líneas maestras que orientan la acción de los individuos hacia la consecución del fin adecuado a la actividad humana. En el caso de Epicuro, ese fin, en su generalidad, no es otro que la ausencia de turbación (mutuas agresiones que pueden adoptar la forma tanto de enfrentamientos físicos como de «atentados morales» del tipo de la falsa religión, la creencia supersticiosa, las vanas esperanzas..., generadas todas éstas por la fórmula política que propone Platón⁷⁶). Así, igual que ocurre con los patrones de conducta del sabio, la justicia positiva está regida por el criterio de utilidad, que señala como justas todas aquellas acciones encaminadas a conseguir la seguridad (*aspháleia*) (la naturaleza no es un estadio primitivo de la ley superado por ésta sino lo que la valida). «Lo justo» en sentido general (*tês phúseôs*) vale tanto para el sabio como para el vulgo; la diferencia entre ambos reside en la clase de hombres entre los que se establece el acuerdo⁷⁷. Así, en el caso del sabio, el acuerdo se produce en la comunidad de sabios que disfrutando de la profundidad de la *philía* no necesitan leyes externas al individuo. En el segundo caso, el vulgo mantiene también relaciones entre iguales (todos están *vacíos*), pero entre ellos no se establece comunidad porque sus relaciones se establecen sobre un lenguaje vacío de manera que, al no tener origen en la realidad, resulta que el lenguaje vulgar es una multiplicidad infinita de opiniones vacías todas ellas divergentes⁷⁸ entre sí, además todas ellas imposibles de articular entre

75 Comenta Golschmidt esta máxima destacando dos cuestiones: su traducción de *ên* (imperfecto) por un presente (p. 71, n. 2) y el uso de *ti* (algo, cualquier cosa) como prueba del talante antiplatónico de dicha máxima. Señala que esta expresión (*ti*) había sido utilizada por PLATÓN en el *Fedón* (65 d 3-4; 74 a 8-10) para designar el en-sí de la forma y que adquirió rango de categoría ontológica en *Rep.* V, 478 b 7, *Parm.* 132 b 11 y *Sofist.* 237 d 9. Así, la polémica se centra en el rechazo de la fundamentación ontológica del derecho (siempre dogmática, pues los criterios de la acción se regirán por algo externo al individuo, al que se le impone por su superior calidad) y en la propuesta de un derecho consuetudinario, «una especie de contrato» (o *pacto*, en nuestra traducción) (*sunthêkê tis*).

76 «Si las cosas que producen placer a los perversos les liberaran de los terrores de la mente respecto a los fenómenos celestes, la 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» (*M.C. X*).

77 La diferencia entre el sabio y el vulgo reside en el uso del *epilogismo* (*M.C. XXII*), o *razonamiento reflexivo*, que discrimina lo justo de lo injusto según se adecue al fin por naturaleza (el «comportamiento subjetivo» del que habla Golschmidt en p. 79-80): el sabio, gracias a la filosofía, ha desarrollado su capacidad de discernimiento mientras que el vulgo no. Ahí es donde nace el derecho. Así, al derecho positivo o convencional lo valida el derecho natural o general. Epicuro responde así a ARISTÓTELES en *Retór.* I, 15, 1376 b 9-10 y 1375 b 10: la ley como validadora de las convenciones (GOLDSCHMIDT, p. 76) y *Tóp.* IV, 5 125 b 28-126 a 2.

78 Esto nos recuerda mucho al relativismo-subjetivismo protagórico.

sí, puesto que no hacen referencia a una realidad común y dan origen a una serie de deseos e intereses diversos. Es preciso establecer un acuerdo que cohesione a la muchedumbre de alguna manera puesto que el fin de la vida es diferente para cada uno de los hombres que la forman por la distancia entre pensamiento-lenguaje-realidad. En ausencia de comunidad de fines, reflejada en la diversificación de intereses, Epicuro recuerda el fin más general común a todos los hombres, la seguridad, requisito para la felicidad: «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» (*M.C. VII*)⁷⁹. Esa seguridad se traduce en el pacto de no agresión. Justas serán, pues, todas aquellas empresas que acometa el hombre con vistas a este fin: «Respecto de todos aquellos animales que no pudieron hacer pactos sobre el no 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» (*M.C. XXXII*). Justicia e injusticia deben su realidad, su existencia, al acuerdo común (*M.C. XXXIII y XXXIV*) establecido con vistas a lo útil. El fundamento del derecho es común a todos los hombres porque tiene su origen en la naturaleza (que es la realidad). La noción general de justicia regirá tanto a sabios como a ignorantes procurándoles confianza: permite desarrollar la acomodación de los actos al fin de forma continuada; la justicia siempre indicará lo mismo (la seguridad), pero los caminos que conducen hacia ella, esto es, las leyes, contemplan las situaciones y condiciones en las que debe ser logrado el fin señalado: «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» (*M.C.*

79 La *M.C. VI* se refiere a la misma cuestión hablando del poder y la realeza como buenas en el supuesto caso de que procuren esa seguridad. Queda claro que para Epicuro bueno moralmente será todo aquello que pretenda cumplir el fin primario de la vida humana: la seguridad como lo dispuesto por naturaleza, que es distinto, por inferior, al fin dispuesto racionalmente por el hombre, previo el conocimiento verdadero: la felicidad racional que se logra con la autarquía. De nuevo nos encontramos aquí con ese elemento de control de la naturaleza y escape del *determinismo* natural a través del ejercicio de la voluntad libre del sabio. Que el sabio determine el fin de la vida del hombre y que éste sea distinto del fin marcado por la naturaleza —la seguridad— no quiere decir que el sabio no sea un hombre seguro; al contrario, cumplido el fin por naturaleza y sólo desde la seguridad, el filósofo precisará ese fin a través del estudio de la naturaleza: «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» (*M.C. XIII*). Igualmente *M.C. XI y XII*.

XXXVI)⁸⁰. La especificación del derecho es la ley o *derecho particular*: «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, ésa ya no posee la naturaleza de lo justo. Y si lo que es conveniente según el 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 hechos reales» (M.C. XXXVII). La ley procura una correspondencia entre la realidad, lo dado por naturaleza en la prenoción de lo justo, y las costumbres o herencia cultural, estableciendo un equilibrio entre el *determinismo* natural y el origen azaroso de los acontecimientos y orientando, por tanto, al vulgo en el cosmos desde su condición de ignorante⁸¹: «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, ésas 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» (M.C. XXXVIII). La moral convencional está regulada por un imperativo natural⁸². La ley, pues, cubre o suple las deficiencias que en la esfera de lo moral provoca la vacuidad del lenguaje: la falta de conciencia y la consi-

80 Si tenemos en cuenta que las M.C. están ordenadas significativamente y atendiendo a ese orden valoramos la M.C. citada, fácil es de ver que la primera parte de la misma, «el derecho común es lo mismo para todos», hace referencia al discurso que sobre el derecho ha tenido lugar hasta el momento y que éste se refiere, como queda claro en la M.C. XXXI, al fin primario que por naturaleza está en todos los hombres en tanto que hombres, un fin anterior a las diferencias específicas que aparezcan entre ellos en razón de su conocimiento o costumbres. El derecho positivo o particular es una respuesta a Platón: frente a una única justicia, Epicuro ofrece una solución similar a la de las explicaciones científicas (las explicaciones múltiples), el pluralismo del derecho (M.C. XXXVI).

81 La moral es un elemento que confiere estabilidad a la estructura de relaciones sociales que opera sólo en la sociedad de sabios; el derecho es para el vulgo ignorante lo que la moral para la sociedad de amigos: «el trato comunitario», *pròs allèlous koinónia* de M.C. XXXVI-XXXVIII, se establece a través del *súmbolon* («acuerdo» o «pacto» M.C. XXXI), que es un lenguaje (formalización contractual atendiendo a las circunstancias) significativo porque denota la realidad sobre la que se levanta (*tês phúseôs*; esto es, la *prólepsis* de *tò díkaión*). GOLDSCHMIDT (pp. 25 y ss.) señala que esa máxima es la más capital en lo que hace referencia al derecho y en donde se plantea el problema que supone la elección del término *súmbolon* por su doble significado, «contrato» y «signo».

82 La tensión entre *phúsis-nómos* formulada por la sofística y a la que intentan dar respuesta Sócrates, Platón y Aristóteles fundamentando teológicamente la *phúsis*, adquiere en Epicuro una expresión nueva en la articulación del derecho general con el derecho positivo.

guiente incapacidad para ejercer el autogobierno, por lo cual estrictamente sólo se puede hablar de *individuos* en el caso de los hombres *morales* que, empleados en una tarea de autoconstrucción constante —el constante análisis de situaciones y el juicio acerca de la adecuada respuesta en función de sus consecuencias, *E.M.* 128—, son plenamente autosuficientes. El consejo final de la Epístola que Epicuro envía a Meneceo (que vendría a ser un breve compendio de los principios fundamentales del epicureísmo) insta a adoptar el ejercicio filosófico como única forma de vida digna y adecuada a la condición humana, que es la misma que la divina: «Así pues, estas cosas y las que a ellas son afines medítalas (*meléta*) día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti y nunca, ni despierto 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» (*E.M.* 135).

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

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Epicuro*, trad. de A. Piqué, Barcelona, 1981.
 C. GARCÍA GUAL Y E. ACOSTA MÉNDEZ, *Epicuro. Ética. Génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, 1974 (edición bilingüe).
 M. JUFRESA, *Epicuro. Obras*, Madrid, 1991.
 LUCRECIO, *De la naturaleza*, V, ed. y trad. de Valentí Fiol, Barcelona, 1976.
 PORFIRIO, *Sobre la abstinencia*, I, trad. M. Periago Lorente, Madrid, 1984.
 H. USENER, *Epicurea*, Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1996.

Estudios

- E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., Florencia, 1936.

- P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les grecs*, París, 1904, pp. 233-258.
- N. W. DE WITT, *Epicurus and his philosophy*, Minnesota, 1964.
- C. DIANO, «Le problème du libre arbitre dans le *peri phúseôs*», en AA.VV., *Actes du VIIIe Congrès de L' Association Guillaume Budé*, París, 1970, pp. 337-342.
- B. FARRINGTON, *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, 1968.
- FESTUGIÈRE, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, 1960.
- C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, 1981.
- C. GARCÍA GUAL Y E. ACOSTA MÉNDEZ, *Epicuro. Ética. Génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, 1974.
- J. L. GARCÍA RÚA, *El sentido de la naturaleza en Epicuro*, Granada, 1996.
- V. GOLDSCHMIDT, *La doctrine d'Épicure et le droit*, París, 1977.
- I. HADOT, «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», en AA.VV., *Actes du VIIIe Congrès de L' Association Guillaume Budé*, París, 1970, pp. 347-353.
- P. INNOCENTI, *Epicuro*, Florencia, 1975.
- A. JANNONE, «La polémique d'Épicure contre Aristote», en AA.VV., *Actes du VIIIe Congrès de L' Association Guillaume Budé*, París, 1970, pp. 342-347.
- E. LLEDÓ, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Barcelona, 1984.
- H. MARCUSE, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, 1968 (pp. 97-126, «A propósito de la crítica del hedonismo»).
- I. MÉNDEZ, «La teología epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana», *Pensamiento*, 53, n.º 205, 1997, pp. 33-52.
- R. MÜLLER, «Sur le concept de *Physis* dans la philosophie épicurienne du droit», en AA.VV., *Actes du VIIIe Congrès de L' Association Guillaume Budé*, París, 1970, pp. 305-318.
- M. NUSSBAUM, *Terapia del deseo*, Milán, 1998 (cap. 1 pp. 112-150).
- D. PESCE, *Saggio su Epicuro*, Roma-Bari, 1974.
- J. M. RIST, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge U.P., 1972 (3ª ed. 1977).
- G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, París, 1975.
- J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, París, 1989.
- D. SEDLEY, «Epicurus and his professional rivals», *Etudes sur l'épicurisme antique*, *Cahiers de Philologie* I, U. de Lille, 1976, pp. 119-159.
- E. SCHRÖDINGER, *La naturaleza y los griegos*, Barcelona, 1997.
- A. TUILIER, «La notion de *philia* dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme», en AA.VV., *Actes du VIIIe Congrès de L' Association Guillaume Budé*, París, 1970, pp. 318-329.
- A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Friburgo, 1993.