FILOSOFÍA PARA LA FELICIDAD

EPICURO

CARLOS GARCÍA GUAL · EMILIO LLEDÓ · PIERRE HADOT



Pocos, muy pocos filósofos han sufrido tantas censuras, calumnias y encubrimientos como Epicuro. Siglos y siglos de difamación y mordaza. Lo cual no debería extrañarnos. Epicuro cultivó buena parte de sus teorías y sus prácticas en un jardín situado a las afueras de Atenas, en la periferia de toda filosofía oficial. En aquel jardín vivieron, debatieron y rieron hombres y mujeres, aristócratas y esclavos, todos iguales. Mientras el estado y la democracia atenienses se desmoronaban en el Ágora, en ese jardín cada cual se construía a sí mismo y se orientaba hacia su propia felicidad. Epicuro inventó allí nuevas posibilidades de existencia, nuevas virtudes, nuevos conceptos. Revolucionó por completo la historia del pensamiento. Fue el primero, muchos siglos antes que Nietzsche, en afirmar que sólo es posible filosofar con el cuerpo, desde el cuerpo. Fue el primero en enfrentarse a la hipocresía de los líderes políticos y económicos, que se apropiaban (y se apropian) del placer y la riqueza mientras pregonaban (y pregonan) la tristeza y la resignación. Fue el primero, en definitiva, en proponer una idea general de la filosofía como medicina de la mente, como camino hacia una vida buena, una existencia feliz para todo hombre y mujer. ¿Cómo no iban a querer silenciarlo?

En este libro presentamos los principales textos y fragmentos que la historia nos ha dejado de Epicuro. Lo hacemos en la impecable traducción de Carlos García Gual, que consideramos, como editores y como lectores, la mejor versión jamás realizada en nuestra lengua de la obra de este pensador. Y la completamos con tres ensayos sobre la filosofía epicúrea escritos por tres de los más importantes especialistas internacionales en el ámbito de la filosofía antigua: el propio Carlos García Gual, Emilio Lledó y Pierre Hadot, donde reflexionan sobre Epicuro o el Jardín, Epicuro o el pensamiento,

Epicuro o la subversión, Epicuro o la risa, Epicuro o el placer de la existencia…

AA. VV.

Filosofía para la felicidad

Título original: *Filosofía para la felicidad*
AA. VV., 2013
Traducción: Carlos García Gual

Los editores quieren expresar su agradecimiento a Ángel Lucía por su apoyo, sus consejos y su amistad.

SOBRE EL EPICUREÍSMO

Emilio Lledó

Formas de vivir parece que fueron las propuestas de los filósofos en ese largo período que, después de Aristóteles, ha dado en llamarse «helenismo». No es que, un siglo antes, las ideas de Sócrates, Platón y el mismo Aristóteles no hubiesen pretendido lo mismo. La *República* platónica —ese gran cuadro ideal en el que se habla de la organización de los seres humanos y de su convivencia— estableció, con radicalidad, los engarces colectivos que sostienen la sociedad y los principios que la rigen. También Aristóteles, en la *Política* o en las *Éticas*, hizo algunos de los análisis más sutiles para entender qué es el bien del hombre y cuáles son las estructuras que, en común, alientan y afianzan ese bien. Estos escritos, que brotaban ya en los primeros pasos —pasos muy firmes, por cierto— de la filosofía, indicaban también un sendero por el que había de desplazarse el pensamiento humano. Y ese sendero tenía que ver, en primer lugar, con la organización de la convivencia y, tal vez, en segundo lugar, con las posibilidades de esa convivencia para la felicidad, para el bien vivir.

Con independencia de las especulaciones más teóricas que idearon los filósofos griegos y, concretamente, Platón y Aristóteles, todas ellas estuvieron inmersas en ese espíritu político que no era otra cosa que el reconocimiento de la necesidad de la solidaridad, y en vistas de esa convivencia afectiva, la búsqueda de la justicia como forma suprema de hacerla posible.

Es verdad que todo ello implicaba un análisis de las estructuras reales e ideales de ese «animal que habla» que tan certeramente

había caracterizado Aristóteles. Un animal que habla, porque la esencia del convivir necesita de la comunicación, y ésta es, a su vez, el elemento estructurador de la *polis*. Un animal que habla porque convive, porque vive con otros que le son próximos, que le son cercanos, que le son amigos o, incluso, enemigos. Y convivir es hablar, comunicarse, entenderse. La ya tan conocida tradición de la convivencia sigue siendo un ideal imprescindible de la política de todos los tiempos.

Pero, efectivamente, la reflexión sobre la organización de la *polis* implicaba, a su vez, el conocimiento de la realidad humana, y de las formas bajo las cuales el «ser» se presentaba en ese mamífero tan singular y, al mismo tiempo, tan colectivo. Por eso Platón, en los *Diálogos*, pretende mostrar, con elementos muy heterogéneos, la imagen de esos seres humanos, de qué están hechos, qué razones los alimentan, qué deseos los empujan. Aristóteles, estimulado por los planteamientos platónicos, levantó, a su vez, un impresionante edificio para acercarse a esta «filosofía de las cosas humanas» y construyó una serie de saberes que se desplazaban por territorios hasta entonces inexplorados: la lógica, la psicología, la física, la zoología, la retórica, la poética, la metafísica, la ética, la política. Todo ello tenía sentido porque podía ayudar a la construcción de la Política, «el más *arquitectónico* y *dominante* de los saberes porque parece ser que los comprende a todos… pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el bien de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurar este bien para uno solo, pero es más hermoso y sublime lograrlo para un pueblo y para las ciudades» (*Ética a Nicómaco*, 1, 2, 1094a 26 - 1094b 10).

La filosofía del período llamado helenismo, que va surgiendo después de la época clásica del pensamiento griego, no implica sólo una mera sucesión temporal. Las escuelas epicúreas, estoicas y escépticas que cubrían buena parte del espacio cultural a partir del

siglo IV a. C. arrancan también de muchos de los planteamientos de Platón y Aristóteles, aunque sea para polemizar con ellos.

Uno de los opositores más radicales a los grandes maestros griegos va a ser Epicuro. Su personalidad, desfigurada, semiborrada en la tradición filosófica, representa, sin duda, una de las figuras más atractivas y, a la par, misteriosas de la historia del pensamiento. No es fácil probarlo, pero podría establecerse una hipótesis plausible afirmando que Epicuro fue una de las primeras víctimas de la censura ideológica. Las razones de esta condena constituyen, también, una de las dificultades mayores para entender, en todos los detalles, el sentido de su mensaje.

Pero esa misma dificultad nos permite adentrarnos por senderos que han estado abriéndose siempre en los márgenes del amplio camino de la tradición, aunque no siempre hayan sido recorridos. Éste sería el motivo de la marcada «marginalidad» del epicureísmo. Una filosofía, pues, «incorrecta», no asumida plenamente por los «correctos» dominios de una buena parte de la Filosofía. Es verdad que esta simplificación puede resultar injusta para algunos de los grandes innovadores filosóficos que, dentro del camino «tradicional», han aportado territorios nuevos, visiones nuevas con que alimentar nuestra vida y, por supuesto, nuestros cerebros. Pero estos filósofos han sido, al menos, conocidos. Sus obras han llegado hasta nosotros en su mayor parte, y aunque hayan podido ser rechazadas, malinterpretadas e, incluso, prohibidas, han alcanzado al menos a sus posibles lectores.

Pero de Epicuro no nos quedan más que tres cartas dirigidas a sus amigos, recogidas en la posterior recopilación de Diógenes Laercio, ya a finales del siglo III de nuestra era, y unos cuantos fragmentos. Por referencias de otros autores sabemos que la producción escrita de Epicuro fue muy abundante y el mismo Diógenes Laercio, al comienzo del libro X de su *Vida de los filósofos más ilustres*, da títulos como *Sobre la naturaleza*, *Sobre el amor*, *Sobre las plantas*, *Sobre la justicia*, *Sobre las imágenes mentales*,

Sobre la música, *Sobre las enfermedades*, *Sobre las sectas*, *Sobre las formas de vida*, *Sobre el juicio y la elección*, etc. Algo parecido había ocurrido con un filósofo muy próximo al pensamiento de Epicuro y del que éste podría considerarse discípulo. Demócrito de Abdera, el otro gran materialista de la antigüedad, por utilizar una expresión usual en los manuales de filosofía, autor de una extensa obra escrita a quien sólo podemos conocer a partir de breves fragmentos supuestamente auténticos, reunidos amorosamente por los filólogos. Otro maldito, pues, de la filosofía y a quien, sin embargo, debemos una de las intuiciones científicas fundamentales: el concepto de átomo y la estructura atómica de la materia.

Epicuro, hijo de colonos atenienses, había nacido en el año 342 a. C. en la isla de Samos, muy próxima a las costas de Asia Menor y a esas ciudades que, como Mileto y Éfeso, habían sido cuna de la filosofía. Pero el colono Neoclés, su padre, no sólo se dedicaba a cultivar la tierra, sino a una profesión tal vez no muy distinta, la de maestro de escuela, en la que, al parecer, le ayudaba su hijo. Exiliados los padres a Colofón, Epicuro entró en contacto con discípulos de Demócrito e incluso tuvo influencias aristotélicas. Es a los treinta años cuando empieza sus enseñanzas en Mitilene, que continúa por otras ciudades. Estos viajes le permitieron rodearse de un pequeño círculo de fíeles amigos que, como Hermarco, Metrodoro y Colotes, le acompañarían ya toda la vida.

Pero quizá, el momento más importante de ese peregrinaje fue su llegada a Atenas en el año 306 y, allí, la compra de una casa, con un pequeño jardín, que habría de convertirse en una escuela de sabiduría, en un establecimiento semejante a la famosa Academia platónica o al Liceo de Aristóteles. Epicuro residió en Atenas, hasta su muerte en el año 271, aunque emprendió algunos viajes para visitar a los pequeños grupos de amigos repartidos por las islas y por las ciudades de Asia Menor.

El llamado «Jardín» de Epicuro era, sin embargo, muy distinto de las instituciones docentes fundadas por Platón y Aristóteles. Mucho

menos preocupado por llevar a cabo investigaciones científicas o lingüísticas, como en el Liceo, y nada interesado, como lo estuvo la Academia, en forjar líderes políticos, «reyes-filósofos» que se hicieran cargo de la nave del Estado y que supieran llevarla a buen puerto, Epicuro llevó a cabo una verdadera revolución en la forma y sentido de sus enseñanzas e, incluso, en la variedad de sus oyentes. Mujeres, esclavos, niños, ancianos acudían al Jardín a escuchar al maestro y a dialogar con él. Estos encuentros se orientaban, casi exclusivamente, a descubrir en qué consistía la felicidad desde las raíces mismas sobre las que se levantaba cada vida individual. Esto implicó ya un planteamiento muy distinto de aquel «hombre político» que tanto había preocupado a Platón y a Aristóteles. Sorprende que Epicuro reclamase de sus amigos que no se dedicasen a la política. Sorprende, porque esta ocupación había sido entendida como una entrega total al bien de los otros, y esta entrega debía alcanzar un nivel tal de generosidad que Platón mismo llegó a pensar si los políticos podrían ser felices. «Serán ellos —los gobernantes— los únicos ciudadanos a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata, ni entrar bajo el techo que cubra estos metales, ni llevarlos sobre sí, ni beber en recipientes fabricados con ellos» (*República*, III, 417a). «El gobernante no está para atender a su propio bien, sino al del gobernado» (*República*, I, 347d). Esta teoría, llena de buena voluntad, había sido, desgraciadamente, contradicha por la práctica, y Epicuro entendió que era necesario arrancar de otros principios muy distintos para la educación de los «guardianes», de los vigilantes y cuidadores del zoológico humano.

Para ello intuyó que había que intensificar las relaciones con nosotros mismos antes de pensar en organizarnos como sociedad. Las grandes teorías de sus predecesores habían olvidado un principio esencial de toda felicidad y, por supuesto, de toda sabiduría: el cuerpo humano y la mente que lo habitaba. Con respecto a la mente, tenía que estar libre de los terrores que, en buena parte, había incrustado en ella la religión. Una mente

atemorizada es una mente infeliz y, al mismo tiempo, es, de alguna forma, creadora de infelicidad. Esta infelicidad y estos temores son principios destructores de la vida, de la alegría que debe inundar la existencia, y el sustentarse en ellos es una de las grandes falsificaciones que han poblado la historia. Probablemente Epicuro está pensando en este problema cuando, en un chocante fragmento (Us. 163), nos dice: «Feliz tú que huyes, a velas desplegadas, de toda clase de *paideia* (educación)». Una educación que, en lugar de desarrollar la autarquía y la libertad, nos esclavizaba con la angustia de tradicionales mitologías —las telarañas, que diría Nietzsche—, contradice su fundamental misión.

La «sensación», como principio de todo conocimiento requería, sin embargo, una estructura más teórica desde la que confirmarse. Epicuro escribió, sobre esto, un libro perdido, que llevaba el título de *Canon* y que consistía en un estudio de reglas para discernir lo verdadero de lo falso. El mundo de las sensaciones necesita criterios para organizarlas. Porque la mente se nutre de las experiencias que van ofreciendo esas sensaciones. Experiencias que crean «opiniones», «anticipaciones», formas de ver las cosas que condicionan la aparente neutralidad de lo que vemos. Nuestro mundo interior, ese microcosmos que nos constituye, determina las interpretaciones de todo lo que sentimos, de todo lo que vemos y oímos. Hay algo en nosotros que se «anticipa» —por utilizar un término característico de Epicuro— a nuestra experiencia de los otros seres.

Esto plantea una cuestión de gran actualidad y, sin duda, condicionará, en parte, el desarrollo del pensamiento contemporáneo. La presión que ejerce ese inmenso imperio de información que nos asfixia y condiciona, acaba por marcar las direcciones de nuestra ideología, y crear, en nuestra capacidad de entender, grumos ideológicos en los que se atasca lo que vemos del mundo y lo que somos capaces de entender.

Ese atasco mental provoca violencias e injusticias desde la fanática ceguera de quienes no han sabido o podido liberarse de la presión de una educación «condicionada». «El fruto más importante de la autarquía es la libertad» (*Gnomologio vaticano*, 77). Una libertad que es, por supuesto, la libertad de poder pensar. El ya tradicional tema de la libertad de pensamiento es, hoy, una de las cuestiones capitales de la sociedad y una de las frases hechas que habría que deshacer. Porque esa deseable libertad de pensamiento no tiene nada que ver con que podamos decir lo que pensamos, sino con que podamos pensar lo que decimos. Para ello es necesario que nuestra mente no esté corrompida por las informaciones recibidas a través de una formación sectaria, padecida en tantas escuelas, cuya misión no es formar seres humanos libres, sino secretarios de una ideología, fanáticos de una religión.

Epicuro desarrolla, pues, una filosofía del «más acá». Los dioses están muy lejos de nosotros, y no podemos tener vínculo alguno con ellos, ni, por supuesto, se preocupan de nosotros. «Por tanto no es impío quien reniega de los dioses en los que la gente cree, sino quien aplica las opiniones de esa gente a los dioses, ya que no son sino presunciones vanas las razones de la gente al referirse a los dioses… porque éstos, entregados a su propia excelencia, acogen a sus semejantes, pero consideran extraño todo lo que les es ajeno» (*Carta a Meneceo*, 123-124). «Hermano, permanece fiel a la tierra», diría siglos después Nietzsche. El dualismo y la teología platónica que establecía un mundo superior y distinto, al que había que tender incesantemente, un mundo de ideas ejemplares, modeló y fin de la existencia, quedaba reducido a una tarea mucho más modesta y, al parecer, más vulgar. Es posible que, en un estadio superior de nuestro desarrollo, nos apareciera ya otro horizonte, humano también, en el que acrecentar todas nuestras capacidades; pero antes había que plantear, con claridad, los límites de aquello que realmente somos, los límites y mensajes de nuestro cuerpo. Un pensamiento que se olvidase de nuestra débil pero imprescindible

estructura carnal, de la delicada fábrica de nuestro cuerpo, estaba condenado a perderse en «vanas fantasías». Lo primero era aceptar esa peculiar condición de nuestro ser, y esto implicaba una verdadera democratización de la existencia. El cuerpo y nuestra condición carnal son el punto de partida para la reunión y convivencia con otros cuerpos, que arrastran cada uno la historia de su lucha por existir.

Nuestro cuerpo es, pues, el centro inicial del *demos*, de la colectividad de otros cuerpos, de otras existencias, indigentes también como la nuestra. Y precisamente porque, en sus estructuras esenciales, ese cuerpo es semejante a otros cuerpos, no cabe discriminación posible en los elementos sobre los que se levanta la vida. «La voz de la carne pide no tener hambre, ni sed, ni frío; pues quien consigue esto o confíe en conseguirlo, puede competir en felicidad con el mismo Zeus» (*Gnomologio vaticano*, 33). Un programa verdaderamente modesto, y en el que se reflejaba, sin embargo, la fraternidad de nuestros deseos con la necesidad de la existencia. No tener hambre, ni sed, ni frío constituía el fundamento de esa democratización del cuerpo humano, fundamento a su vez de la posible felicidad. Un programa modesto pero que, en su sencillez, albergaba los principios de la igualdad, los principios a los que nadie podía renunciar, y que nadie nos podía arrebatar.

No es extraño, pues, que Epicuro sintiese rechazo por la ciudad opulenta, la política de consumo y lujo que, en su inmoderación, animalizaba a los seres humanos y provocaba, en la mayoría de ellos, la miseria y el dolor. «Siento el gozo de mi cuerpo al alimentarme de pan y agua, y escupo sobre los placeres de la suntuosidad, no por ellos mismos, sino por las trampas que nos tienden» (115, Arrighetti). Entre esas trampas Epicuro intuía, probablemente, la desorganización social, el engaño, y toda esa imparable rueda de la injusticia que, para sustentarse, acude a la violencia.

La decidida defensa del placer que encontramos en muchos de los fragmentos epicúreos, era consecuencia de ese revolucionario descubrimiento del cuerpo y de su bien. El placer y el dolor son los dos hilos que atraviesan nuestra carne y nos avisan continuamente de lo que nos conviene. Son los dos grandes mensajeros que la naturaleza puso sobre aviso en nuestra vida. Pero esa vida placentera estaba llena de sensatez e inteligencia y se enlazaba con la amistad «que sobrevuela el mundo entero convocándonos a todos para que despertemos en la felicidad» (*Gnomologio vaticano*, 52). Probablemente, la manipulación que la historia hizo de esa teoría del placer y del cuerpo fue una manera de desacreditar lo que había de revolucionario en esa mirada que se abría a ese oscurecido y maltratado territorio.

Por ello la filosofía de Epicuro se sustentaba en el reconocimiento de la «sensación» como criterio fundamental de la vida. Una sensación que, como principio de energía creadora, llenaba nuestra mente de memoria e inteligencia conectándonos con el mundo y enriqueciendo nuestra experiencia de él. De acuerdo con este privilegio de los sentidos, el mundo, más allá de ellos, era, como en Demócrito, un juego incesante de «átomos» invisibles regidos por la necesidad y el azar. Un universo de átomos existentes, como el espacio en el que se mueven, desde toda la eternidad. Pero este mundo invisible construía lo visible, ese inabarcable universo de lo que experimentamos y sentimos. Un universo de posibilidad, en el corazón mismo de la realidad.

Este universo de átomos relativamente libres se manifestó en la ética de Epicuro con expresiones, a veces provocativas, contra la hipocresía de aquellos escandalizados dueños del poder político e ideológico, dueños también del gozo y el placer que les daba su riqueza y su seguridad y que, sin embargo, predicaban la dura e inamovible resignación y la tristeza para los pobres hijos del abandono social, para los esclavizados por los temores reales a los que sus dominadores los condenaban. Había, pues, que combatir el

temor al dolor y la muerte, ayudándose de la inteligencia y la serenidad frente a los que, con la insistencia en esas realidades de la naturaleza, nos quitaban la alegría de vivir. Una alegría que, a pesar de las dificultades, era una fuente de creatividad y de progreso.

La lectura de los textos de Epicuro nos devuelve el optimismo que brota de una inteligente mirada sobre la oculta felicidad. Como en los mejores momentos del platonismo, la *eudaimonía* (la felicidad), no consistirá en «tener más», sino en «ser más». Para ello Epicuro nos descubrió al gran ausente de esa reflexión sobre la vida feliz: el cuerpo, la verdadera vida de los latidos y la carne, de la serenidad y la amistad.

En una época como la nuestra, en la que la sociedad de consumo acaba por consumir el tiempo y los deseos, y, en muchos momentos, contribuye a la estupidización colectiva, Epicuro nos ofrece un inteligente consejo: «De los deseos, unos son naturales y necesarios, otros naturales pero no necesarios, y otros, al fin, ni naturales ni necesarios, sino que provienen de opiniones sin sentido».

Los textos de Epicuro, en su original griego, fueron recogidos, en una magnífica edición crítica aparecida, por primera vez, en 1887 y reeditada posteriormente: Hermann Usener, *Epicurea*, Stuttgart, Teubner 1966. Otra excelente edición del texto griego, con traducción italiana, es la de Graciano Arrighetti, *Epicuro, Opere*. Turín, Einaudi, 1960. Hay una segunda edición aumentada, en 1973. Según estas ediciones hemos citado los fragmentos reproducidos en este texto.

EPICURO Y LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

Carlos García Gual

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

Nació en Samos en el 341 a. C. y pasó en esta isla su niñez y adolescencia. Su padre, Neoclés, ciudadano ateniense, se había establecido allí como colono, y se ganaba la vida como maestro de escuela. Era entonces ésta una profesión connotada por un bajo nivel social y una cierta ramplonería de oficio. Aludiendo a esta condición del padre insultará a Epicuro el satírico Timón, llamándolo «el hijo del maestro de escuela»: «el último de los físicos y el más desvergonzado, el hijo del maestro de escuela, que vino de Samos, el más ineducado de los animales» (D. L., X, 3). Las condiciones de su posición familiar no eran las más favorables para una niñez despreocupada. La familia, compuesta de los padres y cuatro

hermanos, parece haber estado muy unida; y las relaciones cordiales de Epicuro con su madre (como muestra la carta dirigida a ella, testimoniada por Diógenes de Enoanda) y con sus hermanos (que le acompañarán en sus viajes y convivirán con él en el Jardín) son ejemplarmente auténticas.

A los dieciocho años Epicuro tuvo que marchar a Atenas, la ciudad de sus antepasados, para prestar servicio militar como efebo, durante dos años. Días revueltos para la orgullosa ciudad, cuya gloria política declinaba ya hacia un recuerdo retórico, los del año 323. En el año anterior el victorioso Alejandro había exigido desde la lejana Asia honores divinos; y los atenienses, escépticos e irónicos, le habían consagrado como a un dios. Entonces llegó la noticia de que, con una impertinencia notable, Alejandro había muerto, a los pocos meses, en Babilonia. Por los mismos días desapareció de la escena griega otro tipo escandalosamente popular: Diógenes, a quien apodaban «el Perro». En su legendario tonel, o más bien en su tinaja, el cínico apátrida que se proclamaba «cosmopolita», y que no habría cambiado su miseria por el imperio de Alejandro, abandonó este mundo cuyas convenciones había ridiculizado y ofendido.

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

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

También en Samos había repercutido la conmoción política. Los colonos atenienses, entre ellos la familia de Neoclés, fueron expulsados de la isla. El padre de Epicuro fijó su nueva residencia en Colofón, ciudad de la costa jonia, ilustre como pretendida patria de Homero, y como hogar natal del lírico Mimnermo y de Jenófanes, el poeta crítico y teólogo ilustrado del siglo VI. A ella acudió Epicuro a reunirse con su familia, y allí residió desde el 321 al 311, desde sus veintiuno a sus treinta y un años. Durante este tiempo completa su formación filosófica, frecuentando la escuela que en la vecina isla de Teos regentaba Nausífanes, un discípulo de Demócrito y de Pirrón. Detengámonos en esta formación filosófica, muy significativa para comprender su propia teoría.

El interés de Epicuro por la filosofía parece haber despertado muy temprano: a los catorce años. Según una anécdota, se irritó con su maestro de letras (*grammatistés*), quien no supo explicarle el

sentido de la afirmación de Hesíodo de que «primero era el caos», y que lo remitió a los filósofos para su aclaración.

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

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

Discípulo de Demócrito y relacionado con Pirrón —ya hemos aludido a ello—, este atomista con inclinaciones escépticas había escrito un libro llamado *El Trípode* sobre los tres fundamentos del conocimiento; enseñaba en la costa jonia, lejos de la influencia social de platónicos y peripatéticos, las teorías físicas del atomismo;

y exponía una teoría de las emociones que señalaba el fin de la vida serena en la «inalterabilidad» (*acataplexia*) del ánimo, posición semejante a la de sus maestros, y no muy distante de la del propio Epicuro.

Todos estos detalles hacen más notable la agria reacción de Epicuro contra él, al calificarle de «molusco», «analfabeto», «bribón» y «prostituta», entre otras referencias a su servilismo y su sofistería. Tal vez fue la decepción, al observar la probable incongruencia entre la teoría física, abocada como en Demócrito al determinismo, y la conclusión ética, lo que explica la hostilidad hacia su maestro. «Peor que un oponente, Nausífanes era en términos ideológicos un desviacionista», sugiere J. M. Rist[*]. Esa misma virulencia verbal la atestigua Epicuro con otros filósofos, adjetivando a Platón de «áureo» (burla de la distinción en clases sugeridas por aquél) y a los platónicos de «aduladores de Dionisio» (el tirano de Siracusa), a Aristóteles de «depravado», a Heráclito de «embrollador», a Demócrito de «charlatán», a los dialécticos de «devastadores», y a Pirrón de «inculto» e «ineducado» (D. L., X, 8). Del atomista Leucipo negó la existencia (probablemente no como persona física, sino como filósofo).

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

Como observa con acierto Rist, «sea cual sea la razón, personal, filosófica o ideológica, de la hostilidad de Epicuro hacia el maestro

de quien probablemente más había recibido, no hay duda de que Epicuro se proclamaba autodidacta. Lo único que esto puede significar, si queremos verlo desde una perspectiva amistosa, es que aquello que él valoraba más en su propia filosofía, sus actitudes éticas, sus ideas sobre la libertad y la necesidad y sobre los dioses, eran el producto de su propio pensamiento. Sólo el material bruto de ese pensamiento le había sido proporcionado por sus maestros de hecho, tales como Nausífanes, y sus antecesores espirituales, como Demócrito y Leucipo».

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

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

Desde el 310 al 306 Epicuro habita en Lámpsaco, donde se rodea de un círculo de fieles discípulos y amigos, Idomeneo, Leonteo y su esposa Temista, Metrodoro, personas de posición distinguida en la ciudad; Polieno de Cízico y su amante Hedeia, Colotes (cuyo satírico escrito contra las escuelas filosóficas rivales motivó una réplica de Plutarco cuatrocientos años después), y el joven Pitocles, entre otros. Cuando en 306 abandona esta ciudad para instalarse en Atenas, deja en ella un buen recuerdo y un círculo epicúreo de fieles discípulos.

«Durante cierto tiempo filosofó en interrelación con otros filósofos, pero luego se retiró a un ámbito privado fundando la escuela que lleva su nombre», dice Diógenes Laercio (X, 2). No sabemos si ese abandono de la predicación pública para dedicarse a una enseñanza privada y restringida al grupo de seguidores íntimos se refiere a la estancia en Lámpsaco, y es un resultado del recelo y la desconfianza tras la experiencia de Mitilene sobre la agresividad

de otros filósofos y la muchedumbre. Pero es probable que ya el círculo de Lámpsaco fuera, como el Jardín ateniense, un local privado y de cierta familiaridad, más seguro para el cultivo de una libre sinceridad y de la tan preciada amistad.

Cuando Epicuro vuelve de nuevo a Atenas, quince años después de su primera visita, se halla en medio del camino de su vida. A sus treinta y cinco años ha recorrido varias localidades jónicas prestigiosas en la cultura y la filosofía griegas, desde que su familia en 322 tuvo que abandonar Samos. En algunas de estas ciudades ha conocido a filósofos devotos de la tradición científica de los jonios y ha fundado una escuela de filosofía. Pero la vuelta a Atenas, después de estos quince años de experiencias viajeras, para establecerse allí definitivamente en la escuela que se llamará el «Jardín», es sintomática de su apego a esta ciudad, la única en que podrá sentirse ciudadano. Más que la propaganda filosófica y la discusión con los rivales de la Academia y del Liceo, o con los futuros predicadores del Pórtico (Zenón de Cirio tardaría aún unos años en exponer su doctrina estoica), Epicuro busca la vida reposada y la fecundidad en el trabajo intelectual en aquel ambiente cargado de recuerdos y amarguras. Atenas acababa de ser otra vez «liberada»; ahora (en el 307) por Demetrio Poliorcetes; y es probable que para la fundación de su escuela Epicuro aprovechara la oportunidad de este hecho, que oscurecería la protección política al Liceo y la Academia, de tendencia filomacedonia, que aquel año tuvieron que cerrar sus puertas varios meses.

No sabemos cuáles fueron los avatares psicológicos de Epicuro, ni qué parte de su obra habría compuesto antes de su llegada a Atenas para su establecimiento definitivo. A través del estilo de su prosa podemos suponer un carácter vehemente y austero. ¡Qué impresión le produciría el pueblo, desengañado y temeroso, adulador y retórico, de Atenas, después de haber recorrido durante largos años las ciudades jónicas, de haber encontrado vagabundos apátridas, tiranos engolados, profesores de astronomía y

supersticiosos de mil nuevos cultos! Desorden y servilismo en el alma de las muchedumbres necias, que Epicuro despreciará siempre con el mismo talante aristocrático de otros filósofos griegos, como Sócrates, Platón o Demócrito.

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

Epicuro compró en Atenas una casa en el respetable distrito de Melite y un «jardín» cerca de la puerta del Dípylon, en la vecindad de la famosa Academia de Platón. (Como anota De Witt, muchos turistas en siglos posteriores podían combinar en el mismo paseo la visita a los dos santuarios filosóficos. Cicerón y su amigo Ático visitaron así el Jardín en el 78 a. C. sorprendiéndose de su pequeñez, tal vez en comparación con las «villas» romanas que ellos conocían). Señala Farrington que el famoso Jardín (en griego *Kepos*) sería tal vez muy parecido a un «huerto», cuyas habas, bien repartidas, sirvieron para mantener a la comunidad epicúrea en algún momento de hambre en Atenas (como en el asedio del año 295)[*]. Las clases y reuniones se celebrarían tanto en la casa como en el Jardín. Al parecer existían ciertos grados entre los discípulos, y Epicuro era reverenciado como «el maestro» o «guía» de la comunidad. Entre los componentes de ésta estaban los fíeles amigos y seguidores de Lámpsaco; varias mujeres, alguna de respetable posición, como la citada Temista, o bien «heteras», como Hedeia de Cízico o la ateniense Leontion (que escribió un tratado contra Teofrasto,

elogiado por Cicerón por su excelente estilo); y también esclavos de uno y otro sexo. Este grupo de personas, retiradas a un círculo privado, con sus propias reglas éticas y su concepción del mundo, debía escandalizar un tanto a los maledicentes que consideraban el Jardín, donde se predicaba «el placer», como disipado centro de orgías y alegres contubernios[*].

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

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

Probablemente la impresión de que el mundo está enfermo, sin rumbo y sin finalidad, sometidos los hombres a los terrores del

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

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

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

Para Epicuro el filosofar se define como la búsqueda de un remedio contra la confusión de su época. La Filosofía es definida de modo característico como medicina del alma, y el cuidado médico del alma es el oficio del filósofo, que se transforma así en un psiquiatra o psicoanalista de una sociedad perturbada por el temor y la servidumbre. En esta terapia psíquica hay un recuerdo socrático:

therapeía tes psyches, el «cuidado del alma» era para Sócrates la actividad filosófica, a lo que ahora se añade un nuevo acento sobre la enfermedad colectiva que hay que evitar. Ya el sofista Antifonte había insistido en esta virtud médica de la Filosofía, y su método de curación por la palabra hacía de su ideario una *téchne alypías*, de ciertos ecos en los tratamientos psicosomáticos de la moderna medicina[*].

En Atenas muere Epicuro treinta y cinco años después; años que podemos suponer de reposo y actividad filosófica frente a la ajetreada primera época de su vida. Desde su retiro presenció con desilusión los sucesos de la política ateniense y griega de la época, política confusa y envilecida. Frente a las perturbaciones de su tiempo, el filósofo busca la imperturbabilidad o ataraxia; y, frente a la servidumbre y el servilismo, la capacidad de gobernarse a sí mismo. La independencia que la ciudad ha perdido, puede el sabio todavía guardarla para sí mismo en su retiro y su mente libre. «El más grande fruto de la autosuficiencia es la libertad» (*Gnomologio vaticano*, 77).

¿QUÉ ERA LA FELICIDAD PARA LOS FILÓSOFOS ANTIGUOS?

Pierre Hadot

Para los hombres de la Antigüedad, «bienaventurado» (*makar*) era en cierto modo el nombre propio de los dioses, los cuales, tal como cantaba Homero, «tienen una vida cómoda»[*]. Esta beatitud consistía para ellos en la inmortalidad, en una juventud inacabable, en una vida eterna de placeres, fiestas y banquetes.

Poco a poco, bajo la influencia del nuevo racionalismo, comienza a despuntar el moralismo a la hora de representar a los dioses. Sus primeros signos se perciben en Hesíodo y, más tarde, en los presocráticos y los trágicos[*].

Pero será con Platón y Aristóteles cuando esta tendencia alcance su plenitud. En el *Timeo* de Platón el Creador es bueno, generoso, y desea que todas las cosas vengan al mundo con el mayor parecido posible a él y que sean buenas. Esto es así porque el mundo al que da forma supone en sí mismo un dios bienaventurado (*Tim*., 34 b), puesto que está en armonía consigo mismo: «Solo y en soledad, capaz en virtud de su excelencia de estar unido consigo mismo, sin necesidad de nada más, como objeto de conocimiento y de amistad para sí mismo, viéndose colmado». Es también al pensarse a sí mismo como el Dios de Aristóteles encuentra su felicidad y alegría (*Metafísica*, 1072 b 28), ya que así ejerce el modo de actividad más excelsa e independiente.

Seis siglos más tarde, en el III d. C., el mundo divino de Plotino seguirá mostrándose todavía como un mundo rebosante de felicidad y de luz. Tras describir primero el Uno, principio supremo de todas las cosas, y después el Intelecto divino, que se piensa a sí mismo, y el Alma divina, contempladora del intelecto, Plotino concluye (I, 8, 1, 25): «Tal es la existencia sin problemas y bienaventurada que viven

los dioses». A su juicio los festines de los dioses, a los que se refiere el mito de Poros y Penia en el *Banquete* de Platón, simbolizan la beatitud divina (III, 5, 9, 39), sirviéndose de la expresión homérica «tener una vida cómoda» para designar la existencia de los dioses en el mundo espiritual (V, 8, 4, 1). «Sólo los seres buenos son felices, y por eso los dioses son felices» (III, 2, 4, 47). Para los seres espirituales la felicidad consiste precisamente en ser espirituales, es decir, en mantenerse alejados de la materia, dedicados a conocerse a sí mismos desde la pureza y la transparencia y, sobre todo, permaneciendo en contacto con el Uno-Bondad que les trasciende y del cual emanan. Pero el propio Bien sobrepasa toda consciencia y toda felicidad.

Al igual que el Dios-Mundo del *Timeo*, al igual que el Intelecto de Aristóteles, los dioses de Epicuro son seres de una belleza perfecta que viven inmersos en la paz y la serenidad. Pero, lejos de ser Pensamiento puro, disponen de forma humana, por más que sea esta diáfana y aérea. Y su beatitud se basa en su sabiduría y virtud, que les procuran una ausencia total de preocupaciones, toda una eternidad de placeres. Según Epicuro, los dioses no han creado el mundo y no influyen en absoluto en su evolución ni en los asuntos humanos, puesto que el mundo es resultado de un cúmulo fortuito de átomos. Por eso, al igual que los dioses homéricos, y mejor aún que ellos, que toman apasionado partido en las disputas de los hombres, los dioses de Epicuro son bienaventurados porque su serenidad es perfecta y no tienen que ocuparse de los asuntos humanos o del gobierno del mundo. Epicuro propone así una concepción más pura de la divinidad que otros filósofos, como Platón o los estoicos, en la medida en que sus dioses no están condicionados o absorbidos por la tarea de ocuparse del mundo, por lo que, sin relación con otra cosa, encuentran en su pura perfección la felicidad absoluta[*].

La participación en la beatitud divina

Por más que al hombre le resulte posible participar en la beatitud divina, se trata de una idea previa a la reflexión filosófica. En primer lugar, las festividades religiosas constituían ya un modo de comunión con el gozo divino. Como señalará Platón (*Leyes*, IV 716 d): «Para el hombre de bien realizar sacrificios a los dioses, entrar constantemente en relación con ellos mediante la oración, las ofrendas y el culto divino en conjunto, supone el camino mejor y más hermoso, el camino más seguro hacia la beatitud». Y es que, en esos momentos de júbilo colectivo, los hombres sienten intensamente la presencia de la divinidad. «Por piedad a nuestra raza, familiarizada por naturaleza con el dolor, los dioses han instituido, a manera de paradas en mitad de nuestras labores, la alternancia de fiestas a celebrar en su honor, y nos han ofrecido como compañeros de estos festejos a las musas, a Apolo Musageta y a Dioniso» (*Leyes*, II, 653 d).

Por otra parte, la denominación de «Bienaventurados», concedida a los habitantes de «las Islas de los Bienaventurados», demuestra que se creía que algunos hombres, gracias a su excepcional virtud, podían ser merecedores de una beatitud análoga a la de los dioses: «Aquel que muere tras toda una vida justa y santa se traslada tras su muerte a las Islas de los Bienaventurados, en las que uno permanece a salvo de cualquier mal, en una felicidad perfecta» (Platón, *Gorgias*, 523 b 2).

Con la ayuda de la filosofía, la manera en que el hombre puede participar de la beatitud divina se definirá de forma más precisa. En este sentido cabe distinguir, sin estar por lo demás completamente enfrentadas, dos tendencias: por una parte la tradición socrática, según la cual la participación en la felicidad divina se basa en la presencia de Dios en el alma humana y se realiza, en última

instancia, por el amor al Bien, y por otra la actitud epicúrea, ciertamente compleja y que describiremos más adelante.

Pese a que no sabemos demasiado acerca del Sócrates histórico, los testimonios de Platón y Jenofonte dejan entrever que le gustaba referirse a una presencia divina, el famoso *dáimon* que se manifestaba en su interior, «cierta voz que, cuando se deja escuchar, me aparta siempre de lo que iba a hacer» (*Apología*, 31 d). Por otro lado, la figura de Sócrates no dejará de ser nunca la de ese filósofo que, frente a los bienes materiales y a la vida misma, prefiere el bien moral (*Apología*, 29 d) y que declara: «El mayor bien para un hombre es perseverar cada día en la virtud y en las otras cosas sobre las que me oís reflexionar cuando hago examen de los demás y de mí mismo, y una vida que no esté sometida a tal examen no merece la pena vivirse» (*Apología*, 38 a).

Platón y Aristóteles permanecen esencialmente fieles a esta orientación profunda, pero intelectualizándola de modo considerable. La vida moral que la divinidad interior inspira no es sólo una vida consagrada a la virtud, sino una vida dedicada a la contemplación. Hacia el final del *Timeo* (90 c) Platón declara: «Quien se preocupa de lo divino que hay en él, quien mantiene en perfecto orden el *dáimon* que habita en él, habrá de ser, necesariamente, en extremo dichoso». Pero el contexto en que aparece indica que es sobre todo regulando sus pensamientos, aplicándolos a las cosas divinas, como el hombre podrá alcanzar esa felicidad extraordinaria.

Para Aristóteles, del mismo modo que lo divino en el mundo es, en su cúspide, como un elemento amoroso que mueve lo celeste, el Intelecto que se piensa a sí mismo, lo divino en el hombre, es el intelecto, es el espíritu. Se cae así en una paradoja, por la cual lo más esencial del hombre trasciende al hombre. Éste encontrará, pues, su felicidad en la vida que le conviene en su más alto grado y que, sin embargo, es sobrehumana: la vida espiritual. «Cuanto más se incrementa nuestra contemplación más crece nuestra felicidad» (*Ética a Nicómaco*, 1178 b). La suprema felicidad del hombre reside,

por tanto, en esa beatitud divina a la que sólo podemos aspirar de manera excepcional: «Ese estado de felicidad al que accedemos sólo en raros momentos, Dios lo experimenta siempre» (*Metaf.*, 1072 b 28). Cabe añadir que Aristóteles, siempre realista, sabe que esa felicidad únicamente puede alcanzarla un hombre en disposición de un cuerpo con buena salud, que disfruta del mínimo necesario de alimentos y cuidados. De hecho, considera que resulta preferible vivir con el menor número de bienes externos (*Ética a Nicómaco*, 1179 a).

También para Plotino la felicidad humana se basa en la presencia divina residente en el alma y en el impulso, en el amor, del alma por el Bien. Lo que puede entreverse ya en Platón y Aristóteles se descubre con mayor claridad en Plotino, es decir, el vínculo entre la presencia divina y el amor al Bien. Platón y Aristóteles dejan entender que la presencia divina del espíritu en el alma no basta por sí misma para garantizar la felicidad humana. Es necesario además tomar consciencia de esta presencia, «ocuparse del cuidado» de este dios interior, alzarse a la vida a partir del espíritu. Esta presencia divina suponía, pues, una llamada a amar el Bien, o dicho de otro modo, a la conversión de la totalidad del ser hacia el Espíritu divino. A fin de expresar esto Plotino encontrará las más sorprendentes expresiones: «El espíritu supone a la vez una parte de nosotros mismos y aquello hacia lo que nos elevamos» (*Enéadas*, I, 1, 13, 7). Y en especial: «Él está siempre presente, pero nosotros sólo le somos presentes cuando hemos rechazado cuanto nos aleja de él» (VI, 9, 8, 33). Es el origen del célebre pensamiento de Pascal: «No me busques a menos que ya me hayas encontrado». Es la presencia inconsciente de lo divino en nosotros lo que nos conduce a amarlo y a buscarlo. Presencia divina y amor al Bien aparecen, por lo tanto, en íntimo vínculo. Y Plotino no se contenta con señalar que la felicidad consiste en la participación en esa vida del Espíritu que está en nosotros. Para él, el alma encierra una aspiración todavía más elevada, por más que se cumpla rara vez. Pues, a su juicio, aunque

el Espíritu sea bueno no es *el* Bien. En el fondo, para Plotino la felicidad de la consciencia de sí mismo, de la relación consigo mismo, que caracteriza la vida del Espíritu, viene a ser algo en cierto modo inferior. El Bien se encuentra más allá de la felicidad porque no necesita nada, ni siquiera de sí mismo: no es un bien para sí mismo, sino sólo el Bien para los demás. El alma no se contentará por tanto con unirse al Espíritu en ciertos momentos privilegiados, sino que con el Espíritu, en esos momentos aún más escasos y excepcionales, experimentará la presencia del Bien mediante un «arrebato amoroso», tal como explicará Plotino (VI, 7, 35, 24). La suprema felicidad del alma consiste, pues, en una experiencia que cabe calificar de mística, y que se caracteriza entre otras cosas por un inmenso júbilo. Al alma le basta con estar con Él, «tan grande es la alegría a la cual ha accedido».

En cierto sentido podría percibirse en Platón, en Aristóteles y en Plotino cierto hedonismo: la vida del Espíritu y el amor al Bien se acompañan de un júbilo y de un goce espirituales. Resulta destacable que en la tradición socrática el estoicismo represente, por su parte, un esfuerzo admirable por purificar al máximo la intención moral de toda motivación ajena al amor al Bien, de todo hedonismo, incluso espiritual. Sin duda, también los estoicos basan la felicidad humana en la presencia de Dios en el alma y en el amor al Bien: «Un espíritu sagrado habita en nuestro interior, que observa y controla nuestros actos buenos y malos». A esta fórmula de Séneca (*Cartas a Lucilio*, 41, 2) Epicteto (II, 8, 11-14) responde: «Llevas a Dios a todas partes contigo [...] y lo ignoras [...], lo portas contigo y no te das cuenta de que lo mancillas con tus pensamientos impuros y tus actos indecentes». Y se descubre igualmente en los estoicos la misma paradoja que en Platón y Aristóteles: Dios es cada uno de nosotros, en la medida en que somos una chispa y un fragmento, y al mismo tiempo algo que es más que nosotros mismos y aquello hacia lo que debemos dirigirnos, una norma, una Razón interior y trascendente, conforme a la cual hemos de vivir. Con mayor claridad,

de manera más explícita que en Platón, Aristóteles y Plotino, los estoicos afirmaban que no existe mayor felicidad, mayor placer, que la virtud por sí misma, que el bien moral por sí mismo constituye su propia recompensa. Para los estoicos no existe otro bien que el bien moral, es decir, la voluntad eficaz y completa de hacer el bien. El resto resulta indiferente, es decir, despojado de valor intrínseco. El sabio estoico se caracteriza, por lo tanto, por su absoluta libertad en relación a todo. Como ejemplos de asuntos completamente indiferentes los estoicos enumeraban la vida, la salud, el placer, la belleza, el poder, la riqueza, la celebridad y la alta cuna, así como sus opuestos, la muerte, la enfermedad, el dolor, la fealdad, la debilidad, la pobreza, la oscuridad, la baja cuna. Todas estas cosas no son ni buenas ni malas, resultando incapaces de proporcionar, pues, felicidad ni desgracia. No nos extenderemos aquí sobre eso que los estoicos denominaban teoría de los deberes, es decir, el modo en que intentaban formular, con el fin de lograr que la buena voluntad encontrará materia de aplicación, un código práctico de conducta que concedía un valor relativo a las cosas que en principio resultan indiferentes, como la salud, la familia o la ciudad. Nos basta con haber insistido en la pureza de la moral estoica. Epicteto y Marco Aurelio, que son herederos y desenlace del estoicismo antiguo, formulan de manera destacable las actitudes fundamentales del estoico frente a los diferentes ámbitos de la realidad. El bien moral consiste, antes que nada, en saber juzgar bien en cada circunstancia vital, en mantener una estricta objetividad, y después en aceptar piadosamente los acontecimientos que no dependen de nosotros y que nos han sido destinados por la providencia, a fin de actuar, en cuanto depende de nosotros mismos, al servicio de la comunidad humana y practicando la justicia[*].

Por su parte, Epicuro concibe la participación del hombre en la felicidad divina de forma completamente diferente, en la medida en que para él la felicidad no reside en el bien moral, en el ejercicio del pensamiento ni en la acción, sino en el placer. El sufrimiento de los

hombres procede del hecho de que éstos temen cosas que no son dignas de temerse y que desean cosas no necesariamente deseables y de naturaleza huidiza. Su existencia se consume de este modo en la inquietud a causa de temores injustificados y de deseos insatisfechos. Por eso la ética epicúrea querrá liberarlos de tales temores demostrándoles que no hay motivo para temer a los dioses, puesto que no tienen el menor efecto sobre la marcha del mundo y se mantienen en su esfera de perfecta serenidad. En cuanto a la muerte, al suponer la disolución absoluta, no forma parte de la vida. Uno puede liberarse de la insaciabilidad del deseo diferenciando entre deseos naturales y necesarios, como comer y beber, deseos naturales y no necesarios, como los placeres amorosos, y deseos que no son ni naturales ni necesarios. La satisfacción de los primeros, tanto como la renuncia a los últimos y eventualmente a los segundos, bastará para alcanzar un estado de serenidad. «Los clamores de la carne son "no tener hambre", "no tener sed" y "no tener frío". Quien goce de esta situación y de la esperanza de la dicha puede rivalizar en felicidad con Dios»[*]. Esta forma de moral puede parecer, de entrada, altamente materialista. Pero, tras un examen más atento, demuestra una enorme delicadeza espiritual, expresada primeramente en la representación de la serenidad de los dioses. La piedad epicúrea, como indica A.-J. Festugière, implica una remarcable pureza de sentimiento: «Es por los dioses, sobre todo, como la voluptuosidad surge en el corazón de los hombres»[*]. Ello puede producirse durante las celebraciones religiosas. No sólo el sabio puede disfrutar de la jubilosa presencia de los dioses, según hemos visto, sino que, tal como señalan los epicúreos, «éste admira la naturaleza y condición de los dioses, esforzándose por acceder a ella, aspirando por así decirlo a tocarla, a vivir en ella, y llama a los sabios "amigos de los dioses" y a los dioses "amigos de los sabios"»[*]. Y ya que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos, el sabio no los invocará para obtener determinados beneficios, aunque encontrará la felicidad contemplando su

serenidad, añadiéndose a su alegría. Para Epicuro, el amor a los dioses es amor a su belleza y su perfección. P. Decharme[*] habla en relación a ello de «puro amor». El sabio encontrará, pues, la felicidad adoptando a los dioses como modelos para vivir en una perfecta serenidad y en una perfecta pureza espiritual, disciplinando sus deseos, examinando su conciencia, aceptando ser corregido fraternalmente por una comunidad unida en el vínculo de una intensa amistad. La felicidad epicúrea es, tal vez, como la de los dioses, el puro placer de la existencia[*].

¿Felicidad egoísta?

¿Pueden considerarse egoístas los tipos de felicidad propuestos por la sabiduría antigua? Quizá cabría pensarlo al releer la descripción que acabo de realizar, breve en exceso, y por su parte los historiadores o los filósofos no han dejado de señalarlo así. Parecería, en efecto, que algunos de estos modelos de felicidad se encuentren, sea como fuere, reservados a una élite capaz de alcanzar la contemplación aristotélica o el éxtasis plotiniano, por ejemplo. Y, sobre todo, estos modelos de felicidad, ¿no estarán orientados exclusivamente a la perfección del individuo aislado?

De hecho el problema resulta de lo más complejo. En primer lugar, no puede negarse el carácter «misionero» de muchos filósofos antiguos importantes, misionero en el doble sentido de «recibir una misión divina» y de «pretender la conversión». Sócrates, también en este punto, supone el modelo fundamental. Se presenta como «el hombre que ha sido ofrecido a los atenienses, por voluntad de los dioses, a fin de espolearles como un tábano» (*Apología de Sócrates*, 30 e). «Estoy a disposición tanto del rico como del pobre, sin distinción» (*Ibid*., 32 b). «Soy un hombre ofrecido a la ciudad por la divinidad: debéis preguntaros si resulta humanamente posible dejar

de lado, como hago yo, los intereses personales [...] desde hace ya tantos años, y eso para ocuparse únicamente de vosotros [...], urgiendo a cada uno a hacerse mejor» (*Ibid*., 31 b).

Epicuro fue presentado a sus discípulos como un dios entre los hombres, venido a manera de salvador de la humanidad, convirtiéndose a su vez cada epicúreo en misionero, como ese Diógenes que en el siglo III a. C., en su ciudad natal de Oinoanda, en Licia (sudoeste de Turquía), hizo grabar una gigantesca inscripción destinada a dar a conocer a sus conciudadanos y a las generaciones futuras las líneas generales de la doctrina de Epicuro y su mensaje salutífero[*]. Los antiguos coinciden, por lo demás, en reconocer la extraordinaria difusión de la doctrina epicúrea. Precisamente, la originalidad radical de la escuela epicúrea consistió en invitar a todos los hombres, incluso a los incultos o sin especial formación intelectual, y en admitir entre sus filas a esclavos y mujeres, incluyendo cortesanas, como aquella Leontión, discípula de Epicuro, a la que cierto pintor muestra «en meditación»[*].

La filosofía estoica tampoco rechazaba dirigirse a los esclavos, a las mujeres y, en general, a todos los hombres. A este respecto hay que recordar el juicioso apunte de G. Rodier: «Los estoicos querían que la virtud y la felicidad [...] fueran accesibles a todos; y querían que lo fueran en este mundo [...]. Pero para eso hace falta que el mundo en que vivimos sea el más hermoso y el mejor posible, que no sea el opuesto de un mundo superior [...], que no haya otras realidades que las que se ofrecen a nuestra vista dentro del seno celestial de Zeus»[*]. La idea de una filosofía de la prédica no está ausente en el estoicismo, y en este sentido se aprecia siempre una relación entre el cinismo y el estoicismo. A partir de Diógenes los cínicos se convirtieron en ardientes propagandistas, dirigiéndose a todas las clases sociales y predicando con el ejemplo para denunciar las convenciones sociales y proponer la vuelta a una sencillez vital en conformidad con la naturaleza. Epicteto convierte en cierto modo a los cínicos en los monjes del estoicismo. Son los enviados, los

mensajeros, los portavoces de Dios entre los hombres, siendo en general el filósofo, para Epicteto, el testigo (martus) de Dios[*].

Es cierto, por el contrario, que el platonismo de Platón o de Plotino, o incluso el aristotelismo, resultan filosofías reservadas a una élite cultivada en todas las ciencias.

Pero, por otra parte, ¿puede decirse que los modelos de felicidad concebidos por las escuelas filosóficas de la Antigüedad proponen a los individuos la búsqueda egoísta de su propia perfección, lograda mediante el repliegue sobre uno mismo y la huida del mundo? Finalmente, pienso que la respuesta a esta pregunta debe ser no.

Comencemos por lo más sencillo. Parece evidente que los estoicos, para quienes la felicidad supone un bien moral que incluye como parte integrante la dedicación a la comunidad, el ejercicio de la justicia y el amor a los demás, no pueden ser presentados de esta manera. ¿Pero no es egoísta acaso la felicidad epicúrea? Es cierto que la serenidad epicúrea y su negativa a involucrarse en los asuntos de la Ciudad podrían autorizar determinadas suposiciones sobre el epicureísmo. Pero su aspiración a la prédica, el importante papel concedido a la amistad y a la constitución de comunidades, cuyos miembros han de ayudarse mutuamente en lo espiritual y en lo material, son hechos que bastan para rechazar esa idea según la cual la filosofía epicúrea equivaldría a un hedonismo egoísta.

En cuanto a Platón y Aristóteles, la preocupación por la política y por la mejora de la Ciudad, que ambos comparten, basta para salvarlos de este reproche. Pero… ¿y Plotino? ¿Qué decir de una obra que, según la presentación ofrecida por Porfirio, discípulo suyo, termina con estas frases (*Ené*. VI, 9, 11, 48)?: «Tal es la vida de los dioses y de los hombres divinos y bienaventurados, marcada por el alejamiento de las cosas de este mundo, por una existencia que no sienta el menor apego por las cosas mundanas, por la huida del único hacia lo Único». Esta huida del único hacia lo Único ha sido a menudo interpretada como una actitud narcisista, como un repliegue del yo sobre sí mismo, no siendo de hecho ese Único que es el Uno

o el Bien otra cosa distinta al yo. Por desgracia, no podemos entrar en un análisis en profundidad de este asunto. Digamos solamente que a la experiencia mística plotiniana le resulta esencial constituir a la vez una experiencia del yo, en la medida en que supone la revelación de la interioridad, y una experiencia de lo Otro, en la medida en que se sustrae a los límites de lo relativo, del lenguaje, de lo decible y de lo pensable, y que expresa ese Absoluto con el que precisamente se hace imposible identificarse. Una experiencia semejante no puede calificarse de egoísta.

Estos son por lo tanto, pese a lo breve de su descripción, los diferentes modelos de felicidad proporcionados por las escuelas filosóficas de la Antigüedad. En general, los cristianos no los dejarán caer en el olvido. El modelo estoico será retomado por la tradición monástica y ascética. Y no parece sorprendente que, en 1605, el célebre padre Ricci, queriendo ofrecer a los letrados chinos una presentación del cristianismo, compusiera el *Libro de los veinticinco parágrafos*[*], una especie de catecismo con las reglas de la felicidad, que era en gran parte traducción parafraseada de los distintos parágrafos del *Manual* de Epicteto, adaptada al mismo tiempo al cristianismo y al confucionismo. En cuanto a los modelos platónicos, aristotélicos y plotinianos, sabido es el papel que jugarían en la configuración de la experiencia mística cristiana. El pensamiento de Epicuro sobre la felicidad y el placer, sin embargo, fue condenado por la historia a un lamentable ocultamiento.

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

Epicuro a Meneceo, salud.

[122]

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

[123]

Tú medita y pon en práctica los principios que siempre te he aconsejado, teniendo presente que son elementos indispensables de una vida feliz. Considera en primer lugar a la divinidad como un ser viviente incorruptible y feliz, según la ha grabado en nosotros la común noción de lo divino, y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Respecto a ella, por el

contrario, opina todo lo que sea susceptible de preservar, con su incorruptibilidad, su felicidad. Los dioses ciertamente existen, pues el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. No son, sin embargo, tal como los considera el vulgo porque no los mantiene tal como los percibe. Y no es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino que atribuye [124] a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones sino falsas suposiciones los juicios del vulgo sobre los dioses. De ahí que de los dioses provengan los más grandes daños y ventajas; en efecto, aquellos que en todo momento están familiarizados con sus propias virtudes acogen a quienes les son semejantes, considerando como extraño lo que les es discorde.

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino [125] porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer la muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquéllos no está y éstos ya no son. Pero la mayoría unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso [126] de las miserias de la vida. El sabio, por el contrario, ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir. Y del mismo modo que del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta. Quien recomienda al

joven vivir bien y al viejo morir bien es necio no sólo por lo agradable de la vida, sino también por ser el mismo el cuidado del bien vivir y del bien morir. Mucho peor aún quien dice:

> «Mejor no haber nacido, pero, una vez nacido, cruzar cuanto antes las puertas del Hades».

[127]

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

Se ha de recordar que el futuro no es ni del todo nuestro ni del todo ajeno, para no tener la absoluta esperanza de que lo sea ni desesperar de que del todo no lo sea.

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

[128]

Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz. En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Una vez lo hayamos conseguido, cualquier tempestad del alma amainará, no teniendo el ser viviente que encaminar sus pasos hacia alguna cosa de la que carece ni buscar ninguna otra cosa con la que

colmar el bien del alma y del cuerpo. Pues entonces tenemos necesidad del placer, cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos del placer. Y por esto decimos que el placer es [129] principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma. Y como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor.

También muchos dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer. Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así como también todo dolor es un mal [130], pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien.

También a la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, si no tenemos mucho, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más agradablemente gozan de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener. Además los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida excelente, una vez que se elimina del todo el dolor [131] de la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita. Acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos y nos hace impávidos ante el azar.

Cuando, por tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el [132] alma. Pues ni banquetes ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de peces ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma. De todas estas cosas, el principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz. Las virtudes, en efecto, están unidas a la vida feliz y el vivir feliz es inseparable de ellas.

[133]

Porque ¿a quién estimas mejor que a aquel que sobre los dioses tiene opiniones piadosas y ante la muerte es del todo impávido, que tiene en cuenta el fin de la naturaleza y ha captado que el límite de los bienes es fácil de colmar y de obtener y que el límite de los males tiene corta duración o produce ligero pesar; que se burla del destino por algunos considerado como señor supremo de todo diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y que otras dependen de nosotros, porque la necesidad es irresponsable, porque ve que el azar es incierto y lo que está en nuestras manos no tiene dueño, por lo cual le acompaña la censura o la alabanza? (Porque era mejor [134] prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavos del destino de los físicos. Aquéllos,

en efecto, esbozan una esperanza de aplacar a los dioses por medio de la veneración, pero éste entraña una inexorable necesidad). Un hombre tal, que no cree que el azar es un dios, como considera el vulgo (pues nada 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 [135] y males), estima mejor ser desafortunado con sensatez que afortunado con insensatez; pero a su vez es preferible que en nuestras acciones el buen juicio sea coronado por la fortuna.

Así pues, estas cosas y las que a ellas son afines medítalas 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.

FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS ESCOGIDOS

1

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

2

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

3

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

4

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

5

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

6

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

7

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

8

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

9

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

10

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

11

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

12

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

13

El ser vivo incorruptible y feliz (la divinidad), saciado de todos los bienes y exento de todo mal, dado por entero al goce continuo de su

propia felicidad e incorruptibilidad, es indiferente a los asuntos humanos. Sería infeliz si, a modo de un operario o de un artesano, soportara pesadumbres y afanes por la construcción del cosmos.

14

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

15

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

16

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

17

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

18

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

19

Muéstrese gratitud a la feliz Naturaleza porque hizo fácil de procurar lo necesario y difícil de obtener lo innecesario.

20

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

21

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

22

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

23

La autosuficiencia es la mayor de todas las riquezas.

24

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

25

La naturaleza nos enseña a considerar insignificantes las concesiones de la fortuna, a saber ser desafortunados cuando somos afortunados y, cuando somos desafortunados, a no valorar en exceso la fortuna. También nos enseña a recibir con serenidad los bienes concedidos por el azar y a mantenernos firmes frente a los

que parecen ser sus males. Porque efímero es todo bien y todo mal estimado por el vulgo y la sabiduría nada tiene en común con la fortuna.

26

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

27

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

28

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

29

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

30

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

31

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

32

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

33

Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más sabios e importantes a él guardan referencia.

34

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

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

35

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

36

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

37

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

38

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

39

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

40

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

41

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

42

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

43

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

44

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

45

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

46

Vive oculto.

MÁXIMAS CAPITALES
(D. L., X, 139-154)

1

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

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

2

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

3

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

4

No se demora el dolor permanentemente en la carne, sino que el más extremado perdura el más breve tiempo, y aquel que tan sólo distancia el placer de la carne tampoco se mantiene muchos días. Las enfermedades muy duraderas tienen para la carne una dosis aún mayor de placer que de dolor.

5

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

6

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

7

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.

8

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

9

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

10

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.

11

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

12

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.

13

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.

14

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.

15

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

16

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.

17

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

18

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

19

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

20

La carne concibe los límites del placer como ilimitados, y querría un tiempo ilimitado para procurárselos. Pero la mente, que ha comprendido el razonamiento sobre la finalidad y límite de la carne,

y que ha disuelto los temores ante la eternidad, nos consigue una vida perfecta. Y para nada necesitamos ya un tiempo infinito. Pues no rehuye en modo alguno el placer; ni se aleja cuando los acontecimientos disponen nuestra marcha de la vida como si le hubiera faltado algo para el óptimo vivir.

21

Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuan fácil de obtener es aquello que clama el dolor por una carencia y lo que hace lograda la vida entera. De modo que para nada necesita cosas que traen consigo luchas competitivas.

22

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

23

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

24

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

25

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.

26

Todos los deseos que no concluyen en dolor al no saciarse no son necesarios, sino que representan un impulso fácil de eludir, cuando parecen ser de difícil consecución o de efectos perniciosos.

27

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

28

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

29

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

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

30

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

31

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

32

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.

33

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

34

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

35

No le es posible a quien ocultamente viola alguno de los acuerdos mutuos sobre el no hacer ni sufrir daño, confiar en que pasará

inadvertido, aunque haya sido así diez mil veces hasta el presente. Porque es imprevisible si pasará así hasta el fin de su vida.

36

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.

37

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 los hechos reales.

38

Cuando, sin sufrir variaciones en las circunstancias reales, resulta evidente que las cosas sancionadas como justas por las leyes no se adecúan 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.

39

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.

40

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

EXHORTACIONES[*]

(*Gnomologio vaticano*).

1

(M C, 1).

2

(M C, 2).

3

(M C, 4).

4

Cualquier dolor es fácilmente desdeñable; pues el que entraña intenso sufrimiento tiene corta duración, y el que en el cuerpo perdura produce ligero pesar.

5

(M C, 5).

6

(M C, 35).

7

Es difícil que quien comete injusticia pase inadvertido; que consiga la confianza de pasar inadvertido, imposible.

8

(M C, 15).

9

La necesidad es un mal, pero ninguna necesidad hay de vivir en la necesidad.

11

Para la mayor parte de los hombres la inactividad es torpeza; locura.

12

(M C, 17).

13

(M C, 27).

14

Nacemos una sola vez, pues dos veces no es posible, y no podemos vivir eternamente. Tú, sin embargo, aunque no eres dueño de tu mañana, sometes la dicha a dilación. Pero la vida se consume inútilmente en una espera y cada uno de nosotros muere sin haber gozado de la quietud.

15

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

16

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

17

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

18

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

19

Quien olvida los bienes gozados en el pasado es ya viejo hoy.

20

(M C, 29).

21

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

22

(M C, 19).

23

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

24

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

25

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

26

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

27

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

28

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

29

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

32

La veneración del sabio es un gran bien para quien lo venera.

33

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

34

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

35

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

37

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

38

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

39

No es verdadero amigo ni el que busca en todo la utilidad, ni el que jamás la une a la amistad. Pues el uno se convierte en tendero de

favores con la idea de recompensa y el otro corta de raíz toda buena esperanza para el futuro.

40

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

41

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

42

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

43

Codiciar el dinero injustamente es impío; codiciarlo de acuerdo con lo justo, indecoroso. Es vergonzoso, en efecto, atesorar con sordidez, incluso de acuerdo con lo que es justo.

44

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

45

El estudio de la naturaleza no forma jactanciosos 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.

46

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

48

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

49

(M C, 12).

50

(M C, 8).

52

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

53

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

54

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

55

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

56-57

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

58

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

59

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

60

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

61

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

62

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

63

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

64

Conviene que nos acompañe, espontáneo, el encomio de los demás, pero nosotros debemos ocuparnos de la salud de nuestras almas.

65

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

66

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

67

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

68

Nada es suficiente para quien poco es lo suficiente.

69

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

70

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

71

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

72

(M C, 13).

73

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

74

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

75

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

76

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

77

El más grande fruto de la autosuficiencia es la libertad.

78

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

79

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

80

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

81

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

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

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

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

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

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

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

Aun en medio de la tortura el sabio es feliz.

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

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

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

Opinan que el sabio no ha de enamorarse.

Ni ha de preocuparse de su sepultura.

Tampoco creen que el amor sea de origen divino (según Diógenes en su *Epítome de las Doctrinas Éticas de Epicuro*).

Tampoco discurseará con elocuencia.

El placer sexual, dicen, nunca produce provecho; pero es amable con tal de que no produzca daño.

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

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

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

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

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

Puede acudir a los tribunales. Y legar escritos a la posteridad. Pero no acudirá a las concentraciones multitudinarias.

Velará por su hacienda y por su futuro.

Amará la campiña.

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

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

Y se regocijará más que los otros en las fiestas.

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

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

Ninguno es más sabio que otro.

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

Y en la ocasión puede servir a un monarca.

Estará agradecido a cualquiera por una buena corrección.

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

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

Tendrá principios de certeza, y no dudará de todo.

Incluso en los sueños se mantendrá ecuánime.

Por un amigo llegará a morir, si es preciso.

Piensan que los errores son desiguales.

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

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

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

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

Notas

[*] J. M. Rist, *Epicurus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

[*] N. W. de Witt, *Epicurus*, 1964, pp. 89-105; Farrington, *The Faith of Epicurus*, 1967, pp. 29-30.

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

[*] F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, máx. 45.

[*] Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III, Cambridge, 1969, p. 290 y ss. Sobre Sócrates puede verse el libro de Vives *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970, p. 131 y ss.

[*] Homero, *Ilíada*, I, 339; VI, 138; *Odisea*, IV, 805. Acerca del sentido de «bienaventurado» (*makar*) en la Antigüedad véase G. Kittel y G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1933, artículo «Makar».

[*] *Cf*. el libro, ya antiguo pero siempre de interés, de P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origenes au temps de Plutarque*, Paris, Picard, 1904, y en la colección *Entretiens sur l'Antiquité classique*, el primer volumen, *La Notion du Divin, depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandoeuvres-Génova, Fondation Hardt, 1954.

[*] A.-J. *Festugière, Épicure et ses dieux*, París, PUF, 1968, pp. 71-100; B. Frischer, *The Sculpted World*, Berkeley, University of

California Press, 1982, pp. 83-84.

[*] P. Hadot, «Une clé des *Pensées* de Marc Aurèle; les trois *topoi* philosophiques selon Épictète», *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Etudes Augustiniennes, 1981.

[*] A.-J. Festugière, Épicure et ses dieux, op. cit., p. 44.

[*] *Ibid*, p. 97. (Fragmento 385 a, en H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887, p. 356).

[*] H. Usener, *Epicurea*, p. 258, fr. 386, citado por Festugière, *ibid*, p. 98.

[*] P. Decharme, *op. cit.*, p. 257.

[*] Sobre la vida en la escuela epicúrea, *cf*. N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Wesport, University of Minnesota, 1954, p. 9, y W. Schmidt, «Epicurus», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. V, Stturgard, Hiersemann, 1962.

[*] Edición completa (por el momento), con traducción italiana de los fragmentos, en A. Casanova, *I frammenti di Diogene d'Enoanda*, Florencia, Università degli studi di Firenze, 1984.

[*] Plinio el Antiguo, *Hist. Nat.* 35, 99 y 144. Sobre la difusión del epicureísmo, cf. Cicerón, *De finibus*, II, 14, 47: «Epicuro no sólo removió las conciencias de Grecia y de Italia, sino también las de todo el mundo bárbaro», y De Witt, *op. cit.*, pp. 26-27 y 329. Según Lactancio, *Instituciones divinas*, III, 25, 4, las mujeres, los esclavos y los ignorantes son admitidos por estoicos y epicúreos en el aprendizaje filosófico.

[*] G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, pp. 254-255, citado por V. Goldsclimidt, *Le système stoïcien et l'idée*

de temps, Paris, Vrin, 1977, p. 59.

[*] Epicteto, *Conversaciones*, III, 22, y véase A. Delatte, «Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique», en *Bulletin de la Classe des Lettres*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1953, pp. 166-186.

[*] Cf. C. Spalatin, «Matteo Ricci's Use of Epictelus *Encheiridion*», en *Gregorianum*, vol. 56, 1975, p. 551.

[*] Entre las exhortaciones se omiten las que no son de Epicuro, sino de sus discípulos (los números 10, 30, 31, 36, 47, 51), y aquellas que se repiten en las Máximas Capitales (los números 1, 2, 4, 6, 8, 12, 13, 20, 22, 49, 50, 72).

Índice de contenido

Sobre el Epicureísmo
Epicuro y la búsqueda de la felicidad
¿Qué era la felicidad para los filósofos antiguos?
    La participación en la beatitud divina
    ¿Felicidad egoísta?
Carta a Meneceo
Fragmentos y testimonios escogidos
Máximas capitales
Exhortaciones
Acerca del sabio