



Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

EL *GNOMOLOGIUM VATICANUM* Y LA FILOSOFÍA DE EPICURO

Dirigida por:

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO

ALBERTO ENRIQUE ÁLVAREZ

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS DEL
LENGUAJE

2016

ÍNDICE

Agradecimientos	6
I. Estudio preliminar	7
1. La ética de Epicuro. La cuestión del placer	7
2. Los orígenes de la ética. La impronta de Sócrates en la reflexión moral	9
3. Demócrito	24
3.1 Ausencia de sistema en la ética de Demócrito	26
3.2 Continuidad entre las éticas de Demócrito y Epicuro	34
3.2.1 La naturaleza de la felicidad	35
3.2.2 Características de la felicidad	38
3.2.3 La consecución de la felicidad	39
3.3 La sistematicidad de la ética epicúrea como causa de algunas diferencias entre ambas doctrinas morales	42
4. La escuela cirenaica	46
4.1 Características generales de la escuela	46
4.2 Consolidación del esquema teleológico. El placer como fin	49
4.3 La naturaleza del placer. El placer como movimiento y la cuestión de los estados intermedios	55
4.4 El cuerpo. El dominio de los placeres	63

5. Platón	76
5.1 La física platónica del placer	78
5.2 El cálculo de placeres	89
5.3 La evaluación de los placeres	101
6. Aristóteles	109
6.1 Recapitulación	109
6.2 El placer como actividad o <i>enérgeia</i>	110
6.3 El sitio de placer en la vida humana	120
7. Epicuro	125
7.1 El placer en reposo. El léxico del hedonismo epicúreo	125
7.2 El sujeto hedonista. Una antropología del placer	136
7.3 Racionalidad y tiempo en el hombre epicúreo	153
II. El <i>Gnomologium Vaticanum Epicureum</i>	160
1. El manuscrito	160
2. Texto, traducción y comentario	165
SV1: p. 165; SV2: p. 188; SV3: p. 193; SV4: p. 203; SV5: p. 209; SV6: p. 216; SV7: p. 222; SSVV8, 9 y 10: p. 223; SV8: p. 224; SV9: p. 230; SV10: p. 237; SV11: p. 241; SSVV12 y 13: p. 244; SV12: p. 245; SV13: p. 245; SV14: p. 250; SV15: p. 253; SV16: p.259; SV17: p. 262; SV18: p. 267; SV19: p. 270; SV20: p. 272; SV21: p. 277; SV22: p. 279; SV23: p. 283; SV24: p. 294; SV25: p. 296; SV26: p. 298; SV27: p. 300; SSVV28 y 29: p. 304; SV28: p. 304; SV29: p. 306;	

SV30: p. 309; SV31: p. 312; SV32: p. 315; SV33: p. 319;
 SV34: p. 323; SV35: p. 325; SV36: p. 328; SV37: p. 330;
 SV38: p. 333; SV39: p. 337; SV40: p. 340; SV41: p. 343;
 SV42: p. 348; SV43: p. 351; SSVV44 y 45: p. 353; SV44: p.
 353; SV45: p. 356; SV46: p. 363; SV47: p. 364; SSVV48 y
 49: p. 368; SV48: p. 368; SV49: p. 372; SV50: p. 376; SV51:
 p. 379; SV52: p. 382; SV53: p. 385; SV54: p. 388; SV55: p.
 390; SSVV 56 y 57: p. 394; SV56: p. 395; SV57: p. 399;
 SV58: p. 402; SV59: p. 408; SV60: p. 409; SV61: p. 414;
 SV62: p. 418; SV63: p. 423; SV64: p. 426; SV65: p. 428;
 SV66: p. 431; SV67: p. 434; SV68: p. 437; SV69: p. 439;
 SV70: p. 443; SV71: p. 445; SSVV72 y 73: p. 446; SV72: p.
 446; SV73: p. 448; SV74: p. 450; SV75: p. 451; SV76: p.
 454; SV77: p. 458; SV78: p. 459; SV79: p. 462; SV80: p.
 464; SV81: p. 467.

Conclusiones	471
Bibliografía	491
Glosario	504

Agradecimientos

Gracias a mis padres, Nelba y Antonio, y a mis hermanos, Néstor y Alejandro. Han sido ejemplares. Me lo han dado todo. Este trabajo también es de ellos.

Gracias a Araceli, mi mujer, en quien encuentro cariño, sosiego y lucidez.

Debo tanto a la Universidad de Buenos Aires. En cada clase de Latín del profesor Prieto, por ejemplo, cabía el universo. Dirán que idealizo. Ojalá guarde este trabajo algún destello de esos momentos.

Quiero agradecer de manera especial a mi Director, el profesor José María Zamora Calvo. Su generosidad, su afecto, su presencia constante y sus numerosísimas y oportunas indicaciones me han permitido terminar esta tesis.

Un agradecimiento particular debo al profesor Tiziano Dorandi, quien con una amabilidad y una gentileza extraordinarias ha atendido mis dudas y preguntas sobre el manuscrito del *Gnomologium Vaticanum*.

Y gracias a los amigos de allá y de acá. A Gustavo, a la querida Rocío, que tanta falta nos hace. Sepan que he terminado este trabajo con salud y alegría.

I. Estudio preliminar

1. La ética de Epicuro. La cuestión del placer

La ética epicúrea se inscribe en una tradición filosófica que desde sus orígenes se sintió preocupada por el obrar humano. En ese marco, al epicureísmo le cabe el mérito de haber ofrecido una respuesta rigurosa y original al problema moral y, sobre todo, a una cuestión más amplia aún, que ya no es propia sólo de la filosofía, sino que atraviesa toda la cultura griega, la cuestión acerca de naturaleza del hombre.

¿Qué es el hombre? Considerando la ética de Epicuro como un esfuerzo por contestar dicha pregunta emprendemos en este Estudio preliminar del *Gnomologium Vaticanum* la presentación de la cuestión del placer (ἡδονή). El placer es el tema cardinal de la moral epicúrea. En torno a la noción de placer Epicuro construye el hombre y despliega el mundo humano.

Vamos a presentar el placer siguiendo un criterio histórico. El punto de partida será el estudio de los orígenes de la reflexión ética en la poesía griega. En Homero, en la obra didáctica de Hesíodo y en la lírica arcaica pueden apreciarse ya formas claras de normatividad. A continuación, trataremos el ingreso de la ética a la filosofía gracias al papel decisivo de la figura de Sócrates: elevar el *lógos* a la función de árbitro y tasador de las cuestiones morales fue la verdadera revolución socrática. Presentaremos luego la ética de Demócrito y abordaremos su notable influencia en la moral de Epicuro, impronta que, a diferencia de lo que sucede en el campo de la física, suele pasar un poco más desapercibida.

Después de la polémica de Sócrates con la sofística, la reflexión moral se despliega y se afianza como un campo amplio y vario dentro de la filosofía. El vigoroso interés por los problemas éticos se perfila en un rico debate del que participan los discípulos de Sócrates y se prolongará en el tiempo ya

indefinidamente. En este punto nos circunscribiremos al surgimiento de la cuestión del placer. Personalidades como las de Aristipo, Antístenes, Trasímaco, Platón, Eudoxo, Espeusipo y Aristóteles iniciaron y alimentaron una vivísima polémica a la que en seguida se sumará Epicuro.

Habría que destacar entonces la importancia de la escuela de Cirene, cuyo fundador, Aristipo (discípulo de Sócrates de un talante muy diverso al socratismo al uso de Platón y Jenofonte), ofrece un incipiente marco teórico para pensar el hedonismo. Epicuro, luego, retomará y enriquecerá estos principios colocándolos en relación con una ontología materialista continuadora de Demócrito y con algunos contenidos particulares de la ética democrítea.

El hedonismo epicúreo se despliega en nuestra exposición como una física del placer que, finalmente, deviene en una antropología. En la discusión física Epicuro aporta la novedad del placer en reposo. Al lado de los cirenaicos y Platón, que concebían el placer desde el punto de vista físico como un movimiento (κίνησις), y de Aristóteles, que sostenía que el placer consistía en la perfección de una actividad (ἐνέργεια), Epicuro, sin descartar los placeres en movimiento, incorpora el punto de vista de que el placer adquiere la mayor importancia en la ética cuando se lo considera en reposo, cuando se trata de una ἡδονὴ καταστηματική.

En su reflexión moral Epicuro sostiene que el placer es un bien en sí mismo y la medida de los demás bienes y, por eso, constituye el fin último y el bien supremo del hombre. Además, como el criterio para medir el placer es la pasión (πάθος), en su arquitectura del hombre Epicuro consagra la primacía del cuerpo y de la sensación. Se va delineando así el sujeto hedonista del epicureísmo.

Coincide en todo esto Epicuro con la escuela cirenaica, radicalmente hedonista y sensualista, y se aparta de la tradición platónico-aristotélica, que

consideraba que lo propiamente humano era la vida conforme con el intelecto, no el disfrute de los placeres. Sin embargo, Epicuro, recogiendo el legado de Demócrito, discrepa de los cirenaicos en una segunda cuestión, muy relevante: el placer que constituye el fin de la vida no es el placer ciegamente corpóreo, sino un placer limitado, medido y pensado por el intelecto.

La idea de límite de los placeres es la que articula los dos aspectos que hemos distinguido en esta presentación del placer, el físico y el antropológico. De un lado, en la medida en que la remisión del dolor es el término de la magnitud del disfrute, el límite de los placeres nos remite a los placeres en reposo, y, de otro, presenta al sujeto del hedonismo epicúreo como un hombre dotado de una capacidad reflexiva que le permite delimitar los placeres y, en ese mismo acto, hacerse libre, es decir, dejar de comportarse como un verdadero esclavo de los placeres al modo del sujeto hedonista cirenaico que había suscitado las críticas de Platón.

Si hay que pensar la vida del hombre en los términos del *Filebo* platónico, diremos que en la antropología y en la moral de Epicuro corresponde al placer la victoria sobre el intelecto. Pero no ha sido una lucha a muerte. Se trata, más bien, de una victoria como la de los espartanos sobre los mesenios: el vencido no muere, trabaja para el vencedor, porque el vencedor conoce de sobra su debilidad y sabe que la muerte del enemigo supondría la suya propia.

2. Los orígenes de la ética. La impronta de Sócrates en la reflexión moral

En el devenir de la filosofía el desarrollo del pensamiento ético es relativamente tardío. Sabemos que la filosofía fue en sus comienzos fisiología, una reflexión sobre la φύσις (“naturaleza”)¹. Este interés en la naturaleza se expresó en una pregunta

¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 983b6 ss.

tan afortunada que en sí misma supuso el triunfo y la consolidación del quehacer filosófico. Nos referimos a la pregunta por el ἀρχή (“principio”, “origen”), es decir, por el principio o el origen de la naturaleza, pero también por lo que en ella gobierna y determina el resto de las cosas. ¿Cuál es el principio de las cosas? Responder la pregunta así formulada demanda dos tareas esencialmente filosóficas: las de reunir y jerarquizar, eso es precisamente lo que hay que hacer para remitir todas las cosas a un principio. Sabemos que fue Tales el primero que supo realizar esa síntesis prodigiosa. Dijo Tales que el principio era el agua², y, por lo tanto, las cosas del mundo quedaron ordenadas en función de su mayor o menor parentesco con el agua. Luego las respuestas cambiaron: el agua fue sustituida por lo indeterminado³, después por el aire⁴, el ἀρχή (“principio”) se convirtió en ἀρχαί (“principios”), pero la reflexión ordenada y sistemática sobre la naturaleza que se había puesto en marcha ya no se detuvo.

En el campo del obrar, en cambio, los griegos no sintieron en los comienzos la necesidad de un sistema que diera sentido y justificación a los comportamientos particulares. Desde luego, esto no significa que no hubiera interés por las cuestiones morales. Pensemos en Homero, por ejemplo. Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* encontramos muchísimos episodios de contenido moral⁵. Rápidamente nos vienen a la mente algunos. En la *Ilíada*, la negativa de Aquiles⁶ a participar en la batalla, porque había sido ofendido en el reparto del botín; su regreso a la lucha

² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 983b20-7.

³ Cf. Simplicio, *In Aristotelis Physica commentaria*, 24 (DK 12A, 9).

⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I.984a5-6.

⁵ Sobre la ética en Homero Cf. Vegetti 1989: 13 ss., Finley 1991, Bryant 1996 y MacIntyre ²1998.

⁶ Homero, *Ilíada*, I.1 *passim*, sobre todo vv.69-72 y 487-91.

tras la muerte de Patroclo⁷; la humanidad de Héctor, que acepta con serenidad que va a morir por su *pólis*⁸; el terrible encuentro de Aquiles con Príamo⁹ del canto XXIV, en el que el anciano besa las manos asesinas de su hijo para obtener su cuerpo. Y, por mencionar algún pasaje de la *Odisea*, podemos recordar la confesión de Aquiles en el Hades de que más vale ser el último hombre en la tierra que el primero allí abajo¹⁰; o la declinación de Odiseo al ofrecimiento de juventud y placer eternos por parte de Calipso¹¹. Todos estos episodios comunican un profundo sentido moral por sí mismos. Son capaces de iluminar la *prâxis* por su propia entidad, sin necesidad de que Homero los acompañara de ninguna suerte de comentario o glosa explicativa. Estos cuadros narrativos homéricos poseen un valor ejemplar que tiene el poder de sugerir a los oyentes caminos para encauzar el comportamiento, y, a la vez, persuaden de que hay otras vías por las que no conviene transitar.

Si permanecemos en el ámbito del mito, advertimos que algo parecido sucedía en la tragedia: la perseverancia de Edipo a pesar de su suerte desgraciada, la determinación de Antígona, el horrible crimen de Medea, sugerían valores y conductas a los ciudadanos de la *pólis*, alumbraban la *prâxis* sin necesidad de teoría alguna.

Tampoco en los *Trabajos y días*, de Hesíodo, ni en la lírica arcaica las consideraciones éticas tienen un carácter sistemático. Dejamos atrás el mito y nos encontramos ante los hombres efímeros, como dice Fränkel¹², los hombres del día a

⁷ *Ibid.*, XIX *passim*, sobre todo vv. 40-75.

⁸ *Ibid.*, XXII.25-130.

⁹ *Ibid.*, XXIV.466-76.

¹⁰ Homero, *Odisea*, XI.468-540.

¹¹ *Ibid.*, V.191-225.

¹² Fränkel ²⁰⁰⁴: 138-9.

día. Desde el sencillo mundo de los campesinos hesiódicos la realidad se va haciendo cada vez más compleja, hasta llegar a las complicadas alternativas políticas que presentaban las ciudades griegas en los siglos VII y VI, frecuentemente sacudidas por las luchas entre aristócratas, comerciantes y el pueblo espoleado por ocasionales tiranos. Las enseñanzas morales que se recogen en la poesía arcaica son fruto de una lúcida observación de esa experiencia cada vez más variada.

Hesíodo, de un modo parecido a como aconseja cortar madera en otoño¹³ y remendar las velas en invierno¹⁴, va desgranando enseñanzas éticas provenientes de la ancestral experiencia de los hombres de campo: defiende la esforzada dignidad del trabajo en vez de una vida vergonzosa de pleitista¹⁵, exhorta a adquirir la riqueza con justicia¹⁶ y a dispensar un buen trato al vecino y al amigo¹⁷. Deplora, en cambio, la venal administración de justicia por parte de los nobles “devoradores de regalos” (δωροφάγοι)¹⁸; advierte de la indignidad de la pobreza y la mendicidad¹⁹, o de los peligros de escoger una mala esposa²⁰.

En el caso de la lírica arcaica²¹ nos encontramos con un sinnúmero de observaciones morales expresadas en bellísimas máximas (γνώμαι) mediante las cuales los poetas, desempeñando el papel de σοφοί (“sabios”), exhortaban a los

¹³ Hesíodo, *Trabajos y días*, 420-32.

¹⁴ *Ibid.*, 668.

¹⁵ *Ibid.*, 26-34 y 315-7.

¹⁶ *Ibid.*, 312-27 y 352-3.

¹⁷ *Ibid.*, 343-51, 354-5 y 708-14.

¹⁸ *Ibid.*, 219-24 y 256-66.

¹⁹ *Ibid.*, 317-9, 717-9.

²⁰ *Ibid.*, 695-707.

²¹ Sobre los valores morales en la lírica arcaica griega cf. Cairns ²2002, Fränkel ²2004 y Budelmann (ed.) 2009.

suyos a comportarse de diferentes maneras. El contenido moral de esta auténtica poesía didáctica es variadísimo. Veamos algunos ejemplos.

Se anima a la valiente defensa de la patria:

τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα
ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἧι πατρίδι μαρνάμενον²²

Porque es hermoso que un valiente muera, caído en las primeras filas, luchando por la patria.

También se alienta a mantener la mesura en los buenos y malos tiempos, como recomienda Arquíloco a su corazón (θυμός):

καὶ μήτε νικέω>ν ἀμφάδην ἀγάλλεο,
μηδὲ νικηθεὶς ἐν οἴκῳ καταπεσῶν ὀδύρεο,
ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαῖρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα
μὴ λίην· γίνωσκε δ' οἷος ὄυσμός ἀνθρώπους ἔχει.²³

Si vences, no te jactes de ello públicamente y, si eres vencido, no gimas refugiándote en tu casa. Alégrate con las cosas alegres y no te irrites demasiado con los fracasos: date cuenta de las alternativas a las que está sujeto el hombre.

Un consejo similar ofrece Teognis al joven Cirno:

Μηδὲν ἄγαν χαλεποῖσιν ἀσῶ φρένα μηδ' ἀγαθοῖσιν
χαῖρ', ἐπεὶ ἔστ' ἀνδρὸς πάντα φέρειν ἀγαθοῦ.²⁴

No te aflijas en exceso en tu corazón por las dificultades; ni te regocijes en exceso por la prosperidad; pues el saber sobrellevarlo todo es cualidad del hombre noble.

²² Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Tirteo, 6.1-2.

²³ *Ibid.*: Arquíloco, 211.4-7.

²⁴ Rodríguez Adrados 1990, vol. 2: Teognis, 657-8; cf. también 355-60.

Arquíloco exhorta a su amigo Pericles a soportar con entereza y con hombría un mundo injusto y lleno de males gratuitos:

ἀλλὰ θεοὶ γὰρ ἀνηκέστοισι κακοῖσιν
ὦ φίλ' ἐπὶ κρατερὴν τλημοσύνην ἔθεσαν
φάρμακον. ἄλλοτε ἄλλος ἔχει τόδε· νῦν μὲν ἐς ἡμ<έα>ς
ἐτράπεθ', αἱματόεν δ' ἔλκος ἀναστένομεν,
ἐξαῦτις δ' ἐτέρους ἐπαμείψεται. ἀλλὰ τάχιστα
τλήτε, γυναικεῖον πένθος ἀπωσάμενοι.²⁵

Pero los dioses, querido mío, han puesto la firme entereza como medicina de los males sin remedio. Una vez es uno y otra otro el que los padece: ahora se han vuelto contra nosotros y lloramos una herida sangrienta; y otra vez irán a casa de otros. Ea pues, resignaos cuanto antes, dejando el dolor mujerial.

Y confían los poetas en el esfuerzo paciente y tenaz como el recurso humano por excelencia mediante el que los hombres pueden conseguir sus fines:

πάντα πόνος τεύχει θνητοῖς μελέτη τε βροτεΐη.²⁶

Todas las cosas se las procuran a los mortales el trabajo y la habilidad humana.

No es un asunto menor el saber elegir buenos amigos y una buena mujer:

Μηδεὶς σ' ἀνθρώπων πείσῃ κακὸν ἄνδρα φιλήσαι,
Κύρονε· τί δ' ἔστ' ὄφελος δειλὸς ἀνὴρ φίλος ὢν;
οὔτ' ἂν σ' ἐκ χαλεποῖο πόνου ῥύσαιτο καὶ ἄτης,
οὔτε κεν ἐσθλὸν ἔχων τοῦ μεταδοῦν ἐθέλοι.²⁷

²⁵ Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Arquíloco, 7.5-10.

²⁶ Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Arquíloco, 16.

²⁷ Rodríguez Adrados 1990, vol. 2: Teognis, 101-4.

Ninguno entre los hombres te persuada, Cirno, de hacerte amigo de un malvado: ¿qué provecho hay en que un villano sea amigo de uno? No te podría salvar de una situación difícil ni del infortunio; y si tuviera alguna cosa buena, no querría hacerte partícipe de ella.

γυναικὸς οὐδὲν χρῆμ' ἀνὴρ ληϊζεται
ἐσθλῆς ἄμεινον οὐδὲ ῥίγιον κακῆς.²⁸

Ninguna cosa mejor que una mujer buena puede procurarse el hombre y ninguna peor que una mala.

Y el vigor vital que percibían los poetas en la existencia humana se traduce en la exhortación a celebrar la juventud y la vejez como etapas de la vida colmadas ambas de plenitud y de sentido. Muy lejos estamos del muelle elogio de la juventud y de la quejumbrosa aprensión por la vejez que transmiten los versos de Mimnermo²⁹. Dicen Tirteo y Solón:

[...] νέοισι δὲ πάντ' ἐπέοικεν,
ὄφρ' ἐρατῆς ἥβης ἀγλαὸν ἄνθος ἔχη,
ἀνδράσι μὲν θηητὸς ἰδεῖν, ἐρατὸς δὲ γυναιξὶ
ζωὸς ἐών, καλὸς δ' ἐν προμάχοισι πεσών.³⁰

En un joven todo es decoroso, mientras posee la brillante flor de la juventud: vivo, su vista produce admiración a los hombres y amor a las mujeres; caído en las primeras filas, es un héroe.

γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.³¹

²⁸ Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Semónides, 7.

²⁹ Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Mimnermo, 1, 2, 5 y 6.

³⁰ Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Tirteo, 6.27-30.

³¹ Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Solón, 22.4. Esta cita y la siguiente forman parte de la conocida respuesta de Solón a Mimnermo, quien había exaltado los dones de la juventud, y deplorado la triste condición de la vejez.

Envejezco aprendiendo siempre muchas cosas.

ἑξηκονταέτη μοῖρα κίχαι θανάτου.³²

Que la moira de la muerte me llegue a los ochenta años.

Desde luego, no se puede agotar la sabiduría de los poetas acerca de la vida en un par de páginas. Nuestro propósito es servirnos de estas citas para transmitir una idea más o menos aproximada de la magnitud, la variedad y la sutileza de la reflexión poética sobre el obrar humano. Esta abigarrada acumulación de recomendaciones empíricas fue delimitando y, a la vez, llenando de contenido el campo de la ética. El trabajo de los poetas σοφοί (“sabios”) preparó un terreno fecundo para recibir las reflexiones de la filosofía sobre el comportamiento de los hombres. No es de extrañar que la ética, una vez iniciada por Sócrates, haya arraigado inmediatamente al lado de las otras disciplinas filosóficas.

Pero, antes de la filosofía, cabe mencionar una primera intuición abstracta y general que, gracias al auxilio de la religión, se fue forjando en el pensamiento ético de los poetas. Algunos autores, en efecto, concibieron con claridad la figura de un Zeus moralizador, erigido como garante de la justicia cósmica y humana.

Encontramos ese Zeus ya en Homero, auspiciando la práctica judicial entre los aqueos:

[...] νῦν αὐτὲ μιν υἷες Ἀχαιῶν
ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας
πρὸς Διὸς εἰρύαται.³³

³² *Ibid.*, 22.7.

³³ Homero, *Ilíada*, I.237-9.

Ahora, a su vez, lo [*i. e.* el cetro] portan en la palma de sus manos los hijos de los aqueos que administran justicia y guardan las reglas que provienen de Zeus.

El cetro, símbolo de la realeza, comporta también la guarda de las regulaciones o disposiciones (θέμιστες) consuetudinarias que se remontan a Zeus y que el monarca hace valer en su función de juez o dispensador de justicia (δικασπóλος).

También en la obra de Hesíodo el más poderoso de los dioses vela por el cumplimiento de la justicia. El poeta insta a su hermano Perses a resolver los pleitos que mantenían entre ellos mediante sentencias justas (εὐθεῖαι δίκαι), que son las mejores porque se remontan a Zeus:

ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος
ἰθειήσι δίκης, αἴ τ' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισταί.³⁴

Resolvamos nuestra querrela de acuerdo con sentencias justas, que por venir de Zeus son las mejores.

El ojo del dios que todo lo ve y todo lo conoce³⁵, asistido por su hija Díke, protege a los más humildes de las sentencias arbitrarias de los nobles. Por eso Hesíodo advierte a los poderosos:

ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆς, ἰθύνετε μύθους,
δωροφάγοι, σκολιέων δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε.³⁶

Cuidándoos de tales cosas, reyes, enderezad vuestros discursos, devoradores de regalos, y olvidaros de una vez por todas de las sentencias torcidas.

³⁴ Hesíodo, *Trabajos y días*, 35-6.

³⁵ πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας (Hes., *Op.*, 267)

³⁶ Hesíodo, *Trabajos y días*, 263-4.

Asimismo, Arquíloco continúa con la idea hesiódica en su invocación del dios:

Zeus es el soberano universal, todopoderoso, omnisciente y justo:

ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος,
σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὄραϊς
λεωργὰ καὶ θεμιστά, σοὶ δὲ θηρίων
ὔβρις τε καὶ δίκη μέλει.³⁷

Oh Zeus, padre Zeus, tuyo es el imperio del cielo, tú ves las acciones criminales y justas de los hombres, tú prestas atención a la justicia y a la insolencia de las bestias.

Digamos, finalmente, que Solón, el gran pacificador de Atenas, también invoca como valedor del orden moral a Zeus que observa todo lo que sucede³⁸ e indefectiblemente impone su castigo (τίσις).

Sin embargo, en la agitada vida de las ciudades del s. VI el rey de los dioses muchas veces parece demasiado retirado, y las urgencias de la experiencia terminan por resquebrajar el marco moral vigilado por el dios. Teognis, por ejemplo, reprocha decepcionado a Zeus que, a pesar de su poder y omnisciencia, trate de la misma manera a justos (δικαιοί) y pecadores (ἀλιτροί), a quienes se atienen a la moderación (σωφροσύνη) y a los que incurren en desmesura (ὔβρις):

Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε· σὺ γὰρ πάντεσσιν ἀνάσσεις
τιμὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μεγάλην δύναμιν·
ἀνθρώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἑκάστου·
σὸν δὲ κράτος πάντων ἔσθ' ὕπατον, βασιλεῦ.
πῶς δὴ σευ, Κρονίδη, τολμᾷ νόος ἀνδρᾶς ἀλιτρούς
ἐν ταυτῇ μοίρῃ τόν τε δίκαιον ἔχειν,

³⁷ Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Arquíloco, 31.

³⁸ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος (“Zeus está atento a las consecuencias de todo lo que sucede”) (Solón, *Elegía a las musas*, 17)

ἦν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τρεφθῆι νόος ἦν τε πρὸς ὕβριν
ἀνθρώπων ἀδίκουσ' ἔργμασι πειθομένων;³⁹

Oh Zeus querido, me produces admiración: pues tú eres el señor de todos los seres, poseyendo al tiempo la gloria y gran poder; conoces el pensamiento y la voluntad de cada uno de los hombres y tu poderío es superior al de todos los demás ¡oh rey! ¿Cómo pues osa tu voluntad, Cronida, dar igual trato a hombres pecadores y al justo, a los hombres cuyo pensamiento se orienta a la moderación y a los que se dan a la desmesura, seguidores de acciones injustas?

Nos queda, entonces, gracias a Homero, Hesíodo y los poetas de la lírica arcaica, un poso riquísimo de comentarios y recomendaciones morales surgidos de la vida humana concreta; son observaciones generales construidas empíricamente a partir de unas vivencias que se pierden en la historia de la comunidad. Esa sabiduría de vida recolectada y forjada en el tiempo posee una indudable fuerza normativa: transmite valores morales claros, es capaz de orientar la *prâxis* y se inscribe en un orden cósmico justo dirigido por Zeus. Sin embargo, todos estos elementos distan mucho de constituir una teoría ética. No hay una reflexión orientada a establecer los principios generales de la acción a la luz de los cuales adquiere sentido el obrar de los individuos.

Probablemente no se formuló una teoría moral porque no se sintió la necesidad de hacerlo. Es decir, la sensibilidad intelectual de un griego de los siglos VII y VI a. C se resistía a tratar la moral como si fuese un asunto cosmológico⁴⁰. En

³⁹ Rodríguez Adrados 1990, vol. 2: Teognis, 373-80. Cf. *ibid.*: Teognis, 744-752.

⁴⁰ Este punto de vista todavía resuena en el *Protágoras* platónico cuando Sócrates se extraña ante el trabajo de Protágoras porque él pensaba que la virtud no se podía enseñar ni aprender como si fuera una técnica (Cf. *Pl., Prt.*, 319a). La posición de Sócrates, finalmente, será la de Protágoras, él también fue un maestro de la virtud (al fin y al cabo, la virtud es conocimiento, y no hay duda de que el conocimiento

ese ambiente aristocrático el sentido de lo bueno y de lo malo era conocido y transmitido sin mayores dificultades mediante la voz de los poetas; sus variadas recomendaciones, proverbios y máximas permitían orientar la vida sin inconveniente alguno: para ser un hombre bueno, hay que juntarse con los buenos y comportarse como uno de ellos. Eso es lo que le aconsejaba Teognis a su joven amigo Cirno:

κακοῖσι δὲ μὴ προσομίλει
ἀνδράσιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχειο·
καὶ μετὰ τοῖσιν πῖνε καὶ ἔσθιε, καὶ μετὰ τοῖσιν
ἴζε, καὶ ἀνδανε τοῖσ', ὧν μεγάλη δύναμις.
ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ μαθήσεται· ἦν δὲ κακοῖσιν
συμμίσηγίς, ἀπολείς καὶ τὸν ἐόντα νόον.
ταῦτα μαθὼν ἀγαθοῖσιν ὀμίλει, καὶ ποτε φήσεις
εὖ συμβουλεύειν τοῖσι φίλοισιν ἐμέ.⁴¹

Y no trates con hombres viles, sino está siempre unido con los buenos; bebe y come con aquéllos, reúnete con aquéllos y sé grato a aquéllos cuyo poderío es grande. De los buenos aprenderás cosas buenas; pero si te juntas con los

se puede enseñar), con lo cual, junto con los sofistas, venía a oponerse a una tradición aristocrática que consideraba la excelencia (ἀρετή) como un atributo connatural de la nobleza.

⁴¹ Rodríguez Adrados 1990, vol. 2: Teognis, 31-38. Cf. la misma idea en los versos 113-14 y 563-66. El carácter fuertemente aristocrático de la virtud, fundada sobre todo en el “buen natural” de los nobles, se refleja también en la idea de que es posible que un bueno se vuelva malo, pero que un malo se vuelva bueno es más difícil:

Ῥῆδιον ἐξ ἀγαθοῦ θεῖναι κακὸν ἢ 'κ κακοῦ ἐσθλόν. (Rodríguez Adrados 1990, vol. 2: Teognis, v. 577)

Es más fácil convertir a un hombre bueno en malo que a uno malo en bueno.

malos, estropearás incluso tu buen natural. Aprende estas máximas y trata con los buenos, y algún día dirás que aconsejo bien a los amigos.

Por eso no es de extrañar el desconcierto que infundió en sus interlocutores la operación socrática de colocar la materia moral bajo el poder de lo universal, es decir, de retirarla del ambiente del simposio para situarla bajo el concepto y el razonamiento. Si damos crédito a Aristóteles⁴², hay que decir que Sócrates fue el primero que comenzó a interesarse por las cuestiones morales, esto es, el primero que les procuró un sitio dentro de la reflexión filosófica. Como refiere Cicerón:

*Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.*⁴³

Sócrates fue el primero que hizo descender a la filosofía del cielo, y la hizo residir en las ciudades, y la introdujo hasta en las casas, y la forzó a preguntar por la vida y las costumbres y por las cosas buenas y malas.

“¿Qué es la valentía?” (ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν;)⁴⁴, preguntaba Sócrates a Laques; y, a Eutifrón: “¿qué es lo pío?” (τί [...] τὸ ὅσιον;)⁴⁵. Pero, desde luego, no se contentaba con que los interrogados supieran señalar un soldado valiente o un hombre piadoso como respuesta, sino que pedía a sus interlocutores un desusado esfuerzo de abstracción para que le dijeran cuál era ese aspecto, esa forma (εἶδος, ἰδέα) en sí misma, común a todas las cosas particulares, gracias a la cual las cosas son lo que son. En el caso de Eutifrón, se trataba de decir cuál es la forma de la piedad:

⁴² Aristóteles, *Metafísica*, 1078b17-19.

⁴³ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, V.10.12-11.1.

⁴⁴ Platón, *Laques*, 190d8.

⁴⁵ Platón, *Eutifrón*, 5d7.

{ΣΩ.} Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἔν τι ἢ δύο με διδάξει τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἔστιν; ἔφησθα γάρ που μιᾷ ιδέᾳ τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις;

{ΕΥΘ.} Ἐγωγε.

{ΣΩ.} Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν διδάξον τὴν ιδέαν τίς ποτέ ἔστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὁ μὲν ἂν τοιοῦτον ἢ ὢν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττη φῶ ὅσιον εἶναι, ὁ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ.⁴⁶

Sóc. - ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino aquella forma en sí misma por la que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por una única forma las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas?

Eut. - Sí.

Sóc. - Expróname, pues, cuál es esa forma, a fin de que, dirigiendo la vista a ella y sirviéndome de ella como paradigma, pueda yo decir que es pío un acto de esa índole que realices tú u otra persona, y si no es de esa índole, diga que no es pío.

Los ejemplos de piedad, entonces, ya no hay que sacarlos del fondo de la tradición, como enseñaban los poetas desde siempre, ahora hay que realizar un esfuerzo teórico para hallar esa forma de piedad que sirve como paradigma (παράδειγμα, “modelo”, “ejemplo”) para reconocer los actos piadosos particulares. La materia moral, igual que la naturaleza, se ha convertido en un objeto teórico.

Para apreciar las consecuencias de esta verdadera revolución socrática vale la pena detenerse en las palabras de Laques, el general ateniense, quien por su ineptitud para valerse de *lógoi* reconoce haber quedado reducido a una suerte de incapacidad moral:

{ΛΑ.} καίτοι ἀήθης γ' εἰμι τῶν τοιούτων λόγων· ἀλλὰ τίς με καὶ φιλονικία εἴληφεν πρὸς τὰ εἰρημένα, καὶ ὡς ἀληθῶς ἀγανακτῶ εἰ

⁴⁶ Platón, *Eutifrón*, 6d9-e6.

οὕτωςι ἂ νοῶ μὴ οἷός τ' εἶμι εἰπεῖν. νοεῖν μὲν γὰρ ἔμοιγε δοκῶ περὶ ἀνδρείας ὅτι ἔστιν, οὐκ οἶδα δ' ὅπῃ με ἄρτι διέφυγεν, ὥστε μὴ συλλαβεῖν τῷ λόγῳ αὐτὴν καὶ εἰπεῖν ὅτι ἔστιν.⁴⁷

Laq. – Sin embargo, estoy desacostumbrado a este tipo de *lógoi*. Y, además, se apodera de mí un cierto ardor ante lo dicho, y de verdad me irrita, al no ser como ahora capaz de expresar lo que pienso. Pues creo, para mí, que tengo un pensamiento acerca de lo que es el valor, pero no sé cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo captarlo con el *lógos* y decir en qué consiste.

Laques es incapaz de manejar el *lógos*, en el sentido de definir un concepto, el concepto de valentía. Ha quedado entorpecido.

Y Critón⁴⁸ también se queda perplejo cuando el *lógos*, en el sentido de argumentación o razonamiento, arrasa sus razones de ateniense medio a favor de que Sócrates se escapara de la cárcel. Critón intenta convencer a Sócrates diciéndole que, si no huye de la prisión, su reputación (δόξα) ante los atenienses quedará dañada, porque parecerá un cobarde (ἄνανδρος) que tiene en mayor estima el dinero que a sus amigos (φίλοι). Aduce también que Sócrates permanece en prisión porque se deja llevar por la pereza (ῥάθυμια) más que por la virtud (ἀρετή), y que con su actitud favorecerá a sus enemigos (ἐχθροί), arruinará a sus hijos, se cubrirá de vergüenza a sí mismo (αἰσχύνομαι) y avergonzará a sus amigos⁴⁹.

La respuesta de Sócrates a esta cascada de motivos es que tomará la decisión de seguir lo que aconseje el razonamiento, el *lógos*:

⁴⁷ Platón, *Laques*, 194a7-b4.

⁴⁸ Sobre la discusión entre Sócrates y Critón cf. Vlastos 1974, Emilyn-Jones 1999: 6 ss. y Weiss 1998.

⁴⁹ Cf. Platón, *Critón*, 44b5-46a8.

ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἶος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ
πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται.⁵⁰

Porque yo, no sólo ahora, sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al *lógos* que, al reflexionar, me parece el mejor.

Ahora bien, el mejor *lógos* dice que no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien. A partir de él hay que examinar si es justo o no huir de prisión. El resultado de seguir al *lógos* conduce a reexaminar los valores de la ἀρετή (“virtud”) popular que profesaba Critón y comporta la caída de todas sus razones: lo importante no es favorecer a los amigos o dañar a los enemigos, ni la fama sujeta a la opinión de la mayoría, ni siquiera los vínculos familiares: el mejor *lógos* conduce a admitir que sobre todo eso está el imperio de la ley. Los vínculos que establece la ley, inherentes a la condición de πολίτης (“miembro de la *pólis*”, “ciudadano”), son más fuertes que la suerte de los amigos y de los enemigos, que la honra personal y que los lazos de sangre. Finalmente, la conceptualización de la ética llevada a cabo por Sócrates no fue un simple cambio metodológico, supuso también el desmantelamiento de los contenidos de la moral tradicional.

3. Demócrito

Cuando tratamos cualquier tema en la filosofía de Epicuro, el instinto nos lleva a buscar sus antecedentes en Demócrito. En el caso de la cosmología, a la luz de la teoría del fundador del atomismo, resulta evidente que Epicuro es un continuador. Sin embargo, suele leerse que en el campo de la ética, la continuidad no está tan clara. La exposición de la ética epicúrea, sistemática en sí misma y coherente con su ontología y su teoría del conocimiento, contrasta con los textos morales que

⁵⁰ Platón, *Critón*, 46b4-6.

recibimos de Demócrito: una serie de consideraciones sobre cuestiones éticas muy diversas (el bienestar, la sabiduría, la medida, la vejez, la amistad, el placer, la educación, etc.), sin que se advierta la preocupación del autor por disponerlas de manera sistemática –deduciendo o vinculando unos puntos con otros–, ni por relacionarlas con otras partes de su filosofía: la física o la teoría del conocimiento. La situación causa extrañeza: de un lado, se constata una viva preocupación de Demócrito por las cuestiones morales dada la variedad de temas que ha abordado y la abundancia de textos éticos de su autoría que nos ha llegado; de otro, la falta de un tratamiento exhaustivo, ordenado y sistemático de las cuestiones morales sugiere un interés secundario en las mismas.

Ante este estado de la cuestión, presentaremos la ética de Demócrito dividida en tres secciones en las que procuraremos mostrar lo siguiente:

- 1) que la exposición de la ética de Demócrito no es sistemática, y no hay necesidad de suponer un sistema para articular sus contenidos, ni de forzar una relación de la moral con su fisiología atomista.
- 2) Que, aunque no pueda apreciarse a primera vista, como en el caso de la cosmología, en el campo de la ética hay una continuidad esencial entre Demócrito y Epicuro, sobre todo, en dos puntos:
 - a) en un sentido francamente terreno de la felicidad, colocada en el presente, en el disfrute del bienestar psicosomático, y alejada de cualquier persecución de ideales; y
 - b) en una moderación de los placeres y de los deseos alcanzada gracias a la actuación de la facultad intelectual sobre ellos. Y
- 3) que buena parte de las diferencias entre ambos autores se debe al hecho de que el planteamiento ético epicúreo es rigurosamente sistemático. La estrecha conexión de la ética de Epicuro con las otras partes de su filosofía

(cosmología, antropología, gnoseología), a pesar de que en algunas de ellas comparta los mismos principios que Demócrito, confiere a su moral una fisonomía distinta de la de la del fundador del atomismo.

3.1 Ausencia de sistema en la ética de Demócrito

Teniendo presente lo desarrollado en el primer punto del Estudio preliminar acerca de la reflexión moral llevada a cabo por los poetas, concluimos que Demócrito, en el análisis de las cuestiones éticas, se comporta a la manera de un presocrático. Como un sabio, pero más bien al modo de los poetas que como un filósofo, brinda sus consideraciones sobre muchísimos aspectos de la experiencia humana sin llegar a sintetizarlos en una teoría. La propia introducción de su sabiduría moral es realizada a la usanza de los poetas:

γνωμέων μευ τῶνδε εἴ τις ἐπαῖοι ξὺν νόωι, πολλὰ μὲν ἔρξει πράγματ'
ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἄξια, πολλὰ δὲ φλαῦρα οὐχ ἔρξει.⁵¹

Quien escuche estas máximas mías con inteligencia, practicará muchas acciones dignas de un hombre bueno y evitará muchas malas.

Esta breve presentación de Demócrito posee rasgos similares a las de los poetas líricos: encontramos una marca clara de la individualidad del autor (μευ); el autor, además, asume su carácter de σοφός (“sabio”) –se supone que Demócrito ya posee el νοῦς (“inteligencia”) que pide a sus oyentes–; se anuncia el reporte de un contenido de carácter didáctico; subyace la intención exhortativa de que el auditorio siga sus reglas morales; y el mensaje se difunde en un ambiente comunitario –τις (“quien”, “alguien”) se refiere de manera indefinida a todo

⁵¹ Demócrites 1 (DK 68B, 35).

miembro de su comunidad o su escuela. Puestos en verso, el contenido y el espíritu de estas líneas podrían haber sido pertinentes en cualquier simposio.

A fin de juzgar el carácter gnómico y poético de la enseñanza ética de Demócrito lo mejor será considerar algunas de sus máximas. Hemos realizado una breve selección de ellas con el propósito de apreciar la heterogeneidad de los temas, la disposición acumulativa y asistemática de las sentencias y la eficacia del estilo aforístico, que, seguramente, contribuía a la virtualidad normativa de los preceptos morales del abderita.

a) Política. Las sentencias muestran un interés en la política nada epicúreo. La primera coloca lo común sobre lo particular, lo que inmediatamente recuerda el pensamiento político de Platón. En la segunda se esboza el carácter natural de la política, una sugerencia muy alejada del pensamiento de Epicuro. Y la reflexión sobre la guerra civil (στάσις) evoca a un defensor de la ley y la concordia de corte soloniano.

πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὀρθωσίς ἐστι, καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σωιζομένου πάντα σώζεται καὶ τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται.⁵²

Una ciudad bien gobernada es la mayor prosperidad y contiene todo en sí misma: cuando ella se salva, todo se salva; cuando ella se corrompe, todo se corrompe.

φύσει τὸ ἄρχειν οἰκίῳ τῷ κρέσσονι.⁵³

Por naturaleza, corresponde mandar a quien es el mejor.

⁵² Estobeo, *Florilegium*, IV.1.40 (DK 68B, 252.4-7).

⁵³ *Ibid.*, IV.6.19 (DK 68B, 267).

στάσις ἐμφύλιος ἐς ἐκάτερα κακόν· καὶ γὰρ νικέουσι καὶ ἡσσωμένοις.
ὁμοίη φθορή.⁵⁴

La guerra civil es mala para todos, pues tanto los vencedores como los vencidos experimentan el mismo daño.

b) Moderación. Término medio. Como suele decirse, la medida está presente en toda la cultura griega. En estas sentencias de Demócrito tenemos un ejemplo más de ello. Hay un elogio de la *aurea mediocritas* contra el exceso y el defecto en general, por ejemplo, en los placeres. De algún modo adelanta la limitación del placer y el cálculo hedonístico que defenderá Epicuro. La última sentencia es una de las prácticamente platónicas: lo bello (τὸ καλόν) como criterio del placer.

παιδός, οὐκ ἀνδρὸς τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμεῖν.⁵⁵

Propio de un niño y no de un hombre es desear con desmesura.

καλὸν ἐν παντί τὸ ἴσον· ὑπερβολή δὲ καὶ ἔλλειψις οὐ μοι δοκέει.⁵⁶

Bella es en todos los casos la igualdad; el exceso y el defecto no me lo parecen.

εἴ τις ὑπερβάλλοι τὸ μέτριον, τὰ ἐπιτεροπέστατα ἀτεροπέστατα ἂν γίγνοιτο.⁵⁷

Si se excede la medida, lo más placentero se convierte en lo más carente de placer.

ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἰρεῖσθαι χρεῶν.⁵⁸

⁵⁴ *Ibid.*, IV.1.34 (DK 68B, 249).

⁵⁵ Demócrites 35 (DK 68B, 70).

⁵⁶ *Ibid.*, 68 (DK 68B, 102).

⁵⁷ Estobeo, *Florilegium*, III.17.38 (DK 68B, 233).

⁵⁸ *Ibid.*, III.5.22 (DK 68B, 207).

No debe elegirse cualquier placer, sino el que se relaciona con lo bello.

c) Justicia. Se trata de un valor omnipresente en Hesíodo y en la lírica arcaica: Arquíloco, Solón, Teognis, son buenos ejemplos. La justicia, a diferencia del criterio de Epicuro, es presentada por Demócrito como un valor sustantivo, no como un instrumento para la paz cuyo contenido se fija convencionalmente. El quebrantador de la justicia epicúreo sólo siente inquietud por el peligro de ser descubierto, pero, en el caso de Demócrito, la infracción contra la justicia, como falta en sí misma que es, comporta un auténtico pesar interior; supone experimentar en el propio ser un desarreglo ontológico, más allá de la presencia o ausencia de los agentes de la ley. El respeto por la justicia llega a tal punto, que encontramos también en los escritos de Demócrito el pensamiento socrático de que cometer injusticia es peor que padecerla⁵⁹.

δίκη μὲν ἔσθιν ἔρδειν τὰ χρηῖ ἔόντα, ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρηῖ ἔόντα, ἀλλὰ παρατρέπεσθαι.⁶⁰

La justicia consiste en hacer lo que se debe; la injusticia, en no hacerlo, o en hacerlo mal.

μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἀμαρτημάτων.⁶¹

No por temor, sino por deber, es preciso abstenerse de las faltas morales.

ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαίμονέστερος.⁶²

El que comete injusticia es más desgraciado que el que la padece.

⁵⁹ Cf. Platón, *Gorgias*, 474b-475e.

⁶⁰ Estobeo, *Florilegium*, IV.2.14 (DK 68B, 256).

⁶¹ Demócrito 7 (DK 68B, 41).

⁶² *Ibid.*, 11 (DK 68B, 45).

ἐχθρὸς οὐχ ὁ ἀδικέων, ἀλλὰ ὁ βουλόμενος.⁶³

Detestable no es quien comete injusticia, sino quien lo hace deliberadamente.

λάθρη μὲν γὰρ ἀμαρτέειν εἰκὸς τὸν εἰργμένον ἀδικίης ὑπὸ νόμου, τὸν δὲ ἐς τὸ δέον ἡγμένον πειθοῖ οὐκ εἰκὸς οὔτε λάθρη οὔτε φανερώς ἔρδειν τι πλημμελές. διόπερ συνέσει τε καὶ ἐπιστήμη ὀρθοπραγέων τις ἀνδρεῖος ἅμα καὶ εὐθύγνωμος γίγνεται.⁶⁴

Quien evita la injusticia sólo por la ley, tiende a actuar mal ocultamente, mientras que quien fue persuadido a reconocer el deber no tiende ni oculta ni abiertamente a actuar de manera incorrecta. Por eso, quien actúa rectamente, guiado por la inteligencia y el conocimiento, llega a ser al mismo tiempo valiente y honesto.

d) Sabiduría. La estima de la sabiduría aparece aquí desligada de referencias a la clase aristocrática, se trata de otro rasgo socrático-platónico. La segunda sentencia, sin embargo, presenta un aire epicúreo: la inteligencia nos sirve también para cuidarnos de la codicia y de la envidia del prójimo en la vida en sociedad.

μὴ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς δοκίμοισι πιστεύειν· τὸ μὲν γὰρ εὐθηες, τὸ δὲ σωφρονέοντος.⁶⁵

No hay que confiar en todos, sino en los hombres de reconocidos méritos. Aquello es, en efecto, ingenuo, mientras que esto último es propio del que es sensato.

δόξα καὶ πλοῦτος ἄνευ ξυνέσιος οὐκ ἀσφαλέα κτήματα.⁶⁶

Fama y riqueza sin inteligencia no son bienes seguros.

⁶³ *Ibid.*, 55 (DK 68B, 89).

⁶⁴ Estobeo, *Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae*, II.31.59 (DK 68B, 181.3-7).

⁶⁵ Demócrites, 32 (DK 68B, 67).

⁶⁶ *Ibid.*, 42 (DK 68B, 77).

e) **Educación.** Nuevamente aparece Demócrito alejado de la ideología conservadora de la lírica arcaica gracias a una fe inquebrantable en la educación. La fuerza de la educación puede transformar la naturaleza (φύσις) del hombre.

ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ.⁶⁷

La naturaleza y la instrucción poseen cierta similitud, puesto que la instrucción transforma al hombre y, al transformarlo, produce su naturaleza.

f) **Riqueza sin justicia.** Demócrito condena de la riqueza sin justicia. El tópico recorre toda la lírica arcaica y se remonta hasta Hesíodo⁶⁸.

πλοῦτος ἀπὸ κακῆς ἐργασίης περιγινόμενος ἐπιφανέστερον τὸ ὄνειδος κέκτηται.⁶⁹

La riqueza derivada de una obra mala pone más en evidencia la vergüenza.

g) **Mujer.** También se remontan a Hesíodo⁷⁰ las observaciones y consejos sobre la mujer. En el caso de Demócrito, cargadas de misoginia.

γυνὴ μὴ ἀσκεῖτω λόγον· δεινὸν γάρ.⁷¹

La mujer no debe afanarse por hablar, porque eso es algo odioso.

⁶⁷ Clemente, *Stromata*, IV.151; Estobeo, *Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae*, II (DK 68B, 33).

⁶⁸ Cf. Hesíodo, *Trabajos y días*, 312-327 y 352-353.

⁶⁹ Estobeo, *Florilegium*, III.10.36 (DK 68B, 218).

⁷⁰ Cf. Hesíodo, *Trabajos y días*, 695-707.

⁷¹ Demócrito 77 (DK 68B, 110).

ὑπὸ γυναικὸς ἄρχεσθαι ὕβρις εἴη ἂν ἀνδρὶ ἐσχάτη.⁷²

El extremo ultraje es, para un hombre, ser dominado por una mujer.

γυνὴ πολλὰ ἀνδρὸς ὀξυτέρη πρὸς κακοφραδοσύνην.⁷³

La mujer es mucho más aguda que el hombre en malos pensamientos.

h) Amistad. La amistad es un valor en sí mismo. No debe su estimación al hecho de que nos ayuda a protegernos del temor a los demás en la vida en sociedad, como pensaba Epicuro. Aparece, sin embargo, una pincelada del pesimismo típico de los poetas aristocráticos, quienes deploraban los nuevos tiempos en los cuales ya no reinaba en las relaciones humanas la vieja *areté*, sino la falsedad, el engaño y el interés.

ζῆν οὐκ ἄξιός, ὅτῳ μηδὲ εἷς ἐστὶ χρηστὸς φίλος.⁷⁴

Vivir carece de valor para quien no tiene siquiera un buen amigo.

πολλοὶ δοκέοντες εἶναι φίλοι οὐκ εἰσὶ, καὶ οὐ δοκέοντες εἰσὶν.⁷⁵

Muchos son los que parecen ser amigos sin serlo, y muchos, sin parecerlo, lo son.

ἐν εὐτυχίῃ φίλον εὐρεῖν εὐπορον, ἐν δὲ δυστυχίῃ πάντων ἀπορώτατον.⁷⁶

Cuando la suerte nos acompaña, encontrar un amigo es cosa fácil, pero, en el infortunio, es difícilísimo.

⁷² *Ibid.*, 78 (DK 68B, 111).

⁷³ Estobeo, *Florilegium*, IV.22.199 (DK 68B, 273).

⁷⁴ Demócrates 65 (DK 68B, 99).

⁷⁵ *Ibid.*, 63 (DK 68B, 97).

⁷⁶ *Ibid.*, 72 (DK 68B, 106).

i) Vejez y juventud. La vejez no es deplorada por sí misma (Mimnermo)⁷⁷ ni ensalzada (Solón)⁷⁸; la juventud tampoco es elogiada *per se*, como en la lírica erótica. Son descriptas y, luego, juzgadas por sus propios bienes, atendiendo, sobre todo, al conocimiento.

ἔστι που νέων ξύνεσις καὶ γερόντων ἀξυνεσίη· χρόνος γὰρ οὐ διδάσκει φρονεῖν, ἀλλ' ὠραίη τροφή καὶ φύσις.⁷⁹

En cierto modo, hay una inteligencia en los jóvenes y una falta de inteligencia en los ancianos, pues la sabiduría no la enseña el tiempo, sino la educación adecuada y la naturaleza.

ἰσχὺς καὶ εὐμορφίη νεότητος ἀγαθὰ, γήραος δὲ σωφροσύνη ἄνθος.⁸⁰

La fuerza y el aspecto hermoso son los bienes de la juventud, la sabiduría, en cambio, es el brillo de la vejez.

Este conjunto de observaciones morales que hemos transcritto, representativo de la ética de Demócrito, ilustra muy bien la proximidad de su modo de abordar la reflexión moral con el de los poetas gnómicos. En efecto, es posible advertir la gran variedad de las cuestiones abordadas, la profunda agudeza de las observaciones, la ausencia de principios ordenadores que dejan a los aforismos acumulados en una mera yuxtaposición, propias de la reflexión moral de los poetas, y que contrastarán, como veremos, con la presentación de la ética de Epicuro, heredero no ya de los primeros planteamientos morales de Sócrates, sino de Platón y, sobre todo, de Aristóteles, quienes legaron una experiencia de la filosofía concebida como un *corpus* sistemático de saberes, entre los cuales la ética encontraba su sitio.

⁷⁷ Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Mimnermo, 1 a 6.

⁷⁸ Cf. notas 31 y 32 y Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Solón. 19.11-8.

⁷⁹ Estobeo, *Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae*, II.31.72 (DK 68B, 183).

⁸⁰ Estobeo, *Florilegium*, IV.50.20 (DK 68B, 294).

3.2 Continuidad entre las éticas de Demócrito y Epicuro

Las notables similitudes que hay entre Demócrito y Epicuro se producen en el tema central de la ética: son conciernientes a la felicidad. Vamos a exponer tres cuestiones en este apartado: primero, la naturaleza de la felicidad (εὐδαιμονία); en segundo lugar, sus características; y, finalmente, cómo se logra la felicidad.

En un par de testimonios de Diógenes Laercio y Estobeo, a los que volveremos de manera recurrente, encontramos lo sustancial:

τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστῶ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι.⁸¹

[Dice] que el fin es el buen ánimo, que no se identifica con el placer, como supusieron algunos que entendieron mal, sino que es aquello gracias a lo que el alma se mantiene en calma y firme, sin sufrir perturbación por el temor, el miedo a los dioses, ni ninguna otra afección. Lo llama también bienestar y le da muchos otros nombres.

τὴν δ' <εὐδαιμονίαν καὶ> εὐθυμίαν καὶ εὐεστῶ καὶ ἁρμονίαν, συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ. συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφωρότατον ἀνθρώποις.⁸²

A la felicidad llama buen ánimo, bienestar, armonía, proporción debida e imperturbabilidad. Dice que ésta surge de la delimitación y de la diferenciación de los placeres y que esto es lo más hermoso y lo más ventajoso para los hombres.

⁸¹ D. L., IX, 45.2-6.

⁸² Estobeo, *Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae*, II.7.3.i (DK 68A, 167.4-7).

3.2.1 La naturaleza de la felicidad

La noción ética fundamental para Demócrito es la de buen ánimo (εὐθυμία), que es presentada como la felicidad (εὐδαιμονία) y como lo más hermoso (κάλλιστόν) y lo más ventajoso (συμφορώτατον) para los hombres⁸³. Además de buen ánimo, Demócrito asigna otros nombres a la felicidad: bienestar (εὐεστώ), armonía (ἀρμονία), simetría o debida proporción (συμμετρία), ausencia de turbación o tranquilidad de ánimo (ἀταραξία) y seguridad o imperturbabilidad (ἀθαμβία)⁸⁴.

El gran número de términos empleados para denominar la noción clave de su ética revela que Demócrito sentía la reflexión moral como un ámbito más bien descriptivo y pictórico que teórico y especulativo, en el cual, para escribir con claridad, lejos de obsesionarse con la precisión en el léxico, había que moverse con cierta laxitud y riqueza en la expresión. Todas estas denominaciones tienen algo en común: nos hacen ver que la felicidad consiste en un estado, condición o disposición, una διάθεσις, como sugiere el título de una de sus obras éticas⁸⁵, al

⁸³ En el primero de los pasajes recién citados, Diógenes Laercio sostiene que, según Demócrito, la εὐθυμία constituye el fin (τέλος, *summum bonum*) del hombre, es decir, lo que se persigue por sí mismo y no en vista de otra cosa. Compartimos el parecer de Bailey de que el término τέλος es un tecnicismo, perteneciente a un estadio posterior del estudio de la ética, y que Diógenes Laercio ha incurrido en un anacronismo al atribuírselo a Demócrito (Cf. Bailey ²1964: 190-191). Demócrito expresa una idea parecida a la del tecnicismo τέλος con los términos pertenecientes a la lengua común κάλλιστόν (“lo más hermoso”) y συμφορώτατον (“lo más ventajoso”).

⁸⁴ Cf. Cicerón, *De finibus*, V.87.20 y, para los significados de ἀταραξία y ἀθαμβία, DGE s. v.

⁸⁵ Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως, *Sobre la disposición del sabio*, título transmitido por Diógenes Laercio. Cf. D. L., IX, 46.3.

alcance de cualquier hombre prudente (ξὺν νόωι)⁸⁶ que escuche con atención sus enseñanzas. La felicidad, en efecto, no es un ideal metafísico lejano e inaccesible, sino que se encuentra en el interior de cada uno, se trata de un estado anímico, de la disposición del alma (ψυχή) propia del sabio:

εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη.⁸⁷

Tanto la felicidad como la desdicha pertenecen al alma.

εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶι· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.⁸⁸

La felicidad no reside ni en el ganado ni en el oro; el alma es la residencia del destino.

Cordero y Santa Cruz⁸⁹, inspirados en Zeller y Mondolfo⁹⁰, entienden que estos pasajes reflejan una oposición entre lo oculto y lo aparente que estructuraría la ética de Demócrito. La oposición en el campo moral recuperaría aquella de verdad / convención en la teoría del conocimiento, fundada, a su vez, en la ontología atomista, según la cual la verdadera naturaleza está en lo profundo –los átomos y el vacío– mientras que el conocimiento sensible –convencional e inestable– capta sólo la exterioridad de las cosas⁹¹. De la misma manera, en la búsqueda de la

⁸⁶ Cf. el pasaje citado más arriba en el que Demócrito introduce su sabiduría moral: Demócrates 1 (DK 68B, 35).

⁸⁷ Estobeo, *Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae*, II.7.3.i (DK 68B, 170).

⁸⁸ *Ibid.*, (DK 68B, 171).

⁸⁹ La Croce, E., Olivieri, F.; Eggers Lan, C. *et alii* 1978-80, vol. 3: 367, n. 289.

⁹⁰ Zeller y Mondolfo 1932, vol. 1, t. 5: 492.

⁹¹ ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων ἀτόμους καὶ κενόν, τὰ δ' ἄλλα πάντα νενομίσθαι (D. L., IX.44.1-2)

felicidad habría que atender a lo oculto e interior, al alma y la propia autoconciencia, en vez de poner el énfasis en lo exterior: el cuerpo, las posesiones y las opiniones de los demás⁹². Por nuestra parte, no estamos de acuerdo en que la oposición oculto / aparente vertebralmente la exposición de la ética de Demócrito; parece más bien que se trata del afán de los intérpretes por colocar un *leit motiv* o un sistema donde no lo hay. Sí es cierto que en otro momento del curso de la reflexión ética, en un pensador materialista contemporáneo de Aristóteles, por ejemplo, una vez introducida la felicidad en términos de una disposición del alma, hubiésemos esperado un desarrollo de la naturaleza corpórea del alma, una explicación de su relación con el cuerpo y con la naturaleza en general –es decir, una presentación sistemática de la cuestión. Sin embargo, teniendo, sin duda, elementos para haber desarrollado esas cuestiones, sólo podemos constatar que Demócrito, según la lectura de los fragmentos conservados, no sintió la necesidad de hacerlo.

Los principios de todas las cosas son los átomos y el vacío; todas las otras cosas son objeto de convención.

ποιότητας δὲ νόμῳ εἶναι φύσει δ' ἄτομα καὶ κενόν. (D. L., IX.45.6-7)

Las cualidades existen sólo por convención; por naturaleza, sólo hay átomos y vacío.

νόμῳ χροῖή, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, ἔτεῃ δ' ἄτομα καὶ κενόν.
(Galeno, *De medicina empirica*, fr. 1259.8 [DK 68B,125])

Por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo amargo, pero en realidad existen sólo átomos y vacío.

⁹² La Croce, E., Olivieri, F., Eggers Lan, C., *et alii* (1978-80), vol. 3: 367, n. 289.

3.2.2 Características de la felicidad

En los textos citados al comienzo de la sección 3.2 señala Demócrito que la εὐθυμία (“buen ánimo”) es una disposición del alma que no debe confundirse con el placer (ἡδονή) y, a continuación, caracteriza la εὐθυμία de una doble manera: negativamente, como ἀταραξία o ausencia de perturbación, y, positivamente, como el transcurso (διάγω) de la vida psíquica en calma (γαληνῶς) y con firmeza (εὐσταθῶς).

Desde el punto de vista de la ética de Epicuro deben destacarse dos cosas: Demócrito niega explícitamente la denominación de placer (ἡδονή) para la felicidad y, en esto difiere de Epicuro, pero su descripción de la felicidad es muy cercana a la epicúrea. La caracterización negativa del abderita coincide con la de Epicuro⁹³: la felicidad es concebida como ausencia de perturbación, ἀταραξία. Y también es epicúrea la causa de perturbación por excelencia que Demócrito puntualiza en el pasaje: las pasiones y, entre ellas, sobre todo el temor. El buen ánimo consiste entonces en no sufrir la perturbación del temor –especialmente del miedo a los dioses– ni, agrega Demócrito, de ninguna otra afección (πάθος). La referencia a las pasiones (πάθη) como eventuales amenazas para la felicidad, en la medida de que muchas de ellas se presentan a través del cuerpo, sugiere que la felicidad del alma supone también la salud del cuerpo, de manera que ese buen ánimo (εὐθυμία) o bienestar (εὐεστώ) en que consiste la felicidad democrítea debería entenderse como una condición ya no sólo psíquica, sino psico-somática.

Es interesante la caracterización positiva de la felicidad, porque no encontramos algo equivalente en la ética de Epicuro. El hombre feliz, dice Demócrito, vive, pasa el tiempo (διάγω), en calma (γαληνῶς) y firmeza

⁹³ Cf. D. L., X 136.6-12; Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 128.1-4; *Epístola a Heródoto*, 85.9-86.

(εὐσταθῶς)⁹⁴. El adjetivo γαληνός significa “calmado”, “sereno”, “tranquilo”⁹⁵; se emplea sobre todo referido al mar, “el mar está en calma”, “la mar está serena”, decimos; y, aplicado a personas, puede traducirse como “amable”, “moderado”, “gentil”, “tranquilo”. El adjetivo εὐσταθής también puede traducirse como “tranquilo” o “calmo”, por ejemplo, referido al Zéfiro⁹⁶; pero se trata de una tranquilidad que sobreviene a lo que está bien colocado en su sitio (εὖ, ἴσθημι), a lo que está bien construido; la tranquilidad aquí proviene de la seguridad y la firmeza adquiridas en virtud de la buena constitución de una cosa, por eso, referido a las personas, en el léxico de la medicina, εὐσταθής también significa “sano”, “que goza de buena salud” (porque las partes del cuerpo están bien dispuestas, armonizan entre sí), y, en el fondo, la felicidad consiste en un vivir firmemente (εὐσταθῶς διάγειν) cuando se concibe como una συμμετρία βίου⁹⁷, una simetría de la vida, es decir, una vida que combina todo lo que debe tener en su debida proporción. La felicidad, por lo tanto, tiene un componente exterior de apacibilidad, de tranquilidad (es γαληνή), pero también posee un componenete interior de buena constitución que garantiza que esa tranquilidad no es accidental, como la del mar o la del viento, sino duradera y esencial, porque arraiga en una vida armónica y bien construida (es εὐσταθής).

3.2.3 La consecución de la felicidad

Ahora bien, ¿cómo se consigue una vida tranquila y, a la vez, fuerte, una vida no perturbada por las pasiones? En uno de los pasajes citados enseña Demócrito que

⁹⁴ Cf. D. L., IX, 45.2-6, citado en nota 76.

⁹⁵ Cf. DGE, s. v. γαληνός.

⁹⁶ Cf. LSJ, s. v. εὐσταθής II.4.

⁹⁷ Estobeo, *Florilegium*, III.1.210.2 (DK 68B, 191.2).

la εὐθυμία surge de la delimitación y diferenciación de los placeres (συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν)⁹⁸, y agrega:

ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί. ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παρεούσιν ἀρκέεσθαι.⁹⁹

El buen ánimo surge para los hombres de la moderación del disfrute y la armonía de la vida. El exceso y defecto suele sufrir alteraciones y producen grandes movimientos en el alma. Y aquellas almas que son movidas por grandes desarreglos no se encuentran firmes ni bien animadas. Es necesario que el conocimiento se atenga a lo posible y se contente con lo que se tiene.

La felicidad proviene de la delimitación y diferenciación de los placeres, de la moderación del disfrute y de la armonía de la vida, dicen los textos. Lo que aproxima el planteamiento de Demócrito al de Epicuro es que la manera de morigerar el deseo consiste en operaciones intelectuales: la de delimitar (διορισμός), la de diferenciar (διάκρισις) y la de medir (μετριότης, συμμετρία). Las tres actividades son eminentemente epicúreas: por un lado, limitar los placeres es lo que les permite constituirse como tales, por otro, una vez constituidos, hay que discriminarlos, separarlos, a fin de que puedan convertirse en objeto de ponderación o medida. Se trata de una tarea muy similar al cálculo hedonístico. De hecho, Demócrito llama “buen calculador” (εὐλόγιστος)¹⁰⁰ a quien es capaz de dominar (κρατέω) las pasiones, y su virtud consiste en escoger los placeres y

⁹⁸ DK 68A, 167.4-7, citado en nota 82.

⁹⁹ Estobeo, *Florilegium*, III.1.210.1-7 (DK 68B, 191.1-7).

¹⁰⁰ *Ibid.* III.20.56 (DK 68B, 236).

disfrutes adecuados, evitando tanto el exceso como el defecto, porque los dos producen perturbación en el alma.

Y, en seguida, podemos constatar otra coincidencia en el último pasaje citado: la perturbación del alma es caracterizada por Demócrito en términos de movimiento (μεγάλας κινήσιας, κινούμεναι)¹⁰¹. Recuérdese que hasta Aristóteles y Epicuro el placer se concebía como un movimiento. En ese contexto, Demócrito sostiene que la felicidad o εὐθυμία (“buen ánimo”) no es placer (ἡδονή), es decir, no es movimiento; y, luego, indica que el movimiento (κίνησις) es perturbador para el alma. Encontramos en estos textos del abderita los elementos que inmediatamente aparecerán en el debate sobre el hedonismo en términos de una “física del placer” que heredará Epicuro: si el placer es un movimiento o no; si lo es, qué tipo de movimiento es; y si resulta bueno, indiferente o nocivo para el alma. En los textos de Demócrito el placer y el movimiento se alejan de la εὐθυμία (“buen ánimo”), uno porque no se identifica con la felicidad, el otro porque la perturba. Análogamente, en el hedonismo de Epicuro, los placeres en movimiento (ἡδοναί κατὰ κίνησιν)¹⁰² tampoco son los más interesantes para el alma. Se trata, precisamente, de los placeres que desdeña la ética epicúrea por su inestabilidad y porque casi siempre van acompañados de dolor, a diferencia de los placeres propios de la naturaleza saciada, los placeres en reposo (ἡδοναὶ καταστηματικάι)¹⁰³, cuyo disfrute sí es propio del hombre feliz. Tanto en Demócrito como en Epicuro, la felicidad del alma se halla en la tranquilidad, en la calma, en un movimiento que, en todo caso, no puede entenderse en términos de una κίνησις sin más.

¹⁰¹ Estobeo, *Florilegium*, III.1.210.3 y 5 (DK 68B, 191.3 y 5).

¹⁰² Cf. D. L., X 136.6-12.

¹⁰³ *Ibid.*

Finalmente, sostiene Demócrito que toda esta actividad intelectual sobre el disfrute y los placeres queda reunida en el ejercicio de una facultad de conocimiento, la γνώμη, que podría traducirse como “buen juicio”, “buen sentido”, “sensatez” o, simplemente, como “inteligencia”¹⁰⁴. La γνώμη nos mantiene en el ámbito de lo posible (τὰ δυνατά), dentro de nuestros límites, lo cual nos guarda de desear cosas fuera de nuestro alcance con las inevitables consecuencias de frustración e infelicidad. Y así como en Epicuro encontramos el elogio de la φρόνησις (“sabiduría práctica”) que, como la facultad que preside el cálculo, es más valiosa incluso que la filosofía porque enseña a vivir virtuosamente¹⁰⁵, Demócrito celebra la sabiduría segura, imperturbable (ἄθραμβος), del hombre feliz porque es la facultad que conservará el buen ánimo en el alma:

σοφίη ἄθραμβος ἀξίη πάντων τιμιωτάτη οὐσα.¹⁰⁶

La sabiduría segura es lo más valioso de todo.

3.3 La sistematicidad de la ética epicúrea como causa de algunas diferencias entre ambas doctrinas morales

Incluso en una investigación como ésta del Estudio preliminar, doblemente histórica, ya que su objeto (la cuestión del placer en la ética de Epicuro) pertenece a la Filosofía Antigua y se intenta elucidarlo a través de la comprensión de su desarrollo histórico, hay lugar para esa verdad que nos ha recordado el Estructuralismo, de que la naturaleza de las cosas es, en buena parte, deudora del sistema al que pertenecen.

¹⁰⁴ Cf. DGE, s. v. γνώμη.

¹⁰⁵ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.

¹⁰⁶ Estobeo, *Florilegium*, III.7.74 (DK 68B, 216).

Estos rasgos comunes que encontramos en las éticas de Demócrito y Epicuro se presentan de una manera diferente en cada autor: en el caso de Demócrito, como hemos visto, constituyen observaciones independientes, yuxtapuestas, mientras que en la ética de Epicuro se hallan incorporados a un sistema. Como también señaláramos, esto se explica porque Epicuro vive la experiencia de la filosofía a la manera aristotélica, es decir, concebida como un cuerpo sistemático de saberes en el que cada uno da cuenta de una parte de la realidad y guarda una relación armónica con el resto. La estrecha coherencia de la ética epicúrea con su ontología, teoría del conocimiento y antropología le imprime algunos rasgos que la diferencian de la ética de Demócrito, a pesar de los importantes puntos en común entre ambas que hemos desarrollado y de que ambos autores comparten una física atomista.

En cuanto al vínculo entre la moral y la ontología, Epicuro extrae la principal noción de su ética, la del placer en reposo, de un debate que se había planteado en términos físicos: Aristipo y los cirenaicos posteriores, Platón y Aristóteles, discutían si el placer era un movimiento o no, y si lo era, de qué tipo de movimiento se trataba. De manera que la noción misma de placer en reposo (ἡδονὴ καταστέματική) no puede entenderse sin las categorías de la física, sin tener presente la explicación del movimiento y la constitución natural de las cosas. De hecho, la ἡδονὴ καταστέματική se caracteriza como el placer propio de la constitución natural de los seres, es decir, se trata del placer inherente a la plenitud ontológica que alcanzan los organismos naturales cuando el movimiento (κίνησις) de regreso a su condición natural ha culminado; de modo que tal vez cabría denominar a la *hedonè katastematiké* “placer propio de la constitución natural” o “placer constitutivo” con mayor propiedad que placer en reposo. En la medida en que en ética epicúrea el placer en reposo constituye el fin último del hombre, se

puede decir que la física permite el hallazgo y la caracterización de la felicidad. En el caso de Demócrito, si bien comparte la ontología materialista de Epicuro, no encontramos una fundamentación, ni siquiera un vínculo, de su noción de εὐθυμία (“buen ánimo”) con la física. Esto no quiere decir, desde luego, que la ética de Demócrito esté en contradicción o no se corresponda con su ontología, ni que su noción de felicidad sea confusa. Demócrito identifica la felicidad con la noción de buen ánimo, y la describe mediante una profusión de sinónimos y las notas negativas y positivas que hemos visto más arriba, pero no siente la necesidad de colocarla en relación con su ontología materialista. De ello se deriva una diferencia importante entre ambos autores: mientras que en la filosofía de Epicuro la estrecha relación de la ética con la ontología permite caracterizar su noción de felicidad de manera inequívoca y precisa como el disfrute de los placeres en reposo, en el caso de Demócrito, su descripción de la εὐθυμία (“buen ánimo”) queda prácticamente en el marco del lenguaje natural, como los otros contenidos de su ética.

Si examinamos la relación de la ética con la gnoseología, observamos que en el caso de Epicuro las sensaciones (αἰσθήσεις) y las pasiones (πάθη, entre ellas, el placer y el dolor) son criterios de verdad. Esto equivale a decir que el cuerpo es criterio de verdad, y, correspondientemente, en el campo de la ética, las sensaciones y las pasiones son el criterio del bien. Tenemos en Epicuro, a la manera socrática, un criterio, un canon, que podemos emplear como paradigma para determinar si los actos son buenos o no: el *páthos* del placer. En cambio, para Demócrito, el conocimiento sensible es convencional (recordemos: “las cualidades existen por convención; por naturaleza, solo hay átomos y vacío”¹⁰⁷, “por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, pero, en

¹⁰⁷ D. L., IX.45 (DK 68A, 1).

realidad, existen sólo átomos y vacío¹⁰⁸), el cuerpo no puede servir como criterio de conocimiento, ni, por lo tanto, como criterio moral. No disponemos de un paradigma. Para saber qué es lo bueno tenemos que acudir a los preceptos morales que nos ofrece Demócrito, extraídos empíricamente de la historia vital de la comunidad.

En cuanto a la relación entre ética y antropología, Epicuro enfatiza el carácter corpóreo del alma y la prioridad del cuerpo sobre ella. Recuérdese el conocido texto citado por Ateneo en el que se consagra la gastrología, *i. e.*, el vientre como medida de todas las cosas:

ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστροῦς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ <καὶ>
τὰ περισσὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.¹⁰⁹

Principio y raíz de todo bien es el placer del estómago. Incluso los actos sabios y elevados se remiten a él.

En Demócrito, a pesar de que el alma sea corpórea (formada por átomos lisos y esféricos, como los del fuego)¹¹⁰, posee un estatus superior al del cuerpo. Habíamos visto más arriba que la felicidad es una condición del alma. Además, sostiene el abderita que los bienes del alma son divinos y los del cuerpo humanos¹¹¹. La prioridad de la ψυχή en relación con el cuerpo tiene como consecuencia, en el

¹⁰⁸ Galeno, *De elementis secundum Hippocratem*, I.2.1-3 (DK 68A, 49).

¹⁰⁹ ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστροῦς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ <καὶ>
τὰ περισσὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν. (Ateneo, *Deipnosophistae*,
XII.67.15-17 [fr. 409 Usener])

¹¹⁰ Cf. D. L., IX.44 (DK 68A, 1) y Aristóteles, *De anima*, 404a (DK 68A, 28).

¹¹¹ ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἰρεόμενος τὰ θειότερα αἰρέεται· ὁ δὲ τὰ σκίηνος τὰ ἀνθρωπήϊα (Demócrates, 3 [DK 68B, 37])

Quien escoge los bienes del alma elige lo más divino; en cambio, quien prefiere los bienes del cuerpo, elige lo humano.

plano de la ética, la institución de la autonomía de la virtud: valores como la justicia, la amistad y la ley poseen un sentido y un fundamento en sí mismos y dejan de estar subordinados al placer del cuerpo, como lo reclama la coherencia con la antropología en el planteamiento epicúreo. Este “olvido del cuerpo” es lo que explica que entre las enseñanzas de Demócrito haya algunas de auténtico contenido platónico, tan lejanas del espíritu y los principios de la ética de Epicuro.

4. La escuela cirenaica

4.1 Características generales de la escuela

Aristipo y sus discípulos nos han legado el primer esbozo de una teoría ética de carácter hedonista. El pensamiento de los cirenaicos, además, estimuló respuestas de adversarios filosóficos de la talla de Platón y Aristóteles, lo que dio lugar al interesantísimo debate sobre el estatus del placer en el que intervendrá Epicuro, apropiándose y enriqueciendo los extremos de la discusión.

La escuela cirenaica congregó a los seguidores de las enseñanzas de Aristipo de Cirene (435 a. C. – 356 a. C.). Aristipo perteneció al círculo de los amigos de Sócrates¹¹² y, según refiere la doxografía, interpretó el legado del maestro de una manera muy personal. Las numerosas anécdotas que desde la Antigüedad circulan sobre su figura¹¹³ dejan entrever una personalidad refinada y culta. Irónico hasta la

¹¹² Platón, cuando menciona en el *Fedón* (59b-c) a los amigos que acompañaban a Sócrates en el momento de su muerte, refiere que ese día Aristipo estuvo ausente porque se encontraba en Egina. Suele verse en la puntualización de este detalle un reflejo de la animadversión que se profesaban ambos condiscípulos.

¹¹³ La mayoría de las historias de Aristipo son muy entretenidas e interesantes, y nos han sido transmitidas por Diógenes Laercio (D. L., II.65-83), junto con algunos datos biográficos, y Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica* XIV.18. Sobre

crueledad, si hacía falta, amante y sutil catador de los placeres, e igualmente capaz de privarse de ellos cuando la ocasión lo ameritaba. Entre sus condiscípulos tuvo afinidad con Antístenes y una relación muy fría, si no hostil, con Platón¹¹⁴. Es conocida su estancia en la rica corte de Dionisio de Siracusa, donde, gracias a su conocimiento de la filosofía y a su sentido de la libertad, fue capaz de granjearse la estima del rey y una situación de privilegio que le permitió disfrutar del lujo y los placeres de la vida cortesana. Al final de su vida regresó a Cirene, donde fundó una escuela.

Aristipo heredó de su maestro una inquietud tan intensa por las cuestiones morales, que excluía el estudio de las otras disciplinas de la filosofía. Sabemos que desdeñaba la investigación de la naturaleza, la lógica y la matemática, pues consideraba Aristipo que son materias difíciles de comprender, y que, aunque las comprendiésemos, no tendrían utilidad ninguna. En efecto, puesto que se ocupan de cosas que están fuera de nuestro alcance, en nada pueden ayudar a la consecución del placer. Sexto Empírico transmite este punto de vista de los cirenaicos:

δοκοῦσι δὲ κατὰ τινὰς καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης μόνον ἀσπάζεσθαι τὸ ἠθικὸν μέρος, παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τὸ λογικὸν ὡς μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα.¹¹⁵

Aristipo y la escuela de Cirene, cf. Caujolle-Zaslavsky 1994, Hadot 2012, Zilioli 2012, Lampe 2015 y Döring 1988.

¹¹⁴ D. L., III.36.1-6.

¹¹⁵ Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII.11.1-4. Una crítica similar a los cirenaicos puede leerse en Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* LXXXIX.12. Sobre el desdén de los cirenaicos por la física, cf. también Eusebio, *Praeparatio evangélica*, XV.62.7.1-8.1. Sobre la matemática, cf. Aristóteles, *Metafísica*, I.996a32-b1.

Según algunos, a los cirenaicos les parece que sólo puede aceptarse el estudio de la parte moral, y que debe rechazarse el estudio de la física y de la lógica como incapaces de aportar nada a una vida feliz.

Sin embargo, en seguida, Sexto Empírico acusa a los cirenaicos de inconsecuencia, puesto que dividen el estudio de la ética en cinco partes¹¹⁶, dos de las cuales, la que trata de las causas y la que trata de los argumentos, comportan, la primera, el estudio de la física y, la segunda, el de la lógica

Junto a Sócrates, Aristipo halló también una incipiente metodología para abordar la ética gracias a un esquema teleológico: si no en la obra del propio Aristipo, en la de los sucesivos miembros de la escuela el placer aparece concebido como el τέλος (“fin”) del hombre.

Puede decirse que la filosofía de los cirenaicos constituyó una suerte de tributo al cuerpo, expresado, en el ámbito moral, en la búsqueda del placer –sobre todo de los placeres corporales, no intelectuales–; en la explicación física del placer como un movimiento del cuerpo; en la correspondiente defensa, en el plano gnoseológico, de la verdad de los *páthe*; en la afirmación del presente como el auténtico momento vital ante el pasado y el futuro dibujados en la mente; y en el reconocimiento del carácter secundario, instrumental en todo caso, de las virtudes, en la medida en que se subordinan a la consecución de los placeres.

Aristipo fue sucedido al frente de la escuela por su hija Arete, y ésta, a su vez, por su hijo Aristipo, llamado también “el Joven”, a fin de distinguirlo de su abuelo, y “Metrodidacta” (μητροδίδακτος, “instruido por su madre”). Entre los ss. IV y III se produjeron en la escuela algunas escisiones, encabezadas por Hegesias,

¹¹⁶ Las cinco partes de la moral según los cirenaicos se ocupan de los siguientes temas: 1) de las cosas a evitar y a conseguir, 2) de las pasiones, 3) de las acciones, 4) de las causas y 5) de los argumentos. Cf. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, LXXXIX.12.

Anníceris y Teodoro, quienes, atendiendo a los escasos testimonios que nos han llegado, introdujeron interesantes matices en el contenido de la doctrina cirenaica.

4.2 Consolidación del esquema teleológico. El placer como fin

Decíamos que Aristipo recogió la pregunta por el fin del hombre en el ámbito socrático. Una vez que la *prâxis* se convirtió en objeto de pensamiento, una gran variedad de cuestiones caen bajo la atención de Sócrates y sus interlocutores. Las indagaciones socráticas, aunque muchas veces quedan sin respuesta, van perfilando el marco teórico teleológico en el que se desarrollará el pensamiento sobre el obrar humano. Así, por ejemplo, en el *Lisis*¹¹⁷, Sócrates emprende uno de los intentos de elucidar qué es la amistad en términos de finalidad: el que es amigo, lo es ἔνεκά του¹¹⁸, es decir, “en vista de algo” o “por algún fin”. Una vez que se disponía de la categoría conceptual de la finalidad, pronto se la emplea en el estudio de la moral. Encontramos en el *Gorgias* la aplicación del esquema teleológico al obrar: hay un objetivo final en función del cual (οὗ ἔνεκα) se realizan, como medios, una serie de actos que conducen a él. De manera que Sócrates puede decir que, en realidad, los hombres no quieren lo que hacen, sino aquello por lo que lo hacen:

Πότερον οὖν σοι δοκοῦσιν οἱ ἄνθρωποι τοῦτο βούλεσθαι ὃ ἂν πράττωσιν ἐκάστοτε, ἢ ἐκεῖνο οὗ ἔνεκα πράττουσιν τοῦθ' ὃ πράττουσιν;¹¹⁹

¿Piensas que los hombres quieren lo que en cada ocasión hacen o quieren aquello por lo que lo hacen?

¹¹⁷ Cf. Platón, *Lisis*, 218d ss.

¹¹⁸ Platón, *Lisis*, 218d8.

¹¹⁹ Platón, *Gorgias*, 467c5-7.

Esta pregunta retórica expresa, en realidad, una afirmación que en seguida es ilustrada mediante un par de ejemplos: los hombres no quieren la amarga medicina, sino la salud; ni quieren la navegación peligrosa, sino la riqueza. En el fondo, el objeto último de nuestro deseo, el fin final, es lo bueno: “pues queremos lo bueno (τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα)”¹²⁰, en eso sí coinciden Sócrates y Polo.

Y si estaba presente la noción de finalidad, pronto aparecería la palabra. En el *Protágoras* encontramos un pasaje donde los empleos del sustantivo τέλος (“término”, lo hemos traducido) y del verbo intransitivo del mismo lexema ἀποτελευτάω (“terminar”, “finalizar”) rozan ya el sentido filosófico. Se discute acerca del placer y del dolor como criterios morales, es decir, como parámetros, términos o fines según los cuales determinar si una cosa es buena o mala:

Ταῦτα δὲ ἀγαθὰ ἐστὶ δι' ἄλλο τι ἢ ὅτι εἰς ἡδονὰς ἀποτελευτᾷ καὶ λυπῶν ἀπαλλαγὰς τε καὶ ἀποτροπὰς; ἢ ἔχετε τι ἄλλο τέλος λέγειν, εἰς ὃ ἀποβλέψαντες αὐτὰ ἀγαθὰ καλεῖτε, ἀλλ' <ἢ> ἡδονὰς τε καὶ λύπας;¹²¹

¿Éstas son cosas buenas por otro motivo, o porque terminan en placeres y en la separación y el rechazo de dolores? ¿Es que podéis hablar de algún otro término al que apuntaréis para calificarlas de buenas, que no sea a placeres y dolores?

De nuevo en el *Gorgias*, cuando Sócrates polemiza ya con Calicles, hallamos formulada en términos generales la finalidad del hombre en el ámbito moral concebida como el bien:

ἄρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τᾶλλα πράττεσθαι ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων;¹²²

¹²⁰ Platón, *Gorgias*, 468c5.

¹²¹ Platón, *Protágoras*, 354b5-354c2.

¿Acaso piensas también tú que el fin de todas las acciones es el bien y que es preciso hacer todas las demás cosas por el bien y no éste por las demás cosas?

Para indicar el fin ya no aparece el complemento preposicional ἔνεκα + genitivo, como en los pasajes citados antes del *Lisis* y del *Gorgias*, en los que se advierte todavía la lucha de la filosofía por conquistar un lenguaje, por arrancar un tecnicismo de la lengua natural. Ahora la noción de finalidad se expresa mediante el sustantivo τέλος, consolidado ya como término filosófico. La pareja fin / bien, τέλος / ἀγαθόν, queda consagrada. El pasaje desarrolla el carácter del bien de ser elegible (αἰρετόν) sobre todas las demás cosas. Deberemos esperar hasta el *Filebo* para completar la caracterización del bien con las notas de la perfección (τέλειον) y la suficiencia (ἰκανόν)¹²³.

Para Sócrates¹²⁴ el bien consistía en el cuidado del alma mediante el ejercicio de la virtud. Para Aristipo, en cambio, el fin del hombre consiste en el goce de los placeres. Veamos algunos textos de la doxografía a fin de entender la concepción de la escuela de Cirene:

*Alii voluptatem finem esse voluerunt, quorum princeps Aristippus.*¹²⁵

Otros sostuvieron que el placer es el fin, de éstos, el principal es Aristipo.

καὶ ἡ γε Κυρηναϊκὴ καλουμένη ἀπ' Ἀριστίππου τοῦ Σωκρατικοῦ τὴν ἀρχὴν λαβοῦσα, ὡς ἀποδεξάμενος τὴν ἡδυσπάθειαν ταύτην τέλος εἶναι ἔφη καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλήσθαι.¹²⁶

¹²² Platón, *Gorgias*, 499e7-500a1.

¹²³ Platón, *Filebo*, 20d.

¹²⁴ Cf. Hadot 1998: 48 ss.

¹²⁵ Cicerón, *Lúculo*, 131.1-2. Cf. también Cicerón, *De finibus*, II.39.5-40.1.

¹²⁶ Ateneo, *Deipnosophistae*, XII.63.2-5.

Y la llamada escuela cirenaica tuvo comienzo en Aristipo el socrático, quien, aceptando que la afección del placer ella misma es el fin, sostuvo que también en ella radica la felicidad.

Τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.¹²⁷

Declaraba [Aristipo] que el fin es un movimiento suave que se extiende hasta la sensibilidad.

δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν, τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν.¹²⁸

Ponían [los cirenaicos] como fundamento dos afecciones: el dolor y el placer; un movimiento suave, el placer, y el dolor, un movimiento turbulento.

πίστιν δ' εἶναι τοῦ τέλους εἶναι τὴν ἡδονήν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ὠκειῶσθαι πρὸς αὐτήν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν μηθὲν τε οὕτω φεύγειν ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα.¹²⁹

Da fe de que el placer es el fin el hecho de que, sin deliberación alguna, desde niños, somos afines a él, y que, una vez que lo hemos alcanzado, no buscamos nada más, y nada evitamos tanto como lo opuesto a él, el dolor.

εἶναι δὲ τὴν ἡδονήν ἀγαθὸν καὶ ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται. εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἰρετὴ καὶ ἀγαθόν.¹³⁰

El placer es un bien, incluso si se origina en los hechos más vergonzosos. Pues aunque la acción [para conseguirlo] sea absurda, sin embargo, el placer es elegible por sí mismo y un bien.

Los pasajes citados muestran, en principio, una importante cuestión de método: en el caso de la escuela cirenaica, la introducción del placer como el fin del hombre en

¹²⁷ D. L., II.85.15-16.

¹²⁸ D. L., II.86.8-87.1.

¹²⁹ D. L., II.88.2-5.

¹³⁰ D. L., II.88.5-89.1.

el plano ético comporta una serie de consecuencias importantes sobre otras partes de la filosofía. De inmediato se advierte la diferencia respecto al planteamiento moral de Demócrito, en el cual el placer (τέρεψις) era concebido como deseable para el hombre, pero su naturaleza quedaba casi sin ser caracterizada. La escuela cirenaica, al contrario, explicita la tesis ética de que el placer es el fin supremo (τέλος) y el bien (ἀγαθόν), mediante una serie de relaciones: a) con la física, en la medida en que se caracteriza el placer como un movimiento (κίνησις); b) con la fisiología, porque el placer es un πάθος que sufre el hombre en el cuerpo y en el alma; y c) con la gnoseología, debido a que ese πάθος es percibido por el alma en términos de una sensación (αἴσθησις) y el conocimiento de los πάθη es el único conocimiento verdadero (como dirá Sexto Empírico, para los cirenaicos los πάθη son criterio y τέλος).

La concepción de Aristipo y sus seguidores se inscribe en la progresiva madurez que va adquiriendo el pensamiento filosófico. No estamos ya en el momento de Sócrates, donde lo novedoso era someter el contenido moral al λόγος; ahora, el planteamiento ético de la escuela cirenaica muestra que, sin un discurso sobre la naturaleza y sin un discurso sobre el conocimiento, no resultaba posible formular un pensamiento moral de manera suficientemente precisa. Es este panorama el que heredará Epicuro, quien coronará el carácter sistemático de la ética hedonista con la formulación de una antropología que consagrará la primacía del placer.

Muestra la doxografía que el placer (ἡδονή) reúne las notas inherentes al fin último: es el bien (ἀγαθόν), es elegible por sí mismo (δι' αὐτὴν αἰρετὴ) y no por otra cosa, y es autosuficiente: una vez que lo encontramos, no necesitamos buscar nada más (τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν). En el placer, en suma, radica la felicidad (εὐδαιμονία).

Sobre la base del testimonio de Aristocles, recogido a su vez por Eusebio, se ha planteado si realmente fue el propio Aristipo quien estableció el placer como fin y lo caracterizó como un movimiento, o si, por el contrario, fueron los miembros posteriores de la escuela:

ἦν δ' ὁ Ἀρίστιππος ὑγρὸς πάνυ τὸν βίον καὶ φιλήδονος· ἀλλ' οὐδὲν μὲν οὗτος ἐν τῷ φανερωῷ περὶ τέλους διελέξατο, δυνάμει δὲ τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπόστασιν ἔλεγεν ἐν ἡδοναῖς κειῖσθαι.¹³¹

Durante toda su vida Aristipo fue muy sensual y amante del placer; pero en verdad no discutió sobre el fin último, sino que sostenía con firmeza que el fundamento de la felicidad radica en el placer.

Y, en seguida, agrega refiriéndose a Aristipo el Joven:

ὅς καὶ σαφῶς ὠρίσατο τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐντάπτων τὴν κατὰ κίνησιν.¹³²

Éste, claramente definió que el fin supremo consiste en vivir placenteramente, introduciendo la noción de placer en movimiento.

Probablemente Diógenes Laercio haya atribuido irreflexivamente el término τέλος a Aristipo, tal como lo hiciera en el caso de Demócrito¹³³; sabemos que su transmisión de las doctrinas filosóficas no es de absoluta confianza. Pero, a diferencia de la atribución a Demócrito, no está claro que en el caso de Aristipo se trate de un anacronismo. Si tenemos en cuenta el ambiente socrático que transmiten Platón y Jenofonte, así como los variados y fiables testimonios en sentido contrario al de Eusebio (cf. los pasajes antes citados de Diógenes Laercio,

¹³¹ Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, XIV.18.31.6-8.

¹³² *Ibid.* 32.3-4.

¹³³ Cf. nota 83.

Cicerón y Ateneo, por ejemplo), parece perfectamente verosímil que el viejo Aristipo haya podido formular el placer en términos de fin último y que lo haya caracterizado como un movimiento.

4.3 La naturaleza del placer. El placer como movimiento y la cuestión de los estados intermedios

Los cirenaicos nos legaron una física del placer digna del mayor interés. Según los textos citados, la escuela de Aristipo explicaba los *páthe* de placer y dolor en términos de un movimiento (κίνησις) tanto en el cuerpo¹³⁴ como en el alma¹³⁵; un movimiento suave (λεία), el placer, y un movimiento brusco, turbulento o perturbador (τραχεῖα), el dolor. Hemos dicho antes que no se podía entender la ética cirenaica sin recurrir a la física (κίνησις), a la fisiología (πάθη) y a la gnoseología (αἴσθησις). Placer y dolor son episodios físicos, son movimientos (κινήσεις); pero en la medida en que se producen en la *phýsis* del hombre, en el cuerpo y el alma, tienen una dimensión fisiológica, son vividos como afecciones, pasiones, o padecimientos (πάθη); y tomamos conocimiento de esas afecciones en la sensibilidad, tenemos sensaciones (αἰσθήσεις) de esos *páthe*, las cuales, según la cualidad del movimiento en que consisten los *páthe* serán placenteras (si el movimiento es suave [λείος]) o dolorosas (si el movimiento es turbulento [τραχύς]).

¹³⁴ ἐκείνη μὲν τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν τέλος εἶναι λέγει. (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I.215.3-4)

Aquella [*i. e.*, la escuela cirenaica] sostiene que el fin es el placer, esto es, el movimiento suave de la carne.

¹³⁵ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα, dice Diógenes Laercio (D. L., II.90.1).

El movimiento es suave (λεῖος; lat. *lēvis*: liso) cuando se desarrolla de manera uniforme y homogénea, sin sobresaltos, y, sugiere Voula Tsouna, de acuerdo con nuestra constitución natural, de manera que no encuentra resistencia en el cuerpo¹³⁶. Resulta un poco más trabajoso traducir al español τραχύς referido a un movimiento: τραχύς significa “rugoso”, “con aristas”, “áspero”. Describe entonces los movimientos que se dan de manera desigual, intercalando aceleraciones y detenciones súbitas e imprevisibles; suele traducirse como “áspero” (García Gual)¹³⁷, o “violento” (Acosta Méndez)¹³⁸. La imagen del desplazamiento de los aviones en medio de las tormentas nos ha sugerido el término “turbulento” para su traducción. Observa Tsouna que se trata de movimientos que perturban la naturaleza y las funciones corpóreas, y, por ello, resultan violentos para nuestra naturaleza¹³⁹.

Ahora bien, además de estos *páthe* que se presentan como opuestos –porque unos proceden de movimientos suaves, otros de movimientos turbulentos; unos son placenteros, otros dolorosos; unos son el bien, los otros el mal–, es posible también que haya movimientos, *páthe*, que, aunque tengamos sensaciones de ellos, no sean ni placenteros ni dolorosos, ya que las especies de lo suave y de lo turbulento no comprenden todos los casos incluidos en el género de los movimientos percibidos por la sensación. En efecto, podemos tener conciencia de

¹³⁶ Tsouna 1998a: 10.

¹³⁷ García Gual 2007: 126 y García Gual 1983: 155.

¹³⁸ Acosta Méndez 1997: 254.

¹³⁹ Tsouna 1998a: 10. Fuera de su restricción al ámbito del cuerpo, es iluminadora la lectura de Tsouna de los adjetivos calificativos del movimiento: suave y turbulento. No vemos por qué no han de extenderse también al alma, cuando los cirenaicos hablan de placer y dolor como movimientos tanto del cuerpo como del alma. Cf. notas 134 y 135.

páthe que no sean placenteros ni dolorosos, sino intermedios, o, mejor dicho, neutros (μεταξύ), es decir, irrelevantes desde el punto de vista ético, porque no aumentan ni disminuyen la felicidad, *páthe* como, por ejemplo, oír el rumor de un coche alejándose, ver pasar a la vecina con una barra de pan bajo el brazo, y tantos por el estilo. Creemos que ésta es la doctrina de los *páthe* intermedios, o neutros, como preferimos traducir μεταξύ, que refleja el siguiente pasaje de Sexto Empírico sobre los cirenaicos:

τῶν γὰρ παθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἡδέα τὰ δὲ ἀλγεινὰ τὰ δὲ μεταξύ· καὶ τὰ μὲν ἀλγεινὰ κακὰ φασὶν εἶναι, ὧν τέλος ἀλγηδῶν, τὰ δὲ ἡδέα ἀγαθὰ, ὧν τέλος ἐστὶν ἀδιάψευστον ἡδονή, τὰ δὲ μεταξύ οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακὰ, ὧν τέλος τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, ὅπερ πάθος ἐστὶ μεταξύ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος.¹⁴⁰

De las afecciones, unas son placenteras, otras dolorosas, otras neutras. Y dicen [los cirenaicos] que son malas las dolorosas, cuyo fin es el dolor; buenas las placenteras, cuyo fin es un placer auténtico; ni buenas ni malas las neutras, cuyo fin no es ni el bien ni el mal, esto es, se trata de una afección que precisamente es neutra respecto al placer y al dolor.

La clave de la interpretación de este pasaje de Sexto Empírico es cómo entender el término μεταξύ, que es un adverbio y preposición que significa “en medio”, con un sentido temporal o espacial, como cuando decimos que el martes está en medio del lunes y el miércoles, o que Juan está entre Carlos y Pedro. Bajo la voz μεταξύ el diccionario LSJ indica un empleo especial cuando se refiere a cualidades. En este caso, estar en medio (μεταξύ) de dos cualidades significa no ser ninguna de las dos. Platón habla en un pasaje del *Gorgias*¹⁴¹ de las cosas buenas, las malas y las intermedias, es decir, las que no son ni buenas ni malas (τὰ μήτε ἀγαθὰ μήτε

¹⁴⁰ Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII.199.3-200.1.

¹⁴¹ Platón, *Gorgias*, 468a4-5.

κακά), sino intermedias (τὰ μεταξύ), en el sentido de neutras (*ne, uter*: no es ninguno de los dos). Precisamente μεταξύ se emplea para denominar el accidente gramatical del género neutro, porque no es ni masculino ni femenino: dice Aristóteles que los nombres son τὰ μὲν ἄρρενα τὰ δὲ θήλεα τὰ δὲ μεταξύ¹⁴² (“unos masculinos, otros femeninos y otros neutros”). Este empleo figurado de μεταξύ es el que, a nuestro entender, encontramos en el pasaje citado de Sexto Empírico. Los *páthe* intermedios son verdaderos *páthe*, puedo decir que siento, que sufro la afección de los 22 grados de temperatura mientras leo en la biblioteca, pero respecto al placer y al dolor ese *páthos* resulta ajeno a ambos, es neutro.

Hay otro sentido importante en el que se suele hablar de *páthe* intermedios, aunque, cuando precisemos la interpretación del texto, se verá que se trata de una noción imposible: puede haber, en todo caso, un estado intermedio (μέση κατάσταση), pero, según la lectura del pasaje que hemos hecho, creemos que ese estado no debe considerarse un *páthos*. La doctrina es transmitida por un testimonio de Aristocles sobre Aristipo el Joven que encontramos en Eusebio:

τρεις γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μὲν καθ' ἣν ἀλγοῦμεν, εὐκυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δὲ καθ' ἣν ἡδόμεθα, τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιουμένην, εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ' ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν οὔτε ἡδόμεθα, γαλήνην παραπλησίαν οὔσαν. τούτων δὲ καὶ ἔφασκε τῶν παθῶν μόνων ἡμᾶς τὴν αἴσθησιν ἔχειν.¹⁴³

Dijo [Aristipo el Joven] que tres son los estados de nuestra constitución: uno, en el cual experimentamos dolor, similar a una tempestad en el mar; otro, en el cual sentimos placer, semejante a una suave ola marina: el placer, en efecto, es un movimiento suave, como impulsado por un viento propicio. El

¹⁴² Aristóteles, *Poética*, 1458a8-9.

¹⁴³ Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, XIV.18.324-10.

tercero es un estado intermedio, en el cual no sentimos dolor ni placer, semejante al mar en calma. De éstos [*i. e.*, los tres estados] también decía [Aristipo el Joven] que nosotros tenemos sensación sólo de las afecciones.

Aquí el estado (κατάστασις) intermedio es designado con el adjetivo μέσος (“medio”, “que está en el medio”). Μέσος se emplea con un sentido partitivo, indica la parte media, o central, de un todo que se extiende en el tiempo o en el espacio: μέσον ἡμῶν, dice Homero, “el momento medio del día”, “el mediodía”, y μέση ἡλικία, leemos en Platón: “la mitad de la edad”; μέσος σάκος: “el centro del escudo”, escribe Homero, y, con el artículo, ἐκ μέσης τῆς νήσου: “a partir del centro de la isla”, dice Platón¹⁴⁴. En el texto que analizamos, el todo del que se distinguen tres partes es el proceso que se da en nuestra constitución (entendida como una reunión o mezcla de elementos, σύγκρασις), en el que pasamos del placer al dolor y viceversa. Supongamos que bebo un vaso de agua y, luego de dos horas, vuelvo a tener sed. Mientras bebía he padecido ese movimiento suave en que consiste el placer de beber y, poco a poco, en un par de horas, comienzo a percibir, a tener la sensación de un nuevo movimiento, turbulento, que siento como el dolor de la sed.

Los extremos de ese proceso son el placer y dolor, caracterizados a la manera cirenaica como movimientos suave (λεῖα) e, inferimos, turbulento (aunque el texto no lo dice, podemos colegir que una tempestad es un ejemplo aceptable de movimiento turbulento en el mar). ¿Qué hay entre esos extremos, entre el movimiento suave de beber y el movimiento turbulento de sentir la sed? ¿En qué consiste el estado medio (μέση κατάστασις)? Poco se nos dice para caracterizarlo:

¹⁴⁴ Los ejemplos han sido tomados de LSJ *s.v.* μέσος.

no hay placer, no hay dolor¹⁴⁵ y hay calma, es decir, no hay movimiento¹⁴⁶. Por eso, concluye el texto, no tenemos sensación de este estado intermedio. De los tres estados (placer, dolor e intermedio) tenemos sensación sólo de las afecciones, es decir, tenemos sensaciones sólo del placer y del dolor. En efecto, del estado intermedio no puede haber sensación porque la secuencia κίνησις (movimiento) - πάθος (afección) - αἴσθησις (sensación) (física-fisiología-gnoseología) no puede verificarse, dado que falta el primer elemento (el movimiento, que no existe en el mar en calma) que la ponga en marcha. Sin movimiento (κίνησις), el cuerpo o el alma no reciben afecciones (no hay *páthe*) y, por lo tanto, no hay sensación alguna. Parece que entre los cirenaicos el estado intermedio (μέση κατάσταση) entre el placer y el dolor, en la medida en que no puede ser un *páthos*, resulta moralmente una nada.

Encontramos una interpretación diferente de este pasaje en la obra de Voula Tsouna. Según esta autora, la cuestión de la sensación de los estados intermedios, a la luz de este testimonio de Eusebio, queda abierta: no podemos decir que haya una sensación de ellos ni que no la haya. Ello se debe a su lectura de la última oración del pasaje (τούτων δὴ καὶ ἔφασκε τῶν παθῶν μόνων ἡμᾶς τὴν αἴσθησιν ἔχειν). De su traducción: *Indeed, he said, we have consciousness of these pátthe alone* ("En verdad, sostenía, tenemos conciencia de estos *pátthe* solos") se infiere que ha tomado τούτων como determinante de παθῶν (*these pátthe*), entonces surge el problema de determinar cuáles son estos únicos (*alone*) *pátthe* de los que tenemos conciencia: si los tres estados (dolor, placer e intermedio) o el hecho de sentir dolor

¹⁴⁵ μέσας τε καταστάσεις ὠνόμαζον ἀηδονίαν καὶ ἀπονίαν ([Los cirenaicos] llamaban a la ausencia de placer y a la carencia de dolor estados intermedios), dice Diógenes Laercio (D. L., II.90.3-4).

¹⁴⁶ Hay autores que en la interpretación de este pasaje no identifican la calma del mar con la ausencia de movimiento. Cf. Tsouna 1998a: 10.

y placer mencionados en la oración anterior. En el primer caso habría un *páthos* del placer, del dolor y del estado intermedio, en el segundo, sólo del placer y del dolor. El texto, sostiene Tsouna, es ambiguo, y la autora recurre al testimonio de Sexto Empírico para probar fehacientemente que hay sensación de los *páthe* intermedios (no plantea Tsouna la diferencia entre el *μεταξύ* de Sexto Empírico y el *μέσος* de Eusebio).

En nuestra lectura, en cambio, hemos tomado *τούτων* como un pronombre anafórico referido a los tres estados (*τρεις καταστάσεις*) –es difícil, por su posición, considerarlo como determinante de *παθῶν*, como lo hace Tsouna–, de manera que entendemos que en la oración final del pasaje Aristipo el Joven dice que “de éstos [*i. e.*, los tres estados] tenemos conciencia sólo de los *páthe*”; como, de los tres, son *páthe* sólo el placer y el dolor, se sigue que no tenemos conciencia del estado intermedio, porque no es un *páthos*, y no es un *páthos*, según nuestra interpretación, porque en ellos no hay movimiento, sino calma. La lectura que adoptamos nos permite ser un poco más osados en la interpretación de los símiles marinos que emplea Aristipo el Joven y nos conduce a entender la imagen del mar en calma en términos de falta de movimiento.

En suma, reuniendo los dos pasajes de los cirenaicos sobre los estados intermedios, se sigue: a) del testimonio de Sexto Empírico, que puede haber movimientos que produzcan *páthe* neutros, o irrelevantes desde el punto de vista moral, intermedios (*μεταξύ*), porque no son ni placenteros ni dolorosos, y b) del testimonio de Eusebio, que para que haya vida moral, para que hayan *páthe* de placer y dolor tiene que haber movimiento, y, si no hay movimiento, podrá haber un estado intermedio (*μέση κατάσταση*), pero tal cosa –como no es un *páthos*– moralmente no es nada.

Todo indica que debemos leer este testimonio de Eusebio sobre Aristipo el Joven a la luz del debate con los epicúreos que sostuvieron los últimos integrantes de la escuela cirenaica. El argumento se dirige contra la tesis epicúrea de que los principales placeres no son los que provienen del movimiento (κίνησις), sino los que se gozan en la calma o quietud (otra de las acepciones de κατάστασις¹⁴⁷), esto es, los placeres en reposo entendidos como ausencia de dolor. Para los cirenaicos, la ausencia de dolor sería precisamente el estado intermedio de nuestra constitución: cuando termino de beber ya no siento el movimiento suave de estar bebiendo, ni siento todavía el movimiento turbulento de padecer la sed, estoy en esa condición intermedia en la que ya no experimento las afecciones de placer (porque he terminado de beber), ni experimento todavía las afecciones de dolor (porque la sed es futura, volverá en un par de horas). Pero, como quedó dicho, los cirenaicos conciben el movimiento como *conditio sine qua non* del placer y de la vida ética en general, de manera que la remisión del dolor epicúrea, en la medida en que en ella la κίνησις ha cesado, de ningún modo puede considerarse placer. Diogenes Laercio recoge muy bien la controversia:

ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρω, δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή· οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἴονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις.¹⁴⁸

La eliminación del dolor, según queda formulada por Epicuro, no les parece a ellos [los cirenaicos] que sea placer. Ni tampoco que la falta de placer sea dolor. Pues uno y otro se dan en el movimiento, mientras que no son movimiento la ausencia de dolor ni la falta de placer, ya que la ausencia de dolor es, por decirlo así, como el estado del que está durmiendo.

¹⁴⁷ Cf. LSJ, s. v.

¹⁴⁸ D. L., II.89.1-5.

La inanidad del estado intermedio es comparada en este texto de Diógenes Laercio con el sueño. Un poco más radical será Anníceris¹⁴⁹, otro de los miembros tardíos de la escuela:

οὔτοι οἱ Κυρηναῖκοι τὸν ὄρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τουτέστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξείρεσιν, ἀθετοῦσιν, νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες.¹⁵⁰

Estos cirenaicos [*i. e.*, los seguidores de Anníceris] rechazan la definición de placer de Epicuro, es decir, la ausencia de dolor, denominándola estado propio del que está muerto.

No se puede ser más enfático en la defensa de la κίνησις como fundamento de la vida moral. La simple privación del dolor sin más, que Epicuro defendía como el bien supremo, para Aristipo el Joven sería el estado intermedio que acabamos de ver: sin movimiento, sin *páthos* y sin sensación, queda reducida a una nada moral, es igual que dormir. Anníceris es más radical en la coherencia con los principios cirenaicos: para él esa remisión del dolor epicúrea ni siquiera es un estado (κατάστασις) moralmente irrelevante: es una nada ontológica, porque sin movimiento no hay absolutamente nada, hay muerte.

4.4 El cuerpo. El dominio de los placeres

Además de ser el fin, enseñan los cirenaicos que el placer nos es afín o connatural (ὠκειῶσθαι) desde niños, es decir, desde antes de tener uso de razón. Sin deliberación alguna (ἀπροαιρέτως) sabemos perseguirlo y evitar su contrario, el dolor. El hecho de que nos manejemos perfectamente con el placer y el dolor, es decir, con el bien y el mal, sin necesidad de razonamiento pone de manifiesto el

¹⁴⁹ Cf. Laks 1993 y Brisson 1992.

¹⁵⁰ Clemente de Alejandría, *Stromata*, II.21.130.8.1-3.

carácter eminentemente corpóreo de la ética cirenaica: el *páthos* del placer y del dolor está grabado en el cuerpo antes de inteligir.

Dado que el placer es él mismo el criterio de bien, es decir, que no hay nada fuera del placer que permita evaluarlo, no encontramos entre los cirenaicos una jerarquización cualitativa de los placeres:

μη διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι.¹⁵¹

No difiere un placer de otro, ni ninguno es más placentero que otro.

Sin embargo, parece que por una cuestión cuantitativa, de intensidad, privilegiaban los placeres del cuerpo sobre los del alma:

πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι, καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικὰς. ὅθεν καὶ ταύταις κολάζεσθαι μᾶλλον τοὺς ἀμαρτάνοντας.¹⁵²

Con mucho los placeres del cuerpo son mejores que los del alma, y las dolencias del cuerpo peores, de ahí que se prefiera castigar con penas físicas a los que cometen alguna falta.

Viene a confirmar este pensamiento la preeminencia del cuerpo en la concepción filosófica de los cirenaicos y señala una línea de sencilla continuidad con la física atomística que recorrerá poco después la filosofía epicúrea.

Corolario de considerar el placer como el bien (τὸ ἀγαθόν) resulta el carácter secundario y derivado de la virtud. Las virtudes no son nada en sí

¹⁵¹ D. L., II.87.1-2.

¹⁵² D. L., II.90.4-6.

mismas, sino que subordinan su entidad a la consecución del placer. Reseña Cicerón:

*Atqui ab Aristippo Cyrenaici atque Annicerii philosophi nominati omne bonum in voluptate posuerunt virtutemque censuerunt ob eam rem esse <on>laudandam, quod efficiens esset voluptatis.*¹⁵³

Los cirenaicos, a partir de Aristipo, y los denominados filósofos annicereos colocaron todo bien en el placer y consideraron que por ese motivo la virtud es digna de alabanza, porque es generadora de placer.

Diógenes Laercio expone en clave teleológica el carácter instrumental de la prudencia o sabiduría práctica (φρόνησις) y de la amistad (φιλία). La prudencia no es un fin en sí misma, sino un medio que se elige a causa del placer que reporta. Y a los amigos hay que mantenerlos mientras sean útiles:

τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἰρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα· τὸν φίλον τῆς χρείας ἕνεκα· καὶ γὰρ μέρος σώματος, μέχρις ἂν παρῆ, ἀσπάζεσθαι.¹⁵⁴

Sostienen [los cirenaicos] que la prudencia es un bien, pero que no es elegible por sí misma, sino por sus consecuencias. Que el amigo lo es por utilidad: del mismo modo se precia una parte del cuerpo mientras funciona.

La primacía sin concesiones del cuerpo en la filosofía cirenaica se prolonga en la gnoseología, donde se escribe otro capítulo que repliega al hombre sobre sí mismo. Aunque, como hemos visto, los cirenaicos se centraron en el estudio de la ética, dedicaron cierta atención a la cuestión del conocimiento, precisamente en la medida en que sus preocupaciones morales lo demandaban. Así como en el campo

¹⁵³ Cicerón, *De officiis*, III.116.4-8.

¹⁵⁴ D. L., II.91.3-6.

de la moral los *páthe* son criterio del bien, en el campo del conocimiento son criterio de verdad. La aprehensión inequívoca de los *páthe* nos permite movernos con seguridad en el mundo moral.

Sin embargo, los cirenaicos eran escépticos en cuanto a la aprehensión de aquello que produce los *páthe*: aprehendemos con certeza nuestras representaciones, pero no disponemos de un conocimiento seguro del mundo exterior:

φασίν οὖν οἱ Κυρηναῖκοι κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον. ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασί, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατόν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως <καὶ> ἀνεξελέγκτως· ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστὶν ἢ γλυκὺ ἐστὶν, οὐχ οἶόν τ' ἀποφαίνεσθαι. εἰκὸς γὰρ ἐστὶ καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι.¹⁵⁵

Los cirenaicos sostienen que las afecciones son criterios de verdad, y que sólo ellas se comprenden y son ciertas, pero de aquello que ha generado las afecciones nada es comprensible ni cierto. Que nosotros, dicen, experimentamos lo blanco y lo dulce es posible decirlo con certeza, verdadera, segura e irrefutablemente. Pero que lo que produce la afección sea blanco o dulce no nos es posible afirmarlo. Puede ocurrir, en efecto, que alguien tenga la afección de blanco por lo que no es blanco o la afección de dulce por lo que no es dulce.

En citas anteriores observamos que los *páthe* alcanzan la sensibilidad (αἴσθησις)¹⁵⁶. Ahora sabemos que las sensaciones que tenemos de ellos permiten comprenderlos

¹⁵⁵ Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII.191.1-192.3.

¹⁵⁶ Cf. D. L., II.85.15-16 y Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, XIV.18.32.10. Sin embargo, el punto de vista cirenaico podría admitir también la existencia de ciertos movimientos que repercutan en el alma de manera tan tenue que no llegaran al

con certeza. Pero, como señala el texto, sólo de los *páthe* tenemos una comprensión cierta, de manera que el sujeto queda a solas con sus representaciones, ya que lo que está más allá de él, aquello que produce las afecciones, no es comprensible ni cierto. Y no sólo resulta imposible afirmar nada verdadero del mundo exterior, tampoco podemos hacerlo de la experiencia de los otros seres humanos, porque cada individuo tiene sus propias afecciones, y las afecciones de los demás nos resultan inaccesibles. Mi vecino y yo decimos tener una afección de lo blanco, por ejemplo, pero, en realidad, no podemos afirmar que hemos tenido el mismo tipo de *páthos*. El *páthos* es privado (ἴδιον), de manera que los nombres comunes, como “blanco” o “dulce”, son fruto de la convención.

Los cirenaicos no realizaron grandes desarrollos epistemológicos. Su teoría sobre la veracidad de las sensaciones de los *páthe* les resultaba suficiente para moverse con seguridad en el campo moral. Un ámbito moral que, por cierto, quedaba poco menos que reducido a la subjetividad, ya que la sola verdad de los *páthe* carece de la fuerza suficiente para fundamentar el conocimiento del mundo exterior (una física) y el vínculo con las otras personas (una política). Como lo hemos apreciado en varias ocasiones, el mundo moral cirenaico prácticamente se superpone con el cuerpo.

Por eso no es de extrañar la vindicación del presente que realiza la escuela cirenaica. La doctrina del placer-*kínesis* entraña como consecuencia instalar al hombre en el instante. El placer que se goza en grado máximo es el movimiento sentido *hic et nunc*, el que mueve el alma con la fuerza necesaria para suscitar una

umbral de la percepción sensible, es decir, la existencia de algunos *páthe* que no tengan la fuerza suficiente para ser decodificados en términos de αἴσθησις. Cf. Platón, *Timeo*, 64d2-3: τὸ δὲ ἡρέμα καὶ κατὰ μικρὸν ἀναίσθητον (la [afección] que se produce ligeramente y poco a poco es imperceptible).

αἴσθησις intensa; en cambio, el placer recordado o anticipado no afecta al alma con el mismo vigor, porque, como explica Diógenes Laercio, “el movimiento del alma se diluye con el tiempo” (ἐκλύεται γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα)¹⁵⁷. Pareciera que, a medida que el objeto de nuestros recuerdos o anticipaciones se aleja del presente, va disminuyendo su virtud de suscitar placer y dolor. De ahí que, como reza el siguiente testimonio de Ateneo, los cirenaicos sostenían la tesis de que el bien sólo existe en el presente:

καὶ μονόχρονον αὐτὴν εἶναι, παραπλησίως τοῖς ἀσώτοις οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυιῶν ἀπολαύσεων πρὸς αὐτὸν ἡγούμενος οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων, ἀλλ' ἐνὶ μόνῳ τὸ ἀγαθὸν κρίνων τῷ παρόντι, τὸ δὲ ἀπολελαυκέναι καὶ ἀπολαύσειν οὐδὲν νομίζων πρὸς αὐτόν, τὸ μὲν ὡς οὐκέτ' ὄν, τὸ δὲ οὔπω καὶ ἄδηλον.¹⁵⁸

Y afirmaba [Aristipo], sin diferencia apreciable con los disolutos, que ésta [*i. e.*, la afección del placer] es instantánea, no dando ningún valor a la memoria de los disfrutes pasados ni a la esperanza de los bienes futuros, sino que juzgó que el bien sólo se da en un solo momento, el presente, no

¹⁵⁷ D. L., II.89.11-90.1.

¹⁵⁸ Ateneo, *Deipnosophistae*, XII.63.5-11. Conviene disipar aquí un posible malentendido: el hecho de que se enfatice el vínculo del placer con el tiempo presente no supone identificar todos los placeres presentes con placeres corporales. Los cirenaicos reconocen la existencia de placeres puramente psíquicos, es decir, que se dan sin ninguna intervención del cuerpo, –como la alegría que infunden la prosperidad de la patria o la prosperidad personal (Cf. D. L., II.89.5-9)– los cuales, desde luego, también se dan en el presente de la misma manera que los placeres somáticos. El presente es el tiempo del cuerpo, y suele festejarse la virtud del cuerpo de vincularnos con el presente y de permitir que vivamos la vida intensamente. Pero, en el fondo, ese festejo del cuerpo oculta una deficiencia: lo que sucede es que el cuerpo es incapaz de pasado y de futuro. El alma, en cambio, vive con naturalidad las tres dimensiones temporales.

estimando en nada ni el haber gozado ni el haber de gozar, porque una cosa ya no existe y la otra tampoco, y es incierta.

Subyace en esta opinión otro aspecto muy importante de la polémica antiepicúrea de los cirenaicos sobre el que en su momento deberemos volver. Justo al contrario que Epicuro, que sostenía que los placeres y dolores del alma son más graves que los del cuerpo, porque, mientras el cuerpo goza y se duele sólo en el presente, el alma lo hace por el pasado, el presente y el futuro¹⁵⁹, los cirenaicos niegan que la evocación y la anticipación puedan suscitar auténticos placeres:

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονὴν φασιν ἀποτελεῖσθαι ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρω.¹⁶⁰

No obstante, [los cirenaicos] niegan que del recuerdo o la expectación de los bienes pueda producirse placer, lo que precisamente aceptaba Epicuro.

Los cirenaicos concebían la existencia como una colección de “presentes”, de momentos particulares, una suerte de mónadas temporales que debían ser lo más placenteras posible. Por eso, según Diógenes Laercio, buscaban gozar durante todos los instantes, es decir, alcanzar el mayor número posible de placeres particulares, y concebían la felicidad como el conjunto de esos placeres particulares:

τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονὴν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα [...] Εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὐτὴν

¹⁵⁹ Cf. D. L., X.137.1-6.

¹⁶⁰ D. L., II.89.9-11.

αίρετήν· τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὐτήν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.¹⁶¹

El fin, en efecto, es el placer particular, mientras que la felicidad es el conjunto de los placeres particulares [...] El placer particular es elegible por sí mismo, mientras que la felicidad no lo es por sí misma, sino por los placeres particulares.

Su concepción de la vida como una suma de instantes discretos conducía a los cirenaicos a buscar el máximo placer en cada momento, porque cada fragmento de tiempo es único y no cuenta la relación con los instantes anteriores ni con los posteriores. Tenemos aquí el pensamiento que explica al hombre de Calicles: hay que llenar cada instante hasta rebosar.

Epicuro, por su parte, concebía la vida como una totalidad continua: el alma, en su función intelectual, además de vivir el presente, traza los horizontes del pasado y del futuro. Si así son las cosas, se impone el cálculo de placeres, porque lo que hagamos en el presente tendrá consecuencias más o menos placenteras más adelante. Estamos en el punto de partida del hedonismo. Se trata de entender qué es la vida humana, y ya se perfila la gran diferencia entre el epicureísmo y los cirenaicos: el carácter intelectual del hedonismo epicúreo. La postulación de la vida transcurriendo en un tiempo continuo por parte del epicureísmo supone un esfuerzo intelectual por pensar la identidad. Se trata de un auténtico ejercicio conceptual (*cum, capere*), de reunión (*lógos*) o síntesis (*σύν, τίθημι*), si se quiere, tal como lo llama Kant en la *Estética Trascendental*¹⁶², cuando postula el tiempo como la instancia que reúne los fenómenos de la sensibilidad interna. Advertir este problema supone por parte de Epicuro la preocupación por

¹⁶¹ D. L., II.87.7-88.2.

¹⁶² Cf. Kant, I. (1928) *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente, Librería General de Victoriano Suárez: Madrid, p. 57.

concebir la identidad del hombre de un modo no meramente accidental, sino de manera que asegure toda la variedad, la riqueza y el interés de la vida. Y ello es posible mediante un esfuerzo intelectual cuyo primer paso consiste en conquistar el suelo sobre el que se desplegará la experiencia humana. Ese suelo, la única y verdadera patria del hombre, es el tiempo. Decir que el hombre es tiempo supone decir que el hombre es pensamiento. De tiempo (χρόνος) y palabras (λόγοι) estamos entretreídos. Este componente conceptual alojado en el núcleo de la filosofía de Epicuro (con su consiguiente impacto sobre la cuestión del placer: la teoría de los placeres en reposo) señala la peculiaridad del hedonismo epicúreo respecto del hedonismo de Cirene.

Tal vez porque avizoraba el problema que supondría para el hedonismo incorporar un elemento intelectual, Aristipo y su escuela no desarrollaron filosóficamente la cuestión del límite de los placeres. Como persona sensible y lúcida que era, Aristipo advirtió que una vida dedicada a perseguir insaciablemente un placer y luego otro tiene, en verdad, poco interés. En principio, porque supone una pérdida de la libertad: pensaba Aristipo que no se debe buscar los placeres para ser esclavo de ellos, sino para ser felices. El siguiente texto, transmitido por Estobeo, sugiere un principio general de la escuela cirenaica sobre el comportamiento ante los placeres: dominar sin ser dominados:

Κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν, μὴ παρεκφερόμενος δέ· ὡσπερ καὶ νεῶς καὶ ἵππου οὐχ ὁ μὴ χρώμενος, ἀλλ' ὁ μετὰγων ὅποι βούλεται.¹⁶³

Domina el placer no el que se abstiene de él, sino el que lo disfruta sin dejarse arrastrar; así como domina la nave y el caballo no el que no se sirve de ellos, sino el que los conduce donde quiere.

¹⁶³ Estobeo, *Florilegium*, III.17.17.

La doxografía nos ha transmitido en varios y diversos testimonios las dos caras de este dominio del placer: de un lado, la que alienta a no abstenerse de los placeres, que ha dado pie a la extendida maledicencia respecto de la moralidad de los filósofos hedonistas:

ἐχρῆτο καὶ Λαΐδι τῆ ἑταίρα, [...]. πρὸς οὖν τοὺς μεμφομένους αὐτῷ ἔφη, “ἔχω [Λαΐδα], ἀλλ' οὐκ ἔχομαι· ἐπεὶ τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι.”¹⁶⁴

[Aristipo] mantuvo también relaciones íntimas con la hetera Lais [...]. A los que se lo reprochaban, les decía: “Poseo a Lais, pero no soy poseído por ella, pues lo mejor es dominar y no ser esclavos de los placeres, pero no abstenerse de ellos.”

Y, del otro, la cara de la auténtica contención, que sabe contentarse con los bienes disponibles en cada momento y no se afana por poseer lo que no está a nuestro alcance, disciplina que Aristipo ejerció en primera persona y procuró inculcar a los integrantes de su entorno más cercano:

καίτοι γ' Ἀρίστιππον θαυμάζουσι τὸν Σωκρατικόν, ὅτι καὶ τρίβωνι λιτῷ καὶ Μιλησίᾳ χλανίδι χρώμενος δι' ἀμφοτέρων ἐτήρει τὸ εὐσχημον.¹⁶⁵

Y en verdad despierta admiración Aristipo el socrático, porque haciendo uso sea del rudo manto, sea de la clámide milesia, conservaba con ambas prendas su decoro.

Τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῆ θυγατρὶ Ἀρήτη, συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονος εἶναι.¹⁶⁶

¹⁶⁴ D. L., II.74.9-75.3.

¹⁶⁵ Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro Magno*, 330C.

¹⁶⁶ D. L., II.72.1-2.

[Aristipo] dio los mejores consejos a su hija Arete, educándola en desdeñar lo superfluo.

Ἀρίστιππος ἐρωτηθεὶς τί θαυμαστόν ἐστὶν ἐν τῷ βίῳ, εἶπεν ἄνθρωπος ἐπιεικῆς καὶ μέτριος, ὅτι ἐν πολλοῖς ὑπάρχων μοχθηροῖς οὐ διέστραπται.¹⁶⁷

Habiéndosele preguntado a Aristipo qué hay de admirable en la vida, dijo: “Un hombre bueno y moderado, porque, aunque se encuentre entre muchos individuos malvados, no se corrompe”.

Esta ambigüedad teórica y, sobre todo, el arte de Aristipo para ejercerla, llenan de encanto su figura. Ahora bien, pueden plantearse de todos modos algunas preguntas: ¿cómo se disfruta de los placeres sin ser arrastrado por ellos? ¿Qué límite ponemos al goce? Parece difícil que el placer pueda limitar al placer. Sin embargo, la moderación de los placeres tampoco puede venir de fuera en unos términos que prefiguren el platonismo, es decir, no puede haber una función intelectual del alma que regule y dosifique los placeres, porque, en la ética cirenaica, el placer es criterio de bien. La cuestión del límite de los placeres ha quedado sin desarrollo. Simplemente podemos inferir a partir de algunos testimonios que Aristipo, de manera muy general, sostenía que el empleo de la filosofía sirve para guiar la vida práctica. La filosofía enseña y ayuda a conquistar un criterio propio mediante el cual resulta posible afrontar con firmeza y sabiduría las alternativas de la vida. Es en ese sentido –muy socrático, por otra parte– que la filosofía sirve para conservar la libertad:

συνιστάντος τινὸς αὐτῷ υἱὸν ἦτησε πεντακοσίας δραχμάς· τοῦ δ' εἰπόντος, “τοσοῦτου δύναμαι ἀνδράποδον ὠνήσασθαι,” “πρῶν,” ἔφη, “καὶ ἕξεις δύο.”¹⁶⁸

¹⁶⁷ Estobeo, *Florilegium*, III.37.24.

A uno que le presentó a su hijo [para que lo educase] le pidió quinientas dracmas. Y como aquél le dijera: “Con eso puedo comprar un esclavo”, le respondió: “Cómpralo, y tendrás dos”.

ἔρωτηθεὶς τί αὐτῶ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, “τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρύντως ὁμιλεῖν.”¹⁶⁹

Habiéndosele preguntado qué había obtenido de la filosofía, dijo: “El poder tratar a todos con confianza en mí mismo.”

La libertad que proporciona la filosofía, podríamos decir, con Voula Tsouna¹⁷⁰, puede dividirse en interior y exterior. La libertad interior consiste en no estar sometidos a los placeres y, como hemos visto, conduce al autodomínio. La libertad exterior es la que nos libra de las cadenas que imponen los deberes cívicos. Aristipo rehúsa una vida de gobernante al estilo de las ciudades griegas, puesto que, dice, el pueblo tiende a servirse de sus gobernantes como si fueran sus esclavos. Pero tampoco desea ser gobernado en carácter de súbdito o, más bien, de auténtico esclavo, tal como los lidios y frigios padecían el dominio de los persas. Entre ambas alternativas propone un camino intermedio, el camino de la libertad:

ἀλλ' εἶναί τις μοι δοκεῖ μέση τούτων ὁδός, ἣν πειρῶμαι βαδίζειν, οὔτε δι' ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας, ἀλλὰ δι' ἐλευθερίας, ἥπερ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει.¹⁷¹

Me [*i. e.*, Aristipo] parece que hay un camino intermedio, por el cual trato de andar, que no pasa por el gobierno ni por la esclavitud, sino por la libertad, el que precisamente conduce en mayor medida a la felicidad.

¹⁶⁸ D. L., II.72.4-7.

¹⁶⁹ D. L., II.68.4-5.

¹⁷⁰ Tsouna 1998b.

¹⁷¹ Jenofonte, *Memorabilia*, II.1.11.2-12.1.

El camino de la libertad, que permite vivir sin estar sojuzgado por gobernantes despóticos ni por las cargas de las tareas de gobierno propias de las ciudades helenas consiste en vivir como extranjero en todas partes:

Ἄλλ' ἐγὼ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἑμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἶμι.¹⁷²

Yo, dijo [Aristipo], justamente para no sufrir todo eso no me encadeno a los asuntos de la ciudad, sino que soy extranjero en todas partes.

De una manera muy similar a la epicúrea, Aristipo termina apartándose de la vida pública para preservar su modo de vida libre.

La exposición de la ética cirenaica ha permitido constatar el rápido desarrollo del pensamiento moral inmediatamente después de Sócrates y la sofística, y nos ha puesto en contacto con una primera teoría hedonista de carácter sistemático que coloca en el centro del hombre los placeres del cuerpo y, a partir de allí, explica coherentemente un modo de vida¹⁷³. Hemos señalado que la cuestión de la moderación o el límite del placer es uno de los aspectos poco desarrollados de la escuela. Como lo haría cualquier persona sensata, Aristipo también pensaba que hay que moderar los placeres, pero no profundizó filosóficamente en ello, simplemente transmitió la convicción de que la filosofía es el mejor auxilio para una vida libre, y dejó unas pocas imágenes -tener una hetera sin ser tenido por ella, disfrutar de los placeres guiándolos como a un barco o a un caballo, saber contentarse con los bienes presentes- que nos sugieren el principio de que ante los placeres hay que dominar sin ser dominado. Sospechamos aquí, embozado, el cálculo de placeres y, si Aristipo hubiese reflexionado sobre esto, probablemente

¹⁷² *Ibid.* 13.5-14.1.

¹⁷³ Cf. Hadot 1998: 35-36.

habría formulado la teoría del cálculo o una intelectualización del placer, con la consiguiente pérdida de protagonismo del cuerpo. Prudentemente, que sepamos, Aristipo y los posteriores miembros de la escuela se abstuvieron de realizar algo por el estilo. Éste es el punto flaco de la ética cirenaica, la herida por la que muere el hedonismo ante el pensamiento platónico y aristotélico.

La cuestión del dominio de los placeres llevará a Platón y Aristóteles a postular un juicio o instancia evaluativa del placer que no puede ser el cuerpo, sino la parte racional del alma en Platón y el intelecto (la función natural propia del hombre) en Aristóteles, lo cual supone abandonar el hedonismo: el placer ya no puede ser el criterio moral. Pero no será ésa la última palabra. Epicuro asumió el reto de explicar cómo dominar los placeres sin salirse del hedonismo. Tal cometido se consigue gracias a la introducción de un elemento intelectual dentro de la ética del placer que se desdobra en dos actividades: la de pensar el límite de los placeres (de donde surge la teoría de los placeres en reposo) y la de clasificar los deseos (lo que allana el camino del hombre común a la consecución de la plena felicidad). Debemos continuar entonces con las respuestas de Platón y de Aristóteles al hedonismo cirenaico.

5. Platón

El pensamiento hedonista de los cirenaicos se encuentra en las antípodas de la ética de Platón¹⁷⁴. Sin embargo, buena parte de la moral platónica se desarrolla a manera de un largo diálogo con el hedonismo. Abordaremos tres momentos de la progresión de ese debate: a) la física del placer, b) el cálculo hedonístico, y c) la evaluación platónica de los placeres, con el propósito de ver el suelo común sobre

¹⁷⁴ Sobre la cuestión del placer en Platón, cf. las exposiciones de Delcomminette 2006, Bossi 2008 y Bravo 2003.

el cual disputaron hedonistas y antihedonistas, así como la evolución y el desarrollo de los términos del debate que heredará más tarde Epicuro. a) En cuanto a la física del placer, Platón y los cirenaicos comparten los rasgos principales de una fenomenología que, en el caso de Platón, caracteriza al placer y al dolor en términos de movimientos (κινήσεις) y procesos (γένεσις), quedando en medio de ambos una condición de reposo (ήσυχία) que no puede considerarse ni placer ni dolor. Tal caracterización brindará un primer argumento a Platón para descalificar las aspiraciones del placer de convertirse en el bien, puesto que, sostendrá, la γένεσις carece de la dignidad ontológica necesaria para ello. b) El cálculo de placeres, tal como se plantea en el *Protágoras*¹⁷⁵, comportaba para Platón un empleo de las facultades intelectuales que por sí mismo significaba la derrota del hedonismo. El mero hecho de que la medición de los placeres tuviese el estatus de una técnica (τέχνη), bastaba, a los ojos del Platón del *Protágoras*, para subordinar los placeres a la razón. Sin embargo, si bien el cálculo podía resultar inadmisibles para un hedonismo al estilo del cirenaico, otras versiones más refinadas del hedonismo, capaces de incorporar a la teoría del placer algunos componentes intelectuales, no sólo reservaron un sitio a la medida y comparación de placeres y dolores, sino que hicieron del cálculo uno de los pilares del programa hedonista, como es el caso de la ética epicúrea. Por eso, la última palabra de Platón sobre la medida y el cálculo de los placeres no será la del *Protágoras*, sino la del *Fedón*¹⁷⁶, una vez que la metafísica platónica hubiera alcanzado plena madurez. Allí Platón enseña que los placeres no deben compararse entre sí, sino que deben medirse con la virtud, el verdadero criterio del bien establecido por la parte más noble del alma, la razón. c) En la evaluación de los placeres Platón muestra que de ninguna manera

¹⁷⁵ Platón, *Protágoras*, 351b ss.

¹⁷⁶ Platón, *Fedón*, 67e ss.

debe identificarse el placer con el bien. Por el contrario, el disfrute de los placeres debe subordinarse a la parte más elevada del alma que es la razón. Sin embargo, esto no supone la amputación de los placeres de la existencia humana. Sabemos que el placer ocupa un sitio importante en la vida de los hombres: como enseña el *Filebo*¹⁷⁷, la mejor vida es una mezcla de placer y conocimiento. En un punto de vista que en buena medida coincidirá con el de Aristóteles, sostiene Platón que el placer acompaña y resulta útil (χρήσιμος) para una *prâxis* sana, es decir, una *prâxis* guiada por la razón. Pero hay que examinar todo esto con mayor detalle.

5.1 La física platónica del placer

En la *República* y en el *Filebo* encontramos una exposición de la física del placer que evoca los términos de la escuela cirenaica. También Platón suscribe el punto de vista de que el placer y el dolor son movimientos (κινήσεις) y que entre ellos hay un estado o condición intermedia (μεταξὺ τούτων ἀμφοῖν ἐν μέσῳ), una suerte de reposo o quietud del alma (ἡσυχία τις τῆς ψυχῆς), ajeno a ambos, que no puede llamarse ni placer ni dolor. En la *República* leemos:

Καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κινήσεις τις ἀμφοτέρω ἔστων· ἢ οὐ;¹⁷⁸

Además, lo placentero y lo doloroso, cuando se producen en el alma, son ambos un cierto movimiento; ¿no es así?

Λέγε δή, ἦν δ' ἐγώ· οὐκ ἐναντίον φαμέν λύπην ἡδονῇ;
Καὶ μάλα.
Οὐκοῦν καὶ τὸ μῆτε χαίρειν μῆτε λυπεῖσθαι εἶναί τι;
Εἶναι μέντοι.

¹⁷⁷ Platón, *Filebo*, 21d ss.

¹⁷⁸ Platón, *República*, 583e9-10.

Μεταξὺ τούτοις ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὄν ἡσυχίαν τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς; ἢ οὐχ οὕτως αὐτὸ λέγεις;¹⁷⁹

- Dime, pues: ¿no decimos que el dolor es contrario al placer?

- Por cierto que sí.

- ¿Y acaso el no sentir dolor ni sentir placer no es algo también?

- Lo es.

- ¿Algo que no es ni el uno ni el otro, en medio de ambos, una suerte de reposo del alma en relación con ellos? ¿No piensas que es así?

Τὸ δὲ μήτε λυπηρὸν μήτε ἡδὺ οὐχὶ ἡσυχία μέντοι καὶ ἐν μέσῳ τούτοις ἐφάνη ἄρτι;¹⁸⁰

Y lo que no es ni placentero ni doloroso, ¿no es reposo y no se nos ha mostrado hace un momento en medio de aquéllos?

Y en el *Filebo*¹⁸¹ se explica la misma doctrina del movimiento y del estado intermedio entre placer y dolor:

Μὴ κινουμένου τοῦ σώματος ἐφ' ἑκάτερα [...] Δῆλον δὴ τοῦτό γε, ὡς Σώκρατες, ὡς οὔτε ἡδονὴ γίγνεται ἂν ἐν τῷ τοιούτῳ ποτὲ οὔτ' ἂν τις λύπη.¹⁸²

Si el cuerpo no es movido ni en uno ni en otro sentido [...] Es evidente, Sócrates, que en tal caso no podría haber ni placer ni dolor.

¹⁷⁹ Platón, *República*, 583c3-8.

¹⁸⁰ Platón, *República*, 584a1-2.

¹⁸¹ Cf. Platón, *Filebo*, 32e y 42e-44c.

¹⁸² Platón, *Filebo*, 42e9-12. Esta afirmación es restringida un poco más adelante (*Filebo*, 43b-c) a los movimientos o cambios lo suficientemente enérgicos para ser percibidos por el alma, es decir que Platón admite la posibilidad de que pueda haber movimientos que no supongan placer ni dolor porque quedan por debajo del umbral de la percepción, como, por ejemplo, el crecimiento. De todos modos, la restricción no afecta al principio general de que el placer y el dolor consisten en un movimiento.

El placer y el dolor quedan caracterizados entonces como movimientos. Según hemos visto, también los cirenaicos consideraban el placer y el dolor como movimientos, especies del género κίνησις, pero la diferencia entre ambos sigue en cada caso un criterio distinto. Para los cirenaicos, el placer difiere del dolor debido a la cualidad del movimiento: mientras que uno es un movimiento suave, el otro es un movimiento turbulento. Platón, por su parte, explica el dolor como un vaciamiento (κένωσις) y el placer como un movimiento de repleción o satisfacción (πλήρωσις):

Ὡδέ γ' οὖν, εἶπον, ἐννόει· οὐχὶ πείνα καὶ δίψα καὶ τὰ τοιαῦτα κενώσεις
τινές εἰσιν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως;

Τί μήν;

Ἄγνοια δὲ καὶ ἀφροσύνη ἄρ' οὐ κενότης ἐστὶ γῆς περὶ ψυχὴν αὐτῶν ἕξεως;

Μάλα γε.

Οὐκοῦν πληροῖτ' ἂν ὅ τε τροφῆς μεταλαμβάνων καὶ ὁ νοῦν ἰσχων;¹⁸³

- Reflexiona, pues, sobre esto: ¿no son el hambre y la sed -y lo similar a éstas- algo así como vaciamientos en las disposiciones del cuerpo?
- Sin duda.
- ¿Y no forman la insensatez y la locura como un vacío en las disposiciones del alma?
- Ciertamente.
- ¿No se llenan esos vacíos tomando alimento, en un caso, contando con la razón, en el otro?

El esquema vaciamiento-repleción funciona tanto para placeres y dolores del cuerpo como del alma. Sin embargo, en el *Filebo*, Platón lo complementa con la norma de la naturaleza: el movimiento que aparta de la naturaleza, que destruye la armonía natural, provoca dolor, mientras que el movimiento de regreso a la naturaleza resulta placentero:

¹⁸³ Platón, *República*, 585a8-b7.

{ΣΩ.} Λέγω τοίνυν τῆς ἀρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζώοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ.

{ΠΡΩ.} Πάνυ λέγεις εἰκός.

{ΣΩ.} Πάλιν δὲ ἀρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον.¹⁸⁴

Σός. – Digo, pues, que, al deshacerse en nosotros los seres vivos la armonía, simultánea en el tiempo a la disolución de la naturaleza es la generación de dolores.

Pro. – Lo que dices es plenamente verosímil.

Σός. – Y hay que decir, pues, que, al ajustarse de nuevo la armonía y volver a su propia naturaleza aparece el placer.

En seguida ejemplifica Platón con el hambre y la sed: el hambre y la sed, en la medida de que se tratan de movimientos de disolución (λύσις) y destrucción (φθορά) de la naturaleza, causan dolor (λύπη), mientras que el hecho de comer y de beber comportan el movimiento de plenificación o satisfacción (πλήρωσις) natural que percibimos como placer (ἡδονή). En suma, el placer es un movimiento “de acuerdo con la naturaleza” (κατὰ φύσιν)¹⁸⁵, mientras que el dolor es un movimiento *contra natura* (παρὰ φύσιν)¹⁸⁶.

Es notoria la variedad en el lenguaje con la que Platón expresa en el *Filebo* la doctrina de que el placer consiste en un regreso a la condición natural: el adverbio πάλιν solo (32a7, 32a3) y junto con αὖ (32b4) para transmitir mayor énfasis: “hacia atrás”, “de nuevo”; ἀπόδοσις (32a3): “restitución”, “retorno”; πάλιν ἀρμοττομένης (31d8): “ajustarse de nuevo”; ἄπειμι εἰς + ac. (31d9): “retornar a”; ἢ κατὰ φύσιν ὁδός (32a8): “el regreso, el viaje, conforme a la naturaleza”; ἢ δ' εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδός (32b3): “el camino hacia el ser de cada cosa”; ἀναχώρησις

¹⁸⁴ Platón, *Filebo*, 31d4-9.

¹⁸⁵ Platón, *Filebo*, 32a8.

¹⁸⁶ Platón, *Filebo*, 32a6.

(32b4) “retorno a la tierra, a la patria”; καθίστημι (42d5): “restablecer”, “restaurar”; κατάστασις (42d6): “restablecimiento”, “restauración”. Semejante plasticidad en tan pocas líneas contribuye a destacar la unión inseparable entre las nociones de placer y movimiento. El dinamismo es inherente al placer. Hubiese sido un contrasentido que Platón se preguntara si podía haber placer en la οὐσία. Habrá que esperar a una nueva caracterización del placer por parte de Aristóteles en términos de actividad (ἐνέργεια) para vislumbrar una pregunta parecida: si puede haber placer más allá de la κίνησις, en la inmovilidad (ἀκίνησία) y en la quietud (ἡρεμία)¹⁸⁷. Sin embargo, al sumar al debate acerca del hedonismo la noción de naturaleza en los términos en que lo hizo, Platón ha modificado sustancialmente la polémica que heredó de los cirenaicos, en la cual dar con la fenomenología del placer consistía en buscar la cualidad acertada para el movimiento (suave, en el caso del placer, turbulento en el caso del dolor). Con la incorporación de la naturaleza, la escena conceptual que abandona Platón queda preparada para que la reflexión vaya más allá del placer como movimiento.

Pero quedémonos en Platón. En el caso del regreso a la naturaleza en que consiste el placer en estos textos que estamos estudiando, el camino es más importante que la meta. El placer es concebido como un movimiento, una κίνησις, por eso, para expresar ese movimiento de vuelta a la naturaleza Platón se vale de verbos, de participios, y de sustantivos formados a partir del sufijo -σις, que indican acciones en desarrollo: ἀπόδοσις, “restitución”; ἀναχώρησις, “retorno a la tierra” y κατάστασις, “restablecimiento”, “reconstitución”, “restauración”. Detengámonos en el último de estos nombres, porque es precisamente un término clave del léxico epicúreo, que reaparecerá también en el tratamiento de los placeres de Aristóteles, y que sirve para exponer una cuestión central en el debate sobre el

¹⁸⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1154b27-28.

hedonismo entre estos autores. Platón, que concibe el placer como movimiento, lo caracteriza como *κατάστασις* (“restablecimiento”, “restauración”), evidentemente, una *κατάστασις φύσεως*, una restauración de la naturaleza¹⁸⁸. Epicuro muestra muy poco interés por los placeres en movimiento y sostiene que el fin último y la felicidad consisten en alcanzar los placeres en reposo (*ἡδοναί καταστηματικά*). Llama la atención, a primera vista, que ambos autores, sosteniendo, uno, el punto de vista de que el placer es movimiento, y, el otro, el de que es reposo, se sirvan de palabras que provienen de los mismos lexemas (*κατά*, *ἴστημι*) para caracterizarlo: el sustantivo *κατάστασις* y el adjetivo *καταστηματικός*. Se entiende la cuestión al ver que el adjetivo *καταστηματικός* que emplea Epicuro proviene del sustantivo *κατάστημα*, formado a partir del sufijo *-μα*. La familia de sustantivos derivados a partir de este morfema nombran acciones perfectas, es decir, indican un estado sobrevenido por el efecto o resultado de una acción terminada: si *καθίστημι*¹⁸⁹ significa “restaurar”, “reconstituir”, o, simplemente, “constituir”, entonces *κατάστημα* quiere decir “reconstitución” o “constitución”, en el sentido del efecto o resultado de la acción de constituir, de ahí que también se traduzca *κατάστημα* como “estado” o “condición”¹⁹⁰. De manera que, cuando Epicuro habla de *ἡδοναί καταστηματικά* (“placeres catástemáticos” o “en reposo”), se refiere a aquellos placeres que los seres vivos alcanzan una vez que han reconstituido o restituido su constitución natural. Frente al sustantivo *κατάστημα*, que significa “constitución”

¹⁸⁸ Cf. Platón, *Filebo*, 42d5-6.

¹⁸⁹ Entendemos *καθίστημι* (*κατά* + *ἴστημι*) con el sentido de “volver a colocar”, “colocar de nuevo”, “restaurar”, “reconstituir”. LSJ señala que uno de los sentidos que puede tomar *κατά* en composición es el de “otra vez”, “de nuevo”, “back”, “back again”, (LSJ, s. v. *κατά*), y ofrece ejemplos como *καταπλέω*: “navegar de vuelta” y *κάτειμι*: “retornar”.

¹⁹⁰ Cf. Chantraine 1968 s. v. *ἴστημι*.

como resultado y perfección, tenemos el sustantivo κατάστασις que significa “constitución” como proceso y duración, es decir, designa la acción de constituirse en su desarrollo¹⁹¹. El primero da cuenta de un estado, no de un movimiento, y, como no hay movimiento, el adjetivo καταστηματικός que le corresponde suele traducirse “en reposo”, pero una traducción más fiel sería “inherente a la constitución de una cosa”, o “constitutivo”; en el caso de los placeres epicúreos, como decíamos, las ἡδοναί καταστηματικάι o “placeres constitutivos” son los placeres que surgen una vez que los organismos han perfeccionado su constitución natural. En cambio, denominar al placer κατάστασις (“reconstitución” o “restauración”, como proceso) supone mantenerlo en el ámbito de la κίνησις, e identificarlo con el movimiento de constitución, restauración o restablecimiento de la propia naturaleza. La diferencia de aspecto entre κατάστασις (duración, desarrollo) y κατάστημα (perfección, estado) ilumina la diferencia entre los puntos de vista de Platón y Epicuro: la κίνησις, el movimiento, es inherente a la κατάστασις, pero repugna al κατάστημα. Para Platón, el placer es imposible sin

¹⁹¹ Como vemos, para designar la acción verbal de καθίστημι (“reconstituir”, “restaurar”, “constituir”) tenemos en griego los sustantivos: κατάστασις, que designa la acción verbal en desarrollo (el proceso de constitución), y κατάστημα, que designa la acción verbal perfecta, el estado sobrevenido como resultado o efecto de la acción verbal (la constitución terminada). En español no disponemos de esos recursos morfológicos, pero expresamos con naturalidad las mismas variaciones semánticas. Tomemos, por ejemplo, el propio verbo “constituir”, que conserva el mismo significado y, además, el viejo lexema *-st-* de καθίστημι. Existe el sustantivo “constitución”, que expresa la acción verbal de “constituir”. Ahora bien, de manera sencilla, mediante el contexto, podemos determinar si “constitución” tiene un sentido durativo o perfecto. Durativo, si decimos: “La constitución de una buena biblioteca es laboriosa”; perfecto si decimos “La constitución de esta biblioteca es equilibrada y heterogénea”.

movimiento; Epicuro, en cambio, admite ambos tipos de placer, en movimiento y en reposo, pero, por su estabilidad y porque ya no está mezclado con el dolor, aprecia especialmente este último, el placer que se da en la naturaleza perfecta, es decir, el placer que sobreviene cuando el movimiento de restitución de la naturaleza ha terminado. Volveremos todavía sobre esta cuestión terminológica al abordar el placer en Aristóteles y Epicuro.

Digamos, finalmente, que Aristóteles recoge y resume con claridad la doctrina platónica sobre el placer y el dolor reuniendo sus dos aspectos: la pareja vacío-repleción, y el criterio de la naturaleza:

λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν.¹⁹²

Dicen [*i. e.* los platónicos] que el dolor es la carencia de lo que es conforme a la naturaleza y el placer la restauración.

Por otra parte, la condición intermedia entre el placer y el dolor, también tiene una denominación plástica y variada. Como si esa nada *kinética*, esa ἀκίνησία (“inmovilidad”), se resistiera a ser nombrada, Platón se va acercando a ella con cautela. En principio, en la *República* no hay un término específico para designar este estado. Platón se refiere a él empleando el pronombre indefinido neutro τι¹⁹³ (“algo”) solo, y luego lo llama ἡσυχία τις¹⁹⁴ (“una suerte de reposo”). En el *Filebo*, en cambio, lo denomina con términos más técnicos como διάθεσις (“estado”) y ἔξις¹⁹⁵ (“disposición”); aunque más adelante en esta misma obra¹⁹⁶ habla de tres

¹⁹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1173b7-8; cf. Platón, *Filebo*, 34e-35b.

¹⁹³ Platón, *República*, 583c5.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 583c7.

¹⁹⁵ Platón, *Filebo*, 32e9 y 32e3 respectivamente.

vidas (βίοι): la placentera (ήδύς), la dolorosa (λυπηρός) y la que no es ni la una ni la otra (μηδέτερος).

Más allá de las denominaciones, Platón es enfático en cuanto a que el estado intermedio no debe confundirse con el placer ni con el dolor. Se suele caer en esa confusión porque la mayoría de los placeres que tomamos en cuenta proceden del dolor: cuando finaliza el dolor del hambre, de la sed o de la enfermedad, creemos que esa cesación de dolor es un estado placentero. Sin embargo, se trata de un error, como es posible advertir en un examen de los placeres puros, como los del olfato¹⁹⁷. En efecto, los placeres del olfato no provienen de un dolor previo (ni, cuando cesan, dejan tras de sí dolor alguno), de manera que no puede sostenerse que dichos placeres consistan en la cesación del dolor. En consecuencia, la noción del placer como remisión del dolor, concepción que defenderá luego la escuela epicúrea, es equivocada, no es más que una apariencia:

Οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἦν δ' ἐγώ, παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινὸν τότε ἢ ἡσυχία.¹⁹⁸

Por lo tanto, el reposo no es, sino parece placentero junto a lo doloroso y doloroso junto a lo placentero.

El acérrimo hedonista Calicles sostiene en el *Gorgias* este mismo punto de vista respecto a la condición intermedia ni placentera ni dolorosa. Como hemos dicho, la caracterización del placer de Platón y la de los hedonistas es coincidente, pero, colocada en el marco de la filosofía platónica, arroja como consecuencia el desmoronamiento de los principios éticos del hedonismo: el placer no puede ser el

¹⁹⁶ Platón, *Filebo*, 43d.

¹⁹⁷ Cf. Platón, *República*, 584b ss. y Platón, *Filebo*, 51a ss.

¹⁹⁸ Platón, *República*, 584a7-8.

bien. Por eso, por sostener unos principios que, a la luz de la ontología platónica, conllevan su propia destrucción, Platón se mofa de los hedonistas llamándolos hombres “sabios” (σοφοί)¹⁹⁹ y “sutiles” (κομψοί)²⁰⁰.

De una manera que recuerda al cirenaico Anníceris, Calicles afirma que ese estado intermedio, ese reposo sin placer ni dolor, no es, propiamente, una condición humana, ni siquiera la condición de los seres vivos, sino el modo de ser de las piedras y de los muertos²⁰¹. Sócrates expone el conocido símil del hombre moderado (σώφρων): alguien que ha llenado con mucho esfuerzo sus toneles de vino, leche, miel, etc., y, como esos toneles están sanos e impiden que nada se derrame, tal hombre puede disfrutar tranquilamente de sus contenidos²⁰². Pero Calicles responde:

τῶ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκείνῳ οὐκέτ' ἔστιν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν, ὃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὸ ὥσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὴν πληρώσῃ, μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον. ἀλλ' ἐν τούτῳ ἔστιν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῶ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν.²⁰³

Para aquél, después de llenar sus toneles, ya no hay placer alguno, pues eso es lo que antes llamaba vivir como una piedra; tan pronto como los ha llenado, ni goza ni sufre. Al contrario, el vivir placenteramente consiste en que el fluir se mantenga en la mayor medida posible.

Calicles rehúsa entender la vida humana y la felicidad como un estado, por el contrario, la concibe como un proceso, como un permanente fluir (ἐπιρρεῖν). Subyace aquí la disputa ontológica entre ser y devenir. Parece que Calicles cuenta

¹⁹⁹ Platón, *Filebo*, 43a2.

²⁰⁰ Platón, *Filebo*, 56c6.

²⁰¹ Cf. Platón, *Gorgias*, 492e5-6, 494a8.

²⁰² Cf. Platón, *Gorgias*, 493d-e.

²⁰³ Platón, *Gorgias*, 494a6-b2.

con la opinión de aquellos hombres “sabios” (σοφοί) del *Filebo* que sostienen que todo fluye y refluye constantemente (ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ)²⁰⁴. Platón adjetiva aquí σοφοί con ironía, la misma con la que llama “sutiles” o “avisados” (κομψοί) a ciertos pensadores²⁰⁵ que conciben el placer como un proceso o devenir (γένεσις):

ἄρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς ἀεὶ γένεσις ἔστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς; κομψοὶ γὰρ δὴ τινες αὖ τοῦτον τὸν λόγον ἐπιχειροῦσι μηνύειν ἡμῖν.²⁰⁶

¿Acaso no hemos escuchado acerca del placer que siempre es un devenir y que de ningún modo hay una realidad del placer? En efecto, algunos [pensadores] sutiles intentan revelarnos este pensamiento.

La oposición entre génesis o devenir (γένεσις) y realidad o existencia (οὐσία) que plantean los “sutiles” brinda a Platón un poderoso argumento para demostrar, contra lo que afirmaban los hedonistas, que el placer no puede ser el bien. La οὐσία tiene la propiedad de ser en sí y por sí (τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὐτό)²⁰⁷, mientras que la γένεσις se caracteriza porque tiende siempre hacia otra cosa (τὸ δ' ἀεὶ ἐπιέμενον ἄλλου)²⁰⁸. Entre γένεσις y οὐσία se da una relación de subordinación

²⁰⁴ Platón, *Filebo*, 43a3.

²⁰⁵ Diès sugiere que estos avisados pueden identificarse con Aristipo (Cf. Diès, 1993, t. IX, 2^o partie: LXV-VI).

²⁰⁶ Platón, *Filebo*, 53c4-7.

²⁰⁷ Platón, *Filebo*, 53d3.

²⁰⁸ Platón, *Filebo*, 53d3-4.

en la que la primera depende de la segunda²⁰⁹; la γένεσις se explica, se elige y tiene lugar a causa de la οὐσία, como los remedios en vista de la salud, los instrumentos y el material en vista de la obra, y la construcción naval a causa de los barcos. De esto se deduce que, si hay que contar al placer entre las γενέσεις, entonces el placer no puede ser el bien, porque nota esencial del bien es que, a diferencia de las γενέσεις, se elige por sí mismo y no en virtud de otra cosa. El hedonismo queda derrotado gracias a este argumento platónico que reúne realidad, finalidad y bien. Se ve entonces el empleo irónico del adjetivo κομψοί (“avisados”): los hedonistas, al concebir el placer como génesis han puesto las bases de su propia refutación, ya que, a la luz de la ontología platónica, ninguna génesis puede considerarse el bien supremo.

En suma, a resultas de la física platónica del placer encontramos objeciones dirigidas contra dos tipos de hedonismo: a) contra el hedonismo cirenaico, Platón ha mostrado que, precisamente porque el placer es un movimiento (κίνησις) o un proceso (γένεσις), tal como lo entiende la escuela de Aristipo, no puede ser el bien, y, b) contra lo que sostendrá el hedonismo epicúreo, Platón ha mostrado que, puesto que el placer es un movimiento, no puede consistir en una remisión del dolor.

²⁰⁹ Φημί [...] ἐκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἐκάστης ἔνεκα γίγνεσθαι, σύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἔνεκα γίγνεσθαι συμπάσης. (Pl., *Phlb.*, 54c1-4)

Afirmo que cada proceso particular se da en virtud de una realidad particular y que todo proceso en general se da en virtud de la realidad en general.

4.2 El cálculo de placeres

La ponderación de placeres y dolores permite fortalecer el hedonismo. Se trata de un recurso para cuidar el goce, para preservarlo de la amenaza del dolor, y, sobre todo, de la amenaza de sí mismo. Pero la medición de placeres y dolores supone introducir un elemento extraño en la filosofía del cuerpo, un componente intelectual que, en principio, le resulta hostil. En efecto, como refiere Diógenes Laercio, para los cirenaicos el vínculo de los seres vivos con el placer es natural y directo, no necesita la mediación del *lógos*, porque somos afines al placer irreflexivamente y desde niños (*ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ὑκειῶσθαι πρὸς αὐτήν*)²¹⁰, es decir, desde antes de desarrollar nuestras facultades intelectuales. Esto explica por qué, como veíamos más arriba, las versiones cirenaicas del hedonismo no necesitaban el cálculo de placeres.

Una primera reflexión platónica sobre el cálculo de placeres se lleva a cabo en el *Protágoras*. Allí vuelve a ponerse en juego la cuestión medular de la ética que tendrá en vilo a Platón hasta sus últimas obras: *πῶς βιωτέον*; (“¿cómo hay que vivir?”)²¹¹. Una vez más el planteamiento del problema se realiza a modo de una competición entre los dos viejos rivales: ¿debe prevalecer el placer sobre el conocimiento, o el conocimiento sobre el placer? Y el desenlace será también el acostumbrado en las obras de Platón: hay que vivir según el intelecto.

Sin embargo, la puesta en escena de la controversia tiene un par de características que vale la pena comentar. La primera, inusual, es la asunción del hedonismo por parte de Sócrates. La segunda, más acostumbrada, es que, como en otras obras tempranas de Platón, aquí también el debate ha cerrado en falso: la primacía del intelecto debe sostenerse, pero no en los términos del *Protágoras*.

²¹⁰ D. L., II.88.

²¹¹ Platón, *Gorgias*, 492d5.

Posiblemente porque aún no había madurado su filosofía y no había distinguido la diversidad de matices y funciones epistemológicos, Platón muestra una confianza sin reservas en el intelecto concebido como un bloque, como una facultad indivisa, cuya actividad puede servir para derrotar a un hedonismo básico y elemental como el cirenaico, pero no para vencer a un hedonismo más sutil y refinado, capaz de incorporar elementos racionales a su manera de considerar la *prâxis*. Pero entremos en el *Protágoras*.

Sócrates comienza la investigación con una defensa del punto de vista hedonista. Sostiene que el placer es un bien en sí mismo y el único criterio de bien:

ἢ ἔχετε τι ἄλλο τέλος λέγειν, εἰς ὃ ἀποβλέψαντες αὐτὰ ἀγαθὰ καλεῖτε, ἀλλ' <ἢ> ἡδονάς τε καὶ λύπας;²¹²

¿Acaso podéis hablar de algún otro fin hacia el cual habéis dirigido la mirada para calificar estas cosas de buenas, que no sean los placeres y dolores?

Οὐκοῦν τὴν μὲν ἡδονὴν διώκετε ὡς ἀγαθὸν ὄν, τὴν δὲ λύπην φεύγετε ὡς κακόν;²¹³

¿Entonces perseguís el placer como el bien y evitáis el dolor como el mal?

Queda asumida, al comienzo del diálogo, la plena identificación entre placer y bien. Se trata de un hedonismo tan franco en su equiparación plena de lo placentero y lo bueno, que Protágoras no está dispuesto a suscribirlo²¹⁴.

A tenor de sus recurrentes polémicas contra el hedonismo²¹⁵, esta defensa de los placeres por parte de Sócrates ha llamado la atención de los comentaristas²¹⁶.

²¹² Platón, *Protágoras*, 354b7-c2.

²¹³ Platón, *Protágoras*, 354c4-6. Cf. también *ibid.* 351b-c.

²¹⁴ Cf. Platón, *Protágoras*, 351d.

Platón desarrolla en el *Protágoras* la mejor versión del hedonismo, un hedonismo pensante y reflexivo, en lugar del hedonismo sin inteligencia que suscribe Protarco en el *Filebo*²¹⁷, fácil objetivo de la crítica de Sócrates. En efecto, el hedonismo del *Protágoras* incorpora un elemento conceptual que consiste en la operación del cálculo. Si el placer es en sí bueno, si no hay diferencias cualitativas entre placeres, el único criterio para optar por uno u otro es la cantidad:

καὶ τίς ἄλλη ἀναξία ἡδονῆ πρὸς λύπην ἐστίν, ἀλλ' ἢ ὑπερβολὴ ἀλλήλων καὶ ἔλλειψις; ταῦτα δ' ἐστὶ μείζω τε καὶ μικρότερα γιγνόμενα ἀλλήλων καὶ πλείω καὶ ἐλάττω καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον.²¹⁸

¿Y qué otra diferencia de valor hay, entre el placer y el dolor, a no ser la superioridad o inferioridad de uno frente al otro? Es decir, unas veces uno es mayor o menor que el otro, o más o menos numeroso, y más o menos abundante.

Hay que calcular la magnitud de placeres y dolores a fin de elegir los placeres mayores y los dolores menores. Ahora bien, para no equivocarse en el cálculo, porque los placeres y dolores presentes e inminentes parecen mayores que los que se encuentran más alejados en el futuro, necesitamos de un arte de medir (ἡ μετροητικὴ τέχνη)²¹⁹ que guíe la recta elección (ἡ ὀρθὴ αἴρεσις) en su trabajo de discriminar lo verdadero (τὸ ἀληθές) de lo aparente (τὸ φαινόμενον). Este arte de la medida tiene el estatus de una técnica y una de ciencia o conocimiento:

²¹⁵ Cf. por ejemplo, Platón, *Gorgias*, 495a-500b, *República*, 505b-c y *Filebo*, 13a-c y 20c-21c.

²¹⁶ Cf. Calonge Ruiz, J., Lledó Íñigo, E., y García Gual, C. 1981: 572, n. 77 y Guthrie 1982 ss., vol. IV: 226-230.

²¹⁷ Cf. Platón, *Filebo*, 21a-c.

²¹⁸ Platón, *Protágoras*, 356a1-5.

²¹⁹ Platón, *Protágoras*, 356d4.

Ἐπεὶ δὲ μετρητικὴ, ἀνάγκη δὴπου τέχνη καὶ ἐπιστήμη.²²⁰

Puesto que es métrica, necesariamente será una técnica y una ciencia.

El hedonismo, entonces, no puede alcanzar su plenitud si no cuenta con el conocimiento, y el conocimiento en su grado más alto: la ἐπιστήμη. Sin embargo, según entendemos la exposición de Platón, es precisamente esta aspiración teórica la que arruina al hedonismo, porque, en el mismo momento en que se vale del conocimiento para discriminar placeres y dolores, para calcular los mayores y los menores, el placer pierde la primacía y se subordina a la ἐπιστήμη, ya que el sino del conocimiento es dominar allí donde se presente²²¹. Sócrates y Protágoras, a diferencia del vulgo, convienen en que el conocimiento (ἐπιστήμη) es firme (ἰσχυρή), conductor (ἡγεμονική) y soberano (ἀρχική)²²², y están de acuerdo también en que:

[...] καλόν τε εἶναι ἢ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γινώσκῃ τις τὰγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ' ἰκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ.²²³

[...] El conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sabiduría es suficiente para socorrer a una persona.

²²⁰ Platón, *Protágoras*, 357b4.

²²¹ Cf. Platón, *Protágoras*, 353b-c y 357c-d.

²²² Platón, *Protágoras*, 352b3-4.

²²³ Platón, *Protágoras*, 352c3-7.

El intelectualismo socrático se muestra en su plenitud: allí donde estuvieren, el conocimiento (ἐπιστήμη) y la sabiduría (φρόνησις) han de prevalecer, incluso ante el placer:

ἐπιστήμης μηδὲν εἶναι κρεῖττον, ἀλλὰ τοῦτο ἀεὶ κρατεῖν, ὅπου ἂν ἐνῆ,
καὶ ἡδονῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων.²²⁴

Nada es superior a la ciencia, sino que ésta siempre domina, donde quiera que esté, a todo lo demás, incluso al placer.

Así es la naturaleza de las cosas: si el intelecto concurre en el alma del hombre con el placer, el dolor o las pasiones, a él le corresponderá ordenarlas y organizarlas. Tan grande es la confianza en la ciencia y el conocimiento (ἐπιστήμη) que muestra el Platón del *Protágoras*.

Se ve ahora que la asunción del hedonismo por parte de Sócrates tenía un carácter provisional, no era más que un paso dialéctico a fin de derrotar a los defensores del placer. Los hedonistas han quedado atrapados en un dilema: o bien son simples y viven una vida de bestias, sin emplear la inteligencia, como podía decirse de Calicles y del hedonismo cirenaico, o bien asumen el cálculo de placeres, en cuyo caso dejan de ser hedonistas, porque entonces es el conocimiento el que dirige los placeres.

Pero señalábamos que la del *Protágoras* es una conclusión provisional acerca del cálculo hedonista. Ya en el *Fedón* la manera de ver las cosas es muy diferente. La discusión escatológica que domina la última conversación de Sócrates con sus discípulos constituye una nueva ocasión para contraponer intelecto y placer. En un intercambio con Simmias, Sócrates procura establecer la diferencia entre la virtud

²²⁴ Platón, *Protágoras*, 357c1-2.

filosófica y la virtud vulgar. Se abordan particularmente dos valores, la valentía (ἀνδρεία) ante la muerte y la templanza (σωφροσύνη).

El filósofo, enseña Sócrates, enfrenta y acepta la muerte con la idea de que la separación entre alma y cuerpo no es más que filosofía²²⁵, mientras que el resto de las personas aceptan la muerte como un mal menor respecto a los sufrimientos que supondría permanecer en la vida. Ambos aceptan morir, y, en ese sentido, ambos son valientes, pero para el filósofo la muerte es una posibilidad existencial auténtica y se dirige hacia ella, en cambio, el hedonista de cálculo llega a la muerte en una suerte de huida. Es difícil llamar coraje a eso. Por ello Platón presenta la valentía que proviene del cálculo a manera de paradoja: dice que a quienes enfrentan la muerte de ese modo se los llama valientes a causa del temor:

Οἴσθα, ἦ δ' ὅς, ὅτι τὸν θάνατον ἠγοῦνται πάντες οἱ ἄλλοι τῶν μεγάλων κακῶν;

Καὶ μάλ', ἔφη.

Οὐκοῦν φόβῳ μειζόνων κακῶν ὑπομένουσιν αὐτῶν οἱ ἀνδρεῖοι τὸν θάνατον, ὅταν ὑπομένωσιν;

Ἔστι ταῦτα.

Τῷ δεδιέναι ἄρα καὶ δέει ἀνδρεῖοί εἰσι πάντες πλὴν οἱ φιλόσοφοι· καίτοι ἄλογόν γε δέει τινὰ καὶ δειλία ἀνδρεῖον εἶναι.²²⁶

- ¿Sabes –dijo él– que todos los otros consideran la muerte uno de los grandes males?
- Y mucho –dijo–.
- ¿Así que por miedo de mayores males los valientes de entre esos afrontan la muerte, cuando la afrontan?
- Así es.
- Por lo tanto, por tener miedo y por temor son valientes todos a excepción de los filósofos. Y, sin embargo, es absurdo que alguien sea valiente por temor y por cobardía.

²²⁵ Cf. Platón, *Fedón*, 64a ss.

²²⁶ Platón, *Fedón*, 68d5-13.

El razonamiento respecto de la templanza (σωφροσύνη) es análogo²²⁷. Quien se abstiene del placer, no por convicción filosófica, sino porque el goce del placer presente le impedirá disfrutar luego de placeres mayores, resulta que es moderado gracias a una cierta intemperancia: es medido ante el placer presente porque ha sucumbido ante los placeres futuros:

Τί δὲ οἱ κόσμιοι αὐτῶν; οὐ ταῦτόν τοῦτο πεπόνθασιν· ἀκολασίᾳ τινὶ σῶφρονές εἰσιν; καίτοι φημέν γε ἀδύνατον εἶναι, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖς συμβαίνει τούτῳ ὅμοιον τὸ πάθος τὸ περὶ ταύτην τὴν εὐήθη σωφροσύνην· φοβούμενοι γὰρ ἐτέρων ἡδονῶν στερηθῆναι καὶ ἐπιθυμοῦντες ἐκείνων, ἄλλων ἀπέχονται ὑπ' ἄλλων κρατούμενοι. καίτοι καλοῦσί γε ἀκολασίαν τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι, ἀλλ' ὅμως συμβαίνει αὐτοῖς κρατούμενοις ὑφ' ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν. τοῦτο δ' ὅμοιον ἐστὶν ᾧ νυνδὴ ἐλέγετο, τῷ τρόπον τινὰ δι' ἀκολασίαν αὐτοῦς σεσωφρονίσθαι.²²⁸

- ¿Qué pasa con los que entre éstos [*i. e.*, los que no son filósofos] son medidos? ¿No les sucede lo mismo: que son moderados por una cierta intemperancia? Y aunque decimos que eso es imposible, sin embargo les ocurre una experiencia semejante en lo que respecta a su necia moderación. Porque por temor de verse privados de otros placeres y por más que los desean, renuncian a unos dominados por otros. Aunque, sí, llaman intemperancia al ser dominados por los placeres, no obstante les sucede que, al ser dominados por placeres, ellos dominan otros placeres. Y eso es

²²⁷ También en el *Protágoras* (355c-d) Platón menciona un absurdo de la misma índole referido al cálculo hedonista. Aceptados los supuestos del hedonismo, quienes dicen ser vencidos por el placer, porque, lanzándose al goce de los placeres inmediatos, son incapaces de elegir los placeres mayores futuros, se encuentran en la ridícula situación de que obran mal (pues la elección del placer inmediato deparará mayores dolores) a causa del bien (el placer inmediato, que, en tanto placer, es bueno). En el *Fedón*, a la inversa, el vulgo obra bien (se abstiene del placer, presente) a causa del mal (el goce del placer mayor futuro).

²²⁸ Platón, *Fedón*, 68e2-69a4.

semejante a lo que se decía hace un instante: que en cierto modo, ellos se han hecho moderados por su intemperancia.

Recordemos que la escatología del *Fedón* concibe la muerte como la separación entre cuerpo y alma dentro de un contexto místico-religioso que ensalza el alma y condena el cuerpo. De manera que los placeres, por quedar relacionados con el cuerpo, son rechazados en conjunto. Nada bueno puede venir de ellos y mucho menos se puede decidir en la esfera del placer, en la jurisdicción del cuerpo, el destino moral del hombre. Por eso, el cálculo de placeres, celebrado como la derrota del hedonismo en el *Protágoras*, es enérgicamente rechazado en el *Fedón* como lo que realmente es, una variante más refinada de hedonismo:

Ὡ μακάριε Σιμμία, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἢ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, μείζω πρὸς ἐλάττω ὥσπερ νομίσματα, ἀλλ' ἢ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, [καὶ τούτου μὲν πάντα] καὶ μετὰ τούτου [ᾠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα] τῶ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆ, μετὰ φρονήσεως, καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων· χωριζόμενα δὲ φρονήσεως [καὶ] ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετῆ καὶ τῶ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχη.²²⁹

Bienaventurado Simmias, quizás no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud, que se truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, por la cual se debe cambiar todo eso, la sabiduría. Y quizás, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por

²²⁹ Platón, *Fedón*, 69a5-b8.

otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad, y que no tenga nada sano ni verdadero.

No hay virtud sin sabiduría práctica (φρόνησις), viene a decir el *Fedón*. Esto no es nuevo, si quiere decir que la φρόνησις debe guiar la vida moral; también en el *Protágoras* la φρόνησις era sinónimo de ciencia (ἐπιστήμη) y una facultad suficiente para socorrer al hedonista en la ponderación de placeres y dolores. La novedad del *Fedón* consiste en que, aunque se mantenga el nombre, hay una diferencia cualitativa en la naturaleza de la φρόνησις que modifica sustancialmente el planteamiento del *Protágoras*. El *Fedón* supone una matización de las funciones intelectuales como la introducida en la *República*. Allí, mediante la conocida alegoría de la línea, Platón expone una jerarquía en los grados del conocer: la opinión (δόξα), referida al devenir (γένεσις), se divide en dos facultades, la imaginación (εἰκασία) y la creencia (πίστις); mientras que el conocimiento intelectual (νόησις), referido a la verdadera realidad (οὐσία), presenta también dos modalidades: el pensamiento o inteligencia (διάνοια) y la ciencia o conocimiento (ἐπιστήμη). El pensamiento (διάνοια) posee dos notas que lo distinguen y lo colocan por debajo del conocimiento auténticamente filosófico: el hecho de valerse de hipótesis y de relacionarse con las cosas del mundo sensible. Estas características abren la posibilidad de un mal ejercicio del pensamiento, de un ejercicio antidialéctico de la facultad de la διάνοια, que es lo que sucede cuando, en vez de tratar de aclarar las hipótesis, se las emplea con fines exclusivamente empíricos. Platón ofrece, entre otros, el ejemplo del arte o técnica del cálculo (λογιστικὴ τέχνη)²³⁰. El arte del cálculo tiene por objeto el número. En la medida en que no deja el número como mera hipótesis, sino que busca su

²³⁰ Platón, *República*, 525a9.

conocimiento, su relación con las otras Ideas y con la Idea del Bien, la técnica del cálculo se ejerce conforme a la dialéctica y es digna de incluirse en el programa de estudio de los futuros gobernantes-filósofos, porque los arranca del devenir (γένεσις) del mundo sensible y los conduce hacia la verdad y la auténtica realidad (ἀλήθεια τε καὶ οὐσία). Pero cabe la posibilidad de que la λογιστικὴ τέχνη (“arte del cálculo”) se emplee con fines empíricos, como hacen, por ejemplo, los comerciantes cuando realizan sus cuentas²³¹. En este caso las hipótesis quedarán sin ser aclaradas y el arte del cálculo no pasará de ser una herramienta para movernos entre las cosas sensibles. La técnica del cálculo así ejercida en nada contribuye a la educación filosófica:

Προσῆκον δὴ τὸ μάθημα ἂν εἴη, ὃ Γλαύκων, νομοθετῆσαι καὶ πείθειν τοὺς μέλλοντας ἐν τῇ πόλει τῶν μεγίστων μεθεῖξιν ἐπὶ λογιστικὴν ἵεναι καὶ ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς, ἀλλ' ἕως ἂν ἐπὶ θεῶν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῆ, οὐκ ὠνῆς οὐδὲ πράσεως χάριν ὡς ἐμπόρους ἢ καπήλους μελετῶντας, ἀλλ' ἔνεκα πολέμου τε καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥαστώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν.²³²

Entonces, Glaucón, convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a quienes vayan a participar en las más altas funciones de la ciudad para que se acerquen a la ciencia del cálculo y se apliquen a ella no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la ayuda de la inteligencia, y no ejercitándola con miras a las ventas o compras, como los comerciantes y mercachifles, sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma puede volverse del devenir hacia la verdad y la auténtica realidad.

²³¹ Sobre los empleos empírico y apriorístico de la aritmética cf. también Platón, *Filebo*, 56d ss.

²³² Platón, *República*, 525b11-c6.

Debido a que, en lugar de explicar sus hipótesis, el pensamiento (διάνοια) se vuelve con ellas hacia el mundo sensible, Platón señala que, en el mejor de los casos, las artes (τέχναι) sueñan con lo que existe (ὄνειρώττουσι περὶ τὸ ὄν)²³³. La dialéctica es la única facultad gnoseológica que posee el rango de conocimiento (ἐπιστήμη) y se vale de las artes (τέχναι: aritmética, geometría, astronomía y música) como meros auxiliares para cumplir con su cometido, pero las artes mismas, aunque tenemos la costumbre de considerarlas conocimiento (ἐπιστήμη), estrictamente no lo son:

ἄς ἐπιστήμας μὲν πολλάκις προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης – διάνοιαν δὲ αὐτὴν ἔν γε τῷ πρόσθεν που ὠρισάμεθα – ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ ὀνόματος ἀμφισβήτησις, οἷς τοσούτων πέρι σκέψις ὅσων ἡμῖν πρόκειται.²³⁴

Aunque por rutina las [*i. e.*, a las artes] hemos llamado muchas veces conocimientos, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el conocimiento. En algún momento anterior empleamos la palabra “pensamiento”; pero no me parece a mí que deban discutir por los nombres quienes tienen ante sí una investigación sobre cosas tan importantes como ahora nosotros.

Las artes (τέχναι) se encuentran en el nivel del pensamiento (διάνοια), que de ninguna manera debe colocarse en pie de igualdad con el conocimiento (ἐπιστήμη), esto es, con la dialéctica. Ésta es la gran diferencia con el *Protágoras*. En este diálogo el conocimiento es un bloque, y el arte de la medida (μετρητικὴ τέχνη) no se distingue de la ciencia (ἐπιστήμη) ni de la sabiduría (φρόνησις). Se explica así que la mera intervención del arte de la medida suponga el triunfo del

²³³ Platón, *República*, 533b8-c1.

²³⁴ Platón, *República*, 533d4-e2.

conocimiento ante los placeres, porque en el *Protágoras* decir τέχνη supone decir también ἐπιστήμη y φρόνησις. Las investigaciones de la *República* han roto ese bloque gnoseológico. Han mostrado que la única facultad legisladora y soberana es el conocimiento filosófico (ἐπιστήμη), la dialéctica, y que las artes pueden ser serviles y, de hecho, suelen serlo en la manera habitual de ejercerlas (el vulgo, dice Platón, se jacta de no tener conocimientos inútiles, ἄχρηστα μαθήματα²³⁵). A los ojos del *Fedón*, y de la *República*, eso es lo que sucede en el *Protágoras*, donde el arte de medir se ha convertido en esclava del peor de los amos: el placer. La μετρητικὴ τέχνη no sólo no supone la refutación de los placeres, sino que, como posteriormente sucederá en la ética epicúrea, los extiende, los diversifica y los fortalece. Es necesaria, entonces, una nueva ponderación del hedonismo en la filosofía platónica.

5.3 La evaluación de los placeres

Consumada la separación entre el placer y el bien, la felicidad consistirá en el ejercicio de la virtud acompañado de conocimiento. La sabiduría práctica, la φρόνησις, siempre está presente en la noción platónica de felicidad, pero con un cambio radical de sentido: mientras que en el *Protágoras*, bajo la especie del arte de la medida (μετρητικὴ τέχνη), la φρόνησις garantizaba el máximo de placer, en el *Fedón* se ha convertido en una facultad purificadora que limpia el alma precisamente de placeres, temores y sentimientos análogos:

²³⁵ Platón, *República*, 527d6; véase también la diferencia entre la aritmética vulgar y filosófica en *Filebo*, 56c-e.

τὸ δ' ἀληθὲς τῶ ὄντι ἦ κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρός τις ἦ.²³⁶

Acaso lo realmente verdadero sea una suerte de purificación de todas esas cosas [*i. e.*, de los placeres, temores, etc.], y quizás la templanza, la justicia, la valentía y la propia sabiduría práctica no sean más que una especie de rito purificador.

Hemos pasado de un extremo a otro: de la propuesta de un hedonismo inteligente del *Protágoras* que maximizaba los placeres, a la concepción místico-religiosa del cuerpo como una mancha, característica del *Fedón*, cuya consecuencia es la expulsión de los placeres del alma mediante la práctica de las virtudes, las cuales, presididas por la φρόνησις, lejos de proclamar la alegría de vivir, quedan transformadas en una suerte de instrumentos de higiene psíquica.

Pero tampoco ésta del *Fedón* será la última palabra de Platón acerca del lugar del placer en la vida del hombre. En la *República* y, posteriormente, en el *Filebo*, queda claro que en una vida dirigida por la razón no hay necesidad de eliminar los placeres. La filosofía de Platón se hace cargo de la existencia del mundo sensible e incorpora el cuerpo a la esencia del hombre, de manera que deberá dar cuenta del conocimiento impuro y de los placeres corporales si, como dice Protarco en el *Filebo*, “queremos que nuestra vida sea más o menos una vida”²³⁷.

En la *República* el lugar de los placeres se determina en función de la tripartición del alma²³⁸. Las almas tienen una parte racional: aquello con lo que el hombre comprende (ὃ μανθάνει ἄνθρωπος), lo que ama o acostumbra

²³⁶ Platón, *Fedón*, 69b8-c3.

²³⁷ Platón, *Filebo*, 62c3-4.

²³⁸ Cf. Platón, *República*, 580d ss.

comprender (τὸ φιλομαθές), lo filosófico (τὸ φιλόσοφον); otra irascible (τὸ θυμοειδές) y una tercera concupiscible (τὸ ἐπιθυμητικόν). Consecuentemente, hay en el alma tres clases de placeres (ἡδοναί), tres clases de deseos (ἐπιθυμίαι) y tres clases de principios rectores (ἀρχαί). A diferencia del *Fedón*, donde no había sitio para los placeres, en la *República* Platón reconoce que cada parte del alma tiene un placer que le es propio (οἰκειός). Y los deseos y los placeres de las partes inferiores del alma pueden satisfacerse de manera natural si el hombre actúa guiado por la razón:

θαροῦντες λέγωμεν ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκερδές καὶ τὸ φιλόνομον ὅσαι ἐπιθυμίαι εἰσὶν, αἱ μὲν ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμεναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἅς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγήται, λαμβάνωσι, τὰς ἀληθεστάτας τε λήψονται, ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθεία ἐπομένων, καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκείας, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω, τοῦτο καὶ οἰκειότατον;²³⁹

¿No podemos decir confiadamente que, de los deseos comprendidos en el afán de riquezas y de victoria, aquéllos que siguiendo el conocimiento y la razón y buscando en compañía de éstos los placeres, tomen los que la sabiduría les presenta, alcanzarán los más verdaderos, en cuanto les es posible alcanzar placeres verdaderos, puesto que la verdad es su guía, y alcanzarán también aquellos placeres propios de sí mismos, si es que lo mejor para cada cosa es también lo más apropiado para ella?

Es notable la variedad léxica con la que se señala la necesidad de que los deseos de las partes irascible y concupiscible se ejerzan tutelados por la razón. Se enfatiza el cometido de la actividad teórica mediante el empleo de términos que aluden al ejercicio de las funciones intelectuales en el campo gnoseológico y en el moral. Sólo en caso de estar acompañados por la ἐπιστήμη (“conocimiento”, “ciencia”), el λόγος (“razón”), y τὸ φρόνιμον (“sabiduría práctica”), los deseos

²³⁹ Platón, *República*, 586d4-e2.

correspondientes a las partes inferiores del alma alcanzarán placeres tan verdaderos como les sea posible (es decir, en la medida que sea posible a las partes inferiores del alma aproximarse a la verdad), esos placeres supervisados por la razón son los apropiados (οἰκεῖαι) a su naturaleza.

Y si esto que sucede en el caso de los deseos lo elevamos a principio general, nos encontramos con la formulación del valor de la justicia. La justicia consiste en el funcionamiento apropiado del alma, que se verifica cuando cada una de sus partes cumple con su función siguiendo las prescripciones de la razón:

Τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἐπομένης ἀπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἐκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἰς τε τᾶλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι, καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατόν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι.²⁴⁰

Por lo tanto, cuando el alma íntegra sigue al elemento filosófico sin disensiones internas, sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y se cumple la justicia; y además que cada una recoge como fruto los placeres que le son propios, que son los mejores, y en cuanto es posible, los más verdaderos.

El fruto de la justicia es el placer. Cuando el alma funciona como un todo guiada por la razón, es decir, cuando cada parte hace lo que le corresponde (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), en definitiva, cuando obra bien (εὖ πράττει), entonces cada una de las partes del alma alcanza el placer que le es propio. Basta ver las denominaciones de la facultad rectora para percatarse cuán distante se encuentra esta función intelectual de aquel arte de la medida (μετρητικὴ τέχνη) del *Protágoras*: “aquello con lo que el hombre comprende” (ὃ μανθάνει ἄνθρωπος)²⁴¹, “lo que ama o

²⁴⁰ Platón, *República*, 585e4-587a1.

²⁴¹ Platón, *República*, 580d10.

acostumbra comprender” (τὸ φιλομαθές)²⁴², “lo filosófico” (τὸ φιλόσοφον)²⁴³, “lo prudente” (τὸ φρόνιμον)²⁴⁴. El intelecto desempeña aquí el mando (ἀρχή) del alma en virtud de su naturaleza filosófica, es decir, por su capacidad de desentrañar el sentido de las cosas, debe ordenar la vida del hombre y acompañarla, a su vez, con el resto de los entes, como veremos en seguida en el *Filebo*. Estamos muy lejos de la función meramente instrumental del arte de la medida que consagraba las facultades intelectuales al servicio del placer.

Obsérvese que, a pesar de tener su lugar en la vida del hombre, el placer no se busca por sí mismo, porque, en ese caso, dominarían, ejercerían el ἀρχή, las partes más bajas de la *psykhé* en procura de satisfacer sus deseos, lo que supondría un desorden en el gobierno del alma, una στάσις. Dado que en un alma ordenada la parte racional es la que posee el mando (ἀρχή), ni los placeres irascibles, ni los concupiscibles, ni siquiera los intelectuales, pueden constituir un fin (τέλος), el fin nunca es el placer, sino la virtud. Sin embargo, aunque no se buscan por sí mismos, los placeres se recogen como fruto (καρποῦσθαι) del buen obrar (εὖ πράττειν), o, como dirá posteriormente Aristóteles, son algo que sobreviene (τι ἐπιγιγνώμενον) en la vida del hombre que obra bien (εὖ πράττει), es decir, en la vida del hombre cuya *prâxis* transcurre guiada por la razón.

En el examen acerca de cuál es la mejor vida llevado a cabo en el *Filebo* queda definitivamente consagrada la incorporación del placer a la vida humana en términos similares a los de la *República*. Sócrates y sus interlocutores convienen en que ni una vida exclusivamente intelectual ni una vida exclusivamente de placeres serían elegibles por sí mismas, porque ninguna de las dos reúne las condiciones

²⁴² Platón, *República*, 581b9.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Platón, *República*, 586d7.

para ser el bien. La vida buena, en cambio, es una mezcla de ambas, la que combina intelecto y placer. Si esta vida mixta se lleva el primer premio a la mejor vida, placer e intelecto competirán por el segundo lugar en estos términos: si es el intelecto o es el placer la causa de que la vida mixta sea la buena²⁴⁵.

A fin de conceder el segundo premio, hay que examinar la composición de la vida mixta: ¿según qué proporciones se hace la mezcla de placer e intelecto? ¿Hay límites o restricciones para admitir ciertas clases de conocimiento o de placeres? En cuanto a los conocimientos, Platón los admite como parte de la vida mixta con generosidad: en primer lugar la dialéctica, el conocimiento puro, cuyo objeto son las Ideas. Y, teniendo en cuenta que vivimos en el mundo sensible y “hemos de encontrar cada vez el camino a casa”²⁴⁶, también necesitamos del conocimiento impuro, es decir, de las artes que aplican las Ideas a la realidad sensible, como, por ejemplo, la construcción. Por último, Platón admite incluso aquellos conocimientos que impropriamente llamamos artes, como la música conjetural y mimética, es decir, la que se hace de manera práctica y rutinaria, sin atender a las proporciones musicales. Al fin y al cabo, apunta Protarco, si dominamos las ciencias puras y verdaderas, las ciencias inferiores no pueden hacer daño²⁴⁷.

¿Y qué placeres habrá que incluir en la vida mixta? La discriminación de los placeres intenta seguir un curso análogo a la de los conocimientos. En primer término, habrá que contar con los placeres verdaderos (ἀληθεῖς)²⁴⁸, esto es, los placeres puros, los que no conllevan dolor: lo puro y sin mezcla (τὸ καθαρὸν τε

²⁴⁵ Cf. Platón, *Filebo*, 20b-23a, recapitulado luego en 59e-61c.

²⁴⁶ Platón, *Filebo*, 62b8-9.

²⁴⁷ Platón, *Filebo*, 62d1-3.

²⁴⁸ Platón, *Filebo*, 62e5.

καὶ εἰλικρινές) apunta a la verdad (πρὸς ἀλήθειαν εἶναι)²⁴⁹. En segundo lugar, así como en la vida cotidiana necesitamos técnicas útiles por su aplicación empírica, también hay placeres necesarios (ἀναγκαῖαι)²⁵⁰, de manera que habrá que incluirlos en la mezcla. Se trata de los placeres que advienen con la satisfacción de los deseos (ἐπιθυμῖαι) necesarios²⁵¹, es decir, aquéllos que no podemos reprimir (ἀποτρέπω) y cuya satisfacción nos reporta provecho (ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελοῦσιν ἡμᾶς)²⁵². El goce de la comida y la bebida en la medida en que dispensan salud y bienestar es un ejemplo de esta clase de placeres. En tercer lugar, el argumento lleva a considerar si una benevolencia análoga a la que permitió la inclusión en la vida mixta de las simples rutinas o prácticas como especies de conocimiento permitirá incluir también algún otro tipo de placer además de los puros y los necesarios. Pero aquí la analogía se rompe. Platón recurre a una prosopopeya a fin de que escuchemos las voces de la sabiduría práctica (φρόνησις) y el intelecto (νοῦς) acerca de los placeres. La manera de plantear la cuestión ya comporta la respuesta: la sabiduría práctica y el intelecto son los árbitros de los placeres y su dictamen es el siguiente:

τὰς δ' αἰεὶ μετ' ἀφροσύνης καὶ τῆς ἄλλης κακίας ἐπομένους πολλή που ἀλογία τῷ νῷ μειγνύναι τὸν βουλόμενον ὅτι καλλίστην ἰδόντα καὶ ἀστασιαστοτάτην μίξις καὶ κρᾶσις, ἐν ταύτῃ μαθεῖν πειραῖσθαι τί ποτε ἔν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναι ποτε μαντευτέον.²⁵³

²⁴⁹ Platón, *Filebo*, 52d6-7.

²⁵⁰ Platón, *Filebo*, 62e9.

²⁵¹ Cf. Platón, *República*, 558d-559c.

²⁵² Platón, *República*, 558e1-2.

²⁵³ Platón, *Filebo*, 63e7-64a3.

A los [*i. e.*, placeres] que siempre siguen la insensatez y el resto del vicio, sería un gran absurdo que los mezclase con el intelecto quien quiera ver la mezcla y fusión más hermosas y libres de discordia que sea posible e intentar captar en ella qué es el bien en el hombre y en el universo y vislumbrar cuál es su forma.

La última palabra sobre la mejor vida, la mixta, la tiene el intelecto, y deja fuera de ella los placeres impuros, esto es, los que se apartan de la sabiduría y siguen el vicio. Esa mezcla refleja el bien del hombre, constituye una suerte de orden incorpóreo (κόσμος τις ἀσώματος²⁵⁴) que lo gobierna, armoniza sus facultades y lo sitúa en armonía, a su vez, con el bien de todo el universo. La mezcla es buena debido a que participa de la verdad (ἀλήθεια), de la proporción (συμμετρία) o medida (μετριότης) y de la belleza (κάλλος), y como las cuatro son más afines al intelecto que al placer, resulta que la mezcla es buena a causa del intelecto, con lo cual, como quería demostrar Sócrates, el intelecto gana el segundo premio, ya que por causa de él la vida mixta es buena. El placer viene a quedar en el quinto lugar entre las posesiones de una vida bien ordenada²⁵⁵:

1. Lo relativo a la medida, medurado, oportuno (τὸ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον).
2. Lo relativo a la proporción, hermoso, perfecto, suficiente (τὸ περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανόν).
3. El intelecto y la prudencia (νοῦς καὶ φρόνησις).
4. Las ciencias, técnicas y opiniones correctas (ἐπιστήμαι τε καὶ τέχναι καὶ δόξαι ὀρθαί).
5. Los placeres exentos de dolor, puros (ἡδοναὶ ἄλυποι, καθαρά).

²⁵⁴ Platón, *Filebo*, 64b7.

²⁵⁵ Cf. Platón, *Filebo*, 66a-c.

6. Aristóteles

6.1 Recapitulación

El filósofo de Estagira es otra de las voces relevantes de la tradición del pensamiento ético a la que se incorporará Epicuro. Dado que un aspecto importante del planteamiento epicúreo acerca del placer se realiza en términos físicos –en efecto, Epicuro habla de placeres en movimiento y en reposo–, introduciremos el punto de vista aristotélico sobre el hedonismo integrándolo en el debate acerca de la física del placer del que habían participado antes los cirenaicos y Platón.

Hagamos un breve repaso. El punto a elucidar es la naturaleza física del placer, es decir, qué tipo de episodio físico es el placer. La escuela de Cirene²⁵⁶ sostenía que en el hombre existen dos pasiones (πάθη) fundamentales, el placer (ήδονή) y el dolor (πόνος). Ambas tienen el estatus de movimiento (κίνησις), y difieren entre ellas por la cualidad del movimiento: el placer es un movimiento suave (λεία κίνησις), mientras que el dolor es un movimiento turbulento (τραχεία κίνησις).

Platón, radicalmente antihedonista, coincide, sin embargo, con la fenomenología del placer de los cirenaicos. También concibe tanto el placer (τὸ ήδύ) como el dolor (τό λυπηρόν) como una suerte de movimiento (κίνησις τις)²⁵⁷. Pero en el caso de Platón, la caracterización de los movimientos de placer y dolor es diferente a la de los cirenaicos y da pie a desarrollos más fructíferos. El placer, dice Platón, consiste en un movimiento de repleción (ἀναπλήρωσις), un movimiento de satisfacción que busca alcanzar la plenitud natural; mientras que el dolor consiste en un movimiento de vaciamiento (κένωσις), diríamos, mejor que

²⁵⁶ D. L., II.86-87.

²⁵⁷ Platón, *República*, 583e9-10.

en un vacío, a fin de reflejar adecuadamente el dinamismo del sustantivo griego κένωσις²⁵⁸.

Recordemos también que Platón presenta en el *Filebo* el punto de vista de que el placer es un proceso o un devenir (γένεσις), es decir, que el placer no tiene una realidad estable (οὐσία). Esta concepción no es asumida como propia por Platón, sino atribuida a ciertos pensadores “sutiles” (κομψοί)²⁵⁹. Sin embargo, Platón se sirve de ella para refutar el principio hedonista de que el placer es el bien. Puesto que el bien tiene los caracteres de realidad, finalidad y autosuficiencia, propios de la οὐσία, el placer, que es una γένεσις, no puede identificarse con el bien.

6.2 El placer como actividad o *enérgeia*

El estagirita²⁶⁰, por su parte, emprenderá el análisis y la crítica de los puntos de vista que se acaban de exponer. Cabe destacar que, a pesar de que la fenomenología del placer aristotélica es concebida como una refutación de la platónica, el sentido último del placer en la ética de Aristóteles será muy similar al de Platón: el placer queda incorporado a la existencia humana como un elemento natural propio de una vida racional y virtuosa. La noción capital que permite entender la concepción aristotélica del placer es la de ἐνέργεια, que puede traducirse como “acto”, “actualidad” o “actividad”.

Resultará más sencillo comprender el concepto de ἐνέργεια si se lo expone en paralelo con el de κίνησις (“movimiento”) tal como lo hace Aristóteles en el

²⁵⁸ Cf. Platón, *Filebo*, 34-35.

²⁵⁹ Platón, *Filebo*, 53c4-7.

²⁶⁰ Cf., sobre Aristóteles, Vigo (2006) y, sobre el placer en Aristóteles, Ortiz de Landázuri 2014, Frère 1979, Martos Montiel 1997 y Garrocho Salcedo 2015.

libro IX de la *Metafísica*²⁶¹. κίνησις y ἐνέργεια, dice Aristóteles, son dos tipos de acciones (πράξεις). Lo propio de la ἐνέργεια es el acabamiento, la perfección (τέλος)²⁶², y, como lleva en sí la perfección, la ἐνέργεια es perfecta (τελεία). Mientras que la κίνησις se distingue por ser inacabada e imperfecta (ἀτελής, es decir, “sin τέλος”)²⁶³. La κίνησις, como decía Platón de la γένεσις de los pensadores “sutiles”²⁶⁴, tiene su finalidad / perfección (τέλος) fuera de sí misma y, una vez que su finalidad (τέλος) se ha alcanzado, ella misma (la κίνησις) deja de existir. En cambio, la finalidad / perfección (τέλος) de la ἐνέργεια no es exterior a ella, sino que coincide con su propio ejercicio:

Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία [αὐτό], αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνη οὕτως ἔστιν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἢ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος): ἀλλ' ἐκείνη <ἢ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἢ] πράξις. οἷον ὄρα ἅμα <καὶ ἐώρακε,> καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε,> καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγιάσται· εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. [...] τούτων δὴ <δεῖ> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας.²⁶⁵

Puesto que de las acciones que tienen un término ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo, del adelgazar el fin es la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan están en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción o al menos una acción perfecta (puesto que

²⁶¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1048b18-36.

²⁶² Es necesario tener en cuenta los dos sentidos que tiene la palabra τέλος: 1) el de “perfección” o “acabamiento”, y, 2) el de “finalidad”.

²⁶³ πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής (Arist., *Metaph.*, 1048b29)

Todo movimiento es inacabado.

²⁶⁴ Platón, *Filebo*, 53c.

²⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1048b18-28.

no se da el fin en ellos). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. [...] De estas acciones, unas, pueden llamarse movimientos, y otras, actos.

Adelgazar, dice Aristóteles, es una κίνησις, de manera que, cuando ha alcanzado su finalidad, la delgadez, el proceso de adelgazamiento finaliza; curarse es una κίνησις, cuando el cuerpo ha sanado, la curación termina; cuando la lección se ha aprendido, finaliza el aprendizaje. En cambio, la visión (ὄρασις) o el ver, es una ἐνέργεια, y, como lleva el τέλος (“finalidad / perfección”) en sí misma, no se dirige a ninguna otra parte más que a su propio ejercerse; no se perfecciona en su duración como si fuese un proceso que paulatinamente se va completando, sino que es perfecta (es decir, no le falta nada) en todo su transcurso; cuando alguien contempla un paisaje, la perfección de su visión es la misma en el instante 1, que en el 7 o en el 10 de la contemplación. Lo mismo sucede con actividades intelectuales como la φρόνησις (“acción de pensar”) y la νόησις (“acción de inteligir”), y con las actividades morales de vivir bien (εὖ ζῆν) y de ser feliz (εὐδαιμονεῖν), los otros ejemplos mencionados en el pasaje.

Recogiendo el reflejo de la ontología en el lenguaje, Aristóteles nota que, en el caso de los verbos que designan κινήσεις (“movimientos”), el uso del presente (acción en desarrollo) excluye el empleo simultáneo del perfecto (la acción acabada, es decir, el estado o resultado de la acción), no pueden ser ambos verdaderos, lo cual sí es posible en los verbos que designan ἐνέργειαι (“actividades”):

οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν [...] ἑώρακε δὲ καὶ ὄρα ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν.²⁶⁶

Pues uno, a la vez, no camina y ha caminado, ni edifica y ha edificado, [...] pero, a la vez, ve y ha visto lo mismo, piensa y ha pensado. A esto último llamo actividad y a aquello movimiento.

En los movimientos el desarrollo y el resultado no coinciden: mientras se viaja no puede decirse que se ha viajado (es decir, que se ha llegado al destino) ni, mientras se edifica, que se ha edificado (que se ha terminado la casa). Pero en las actividades sí: cuando se está viendo algo, sí puede decirse que ya se lo ha visto y, cuando se piensa algo, que se ha pensado.

En la *Ética a Nicómaco* el placer es introducido por Aristóteles entre las ἐνέργειαι precisamente mediante un paralelismo con la visión (ὄρασις):

δοκεῖ γὰρ ἢ μὲν ὄρασις καθ' ὄντινοῦν χρόνον τελεία εἶναι· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐνδεῆς οὐδενὸς ὃ εἰς ὕστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος· τοιούτω δ' ἔοικε καὶ ἡ ἡδονή. ὅλον γὰρ τι ἐστὶ, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος.²⁶⁷

La visión parece ser, en cualquier momento, perfecta; en efecto, no carece de nada que, produciéndose después, perfeccione su forma. En eso se le parece el placer, en que es un todo completo y en ningún momento podría concebirse un placer tal que, extendiéndose mucho tiempo, se perfeccionase en cuanto a su forma.

También en el caso del placer la perfección es independiente de la duración. El placer no puede perfeccionar su forma por más que se extienda en el tiempo,

²⁶⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1048b30-35.

²⁶⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1174a14-19.

porque ya desde el comienzo de su ejercicio lo tiene todo, su forma es perfecta, no carece de nada. Por eso, más abajo Aristóteles añade:

δηλον οὖν ὡς [...] τῶν ὅλων τι καὶ τελείων ἢ ἡδονή²⁶⁸

Es evidente [...] que el placer se encuentra entre las cosas enteras y perfectas.

Son muy cercanos los significados de las cualidades con las que se caracteriza al placer. El placer es ὅλη: “entero”, “completo de todas sus partes” (y, si sustantivamos el adjetivo, diremos que el placer es “un todo”, “una totalidad”: τὸ ὅλον) y es τελείη: “perfecto”, “acabado”. Sobre estos fundamentos se apoya Aristóteles para apartarse de la interpretación de los cirenaicos y de Platón del placer entendido como movimiento (κίνησις). Como se ha visto, la temporalidad progresiva e incompleta del movimiento difiere de la naturaleza acabada de la ἐνέργεια propia del placer aristotélico²⁶⁹.

Además, abunda Aristóteles, el desarrollo de los movimientos (κινήσεις) puede evaluarse según su rapidez (τάχος) o lentitud (βραδυτής); es inherente a ellos el ser rápidos o lentos, mientras que ni lo uno ni lo otro puede decirse del placer. Es posible, aclara Aristóteles, empezar a sentir un placer más rápida o más lentamente, pero la acción (ἐνέργεια) misma de sentir placer, el gozar (ἡδυσθαι), no es ni rápido ni lento²⁷⁰.

Y junto con el placer entendido como movimiento, también la concepción de los “sutiles” del *Filebo* del placer como γένεσις (“proceso”) queda confutada por la doctrina de la ἐνέργεια. Sostiene Aristóteles que los procesos (γενέσεις), igual que

²⁶⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1174b6-7.

²⁶⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1174a14 ss.

²⁷⁰ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1173a32-b4.

los movimientos, sólo pueden atribuirse a lo que es divisible en partes (μεριστόν), es decir, a lo que, al contrario que el placer, no constituye un todo (ὅλον):

δηλον καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσι κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τὴν ἡδονήν. οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὅλων· οὐδὲ γὰρ ὀράσεως ἐστὶ γένεσις οὐδὲ στιγμῆς οὐδὲ μονάδος, οὐδὲ τούτων οὐθὲν κίνησις οὐδὲ γένεσις· οὐδὲ δὴ ἡδονῆς· ὅλον γὰρ τι.²⁷¹

Es claro que incorrectamente dicen que el placer es un movimiento o un proceso. En efecto, no se dice esto de todas las cosas, sino de las divisibles y que no son un todo, pues no hay un proceso de la visión, ni del punto, ni de la unidad; de ninguna de estas cosas hay un movimiento ni un proceso, ni tampoco del placer, porque es un todo.

Los procesos (γενέσεις) quedan equiparados a los movimientos (κινήσεις); juntos forman parte de las acciones inacabadas (πράξεις οὐ τέλειαι), empleando el lenguaje de la *Metafísica*²⁷², de manera que el placer tampoco puede tener la naturaleza de la γένεσις.

Hay todavía una última crítica a la concepción platónica del placer. Recordemos que Platón caracterizaba el placer como la repleción (ἀναπλήρωσις) de un vacío o la satisfacción de una necesidad, y que concebía la repleción como una especie de movimiento (κίνησις τις)²⁷³. Ahora bien, como si la crítica al género (κίνησις) no bastara, también emprende Aristóteles la crítica de la especie

²⁷¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1174b9-14. Cf. otro pasaje donde Aristóteles niega que el placer sea un proceso en *Ética a Nicómaco*, 1153a7-17.

²⁷² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1048b18 ss.

²⁷³ Cf. el punto 5.1 del Estudio preliminar.

(ἀναπλήρωσις)²⁷⁴. Observa el estagirita que la concepción del placer como repleción está inspirada en la satisfacción de determinados placeres corpóreos, como sucede en el caso de la nutrición: hay una situación previa de vacío, dolorosa, que se elimina al colmarse la necesidad de alimento. Sin embargo, no sucede así en todos los placeres, porque en algunos placeres sensibles, como los del olfato y la vista, y en ciertos placeres de la mente, como la rememoración y las anticipaciones, no preexiste una necesidad de cuya satisfacción se origine el placer. En tales casos:

οὐδενὸς γὰρ ἔνδεια γεγένηται, οὐ γένοιτ' ἂν ἀναπλήρωσις.²⁷⁵

No se ha producido ninguna carencia de la cual pueda darse una repleción.

Por lo tanto, si no existe un vacío previo, no es posible colmar nada, y hay que admitir que al menos algunos placeres no pueden explicarse en términos de una repleción.

Ni κίνησις (“movimiento”), ni γένεσις (“proceso”), ni ἀναπλήρωσις (“repleción”), el placer, dice Aristóteles en una de sus aproximaciones, acompaña a la ἐνέργεια (“actualidad”):

ἔπεται [i. e., ἡ ἡδονή] γὰρ τῆ ἐνεργείᾳ.²⁷⁶

[El placer] acompaña a la actualidad.

²⁷⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1173b7-20. El propio Platón ya había señalado esta misma insuficiencia de la noción de repleción en su análisis de los placeres puros, no mezclados con el dolor, realizado en el *Filebo*, 51b-52b.

²⁷⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1173b19-20.

²⁷⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1175a5-6; cf. *ibid.*, 1176a26.

De hecho, la relación de la actividad con el placer que ella depara es tan estrecha que muchas veces ambas cosas se identifican. Pensemos, por ejemplo, en el placer de escuchar música, o de leer un libro. Con toda naturalidad decimos “escuchar música es un placer”, o “leer es un placer”, es decir, identificamos el placer con la actividad que lo suscita. Por eso aclara Aristóteles:

αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταῦτόν ἐστιν ἢ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέ γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ' αἴσθησις (ἄτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεται τισι ταῦτόν.²⁷⁷

Éstos [*i. e.* los placeres] están muy próximos a las actividades, y hasta tal punto no se pueden distinguir de ellas, que se debate si la actividad es lo mismo que el placer. Sin embargo, el placer no parece ser pensamiento ni sensación (sería absurdo), pero, puesto que no pueden separarse, a algunos les parecen lo mismo.

Hay que tener presente que, aunque en los hechos apenas es posible diferenciar a la actividad del placer, e incluso se confunden, son conceptual y ónticamente diferentes, y hay una prioridad de la actividad sobre el placer. La misma línea citada un poco más arriba podría traducirse también: “el placer sigue a la actividad”.

Ahora bien, ¿de qué tipo es esta relación tan estrecha que se da entre una y otro? Puede llegarse a algunas conclusiones a partir de los pasajes que en los libros X y VII de la *Ética a Nicómaco* dedica Aristóteles a la cuestión. En el primero de esos sitios dice una y otra vez que el placer perfecciona (τελειόω) a la actividad (ἐνέργεια):

²⁷⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1175b32-36. Cf. también *ibid.*, 1175a21-23.

τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἔξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.²⁷⁸

El placer perfecciona a la actividad, no como la facultad que le es inherente, sino como cierta perfección que le sobreviene, como la juventud a los que están en la flor de la edad.

Sigamos con el ejemplo de la visión que ofrece el propio Aristóteles. La visión es una actividad que se lleva a cabo en la percepción sensible: la facultad (ἔξις) de ver, la vista, se perfecciona en la actividad (ἐνέργεια) de ver, en la visión (ὄρασις). Cuando el órgano dispuesto de la mejor manera recibe el objeto más apropiado a su facultad perceptiva, la actividad de la sensación se consume placenteramente. Y cuanto mayor excelencia haya en el sentido (un ojo perfectamente sano) y en el sensible (un objeto perfectamente visible), mayor placer habrá en la sensación; en caso contrario, la actividad de ver se puede tornar dificultosa, e incluso, dolorosa. Pero no es éste el tipo de perfección en que consiste el placer, no se trata de una facultad o disposición (ἔξις) que se ha actualizado mientras se lleva a cabo otra actividad. Es decir, la actividad de ver no lleva inherente en sí misma una disposición (facultad de sentir placer) que se actualiza (se hace placer efectivo) durante su despliegue. Una explicación en términos de una actividad (la visión) que alberga dentro de sí otra actividad (la de sentir placer) parece abrir las puertas a un regreso al infinito. Además, surge la pregunta de cómo sería posible añadir una perfección a una ἐνέργεια, que, por definición, ya es perfecta. ¿De qué manera, entonces, perfecciona el placer de ver un paisaje bello a la visión del paisaje? Retornando a la última cita, vemos que Aristóteles responde que el placer acompaña esa actividad como cierta perfección (τι τέλος) que le sobreviene o que

²⁷⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1174b31-33. Cf. también *ibid.*, 1174b23, 1175a15-16.

se le añade (ἐπιγινόμενον). Y, a modo de explicación de esa respuesta, proporciona un símil: como el buen color y el vigor de la juventud sobrevienen a quienes están en la flor de la edad, de manera análoga, el placer acompaña las actividades (ἐνέργεια): como una perfección adicional o añadida a la perfección misma de las ἐνέργεια.

Asimismo, en relación con este controvertido pasaje, en virtud de que el término τέλος, además de perfección, tiene también el sentido de finalidad, se ha interpretado²⁷⁹ que, cuando Aristóteles señala que el placer acompaña a la actividad como una suerte de τέλος (τι τέλος), entiende que el placer es la finalidad, el τὸ οὐ ἕνεκα, de la actividad²⁸⁰. Ciertamente, puede decirse que algunas actividades como escuchar música, o contemplar un paisaje, por ejemplo, se realizan para disfrutar del placer que ellas deparan. Pero no hay que perder de vista que estas actividades particulares se encuentran dentro de un marco moral en el cual la finalidad siempre es el despliegue de la función específicamente humana que es el intelecto, no el placer, ya que la ética aristotélica no es hedonista.

Por otra parte, menciona Aristóteles algunas repercusiones de los placeres de determinadas actividades sobre las actividades que los generan. Señala, por ejemplo, que los placeres optimizan (συναύξει)²⁸¹ esas actividades, las vuelven más exactas (ἐξακριβοῖ)²⁸², las hacen más duraderas (χρονιωτέρας)²⁸³ y mejores (βελτίους)²⁸⁴, pero en ningún momento indica que el placer sea el fin de la

²⁷⁹ Cf., por ejemplo, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a4 y 18.

²⁸⁰ Cf. Bravo 2003: 68-71.

²⁸¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1175a32 y 1175b1.

²⁸² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1175b14-15.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*

actividad. Sin embargo, cuando se encuentra con el tema, entendemos que deja la cuestión sin pronunciarse, en estado de problema:

Πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἰρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. συνεζευχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι· ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή.²⁸⁵

Si elegimos la vida por el placer o el placer por la vida dejémoslo de lado en este momento. Parece que ambos están unidos y no admiten separación. En efecto, sin actividad no se da el placer y el placer perfecciona a toda actividad.

La vida es una actividad, una ἐνέργεια. La vida contemplativa, por ejemplo, depara placer al filósofo, o la vida dedicada a la música, al músico. Sin embargo, seguramente para no caer en un planteamiento hedonista que identifica el bien con el placer, Aristóteles evita decir que el filósofo elige la vida teórica a causa del placer que le reporta la contemplación²⁸⁶. Se verá en seguida que el placer se halla naturalmente integrado en la vida del hombre bueno, pero no como su finalidad.

6.3 El sitio del placer en la vida humana

La exposición del placer del libro VII de la *Ética a Nicómaco* se realiza, fundamentalmente, en los mismos términos que en el libro X. Vuelve a aparecer el vínculo entre placer y actividad, pero acompañado de una importante novedad: un énfasis especial en la relación entre placer (ἡδονή) y naturaleza (φύσις). Define

²⁸⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1175a18-21.

²⁸⁶ Sobre el rechazo a identificar al placer con el bien y, en consecuencia, a considerarlo causa final de las elecciones, cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1173b33-1174a12.

Aristóteles el placer como la actualización que no sufre impedimentos de una facultad o disposición natural (ἔξις κατὰ φύσιν):

εἶναι τὴν ἡδονὴν [...] λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως [...] ἀνεμπόδιστον.²⁸⁷

Debe decirse que el placer es la actualización sin impedimentos de una facultad natural.

A partir de la noción de naturaleza, Aristóteles llevará a cabo la integración del placer en una vida feliz y virtuosa. En el caso del hombre, Aristóteles caracteriza la virtud como una ἔξις²⁸⁸, es decir, una “facultad” o un “hábito”, como suele traducirse ἔξις en este contexto:

ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἡ ἔξις ἀφ’ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ’ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.²⁸⁹

La virtud del hombre será un hábito a partir del cual el hombre se hace bueno y a partir del cual desempeña bien la función que le es propia.

La virtud, entonces, será la facultad de ejercer de manera excelente la función (ἔργον) que por naturaleza distingue al hombre: el empleo del alma intelectual lo hará bueno:

ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου.²⁹⁰

²⁸⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1153a13-15.

²⁸⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1105b19-1106a12.

²⁸⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106a22-24.

²⁹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1098a7-8.

La función del hombre es una actividad del alma conforme a la razón o no privada de razón.

Y la felicidad se presenta como la actualización (ἐνέργεια) de ese hábito o facultad (ἕξις) que es la virtud. Es decir, para que un hombre sea feliz, su virtud no debe permanecer como una simple posibilidad, oculta, sino que tiene que ejercerse, relucir en cada uno de los actos morales. La felicidad, resume Aristóteles, es una actividad (ἐνέργεια) conforme a la virtud (ἀρετή):

ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια.²⁹¹

Ahora bien, en la actualización o ejercicio de la virtud en que consiste la felicidad pueden darse algunos obstáculos: por ejemplo, alguien que carezca de recursos (ἀχορήγητος)²⁹² o de salud corporal (τὰ ἐν σώματι ἀγαθὰ)²⁹³, no podrá ser totalmente feliz, ni tampoco si sus amigos o sus hijos fuesen malvados o se hubiesen muerto. Pero si ni éstos ni otros impedimentos tienen lugar, entonces la ἐνέργεια correspondiente a la felicidad se perfecciona sin trabas y, en ese caso, es acompañada por el placer. De aquí se sigue que el placer no es algo accesorio,

²⁹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177a12. Sobre el carácter de ἐνέργεια de la felicidad, cf. *Ética a Nicómaco*, 1098b31-1099a6. Una fórmula parecida del fin último del hombre se enuncia sustituyéndose felicidad por el bien del hombre:

τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν. (Arist., *EN*, 1098a16-17)

El bien humano resulta una actividad del alma conforme a la virtud.

²⁹² Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1099a31-1099b8.

²⁹³ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1153b9-25.

exterior (περίαπτος: “tomado desde afuera”), en la vida del hombre virtuoso, sino que, por naturaleza, forma parte de su felicidad:

τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα· τοιαῦται δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὐτάς. οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιήπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.²⁹⁴

Para la mayoría hay disputa en cuanto a las cosas placenteras, porque [las cosas que la mayoría considera placenteras] no lo son por naturaleza, pero para los amantes de lo noble son placenteras las cosas que lo son por naturaleza. De esa condición son las acciones según la virtud, de modo que son placenteras para ellos y por sí mismas. La vida de éstos no tiene necesidad del placer como algo adventicio, sino que lleva el placer en sí misma.

Esta manera de integrar naturalmente el placer en la vida del hombre feliz que lleva a cabo Aristóteles lo aleja del punto de vista hedonista, que proclamaba que el placer era el fin y el bien supremo para el hombre, así como de posiciones radicalmente opuestas al hedonismo, que rechazaban el placer sin matizaciones.

Si se deja de lado al hombre y se considera la actividad divina, se verá que también hay un placer propio de esta actividad. Manteniendo el principio de la subordinación del placer a la actividad, Aristóteles señala dos características del

²⁹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1099a11-16; y más concisamente escribe Aristóteles unas líneas más abajo:

καθ' αὐτάς ἂν εἶεν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι (Arist., *EN*, 1099a21, modificada)

Las acciones según la virtud son en sí mismas placenteras.

placer divino. En primer lugar, puesto que la naturaleza de dios es simple, su actividad es siempre la misma y su placer siempre uno y el mismo; en el hombre, en cambio, un ser compuesto, cada uno de los elementos (el cuerpo y el alma, e incluso las diferentes partes de éstos) tiene su propia actividad y su propio placer, de modo que puede suceder que, como en el caso de la mayoría referido en la última cita, una multitud de placeres lleguen a estar en pugna entre sí:

οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναί τι καὶ ἕτερον, καθὸ φθαρτοί, ὥστε ἄν τι θάτερον πράττη, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν, ὅταν δ' ἰσάζῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ οὔθ' ἡδὺ τὸ πραττόμενον· ἐπεὶ εἴ του ἢ φύσις ἀπλῆ εἴη, ἀεὶ ἢ αὐτὴ προᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονήν.²⁹⁵

No hay nada que nos sea siempre agradable, porque nuestra naturaleza no es simple, sino que hay también algo de otra índole en nosotros por cuanto somos percederos, de modo que si uno de nuestros elementos actúa en un sentido, esto contraría a nuestra otra naturaleza, y cuando hay equilibrio entre ambas, su actuación no nos parece ni dolorosa ni agradable. Si la naturaleza de alguno fuera simple, la actividad más agradable para él sería siempre la misma. Por eso dios se goza siempre en un solo placer y simple.

Habrá que escuchar entonces a la naturaleza, que manda ejercer la actividad propiamente humana, *i. e.*, la contemplación, y, en el campo de las virtudes éticas, en caso de conflicto de placeres, se deberá seguir el parecer del hombre prudente, que sabrá cuáles son las actividades nobles, esto es, las que van acompañadas de placeres nobles.

En segundo término, dado que la actividad de dios de pensarse a sí mismo no supone movimiento (dios no alberga vestigio alguno de potencialidad²⁹⁶, cosa

²⁹⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1554b20-26.

²⁹⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII.7.

que implicaría estar sujeto a la κίνησις), el placer divino será un placer de la inmovilidad (ἀκινήσια), de la quietud (ἡρεμία):

οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσιας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.²⁹⁷

No sólo del movimiento hay actividad sino también de la inmovilidad, y hay más placer en la quietud que en el movimiento.

El placer más elevado, el placer divino, es un placer que nada tiene que ver con el movimiento, sino que se da en la inmovilidad. Algunos intérpretes²⁹⁸ consideran esta noción aristotélica un antecedente de la concepción epicúrea de placer en reposo.

7. Epicuro

7.1 El placer en reposo. El léxico del hedonismo epicúreo

La reflexión de Epicuro sobre el placer es heredera de toda esta tradición. Diógenes Laercio consideró que la manera más idónea de exponer las dos escuelas hedonistas, cirenaicos y epicúreos, era compararlas una con la otra. Cuando trata de los cirenaicos siempre tiene presente a los epicúreos y viceversa. Una diferencia recurrentemente mencionada es que los cirenaicos admitían sólo el placer en movimiento, mientras que Epicuro admitía no sólo éste, sino también el placer en reposo. Citando a dos discípulos de Epicuro y a Epicuro mismo, escribe Diógenes:

Διογένης ἐν τῇ ἑπτακαιδεκάτῃ τῶν Ἐπιλέκτων καὶ Μητροδώρος ἐν τῷ Τιμοκράτει λέγουσιν οὕτω· "νοουμένης δὲ ἡδονῆς τῆς τε κατὰ κίνησιν

²⁹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1154b26-28.

²⁹⁸ Cf. Farrington 1974: 179-180 y Merlan 1960: 19-24.

καὶ τῆς καταστηματικῆς". ὁ δ' Ἐπίκουρος ἐν τῷ Περὶ αἰρέσεων οὕτω λέγει· "ἢ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαὶ εἰσιν ἡδοναί· ἢ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεῖα βλέπονται.²⁹⁹

Diógenes en el libro diecisiete de sus *Lecturas escogidas* y Metrodoro en el *Timócrates* dicen así: "el placer se concibe según el movimiento y en reposo". Y Epicuro en su *De las elecciones* dice así: "la falta de perturbación y la ausencia de dolor son placeres en reposo, el gozo y la alegría, por su actividad, se consideran en movimiento".

Que el placer se caracterice como un movimiento no es nuevo. Hemos visto que tal concepción del placer era la que compartían los cirenaicos y Platón. Epicuro, en lugar de rechazarla, como Aristóteles, la asume, y añade junto a los placeres en movimiento otro tipo de placeres que no comportan movimiento: los placeres catastemáticos o en reposo. Señalemos, además, que los ejemplos citados corresponden a placeres tanto del cuerpo como del alma. A modo de esquema, el contenido de la cita es el siguiente:

Placeres		
	En reposo (καταστηματικαί)	En movimiento (κατὰ κίνησιν)
Del alma	ἀταραξία ("ausencia de perturbación")	χαρὰ ("gozo")
Del cuerpo	ἀπονία ("ausencia de dolor")	εὐφροσύνη ("alegría")

²⁹⁹ D. L., X.136.6-12. El Diógenes mencionado en el pasaje es Diógenes de Tarso (cf. *supra* D. L., X.26). Probablemente este epicúreo vivió en la segunda mitad del siglo II a. C., cf. Dorandi, "Diogène de Tarse", D 149, en R. Goulet, *DPhA* II, pp. 823-824.

Se advierte la variedad y la riqueza del fenómeno del placer en Epicuro. Fiel al principio hedonista de que el placer es bueno en sí mismo, Epicuro no rechaza ninguna clase de placer: del cuerpo, del alma, en movimiento, en reposo, todo placer es un bien. Así las cosas, intentaremos explicar algunas cuestiones terminológicas.

En principio, el pasaje muestra que Epicuro no tiene en cuenta la innovación léxica y teórica de Aristóteles, que distinguía entre actividad (ἐνέργεια) y movimiento (κίνησις). Al contrario, toma la actividad (ἐνέργεια), el hecho de percibir el placer en acción (ἐνεργεία), como la prueba de que el placer es un movimiento (κίνησις). Pareciera que, para Epicuro, la actividad (ἐνέργεια) pertenecía al mismo género que el movimiento (κίνησις), y, probablemente, que el proceso (γένεσις).

Hemos abordado ya en el apartado del Estudio preliminar correspondiente a Platón la noción epicúrea de placer catastemático o en reposo (ἡδονὴ καταστηματική). Conviene ahora retomar la cuestión a fin de apreciar dos cosas: 1) el sentido que tenía el léxico hedonista del que se sirve Epicuro en el debate sobre el placer que lo precedió, y 2) el enriquecimiento semántico y el nuevo alcance que obtiene en el marco de la ética epicúrea la terminología de la tradición hedonista.

Una cita de Aristóteles nos servirá de punto de partida. En ella se advierte que la distinción entre lo que, a partir de Epicuro, llamamos placeres en movimiento y placeres en reposo circulaba con naturalidad en la polémica filosófica sobre el hedonismo. Dice Aristóteles:

ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ' ἕξις κατὰ συμβεβηκὸς αἰ [κινήσεις καὶ γενέσεις] καθιστάσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαί εἰσιν· ἔστι δ' ἢ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως. [...]

σημεῖον δ' ὅτι οὐ τῷ αὐτῷ ἤδεῖ χαίρουσιν ἀναπληρουμένης τε τῆς φύσεως καὶ καθεστηκυίας, ἀλλὰ καθεστηκυίας μὲν τοῖς ἀπλῶς ἡδέσιν, ἀναπληρουμένης δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις.³⁰⁰

Además, como el bien es en parte actividad y en parte disposición, son agradables por accidente [los movimientos y procesos] que nos restituyen a nuestra disposición natural; y la actividad en esos apetitos es una actividad del resto sano de nuestra disposición y naturaleza. [...] Y señal de ello [*i. e.*, de que son agradables por accidente los procesos y actividades que nos restituyen a nuestra disposición natural] es que los hombres no encuentran agradables las mismas cosas cuando su naturaleza se está restableciendo y cuando está restablecida, sino que, restablecida, se complacen en lo que es agradable absolutamente hablando, y, cuando se está restableciendo, incluso en lo contrario.

La doctrina aristotélica del pasaje puede resumirse de la siguiente manera: lo único que es bueno (ἀγαθόν) y placentero es la disposición (ἔξις) natural y su actualización (ἐνέργεια). Los procesos (γενέσεις) y movimientos (κινήσεις) que conducen a la restauración de la disposición natural pueden llamarse placenteros sólo en un sentido derivado, por accidente (κατὰ συμβεβηκός). Estrictamente hablando –recuérdese que Aristóteles niega que el placer sea un movimiento (κίνησις) o un proceso (γένεσις)³⁰¹–, en los procesos de restauración natural, como la curación de una enfermedad, por ejemplo, el placer consiste en la actualización (ἐνέργεια) de la disposición (ἔξις) o naturaleza (φύσις) de la parte del cuerpo que ha permanecido sana, de modo que no hay que confundir el placer que sentimos durante la restauración de nuestra naturaleza con el proceso (γένεσις) mismo de restauración (ἀναπλήρωσις). Prueba de lo que sostiene Aristóteles es la circunstancia de que, cuando una persona goza de buena salud (es decir, cuando su naturaleza se halla en plenitud), siente placer en cosas que son placenteras en

³⁰⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1152b33-1153a4.

³⁰¹ Cf. el apartado 6.2 del Estudio preliminar.

absoluto (ἀπλῶς ἡδύς), pero, cuando está enferma (es decir, cuando su naturaleza está siendo restaurada), puede complacerse incluso con las cosas contrarias.

El pasaje se centra en la noción de “restaurar”, “reconstituir”, “restituir” la disposición natural de los organismos. La noción de restaurar se expresa de tres maneras: 1) como una actividad que recae sobre un objeto, mediante el verbo καθίστημι³⁰² en su forma de participio presente de la voz activa: [κινήσεις καὶ γενέσεις] καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν, es decir, “[los movimientos y procesos] que nos restituyen a nuestra disposición natural”; 2) como una actividad que se extiende en el tiempo y recae sobre el propio sujeto, expresada por el verbo ἀναπληρώω en su forma de participio de presente de la voz media: ἀναπληρουμένης τῆς φύσεως, esto es, “mientras la naturaleza se está restableciendo”; y 3) como el resultado o el estado resultante de una acción acabada, expresada otra vez por el verbo καθίστημι, ahora en su forma de participio perfecto de la voz activa: τῆς φύσεως καθεστηκυίας, “cuando la naturaleza se encuentra restablecida”.

Lo curioso es que en la misma oración tenemos dos lexemas para expresar la misma noción, ambos representados por una forma verbal, ἀναπληρώω y καθίστημι, como si se tratara de un verbo polirrizo. A su vez, esas raíces produjeron sustantivos que significan la acción verbal: 1) a partir del sufijo -σις, la acción verbal en desarrollo: ἀναπλήρωσις³⁰³ (la “repleción”, “satisfacción” o “restauración”, entendida en su duración y desarrollo) y κατάστασις (la “restauración” o “reconstitución”, entendida en su duración y desarrollo); y 2) a

³⁰² Sobre el sentido de καθίστημι cf. nota 189.

³⁰³ Recuérdese que, para Platón, ἀναπλήρωσις (“repleción”) era la diferencia específica del género κίνησις (“movimiento”) empleada a efectos de definir el placer, es decir, el placer es “un movimiento de repleción”.

partir del sufijo -μα, la acción verbal perfecta: ἀναπλήρωμα y πλήρωμα (la “satisfacción” o “restauración”, entendida como resultado de la acción acabada) y κατάστημα (la “restauración” o “reconstitución”, entendida como resultado de la acción acabada).

Cuando hay movimiento (κίνησις), cuando la naturaleza está siendo restaurada o constituida, tenemos placeres en movimiento (κατὰ κίνησιν, dice el texto de Diógenes Laercio), y cuando el movimiento ha terminado, es decir, cuando la naturaleza ha alcanzado su restauración (κατάστημα), tenemos placeres catastemáticos (καταστηματικά) o en reposo. A diferencia de Aristóteles, Epicuro admitía ambos tipos de placeres: los placeres en movimiento, cuando se reconstituye la naturaleza –y, por eso, como decía Platón en el *Fedón*, suelen ir acompañados del dolor porque, mientras dura el proceso de reconstitución, la naturaleza todavía está dañada y duele–, y los placeres que derivan de la constitución natural de las cosas, o se dan cuando la naturaleza se halla sana y en su plenitud. Como en estos últimos placeres no hay κίνησις (“movimiento”), suele traducirse ἡδοναὶ καταστηματικά como “placeres en reposo”.

Ahora bien, ya desde Cicerón ha habido un desplazamiento semántico que dificulta la comprensión de la expresión “placer en reposo”. El desplazamiento consiste en concebir el reposo como una cualidad del placer en vez de como una cualidad de la naturaleza. El reposo –la *stabilitas*, como traduce Cicerón– es, en primer término, una cualidad de la naturaleza del organismo que siente placer, indica que ese organismo ha alcanzado la plenitud natural y, por eso, ya no está en movimiento hacia ella, sino que permanece en reposo. Pero, al menos en una primera instancia, no hay que interpretar el reposo como una cualidad del placer mismo, como da a entender la traducción de Cicerón. Por eso insistíamos en que una traducción correcta de ἡδονὴ καταστηματική podría ser “placer constitutivo”,

es decir, el placer inherente a la constitución (κατάστημα) natural de los organismos cuando su naturaleza se halla sana y en plenitud.

Veamos la explicación del placer catastemático de Cicerón, ilustrada con el placer de saciar la sed:

Estne, quaeso, inquam, sitienti in bibendo voluptas?

Quis istud possit, inquit, negare?

Eademne, quae restincta siti?

*Immo alio genere; restincta enim sitis stabilitatem voluptatis habet, inquit, illa autem voluptas ipsius restinctionis in motu est.*³⁰⁴

- “Dime, por favor, ¿el que tiene sed experimenta placer cuando bebe?”
- “¿Quién puede negarlo?”, respondió.
- “¿Y el placer es el mismo después de saciada la sed?”
- “No; es de otra clase. Pues la sed aplacada goza de la estabilidad del placer, mientras que el placer de la extinción misma de la sed está en movimiento”.

Según entendemos el pasaje, Cicerón tiene en su mente, primero, un movimiento placentero de repleción y, luego, un estado placentero de saciedad. Sin embargo, vemos que, al traducir ἡδονὴ καταστηματική (“placer catastemático”) por *stabilitas voluptatis* (“la estabilidad del placer”) aleja ya en la versión latina el sentido propio de καταστηματικός que, como hemos visto, significa “propio del κατάστημα”, es decir, el placer inherente al κατάστημα, esto es, a la restauración o constitución natural de una cosa. Cicerón, habitualmente tan fino en su traducción del léxico filosófico griego al latín, entiende bien el placer en movimiento, y lo expresa en un lenguaje claro: *voluptas restinctionis* (“el placer de la extinción [*i. e.*, de la sed]”), un nominativo acompañado de un genitivo especificativo en función atributiva. Pero pareciera que no entiende de la misma

³⁰⁴ Cicerón, *De finibus*, II.9.11-16.

manera el placer en reposo, porque, en lugar del esperado *voluptas stabilitatis* (“el placer de la estabilidad” [*i. e.* de la estabilidad de la naturaleza del organismo que siente placer]), una construcción idéntica a la anterior que indica que el placer en cuestión es el que adviene cuando la naturaleza recobra su estabilidad, encontramos *stabilitas voluptatis* (“la estabilidad del placer”), una construcción en la que se han intercambiado los casos, y el sustantivo que debía determinar oficia de núcleo del sintagma nominal. Ahora bien, el nominativo *stabilitas* recibe un genitivo posesivo³⁰⁵, *voluptatis*, lo cual da a entender que hay un sujeto poseedor – el placer– de la cualidad de la estabilidad. El desplazamiento se ha consumado: la estabilidad ha pasado de ser una cualidad de la naturaleza a ser una cualidad del placer. Y, teniendo en cuenta que Cicerón concebía el placer como un movimiento, entendemos que la expresión “estabilidad del placer” le resulte poco menos que una contradicción en los términos, algo así como decir “estabilidad del movimiento”, de ahí que, como veremos, se sumará a las críticas de corte cirenaico y platónico en contra de que un estado intermedio privado de movimiento pueda llamarse placer.

Continuando con el análisis de la noción epicúrea del placer hay que decir que llama la atención que Epicuro caracterice el placer catastemático sólo de manera negativa³⁰⁶. Al placer en reposo propio del alma se lo denomina con un término compuesto con un prefijo privativo: ἀ-ταραξία, “ausencia de perturbación”, es decir, aquel estado del alma en el cual se encuentra libre de angustia y temores (libre del miedo a la muerte, a los fenómenos celestes, etc.), y

³⁰⁵ No cambia el sentido si entendemos *voluptatis* como genitivo explicativo.

³⁰⁶ Recuérdese que Demócrito había caracterizado el buen ánimo (εὐθυμία), no sólo de manera negativa, como ἀταραξία, sino también positivamente, como el transcurso (διάγω) de la vida psíquica en calma (γαληνῶς) y con firmeza (εὐσταθῶς). Cf. la sección 3.2.2 del Estudio preliminar.

otro tanto ocurre con el placer en reposo del cuerpo: ἀ-πονία, la ausencia de dolor corporal³⁰⁷. Como resume Epicuro en una línea de la *Epístola a Meneceo*, el placer que busca su ética consiste en:

τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν.³⁰⁸

No sentir dolor en el cuerpo ni perturbación en el alma.

Queda claro entonces que lo que Epicuro denomina placer catastemático no es otra cosa que la remisión del dolor.

Ahora bien, desde el punto de vista físico el hecho de denominar placer a la ausencia de dolor suscitó críticas e incomprensión. Por parte de los cirenaicos, porque concebían el placer como un movimiento, de modo que, en ausencia de movimiento, les resultaba imposible admitir que pudiera tener lugar el placer. Como hemos visto en la exposición de la escuela cirenaica³⁰⁹, Aristipo y sus discípulos consideraban una verdadera nada moral a la ausencia de κίνησις (“movimiento”), y comparaban la condición intermedia con el mar en calma (Aristipo el Joven), el estado del que duerme (doctrina de la escuela transmitida por Diógenes Laercio) o de alguien que está muerto (Anníceris).

En cuanto a Platón³¹⁰, en la medida en que también suscribe la concepción del placer-κίνησις, plantea un razonamiento similar a los cirenaicos. Había

³⁰⁷ En la *Epístola a Meneceo* Epicuro se refiere al bienestar del cuerpo con otro término negativo: ἀοχλησία (“ausencia de molestia”) (Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 127.11).

³⁰⁸ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 131.11.

³⁰⁹ Cf. el apartado 4.3 del Estudio preliminar.

³¹⁰ Los argumentos de Platón para negar que la ausencia de dolor constituya placer se encuentran en *República*, 583c-584a y *Filebo*, 42e-44a.

reconocido el placer y el dolor como movimientos (κινήσεις) contrarios (έναντία) entre sí que se producen en el alma y, entre ellos, ocupando la posición intermedia (μεταξύ), una tercera cosa, una suerte de tranquilidad o quietud (ήσυχία) del alma. Sin movimiento no puede haber ni placer ni dolor; de modo que llamar a este estado intermedio placer sería confundir la quietud (ήσυχία) con el movimiento (κίνησις), lo cual puede ocurrir sólo en un estado de perturbación, como es el caso de algunos enfermos que, acosados por el dolor, creen que la cesación de dolor consistirá en un placer³¹¹.

Cicerón, por su parte, partiendo de las mismas premisas que los cirenaicos y Platón, aprueba la distinción consagrada de los tres estados: placer, dolor y una condición intermedia, neutra, que no es ni el uno ni el otro, y, además, en su crítica reprocha a Epicuro haber obviado sus propias recomendaciones metodológicas. Para Cicerón es una cosa evidente de suyo que ausencia de dolor y placer son dos cosas diferentes:

*aliam vero vim voluptatis esse, aliam nihil dolendi, nisi valde pertinax fueris, concedas necesse est.*³¹²

Pero debes reconocer, si no eres muy obstinado, que una cosa es el placer y otra la ausencia de dolor.

*duae sunt enim res quoque, ne tu verba solum putes. unum est sine dolore esse, alterum cum voluptate.*³¹³

Se trata, en efecto, de dos cosas distintas, no vayas a creer que es sólo cuestión de palabras. Una cosa es no tener dolor y otra sentir placer.

³¹¹ Cf. Platón, *República*, 583e9-584a10.

³¹² Cicerón, *De finibus*, II.9.7-8.

³¹³ Cicerón, *De finibus*, II.20.1-2.

Lo que Epicuro hace al denominar placer a la ausencia de dolor es precisamente faltar a sus propios principios metodológicos que prescribían a) respetar el dato de los sentidos y b) atenerse al significado exacto de las palabras³¹⁴, porque lo que realmente existe en la naturaleza son tres estados diferentes: el placer, el dolor y el estado intermedio privado de ambos:

*hoc est vim afferre, Torquate, sensibus, extorquere ex animis cognitiones verborum, quibus inbuti sumus. quis enim est, qui non videat haec esse in natura rerum tria? unum, cum in voluptate sumus, alterum, cum in dolore, tertium hoc, in quo nunc equidem sum, credo item vos, nec in dolore nec in voluptate; ut in voluptate sit, qui epuletur, in dolore, qui torqueatur. tu autem inter haec tantam multitudinem hominum interiectam non vides nec laetantium nec dolentium?*³¹⁵

Esto, Torcuato, es hacer violencia a los sentidos y arrancar de nuestras almas los significados de las palabras de los que estamos persuadidos. Pues ¿quién no sabe que en la naturaleza existen estos tres estados: en primer lugar el de placer; en segundo lugar, el de dolor y, finalmente, el estado en que yo me encuentro ahora y creo que también vosotros, es decir, sin dolor y sin placer. Así, se halla en estado de placer el que banquetea; de dolor, el que es torturado; y tú ¿no ves entre estos dos estados tan gran multitud de hombres que ni gozan ni sufren?

Estas críticas al placer en reposo tienen en común el hecho de formularse desde un punto de vista físico que reduce el placer a la κίνησις. Se demanda a Epicuro que aclare qué tipo de episodio es el placer en el plano físico. Epicuro responde que, además de los placeres que consisten en un movimiento, hay otros que se dan en la quietud y el reposo de la naturaleza saciada. Sus adversarios, puesto que entienden el reposo como una característica del placer en vez de como una característica de la naturaleza que experimenta ese placer, naturalmente,

³¹⁴ Cf. Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 37-38.

³¹⁵ Cicerón, *De finibus*, II.16.11-20.

encuentran esto inadmisibles, ya que el placer, sea lo que fuere, es una κίνησις positiva y real, evidente al espíritu, pero el reposo es una nada, se define negativamente, como privación del movimiento, y de la nada nada se puede sacar. La caracterización negativa que aporta Epicuro de los placeres en reposo en términos de ἀταραξία (“ausencia de perturbación”) y ἀπονία (ausencia de dolor), y la definición del placer como privación de dolor no ayudan a aclarar las cosas, y se concluye en la perplejidad, justa según el punto de vista del placer-movimiento, de pensar que Epicuro, cuando llama placer a la ausencia de dolor, ha olvidado el significado de las palabras.

7.2 El sujeto hedonista. Una antropología del placer

Pero sucede que la cuestión del placer excede el ámbito de la física. La teoría del placer en reposo viene a ser un corolario del esfuerzo que hace Epicuro por sostener el hedonismo ante las críticas de las demás escuelas filosóficas. El afán de Epicuro por elucidar el placer debe colocarse en el marco de la pregunta más amplia por la naturaleza del hombre. Lo que está en juego, en efecto, es en qué términos resulta viable el sujeto de la ética hedonista. Epicuro debe mantener el principio básico del hedonismo de que el placer es el bien y el fin último del hombre y, a la vez, la primacía del cuerpo, sin que estos dos extremos supongan un menoscabo de la actividad intelectual inalienablemente humana.

La noción central que propone Epicuro sobre la cual construir el sujeto del hedonismo es la del límite del placer. Y se logra limitar el placer cuando se lo convierte en objeto de la reflexión y el cálculo. Este placer pensado y limitado ya no es el placer que arrastra al hombre como si en nada se diferenciara de las bestias. Epicuro argumenta, como veremos, que la manifestación física y fisiológica de la limitación de los placeres es la concepción del placer como remisión del

dolor. Eso supone sustraer el placer de la κίνησις y situarlo en el ámbito del reposo, propio de la constitución (κατάστημα) de la naturaleza que ha alcanzado la plenitud. Los placeres inherentes a la constitución natural (καταστηματικά) son limitados porque no van más allá de la eliminación del dolor:

Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.³¹⁶

Límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor.

Los placeres catastemáticos, en la medida en que encarnan y hacen visible la idea de límite, tienen una importancia fundamental en la ética de Epicuro, porque enseñan una nueva antropología posible. La eliminación del dolor, que es, en suma, a lo que se reduce el placer en reposo, es el límite de la magnitud de los placeres. No hay placer más grande que el placer catastemático. El sujeto del hedonismo epicúreo se asienta sobre esta nueva interpretación del placer en reposo: el fin y el bien del hombre es la privación del dolor. Aquí radica la novedad del epicureísmo. Tenemos ahora por delante la tarea de desentrañar la antropología epicúrea del placer.

La manifestación de Epicuro a favor del hedonismo es clara y enfática. En cuatro apretadas líneas de la *Epístola a Meneceo* declara que el placer es el principio (ἀρχή) y el fin (τέλος) del vivir feliz, lo califica como el bien primero y connatural (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν y πρῶτον ἀγαθὸν καὶ σύμφυτον³¹⁷), y lo considera punto de partida de toda elección y rechazo y punto de llegada o meta de los demás bienes (es decir, que el resto de los bienes se subordina a su consecución):

³¹⁶ Epicuro, *Máximas Capitales*, 3.

³¹⁷ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 129.4.

τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.³¹⁸

Declaramos que el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo reconocemos como el bien primero y connatural, y a partir de él emprendemos toda elección y rechazo, y a él llegamos al juzgar todo bien con la pasión como canon.

Además de ser una rotunda declaración hedonista, este pasaje brinda la importante indicación de que el canon (κανών) o criterio del bien son las pasiones o afecciones (πάθη), es decir, el placer y el dolor. Sentir la afección del placer significa estar bien y sentir la afección del dolor significa estar mal. El cuerpo es criterio de verdad tanto en el plano gnoseológico, a través de la percepción sensible, cuanto en el plano moral, a través de las pasiones. Así lo reseña Diógenes Laercio:

ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἔστιν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη.³¹⁹

En el *Canon* declara Epicuro que las sensaciones, las anticipaciones y las pasiones son criterios de verdad.

Y, más adelante:

πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, ἰστάμενα περὶ πᾶν ζῶον, καὶ τὴν μὲν οἰκεῖον, τὴν δὲ ἀλλότριον· δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς.³²⁰

³¹⁸ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 128.11-129.4.

³¹⁹ D. L., X, 31.3-5.

³²⁰ D. L., X, 34.6-8.

Declaran [*i. e.* los epicúreos] que existen dos pasiones: el placer y el dolor, ínsitas en todo ser vivo, la primera le es afín, la segunda extraña, a partir de ellas se juzgan las elecciones y los rechazos.

De modo que la relación del hombre con el placer se plantea como un vínculo inmediato; no hay un camino discursivo o conceptual hacia el placer, sino que las pasiones, por así decirlo, se hallan ya escritas en el cuerpo antes de cualquier intervención intelectual³²¹. Hay una semejanza aquí entre el hombre y los animales superiores, que tienen sentido del placer y del dolor y, sin embargo, carecen de la facultad racional, de *lógos* (χωρὶς λόγου). Así lo enseña el testimonio de Diógenes Laercio:

ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλους εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῶα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου. αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδόνα.³²²

Y como prueba de que el placer es el fin se sirve [Epicuro] de que los seres vivientes, ni bien han nacido, disfrutan con el placer y rechazan el dolor de

³²¹ También Cicerón recoge esta doctrina en el *De finibus*. En la exposición del placer que lleva a cabo el epicúreo Torcuato leemos:

itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. sentiri haec putat, ut calere ignem nivem esse albam, dulce mel. quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum satis esse ad monere. (Cic., *Fin.*, I.30.6-13)

Por lo tanto niega [Epicuro] que haya necesidad de razonamiento ni de discusión para comprender por qué debe buscarse el placer y rechazarse el dolor. Piensa que esto se percibe por los sentidos, como el hecho de que el fuego calienta, la nieve es blanca y la miel es dulce, todo lo cual no hace falta demostrarlo con razonamientos sutiles, porque basta simplemente con advertirlo.

³²² D. L., X.10.137.6-9.

manera natural e independientemente de la razón. De modo que instintivamente evitamos el dolor.

Hasta aquí, con la consideración del placer como fin y una visión del hombre que privilegia exclusivamente su parte sensible y pasional y relega las funciones intelectuales, no difiere la versión epicúrea del hedonismo de la de los cirenaicos. En efecto, también los discípulos de Aristipo sostenían que el placer es el fin que debe perseguir el hombre y ofrecían como demostración de esta inclinación natural el hecho de que los seres humanos desde niños, es decir, cuando todavía no disponen de la razón deliberativa, sienten una afinidad natural con el placer y evitan el dolor:

πίστιν δ' εἶναι τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ὠκειῶσθαι πρὸς αὐτήν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν μηθὲν τε οὕτω φεύγειν ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα.³²³

[Sostienen los cirenaicos] que debemos persuadirnos de que el placer es el fin, porque desde niños espontáneamente somos afines a él y, cuando lo hemos alcanzado, no buscamos otra cosa y nada evitamos como su contrario, el dolor.

Este tipo de hedonismo es el que ofrece el flanco para la crítica a posiciones antropológicas que reivindican un lugar más importante para el intelecto en la vida del hombre. En nombre de uno de esos puntos de vista, el Sócrates del *Filebo* impugna una vida que constara exclusivamente de placeres, tal como la había propuesto Protarco. El estilo dramático del pasaje induce a citarlo en su totalidad:

ΣΩ. Δέξαι' ἄν, Πρώταρχε, σὺ ζῆν τὸν βίον ἅπαντα ἡδόμενος ἡδονὰς τὰς μεγίστας;

³²³ D. L., II.88.2-5.

ΠΡΩ. Τί δ' οὐ;

ΣΩ. Ἄρ' οὖν ἔτι τινὸς ἂν σοι προσδεῖν ἡγοῖο, εἰ τοῦτ' ἔχεις παντελῶς;

ΠΡΩ. Οὐδαμῶς.

ΣΩ. Ὅρα δὴ, τοῦ φρονεῖν καὶ τοῦ νοεῖν καὶ λογίζεσθαι τὰ δέοντα καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, μῶν μὴ δέοι' ἂν τι;

ΠΡΩ. Καὶ τί; πάντα γὰρ ἔχοιμ' ἂν που τὸ χαίρειν ἔχων.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὕτω ζῶν ἀεὶ μὲν διὰ βίου ταῖς μεγίσταις ἡδοναῖς χαίροις ἂν;

ΠΡΩ. Τί δ' οὐ;

ΣΩ. Νοῦν δέ γε καὶ μνήμην καὶ ἐπιστήμην καὶ δόξαν μὴ κεκτημένους ἀληθῆ, πρῶτον μὲν τοῦτο αὐτό, εἰ χαίροις ἢ μὴ χαίροις, ἀνάγκη δήπου σε ἀγνοεῖν, κενόν γε ὄντα πάσης φρονήσεως;

ΠΡΩ. Ἀνάγκη.

ΣΩ. Καὶ μὴν ὡσαύτως μνήμην μὴ κεκτημένον ἀνάγκη δήπου μὴδ' ὅτι ποτὲ ἔχαιρες μεμνησθαι, τῆς τ' ἐν τῷ παρα χρῆμα ἡδονῆς προσπιπτούσης μὴδ' ἦντινοῦν μνήμην ὑπο μένειν· δόξαν δ' αὖ μὴ κεκτημένον ἀληθῆ μὴ δοξάζειν χαίρειν χαίροντα, λογισμοῦ δὲ στερόμενον μὴδ' εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ὡς χαιρήσεις δυνατὸν εἶναι λογίζεσθαι, ζῆν δὲ οὐκ ἀνθρώπου βίον, ἀλλὰ τινος πλεύμονος ἢ τῶν ὅσα θαλάττια μετ' ὄστρεῖνων ἔμψυχά ἐστι σωμαίων.³²⁴

Σός. –¿Aceptarías tú, Protarco, vivir toda la vida gozando de los mayores placeres?

Pro. –¿Por qué no?

Σός. –¿Crearías que aún necesitas otra cosa, si tienes eso en su totalidad?

Pro. –De ninguna manera.

Σός. –Mira bien; ¿no necesitarías en alguna medida del pensar, inteligir, razonar y cuantas cosas son sus hermanas.

Pro. –¿Por qué? Lo tendría todo si pudiera gozar.

Σός. –Entonces, ¿viviendo así siempre gozarías de los más grandes placeres durante toda la vida?

Pro. –¿Y por qué no?

Σός. –Sin haberte procurado intelecto, ni memoria, ni ciencia, ni opinión verdadera, en primer lugar, ¿no es preciso que ignores eso mismo, si gozas o no gozas, dado que careces de toda suerte de pensamiento?

Pro. –Es preciso.

³²⁴ Platón, *Filebo*, 21a8-21c8.

Sóc. –Y del mismo modo, por no haberte procurado memoria, es preciso que tampoco recuerdes que alguna vez gozaste, y que no quede ningún recuerdo del placer que te invade en este momento; a su vez, por no haberte procurado opinión verdadera no podrás opinar que gozas cuando estás gozando; y, privado de razonamiento, tampoco serás capaz de razonar que gozarás en un futuro. Vives no una vida de hombre, sino la de un pulmón o de esos organismos marinos que viven dentro de una concha.

La crítica de Platón da en el centro del problema. Una vida dedicada exclusivamente a los placeres, y a los placeres entendidos en un sentido sensualista, es una vida impropia de un hombre. Este hedonismo elemental priva al hombre de sus facultades más elevadas: sin φρόνησις (“pensamiento”), sin νοῦς (“intelecto”), sin λογισμός (“razonamiento”), sin ciencia (ἐπιστήμη), sin memoria (μνήμη), sin opinión verdadera (ἀληθῆς δόξα), no es posible reflexionar ni ejercer autoridad alguna sobre los apetitos; al contrario, sin más posibilidad que vivir siguiendo el camino que les indican las pasiones, las personas se ven reducidas a una condición animal³²⁵.

Una crítica del mismo estilo, pero de inspiración aristotélica, formula Cicerón a este hedonismo común, por el momento, a epicúreos y cirenaicos:

*hi non viderunt, ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad indagandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et agendum, esse natum quasi mortalem deum, contraque ut tardam aliquam et languidam pecudem ad pastum et ad procreandivoluptatem hoc divinum animal ortum esse voluerunt, quo nihil mihi videtur absurdius.*³²⁶

³²⁵ Cf. el tratamiento del hedonismo en Platón, *Gorgias*, 491d-495a, donde se compara la vida que consiste en colmar incesantemente un placer tras otro con el trabajo vano del que llena toneles agujereados.

³²⁶ Cicerón, *De finibus* II.40.1-41.1.

No comprendieron éstos [*i. e.*, los cirenaicos] que, así como el caballo ha nacido para correr, el buey para arar, el perro para rastrear, así el hombre, como dice Aristóteles, ha nacido para dos cosas: comprender y obrar, cual un dios mortal; por el contrario, ellos han querido reducir a este ser viviente divino a una lenta y perezosa bestia doméstica nacida para el pasto y para el placer de la procreación, opinión que me parece de todo punto absurda.

Un primer intento de sortear este género de objeciones corresponde a los discípulos de Epicuro. Refiere Cicerón que ciertos seguidores de Epicuro no se sienten satisfechos con el hecho de que haya que acatar el placer y el dolor irreflexivamente, simplemente cuando se presentan ante el cuerpo en su carácter de pasiones. Sostienen que hay una evidencia conceptual de que deben perseguirse los placeres a través de una “anticipación” (προλήψεις)³²⁷. A este término técnico de la gnoseología epicúrea se refiere Cicerón con la expresión *haec quasi naturalis atque insita in animis nostris notio* (“una especie de noción natural e ínsita en nuestras almas”):

*Sunt autem quidam e nostris, qui haec subtiliusvelint tradere et negent satis esse quid bonum sit aut quid malum sensu iudicari, sed animo etiam ac ratione intellegi posse et voluptatem ipsam per se esse expetendam et dolorem ipsum per se esse fugiendum. itaque aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem, ut alterum esse appetendum, alterum aspernandum sentiamus.*³²⁸

Pero hay también entre nosotros quienes desearían profundizar en esta cuestión, y afirman que la sensación no basta para discernir lo que es bueno

³²⁷ Esto es, una noción general (καθολικὴ νόησις), originada en el empleo habitual de la sensación, que queda depositada en la memoria y nos sirve para saber, luego, con certeza, cosas del tipo “esto es un hombre”. Las προλήψεις son consideradas por Epicuro uno de los criterios de verdad. Véase la explicación de las anticipaciones en D. L., X.33.

³²⁸ Cicerón, *De finibus*, I.31.1-8.

o lo que es malo, sino que también con el entendimiento y con la razón se puede comprender que el placer por sí mismo es apetecible y el dolor por sí mismo es detestable. Sostienen, pues, que desear el uno y rechazar el otro es una especie de noción natural e ínsita en nuestras almas.

Con el espíritu (*animus*), en sentido de intelecto, y con la razón (*ratio*) se comprenden (*intellego*) los placeres, dicen estos discípulos de Epicuro.

Ahora bien, más allá de esta apelación a la *πρόληψις* de los seguidores de Epicuro para reivindicar el hedonismo, es posible encontrar en la propia doctrina del maestro elementos para afrontar este género de críticas. En efecto, Epicuro se había enfrentado ya al problema de concebir una ética del placer que no ofreciera, a la manera de la versión cirenaica, un hombre truncado, privado de las facultades más dignas. Como veremos en seguida, el desarrollo de la noción del placer en reposo, el placer limitado, brindará los recursos conceptuales suficientes para conservar las virtudes del hedonismo y ofrecer una antropología que devuelva al hombre la plenitud de sus facultades.

En la *Epístola a Meneceo* Epicuro formula una aclaración a fin de defender su hedonismo de las malas interpretaciones y de la maledicencia que había despertado la declaración de que el fin último es el placer:

Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν.³²⁹

Cuando decimos que el placer es el fin, no nos referimos a los placeres de los libertinos ni a los que residen en el disfrute, como consideran algunos que

³²⁹ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 131.8-12.

ignoran, y no están de acuerdo o entienden mal [nuestra doctrina], sino a no sufrir dolor en el cuerpo ni perturbación [en el alma].

El hedonismo epicúreo entonces no es un llamamiento a satisfacer sin freno las inclinaciones concupiscibles, sino que se propone como finalidad eliminar el dolor del cuerpo y las inquietudes del alma. Hay que tener presente, además, que la eliminación del dolor señala el límite de los placeres. Esto significa que, una vez que se ha suprimido el dolor, los placeres no pueden acrecentarse. Como decía la *Máxima 3*, que volvemos a citar:

Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξείρεσις.³³⁰

Límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor.

Y como aclara la *Máxima 18*:

Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται.³³¹

No aumenta el placer en la carne una vez que se ha quitado el dolor proveniente de alguna necesidad, sino simplemente se colorea.

Se recalca entonces que no vale la pena ir más allá de la cesación del dolor porque no se obtendrán placeres mayores, sino sólo un placer más variado. Los placeres que pueden conseguirse una vez que se ha colmado la necesidad, es decir, una vez que el cuerpo y el alma han alcanzado su disposición (κατάστημα) natural, son

³³⁰ Epicuro, *Máximas Capitales*, 3.1-2.

³³¹ Epicuro, *Máximas Capitales*, 18.1-2.

buenos en la medida en que son placeres, pero son prescindibles, están fuera de lo que el sujeto del hedonismo necesita y nada nos asegura que su búsqueda y disfrute no ocasione inconvenientes.

Ahora bien, ¿cuál es el origen del límite?, ¿cómo sabe cada uno de los hombres que lo que la naturaleza pide es simplemente la remisión del dolor y que no se necesita ir más allá? El límite de los placeres es capaz de fijarlo la inteligencia de quien, gracias a la buena filosofía, se halla en condiciones de eliminar los temores del espíritu debidos a las vanas opiniones:

τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν ἀπεγένησεν ἢ τε τούτων αὐτῶν ἐκλόγισις καὶ τῶν ὁμογενῶν τούτοις, ὅσα τοὺς μεγίστους φόβους παρεσκεύαζε τῇ διανοίᾳ.³³²

El límite de la inteligencia en cuanto al placer lo engendra la reflexión sobre las mismas cosas que provocaron los mayores temores a la inteligencia y sobre las afines a ellas.

Este pasaje es de la mayor importancia. Interpretamos τῆς διανοίας (“inteligencia”, “pensamiento”) como genitivo subjetivo de τὸ πέρας (“límite”), de modo que la inteligencia es presentada como la facultad que es sujeto de la acción verbal de limitar (περαίνω) encerrada en el sustantivo πέρας. La inteligencia es la que pone el límite al placer y, al limitarlo, lo constituye. Agrega el pasaje citado que la inteligencia en su tarea limitadora se vale de la reflexión (ἐκλόγισις, que podría traducirse también por “razonamiento”). Se advierte de esta manera que el placer que la ética de Epicuro persigue como fin, el placer limitado, en reposo, requiere en su misma fundación del concurso indispensable de una instancia intelectual. Se trata de un placer pensado, medido, cuyo sujeto queda, por lo tanto, redimido de

³³² Epicuro, *Máximas Capitales*, 18.2-5.

aquella objección platónica³³³, apropiada sólo para un hedonismo más rústico como el cirenaico.

Los términos empleados por Epicuro que aluden a la actividad intelectual requerida por el ejercicio del hedonismo son varios. Además de *διάνοια*³³⁴ y *ἐκλόγισις*, que acabamos de ver en la *Máxima* 18, pueden mencionarse *συμμέτρησις*³³⁵ (“acción de medir por comparación”, “cálculo”), *λογισμός*³³⁶ (“razonamiento”, “cálculo”), *ἐπιλογισμός*³³⁷ (“pensamiento”, “cálculo”), *φρόνησις*³³⁸ (“sabiduría práctica”, “prudencia”). Un análisis del cálculo de placeres permitirá redondear la exposición de la ética de Epicuro y apreciar la peculiaridad del sujeto hedonista que le corresponde.

En un pasaje de *Epístola a Meneceo* Epicuro ofrece una idea bastante precisa de lo que entiende por cálculo de placeres:

Καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὴν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῆ πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας. πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἰρετὴ· καθάπερ καὶ ἀλγηδῶν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ αἰεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα. τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει. χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατὰ τινὰς χρόνους ὡς κακῷ, τῷ δὲ κακῷ τοῦμπαλιν ὡς ἀγαθῷ.³³⁹

³³³ Platón, *Filebo*, 21a8 ss.

³³⁴ Cf. también Epicuro, *Máximas Capitales*, 20.

³³⁵ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 130.1.

³³⁶ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.3; Epicuro, *Máximas Capitales*, 16 y 19.

³³⁷ Epicuro, *Máximas Capitales*, 20.3.

³³⁸ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.7 y 8.

³³⁹ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 129.4-130.4.

Y puesto que [el placer] es el bien primero y connatural, por eso tampoco elegimos todo placer, sino que a veces pasamos por alto numerosos placeres, cuando de ellos se siguen para nosotros dificultades mayores. Y consideramos muchos dolores preferibles a los placeres, toda vez que un placer mayor nos acompañe durante mucho tiempo tras haber soportado esos dolores. En efecto, todo placer, por tener una naturaleza afín, es un bien; sin embargo, no todo [placer] es elegible; de la misma manera, también todo dolor es un mal, pero no todo dolor debe evitarse siempre. Conviene, entonces, juzgar todo esto mediante el cálculo y la consideración de los beneficios y perjuicios. Porque, en ciertas circunstancias, nos servimos de algo bueno como si fuera malo y, a la inversa, de algo malo como bueno.

Tras recordar el principio general de que el placer es un bien y el dolor un mal, en el pasaje se distinguen dos maneras de llevar a cabo el cálculo. En principio, cada placer debe ser examinado por sí mismo, sin compararlo con otro placer o con un dolor. Como dice la *Sentencia* 71:

Πρὸς πάσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπερώτημα τοῦτο· τί μοι γενήσεται ἂν τελεσθῇ τὸ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον; καὶ τί ἂν μὴ τελεσθῇ;³⁴⁰

Respecto de todos los deseos hay que plantear esta cuestión: ¿qué me sucederá si se cumple lo perseguido por el deseo? y, ¿qué si no se cumple?

Es decir, todos (πάντες) los deseos deben ser sometidos al cálculo. “Calculado” equivale aquí a “pensado”, “limitado”, al hecho de que cada uno de los deseos y placeres ha sido escogido después de una reflexión. Esto es lo que realmente cuenta para el hedonismo de Epicuro, más que la cuestión física de distinguir entre placeres en movimiento y placeres en reposo. La distinción significativa es entre placeres que han sido objeto de reflexión, es decir, los placeres limitados, y placeres

³⁴⁰ Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 71.

irreflexivos, desmesurados, los que se han elegido con el criterio de la carne (σάρξ)³⁴¹ o siguiendo las vanas opiniones (κεναῖ δόξαι)³⁴². Si un placer ha sido pensado, es irrelevante que sea en reposo o en movimiento. Se podrá gozar de él sin inconvenientes: en el primer caso, con plena seguridad de que no perturbará el estado de plenitud; en el segundo, sabiendo que se trata de un placer necesario, y con la tranquilidad proporcionada por un examen previo de que su disfrute se limitará a colmar una necesidad natural; al no excederse más allá de lo necesario, no resultará dañoso.

El segundo tipo de cálculo es el que compara placeres y dolores entre sí a efectos de elegir el mayor placer o el menor dolor. El empleo del término συμμέτρησις (“acción de medir por comparación”) es aquí muy justo y el comensurar se realiza mediante la consideración de los beneficios y perjuicios (συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψις) que sobrevendrían de cada placer o dolor.

Conviene ahora retomar la polémica sobre el cálculo de placeres a fin de ponderar también la virtud explicativa de la antropología hedonista de Epicuro. Recordemos los puntos de vista de Platón acerca del cálculo: el del *Protágoras* y el del *Fedón*. En el *Protágoras*³⁴³ Platón presenta el cálculo de placeres a fin de rebatir una versión tosca del hedonismo. Quiere mostrar que, aun manteniendo el principio general del hedonismo de que el placer es el bien³⁴⁴, los propios

³⁴¹ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 20.

³⁴² Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 15 y 30.

³⁴³ El tratamiento del placer al que aludimos se encuentra en Platón, *Protágoras*, 351b-357d.

³⁴⁴ Τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν. (Pl., *Prt.*, 351b7-c1)

Entonces vivir placenteramente es bueno y desagradablemente malo.

hedonistas deben reconocer que lo más importante en el hombre, la facultad que domina (ἄρχω), es el conocimiento (ἐπιστήμη), la sabiduría práctica (φρόνησις), y no el placer (ἡδονή) ni cualquier otro tipo de pasión (θυμός, “cólera”; λύπη, “dolor”; ἔρωσ, “amor”; φόβος, “temor”)³⁴⁵. Como hemos visto, argumenta Platón que para gozar de la mayor cantidad de placer no hay que precipitarse sobre el primer placer que se presenta, sino buscar los placeres mayores; para ello se necesita de un arte de la medida (μετρητικὴ τέχνη)³⁴⁶ capaz de calcular la magnitud (el exceso, ὑπερβολή, y el defecto, ἔλλειψις)³⁴⁷ de todos los placeres, los presentes y los más lejanos. Puesto que este arte de medir supone un conocimiento (ἐπιστήμη)³⁴⁸, Platón considera demostrado que no puede haber hedonismo sin ἐπιστήμη, y, dado que el conocimiento, donde quiera que esté, siempre domina, en el caso de la constitución del hombre hedonista que se sirve del cálculo, habrá que reconocer que el conocimiento domina al placer³⁴⁹.

Hemos visto, sin embargo, que ésta no es la última palabra de Platón acerca del cálculo de placeres. En efecto, no está claro que sea posible librarse del hedonismo concediéndole su premisa fundamental: que el bien consiste en el placer. Si bien el conocimiento tiene la suficiente autoridad para imponerse sobre los placeres inmediatos, para persuadir al sujeto que obra de que no debe tomar

³⁴⁵ Cf. Platón, *Protágoras*, 352b.

³⁴⁶ Platón, *Protágoras*, 356d4.

³⁴⁷ Platón, *Protágoras*, 356a2-3.

³⁴⁸ Ἦτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰς αὐθις σκεψόμεθα· ὅτι δὲ ἐπιστήμη ἐστίν, τοσοῦτον ἔξαρκεῖ πρὸς τὴν ἀπόδειξιν ἣν ἐμὲ δεῖ καὶ Πρωταγόραν ἀποδειῖξαι. (Pl., *Prt.*, 357b5-c7)

Qué arte y qué conocimiento es ése [*i. e.*, el arte de la medida], lo examinaremos luego. Basta con el hecho de que sea un conocimiento para la demostración que Protágoras y yo debíamos hacer.

³⁴⁹ Cf. Platón, *Protágoras*, 357c.

esos placeres porque le resultarán desventajosos, opera de ese modo en nombre de otro placer, de un placer mayor al que se rehúsa, que se espera gozar en el futuro. Paradójicamente, razona Platón en el *Fedón*³⁵⁰, al vencer al placer [menor], la ἐπιστήμη se somete al placer [mayor] y, en la medida en que su función se limita a iluminar el camino hacia los mayores placeres, en vez de ser en el hombre la facultad soberana, termina por convertirse en una suerte de *ancilla corporis*.

Por eso, para deshacerse del hedonismo, Platón tiene que impugnar su punto de partida, debe desarticular la identificación entre bien y placer. En varios pasajes puede leerse el punto de vista de que, puesto que hay placeres buenos y malos, el placer no debe identificarse con el bien:

Τί δὲ οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὀριζόμενοι; [...] ἢ οὐ καὶ οὗτοι ἀναγκάζονται ὁμολογεῖν ἡδονὰς εἶναι κακάς;³⁵¹

¿Y los que definen el placer como el bien? [...] ¿No se ven obligados también éstos a conceder que existen placeres malos?

Una vez dispuesto el placer por separado del bien y de la virtud, puede entenderse la concepción definitiva de Platón acerca del cálculo. Se explica, como hemos visto en el Estudio preliminar³⁵², a la luz de la contraposición entre la virtud vulgar y la virtud filosófica. El ejercicio de la virtud por parte del vulgo está representado precisamente por quienes profesan el hedonismo calculado. La virtud del filósofo y la virtud vulgar coinciden en su exterioridad, pero tienen fundamentos muy

³⁵⁰ Cf. Platón, *Fedón*, 67e ss., especialmente 68d-69a.

³⁵¹ Platón, *República*, 505c6-8. Cf. también *Gorgias*, 495a-b y 497d, *Filebo*, 13a-b y recuérdese la noción del placer como devenir que presentaban los “sutiles” del *Filebo* (53c6), de la cual se servía Platón para marcar diferencias entre placer y bien.

³⁵² Cf. sección 5.2.

distintos. En el caso de la templanza (σωφροσύνη), por ejemplo, tanto el filósofo como el hombre común consiguen ser moderados, pero el sabio modera los placeres por deber, porque así lo impone la parte racional del alma cuando le señala lo que es virtuoso y bueno; en cambio, el hombre común es capaz de ser mesurado ante los placeres inmediatos porque se reserva para placeres mayores que vendrán luego. Apunta Platón el oxímoron de que en razón de una suerte de incontinencia (ἀκολασία τινί) las personas vulgares logran ser temperantes (σώφρονες), y denuncia con vehemencia esta especie de fraude. Finalmente, concluirá Platón que no hay que intercambiar placeres por placeres y dolores por dolores, sino que la única medida del placer es la sabiduría práctica (φρόνησις).

Ahora bien, esta crítica al hedonismo del cálculo de placeres es de otra índole que la que anteriormente se dirigía al primer tipo de hedonismo puramente sensual de los cirenaicos. La escuela de Aristipo asumía sin matices los principios básicos del hedonismo. Al identificar el placer con el bien y declarar la preeminencia de los placeres corporales, ofrecía una concepción insuficiente del hombre que no hacía justicia a sus facultades intelectuales. En cambio, el hedonismo epicúreo, con su noción de placer limitado, logra sostener los postulados hedonistas y, a la vez, restituye al hombre la aptitud de ser reflexivo. En la ética de Epicuro el placer es el fin y el bien, el cuerpo es el criterio de lo bueno y de lo malo y la sabiduría práctica (φρόνησις)³⁵³ que reclama Platón en el *Fedón*³⁵⁴ como moneda de cambio de placeres y dolores, desempeña una función indispensable: la de limitar los placeres y secundar al cuerpo.

³⁵³ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.7-8, donde Epicuro señala que la φρόνησις, por su función de señalar los placeres adecuados es más estimable incluso que la filosofía (φιλοσοφία).

³⁵⁴ Platón, *Fedón*, 69a.

A modo de respuesta a la cuestión acerca de la naturaleza del hombre, Epicuro viene a decir que el centro del sujeto hedonista es ocupado por una nueva alianza entre cuerpo e intelecto. El cuerpo, como en la tradición hedonista, sigue siendo criterio de verdad y de bien, pero la función del intelecto no se reduce a una mera servidumbre; la razón no resulta simplemente un instrumento del cuerpo, sino que desempeña un papel activo e imprescindible: el de fijar el límite y así constituir el placer en el sentido más importante en que lo entiende Epicuro, el placer en reposo. La crítica del *Fedón* no encuentra fisuras en el hedonismo epicúreo. Se trata, más bien, de una constatación de diferencias entre sistemas filosóficos diversos.

7.3 Racionalidad y tiempo en el hombre epicúreo

En el fundamento del hombre epicúreo no encontramos una sola facultad, como podría ser el cuerpo, en el caso de la escuela cirenaica, o el intelecto, en el pensamiento de Platón y de Aristóteles. En la concepción epicúrea del hedonismo el sujeto está constituido sobre un juego entre placer e intelecto, una suerte de círculo virtuoso en el que el intelecto limita y constituye a los placeres, mientras que el placer llena de sentido a la actividad intelectual. El placer sin intelecto se perdería en el exceso, su propia infinitud lo arrojaría a la nada, y el intelecto sin placer carecería de orientación y de contenido.

La tarea intelectual de trazar el ámbito de juego del placer que lleva a cabo la ética de Epicuro se traduce en la determinación de un horizonte temporal sobre el que se lleva a cabo la experiencia humana. En efecto, hemos visto que, en contra de la escuela cirenaica, que privilegiaba los placeres instantáneos y discretos, y

concebía la felicidad como la suma de placeres independientes entre sí³⁵⁵, el cálculo hedonista del epicureísmo³⁵⁶ coloca los placeres en la línea del tiempo. Ponderar qué placeres tomar y cuáles no es una función intelectual que requiere de la sabiduría atesorada en la memoria y necesita proyectarse hacia el futuro. El hecho mismo de calcular supone establecer una comparación con datos recogidos en el pasado, a fin de ejercer con la mayor seguridad posible una opción con vistas al futuro. El cálculo, en la medida que reflexiona sobre los placeres para limitarlos, los coloca dentro de un horizonte temporal y, al hacerlo, origina un tiempo humano.

Lo que llamamos cálculo es la función eminente y más reconocible de una tarea más amplia y diversa (podemos recordar algunos nombres, en particular, ἐκλόγισις, διάνοια, συμμετρησις, λογισμός, ἐπιλογισμός; y, en general, φρόνησις) que marca como un sello distintivo al hedonismo epicúreo: la tarea de reflexionar sobre el placer. El epicureísmo se asienta en la convicción de que es posible y necesario que la inteligencia alcance con su claridad a los *páthe*. Ahora bien, tengamos presente que Epicuro no fue un pensador moderno; no cabe esperar en su ética una concepción y una fe en la razón al modo de Kant, por ejemplo. La reflexión sobre el placer que se lleva a cabo en el hedonismo epicúreo no consistirá en una suerte de “deducción trascendental” de los placeres, de los dolores o de los deseos. La conceptualización del placer en la ética epicúrea se realiza mediante una serie de intentos que, a la luz del canon de la razón moderna, se dirá que no guardan entre sí una coherencia perfecta. Epicuro emprendió la vieja tarea socrática de colocar la moral bajo el poder del *lógos* arrojando una y otra

³⁵⁵ Cf. la sección 4.4 del Estudio preliminar.

³⁵⁶ Sobre el cálculo de placeres en el epicureísmo cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 129-130.

vez la red. En una oportunidad reflexiona sobre cada uno de los deseos tomados por separado³⁵⁷. En otra ocasión emprende una clasificación ambiciosa de los deseos: necesarios y no necesarios, naturales y no naturales³⁵⁸. En la ocasión siguiente cuantifica la intensidad y duración temporal de los dolores³⁵⁹: los más intensos duran poco, los más leves, en cambio, perduran. No vale la pena detenerse a buscar fisuras o fallas en la sistematicidad de estas clasificaciones, se trataría de un trabajo anacrónico. Lo que cuenta es que nunca se regresa con las manos vacías de estas incursiones conceptuales sobre los *páthe*, porque en cada uno de los ensayos se corrobora indefectiblemente el principio de que la limitación de los placeres ofrece la posibilidad concreta de una vida feliz.

De manera que la identidad del hombre tiene un carácter a la vez intelectual y temporal. El tiempo y el *lógos* son los símbolos de la medalla humana. Ahora bien, el tiempo del hombre no es el tiempo del cosmos. El tiempo del hombre es finito, las fronteras del yo se extienden hacia el pasado y hacia el futuro pero llegan sólo hasta donde sea posible recibir el calor de la llama del placer. El tiempo que no ha sido fecundado por el placer es tiempo muerto. Así ocurre con el pasado de quien no tiene recuerdos, o con el futuro concebido como infinito, como una prolongación indefinida tan lejana que resulta inalcanzable por cualquier anticipación humana. Pero el pasado y el futuro tocados por el afecto constituyen una identidad indestructible.

En cuanto al pasado, pareciera que sólo existe y es significativo el tiempo pretérito que puede ser recuperado con un ánimo gozoso. Así lo sugiere el reiterado empleo del término *χάρις* (“goce”, “agradecimiento”) en contextos en los

³⁵⁷ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 71.

³⁵⁸ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 29 y su escolio.

³⁵⁹ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 4 y *Sentencias Vaticanas*, 3.1-2.

que se recuerdan episodios ya vividos. En la *Sentencia* 17 Epicuro señala que el anciano (γέρον) guarda los bienes pasados con un regocijo seguro (ἀσφαλῆς χάρις); ese pasado vivo y seguro es la fuerza del anciano en comparación con el horizonte de incertidumbre que se cierne sobre el joven:

Οὐ νέος μακαριστὸς ἀλλὰ γέρον βεβιωκῶς καλῶς· ὁ γὰρ νέος ἀκμῆ πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν πλάζεται· ὁ δὲ γέρον καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρα καθώρμικεν τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι.³⁶⁰

No hay que considerar feliz al joven, sino al viejo que ha vivido bien. Pues el joven en la plenitud de sus fuerzas a causa de la fortuna pierde la cabeza y se extravía. Pero el viejo ha anclado en la vejez como en un puerto aquellos bienes no esperados al principio guardándolos con un regocijo seguro.

En SV55 se nos dice que el “recuerdo agradecido de las cosas que desaparecieron” (ἡ τῶν ἀπολελυμένων χάρις) ayuda a curar las desdichas presentes:

Θεραπευτέον τὰς συμφορὰς τῆ τῶν ἀπολελυμένων χάριτι καὶ τῷ γινώσκειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπρακτον ποιῆσαι τὸ γεγονός.³⁶¹

Hay que curar las desdichas con el recuerdo agradecido de las cosas que desaparecieron y sabiendo que no es posible hacer que lo sucedido no haya tenido lugar.

La χάρις, el afecto del goce, es lo que mantiene viva la dimensión temporal del pasado que constituye la identidad del sujeto; y hasta tal punto mantiene su fuerza la presencia del pasado, que, como dice la *Sentencia* 55, ejerce un poder curativo en el presente.

³⁶⁰ Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 17.

³⁶¹ Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 55.

Si respecto del pasado no hay χάρις, sino un alma ingrata (τὸ τῆς ψυχῆς ἀχάριστον), entonces esa vida que no está arraigada en el tiempo se vuelve inestable y se pierde en el futuro, no busca placer en reposo, sino mero divertimento: variedad en su modo de vida (τὰ ἐν διαίτῃ ποικίλματα):

Τὸ τῆς ψυχῆς ἀχάριστον λίχνον ἐποίησε τὸ ζῶον εἰς ἄπειρον τῶν ἐν διαίτῃ ποικιλμάτων.³⁶²

La ingratitud del alma vuelve al viviente ávido hasta el infinito de variedad en su modo de vida.

Y en la misma línea interpretamos la *Sentencia* 60: la mayoría, el vulgo, como ha vivido sin sabiduría y sin los bienes que ella depara, carece de recuerdos dignos de ser gozados, es decir, no tiene pasado, de modo que:

Πᾶς ὡσπερ ἄρτι γεγονώς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται.³⁶³

Todos se marchan de la vida como si hubiesen nacido recién.

Si miramos hacia el futuro, sólo nos pertenece el futuro que puede caer bajo el poder del goce, el tiempo que puede convertirse en objeto del deseo limitado. Explica Epicuro en la *Máxima* 20 que la carne (σάρξ) concibe los placeres como ilimitados (τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα), de modo que necesitaríamos, en correspondencia, un tiempo infinito (ἄπειρος) para satisfacerlos, un tiempo no humano, sino cósmico:

Ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος παρεσκεύασεν.³⁶⁴

³⁶² Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 69.

³⁶³ Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 60.

La carne concibe los límites del placer como infinitos y un tiempo infinito lo [*i. e.*, el placer] procuraría.

No es la primera vez que vemos polemizar a Epicuro con esta antropología al estilo de Calicles. En efecto, el sueño de Calicles era vivir un tiempo infinito derramando infinitos placeres. Sin embargo, el hedonismo epicúreo manda oír a la inteligencia (διάνοια)³⁶⁵ y la razón (λογισμός)³⁶⁶, ellos conocen los límites de la vida y saben que el hombre no tiene ninguna necesidad de un tiempo infinito (ἄπειρος χρόνος)³⁶⁷ para alcanzar la plenitud:

Ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐὰν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.³⁶⁸

El tiempo infinito y el finito tienen el mismo placer, si los límites de éste se miden mediante la razón.

Ὅ τὰ πέρατα τοῦ βίου κατειδῶς οἶδεν ὡς εὐπόριστόν ἐστι τὸ <τὸ> ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιροῦν καὶ τὸ τὸν ὅλον βίον παντελῆ καθιστάν.³⁶⁹

Aquél que conoce los límites de la vida sabe cuán fácil es eliminar el dolor que produce la falta de algo y obtener lo que hace perfecta la vida entera.

El ejercicio intelectual de colocar un límite a los deseos y a los placeres supone conquistar la dimensión humana y habitable del futuro. No envidiamos el tiempo

³⁶⁴ Epicuro, *Máximas Capitales*, 20.1-2.

³⁶⁵ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 20.2.

³⁶⁶ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 19.3.

³⁶⁷ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 19.1 y 10.2.

³⁶⁸ Epicuro, *Máximas Capitales*, 19.

³⁶⁹ Epicuro, *Máximas Capitales*, 21.1-3.

del cosmos, como Calicles, puesto que disponemos del tiempo necesario para conseguir que nuestra vida limitada sea perfecta.

El tiempo y el intelecto caminan juntos. Fuera de los límites del placer ya no hay un tiempo humano, hacia atrás y hacia adelante hay el tiempo infinito del cosmos. Sobre esta temporalidad conquistada por la sabiduría hay que colocar las inquietudes de Epicuro por las diferentes edades vitales: los niños, los jóvenes y los ancianos.

II. El *Gnomologium Vaticanum Epicureum*

1. El manuscrito

La colección de sentencias que nos ha llegado bajo el nombre de *Gnomologium Vaticanum* formaba parte de un extenso códice del siglo XIV (*Cod. Vat. gr.* 1950)¹ que ingresó en la biblioteca Vaticana hacia 1683. El manuscrito contiene unas cuantas obras de varios autores, a saber: de Jenofonte, la *Ciropedia*, la *Anábasis*, la *Apología de Sócrates*, el *Agésilao*, el *Hierón*, el *De Lacedaemonium republica*, el *De Atheniensium republica*, el *De vectigalibus* (incompleto) y los *Memorabilia*; las *Meditaciones* de Marco Aurelio; un comentario al *Manual* de Epicteto; un manual de retórica; los *Philosophoumena* de Máximo de Tiro; la *Epítome* de Albino; el *De motum animalium* de Aristóteles y el *Gnomologium Vaticanum*.

El códice ha sido colacionado en varias oportunidades, sobre todo con motivo de ediciones de las *Meditaciones* de Marco Aurelio (es el único manuscrito en el que se ha conservado la obra completa), y también se ha empleado con frecuencia en la edición de obras de Jenofonte, de modo que la sección que lleva por título Ἐπικούρου προσφώνησις (“*Declaración de Epicuro*”) fue conocida desde un principio. Sin embargo, aunque el texto epicúreo había sido detectado y detallado su contenido, el *Gnomologium Vaticanum* no vio la luz hasta que fue publicado por Wotke en *Wiener Studien* X, 1888, un año después de la aparición de los *Epicurea* de Usener. La edición de Wotke fue prologada por Usener e incluía un aparato crítico de Hartel y del mismo Usener, con notas de Gomperz.

El estado de conservación del códice, en general, es muy bueno. La presentación del texto es limpia y ordenada, con amplios márgenes a la derecha en el anverso y a la izquierda en el reverso de los folios. La caligrafía es clara y legible.

¹ Sobre la historia y características del *Cod. Vat. gr.* 1950 véanse Bailey 1926: 375-76, Arrighetti 1960: 505-06 y Bollack 1975: 411 ss.

Hay, sin embargo, unas pocas manchas de tinta en algunos folios. Las que se encuentran en los márgenes no impiden la lectura, pero sí la entorpece la mancha que afecta el principio de la *Sentencia* 80. Cabe señalar, además, que la parte inferior de los folios presenta un pequeño deterioro a causa de la humedad que afecta a la última línea de cada página y, en los casos de las *Sentencias* 3 y 81, dificulta la lectura del texto.

El copista del *Gnomologium* no ha hecho un trabajo de calidad. Frecuentemente el texto presenta faltas de ortografía: algunos casos de iotacismo y erratas que quedan en evidencia sobre todo cuando podemos comparar con testimonios paralelos a las sentencias (cf., por ejemplo, *Sentencias* 3, 4, 14, 25, 27, 29, 51). Llama la atención el hecho de que, en ocasiones, el manuscrito presenta palabras por separado que deberían formar una sola: μή δέ, en vez de μηδέ; οὐ δὲ μία, en vez de οὐδεμία; συμπαθῶ μὲν, en vez de συμπαθῶμεν (cf. *Sentencias* 6, 9 y 56). Y también hay otra anomalía del mismo género respecto a las sentencias: en varias oportunidades el copista no ha señalado adecuadamente el comienzo y el final de las sentencias. A veces transmite dos o más sentencias sin solución de continuidad, como si fueran una sola; en otras oportunidades, a la inversa, separa en dos sentencias de menor extensión el contenido de una única sentencia; otras veces incluye parte de una sentencia en otra (cf. *Sentencias* 3, 8-9-10, 12-13, 28-29, 44-45, 48-48, 56-57, 72-73). Es decir, tanto en las palabras, como en las sentencias, el copista comete errores en la correcta delimitación de las unidades de sentido. El profesor Dorandi me ha sugerido, a modo de posible explicación, la hipótesis de que el copista podría haber tenido ante sí, como modelo del *Gnomologium Vaticanum*, un códice en el cual, al menos algunas palabras o pasajes, estaban en *scriptio continua*, y él los fue dividiendo a su manera.

Ahora bien, de estas divisiones anómalas de las sentencias podemos inferir que el copista no poseía más que un conocimiento limitado de filosofía y, en consecuencia, realizaba su tarea de manera más bien mecánica, sin comprender el contenido del texto que transmitía. En efecto, en ocasiones, la división de sentencias que presenta el códice carece ya no sólo de sentido filosófico, sino de sentido lisa y llanamente (véase, por ejemplo, la división en dos sentencias de la *Sentencia 3*).

Por otra parte, ha notado Bollack² que, cuando el *Gnomologium Vaticanum* ofrece versiones textuales que difieren de sus fuentes (puede verse, por ejemplo, en los casos en que algunas sentencias coinciden con algunas de las *Máximas Capitales: Sentencias 6, 22 y 50*), la tendencia ha sido efectuar correcciones que, si bien favorecen la sencillez de la lectura, disimulan dificultades y aminoran el carácter problemático de los textos.

En cuanto a la localización original de las sentencias que componen el *Gnomologium Vaticanum*, no todas reconocen la autoría de Epicuro. Algunas pertenecen a su discípulo Metrodoro (*Sentencias 10, 30, 47, 51, quizás 36*), varias son duplicación de las *Máximas Capitales* (*Sentencia 1 = Máxima 1, 2 = 2, 3 = 4, 5 = 5, 6 = 35, 8 = 15, 12 = 17, 13 = 27, 20 = 29, 22 = 29, 49 = 12, 50 = 8 y 72 = 13*), y el resto probablemente fueron recogidas de trabajos de Epicuro y de sus discípulos más importantes, sin que sea posible determinar el autor y origen precisos de buen número de sentencias.

En la difusión de sus principios filosóficos la escuela de Epicuro se sirvió de florilegios y compilaciones de frases breves, aforísticas, que permitían releer y recordar con cierta facilidad los puntos más importantes de la doctrina. Arrighetti³

² Bollack 1975: 413.

³ Arrighetti 1960: 505-506.

señala una evolución en el proceso de recepción del epicureísmo: de compilaciones del tipo de las *Máximas Capitales*, constituidas en su totalidad por textos de Epicuro que abordaban cuestiones no sólo éticas, sino también gnoseológicas, teológicas y políticas, se derivó en compilaciones como el *Gnomologium Vaticanum*, en cuyos textos no se reconoce siempre la autoría del fundador del Jardín, sino que se trata de un conjunto de escritos que presentan una familiaridad de escuela, integrado por citas de Epicuro y de algunos de sus discípulos importantes, y orientado casi exclusivamente a asuntos de ética, con una mención secundaria de cuestiones políticas y ningún interés por aspectos gnoseológicos u ontológicos.

La tendencia que señala Arrighetti encuentra un paralelo cuando recordamos algunos lectores importantes que tuvo el epicureísmo romano. En primer término, Lucrecio⁴ realiza una exposición enciclopédica de la filosofía de Epicuro en la que la ontología, la gnoseología, la ética, la psicología y la teología hallan espacio y desarrollo. Lo mismo cabe decir de Filodemo de Gádara⁵, cuyo conocimiento de la filosofía epicúrea era exhaustivo y de primera mano, pues tenía a su alcance las principales obras de Epicuro. Con la figura de Cicerón⁶ se advierte

⁴ En los libros I y II de *De rerum natura* Lucrecio expone la física, en el III la antropología, el IV el conocimiento, y los V y VI están dedicados a la cosmología.

⁵ Los papiros de Herculano acreditan, además de su actividad poética, los intereses filosóficos muy diversos de Filodemo: historia de la filosofía (estoicismo, epicureísmo, académicos), ética, teología, lógica, epistemología, poética, retórica y música.

⁶ Cicerón expone en *De finibus* los puntos de vista morales de epicúreos, estoicos, académicos y peripatéticos, y en su continuación, las *Tusculanae Disputationes*, las cuestiones de la muerte, el dolor, las pasiones y la virtud. Aborda la teología, con sus implicaciones morales y físicas, en *De natura deorum*; y *De divinatione* y *De fato* incumben tanto a la ética como a la religión. En *De republica* y *De legibus* se ocupa el arpinate de la organización del Estado fundada en el derecho natural; y de los deberes privados y públicos trata en *De officiis*, continuado por la obra no conservada *De virtutibus*, acerca de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

ya un movimiento en los intereses filosóficos de la recepción romana del epicureísmo. El arpinate, en efecto, presta menos atención a cuestiones ontológicas y gnoseológicas para centrarse sobre todo en problemas morales, de teoría política y teológicos, todos en una relación muy estrecha con el obrar humano. Y, finalmente, Séneca⁷ se interesa casi con exclusividad en asuntos éticos. Ya no siente la necesidad de realizar una síntesis de la filosofía de Epicuro, ni siquiera de un aspecto parcial, tal como Cicerón expuso, por ejemplo, la ética en *De finibus*. Séneca inspecciona la sabiduría moral epicúrea desde una distancia curiosa, interesada y lúcida a fin de ofrecérsela en citas breves y brillantes al joven Lucilio, como quien regala un cosmético o una joya. La recurrencia de este tipo de citas en las *Epístolas morales a Lucilio* lleva a pensar que Séneca disponía de alguna de las colecciones de aforismos o sentencias del tipo del *Gnomologium Vaticanum* mediante las que se propagaba el epicureísmo.

Pueden citarse los *Academica* como las obras donde el tema del conocimiento se aborda por sí mismo.

⁷ Con excepción de su tratado dedicado a los fenómenos naturales, las *Naturales quaestiones*, las epístolas, los diálogos y los escritos de consolación de Séneca tratan sobre cuestiones morales.

2. Texto, traducción y comentario

SV1

Τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενείᾳ γὰρ πάντα τὰ τοιαῦτα.

2 συνέχεται V ἀσθενεῖ MC1 πᾶν τὸ τοιοῦτον MC1

Lo que es bienaventurado e incorruptible ni tiene en sí mismo preocupaciones, ni se las procura a otro, ni es afectado por la ira o por el favor; en efecto, todas las cosas de esa índole se dan en la debilidad.

Comentario

SV1 se corresponde con MC1⁸. Sin embargo, el texto presenta algunas variantes. En la segunda línea falta la conjunción subordinante ὥστε presente en MC1, de modo que συνέχεται (“ser afectado”) se encuentra en relación de yuxtaposición con ἔχει πράγματα (“tener preocupaciones”) y παρέχει [πράγματα] (“procurar [preocupaciones]”). El estilo se allana sin perder fuerza expresiva, dado que no es necesario que, como se lee en MC1, la proposición introducida por ὥστε deba seguirse como consecuencia de lo afirmado anteriormente. Además, resulta más claro el juego entre ἔχω y sus dos compuestos: el primero, παρέχει, debe entenderse también con πράγματα como complemento directo, mientras que συνέχομαι tiene sentido pasivo.

⁸ El texto de MC1 es el siguiente:

Τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. (Dorandi 2013: 814-5)

Además del paso de hipotaxis a parataxis es significativa también, en el plano léxico, la variación de los neutros singulares en la última cláusula de SV1. En lugar del adjetivo neutro sustantivado ἀσθενές (“lo que es débil”) encontramos el sustantivo ἀσθένεια (“debilidad”)⁹, y la expresión en nominativo neutro singular πᾶν τὸ τοιοῦτον es reemplazada por el plural πάντα τὰ τοιαῦτα. Con la introducción de ἀσθενεία en SV1 se rompe la oposición entre los neutros abstractos que articula el problema filosófico tal como está planteado en MC1: τὸ θεῖον “lo divino” (expresado mediante la hendíadis τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον “lo bienaventurado e indestructible”) / τὸ ἀσθενές “lo que es débil”. SV1 presenta la oposición τὸ θεῖον (“lo divino”) / ἀσθένεια (“debilidad”). Ἀσθένεια, desde luego, es un sustantivo abstracto, lo que podría explicar que haya sustituido a τὸ ἀσθενές con cierta naturalidad, pero no es un tecnicismo filosófico, como el que se consigue mediante el procedimiento habitual de sustantivar el adjetivo neutro singular (τὸ ἀσθενές, “lo que es débil”). El léxico de la sentencia pierde calidad filosófica. Como dice Bollack¹⁰, estas modificaciones aminoran el grado de abstracción de los conceptos empleados en el *Gnomologium Vaticanum* respecto de MC1.

Cabe señalar también que el manuscrito presenta συνέχεται, en subjuntivo, en vez de la lección que seguimos, συνέχεται, en indicativo, como lo exige la enunciación de la doctrina como un dato real y lo pide la coordinación con los dos primeros verbos en indicativo. Tal vez el error se haya debido al “recitado interior” del copista: dado que ambas formas tienen la misma pronunciación, pudo haber

⁹ También presenta ἀσθένεια el pasaje paralelo de la *Epístola a Heródoto* que en seguida citamos.

¹⁰ Bollack 1975: 415.

sucedido que leyera συνέχεται, lo pronunciara para sí mismo, y vertiera luego συνέχεται.

Lo cierto es que las diferencias entre SV1 y MC1 (una sintaxis más sencilla, un lenguaje más concreto, y, por lo tanto, menos “filosófico”) confirman que los florilegios más tardíos, además de limitar su interés en la filosofía epicúrea exclusivamente a las cuestiones éticas, transmitieron la filosofía del Jardín con mayor simpleza en el estilo y con menor rigor filosófico que los primeros. Pero no debemos desanimarnos. Nos interesa el pensamiento de Epicuro y, más allá de las cuestiones formales, debemos tener presente el dicho de Usener de que “no hay en el *Gnomologium* ninguna frase que no pueda haber salido de la pluma de Epicuro”¹¹.

La máxima recoge dos características fundamentales de la divinidad: una, digamos, ética, porque caracteriza su *éthos*, su modo de vida habitual, y otra ontológica, referida al ser de lo divino: los dioses son felices (μακάριοι) e inmortales (ἄφθαρτοι)¹². Y, luego, el desarrollo de la sentencia se dedica a la

¹¹ Wotke y Usener 1888: 181.

¹² Esta pareja de adjetivos μακάριος / ἄφθαρτος (y en ocasiones sustantivos derivados del mismo lexema como ἀφθαρσία / μακαριότης) han hecho fortuna y fueron empleados con frecuencia para caracterizar la naturaleza divina con posterioridad a Epicuro por Plutarco (*De Stoicorum repugnantiis*, 1051F1-2), Filón, (*Quod deus sit immutabilis*, 26.4-5; *De somniis*, 1.94.3), Sexto Empírico (*Pyrrhoniae hipotyposes*, 3.4.1-2; *Adversus mathematicos*, 9.33.6-7), Porfirio (*Ad Marcellam*, 17.6), y varios Padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría (*Stromata*, V.13.83.1.3-5), Ireneo (*Adversus haereses*, I.28.1.3), Gregorio Niseno (*Contra Eunomium*, I.1.6218; *Ad Simplicium de fide*, III.1.66.17), Basilio (*Homilia in Psalmum 115*, 30.112.43; *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti*, 32.1260.45) y Eusebio de Cesarea (*Praeparatio evangelica*, XIV.16.3.3-4; *Constantini imperatoris oratio ad coetum sanctorum*, 4.3.3-4).

descripción de la felicidad divina: los dioses son felices porque no tienen preocupaciones ni se las procuran a otros, son ajenos a la ira y a conceder favores, y se cierra la sentencia señalando que estas características que se niegan de la naturaleza divina son propias de la debilidad. Al contrario, el carácter indestructible de la divinidad queda señalado por el adjetivo (ἄφθαρτον) solo, sin ninguna explicación adicional.

Hay otros pasajes de la obra de Epicuro en los que se encuentra una caracterización de la divinidad en términos parecidos a los de SV1 y MC1. Vale la pena detenerse en un par de ellos porque aportan nuevos elementos. Uno pertenece a la *Epístola a Meneceo* y se halla en el contexto de la exhortación a seguir la verdadera piedad que Epicuro dirige a Meneceo:

Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. Θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις· οἴους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσὶν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἴους νομίζουσιν. ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις.¹³

En primer lugar, considera que la divinidad es un ser viviente indestructible y bienaventurado, como lo suscribe la común aprehensión intelectual de lo divino, y no le atribuyas nada diferente de la indestructibilidad ni extraño a la bienaventuranza. Figúrate de ella [la divinidad] todo lo que pueda conservar su bienaventuranza junto con su indestructibilidad. Los dioses existen, pues hay un conocimiento evidente de ellos. Pero no son como los concibe la mayoría, pues no los guarda tal como los concibe. No es impío el que suprime los dioses de la mayoría, sino el que atribuye a los dioses las

¹³ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 123.3-124.2.

opiniones de la mayoría. Pues las afirmaciones de la mayoría sobre los dioses no son anticipaciones, sino suposiciones falsas.

También aquí se refieren a la divinidad los adjetivos ἀφθαρτος (“indestructible”) y μακάριος (“bienaventurada”), presentes en SV1 y MC1, y se emplean, además, los sustantivos provenientes de los mismos lexemas ἀφθαρσία (“indestructibilidad”) y μακαριότης (“bienaventuranza”). El texto aporta la novedad de un fundamento gnoseológico para la caracterización de lo divino. Hay una aprehensión intelectual común (κοινή νόησις) de los dioses que es un conocimiento evidente (ἐναργῆς γνῶσις), dado que se trata de una anticipación (πρόληψις). Diógenes Laercio explica que los epicúreos entienden por anticipación (πρόληψις) una aprehensión intelectual universal que hay en nuestro interior (καθολικὴ νόησις ἐναποκειμένη), y señala, además, que las *prolépseis* son uno de los criterios de verdad en la gnoseología epicúrea¹⁴. En el conocimiento de los dioses la veracidad de la anticipación (πρόληψις, de πρό, λαμβάνω) contrasta con la imprecisión de la suposición (ὑπόληψις, de ὑπό, λαμβάνω). Una *hypólepsis* es una mera asunción de datos sobre la realidad que carecen de fundamento seguro y que deberían permanecer en un estatus de suposición o hipótesis¹⁵. Las anticipaciones garantizan

¹⁴ D. L., X.31.4-5. Cfr. también X.33.2.

¹⁵ Cf. el empleo de ὑπολαμβάνω con el sentido de “aceptar”, “admitir”, “suponer”, por ejemplo, en el siguiente pasaje de Platón:

ὁ Λυσίας ἀρχόμενος τοῦ ἐρωτικοῦ ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν Ἔρωτα ἐν τι τῶν ὄντων ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη. (Pl. *Phdr.* 263d7-e1)

Lisias, al comienzo de su discurso sobre el amor nos forzó a suponer a Eros como una cosa dotada de la realidad que él quiso darle.

Cf. también Platón, *Parménides*, 134b10-c2.

el conocimiento filosófico de la divinidad; las suposiciones, en cambio, dan lugar a los prejuicios del vulgo sobre los dioses. En nuestra interpretación del pasaje, Epicuro quiere decir que, aunque todos recibimos *prolépseis* de los dioses, la mayoría no es capaz de mantener (φυλάσσω) ese conocimiento seguro tal como es y se deja llevar por las opiniones. En consecuencia, lo que el vulgo dice saber de los dioses no es más que una serie de creencias equivocadas e impías.

Es interesante ver el eco de estas argumentaciones en *De natura deorum*¹⁶ de Cicerón porque permite apreciar cómo incluso en un receptor lúcido de la filosofía griega como el arpinate va decayendo el refinamiento del análisis filosófico. En este caso, en su exposición del argumento epicúreo a favor de la existencia de los dioses, la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento cede terreno ante el sencillo argumento cuantitativo del consenso universal¹⁷. Cicerón estaba en condiciones de desarrollar una exposición acerca de la índole y la calidad gnoseológica de las *prolépseis*, pero se contenta sólo con ofrecer una breve caracterización y una alusión a su funcionamiento como conceptos innatos y universales. No hay un tratamiento de la cuestión. No se explica por qué las *prolépseis* son criterio de verdad, ni por qué el conocimiento de la mayoría sobre los dioses es profundamente equivocado. En cambio, en el discurso del epicúreo Veleyo va ganando peso el argumento del consenso universal, cuya fuerza radica en lo estrictamente cuantitativo, y cuyo interés filosófico francamente es escaso, no

¹⁶ Cicerón, *De natura deorum*, I.43 ss.

¹⁷ El razonamiento del consenso universal sostiene que, puesto que no sólo los filósofos, sino también los indoctos coinciden en afirmar la existencia de los dioses, por lo tanto, los dioses tienen que existir. Cf. Cicerón, *De natura deorum*, I. 44.

siendo, además, un argumento exclusivamente epicúreo, pues también lo emplearon los estoicos, como lo hace constar el propio Cicerón¹⁸:

Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat πρόληψιν Epicurus id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest. [...]
*cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensio, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est; esse igitur deos confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnis non philosophos solum sed etiam indoctos, fatemur constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem, ut ante dixi, sive prae notionem deorum.*¹⁹

Pues, en primer lugar, sólo él [Epicuro] ha visto que los dioses existen porque la naturaleza misma ha grabado una noción de ellos en todos los espíritus. En efecto, ¿cuál es el pueblo o la raza humana que no tenga, sin enseñanza previa, una especie de anticipación de los dioses, que Epicuro llama πρόληψιν, esto es, una suerte de representación de la cosa concebida de antemano en el espíritu, sin la cual es imposible pensar, investigar ni disputar sobre cualquier asunto? [...]

Como esta opinión no ha sido establecida por ninguna institución, costumbre o ley y se mantiene en el asunto un firme consenso de todos, es necesario pensar que los dioses existen, porque tenemos conocimientos de ellos en nuestro interior, o, mejor, innatos. Además, es preciso que aquello en lo que la naturaleza de todos está de acuerdo sea verdadero; hay que admitir, por lo tanto, que los dioses existen. Puesto que todos, tanto los filósofos como los indoctos, dan esto prácticamente como seguro, demos

¹⁸ No sólo los epicúreos, sino también los estoicos recurrían a la creencia universal para fundamentar la existencia de los dioses, cf. *De natura deorum*, II.12. Otros empleos del consenso universal a favor de la existencia de los dioses en Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, CXVII.6, y Plutarco, *Adversus Colotem*, 1125D-E.

¹⁹ Cicerón, *De natura deorum*, I.43.7-14, I.44.3-12.

también por seguro lo siguiente: que tenemos esta anticipación, como dije antes, o prenoción de los dioses

Todos los hombres, entonces, por naturaleza, tenemos una *prólepsis* de los dioses, por lo tanto, los dioses deben existir tal como los percibimos: felices y eternos²⁰.

Ahora bien, una vez que se puede asumir con certeza la felicidad y eternidad de los dioses hay que ver en qué consisten. La elucidación de la felicidad o buenaventura divina debe situarse en el contexto de la *tetraphármakos*²¹. El primero de esos cuatro remedios dice que los dioses no son de temer. Cuando conozcamos en qué consiste el modo de vida de los dioses, comprenderemos que no inspiran temor.

Desde el punto de vista filosófico, la teología epicúrea se diferencia marcadamente del platonismo y del estoicismo. Según Epicuro, no hay un dios

²⁰ Cf. Festugiere 1979 y Mansfeld 1993 y 1999.

²¹ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 1-4, y *Sentencias Vaticanas*, 1-4. Además, Filodemo de Gádara nos ha transmitido el cuádruple remedio en una formulación clara y sencilla:

ἄφοβον ὁ θεός, ἀν[ύ-]
ποπτον ὁ θάνατος, κ(αὶ)
τὰγαθὸν μὲν εὐκτητ(ον),
τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκ(α)[ϑ-]
τέρητον. (Sbordone, F. [1947] *Philodemus: Adversus Sophistas*, Loffredo:
Nápoli, col. IV.10-14)

dios no es de temer, la muerte no nos inquieta, el bien es fácil de procurar y el mal fácil de soportar.

El fragmento pertenece a los papiros herculanenses y el título de la obra se halla corrupto, solo se conserva el principio: *πρὸς τοὺς...* Sbordone ha conjeturado que se trataba de una obra contra los sofistas.

creador / ordenador del universo²². Sin una mente ordenadora el universo queda sin plan, y su devenir se explica de un modo exclusivamente mecánico, de manera que no queda lugar para la teleología, la providencia y, menos aún, para la adivinación (como querían los estoicos). Además, Epicuro niega que los cuerpos celestes sean dioses²³. Los dioses, retirados en sus sedes entre los mundos, viven en una tranquilidad perfecta que sirve de modelo moral a la felicidad humana.

Tampoco los dioses se relacionan con los hombres de la manera que lo concibe el culto tradicional. En SV1 Epicuro explica que no son afectados por la ira ni por el favor, es decir, ni se enfadan por el mal comportamiento de los hombres ni recompensan las buenas obras con sus favores.

Esta enseñanza aparece desarrollada en la *Epístola a Heródoto*:

Καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις φορὰν καὶ τροπὴν καὶ ἔκλειψιν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξαντος καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας (οὐ γὰρ συμφωνοῦσιν πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὄργαι καὶ χάριτες μακαριότητι, ἀλλ' ἐν ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεήσει τῶν πλησίων ταῦτα γίνεται).²⁴

Por cierto, respecto de los fenómenos celestes, como el movimiento [de los astros], revolución, eclipses, apariciones, ocasos y otros semejantes, no hay que pensar que se producen porque alguien desempaña el trabajo de mantenerlos en orden o los haya ordenado alguna vez y que, al mismo tiempo, posee una total bienaventuranza junto con la indestructibilidad, pues las preocupaciones, las inquietudes, la ira y la gracia no convienen con la bienaventuranza, sino que se dan en la debilidad, el miedo y en la necesidad de los que están cerca.

²² Cf., por ejemplo, Lucrecio, *De rerum natura*, V.1183 ss.

²³ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, V114ss. y Plutarco, *Adversus Colotem*, 1123A.

²⁴ Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 76.8-77.3.

El texto presenta la misma doctrina que SV1 y MC1, pero es algo más explícito. Aclara que las preocupaciones de los dioses (πράγματα -como en SV1-, πραγματεῖαι καὶ φροντίδες en este pasaje) provendrían de su cuidado del orden del cosmos. Sin embargo, los dioses están libres no sólo de tales preocupaciones, sino también de sentimientos perturbadores (ὄργαι καὶ χάριτες). Ni unas ni otros son propios de su naturaleza feliz y eterna (se vuelven a emplear aquí los sustantivos μακαριότης y ἀφθαρσία en hendíadis para caracterizar a la divinidad), sino de la debilidad (ἀσθένεια igual que en SV1), caracterizada también por dos notas: el miedo (φόβος) y la necesidad del prójimo (προσδέησις τῶν πλησίων).

No podía ser más antiplatónica la concepción epicúrea de los dioses. La oposición radical entre ambas filosofías se refleja siguiendo los términos que emplean para denominar a la divinidad: Platón, δημιουργός (demiurgo, de δῆμος, “pueblo”, y ἔργον, “obra”)²⁵; Epicuro, λειτουργῶν (“que cumple un trabajo público”, de λαός, “pueblo”, y ἔργον, “obra”)²⁶. Ambos términos representan conceptos muy similares: alguien que realiza un trabajo en beneficio del pueblo, es decir, muestran la subordinación de lo individual a lo colectivo. Pero mientras que en el pensamiento de Platón ése es precisamente el sentido de lo divino: su consagración a favor del orden del cosmos, en la filosofía de Epicuro de ninguna manera se puede aceptar liturgia alguna para divinidad (al contrario, la naturaleza divina es ἀλειτούργητος: “exenta de cargas y obligaciones”²⁷), porque, efectivamente, sería humillar su naturaleza.

²⁵ Platón, *Timeo*, 28a6, 29a3.

²⁶ Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 76.8-9.

²⁷ Cf. DGE, s. v. ἀλειτούργητος; cf. Epicuro, *Epístola a Pitocles*, 97.4.

Los dioses viven una eternidad inmortal y sin cuidados (*immortale aevom, securum aevom*²⁸, dice Lucrecio), descansando en una plácida paz (*placida cum pace quieti*²⁹). En términos de Cicerón:

*nisi quietum autem nihil beatum est; sive in ipso mundo deus inest aliquis, qui regat qui gubernet qui cursus astrorum mutationes temporum rerum vicissitudines ordinesque conservet, terras et maria contemplanz hominum commoda vitasque tueatur, ne ille est implicatus molestis negotiis et operosis. nos autem beatam vitam in animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus.*³⁰

Nada puede ser bienaventurado si no se encuentra en reposo. Si en el propio mundo reside un dios que dirige, gobierna, mantiene el curso de los astros, los cambios de las estaciones y las alternativas y el orden de las cosas, y, contemplando tierras y mares, protege los bienes y las vidas de los hombres, ¿no se encontrará ese dios inmerso en molestas y laboriosas preocupaciones? Por nuestra parte, fundamentamos la vida bienaventurada en un espíritu libre de cuidados y en la ausencia de cualquier obligación.

No hay que caer en el error de creer que existe una mente superior rectora del universo. Puede inducir a ello la admiración que suscita el plan (*ratio*) con que las cosas se cumplen, sobre todo, el movimiento ordenado de los cuerpos celestes. Pero nada más lejos de la realidad: la armonía de las cosas ha surgido del enlazamiento fortuito de los átomos que se mueven en el vacío³¹. Concebir una inteligencia responsable del orden de las cosas tiene la consecuencia de moralizar la física, de manera que la idea de un dios ordenador va naturalmente unida a la

²⁸ Lucrecio, *De rerum natura*, I.45 y VI.58.

²⁹ Lucrecio, *De rerum natura*, VI.73.

³⁰ Cicerón, *De natura deorum*, I.52.5.

³¹ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, II 1058-1063.

de un dios castigador de cualquier infracción que se cometa sobre el orden cósmico. Ese dios castigador es el que se teme.

Así lo explica el epicúreo Veleyo en *De natura deorum*:

*cuius operam profecto non desideraretis, si immensam et interminatam in omnis partis magnitudinem regionum videretis. [...] in hac igitur immensitate latitudinum longitudinum altitudinum infinita vis innumerabilium volitat atomorum, quae interiecto inani cohaerescunt tamen inter se et aliae alias adprehendentes continuantur; ex quo efficiuntur eae rerum formae et figurae, quas vos effici posse sine follibus et incudibus non putatis. itaque inposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum, quem dies et noctes timeremus. quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem et omnia ad se pertinere putantem curiosum et plenum negotii deum?*³²

No anhelaíais su actividad [la de dios un dios ordenador] si fueraís capaces de ver cuán inmensa e ilimitada es la magnitud del espacio en todas las direcciones. [...] Es en esa inmensidad de latitudes, longitudes y profundidades donde revolotea la masa infinita de los innumerables átomos, los cuales, pese a interponerse el vacío, se unen sin embargo entre sí, y, asiéndose los unos a los otros se van amalgamando. De ahí es de donde proceden las formas y las figuras de los seres, aquellos que, según pensáis vosotros, no pueden ser creados sin fuelles y yunques. Así es como colocasteis sobre nuestra cerviz a un dueño imperecedero, al que pudiéramos temer día y noche, porque ¿quién no teme a un dios que todo lo ve de antemano, que todo lo medita y controla, y que, lleno de cuidados y preocupaciones, piensa que todo le incumbe?

Se ve muy bien cómo funciona el carácter terapéutico de la filosofía epicúrea. El recto conocimiento de los dioses es el remedio contra el temor a los dioses³³.

Y los dioses no son de temer porque su tranquilidad tampoco se ve alterada por su relación con los hombres. La divinidad, dice SV1, no es afectada por la ira

³² Cicerón, *De natura deorum*, I.54.1-55.1.

³³ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, VI.58-79 y Cicerón, *De natura deorum*, I.51-54.

(ὄργη) ni por el favor (χάρις). Hay que entender favor como la capacidad de hacer el bien (*beneficentia*)³⁴. Es decir, los dioses no se encolerizan ni se alegran por los asuntos humanos, por lo tanto, no castigan ni recompensan con favores el comportamiento de los hombres. No sólo los dioses son inactivos, sino también impasibles: libres de actividades generadoras de preocupaciones y libres de pasiones que generan perturbación, los dioses viven en una tranquilidad absoluta y constituyen el arquetipo de la *ataraxía*.

Se advierte que la supresión del vínculo entre dioses y hombres supone un golpe para el culto tradicional. Si no hay un diálogo entre hombres y dioses, las oraciones, los himnos, las ofrendas, los templos, pierden su razón de ser. Por eso dice Plutarco:

ἐλπίζεις τι χρηστὸν παρὰ θεῶν δι' εὐσέβειαν; τετύφωσαι· τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὐτ' ὄργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται.³⁵

¿Esperas algo favorable de los dioses por tu piedad? Estás ciego, porque lo bienaventurado e indestructible no es afectado por la ira ni por el favor.

Y en el mismo sentido, en *De natura deorum* el académico Cota, tras definir la devoción (*sanctitas*) como el saber rendir culto a los dioses (*scientia colendorum deorum*)³⁶, se pregunta:

*quae enim potest esse sanctitas si dii humana non curant?*³⁷

³⁴ Cicerón, *De natura deorum*, I.121.10.

³⁵ Plutarco, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1103.D.5-7.

³⁶ Cicerón, *De natura deorum*, I.116.10-11.

³⁷ Cicerón, *De natura deorum*, I.123.2-3.

¿Qué devoción puede haber, si los dioses no se preocupan por las cosas humanas?

Asimismo, Cota reprueba que los epicúreos hayan identificado el poder de favorecer con la debilidad, siendo, en realidad, lo más propio de una naturaleza óptima y eminente:

*negat idem esse in deo gratiam: tollit id quod maxime proprium est optimae praestantissimaeque naturae. quid enim melius aut quid praestantius bonitate et beneficentia.*³⁸

El mismo [*i. e.*, Epicuro] niega que exista el favor en la divinidad: elimina lo que es más propio de una naturaleza sumamente buena y eminente. Porque ¿hay algo que sea mejor, o más eminente, que ser bondadoso y hacer el bien?

Si no se reconoce a los dioses su bondad y su capacidad de hacer el bien, entonces no se los considera como verdaderos dioses. En consecuencia, reprocha a los epicúreos que con su paradójica religiosidad y con su extraña piedad lo que han hecho es conservar a los dioses sólo de palabra³⁹, pero suprimirlos de hecho:

*Quamquam video non nullis videri Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos re sustulisse.*⁴⁰

Veo, sin embargo, que, al parecer de algunos, Epicuro conservó de palabra a los dioses, para no incurrir en ofensa a los atenienses, pero que los eliminó de hecho.

³⁸ Cicerón, *De natura deorum*, I.117-10.

³⁹ Cf. Cicerón, *De natura deorum*, I.115.1-2, donde Cota señala que Epicuro escribió libros sobre la devoción (*sanctitas*) y la piedad (*pietas*) hacia los dioses.

⁴⁰ Cicerón, *De natura deorum*, I.85.6-8 y I.123 *in fine*, donde la misma idea se vuelve a manifestar sin limitación alguna.

Queda ahora por tratar la segunda nota que SVI atribuye a los dioses: la indestructibilidad. La cuestión de la eternidad de los dioses en la teología epicúrea resulta difícil sobre todo por dos circunstancias, primero, porque no conservamos textos suficientemente claros sobre el tema ni de Epicuro ni de otros miembros de la escuela, y, segundo, porque los testimonios que tenemos superponen la cuestión del ser de los dioses con la de nuestro conocimiento de ellos. La superposición no es gratuita, porque es el conocimiento de las cosas lo que nos conduce a su naturaleza, pero hay que estar atentos desde un principio al doble significado de las dos nociones fundamentales que articulan, en los textos que nos quedan, la explicación de la eternidad divina: una noción estática, la de similitud o similaridad (*similitudo*, ὁμοιότης), y otra dinámica, la de tránsito, afluencia o corriente (*transitio*, *affluentia*, μεταβάσις?, ἐπίρρουσις). El tránsito refleja el movimiento permanente en que se encuentra el universo mecánico del atomismo. La similitud transmite la nota de eternidad que dentro de ese universo esencialmente cambiante tienen unas entidades especiales que son los dioses. El tránsito tiene un significado ontológico, porque el *quasi corpus*⁴¹ -como dice Cicerón- de los dioses está constituido por un permanente afluir de átomos, y un significado gnoseológico, porque hay una corriente constante, un tránsito, de simulacros emanados de los dioses que llegan a nuestra mente, gracias a lo cual podemos conocerlos. La similitud tiene un significado ontológico porque los dioses están compuestos de átomos similares, y un significado gnoseológico porque los simulacros divinos que recibimos en nuestra mente son similares entre sí, lo cual nos da la idea de la eternidad de los dioses. Veámoslo en los textos.

Hay un pasaje de *De natura deorum* en el que Cota recapitula el argumento del epicúreo Veleyo, a fin de refutar precisamente la demostración de la eternidad

⁴¹ Cicerón, *De natura deorum*, I.49.1.

de los dioses. La objeción de Cota cuestiona cómo, dentro de los principios del atomismo, un cuerpo compuesto de átomos puede ser inmortal, si, por definición, los compuestos atómicos pueden disgregarse:

*Nec tamen video quo modo non vereatur iste deus beatus ne intereat, cum sine ulla intermissione pulsetur agiteturque atomorum incursione sempiterna, cumque ex ipso imagines semper affluent. Ita nec beatus est vester deus nec aeternus.*⁴²

Y, aun así, no veo cómo no va a temer ese dios feliz el hecho de perecer, siendo que se ve sacudido y agitado sin interrupción alguna a causa de la incursión imperecedera de átomos, y que de él mismo están fluyendo imágenes constantemente. Así que vuestro dios no es ni feliz ni eterno.

⁴² Cicerón, *De natura deorum*, I.114.8-12. Vale la pena citar también un pasaje de Lucrecio en el que afirma que del cuerpo de los dioses se desprenden los simulacros (*imagines* en Cicerón) que nos permiten conocerlos. El contexto del pasaje es la advertencia de Lucrecio a Memmio de que quienes tienen unas creencias equivocadas sobre los dioses no pueden beneficiarse de su conocimiento, es decir, de apreciar en la naturaleza divina un paradigma de la verdadera felicidad:

*nec de corpore quae sancto simulacra feruntur
in mentes hominum divinae nuntia formae,
suscipere haec animi tranquilla pace valebis.* (Lucrecio, *De rer. nat.*, VI 76-78)

[si albergas falsas creencias respecto de la divinidad] estos simulacros emanados de su venerado cuerpo que se introducen en la mente de los hombres, nuncios de la belleza divina, no podrás acogerlos con el espíritu en paz y tranquilo.

El culto que se les ofrecía a los dioses en el epicureísmo comenzaba con su conocimiento y ayudaba mediante el ejemplo a alcanzar una vida feliz y virtuosa.

Esta explicación de la naturaleza divina no satisface a Cota, quien ve en la constante recepción y emisión de átomos de los cuerpos de los dioses un motivo ya no sólo de molestia o perturbación, sino un riesgo de aniquilación. Pero nos interesa este texto porque confirma que hay una afluencia permanente de átomos hacia los dioses y que de ellos emana una corriente continua de imágenes, los simulacros que se introducen en la mente de los hombres y sirven para que éstos conozcan su naturaleza.

En cuanto a la peculiaridad de la constitución divina, nuestra principal fuente es Cicerón, y sus comentarios sobre el tema siempre presentan un tono de ironía e incredulidad que viene a señalar que el hecho de guardar la coherencia con los principios del atomismo ha llevado a los epicúreos a asumir puntos de vista insólitos e incomprensibles sobre la naturaleza divina. Adelantábamos que, según Cicerón, los dioses epicúreos no tienen cuerpo, sino un *quasi corpus*. Efectivamente, los cuerpos de los dioses carecen de la solidez de las cosas materiales (τὰ στερέμνια), y Lucrecio los caracteriza como tenues e intangibles (*tenuis, tangi non licet*)⁴³. Volviendo a los textos de Cicerón, encontramos que los cuerpos de los dioses se hallan atravesados por la luz y por el aire (*perlucida, perflabila*)⁴⁴, y además, en la recapitulación de Cota de los argumentos del epicúreo Veleyo, leemos:

*Illud video pugnare te, species ut quaedam sit deorum, quae nihil concreti habeat nihil solidi nihil expressi nihil eminentis, sitque pura levis perlucida. [...] in Epicureo deo non rem sed similitudines esse rerum.*⁴⁵

⁴³ Cicerón, *De rerum natura*, V. 148 y 151.

⁴⁴ Cicerón, *De divinatione*, II.40.3.

⁴⁵ Cicerón, *De natura deorum*, I.75.1-8.

Veo que lo que sostienes es que los dioses poseen una cierta apariencia que no tiene nada de compacto ni de sólido, ni contorno, ni silueta, sino una apariencia sin mezcla, ligera, diáfana. [...] En la divinidad epicúrea no hay materia, sino similitud con las cosas materiales.

Según Pease⁴⁶, Cota niega a los dioses tanto la realidad tridimensional de los objetos materiales como la realidad bidimensional de las figuras. En Efecto, los adjetivos sustantivados *concretum* y *solidum*, con un significado que se complementa, se refieren a la condensación y dureza de las cosas materiales, mientras que *expressum* significa que un grabado está dibujado sobre la superficie con suficiente nitidez, y *eminens* se dice de lo que se recorta en el primer plano sobre el fondo en un dibujo o pintura. En su parte positiva, el pasaje nos informa que el cuerpo de los dioses es muy sutil. Esta sutileza, en principio, se debe a la pureza (*pura*) de su materia, es decir, a que los delicados átomos que componen el cuerpo divino no están mezclados con otros átomos de materia más grosera, lo cual viene a explicar que la naturaleza divina sea volátil (otro matiz de *levis*) y transparente (*perlucida*).

Ahora bien, la objeción de Cota sigue en pie: por más sutiles que sean los cuerpos de los dioses, no dejan de ser un conglomerado de átomos que puede disolverse. De hecho, Lucrecio aborda un par de veces la cuestión de la eternidad y nada nos dice de los dioses⁴⁷. La eternidad sólo se concede: a) a los átomos, porque son tan sólidos que repelen todos los golpes sin disociarse en partes; b) al vacío, porque está a salvo de cualquier choque; y, c) al universo, entendido como la suma total de átomos y vacío (*summarum summa*), porque más allá de él no hay espacio hacia el que puedan escapar sus partes o desde el que pueda venir un cuerpo que

⁴⁶ Pease 1955: 390, nota.

⁴⁷ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, III.806-818 y V.351-363.

choque con él y lo deshaga. Esta argumentación se repite textualmente en el par de pasajes citados con el propósito de refutar, en uno de ellos, la inmortalidad del alma y, en el otro, la eternidad del mundo. La eternidad de los dioses, si bien es mencionada en varias oportunidades, nunca es demostrada en la obra de Lucrecio.

Bailey menciona un par de testimonios de Pseudo Plutarco y de Filodemo a partir de los cuales es posible continuar con la interpretación. El primero de ellos amplía la lista de posibles seres eternos que ofrece Lucrecio a una nueva categoría, las similitudes:

ὁ δ' αὐτὸς ἄλλως τέσσαρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάσδε, τὰ ἄτομα τὸ κενὸν τὸ ἄπειρον τὰς ὁμοιότητας.⁴⁸

El mismo [*i. e.* Epicuro], además, [dice] que hay cuatro naturalezas indestructibles en su género, a saber: los átomos, el vacío, el infinito y las similitudes.

Es decir que, además de los átomos, el vacío y la totalidad del universo, hay una cuarta categoría de entidades que también es indestructible, la de las naturalezas que están conformadas por elementos similares. Idea que viene a confirmarse mediante el siguiente pasaje de Filodemo, en el cual resulta claro, además, que esa naturaleza, formada a partir de la similitud, es la naturaleza divina:

δύναται γὰρ ἐκ τῆς ὁμοιότητος ὑπάρχουσα διαιώνιον ἔχειν τὴν τέλειαν εὐδαιμονίαν, ἐπειδήπερ οὐχ ἦττον ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ τῶν ὁμοίων στοιχείων ἐν[ό]τητες ἀποτελεῖσθαι δύνανται καὶ ὑπὸ τοῦ Ἐπικούρου καταλείπονται, καθάπερ ἐν τῷ Περὶ ὁσιότητος αὐτότατα.⁴⁹

⁴⁸ Pseudo Plutarco, *Placita philosophorum*, 882A6-8.

⁴⁹ Filodemo, *Sobre la santidad*, 18.4.1-15 Arrighetti 1960 (fr. 40 Usener).

Es posible, en efecto, que la naturaleza constituida por una similitud pueda gozar eternamente de una felicidad perfecta, porque las unidades que están constituidas de elementos similares pueden existir no menos que las que están formadas por los mismos elementos, y son admitidas por Epicuro, como precisamente en la obra *Sobre la santidad*.

Según este texto, los dioses, los únicos seres que gozan de una felicidad eterna y perfecta, están formados a partir de elementos similares (ἐκ τῶν ὁμοίων στοιχείων), es decir, por una continua corriente de átomos del mismo tipo, aquellos átomos tenues, sin mezcla de otros átomos más rudos, que conforman los sutiles cuerpos divinos. Esta clase de átomos se encuentra a disposición de los dioses en los espacios entre mundos, no en el interior de los mundos, cuya materia es más grosera⁵⁰, de allí que los *intermundia* sean las sedes divinas. Allí los dioses viven en permanente tranquilidad y allí la naturaleza les proporciona todo cuanto necesitan:

*omnia suppeditat porro natura neque ulla
res animi pacem delibat tempore in ullo.*⁵¹

Todo lo procura la naturaleza y nada
menoscaba jamás la paz de su espíritu.

La explicación de la ontología divina quedará completa con un nuevo elemento. A partir del esolio a MC1, y de la exposición de la teología epicúrea que lleva a cabo Cicerón, se plantea el tema de la identidad numérica y de la identidad formal de los dioses epicúreos. Con esta distinción aristotélica se llega realmente a la verdadera respuesta al problema de la eternidad en el contexto del atomismo: los

⁵⁰ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, V. 146-155.

⁵¹ Lucrecio, *De rerum natura*, III.23-24.

dioses son eternos sin dejar de ser un compuesto de átomos sujetos al movimiento.

Veamos primero el escolio:

ἐν ἄλλοις δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδειαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.⁵²

En otros sitios [Epicuro] dice que los dioses, perceptibles mediante la razón, unos presentándose según el número, otros según la semejanza en la forma a partir de la continua corriente de simulacros semejantes que se han perfeccionado sobre un mismo punto, son antropomórficos.

El escoliasta menciona dos tipos de naturaleza divina: unos dioses se presentan según el número y otros según la semejanza formal⁵³. Seguimos la interpretación

⁵² Epicuro, *Máximas Capitales*, 1, escolio.

⁵³ Según el escolio habría dos tipos de divinidades, las que existen según el número y las que existen según la semejanza formal. Esto ha llamado la atención de los intérpretes, porque no hay otros testimonios de tal doctrina. Refiere Bailey (1964: 459ss. y 589 ss.) que algunos autores (Hirzel 1877: vol. I, 46 ss. y Mayor 2009: vol. I, cf. el comentario al §49, especialmente p. 147, n. 2) postularon una doble teología epicúrea, una esotérica (la concepción filosófica de los dioses) y otra exotérica (que admitía los dioses de la religión popular), sin que hubiera consenso sobre cuál de los dos tipos de identidad corresponde a los dioses de cada una.

Los testimonios de Cicerón en los que se tratan los temas del escolio no sólo no reconocen dos clases de identidad para la divinidad, sino que niegan taxativamente que los dioses tengan una identidad numérica:

Epicurus autem, [...] docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis.
(Cic., *N. D.*, I.49.6-12)

de Bailey⁵⁴ según la cual Epicuro pensaba aquí en la distinción aristotélica entre identidad numérica e identidad formal. Sostiene Aristóteles en los libros V y X de la *Metafísica*⁵⁵ que hay cosas que existen (es decir, son una) según el número (κατ' ἀριθμόν) y otras según la forma (κατ' εἶδος):

τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστὶν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, [...] ἀριθμῶ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς.⁵⁶

Además, lo que es uno lo es, o según el número o según la forma, [...] es uno por el número aquello cuya materia es una, por la forma, aquello cuyo enunciado es uno.

Las cosas que poseen identidad numérica son aquellas cuyos cuerpos son sólidos, estáticos; se puede apreciar que durante su existencia conservan la misma materia, una roca, por ejemplo. Mientras que hay otras cosas que, a pesar de que su materia

Epicuro, [...] enseña que tal es la virtud y naturaleza de los dioses que en primer lugar, no se disciernen por la sensación sino por la mente, ni [se disciernen] en virtud de cierta solidez ni del número, como las cosas que llama *steremnia* a causa de su dureza, sino [se disciernen] gracias a las imágenes percibidas en su similitud y tránsito.

Y

Sic enim dicebas speciem dei percipi cogitatione non sensu, nec esse in ea ullam soliditatem, neque eande ad numerum permanere, eamque esse eius visionem ut similitudine et transitione cernatur. (Cic., *N. D.*, I.105.1-4)

Porque así decías: que la apariencia de la divinidad se percibe mediante el pensamiento, no mediante la sensación, que [la apariencia] no ofrece solidez alguna, y que no se encuentra sometida al número; que tal es su visión que se discierne [la visión] por similitud y tránsito.

⁵⁴ Bailey ²1964: 459 ss.

⁵⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1016a31-33 y 1054a32-35.

⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1016a31-33.

no permanece, siguen siendo las mismas, puesto que conservan la forma (εἶδος) y, en consecuencia, la definición (λόγος); tienen una identidad formal, por ejemplo, una cascada. Los dioses epicúreos tendrían esta misma identidad formal: sus cuerpos consisten en una corriente de átomos muy tenues que son provistos sin limitaciones por la propia naturaleza del ámbito de los intermundos. Estos átomos constituyen los cuerpos de los dioses y, en seguida, los abandonan en forma de los simulacros divinos que ingresan en nuestro espíritu y permiten que tengamos conocimiento de los dioses. Como se advertía en el primer texto citado, hacia los dioses llega una corriente incesante de átomos semejantes y de los dioses, a su vez, emana otro flujo, esta vez de simulacros semejantes, que, debido precisamente a su similitud, transmiten la idea de eternidad a quien los percibe. Como lo explica Lucrecio:

*aeternamque dabant vitam, quia semper eorum
subpeditabatur facies et forma manebat.*⁵⁷

Y [los hombres] les [a los dioses] suponían vida eterna, porque sin interrupción se suministraba figuras de ellos y la forma subsistía.

⁵⁷ Lucrecio, *De rerum natura*, V.1175-6.

SV2

Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δὲ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

1 ἀθάνατος V : ὁ θάνατος MC2

La muerte nada es para nosotros; porque lo que se ha disuelto está privado de sensación y lo que está privado de sensación nada es para nosotros.

Comentario

La sentencia coincide con MC2⁵⁸. Se advierte en el manuscrito un error de copia: presenta ἀθάνατος, respecto del cual hay consenso en todos los editores en rectificarlo por ὁ θάνατος, siguiendo el texto de MC2 ofrecido por Diógenes Laercio. El error transmite la impresión de que el copista realizaba su tarea de manera mecánica, sin prestar demasiada atención a la doctrina que transmitía. Si hubiese querido expresar la idea epicúrea de que no hay vida después de la muerte, es decir, de que no somos inmortales, debería haber empleado el neutro, ἀθάνατον, en lugar del masculino / femenino ἀθάνατος, y, mejor, acompañado por el artículo, de manera que no quedaran dudas sobre la sustantivación: τὸ ἀθάνατον, entonces podría haberse leído τὸ ἀθάνατον οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς (“lo inmortal nada es para nosotros”, es decir, “no somos inmortales”). Aunque esta frase podría tener sentido en sí misma, difícilmente puede mantenerse con el resto

⁵⁸ El texto de MC2 es el siguiente:

Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. (Dorandi 2013: 815)

de la sentencia, porque el conjunto no tendría sentido. Se trata más bien de un error material propio de quien transmite mecánicamente un texto por cuya comprensión no se ha preocupado en demasía.

La sentencia presenta la segunda enseñanza de la *tetraphármakos*: la muerte no nos concierne. La interpretación de la cláusula inicial de la sentencia ha suscitado una interesante controversia. Bollack⁵⁹ se aparta del tipo usual de traducción como el que aquí ofrecemos con los argumentos de que οὐδέν (“nada”) tiene un valor exclusivamente adverbial y de que se malinterpreta el complemento πρὸς ἡμᾶς (“para nosotros”), puesto que se lo considera desempeñando la función sintáctica de un *dativus iudicantis*. Su traducción es: “Il n’y a aucun rapport entre la mort et nous”, que supone considerar οὐδέν (“nada”) como adverbio y πρὸς ἡμᾶς (“para nosotros”) en función predicativa de ὁ θάνατος (“la muerte”). Sin embargo, es imposible e innecesario separar los valores adverbial y nominal de οὐδέν (“nada”). Por ello, nuestra traducción enfatiza su valor predicativo referido a ὁ θάνατος (“la muerte”), lo cual conserva, además, el vigor expresivo del aforismo, y considera el complemento πρὸς ἡμᾶς (“para nosotros”) cumpliendo la función adverbial de precisar el alcance de la predicación de οὐδέν (“nada”): la muerte es una nada en relación con nosotros, no es una nada en absoluto.

La indicación de que no hay que temer a la muerte porque nada es para nosotros y la caracterización de la muerte como ausencia de sensación se encuentran también en la *Epístola a Meneceo*:

Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.⁶⁰

⁵⁹ Bollack 1975: 239.

⁶⁰ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 124.6-8.

Acostúmbrate [Meneceo] a considerar que la muerte nada es para nosotros, puesto que todo bien y todo mal residen en la sensación, y la muerte es privación de sensación.

Y en *De rerum natura* Lucrecio traduce:

*nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum.*⁶¹

Pues nada es la muerte para nosotros y en nada nos concierne.

Se advierte, en la explicación de la sentencia, el carácter sistemático de la filosofía materialista de Epicuro, ausente, como veíamos en el Estudio preliminar, en la exposición de la ética de Demócrito⁶². La dependencia de la ética epicúrea respecto de la física es estrechísima. Explica Epicuro que el cuerpo y el alma, que son dos entidades corpóreas, concurren en íntima unidad para formar el ser viviente que, como cualquier agrupamiento de átomos, se halla sujeto a la posibilidad de la disolución. Nótese en SV2 el empleo del participio διαλυθέν⁶³ (“lo que se ha disuelto”), que describe la muerte en términos de una separación o disgregación del vínculo entre cuerpo y alma y, como consecuencia de ello, la imposibilidad de la sensación.

⁶¹ Lucrecio, *De rerum natura*, III.830. Cf. también el siguiente pasaje de Cicerón:

mortem nihil ad nos pertinere. quod enim dissolutum sit, id esse sine sensu, quod autem sine sensu sit, id nihil ad nos pertinere omnino. (Cic., *Fin.*, II.100.7-10)

La muerte en nada nos concierne. En efecto, lo que se ha disuelto carece de sensibilidad, y lo que carece de sensibilidad no nos concierne en absoluto.

⁶² Cf. la sección 3.1 del Estudio preliminar.

⁶³ Del verbo διαλύω, compuesto de λύω (de la misma raíz el lat. *solvo*): “disolver”, “descomponer”, “disociar”, “desatar”. Cf. DGE, s. v. διαλύω.

El mismo argumento es confirmado en la *Epístola a Heródoto*, donde se emplea el participio λυόμενον (“que se disuelve”, “que es disuelto”) para aludir a la disolución del agregado (“ἄθροισμα”) que conforman el cuerpo y el alma:

Καὶ μὴν καὶ λυομένου τοῦ ὅλου ἄθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ' αἰσθησὶν κέκτηται.⁶⁴

Por cierto, si el agregado en su conjunto se disuelve, el alma se dispersa y ya no tiene las mismas facultades ni se mueve, de modo que no posee sensación.

La sensación queda consagrada como el gesto humano más atávico, más primitivo, o, como diría Heidegger⁶⁵, más originario. En la esfera moral, la sensación es criterio del placer (es decir, del bien); en el plano gnoseológico, la sensación es criterio de verdad; y, en el plano ontológico, es criterio de existencia: para el hombre, ser es sentir (εἶναι = αἰσθάνομαι).

La muerte así entendida, como la franca asunción de la posibilidad de no ser, priva de la esperanza de la vida después de la vida que sostenían las filosofías de corte platónico y las creencias religiosas. Pero la eternidad tiene una doble cara, la de la felicidad, si toca estar en un sitio paradisíaco, o la del sufrimiento, si el destino es padecer castigos. Precisamente el temor a los tormentos eternos en el más allá es lo que hace a los hombres temer la muerte y lo que graba su impronta

⁶⁴ Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 65.7-9.

⁶⁵ Cf. el empleo de este adjetivo, por ejemplo, en Heidegger, M. (1949) *Sein und Zeit*, Neomarius: Tübingen, 193, 196, 327, 230. Traducción española: Gaos, J. (1951) *Heidegger, M. El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica: México, 223, 226, 376, 263.

en esta vida terrena llenándola de inquietud, intranquilidad y locura. Así lo explica

Lucrecio:

*et saepe usque adeo, mortis formidine, vitae
percipit humanos odium lucisque videndae,
ut sibi consciscant maerenti pectore letum
obliti fontem curarum hunc esse timorem:
hunc vexare pudorem, hunc vincula amicitiai
rumpere et in summa pietate evertere suadet:
nam iam saepe homines patriam carosque parentis
prodiderunt vitare Acherusia templa petentes.*⁶⁶

Y a veces el temor a morir inspira a los humanos un odio tal a la vida y a la vista de la luz, que con pecho afligido se dan ellos mismos la muerte, olvidándose de que el miedo a ella es la fuente de todas sus preocupaciones; a uno lo induce a maltratar, a otro a romper los vínculos de la amistad y, en suma, a derribar todo sentimiento piadoso. Pues ha habido hombres ya que han traicionado a su patria y a sus padres queridos para evitar las cavernas del Aqueronte.

Vuelve a aparecer el carácter terapéutico de la filosofía. Este temor a la muerte favorecido por la filosofía idealista y la superstición religiosa es lo que cura el estudio de la naturaleza (φυσιολογία)⁶⁷, por eso Epicuro coloca la explicación física de la muerte como el segundo remedio de la *tetraphármakos*⁶⁸.

⁶⁶ Lucrecio, *De rerum natura*, III.79-86.

⁶⁷ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 11.

⁶⁸ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 124.7-127.4.

SV3

Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸ δὲ ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μέσον τὸ ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα πολλὰς ἡμέρας ὑπάρχει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσιν ἐν τῇ σαρκὶ τὸ ἡδόμενον ἢ τὸ ἀλγοῦν.

2 ὑπὲρ τινός V : ὑπερτεῖνον Hartel *ex* Diógenes Laercio.

No dura el sufrimiento en la carne; tanto el más agudo como el más débil están presentes un tiempo; el intermedio, que prevalece sobre el placer en la carne, dura varios días. Las enfermedades muy duraderas proporcionan más placer en la carne que dolor.

Comentario

El texto que tradicionalmente se ha editado como SV3 aparece en el manuscrito como dos sentencias independientes. Encontramos en el códice las que llamaremos SV3.1 y SV3.2 encabezadas por una letra mayúscula, que indica el comienzo de sentencia, y cerradas por el signo que habitualmente señala el final de sentencia. Lo que leemos en el manuscrito es lo siguiente:

SV3.1

Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸ δὲ ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μέσον τὸ ὑπὲρ τινός.

SV3.2

Τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα πολλὰς ἡμέρας ὑπάρχει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσιν ἐν τῇ σαρκὶ τὸ ἡδόμενον ἢ τὸ ἀλγοῦν.

La sentencia nos coloca ante una interesante alternativa de la tradición de la doctrina de Epicuro, porque SV3, en su conjunto, también nos ha llegado a través de Diógenes Laercio como la *Máxima Capital* número 4. De hecho, Bignone⁶⁹, Bailey⁷⁰ y Arrighetti⁷¹, por ejemplo, no editan SV3 junto a las otras sentencias del *Gnomologium Vaticanum*, sino que remiten al lector a MC4, cuyo texto es el siguiente:

Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει. αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν.⁷²

No dura continuamente el dolor en la carne, sino que el más agudo perdura el mínimo tiempo, y el que tan solo supera el placer de la carne no persiste muchos días. Las enfermedades muy duraderas, proporcionan más placer en la carne que dolor.

Situados entonces ante SV3, dividida en dos textos independientes, y ante MC4, se trata de decidir, como herederos de una tradición, hasta qué punto hay que llegar en el afán de ordenarla. Desde luego, la alternativa deseable es el respeto al manuscrito, lo cual supondría, en este caso, editar por separado SV3.1 y SV3.2. Ahora bien, a la voluntad de mantener la fidelidad al manuscrito se opone el hecho de que los textos de SV3.1 y SV3.2, tal como se leen en el códice, no poseen ni un sentido ni una estructura sintáctica satisfactorios.

El comienzo de SV3.1 es plausible:

⁶⁹ Bignone 1920: 149.

⁷⁰ Bailey 1926: 106.

⁷¹ Arrighetti 1960: 142.

⁷² Dorandi 2013: 815.

3.1 Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸ δὲ ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι ...

No dura el dolor en la carne, sino que el más intenso, por un lado, el más leve, por otro, están presentes un tiempo ...

Pero el final:

... τὸ δὲ μέσον τὸ ὑπὲρ τινός

... el intermedio el más allá de cualquier

resulta un solecismo. Se puede sobreentender ἀλγοῦν (“dolor”) como el sustantivo al que está referido el adjetivo μέσον, en el sentido de τὸ δὲ μέσον [ἀλγοῦν] (“el [dolor] intermedio”), admitiendo que, después de tratar sobre el dolor más intenso y el más leve, la sentencia se refiere al dolor intermedio. Pero ese posible sujeto τὸ δὲ μέσον [ἀλγοῦν] (“el [dolor] intermedio”), acompañado de la frase adjetiva encabezada por el artículo en función apositiva (τὸ ὑπὲρ τινός), queda a la espera de la determinación del pronombre τις / τι y, sobre todo, de un verbo que complete la oración. De manera que, tal como lo transmite el manuscrito, el texto griego de SV3.1 resulta insostenible.

En cuanto a SV3.2, sí que tiene una estructura sintáctica aceptable, pero su primera cláusula expresa un principio general cuyo contenido no se aviene con la noción epicúrea del placer. Si comparamos el *Gnomologium Vaticanum* con las *Máximas Capitales*, advertimos que en los primeros aforismos de ambas colecciones se transmiten la enseñanzas la *tetraphármakos*⁷³. De manera que SV3.2, según esa correspondencia, vendría a decir que el placer es fácil de procurar. Ahora bien, el placer al que se refiere Epicuro es el placer limitado, el placer que, una vez que ha

⁷³ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 1-4 y *Sentencias Vaticanas*, 1-4.

sido pensado por el intelecto, queda reducido a la remisión del dolor⁷⁴. Justo lo contrario de lo que sostiene la primera cláusula de SV3.2, que se refiere a los placeres de la carne, es decir, a los placeres que no tienen medida⁷⁵:

Τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα πολλάς ἡμέρας ὑπάρχει.

Los placeres de la carne se dan durante muchos días.

Estos placeres infinitos no pueden ser el fin de la ética epicúrea. De modo que a la sintaxis deficiente de SV3.1 se suma la doctrina no epicúrea de SV3.2 como un segundo motivo en contra de la edición de la versión del código de SV3.1 y SV3.2 separadas.

Hay que tener en cuenta, en tercer lugar, que la confusión y vacilaciones del copista en la determinación de los principios y finales precisos de las sentencias son recurrentes en todo el manuscrito⁷⁶, de manera que no sería extraño que hubiese también aquí un error de copia consistente en haber apreciado una separación de sentencias donde no la había.

Finalmente, el testimonio de MC4 proporcionado por Diógenes Laercio, en el cual SV3.1 y SV3.2 se encuentran fundidas en un solo texto, conduce a mantener la edición tradicional de SV3 que reúne SV3.1 y SV3.2.

Una vez adoptado el criterio de reunir SV3.1 y SV3.2 en SV3, el texto requiere una única modificación, la sustitución de ὑπὲρ τινός por ὑπερτεῖνον sugerida por Hartel⁷⁷ a partir del testimonio de Diógenes Laercio⁷⁸. Nuestra

⁷⁴ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 3.

⁷⁵ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 20.

⁷⁶ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 8, 9 y 10; 12 y 13; 28 y 29; 44 y 45; 48 y 49; 56 y 57; 72 y 73.

⁷⁷ Wotke y Usener 1888: 191.

edición, en el espíritu de mantener la lección del códice *vaticanus* con el menor número de modificaciones posible, coincide con la de Bollack⁷⁹.

La sentencia comunica la enseñanza de que el dolor es fácil de soportar a partir de una triple división de los dolores de la carne: los leves y los agudos, que duran poco, y por eso son tolerables; y los intermedios, de mayor duración, que, como veremos, está en nuestra mano soportarlos o no. Finaliza la sentencia recordando el principio de que el placer supera al dolor, incluso en el caso de las largas enfermedades corporales.

Es interesante mencionar la edición de Marcovich de SV3, porque es muy diferente de la versión que ofrecemos, debido a que ha optado por subordinar el texto del *Gnomologium Vaticanum* al de Diógenes Laercio. Marcovich edita SV3 como sigue:

Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μέσον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα «οὐ» πολλὰς ἡμέρας ὑπάρχει, αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσιν ἐν τῇ σαρκὶ τὸ ἡδόμενον ἢ τὸ ἀλγοῦν.⁸⁰

No dura el dolor en la carne, sino que el más intenso está presente el tiempo más breve, y el intermedio, que sobrepasa el placer en la carne, no se da durante muchos días, y las más duraderas de las enfermedades proporcionan más placer en la carne que dolor.

El texto de Marcovich comporta las siguientes modificaciones del manuscrito: 1) sustituye τὸ δέ por τόν, en la primera línea; 2) sustituye ὑπὲρ τινός por

⁷⁸ Dorandi 2013: 815

⁷⁹ Bollack 1975: 316.

⁸⁰ Marcovich 2008, vol. I: 815.

ὑπερτεῖνον, en la segunda línea; y 3) agrega οὐ, también en la segunda línea. Todo ello para adecuar SV3 a MC4, cuyo texto, según Marcovich, es el siguiente:

Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμμένει. Αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν.⁸¹

No dura el dolor continuo en la carne, sino que el más intenso está presente un tiempo muy breve, y el que apenas sobrepasa el placer de la carne permanece durante no muchos días. Las enfermedades muy duraderas, proporcionan más placer en la carne que dolor.

La intervención de Marcovich en SV3 es exagerada, ya que, excepto la sustitución de ὑπὲρ τινός por ὑπερτεῖνον, no la requiere ni la letra ni el contenido doctrinario de la sentencia, y, hasta donde podemos apreciar, no tiene más fundamento que la idea de que el manuscrito Vaticano debe adecuarse a los códices que nos transmitieron la obra de Diógenes Laercio. Su versión de SV3 nos ofrece una clasificación de los dolores en la carne dividida en dos categorías: los intensos, que duran muy poco, y los intermedios, que no se extienden durante muchos días. Esperaríamos que una clasificación que presenta la categoría de lo intermedio tuviese un número impar de categorías. Si es que hay algo intenso y algo intermedio, quedamos a la espera de la tercera clase: los dolores en la carne que tienen menor intensidad que los intermedios. En vez del tercer tipo de dolor, encontramos una cláusula final que aporta una matización algo fuera de contexto en el desarrollo de una clasificación de los dolores: la de que las enfermedades prolongadas proporcionan mayor placer que dolor.

⁸¹ Marcovich 2008, vol. I: 803.

Decíamos que los dos florilegios epicúreos más importantes que nos han llegado, las *Máximas Capitales* y las *Sentencias Vaticanas*, presentan, al principio, las enseñanzas de la *tetraphármakos*. Sin embargo, la exposición de las *Máximas Capitales* es más clara: MC1 dice que los dioses no son de temer; MC2 enseña que la muerte es nada para nosotros; MC3, que los placeres son fáciles de procurar; y MC4 que resulta sencillo evitar el dolor. El *Gnomologium Vaticanum*, por su parte, no reproduce la secuencia: dioses / muerte / placer / dolor. Las primeras tres sentencias coinciden con tres de las primeras cuatro *Máximas Capitales*: SV1 = MC1 (dioses), SV2 = MC2 (muerte), pero SV3 = MC4 (dolor), mientras que SV4 vuelve a enseñar que es fácil sobrellevar el dolor. Es decir, falta en las primeras *Sentencias Vaticanas* la enseñanza de que resulta sencillo procurarse placeres limitados.

SV3 refleja la nota característica y omnipresente del hedonismo epicúreo: su intelectualidad. En este caso, se vuelve a iluminar la oscuridad de un *páthos* con la claridad del *lógos*: se trata ahora de pensar el dolor. El mecanismo para conceptualizar el dolor es la clasificación. Clasificar el dolor comporta un acto de pensamiento; al ser pensado, el dolor se vuelve humano y, una vez más, el epicureísmo se aleja del hedonismo a la manera de Cirene.

Será oportuno recordar que no debemos esperar en el empleo de la facultad de la razón que realiza Epicuro, el rigor y el entusiasmo de un pensador ilustrado. Análoga a la famosa clasificación epicúrea de los deseos (naturales, necesarios, etc.), encontramos aquí una clasificación de los dolores, la cual, una vez comprendida, nos deja ya inoculado el cuarto remedio: el dolor es fácil de sobrellevar⁸². Como veíamos más arriba, se trata de una clasificación sencilla, que consiste en cuantificar la intensidad del dolor y colocarla en relación con su duración. Hay tres tipos de dolores en la carne según su intensidad: intensos,

⁸² Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 4 y *Sentencias Vaticanas*, 4.

intermedios y leves; y cada clase tiene una duración: los dolores en la carne intensos y leves duran poco, mientras que los intermedios son los más duraderos. Puede sorprender, a primera vista, que los dolores intermedios duren más que los leves (de hecho, el propio Epicuro también sostiene en alguna ocasión que cuanto mayor es la intensidad de un dolor, menor es su duración⁸³). Sin embargo, la exposición de la tripartición del dolor que realiza Cicerón aclara la cuestión:

*et [robustus animus et excelsus] ad dolores ita paratus est, ut meminerit maximos morte finire, parvos multa habere intervalla requietis, mediocrium nos esse dominos, ut, si tolerabiles sint, feramus, si minus, animo aequo e vita, cum ea non placeat, tamquam e theatro exeamus.*⁸⁴

Y [un espíritu fuerte y excelente] se dispone ante los dolores teniendo presente que los más grandes se acaban con la muerte, los más pequeños tienen muchos intervalos de calma y que nosotros somos dueños de los intermedios para soportarlos, si fueren tolerables y, si no, para marcharnos con ánimo sereno de la vida, cuando no nos plazca, como de un teatro.

Es decir, que los dolores intensos duran poco porque, si persisten, terminan en la muerte. Los dolores leves también duran poco porque, por su propia levedad, presentan intervalos de calma. Los que más duran son los intermedios, pero está en nuestras manos su control: o bien soportarlos, o bien retirarnos de la vida si los juzgamos insoportables.

La clasificación de los dolores, igual que la de los deseos, no es sistemática ni exhaustiva. Es como si el intento de pensar el sufrimiento se ensayara de diversas maneras: bien dividiéndolo en tres, como en esta ocasión, u otras veces en dos: los dolores prolongados, pero leves, y los dolores fuertes, pero breves. Y, en

⁸³ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 133 y Cicerón, *De finibus*, I.40.

⁸⁴ Cicerón, *De finibus*, I.49.

verdad, no hacía falta una división exhaustiva. Ambas clasificaciones simplemente ilustran la enseñanza de que el dolor es fácil de soportar, o, en otros términos, que el cálculo dictamina que en la vida el placer supera al dolor. Y si hubiese algún escéptico que pensara que Epicuro se equivoca porque el cuerpo no es más que una fuente de malestar y de molestias, a él está dirigida la cláusula final de la sentencia, que corrobora el triunfo del placer, afirmando que, incluso en la existencia de quienes imaginamos más desdichados, la de quienes padecen enfermedades crónicas, el placer aventaja al dolor.

Bignone, en cuya edición de Epicuro no ofrece SV3 porque la considera una repetición de MC4, ha notado cierto desajuste en esta última oración. Su texto de MC4⁸⁵ resulta una división de los dolores en dos categorías: los máximos y los que apenas se sobreponen al placer corpóreo, ambos duran poco. En este contexto de una clasificación de los dolores ciertamente resulta algo extraño que la sentencia se cierre con un apunte sobre el placer que provocan las enfermedades prolongadas. Nota Bignone que la presencia de esta última cláusula varía el estilo aforístico que, en consonancia con las tres máximas anteriores, podría haber tenido MC4 sin ella, y que, además, altera la usual división epicúrea de los dolores (agudos y breves, y leves y prolongados). Asimismo, explica este comentario sobre las largas enfermedades como réplica a una crítica al hedonismo formulada por la escuela

⁸⁵ El texto de MC4 es traducido por Bignone (1920: 57) de la siguiente manera: “Non perdura continuamente nella carne il dolore, ma il massimo permane minimo tempo, e non persiste molti giorni quel soffrire che appena si sovrappone al piacere corporeo: anzi le lunghe malattie più hanno abbondevole il piacere del corpo che la doglia.”

platónico-peripatética consistente en el argumento *ad hominem* de aludir a la larga enfermedad de Epicuro como impedimento de la felicidad⁸⁶.

⁸⁶ Cf. Bignone 1973: 527ss. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1153b9-25, donde el estagirita señala que la felicidad necesita de la salud corporal (τὰ ἐν σώματι ἀγαθὰ) y de cierta buena fortuna, y menciona el error de quienes sostienen que se puede ser feliz aun si se es torturado. Cf. un comentario similar en *Ética a Nicómaco*, 1099a31-1099b8.

SV4

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

1 σύντονον Usener : σύντομον V.

Todo dolor es fácilmente despreciable, ya que el que comporta un sufrimiento intenso dura un tiempo breve, y el que dura largo tiempo en la carne procura un sufrimiento leve.

Comentario

Los editores han adoptado unánimemente la corrección de Usener⁸⁷, que mantiene el sentido general de la sentencia de oponer la intensidad de los dolores a su duración. La anticipación de σύντομον en lugar σύντονον se explica por la cercanía: aparece apenas tres palabras después.

Vale la pena detenerse en el análisis del texto porque es un típico representante del género del florilegio. Ilustra bien el estilo sentencioso y aforístico que empleaba la escuela de Epicuro para transmitir la doctrina y que tanto agradaba en Roma. Abre la sentencia una breve cláusula que presenta la idea general de que es fácil despreciar cualquier dolor. En ella se omite el verbo copulativo, como era de esperar, lo cual otorga a la oración la economía y expresividad adecuadas. En seguida, la idea general es desarrollada por dos oraciones con estructuras paralelas: el verbo principal precedido por una construcción de participio (ἔχουσα ... ἔχει / χρονίζουσα ... ἔχει). Es notable la repetición de ἔχω en sus formas participial y conjugada (ἔχουσα / ἔχει / ἔχει), así

⁸⁷ Wotke y Usener 1888: 191.

como la idéntica secuencia sintáctica empleada en los tres casos para complementarlas: predicativo objetivo – participio/verbo – complemento directo. Un notorio vocalismo en *o*, la abundancia de sonidos nasales y el ritmo lento que imprime la repetición de estructuras dan a la sentencia un tono serio, sin caer en la solemnidad. Bailey⁸⁸ apunta que esta estructura epigramática podría favorecer la memorización de la sentencia.

Bollack⁸⁹ propone leer *περὶ τὴν σάρκα* (“en la carne”) como complemento de *ἔχει* (“comporta”, “tiene”), en vez de *χρονίζουσα* (“que dura”), pero ello no es requerido por el sentido ni por la estructura del texto. Se trata, más bien, de un caso de ἀπὸ κοινοῦ, tal como, de todos modos, se refleja en su traducción: “celle qui dure dans la chair a la souffrance facile”.

La sentencia reincide en la reflexión sobre el dolor. Esta vez la clasificación que propone Epicuro es bipartita, a diferencia de SV3, donde el dolor se dividía en tres categorías. Se trata, como hemos dicho más arriba⁹⁰, de conceptualizar el dolor. El hecho de reconocer la finitud del hombre, de establecer los límites (*de-finire*) del placer y del dolor, es una tarea intelectual indispensable en el epicureísmo, en la que se advierte que la función del pensamiento no es simplemente adjetiva, sino constitutiva de la naturaleza humana. Como también hemos sugerido, la tarea de colocar las pasiones bajo la esfera del pensamiento que lúcidamente emprende el hedonismo epicúreo no supone una suerte de “deducción trascendental” de los deseos, de los placeres o de los dolores, de manera que no debemos esperar ni buscar en estas categorizaciones de Epicuro un rigor racional propio de un filósofo moderno. Lo que sí ponen de manifiesto estas clasificaciones, y es muy importante,

⁸⁸ Bailey 1926: 376.

⁸⁹ Bollack 1975: 419.

⁹⁰ Cf. la sección 7.2 del Estudio preliminar y el comentario a la *Sentencia Vaticana* 3.

es la conciencia de Epicuro de que una antropología fundada sobre las nudas pasiones, al modo de los cirenaicos, es débil, es pobre, y resigna la parte más interesante del hombre, que es su capacidad reflexiva. Así deben tomarse estos recurrentes catálogos de placeres, dolores y deseos que encontramos en la ética epicúrea: como la prueba de que es posible limitar intelectualmente las pasiones sin salirse del hedonismo, es decir, sin hacerlo a la manera platónica o aristotélica.

La sentencia vuelve sobre la enseñanza de la *tetraphármakos* de que el dolor es fácil de sobrellevar⁹¹. La φρόνησις (“sabiduría”, “prudencia”) investiga aquí el límite del *páthos* del dolor. Se aborda el dolor a través de dos aspectos cuantificables: la intensidad y la duración, y ambos se colocan en relación inversa: los dolores más intensos tienen una duración breve y los dolores más leves pueden extenderse en el tiempo.

En la *Epístola a Meneceo* hallamos la misma idea de que el mal -identificado con el dolor en la ética de Epicuro-, o bien es breve en cuanto a su duración o lo es en cuanto a su intensidad:

τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς.⁹²

El [límite] de los males tiene o el tiempo o el sufrimiento breve.

La doctrina ha sido ampliamente reflejada en la doxografía⁹³. En cuanto a los dolores breves, hay un testimonio de Plutarco que explica que un dolor muy grande no puede durar mucho porque comporta la muerte:

⁹¹ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 4 y *Sentencias Vaticanas*, 3.

⁹² Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 133.5.

⁹³ Séneca también refleja esta enseñanza sobre el dolor en sus epístolas:

ὁ γὰρ πόνος ὁ ὑπερβάλλων συνάψει θανάτῳ.⁹⁴

Pues el sufrimiento, si es excesivo, irá unido a la muerte.

Y lo mismo enseña Séneca:

*Nam summi doloris intentio invenit finem.*⁹⁵

En efecto, la tensión de un dolor extremo puede provocar el fin.

Acerca de a la extensa duración de los dolores leves, a continuación del pasaje citado, Séneca explica por qué pueden prolongarse en el tiempo. La persistencia del dolor pone en marcha el entumecimiento de los órganos más sensibles, una suerte de mecanismo de anestesia (ἀν-αἴσθησις, es decir, “ausencia de sensación”), gracias al cual el dolor puede tolerarse durante un tiempo prolongado:

Levis [dolor] es si ferre possum; brevis es si ferre non possum. (Sen., Ep., 24.14.12-13)

Leve eres [dolor], si puedo soportarte, breve eres si no puedo.

nemo potest valde dolere et diu; sic nos amantissima nostri natura disposuit ut dolorem aut tolerabilem aut brevem faceret. (Sen., Ep., 78.7.3-8.1)

Nadie puede tolerar el dolor intensamente y durante mucho tiempo. La naturaleza, que tanto nos ama, nos constituyó de modo que el dolor fuera o bien tolerable o bien breve.

⁹⁴ Plutarco, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1103D11.

⁹⁵ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, LXXVIII.7.3.

*Maximi dolores consistunt in macerrimis corporis partibus: nervi articuli que et quidquid aliud exile est acerrime saevit cum in arto vitia concepit. Sed cito hae partes obstupescunt et ipso dolore sensum doloris amittunt.*⁹⁶

Los dolores más grandes se dan en las partes más descarnadas del cuerpo: los nervios, las articulaciones y cualquier otra parte magra sufren muy vivamente al concentrar el mal en sus exiguas dimensiones. Pero pronto estas partes se entumescen y, a causa del mismo dolor, pierden la sensación de dolor.

Ha llamado la atención en la sentencia el empleo de la forma homérica⁹⁷ del adjetivo, ἀβληχρός (“leve”), en lugar de βληχρός, la forma habitual en la época de Epicuro. Según Bollack⁹⁸, es el sentido que el adjetivo tiene en el pasaje de la *Odisea* el que se conserva en la sentencia. Tan pronto como Odiseo conjura a las almas del Hades, se presenta Tiresias, quien le profetiza el fatigoso regreso, la victoria sobre los pretendientes, una vejez plena y una muerte suave:

θάνατος δέ τοι ἐξ ἀλὸς αὐτῷ ἀβληχρός μάλα τοῖος
ἐλεύσεται, ὅς κέ σε πέφνη γήρα ὑπο λιπαρῷ ἀρημένον.⁹⁹

Librado del mar, llegará a ti la muerte, tan blanda que te herirá una vez que estés extenuado por una buena vejez.

La disposición psíquica que pintan estos versos de la *Odisea*, observa Bollack¹⁰⁰, es afín a la actitud tranquila y sin temor del sabio hedonista ante el peor de los males, la muerte, lo cual habría inspirado el uso del término por parte de Epicuro.

⁹⁶ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, LXXVIII.8.1-5.

⁹⁷ Cf. Homero, *Iliada*, V.337, VIII.178 y *Odisea*, XI.135.

⁹⁸ Bollack 1975: 419.

⁹⁹ Homero, *Odisea*, 11.134-136.

¹⁰⁰ Bollack 1975: 419.

Sin embargo, hay que señalar también que es muy cercano al epicúreo el valor con que se emplea el adjetivo βληχρός en los tratados hipocráticos. En la descripción del cuadro de la hidropesía, por ejemplo, se menciona un sufrimiento leve y prolongado en los siguientes términos:

καὶ πάσχει οἷά περ [...] βληχρότερον δὲ καὶ πολυχρονιώτερον.¹⁰¹

Y padece lo mismo [...] pero más levemente y durante un tiempo más prolongado.

¹⁰¹ Hipócrates, *De morbis*, 2.61.3-4. Cf. también πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν en SV3.

SV5

Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως· ὅπου δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐκ ἔστι ἡδέως ζῆν.

No es posible vivir placenteramente sin vivir sabia, bella y justamente. Y cuando no sucede así, no es posible vivir placenteramente.

Comentario

El manuscrito es claro y no presenta dificultades de lectura.

Encontramos también el texto de la presente sentencia en otros dos pasajes de la obra de Epicuro: *Máximas Capitales*, 5 y *Epístola a Meneceo* 132.8-10, lo cual, como en el caso de SV3, nos permite apreciar la peculiaridad del manuscrito Vaticano.

Algunos editores del *Gnomologium Vaticanum* (Bailey¹⁰², Arrighetti¹⁰³) no consideran necesario ofrecer SV5 y remiten a MC5, como si se tratara del mismo texto. Sin embargo, como puede apreciarse a partir de la lectura de la máxima, hay diferencias notables. Veamos algunas ediciones de MC5.

Bollack, por ejemplo, ofrece el siguiente texto:

οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. ὅτω δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐ ζῆ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως [ὑπάρχει]· οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.¹⁰⁴

¹⁰² Bailey 1926: 106.

¹⁰³ Arrighetti 1960: 141.

¹⁰⁴ Bollack 1975: 251. Su traducción es la siguiente: "Il n'est pas possible de vivre dans le plaisir sans vivre de façon sensée, bonne et juste indépendamment du plaisir. Celui qui n'a pas cela ne vit pas de façon sensée, bonne et juste; impossible que cet homme vive dans le plaisir."

No es posible vivir en el placer sin vivir de manera sensata, buena y justa independientemente del placer. El que no tiene esto no vive de manera sensata, buena y justa; imposible que este hombre viva en el placer.

Esta versión de Bollack conserva el texto tal como es transmitido por Diógenes Laercio, limitándose a atetizar el segundo ὑπάρχει (“tiene”). Con ello resulta inteligible el sentido de la segunda oración, pero el sentido de la primera es insatisfactorio: debido a la inusual sustantivación del adverbio ἡδέως, es difícil atribuir el complemento ἄνευ τοῦ ἡδέως (“independientemente del placer”) a un segundo ζῆν (“vivir”) implícito, dependiente del primer ἄνευ (“independientemente”, “sin”). Es preciso una estructura sintáctica más sólida que sostenga esa profusión de adverbios de modo. El argumento de Bollack para mantener su lectura es que el pasaje se encuentra dos veces en Diógenes Laercio¹⁰⁵ escrito de la misma manera, lo cual mostraría que la interpolación que se ha practicado para mejorar el sentido, como en seguida veremos, es fruto de un comentario posterior.

En efecto, la mayoría de los editores, Gassendi¹⁰⁶ el primero, fundándose en el testimonio de Diógenes de Enoanda¹⁰⁷, completan el texto de la primera oración

¹⁰⁵ Además de MC5, se refiere al siguiente pasaje de la *Epístola a Meneceo*, que, un poco más adelante, reproducimos en su contexto:

διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, ἄνευ τοῦ ἡδέως· (Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.8-10)

Enseña [la prudencia] que no es posible vivir en el placer sin vivir de manera sensata, buena y justa independientemente del placer.

¹⁰⁶ Taussig 2006: vol I, III.3, p. 222.

¹⁰⁷ Cf. *infra*, nota 116.

de la máxima de manera que quede convertida en un bicondicional: sin placer, no hay virtud, y sin virtud, no hay placer.

Así, Dorandi¹⁰⁸ ofrece el siguiente texto de MC5:

οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. ὅτω δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐ ζῆ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως τύπαρχει†· οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.

No es posible vivir placenteramente sin vivir sabia, bella y justamente, ni vivir sabia, bella y justamente sin vivir placenteramente. Quien no tiene presente esto ... No es posible que éste viva placenteramente.

Mantiene Dorandi el segundo ὑπάρχει entre *cruces*; el *locus desperatus* se extiende a toda la cláusula que depende de ὑπάρχει, de modo que resulta imposible una lectura satisfactoria de οὐ ... τύπαρχει†.

Por eso, en la versión de Marcovich¹⁰⁹, toda la oración aparece secluída:

οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. Ὅτω δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει [οὐ ζῆ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὑπάρχει], οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.

No es posible vivir placenteramente sin vivir sabia, bella y justamente, ni vivir sabia, bella y justamente sin vivir placenteramente. Quien no tiene presente esto, es imposible que viva placenteramente.

Y en su edición, Arrighetti¹¹⁰, siguiendo la sugerencia de Von der Mühl¹¹¹, relega el texto suprimido por Marcovich al aparato crítico:

¹⁰⁸ Dorandi 2013: 815-816

¹⁰⁹ Marcovich 2008: vol. I, 803.

¹¹⁰ Arrighetti 1960: 123.

Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως· ὅτω δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.

La traducción es idéntica a la anterior. Quedémonos con este último texto de Arrighetti y comparémoslo con SV5. Se advierte en ambos casos cómo el género del florilegio resulta eficaz en la transmisión de la doctrina al precio de redondear y simplificar los contenidos. Así, MC5 se ha convertido en un efectivo aforismo que constituye un recordatorio de la recíproca implicación del placer y la virtud. En efecto, entendemos que “esto” (τοῦτο), en la última oración se refiere a la doctrina que enseñan ambos miembros del bicondicional: si no hay placer no hay virtud y si no hay virtud no hay placer. En cuanto a SV5, interpretamos que el propósito del compilador ha sido expresar la doctrina epicúrea a manera un argumento sencillo que tiene la forma del *modus ponens*, en este caso, con premisas negativas: si no se vive con virtud, no se vive con placer; no se vive con virtud, por lo tanto, no se vive con placer. τοῦτο, al final de SV5 retoma la prótasis de la primera premisa del *modus ponens*, es decir, la oración P de la forma de razonamiento: P entonces Q, y P; por lo tanto Q.

La sentencia recoge el vínculo esencial entre placer y virtud que caracteriza a la ética de Epicuro. Indica que la virtud es *conditio sine qua non* del placer. Se pone en juego aquí la noción clave de la ética epicúrea: la de placer en reposo. El placer en reposo requiere para su constitución una instancia conceptual que modere e ilumine la tendencia natural y automática del cuerpo hacia el placer. Se trata de un refinamiento de la tradición ética hedonista que permitía evitar objeciones de corte platónico, dirigidas contra concepciones más elementales del placer, como la de la escuela cirenaica, que entendía el placer como un movimiento ciego de la

¹¹¹ Von der Mühl 1922: 52.

sensibilidad. El intelecto, al encauzar el placer en sus límites naturales, introduce en la ética epicúrea virtudes clásicas de la tradición helénica: φρόνησις (“sabiduría práctica”), τὸ καλόν (“lo bello”, en sentido moral) y δικαιοσύνη (“justicia”).

Esta misma relación entre placer y virtud aparece en otros textos de Epicuro. El siguiente pasaje de la *Epístola a Meneceo* repite la enseñanza de SV5 colocándola en el contexto adecuado. SV5 se sigue a modo de corolario una vez que ha quedado elucidada la verdadera naturaleza del placer: un placer limitado, constituido por una facultad reflexiva (λογισμός, traducido en el pasaje como “cálculo”), propia del que ha alcanzado la sabiduría práctica (φρόνησις):

οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυτελῆς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾶ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος. τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἰ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως· συμπεφύκασι γὰρ αἰ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἔστιν ἀχώριστον.¹¹²

Pues ni bebidas ni fiestas continuas, ni el goce de muchachos y mujeres, ni de pescados y el resto de cosas que ofrece una mesa suntuosa generan una

¹¹² Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.1-12. A diferencia de MC5, opinamos que aquí sí es pertinente completar el texto (132.9-10) según la sugerencia de Gassendi (cf. Taussig 2006: vol. I, III.3, p. 222.). En primer lugar, porque el desarrollo de la argumentación lo permite, y, en segundo término, porque, no ya los testimonios de Cicerón y Diógenes de Enoanda, sino el propio Epicuro en la línea siguiente afirma la reciprocidad entre placer y virtud. En suma, en la *Epístola a Meneceo* Epicuro sostiene que placer y virtud se coimplican; SV5 dice menos: sostiene que la virtud es condición necesaria del placer; en cuanto a MC5, creemos que el texto que recibimos nos obliga a dejar en estado de problema la doctrina que allí se explica.

vida placentera, sino el sobrio cálculo que, de un lado, trata de conocer las causas de toda elección y de todo rechazo y, de otro, [trata] de apartar las opiniones en virtud de las cuales se apodera de las almas la confusión más grande. Principio de todas estas cosas y el mayor bien es la sabiduría práctica. Por ello la sabiduría práctica resulta más estimada que la filosofía, pues de ella se generan por naturaleza todas las restantes virtudes, dado que enseña que no es posible vivir placenteramente sin [vivir] sabia, bella y justamente; ni [vivir] sabia, bella y justamente sin [vivir] placenteramente. En efecto, las virtudes se dan por naturaleza junto con el vivir placenteramente y el vivir placenteramente es inseparable de ellas.

El pasaje presenta tres nociones fundamentales de la ética epicúrea: λογισμός (“cálculo”), φρόνησις (“sabiduría práctica”) y ἡδονή (“placer”). No hay placer en reposo sin la participación del intelecto. La sabiduría, a través del cálculo, es fundadora del placer y del cuerpo. La línea final va un paso más allá respecto de SV5 y señala de la manera más rotunda la alianza entre cuerpo e intelecto que constituye el centro de la antropología epicúrea: no sólo resulta imposible una vida placentera sin virtud (SV5), sino, recíprocamente, una vida virtuosa sin placer. En efecto, la vanidad de la virtud sin placer se refleja con vehemencia en la cita de Epicuro recogida por Ateneo en las *Deipnosophistae*:

προσπύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ.¹¹³

Escupo sobre lo bello y sobre quienes vanamente lo admiran, cuando no produce ningún placer.

Finalmente, el fundamento del hedonismo epicúreo queda encerrado en un círculo virtuoso: el intelecto no es nada si no sirve al cuerpo, el cuerpo no es nada si no es limitado por el intelecto.

¹¹³ Ateneo, *Deipnosophistae*, XII.67.22-24.

Dado que la doctrina representa un aspecto central de la filosofía de Epicuro, fue ampliamente recogida por los autores latinos. Cicerón se refiere varias veces a ella en el *De finibus*; uno de esos pasajes traduce el texto de Epicuro:

*clamat Epicurus [...] non posse iucunde vivi, nisi sapienter, honeste iusteque vivoatur, nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde.*¹¹⁴

Afirma Epicuro que no es posible vivir con placer si no se vive sabia, honesta y justamente, ni sabia, honesta y justamente, si no se vive con placer.

En el diálogo *De vita beata* de Séneca se lee:

*Itaque negant posse uoluptatem a uirtute diduci et aiunt nec honeste quemquam uiuere ut non iucunde uiuat, nec iucunde ut non honeste quoque.*¹¹⁵

Así que [los epicúreos] niegan que sea posible separar el placer de la virtud y sostienen que nadie vive honestamente sin vivir con placer, ni [vive] con placer sin [vivir] también honestamente.

Posteriormente, Diógenes de Enoanda, puntualiza, a su vez, esta doctrina:

[οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμ]ως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικα[ίως ἄνευ τοῦ ἡδέως· ὅτω δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.]¹¹⁶

No es posible vivir placenteramente sin [vivir] prudente, bella y justamente; ni [vivir] prudente, bella y justamente sin [vivir] placenteramente. Y quien no tenga esto es imposible que viva placenteramente.

¹¹⁴ Cicerón, *De finibus*, I.57.16-58.1; cf. también *ibid.*, II.51 y 70.

¹¹⁵ Séneca, *De vita beata*, VII.7.1.2-4.

¹¹⁶ Chilton 1967: fr. 37 *margo inferior*.

SV6

Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιῶντα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι πιστεύειν ὅτι λήσει, κἂν μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λανθάνη· μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ λήσει.

2 μὴ δέ V

No es posible que quien perpetra a escondidas algo que recíprocamente se ha pactado para no dañar ni ser dañado confíe que permanecerá oculto, aunque en el presente se oculte de mil maneras. Pues hasta que muera no quedará claro si habrá permanecido oculto.

Comentario

La sentencia no ofrece dificultades textuales significativas. En la línea 2 el manuscrito presenta μὴ δέ, el adverbio y la conjunción por separado, en vez de la conjunción μηδέ en su uso habitual correlativo con la negación previa μή (“no ... ni”). Probablemente, el pequeño desliz se deba al recitado interior del copista, o quizás haya copiado de un original en *scriptio continua*; de todos modos, es otro detalle que revela que desempeñaba su tarea de una manera más bien mecánica.

El texto coincide en su mayor parte con MC35¹¹⁷, aunque hay algunas diferencias. En las líneas 2-3 de SV6 se lee ἐπὶ τοῦ παρόντος (“en el presente”) en

¹¹⁷ El texto de MC35 es el siguiente:

Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιῶντα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι, πιστεύειν ὅτι λήσει, κἂν μυριάκις ἀπὸ τοῦ παρόντος λανθάνη. μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει. (Dorandi 2013: 822)

vez de ἀπὸ τοῦ παρόντος (“a partir del [instante] presente”), como en MC35. Bollack¹¹⁸ observa que el complemento encabezado por ἀπό (“a partir de”, “desde”) indica una innumerable sucesión de instantes que sobreviene a partir del momento en que se ha delinquido; en cambio, el complemento que comienza con ἐπί (“en”) forma parte de una expresión retórica: “ocultarse de mil maneras en el presente”. En la última línea de SV6 se ha omitido el adverbio καί (“de la misma manera”), a diferencia de la secuencia εἰ καὶ λήσει (“si de la misma manera habrá permanecido oculto”) de MC35; entendemos que καί indica en MC35 una coincidencia en el modo, es decir, hasta que muera, no quedará claro si habrá permanecido oculto *de la misma manera* en que lo ha estado hasta el presente.

Esta sentencia supone, junto con la siguiente, la concepción epicúrea de la justicia¹¹⁹. Ya se ha adelantado que las virtudes no son nada, si no comportan placer en reposo. La justicia promueve la *ataraxía* en la medida en que sirve para amparar a cada individuo de la desconfianza y el temor que le infunde la convivencia con los demás miembros de la sociedad. Una cita de Epicuro, extraída de Clemente de Alejandría, confirma este punto de vista:

δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία.¹²⁰

El fruto más grande de la justicia es la *ataraxía*.

En tanto sirve al placer, se evidencia el carácter instrumental, no sustantivo de la virtud; MC33 dice:

¹¹⁸ Bollack 1975: 422.

¹¹⁹ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 31-40.

¹²⁰ Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI.2.24.10.

Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη.

No es algo en sí mismo la justicia.

Y, consecuentemente, MC34:

Ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν.

La injusticia no es en sí misma un mal.

Los miembros de cada comunidad acuerdan la institución de un catálogo de prohibiciones que les permita vivir en paz, y lo justo es abstenerse de lo que en cada sitio está prohibido. La justicia posee entonces un estatus convencional y relativo; no existen la justicia ni la injusticia por naturaleza. Lo justo de la naturaleza se reduce a lo que se ha pactado:

Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.¹²¹

Lo justo de la naturaleza es el símbolo de lo que conviene a fin de no dañar ni ser dañados unos a otros.

Los seres humanos no se plenifican ni se perfeccionan alcanzando la virtud de la justicia, sino que es el cálculo de placeres lo que mantiene a los hombres alejados de la injusticia al advertir que sobre el que quiebre la ley pesará ininterrumpidamente la inquietud de saberse bajo la amenaza de un castigo que

¹²¹ Epicuro, *Máximas Capitales*, 31.

puede alcanzarlo en cualquier momento hasta el instante de su muerte. Plutarco recoge este punto de vista:

τοὺς γὰρ ἀδικοῦντας καὶ παρανομοῦντας ἀθλίως φασὶ καὶ περιφόβως ζῆν τὸν πάντα χρόνον, ὅτι, κὰν λαθεῖν δύνωνται, πίστιν περὶ τοῦ λαθεῖν λαβεῖν ἀδύνατόν ἐστιν· ὅθεν ὁ τοῦ μέλλοντος ἀεὶ φόβος ἐγκείμενος οὐκ ἔᾶ χαίρειν οὐδὲ θαρρεῖν ἐπὶ τοῖς παροῦσι.¹²²

Pues dicen [los epicúreos] que quienes cometen injusticia y transgreden la ley viven durante todo el tiempo desdichadamente y llenos de miedo, puesto que, aunque puedan ocultarse, es imposible que tengan la seguridad de ocultarse. Por eso, el temor a lo que vendrá, siempre apremiándolos, no les permite disfrutar ni vivir con seguridad en el presente.

Es notable la onnipresencia del miedo en la antropología de Epicuro. De hecho, las cuatro Sentencias Vaticanas que se refieren a la justicia (6, 7, 12 y 70) lo hacen desde este punto de vista. El temor impulsa a pactar las leyes; una vez instituida la ley, el que cumple con ella y es justo lo es por temor a la punición; y, para quien ha quebrado la ley, el temor a un castigo que se imagina siempre inminente se

¹²² Plutarco, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1090c8-d2. También Séneca menciona la doctrina en las citas de Epicuro que realiza en las cartas a Lucilio:

'potest nocenti contingere ut lateat, latendi fides non potest'. (Sen., *Ep.*, XCVII.13.2-3)

Es posible que el que ha cometido un crimen tenga la suerte de ocultarse; la seguridad de ocultarse, imposible.

y, más adelante:

Multos fortuna liberat poena, metu neminem. (Sen., *Ep.*, 97,16.1-2)

A muchos la fortuna libera de la pena, del temor, a ninguno.

transforma, como sugiere SV6, en una suerte de obsesión. No pasó desapercibido este rasgo a la sensibilidad psicológica de los romanos. En el *De finibus* de Cicerón el epicúreo Torcuato declara:

*itaque non ob ea solum incommoda, quae eveniunt improbis, fugiendam improbitatem putamus, sed multo etiam magis, quod, cuius in animo versatur, numquam sinit eum respirare, numquam adquiescere.*¹²³

Por consiguiente, consideramos que se debe evitar la injusticia no sólo por los perjuicios que recaen sobre los injustos, sino, mucho más aún, porque jamás permite tomar respiro ni hallar reposo a aquél en cuyo espíritu habita.

En la exposición de Lucrecio el sentimiento de inquietud de quien ha infringido la ley es tan vivo y exagerado que, aunque no se le aplique la pena prevista en el derecho positivo, el alma del infractor se lastima a sí misma y puede llegar a revelar en sueños los delitos cometidos y a fantasear castigos que recibirá después de la muerte:

*inde metus maculat poenarum praemia vitae.
circumretit enim vis atque iniuria quemque
atque unde exortast, ad eum plerumque revertit,
nec facilest placidam ac pacatam degere vitam
qui violat factis communia foedera pacis.
etsi fallit enim divom genus humanumque,
perpetuo tamen id fore clam diffidere debet;
quippe ubi se multi per somnia saepe loquentes
aut morbo delirantes protraxe ferantur
et celata <acta> in medium et peccata dedisse.*¹²⁴

Desde entonces [*i. e.*, desde la institución de la ley] el temor al castigo envenena lo que se ha alcanzado antes que los otros en la vida. La violencia

¹²³ Cicerón, *De finibus*, I.53.10-14.

¹²⁴ Lucrecio, *De rerum natura*, V.1151-60; cf. *ibid.*, III.1014-23.

y la injusticia envuelve en sus redes a quien las comete y, por lo común, recaen sobre aquel de quien han partido; y no le es fácil vivir con placidez y sosiego a quien con sus actos viola el pacto de la paz social. Pues aunque escape a la vista de los dioses y los hombres, debe en secreto desconfiar de que así sea siempre; y de muchos se cuenta que hablando en sueños o en el delirio de una enfermedad han revelado y hecho patentes delitos que tuvieron ocultos.

SV7

Ἀδικοῦντα λαθεῖν μὲν δύσκολον, πίστιν δὲ λαβεῖν ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν ἀδύνατον.

Al que comete injusticia ocultarse le resulta difícil; pero tener la seguridad de ocultarse, imposible.

Comentario

La sentencia no ofrece dificultades textuales y está estrechamente ligada a SV6 (MC35), cuya enseñanza confirma. SV6 y SV7 forman con SV12 (MC17) y SV70 un conjunto que aborda el tema de la justicia desde el punto de vista de quien viola la norma. Véase el comentario a SV6 para el sentido moral de la injusticia y las consecuencias psicológicas que el hecho de vulnerar la ley produce en el infractor.

SSVV 8, 9 y 10

Hemos visto ya, a propósito de SV3, que el copista dispone de recursos claros para señalar el comienzo y el final de las sentencias. Los comienzos se indican escribiendo la letra inicial de la primera palabra de cada sentencia con mayúscula, grafía que, además de su forma, destaca ostensiblemente por su tamaño y su trazo grueso. El final de las sentencias se indica con un signo consistente, la mayoría de las veces, en los dos puntos seguidos de una suerte de guión (la representación a nuestro alcance :- no está muy lejos del trazo del códice).

Ahora bien, el manuscrito presenta los textos de las tres máximas como si fueran una sola. SV8 comienza con la mayúscula que habitualmente abre las sentencias; en seguida, sin solución de continuidad, comienza SV9; al final de S9 sigue SV10, y luego, al final de SV10, el copista coloca el signo que indica el fin de la sentencia.

El hecho de agrupar tres sentencias de temas tan diversos como si fueran una sola muestra que el copista realizaba su trabajo de manera automática y sin estar pendiente de los contenidos que ponía por escrito. Ahora bien, que una persona no comprenda el contenido que transmite no basta para explicar la situación: de hecho, muchas veces éstas suelen ser las transmisiones más fieles, precisamente por el celo que se pone en el trato con aquello que se desconoce, y porque la ignorancia del transmisor protege el contenido transmitido de cualquier conato de modificación impulsado por la confianza en su aptitud hermenéutica. De nuevo volvemos a tener la impresión de que en el trabajo del copista del *Gnomologium* lo auditivo ha predominado sobre lo visual (¿tendría ante sí un manuscrito en uncial, por ejemplo?). Es decir, pareciera que en su tarea de poner las sentencias por escrito a su desconocimiento de la filosofía se hubiese sumado el

hecho de que, en su lectura, el copista hubiera atendido más a la resonancia de las palabras en su interior que a la vista de la grafía sobre el códice o el papiro.

En este caso, la heterogeneidad en el contenido de las sentencias y, sobre todo, la conservación de otros testimonios independientes de las mismas, han permitido preservar el pensamiento de la escuela epicúrea, pero, como en seguida veremos al tratar SV12 y SV13, el género del florilegio y las colecciones de sentencias es especialmente sensible a este tipo de errores que pueden llegar a pervertir la tradición.

SV8

Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν, ὁ δὲ τῶν κοινῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει καὶ ἔστι δυσπόριστος.

1 πλοῦτος καὶ Diógenes Laercio κενῶν *edd. ex* Diógenes Laercio y Porfirio.

La riqueza de la naturaleza es limitada y fácil de procurar, la de las opiniones comunes se excede hacia lo infinito y es difícil de procurar.

Comentario

La sentencia presenta una estructura sencilla y geométrica, propia de los aforismos. Se establece una comparación entre Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος (“la riqueza de la naturaleza”) y ὁ τῶν κοινῶν δοξῶν [πλοῦτος] (“la [riqueza] de las opiniones comunes”) a través de la oposición de los pares: ὥρισται (“es limitada”) / εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει (“se excede hacia lo infinito”) y εὐπόριστος (“fácil de procurar”) / δυσπόριστος (“difícil de procurar”). A manera de esquema:

ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος (“la riqueza de la naturaleza”)

ὥρισται (“es limitada”)

εὐπόριστος (“fácil de procurar”)

ὁ τῶν κοινῶν δοξῶν [πλοῦτος] (“la [riqueza] de las opiniones comunes”)

εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει (“se excede hacia lo infinito”)

δυσπόριστος (“difícil de procurar”)

La idea se refleja aun con mayor simpleza y economía en un par de pasajes de Porfirio, donde la expresión de las oposiciones mantiene los mismos lexemas y se enfatiza, además, mediante la aliteración del grupo *-orist-*:

ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος [...] ὥρισται καὶ ἔστιν εὐπόριστος, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν ἀόριστός τε καὶ δυσπόριστος.¹²⁵

La riqueza de la naturaleza [...] es limitada y fácil de procurar, la de las vanas opiniones ilimitada y difícil de procurar.

A modo de esquema:

ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος (“la riqueza de la naturaleza”)

ὥρισται (“es limitada”)

εὐπόριστος (“fácil de procurar”)

ὁ τῶν κενῶν δοξῶν [πλοῦτος] (“la [riqueza] de las vanas opiniones”)

ἀόριστός (“ilimitada”)

δυσπόριστος (“difícil de procurar”)

¹²⁵ Porfirio, *Ad Marcellam*, 27.5-7. El segundo testimonio de Porfirio, prácticamente en los mismos términos, es el siguiente:

ὥρισται γάρ, φησίν, ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ἔστιν εὐπόριστος, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν ἀόριστός τε ἦν καὶ δυσπόριστος. (Porfirio, *De abstinentia*, I.49.1-3)

En cambio, el texto de MC15 ofrece la comparación entre la riqueza de la naturaleza y la riqueza de las vanas opiniones sin valerse de paralelismos:

Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει.¹²⁶

La riqueza de la naturaleza es limitada y fácil de procurar, la de las vanas opiniones se excede hacia el infinito.

Esquemáticamente:

ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος (“la riqueza de la naturaleza”)

ὥρισται (“es limitada”)

εὐπόριστος (“fácil de procurar”)

ὁ τῶν κενῶν δοξῶν [πλοῦτος] (“la [riqueza] de las vanas opiniones”)

εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει (“se excede hacia lo infinito”)

SV8, entonces, recupera la estructura aforística de los pasajes de Porfirio, manteniendo, a su vez, el léxico de MC15.

Nótese, por último, que SV8 califica las concepciones no filosóficas de la riqueza con el adjetivo κοινός (“común”), a diferencia de MC15 y de los pasajes de Porfirio, que emplean κενός (“vacío”, “vano”)¹²⁷. Hemos mantenido la lección del código porque da un sentido aceptable: se sabe que es un tópico el desdén por las opiniones del vulgo por parte de los filósofos.

Se aborda en esta sentencia el tema clave de la ética epicúrea: el límite de los deseos y del placer. El problema es importante porque está en juego cómo

¹²⁶ Epicuro, *Máximas Capitales*, 15.

¹²⁷ Cf. MC29 y SV20, donde se emplea la expresión κενὴ δόξα en el contexto de la clasificación de los deseos.

constituir el sujeto hedonista. Epicuro, heredero de una larga reflexión acerca del placer, se encuentra ante dos posiciones tradicionales respecto del hedonismo y ambas le resultan insuficientes. De un lado, tiene que evitar la manera platónica de moderar las pasiones, fundada en una ontología idealista y en una antropología que relega el cuerpo, ambas inadmisibles para la física epicúrea y, de otro, su punto de vista también se diferencia de un hedonismo simple y sensual al modo de los cirenaicos, que había sido criticado en el *Filebo*¹²⁸. La propuesta de Epicuro consistirá en limitar los placeres y los deseos mediante un cálculo racional (λογισμός¹²⁹) que toma como criterio objetivo la naturaleza. Con ello invierte la antropología platónica en la que el intelecto domina las pasiones y adopta, en su lugar, un modelo de hombre coherente con el materialismo, en el cual la parte racional del alma, en su función de calcular, se subordina al cuerpo. Cuando la razón indica qué placeres se deben tomar y cuáles no, su finalidad es siempre sanar, fortalecer y festejar el cuerpo. Esta antropología epicúrea se libra también de las críticas al hedonismo del tipo cirenaico, dado que interpone un acto reflexivo, una mediación simbólica, entre el hombre y los objetos de placer. Una vez que se han delimitado el sujeto y el objeto del placer, Epicuro sostiene en repetidas ocasiones que el placer que demanda la naturaleza se puede alcanzar sin demasiadas dificultades, lo cual confiere a la ética epicúrea un carácter francamente terrenal.

Esta sentencia supone la clasificación epicúrea de los deseos que aparece en MC29 (SV20), que distingue entre deseos naturales y no naturales, y entre deseos necesarios y no necesarios:

¹²⁸ Platón, *Filebo*, 21a-d.

¹²⁹ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.3.

Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ <ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ>
οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν
δόξαν γινόμεναι.¹³⁰

Entre los deseos unos son naturales y necesarios, otros naturales y no necesarios, y otros ni naturales ni necesarios, sino provenientes de la vana opinión.

Es importante insistir en que en la limitación y constitución del deseo siempre interviene una instancia intelectual: συμμέτρησις (*Epístola a Meneceo*, 130.1), λογισμός (*Epístola a Meneceo*, 132.3), ἐπιλογισμός (MC20) y ἐκλόγησις (MC18) podrían traducirse como “mensura comparativa”, “reflexión”, “razonamiento” o “cálculo”. Se trata de actividades que comportan el empleo de λόγος. Obrar según el λογισμός es propio del hombre prudente (φρόνιμος), y la φρόνησις (“prudencia”, “sabiduría práctica”), en la medida en que abre la posibilidad del placer, y con ello de la virtud y la felicidad, es exaltada por Epicuro como más valiosa que la filosofía¹³¹. El ejercicio del ἐπιλογισμός (“razonamiento”) corresponde a la διάνοια (MC20), la facultad de la inteligencia. Cuando la διάνοια despliega sus funciones intelectuales sobre los deseos, éstos quedan circunscriptos dentro de sus límites naturales. En cambio, cuando los deseos son administrados por la carne (σάρξ, MC20) y las vanas opiniones (κεναὶ δόξαι, MC29), se vuelven desmesurados, innaturales e insaciables.

Una vez que los deseos han sido limitados por la razón, Epicuro insiste en que pueden colmarse sin mayores dificultades:

¹³⁰ Epicuro, *Máximas Capitales*, 29.

¹³¹ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.7-12.

τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον.¹³²

Todo lo natural es fácil de procurar, pero lo vano difícil de procurar.

Pensamiento que también Cicerón confirma en *De finibus*:

*necessariae [cupiditates] nec opera multa nec impensa expleantur; ne naturales [cupiditates] quidem multa desiderant, propterea quod ipsa natura divitias, quibus contenta sit, et parabilis et terminatas habet.*¹³³

Los [deseos] necesarios se satisfacen sin mucho esfuerzo ni gasto; tampoco los [deseos] naturales demandan muchas cosas, porque la naturaleza misma tiene como limitada y fácil de procurar la riqueza que la contenta.

Que sea posible satisfacer los deseos significa en la ética de Epicuro que la felicidad es posible *hic et nunc*. La antropología materialista de Epicuro consagra la primacía del cuerpo, y el tiempo del cuerpo es el tiempo terrenal, el presente. El sufrimiento del cuerpo exige ser calmado aquí y ahora, no puede ser moneda de cambio de ningún ideal futuro. De esta manera, la filosofía de Epicuro ofrece su respuesta terrena y tangible a una de las preocupaciones fundamentales de la cultura griega vivenciada con particular inquietud durante la época helenística: ¿cómo hay que vivir?

¹³² Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 139.9.

¹³³ Cicerón, *De finibus*, I.45.7-10.

SV9

Κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ' οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετὰ ἀνάγκης.

κακὸν <ζῆν ἐν> ἀνάγκη Hartel ex Séneca οὐ δὲ μία V

La necesidad es un mal, pero no es ninguna necesidad vivir según la necesidad.

Comentario

La sentencia no ofrece dificultades textuales, pero sí muestra alguna peculiaridad del trabajo del copista. En el manuscrito encontramos separada en tres términos la palabra οὐδεμία: οὐ δὲ μία. Como decíamos, también aquí parece que se hubiese prestado mayor atención al oído interior, en el recitado interno de las palabras leídas, que a la vista del original.

La conjetura de Hartel¹³⁴ Κακὸν <ζῆν ἐν> ἀνάγκη (“Es un mal vivir en la necesidad”) se funda en la cita de Séneca de la máxima epicurea cuyo texto es el siguiente:

*Malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est.*¹³⁵

Es un mal vivir en la necesidad, pero no hay ninguna necesidad de vivir en la necesidad.

SV9, junto con SV40, muestra la posición de Epicuro en contra de la necesidad. Hay un gran esfuerzo argumentativo en la filosofía epicúrea para librarse del peso de la necesidad, que se desprendía como un corolario del materialismo de Leucipo

¹³⁴ Wotke y Usener 1888: 191.

¹³⁵ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XII.10.4-5.

y Demócrito¹³⁶. La argumentación de Epicuro tiene dos frentes, el cosmológico y el ético, y en ambos la noción de necesidad es recusada: de un lado, porque resulta insuficiente para dar cuenta de la formación del cosmos y, de otro, porque corta de raíz la posibilidad de un comportamiento moral.

La noción de *clinamen*, o declinación de los átomos, introducida como novedad por Epicuro en la tradición materialista, permite alcanzar ese doble cometido. Debido a su propio peso los átomos caen de manera necesaria y mecánica en el vacío. El *clinamen* es un leve desvío espontáneo¹³⁷ de los átomos de su movimiento de caída vertical. Desde el punto de vista cosmológico hace posible explicar la formación de los mundos. En efecto, el movimiento rectilíneo hacia abajo no permitiría que los átomos chocaran y se entrelazaran entre sí¹³⁸; en cambio, al apartarse de su trayectoria, un átomo puede impactar con otro e iniciar el movimiento que, a través de sucesivos choques y ligamientos, origina un cosmos.

En la *Epístola a Pitocles*¹³⁹, cuando se expone la formación de los mundos, se rechaza la explicación que recurre a la necesidad. Para que se genere un cosmos,

¹³⁶ Cf. Hipólito, *Refutatio omnium Haeresium*, I.12 (DK, 67A10); Aecio, *Placita philosophorum*, I.25.4 (DK, 67B2) y Pseudo Plutarco, *Placita philosophorum*, 7 (DK, 68A39).

¹³⁷ La declinación, señala Lucrecio, ocurre en un lugar y en un tiempo indeterminados (*nec regione lici certa nec tempore certo*) (*De rer. nat.* II.293).

¹³⁸ A pesar de ser de diferentes tamaños, dado que se desplazan en el vacío, sin sufrir ningún tipo de resistencia, los átomos caen a la misma velocidad, de modo que no pueden colisionar los superiores con los inferiores. La doctrina del *clinamen* no se encuentra en los textos conservados de Epicuro. Para la explicación del movimiento de los átomos y de la declinación, cf. Lucrecio, *De rerum natura*, II.184-293.

¹³⁹ Epicuro, *Epístola a Pitocles*, 90.

sostiene Epicuro, no basta sólo con una reunión de átomos, ni, como querían Leucipo y Demócrito¹⁴⁰, con un remolino a partir del cual, por obra de la mera necesidad, se formaría un mundo en el vacío, sino que hacen falta determinados átomos con características apropiadas (ἐπιτήδεια τινὰ σπέρματα) que les permitan yuxtaponerse, articularse y desplazarse en el espacio hasta constituir un cosmos. Epicuro replica a los antiguos físicos que apelar a la necesidad como causa resulta insuficiente. Es la forma de los átomos lo que da cuenta de los entrelazamientos sucesivos que terminan por constituirse en un mundo ordenado.

La crítica a los materialistas¹⁴¹ se mantiene cuando la necesidad se extiende de la esfera de la cosmología a la de la vida práctica y se vuelve así universal¹⁴². Diógenes de Enoanda explica con claridad los términos del problema en el campo de la ética:

τὸ δὲ μέγιστον· πιστευθείσης γὰρ εἴμαρμένης αἴρεται πᾶσα νουθεσ[ί]α
καὶ ἐπιτείμησις καὶ οὐδὲ τοὺς πονηροὺς [ἐξέσται κολάζειν].¹⁴³

¹⁴⁰ Cf. D. L., IX.31.3 ss. (DK67A1)

¹⁴¹ Según Long y Sedley (1987, vol. I: 108), las objeciones a la necesidad que formula Epicuro van dirigidas, además de contra Leucipo y Demócrito, contra los democríteos del siglo IV (como Nausífanos), pero no contra los estoicos.

¹⁴² *Pap. Herc.* 1056, 7 XI 13-15:

... τὸ τ[ῆ]ν ἀ-
νάγκην καὶ ταυτόματον πάν-
τα [αἰτιᾶσ]θαι.

... El hecho de que
la necesidad y lo espontáneo
se consideren como causa de todas las cosas.

¹⁴³ Chilton 1967: fr. 32, col. III.9-14; el añadido al texto de Diógenes de Enoanda es de Usener.

La cuestión más importante es ésta: si se cree en el destino, se suprime toda amonestación y toda censura y ni siquiera [resultará posible castigar] a los malvados.

La respuesta epicúrea se puede ver, por ejemplo, en la *Epístola a Meneceo*¹⁴⁴, donde Epicuro se esfuerza por constituir un sujeto moral fundado en la libertad. Ello lo conduce a examinar las categorías de “necesidad” (ἀνάγκη) y de “destino” (εἴμαρμένη), de “fortuna” o “azar” (τύχη) y de “lo que depende de nosotros” (τὸ παρ’ ἡμᾶς), y a rechazar decididamente tanto las nociones de necesidad y de destino como la de azar. Si reinara la necesidad, los hombres se verían reducidos a “ser sus esclavos” (δουλεύειν). La necesidad¹⁴⁵, dice Epicuro, desde el punto de vista ético no rinde cuentas, es irresponsable (ἀνυπεύθυνος) y su sola presencia clausura toda posibilidad de moralidad. Tampoco hay moralidad en el terreno del azar. La fortuna es insegura (ἄστατος); no es una divinidad, como suele considerarla el vulgo y, aunque puedan ocurrir sucesos azarosos que influyan sobre la vida, no puede asignársele el estatus de “causa” (αἰτία) de bienes y males. Ante el supuesto poder de la fortuna, Epicuro recomienda obrar con razonabilidad (εὐλογίστως). Sólo porque hay cosas que dependen de nosotros (τὸ παρ’ ἡμᾶς) es posible la moral. Dado que administramos lo que depende de nosotros libremente y tenemos el control de esos hechos, el hombre es por naturaleza (φύω) responsable de lo que hace y, en consecuencia, sus acciones quedan sujetas a la aprobación y la censura moral.

¹⁴⁴ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 133.5-135.4.

¹⁴⁵ ἀνάγκη emplea Epicuro en la *Epístola a Meneceo*, 133.9, en sentido de necesidad universal, y, unas líneas más abajo, εἴμαρμένη (“destino”), para desarrollar la misma idea.

En el marco de una metafísica materialista en la que impera la necesidad mecánica Epicuro debe sentar las bases de la libertad como condición de la vida moral. Según Cicerón, ése es el propósito de la doctrina de la declinación:

*Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod veritus est, ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur.*¹⁴⁶

Epicuro introdujo este argumento [*i. e.* el *clinamen*] dado que temía que, si el átomo se desplazase siempre a causa de su peso natural y necesario, nada libre hubiera en nosotros, ya que el espíritu se movería obligado por el movimiento de los átomos.

El *clinamen* entonces, al sustraer algunos movimientos de la necesidad natural, da lugar a un nuevo tipo de causa, una causalidad psicológica, en la cual la voluntad resulta el principio de movimiento¹⁴⁷ y, sin estar determinada por nada, es capaz de mover a su arbitrio los miembros del cuerpo y originar cualquier curso de acción que desee. Escribe Lucrecio:

*[...] in seminibus quoque idem fateare necessest,
esse aliam praeter plagas et pondera causam
motibus, unde haec est nobis innata potestas.*¹⁴⁸

¹⁴⁶ Cicerón, *De fato*, 23.1-5. El mismo argumento se encuentra en Lucrecio, *De rerum natura*, II.251-262.

¹⁴⁷ Como una *fatis avolsa voluntas* la describe Lucrecio, una “voluntad arrancada al destino” (*De rer. nat.*, II.257).

¹⁴⁸ Lucrecio, *De rerum natura*, II.284-286; cf. también Cicerón, *De fato*, 22 y 23 y *De finibus*, I.19.

[...] Es necesario reconocer también lo mismo en los átomos: que los movimientos tienen otra causa [*i. e.* el *clinamen*] además de los choques y el peso, de donde tenemos esta potestad innata [*i. e.* la voluntad].

La crítica de Epicuro alcanza no sólo a la versión mecánica y material de la necesidad expuesta por sus predecesores atomistas, sino también a la modalidad estoica. Los estoicos, a partir de una noción de la naturaleza como un poder físico-divino dotado de racionalidad, bondad y providencia, articulaban en una serie causal tanto los episodios físicos como las acciones humanas. En efecto, la teoría causal de Crisipo¹⁴⁹, según la cual en cada evento hay que distinguir una causa “auxiliar y próxima”, vinculada con factores externos, de otra causa “principal y perfecta”, relacionada con la naturaleza intrínseca de las cosas, cuando se aplica a las acciones humanas, no termina de sustraerlas de la fatalidad universal. En el libre asentimiento que tiene lugar en cualquier acto voluntario, las representaciones provenientes del contacto con el mundo exterior, recibidas por el individuo que actúa, obran como causa “auxiliar y próxima”, y la constitución anímica de cada uno como causa “principal y perfecta”. El factor anímico personal parece cargar con la mayor responsabilidad cada vez que se produce un asentimiento voluntario. Sin embargo, la estructura psicológica interior de cada hombre no puede ser desvinculada de la necesidad de la naturaleza en general y, por lo tanto, esta última condiciona todas las decisiones. El planteamiento de Crisipo reconoce una profunda interioridad en la conducta humana, pero no libertad, entendida como la capacidad para hacer una cosa u otra.

Como se aprecia en el *De fato* de Cicerón, la polémica sobre la cuestión de la necesidad y sus implicaciones fue muy viva en Roma. Se advierte también que una

¹⁴⁹ Expuesta por Cicerón en *De fato*, 39-43; cf. Dufour 2004: 431 ss. y Boeri y Salles 2014: 336.

buena cantidad de obras de todas las escuelas estaba disponible en la época de Cicerón. Sin embargo, un siglo más tarde, la interpretación de Séneca de SV9 como una puesta en primer plano de la posibilidad del suicidio¹⁵⁰, sugiere que todo ese material iba sufriendo un proceso de fragmentación (por ejemplo, entresacándose citas de algún interés para agruparlas en colecciones como el *Gnomologium Vaticanum*) y era objeto de un tipo de lecturas cada vez más dispersas, guiadas por intereses muy concretos, sin el vigor de síntesis que presenta la lectura efectuada por Cicerón.

¹⁵⁰ Séneca, de hecho, traduce textualmente SV9:

'Malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est'
(Sen., *Ep.*, 12.10.4-5)

Transmite el pasaje a su joven corresponsal, Lucilio, a modo de “regalito” (*peculium*), un tanto fuera de contexto, después de haber terminado con el examen de la cuestión abordada en la epístola 12 (cuyo tema, la vejez, es, por lo demás, ajeno al de la necesidad de SV9).

A pesar de la procedencia epicúrea, Séneca elogia la enseñanza de la SV9, que interpreta en el sentido no epicúreo de que cada uno puede elegir libremente marcharse de la vida:

Agamus deo gratias quod nemo in vita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet.
(Sen., *Ep.*, 12,10.7-11.1)

Demos gracias a dios porque nadie puede ser retenido en la vida: está permitido pisotear a las mismas necesidades.

SV10

Μέμνησο ὅτι θνητὸς ὢν τῇ φύσει καὶ λαβὼν χρόνον ὠρισμένον ἀνέβης τοῖς περὶ φύσεως διαλογισμοῖς ἐπὶ τὴν ἀπειρίαν καὶ τὸν αἰῶνα καὶ κατείδες

“τὰ τ’ ἐόντα τὰ τ’ ἐσόμενα πρό τ’ ἐόντα”.

1 λαχὼν Gomperz : λαβὼν V 3 ἐσόμενα V

Recuerda que, siendo mortal por naturaleza y disponiendo de un tiempo limitado, gracias a la reflexión sobre la naturaleza, ascendiste a lo infinito y eterno y contemplaste

‘lo que es, lo que será y lo que fue’.

Comentario

Esta sentencia aparece también en un pasaje de los *Stromata* de Clemente de Alejandría, donde es atribuida a Metrodoro, el discípulo de Epicuro:

μέμνησο, Μενέστρατε, διότι, θνητὸς φύς καὶ λαβὼν βίον ὠρισμένον, ἀναβάς τῇ ψυχῇ ἕως ἐπὶ τὸν αἰῶνα καὶ τὴν ἀπειρίαν τῶν πραγμάτων κατείδες καὶ «τὰ ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα».¹⁵¹

Recuerda, Menétrato, que, habiendo nacido por naturaleza mortal y teniendo una vida limitada, tras ascender con tu alma hasta la eternidad y la infinidad de las cosas, contemplaste ‘lo que será y lo que fue’.

Los textos no presentan diferencias relevantes en cuanto a su contenido. Sin embargo, merece la pena destacar que el pasaje de los *Stromata* introduce un vocativo, Μενέστρατε, a continuación del imperativo μέμνησο, lo que llevó a

¹⁵¹ Clemente de Alejandría, *Stromata*, 5.14.138.2-4 (Körte 1890: fr. 37).

pensar a Bignone¹⁵² que Clemente estaba citando una carta de Metrodoro. Bollack¹⁵³ apunta que Metrodoro, a su vez, podría estar citando una sentencia de Epicuro, con lo cual el texto de MC10 vendría a resultar originalmente epicúreo. Estas vacilaciones sugieren que el *Gnomologium Vaticanum* podría haber formado parte de una suerte de masa de textos epicúreos que a comienzos del siglo I circulaba en Roma; un conjunto de escritos que presentaban una afinidad de escuela segura, pero cuya procedencia individual, en cuanto a autor y obra, ya entonces era difícil de determinar y, seguramente, de un interés secundario para los lectores de esos florilegios.

La conjetura de Gomperz de reemplazar λαβῶν (“teniendo”) por λαχῶν (de λαγχάνω: “recibir la parte que corresponde a cada uno gracias a la suerte o a los dioses”) coloca un énfasis innecesario en la finitud de la naturaleza humana; λαμβάνω (“tomar”, “disponer de”, “poseer”), en cambio, es más neutro y enuncia sin más el hecho de que al hombre le corresponde un tiempo limitado.

Obsérvese la simplificación del grupo -σσ- por parte del copista, que escribe ἐσόμενα en lugar de ἐσσόμενα. Quizás pueda deberse, como en otros casos, al “recitado interior” de la palabra, una vez retirada la vista del original e inmediatamente antes de copiarla.

La presente sentencia alude a la superioridad del sabio, un tópico de la filosofía epicúrea¹⁵⁴. En esta ocasión, Epicuro emplea una eficaz serie de oposiciones que terminan por sugerir que el sabio se halla en un escalón cuasi divino. En primer término, el par θνητὸς ὢν τῇ φύσει / λαβῶν χρόνον

¹⁵² Bignone 1920: 150, n. 1.

¹⁵³ Bollack 1975: 426.

¹⁵⁴ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 133; 135.7-9 y *Sentencias Vaticanas*, 32.

ὠρισμένον¹⁵⁵ (“siendo mortal por naturaleza” / “teniendo un tiempo limitado”) enfrentado con ἀπειρίαν / αἰῶνα (“infinito” / “eterno”), contrastan las dimensiones del tiempo humana y sobrehumana. Luego, el efecto logrado por la oposición de los preverbios ἀνά- (“arriba”, cuya composición con βαίνω adquiere el sentido de “elevarse”, “ascender”) y κατά- (“abajo”, que adjuntado a εἶδω puede traducirse por “contemplar desde arriba”, “contemplar hacia abajo”) recoge la costumbre tradicional de colocar lo divino en las alturas, lejos de lo humano y terrenal. Y, al final, mediante la cita homérica¹⁵⁶ se equipara el quehacer del sabio epicúreo con el de un hombre sagrado como el adivino Calcante.

En la alabanza de Epicuro que realiza Lucrecio encontramos un tono heroico propio del epinicio:

*ergo vivida vis animi pervicit et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragravit mente animoque.*¹⁵⁷

La vigorosa fuerza de su espíritu triunfó completamente y avanzó lejos, más allá de los llameantes muros del mundo y recorrió el todo infinito con su mente y su espíritu.

Tiene un punto de paradójico esta alabanza en registro mítico del filósofo cuya tarea ha consistido principalmente en debelar los mitos y la religión, pero así es:

quare religio pedibus subiecta vicissim

¹⁵⁵ Entendemos que los participios tienen un valor concesivo antes que causal, como sostiene Bollack (1975: 426).

¹⁵⁶ Homero, *Iliada*, I.70; verso que también parafraseó Virgilio en *Geórgicas*, IV.393: *quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur.*

¹⁵⁷ Lucrecio, *De rerum natura*, I.72-74.

*opteritur, nos exaequat victoria caelo.*¹⁵⁸

Por lo cual la religión sometida a su vez, yace a nuestros pies; a nosotros la victoria nos exalta hasta el cielo.

Como en los epinicios, la senda del elogio une la tierra con el cielo. Pero no hay que olvidar que SV10 señala que el camino del ascenso hasta el cielo consiste en el estudio de la naturaleza (οί περὶ φύσεως διαλογισμοί), de manera que en lo más alto encontramos el ojo de la filosofía, no el ojo de Dios. Una filosofía cuya gloria consiste en librar a los hombres de los temores de la religión y de las cosas de ultratumba.

¹⁵⁸ Lucrecio, *De rerum natura*, I.78-79.

SV11

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

En la mayor parte de los hombres lo que está en reposo se paraliza y lo que se mueve enloquece.

Comentario

Hemos seguido en la traducción el punto de vista de Bollack¹⁵⁹ de que no hay que tomar el genitivo τῶν πλείστων ἀνθρώπων como si fuese un dativo (p. e., Bailey¹⁶⁰: “for most men...” o Jufresa¹⁶¹: “para la mayoría de los hombres...”), sino que se trata de un genitivo partitivo dependiente de los participios τὸ ἡσυχάζον (“lo que está en reposo”) y τὸ κινούμενον (“lo que se mueve”), que señalan dos partes o posibilidades de comportamiento dentro de la totalidad de la virtud humana.

La sentencia vuelve a oponer la actitud del sabio a la del hombre mundano, esta vez en el plano de la ética. El sabio es capaz de gozar de la riqueza de una vida que recoge una variedad de estados comprendidos entre la tranquilidad o reposo (ἡσυχία) y el movimiento (κίνησις). No es novedosa la relación que aquí se plantea entre tranquilidad y virtud; es sabido que en la ética de Epicuro el placer está íntimamente vinculado con la virtud y que el sentido más importante de placer es el de placer en reposo. Recuérdese que tanto los cirenaicos como Platón coincidían en criticar con dureza el punto de vista de que pudiera haber placer o felicidad en el reposo. Los cirenaicos concebían el reposo como el estado del que

¹⁵⁹ Bollack 1975: 428. También seguimos a Bollack en la interpretación de la sentencia.

¹⁶⁰ Bailey 1926: 107.

¹⁶¹ Jufresa 1994: 78.

duerme (ἡ καθεύδοντός κατάστασις)¹⁶², y, en particular, Anníceris, como la condición de quien está muerto (νεκροῦ κατάστασις)¹⁶³, lo mismo que el hedonista Calicles, para quien el estado de reposo era propiamente la vida de las piedras y de los muertos¹⁶⁴. Platón, por su parte, no veía nada de positivo en el reposo (ἡσυχία)¹⁶⁵: no siendo ni dolor ni placer, se resumía en la pura inanidad. Por lo demás, esta concepción del reposo y del placer convertía al hedonismo en un blanco fácil para su crítica idealista. Con su noción del placer en reposo Epicuro introduce una novedad sustancial en el desarrollo del hedonismo a la vez que lo hurta de las objeciones de corte platónico.

Hay que notar también que la concepción epicúrea de la virtud no margina el movimiento. En efecto, la máxima muestra que no es el movimiento en sí mismo lo que se excluye de la ética de Epicuro, sino el movimiento desmesurado que sigue las opiniones vanas (κεναῖ δόξαι) en lugar de aceptar los límites que le coloca la sabiduría práctica (φρόνησις). En tal sentido, Diógenes Laercio cita un fragmento interesante del *Sobre las elecciones* de Epicuro:

ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικάι εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεῖα βλέπονται.¹⁶⁶

La ausencia de perturbación y la ausencia de dolor son placeres en reposo; el gozo y la alegría, en cambio, por su actividad, se consideran en movimiento.

¹⁶² D. L., II.89.5.

¹⁶³ Clemente de Alejandría, *Stromata*, II.21.130.8.3.

¹⁶⁴ Platón, *Gorgias*, 492e5-6 y 494a8.

¹⁶⁵ Platón, *República*, 583c8 y 584a1.

¹⁶⁶ D. L., 10.136.9-12.

Epicuro reconoce taxativamente que el movimiento forma parte de la virtud, es decir, que hay placeres que consisten en una actividad (ἐνεργεία) y, por lo tanto, deben considerarse placeres en movimiento (κατὰ κίνησιν); entre esos placeres se encuentran, por ejemplo, el gozo (χαρά) y la alegría (εὐφροσύνη).

La vida feliz, entonces, considerada desde un punto de vista físico, comprende tanto el movimiento como el reposo; pero, al contrario que el filósofo, que mantiene el reposo (ἡσυχία) y el movimiento (κίνησις) dentro de la virtud, algunos hombres que carecen de criterio y de moderación perciben negativamente ambos estados: la tranquilidad como parálisis y el movimiento como locura.

SSVV12 y 13.

El manuscrito presenta estas dos sentencias de un modo diferente al que habitualmente se editan. Con las correspondientes mayúsculas y signos de fin de sentencia en cada caso, el códice *Vaticanus* atribuye a SV12 la primera oración de SV13, una oración de relativo, de la siguiente manera:

SV12

Ὁ δίκαιος βίος ἀταρακτότατος, ὁ δὲ ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων, ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα.

La vida justa es la más libre de perturbación, la injusta, en cambio, está cargada de la mayor perturbación; el concimiento de esas cosas se dispone para la felicidad de la vida entera.

SV13

Πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς σοφίας κτῆσις.

Lo más importante con mucho es la posesión de la sabiduría.

Ambas sentencias transmiten una doctrina epicúrea aceptable. SV12, en primer término, reúne a la manera epicúrea virtud y placer, es decir, la virtud de la justicia y la condición de la *ataraxía*; luego, enseña, como contrapartida, que el vicio, esto es, la injusticia, conduce a la mayor perturbación e infelicidad; finalmente, a manera de cierre, enfatiza el valor de la sabiduría en el ámbito de la ética para alcanzar la buena ventura a lo largo de la vida entera. La estructura de la sentencia es irreprochable: un primer momento de oposición entre la vida justa (δίκαιος βίος) e injusta (ἄδικος [βίος]), y un cierre a modo de síntesis: la vida entera (ὅλος βίος) feliz presidida por la sabiduría (σοφία). A continuación, SV13 vendría a exaltar el valor de la sabiduría (σοφία) de una manera que recuerda el elogio

epicúreo de la φρόνησις, estimada incluso sobre la filosofía en su carácter de facultad dispensadora de placeres medidos y, por lo tanto, de felicidad¹⁶⁷.

Sin embargo, aunque la versión del manuscrito enseña una doctrina epicúrea plausible, a la luz de otros testimonios podemos concluir que la tradición mejor contrastada de SV12 y SV13 es la siguiente:

SV12

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

βίος V, Diodoro Sículo : *om.* Diógenes Laercio.

La vida justa es la más libre de perturbación, la injusta, en cambio, está cargada de la mayor perturbación.

SV13

Ὡν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.

2 φιλίας Diógenes Laercio : σοφίας V

Entre las cosas que la sabiduría se procura para la felicidad de la vida entera, la más importante con mucho es la posesión de la amistad.

¹⁶⁷ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.

Comentario a SSVV12 y 13

Ambas sentencias se encuentran duplicadas por sendas *Máximas Capitales*: SV12 por MC17 y SV13 por MC27; y, además, existen citas de ellas en fuentes fidedignas, como Diodoro Sículo y Cicerón, que llevan a cuestionar la tradición del códice *Vaticanus*.

En cuanto a SV12, el texto de MC17 es el siguiente:

Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.¹⁶⁸

El justo es el más libre de perturbación, el injusto, en cambio, está cargado de la mayor perturbación.

Y el testimonio de Diodoro Sículo dice así:

Ἐπίκουρος ὁ φιλόσοφος ἐν ταῖς ἐπιγεγραμμέναις ὑπ' αὐτοῦ Κυρίαις Δόξαις ἀπεφήνατο τὸν μὲν δίκαιον βίον ἀτάραχον ὑπάρχειν, τὸν δὲ ἄδικον πλείστης ταραχῆς γέμειν.¹⁶⁹

El filósofo Epicuro en las tituladas por él mismo *Máximas Capitales* dijo que la vida justa carece de perturbación, pero que la injusta está llena de la mayor perturbación.

Respecto a SV13, MC 27, la máxima que lo duplica, dice:

Ὦν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἢ τῆς φιλίας κτῆσις.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Epicuro, *Máximas Capitales*, 17.

¹⁶⁹ Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, XXV.1.1.1-4. Siguiendo este testimonio de Diodoro, tal como lo había hecho Von der Mühl (1922: 61), Marcovich (2008, vol. I: 817) agrega βίος en su edición de MC17.

¹⁷⁰ Epicuro, *Máximas Capitales*, 27.

De las cosas que la sabiduría se procura para la felicidad de la vida entera, la mayor con mucho es la adquisición de la amistad.

Y encontramos, además, el siguiente testimonio de Cicerón:

*Epicurus quidem ita dicit, omnium rerum, quas ad beate vivendum sapientia comparaverit, nihil esse maius amicitia.*¹⁷¹

Ciertamente, Epicuro dice que de todos los medios que la filosofía proporciona para vivir felizmente, ninguno es mayor que la amistad.

Ateniendo la importancia de estos testimonios de Diógenes Laercio y de Cicerón, los editores del *Gnomologium Vaticanum* unánimemente han reemplazado en SV13 σοφία (sabiduría), la versión del código *Vaticanus*, por φιλία (amistad), explicando que la confusión del copista probablemente se haya debido a la aparición de σοφία en la línea anterior¹⁷².

En resumen, volvemos a encontrarnos en SV12 y SV13 con uno de los típicos deslices de copia que afectan al género de los florilegios y antologías: la determinación imprecisa de la extensión de cada uno de los componentes del *corpus*, del principio y del final de cada sentencia. A diferencia del caso anterior de SV8, SV9 y SV10, cuya diversidad de contenido era ya un indicio poderoso para sospechar de la calidad de una tradición que las incluía en un solo texto, SV12 y SV13 transmiten un contenido filosófico verosímil en la versión del código *Vaticanus*, y sólo gracias a los testimonios paralelos de Diógenes Laercio, Diodoro y Cicerón fue posible evitar una tradición incorrecta.

¹⁷¹ Cicerón, *De finibus*, I.65.4-6.

¹⁷² Cf. Bollack 1975: 430.

En cuanto al contenido de las sentencias, SV12 supone la doctrina epicúrea de la justicia y recuerda la inquietud que pesa sobre quien quebranta la ley¹⁷³.

Recordemos que SV13 presenta σοφίας en la versión del códice *Vaticanus*, debido probablemente, como conjetura Bollack¹⁷⁴, a una confusión con σοφία que el copista acababa de escribir en la línea anterior; la sustitución por φιλίας, siguiendo el texto de Diógenes Laercio¹⁷⁵, ha sido unánimemente aceptada. Una vez efectuada esta modificación, la sentencia coincide con MC27.

El sentido medio de παρασκευάζεται de “procurarse”, “disponer para sí” facilita la construcción de una metonimia (la sabiduría, una parte, significando la totalidad del hombre) que destaca el carácter intelectual de la antropología de Epicuro.

El genitivo τοῦ ὅλου βίου (“de la vida entera”) ha recibido diferentes interpretaciones. Para Bailey se trata de la felicidad del curso total de la vida: *the blessedness of the complete life*¹⁷⁶; Arrighetti traduce más libremente como la completa felicidad de la vida: *la completa felicità della vita*¹⁷⁷ y Bollack entiende la expresión como la felicidad de la vida tomada en su integridad, abarcando desde el plano sensible hasta el intelectual: *la félicité de la vie totale*¹⁷⁸. Dada la posición claramente atributiva de ὅλου respecto de βίου, la interpretación de Arrighetti es difícil de justificar; por lo demás, el sentido temporal de Bailey y el de integridad de Bollack no son excluyentes: así lo intenta reflejar la traducción “la felicidad de la vida entera”.

¹⁷³ Véase al respecto el comentario de SV6.

¹⁷⁴ Bollack 1974: 430.

¹⁷⁵ Dorandi 2013: 820.

¹⁷⁶ Bailey 1926: 101 y 367.

¹⁷⁷ Arrighetti 1960: 130.

¹⁷⁸ Bollack 1975: 316-317.

El hecho de que se caracterice el hedonismo como una filosofía del cuerpo no aminora su carácter intelectualista. La sentencia muestra bien el dominio de la reflexión en la ética de Epicuro: la sabiduría (σοφία) es la que dispone los medios para la felicidad (μακαριότης). Puesto que la posesión¹⁷⁹ de la amistad (φιλία) es por excelencia el camino hacia la felicidad que señala la sabiduría, el vínculo entre sabiduría y amistad es muy estrecho; Bollack¹⁸⁰ sugiere ingeniosamente invertir el orden de los términos que componen *philo-sophía* para caracterizar el cultivo intelectual de la amistad en la ética de Epicuro: la *sophía-philía* resultaría así la sabiduría o ciencia de la amistad.

¹⁷⁹ κτήσις, señala Bollack (1975: 342), indica la posesión de la amistad, una acción de poseer que dura en el tiempo y no la adquisición puntual de ella.

¹⁸⁰ Bollack 1975: 342.

SV14

Γεγόναμεν ἅπαξ, δις δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτι εἶναι. Σὺ δὲ οὐκ ὦν τῆς αὔριον <κύριος> ἀναβάλλη τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησμῶ παραπόλλυται καὶ εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει.

1 γεγόναμεν Estobeo *et* Plutarco : ἐγεγόναμεν V 2 κύριος Estobeo, *om.* V
τὸν καιρόν Estobeo : τὸ χαῖρον V μελλισμῶ V 3 καὶ διὰ τοῦτο
ἕκαστος Estobeo

Nacemos una vez, dos veces es imposible nacer; y no se puede vivir eternamente. Pero tú, que ni siquiera eres dueño del día de mañana, pospones el goce. La vida se consume en dilaciones y cada uno de nosotros muere atrapado en sus ocupaciones.

Comentario

Encontramos dos errores de copia en el texto: al principio, ἐγεγόναμεν, con ε inicial, como si fuera el aumento propio de una supuesta forma de pluscuamperfecto, y, en la segunda línea, μελλισμῶ en vez de μελλησμῶ, donde la η se ha vertido como ι, probablemente, un caso de iotacismo.

La sentencia es citada íntegramente por Estobeo en su *Florilegium*¹⁸¹, y también, en parte, un par de veces por Plutarco¹⁸². Siguiendo la versión de Estobeo,

¹⁸¹ Γεγόναμεν ἅπαξ, δις οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτ' εἶναι. σὺ δὲ τῆς αὔριον οὐκ ὦν κύριος ἀναβάλλη τὸν καιρόν· ὁ δὲ πάντων βίος μελλησμῶ παραπόλλυται καὶ διὰ τοῦτο ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει. (Estobeo, *Florilegium*, III.16.29.1-6)

Nacemos una vez, dos veces es imposible nacer; y no se puede vivir eternamente. Pero tú, que ni siquiera eres dueño del día de mañana,

con la mayoría de los editores, optamos por introducir κύριος (“dueño”) en el texto que ofrece el manuscrito.

Se expone el clásico tópico del *carpe diem*, que luego alcanzaría amplia difusión a través de la poesía de Horacio:

*carpe diem quam minimum credula postero.*¹⁸³

Disfruta el hoy, mínimamente fiable es el mañana.

La argumentación ata al hombre al presente; recuerda que la vida es única y breve. El futuro es sustraído del horizonte temporal. Se lo niega, primero, en un plano trascendente: no es posible la reencarnación ni la vida eterna después de la muerte, y, después, en un plano inmanente: para los hombres de carne y hueso ni siquiera el día de mañana es seguro. La versión de Estobeo muestra adecuadamente este desamparo ante lo que vendrá mediante la expresión οὐκ ὦν τῆς αὐριον κύριος

pospones la oportunidad. La vida de todos se consume en dilaciones y por eso cada uno de nosotros muere sumido en sus ocupaciones.

¹⁸² ἅπαξ ἄνθρωποι γεγόναμεν, δις δ' οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτ' εἶναι. (Plu., *Suav. viv. Epic.*, 1004E11-F1)

Los hombres nacemos una vez, dos veces es imposible nacer; y no se puede vivir eternamente.

Υ

δις γὰρ οὐκ ἔστι γενέσθαι, δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μὴ εἶναι. (Plu., *Suav. viv. Epic.*, 1006E11-F1)

Dos veces es imposible nacer; y no se puede vivir eternamente.

¹⁸³ Horacio, *Odas*, I.11.8. Sobre el tópico del *carpe diem*, cf. Rodríguez Adrados 1981 y Traina ²1986.

(“no siendo [tú] dueño del mañana”), preferible por su claridad al οὐκ ὦν τῆς αὔριον (“no siendo [tú] del mañana”) del manuscrito.

También por seguir dicha interpretación conservamos, en cambio, la lección τὸ χαῖρον (“el goce”) del manuscrito en vez de τὸν καιρὸν (“la ocasión propicia”) de Estobeo. Recuérdese que el goce (χάρα) es uno de los placeres en movimiento que admitía Epicuro¹⁸⁴.

Junto a la versión horaciana del *carpe diem*, que consiste en una exhortación al disfrute de los placeres propios de la juventud, cuyo espíritu se remonta a la antigua lírica de Mimnermo¹⁸⁵ y Anacreonte¹⁸⁶, encontramos otra versión menos difundida del tópico que, ante la brevedad de la vida, aconseja dedicarse perentoriamente a los *studia* y a los *negotia*. Así, Séneca advierte a Lucilio que no debe administrar negligentemente su tiempo, y lo urge a ocuparse de las cosas de verdad importantes, porque, como dice en su epístola (al igual que SV14):

*Dum differtur vita transcurrit.*¹⁸⁷

Mientras aplazamos las decisiones, la vida transcurre.

Ésta es la interpretación de Bailey del pasaje; sugiere que SV14 proviene de una carta privada en la que se insta a dedicarse al estudio de la filosofía epicúrea a alguien que demoraba en hacerlo¹⁸⁸.

¹⁸⁴ D. L., X 136.12.

¹⁸⁵ Rodríguez Adrados 1990, vol. 1: Mimnermo, 1 a 6.

¹⁸⁶ Rodríguez Adrados 1980, Anacreonte, 16, 37 y 53.

¹⁸⁷ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, I.1.3.1.

¹⁸⁸ Bailey 1926: 376-377.

SV15

Ἦθη ὡσπερ τὰ ἡμῶν αὐτῶν ἴδια τιμῶμεν, ἂν τε χρηστὰ ἔχωμεν, καὶ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ζηλώμεθα, ἂν τε μή, οὕτω χρῆ καὶ τῶν πέλας, ἂν ἐπιεικεῖς ᾦσιν.

1 τιμῶμεν V : τιμῶμενα Wotke 2 ζηλούμενα Weil : ζηλώμεθα
Wilamowitz, Bailey *et* Bignone : ζηλούμεθα V χρῆ V : χρῆσις Usener
ἀνεπιεικῶς V : ἂν ἐπιεικῶς *corr.* Bollack : ἂν ἐπιεικεῖς *corr.* Usener ᾦσιν V
: ᾦμεν Horna

En cuanto a las costumbres, como estimamos las propias de nosotros mismos, sea que se trate de costumbres honradas y seamos admirados por los hombres, sea que no, así también hay que [estimar las costumbres] de las personas que nos rodean, en caso de que sean razonables.

Comentario

Esta sentencia suscita dificultades de diverso tipo y ha sido objeto de numerosas variantes de lectura. Como resume Bailey: *both the text and the exact meaning of the aphorism are doubtful*¹⁸⁹, de manera que se ha editado el texto procurando hallar un equilibrio aceptable entre transmitir alguna enseñanza reconociblemente epicúrea y realizar un número excesivo de modificaciones y correcciones del manuscrito. De los comentarios de Bailey¹⁹⁰ y Bollack¹⁹¹ se infieren dos posibles sentidos de la sentencia; según el primero, SV15 enseña que recibimos de los demás un trato acorde a nuestro comportamiento: bueno, si nuestro carácter y costumbres son

¹⁸⁹ Bailey 1926: 377.

¹⁹⁰ Bailey 1926: 377.

¹⁹¹ Bollack 1975: 433.

buenos, y malo en el caso contrario; la segunda interpretación entiende que la sentencia indica que debemos considerar los hábitos de los demás de la misma manera que consideramos nuestros propios hábitos, es decir, que debemos ser indulgentes con el comportamiento del prójimo. Hemos seguido esta segunda interpretación, dado que ofrece un sentido satisfactorio con relativamente pocas y adecuadas modificaciones textuales.

La sentencia se articula en torno a los correlativos ὡσπερ ... οὕτω (“como” ... “así”), los cuales coordinan dos períodos potenciales del mismo tipo: apódosis reales y prótasis eventuales (τιμῶμεν ... ἄν τε ἔχωμεν καὶ ζηλώμεθα ... ἄν τε μή γ' ἔχωμεν ... ἄν ὣσιν). Se impone la corrección del indicativo ζηλούμεθα del manuscrito por el subjuntivo eventual ζηλώμεθα, e interpretamos que la negación ἄν τε μή alcanza a ambos verbos de la prótasis.

La sentencia enseña que usualmente apreciamos nuestras propias costumbres, aunque no se trate de costumbres excepcionalmente buenas. La excelencia de las costumbres es caracterizada por Epicuro mediante una hendíadis: el hecho de ser intrínsecamente honestas y el de ser admiradas por los demás, notas que también son negadas en conjunto en la hipótesis ἄν τε μή (“sea que no”).

El período de la segunda parte de la sentencia, introducido por οὕτω, supone en la apódosis el infinitivo τιμᾶν (“estimar”) y su complemento directo ἡθῆ (“costumbres”) dependiendo del impersonal χρεῖ (“hay que”). Señala Bollack¹⁹² que en la prótasis, al separar ἄν de ἐπιεικεῖς (ἀνεπιεικῶς en el código, ἄν ἐπιεικῶς en la edición de Bollack), resulta que a través de la partícula ἄν queda expresado con claridad el matiz eventual del subjuntivo ὣσιν. El contexto lleva a suponer οἱ πέλας (“los que nos rodean”, “los más cercanos”) como sujeto de ὣσιν,

¹⁹² Bollack 1975: 435.

y hemos seguido la corrección de Usener¹⁹³, ἄν ἐπιεικεῖς, a fin de que el adjetivo, en función de predicado nominal, concuerde con el sujeto y la máxima gane naturalidad. Justo el punto de vista contrario asume Bollack: el de mantener la literalidad del manuscrito, aunque su sintaxis sea desusada. En opinión de Bollack¹⁹⁴, el adverbio ἐπιεικῶς (“bastante”, “suficientemente”) determina la cualidad inherente al sujeto -referida a él mediante el verbo ὄσιν- de ser próximo o cercano. Si explicitamos todo lo que se halla implícito, el período condicional diría: “hay que estimar las costumbres de los que están cercanos, en caso de que los cercanos sean suficientemente cercanos”. Es decir, Bollack piensa que la sentencia no promueve una comprensión del prójimo en sentido universal, sino que sólo el carácter de los que están lo suficientemente cerca, de los que son lo bastante afines, va a ser comprendido de la manera en que comprendemos el nuestro. Se trata de buena doctrina epicúrea, sin duda, pero el texto de la máxima que la expresa resulta casi ininteligible.

Ante la dificultad de fundamentar que el contenido de SV15 es verdaderamente epicúreo, Bignone¹⁹⁵ recurrió a la poesía de Horacio. Encuentra, en efecto, un desarrollo de la doctrina que enseña SV15 en la sátira I.3, donde el poeta, deponiendo la acritud y la mordacidad típicas del género, aconseja la comprensión y la tolerancia recíprocas en las relaciones humanas. Entre otros motivos indudablemente epicúreos que aparecen en la sátira (como la convencionalidad de la justicia, el pacto social como fundamento del origen de la sociedad, y el carácter natural del placer), señala Bignone que también el tema principal, la indulgencia con las faltas de los amigos, es de raigambre epicúrea. Así, dice Horacio:

¹⁹³ Wotke y Usener 1888: 192.

¹⁹⁴ Bollack 1975: 435.

¹⁹⁵ Bignone 1920: 263 ss.

*cum tua pervideas oculis mala lippus inunctis,
cur in amicorum vitiis tam cernis acutum
quam aut aquila aut serpens Epidaurius?*¹⁹⁶

Puesto que miras tus propios defectos legañoso y con tus ojos llenos de unguento, ¿por qué, observas las faltas de tus amigos tan agudo como un águila o la serpiente de Epidauro?

*ac pater ut gnati, sic nos debemus amici
siquod sit vitium non fastidire.*¹⁹⁷

Como un padre con las de su hijo, tampoco nosotros debemos molestarnos por alguna falta de un amigo.

*... mihi dulces
ignoscent, siquid peccaro stultus, amici
inque vicem illorum patiar delicta libenter.*¹⁹⁸

Mis complacientes amigos me perdonarán si, tonto de mí, cometo alguna falta, y yo, a mi vez toleraré gustosamente sus yerros.

También se ha aducido a favor de que la tolerancia para con el carácter y las costumbres del prójimo era un tópico epicúreo el hecho de que Lucrecio¹⁹⁹ enseña que la índole natural (*natura*) de cada uno siempre conserva en el espíritu un reducto íntimo e inaccesible a la razón (*ratio*) y a la enseñanza (*doctrina*), de manera que sería lo más sensato respetar este carácter natural de cada persona.

Vale la pena citar también la versión de Wotke de SV15, inspirada por Usener, porque representa la interpretación de la sentencia que no hemos seguido,

¹⁹⁶ Horacio, *Sátiras*, I.3.25-27.

¹⁹⁷ Horacio, *Sátiras*, I.3.43-44.

¹⁹⁸ Horacio, *Sátiras*, I.3.139-141.

¹⁹⁹ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, III.288-322.

la que sostiene que los demás hombres nos tratan como merecemos según la naturaleza de nuestras costumbres:

ἤθη ὡσπερ τὰ ἡμῶν αὐτῶν ἴδια τιμῶμενα· ἂν τε χρηστὰ ἔχωμεν, καὶ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ζηλούμεθα· ἂν τε μὴ, οὕτω χρῆσις καὶ τῶν πέλας, ἂν ἐπιεικεῖς ᾖσιν.²⁰⁰

Nuestras costumbres son estimadas como lo peculiar de nosotros mismos. Si son honestas, también somos apreciados por los hombres; y si no, así será también la relación con nuestros vecinos, en caso de que sean justos.²⁰¹

En la versión de Wotke-Usener la sentencia ya no se estructura en función de los correlativos ὡσπερ ... οὕτω, sino que se abre con la enunciación de un principio general: “nuestras costumbres son lo más íntimo de nosotros y lo que determina la peculiaridad de cada uno”, que luego puede especificarse de dos maneras: a) que nuestras costumbres sean buenas y, en ese caso, seremos correspondidos con la admiración de los demás hombres, o bien, b) que nuestras costumbres sean malas, en cuyo caso obtendremos una retribución que corresponde, si nuestros vecinos son justos. Estas tres secciones que estructuran la sentencia están separadas por dos pausas fuertes que se representan en el texto de Wotke con los puntos altos que siguen a τιμῶμενα (“estimados”) (pareciera que falta el verbo principal en esta primera cláusula) y ζηλώμεθα (“somos apreciados”).

El costo de expresar esta idea ha sido el de introducir modificaciones textuales, algunas de las cuales resultan difíciles de aceptar, por eso esta versión de SV15 no ha sido seguida por editores posteriores. A saber: a) la corrección de τιμῶμεν de V por τιμῶμενα; 2) la modificación de χρῆ por χρῆσις; c) la corrección

²⁰⁰ Wotke y Usener 1888: 192.

²⁰¹ Seguimos, a partir de ἂν τε μὴ, la traducción de Bailey (1926: 377): “If not, we shall find our neighbors ill-disposed as well, if they are just”.

de ἀνεπιεικῶς de V por ἄν ἐπιεικεῖς. Bailey²⁰² formula las siguientes objeciones a la versión de Wotke-Usener: la expresión carece de fluidez al quedar fragmentada en tres unidades; el contenido de la sentencia no es particularmente epicúreo; el participio τιμώμενα resulta algo forzado e, igualmente, la corrección de χοῆ por χοῆσις.

²⁰² Bailey 1926: 377.

SV16

Οὐδείς βλέπων τὸ κακὸν αἰρεῖται αὐτό, ἀλλὰ δελεασθεὶς ὡς ἀγαθῶ πρὸς τὸ
μειζόν αὐτοῦ κακὸν ἐθηρεύθη.

1 πρὸ V

Nadie viendo el mal lo elige por sí mismo, sino, atraído como si fuera un bien respecto de un mal mayor que él, es atrapado.

Comentario

El manuscrito no presenta dificultades textuales, excepto el cambio de la preposición *πρὸ* por *πρὸς* que, con acusativo, expresa la dirección *quo* en la que se establece la comparación. Extrañamente, la edición de Wotke²⁰³ (seguida por Bignone y Bailey) atribuye al manuscrito el participio *βλέπτων* en lugar de *βλέπων*, como se lee.

La sentencia aborda la cuestión del cálculo hedonista estableciendo el principio general de que nadie elige el mal como un fin en sí mismo. Cuando el principio general no se cumple, cuando alguien obra el mal conscientemente, entonces estamos ante una suerte de anomalía, expresada mediante un símil que se sirve del léxico de la caza: el agente, primero, “es atraído por un señuelo” (*δελεασθεὶς*, en sentido pasivo) y, luego, “es cazado” o “es atrapado” (*ἐθηρεύθη*, también en sentido pasivo) en el acto malo. Nunca elegimos el mal a sabiendas, sino que caemos en el dolor como se cae en una trampa.

²⁰³ Wotke y Usener 1888: 192.

Siendo ésta la idea de SV16, el texto ha sido editado de diversas maneras según cada autor interpretara que la caída en la trampa consistía en una cosa u otra. La versión de la sentencia de Wotke-Usener²⁰⁴, por ejemplo, es la siguiente:

Οὐδείς βλέπων τὸ κακὸν αἰρεῖται αὐτό, ἀλλὰ δελεασθεὶς ὡς ἀγαθὸν προσὸν μείζον ἂν τοῦ κακοῦ ἐθηρεύθη.

Nadie viendo el mal lo elige por sí mismo, sino, atraído como hacia un bien presente mayor que el mal [que vendrá luego], es atrapado.

En este caso, se elige el mal porque se piensa que resulta un bien en el presente, comparado con otro mal futuro, pero menor que él.

La versión de Von der Mühl²⁰⁵ dice así:

Οὐδείς βλέπων τὸ κακὸν αἰρεῖται αὐτό, ἀλλὰ δελεασθεὶς ὡς ἀγαθῶ <ὄντι αὐτῶ καὶ οὐκ ἀποβλέψας> πρὸς τὸ μείζον αὐτοῦ κακὸν ἐθηρεύθη.

Nadie viendo el mal lo elige por sí mismo, sino seducido como si fuera un bien existente por sí mismo y, sin tener en cuenta el mal mayor que él, es atrapado.

Según esta versión se cae en la trampa por elegir un mal tomándolo como un bien en sí mismo, porque se comente el error de no prever los mayores males que seguirán como consecuencia de la elección.

El inconveniente de las versiones de Wotke-Usener y de Von der Mühl es la gran cantidad de modificaciones que, sin necesidad, hay que introducir en el texto.

En cuanto al contenido filosófico de SV16, la primera cláusula enuncia que nadie elige el mal a sabiendas. Parece, a primera vista, que se inscribe en la

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Von der Mühl 1922: 62.

tradición socrática. Sin embargo, los contextos ético-filosóficos del Sócrates platónico y de Epicuro son tan diversos, que el hecho de hallar una misma frase en ambos sitios no autoriza a realizar aproximaciones ni a postular una tradición compartida. En el caso de Sócrates, bien (ἀγαθόν), verdad (ἀλήθεια) y realidad (οὐσία) son tres caras de una misma cosa²⁰⁶, de manera que el que conoce no puede no ser bueno, porque tener la verdad supone tener el bien²⁰⁷; así las cosas, mal y conocimiento son incompatibles, y cuando hay mal no puede haber conocimiento, sino ignorancia, de modo que decir que se elige el mal con conocimiento sería una contradicción en los términos. En el caso de Epicuro, el conocimiento que preside el cálculo advierte la relatividad de los valores. Como manifiesta en la *Epístola a Meneceo*:

χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατὰ τινὰς χρόνους ὡς κακῷ, τῷ δὲ κακῷ τοῦ μπάλιν ὡς ἀγαθῷ.²⁰⁸

Pues en ciertas circunstancias nos servimos del bien como si fuera un mal y, a la inversa, del mal como si fuera un bien.

Según estos principios, que nadie elija el mal por lo que el mal es en sí mismo significa, según hemos interpretado la sentencia, que cuando se elige un mal siempre se trata de un mal menor, el cual, en la medida en que se diferencia de otro mal mayor, resulta un bien.

²⁰⁶ Recuérdese Platón, *República* 509b, donde se concluye que la Idea del Bien es el fundamento ontológico y gnoseológico del mundo inteligible.

²⁰⁷ Sobre el intelectualismo moral de Sócrates, cf. Platón, *Protágoras*, 350c-d y Jenofonte, *Memorabilia*, III.9.5, donde se equiparan virtud (ἀρετή) y sabiduría (σοφία). Véase también Zamora Calvo y Garrocho Salcedo (eds.) 2015.

²⁰⁸ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 130.2-3.

SV17

Οὐ νέος μακαριστός ἀλλὰ γέρον βεβιωκῶς καλῶς· ὁ γὰρ νέος ἀκμῆ πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν πλάζεται· ὁ δὲ γέρον καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρα καθώρμικεν τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι.

1 νέος <ἐν> ἀκμῆ Bailey : νέος ἀκμῆν Crönert : ἔντος ἀκμῆς Usener
πολλά Hartel 4 χάρακι Hartel

No hay que considerar feliz al joven, sino al viejo que ha vivido bien. Pues el joven, en la plenitud de sus fuerzas, a causa de la fortuna, pierde la cabeza y se extravía. Pero el viejo ha anclado en la vejez como en un puerto aquellos bienes no esperados al principio, guardándolos con un regocijo seguro.

Comentario

La sentencia ha planteado algunos problemas de interpretación. En las líneas 1-2 traducimos πολὺς referido a νέος (“joven”) como predicado nominal, y ἀκμῆ como un dativo instrumental con sentido causal: πολὺς ἀκμῆ = “fuerte porque se encuentra en su plenitud”²⁰⁹. Hartel²¹⁰, por su parte, en lugar de πολὺς conjeturaba πολλά, con un sentido adverbial (“de múltiples maneras”) y dependiendo del participio, del verbo principal o de ambos (“pierde la cabeza / se extravía de múltiples maneras”); es preferible, sin embargo, mantener el texto del manuscrito.

²⁰⁹ Es en lo fundamental el punto de vista de Bollack (1975: 441), con la salvedad de que Bollack considera que πολὺς cumple la función de aposición.

²¹⁰ Wotke y Usener 1888: 192.

Bailey²¹¹ toma πλάζω con el mismo significado que ῥέω: “manar”, “fluir” y, a partir de ello, la expresión πολὺς πλάζεται como equivalente a πολὺς ῥεῖ en el sentido de una corriente que fluye vigorosa. Según esta interpretación, la sentencia opondría la imagen del joven, considerado como un copioso torrente, a la del viejo, anclado en un puerto tranquilo.

También ha habido diferentes maneras de entender ἀκμῆ. Bailey, leyendo una nueva oposición entre ἀκμῆ (“plenitud”) y λιμένι (“puerto”), conjetura <ἐν> ἀκμῆ (“en la plenitud”), de modo que, así como el anciano se halla en un puerto, el joven se encontraría en la plenitud. Crönert²¹² propone un acusativo ἀκμῆν (“plenitud”) con valor adverbial; tal vez inspirado en el pasaje de Teócrito en el que Fileo, el hijo del rey Augías, refiere a Heracles que oyó su hazaña del león de Nemea de boca de un hombre que había llegado a la Élide desde Argos caminando, y, sin embargo, no se había agotado porque estaba en en la flor de su juventud (ἦν νέος ἀκμῆν)²¹³. Usener²¹⁴, por su parte, conjetura ἐντος ἀκμῆς (“en la plenitud”) en lugar de νέος ἀκμῆ, lo cual destruye el paralelismo ὁ νέος (“el joven”) / ὁ γέρον (“el viejo”) que estructura la segunda parte de la sentencia.

Interpretamos καθώρμικεν (“llevar a puerto”, “anclar”) en sentido transitivo, con τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν (“aquellos bienes no esperados al principio”) como objeto directo, lo cual no impide que este último, a su vez, también sea objeto directo del participio κατακλείσας (“guardando[los]”).

La figura que emplea Epicuro es justa. Al final de la vida activa aguarda el período de reposo que es el puerto de la vejez. El que ha vivido bien llega a la vejez cargado de bienes. Esos bienes hubo que ganarlos, eran “no esperados al

²¹¹ Bailey 1926: 378.

²¹² Crönert 1906: 420.

²¹³ Teócrito, *Idilios*, 25.164.

²¹⁴ Wotke y Usener 1888: 192.

principio”, fue menester el esfuerzo de una vida moral recta para conseguirlos. Pero, una vez que se han conquistado y han llegado a puerto, ya no es posible ser desposeído de ellos, la memoria los ha convertido en parte de nuestra identidad. La subjetividad es deudora del tiempo. Los bienes pasados están siempre ahí, no abandonados en un pasado sin dueño, sino guardados en la memoria de cada uno con un “regocijo seguro” (ἀσφαλῆς χάρις): el goce y la gratitud que proporciona recordarlos. Entendemos que χάριτι expresa el goce y, a la vez, la gratitud que proviene de recordar los bienes alcanzados. El recuerdo del pasado es, a su vez, el disfrute del vigor de la propia identidad. Con ese sentido se emplea χάρις en la *Epístola a Meneceo* 122.7 (τὴν χάριν τῶν γεγονότων) y SV55 (τῆ τῶν ἀπολλυμένων χάριτι): “el goce / gratitud de las cosas que pasaron”. Considerando estos usos paralelos de χάρις, conviene desestimar la propuesta de Hartel ²¹⁵ de reemplazar χάριτι (“agradecimiento”, “goce”) por χάρακι (“empalizada”). La sentencia adquiriría de manera impropia un sentido súbitamente literal: “guardándolos [*i. e.* los bienes espirituales alcanzados antes de la vejez] con un empalizada”.

La sentencia coloca ante la felicidad al joven y al viejo desde sus respectivos momentos vitales. A diferencia del pasaje de la *Epístola a Meneceo*²¹⁶, donde Epicuro ofrece un paralelo entre el joven y el viejo en el que se señalan las aptitudes de cada uno para el ejercicio de la filosofía sin pronunciarse a favor de uno sobre el otro, aquí se valora la situación del viejo como más ventajosa que la del joven respecto de la felicidad. El pensamiento es paradójico, dado que habitualmente se prefiere la juventud a la vejez. El punto de vista de Epicuro es que el hombre que ha completado la mayor parte de su vida noblemente y que, en el tramo final, ya

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 122.1-9.

sin demasiadas aventuras por delante, dispone de un plácido recuerdo del pasado, es el que está en mejor disposición para ser denominado feliz. El joven, en cambio, por el hecho mismo de encontrarse al principio del ciclo vital, se halla en la incertidumbre, lo tiene que hacer todo, y en la tarea de constuir su propia identidad el ímpetu inherente a la juventud conspira para alejarlo de la reflexión y tentar a la fortuna²¹⁷.

Otra vez nos sale al paso la relación entre tiempo e identidad personal en la filosofía de Epicuro. La manera de vivenciar el tiempo vertebrata la existencia de las personas. A medida que la trayectoria vital avanza, va cobrando mayor importancia la posesión de un pasado. De alguna manera, para quien se halla en la vejez, “ser” equivale a disponer de un pasado. Por eso es un signo de estulticia, de una vida mal vivida, el no haber sido capaz de labrarse una historia, de conservar en la memoria, articulada en un relato, la densidad temporal que constituye una subjetividad firme y nos arma para aguardar el futuro. Séneca recoge en varias oportunidades las críticas de Epicuro a quienes se ven en la situación de afrontar el porvenir desnudos, como si no hubiesen vivido. Sin pasado, tendrán que comenzar una nueva vida desde el principio:

*inter cetera mala hoc quoque habet stultitia: semper incipere vivere.*²¹⁸

Entre otros males la necedad también posee éste: el de comenzar siempre a vivir.

*molestum est semper vitam incohare [...] male vivunt qui semper vivere incipiunt.*²¹⁹

²¹⁷ Sobre el valor de la fortuna en el comportamiento moral cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 133-134.

²¹⁸ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XIII.16.3-4.

²¹⁹ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XXIII.9.2-10.1.

Es penoso comenzar siempre a vivir [...] viven mal quienes empiezan siempre a vivir.

*stulta vita ingrata est et trepida: tota in futurum fertur.*²²⁰

La vida necia es ingrata y llena de inquietud: se dirige entera hacia el futuro.

²²⁰ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XV.9.3-4.

SV18

Ἀφαιρουμένης προσόψεως καὶ ὀμιλίας καὶ συναναστροφῆς ἐκλύεται τὸ ἐρωτικὸν πάθος.

1 πρὸς ὄψεως V

Quitados el verse, el trato recíproco y la vida en común, se desvanece la pasión amorosa.

Comentario

El manuscrito presenta una nueva falta en la separación de las palabras: es claro que el sintagma preposicional πρὸς ὄψεως debe ser corregido por προσόψεως.

La descripción del amor en esta sentencia es rotundamente concreta. La pasión amorosa no apela a idealizaciones o anhelos colocados en el futuro, sino que se alimenta de la presencia física y del intercambio entre las personas. Ha notado Bollack²²¹ que hay un *crescendo* en los sustantivos que constituyen el genitivo absoluto: προσόψις (“el verse”), ὀμιλία (“trato recíproco”) y συναναστροφή (“vida en común”) designan cercanía e intimidad en un grado progresivamente mayor.

Sin embargo, puesto que siempre constituyen un peligro para la tranquilidad, Epicuro muestra reservas respecto de las pasiones amorosas. La caracterización del sabio epicúreo que transmite Diógenes Laercio refleja esas reticencias acerca del erotismo:

²²¹ Bollack 1975: 445.

γυναικί τ' οὐ μιγήσεσθαι τὸν σοφὸν ἢ οἱ νόμοι ἀπαγορεύουσιν.²²²

El sabio no se relacionará con ninguna mujer con la cual la ley lo prohíba.

ἐρασθήσεσθαι τὸν σοφὸν οὐ δοκεῖ αὐτοῖς.²²³

Éstos [*i. e.*, los epicúreos] no son de la opinión de que el sabio deba enamorarse.

συνουσίη δέ, φασίν, ὤνησε μὲν οὐδέποτε, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ καὶ ἔβλαψε.²²⁴

Las relaciones sexuales, dicen [*i. e.* los epicúreos], jamás son beneficiosas, hay que estar contento si no dañan.

Todo lo cual no impide que, según transcurran las circunstancias de su vida, el sabio cultive la institución del matrimonio y tenga hijos:

καὶ μὴν καὶ γαμήσειν καὶ τεκνοποιήσειν τὸν σοφόν [...] κατὰ περίστασιν δέ ποτε βίου γαμήσειν.²²⁵

El sabio se casará y tendrá hijos [...] pero se casará a su tiempo según las circunstancias de su vida.

Pero es Lucrecio, en una extensa serie de hexámetros²²⁶, quien lleva hasta la hipérbole el dolor, la irremediable insaciabilidad de su afán, el frenesí, la

²²² D. L., X.118.5-6.

²²³ D. L., X.118.9-10.

²²⁴ D. L., X.118.12-13.

²²⁵ D. L., X.119.1.3.

dilapidación de la fortuna, los celos y la obnubilación del juicio que acompañan al amor en el mejor de los casos, cuando es correspondido, porque, como le dice a Memio:

*[...] in adverso vero atque inopi sunt,
prendere quae possis oculorum lumine operto.
innumerabilia.*²²⁷

[...] En el [amor] adverso y sin esperanza hay [otros males] sin número, que puedes ver aun con los ojos cerrados.

²²⁶ Lucrecio, *De rerum natura*, IV.1058 ss. Estos versos de Lucrecio, por la doctrina filosófica que transmiten sobre el amor, recuerdan la exposición de Platón (*República*, 572c-576b) de la génesis del alma del joven tiránico, en la que el despótico (τύραννος) ἔρωσ, secundado por un abigarrado cortejo de pasiones igualmente desenfrenadas, acaba por dominarlo todo. La coincidencia doctrinaria entre estos dos filósofos tan diversos no es menos notable que su común fascinación por el ἔρωσ. Como si no pudieran librarse del magnetismo erótico, se suceden largas y febriles las líneas de horror y seducción inspiradas por el ἔρωσ.

²²⁷ Lucrecio, *De rerum natura*, IV.1142-4.

SV19

Ὁ τοῦ γεγονότος ἀμνήμων ἀγαθοῦ γέρον τήμερον γεγένηται.

<O> τοῦ *add.* Gomperz ἀμνημονῶν Wilamowitz ἀγαθός V : ἀγαθοῦ
corr. Hartel τήμερον V : ἀθημερόν *coni.* Usener

El que se olvida el bien pasado hoy mismo se hace viejo.

Comentario

Aceptamos el artículo sugerido por Gomperz²²⁸ porque, al sustantivar ἀμνήμων, marca con claridad el sujeto, y, en consecuencia, el sentido de la sentencia. Admitimos también la corrección de Hartel²²⁹ de ἀγαθός por ἀγαθοῦ. En cambio, no son imprescindibles las sutiles correcciones de Wilamowitz²³⁰ y de Usener²³¹.

En principio, la sentencia resulta oscura por su brevedad y la falta de contexto. Sin embargo, puede interpretarse poniéndola en relación con un pasaje de la *Epístola a Meneceo* en el que Epicuro exhorta a filosofar por igual tanto al joven como al viejo. Allí, explicándose a través de una expresión paradójica, Epicuro señala que la filosofía tiene el efecto de volver joven al viejo y viejo al joven:

φιλοσοφητέον καὶ νέω καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζη
τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῷ δ' ὅπως νέος ἅμα
καὶ παλαιός ἦ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων.²³²

²²⁸ Gomperz 1888: 204.

²²⁹ Wotke y Usener 1888: 192.

²³⁰ Wilamowitz 1889: 13.

²³¹ Wotke y Usener 1888: 192.

²³² Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 122.6-9.

Es preciso filosofar tanto para el joven como para el viejo. Uno, para que, envejeciendo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los [bienes] pasados, el otro, para que, joven, a la vez sea también viejo por la falta de temor a lo que vendrá.

Obsérvese que, según hemos entendido el pasaje, en la epístola aparece la misma expresión que en SV19: ἀγαθὰ γεγόνατα, los “bienes pasados”. La filosofía, entonces, a través del ejercicio de la memoria que reactualiza los bienes pasados, permite al viejo rejuvenecer, es decir, conservar, de alguna manera, como parte constitutiva de su identidad el tiempo de la juventud²³³. El caso contrario es el que refiere la sentencia: el olvido y la ingratitud dan al viejo la vejez.

²³³ Sobre la importancia de conservar el pasado en la memoria cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 17.

SV20

Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μὲν οὐκ ἀναγκαῖαι δὲ, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι.

Entre los deseos unos son naturales y necesarios, otros naturales pero no necesarios, y otros ni naturales ni necesarios, sino que resultan de la vana opinión.

Comentario

La fascinación por el deseo y el intento de dominarlo cruzan la filosofía y la cultura griegas. Empezar una clasificación de los deseos supone colocarlos bajo el poder de la reflexión y ha sido una estrategia de moderación repetida entre los filósofos²³⁴. No se trata de una clasificación exhaustiva, pues la propia naturaleza del objeto lo impide. En efecto, la índole plástica y maleable del deseo y del placer se rebela ante taxonomías rígidas o, como podría decirse, en términos kantianos, apriorísticas. No se pueden clasificar los deseos como se clasifican los triángulos, porque siempre será posible buscar un ejemplo controvertido, capaz de caer en una categoría, en otra, o en varias. Hay que entender estas categorizaciones como un intento de colocar conceptos sobre una materia que rehúsa admitirlos, como es el caso de la vida moral en general y, dentro de ella, particularmente, la esfera del deseo y el placer. En el caso de la ética epicúrea esta división de los deseos supone un esfuerzo por especificar el principio general de que lo natural es limitado y, en consecuencia, susceptible de ser conceptualizado, alcanzable y suficiente.

²³⁴ Cf., por ejemplo, Platón, *República*, 558b-559d y Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1118b8 ss.

La sentencia presenta la conocida clasificación de los deseos de Epicuro: de un lado, los deseos naturales, de otro, los que resultan de la vana opinión²³⁵. A su vez, los naturales se dividen en necesarios y no necesarios (o solamente naturales, φυσικαὶ μόνον, como se denominan en la *Epístola a Meneceo* 127.9). La presente clasificación de los deseos es uno de los puntos más difundidos de la doctrina de Epicuro. En efecto, es mencionada o, cuanto menos, se alude a ella, en varios pasajes de los textos que se han conservado²³⁶. Además, la sentencia se halla duplicada por MC29²³⁷, la cual está acompañada de un interesante escolio que

²³⁵ También Séneca refleja esta oposición entre el criterio correcto de la naturaleza y el incorrecto de la vana opinión:

Naturalia desideria finita sunt: ex falsa opinione nascentia ubi desinant non habent; nullus enim terminus falso est. (Sen., *Ep.*, 16.9)

Los deseos naturales son limitados; los que nacen de la falsa opinión no saben donde acaban, pues lo falso no tiene término.

²³⁶ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 127.8-11; *Máximas Capitales*, 26 y 30; *Sentencias Vaticanas*, 21, 33, 51, 59, 63, 68 y 71.

²³⁷ Arrighetti, cuyo texto seguimos, en su edición de MC29 tiene en cuenta el texto de SV20; la versión final de MC29 puede traducirse como SV20 a pesar de las ligeras diferencias:

Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ <ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ> οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι. (Arrighetti 1960: 131)

Bollack, en cambio, mantiene MC29 según el texto de Diógenes Laercio:

Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτ' ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι. (Bollack 1975: 347)

precisa el alcance de la clasificación por medio de algunos ejemplos. Resultará útil por ello considerar el escolio a MC29:

φυσικὰς καὶ ἀναγκαίαις ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀλγηδόνας ἀπολούσας, ὡς ποτὸν ἐπὶ δίψους· φυσικὰς δὲ οὐκ ἀναγκαίαις δὲ τὰς ποικιλλούσας μόνον τὴν ἡδονὴν, μὴ ὑπεξαίρουμένας δὲ τὸν ἄλγημα, ὡς πολυτελῆ σιτία· οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτε ἀναγκαίαις, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.

Naturales y necesarios considera Epicuro los [deseos] que eliminan el dolor, como la bebida cuando se tiene sed. Naturales pero no necesarios los que sólo diversifican el placer pero no suprimen el dolor, como los alimentos refinados. Ni naturales ni necesarios [considera], por ejemplo, las coronas y la consagración de estatuas.

El primer grupo de la clasificación, los deseos naturales y necesarios, deben satisfacerse porque, en caso contrario, se suscitaría el dolor: si no bebemos, nos lastima la sed. Teniendo en cuenta la concepción epicúrea del placer como ausencia de dolor, la satisfacción de estos deseos aseguraría la consecución del placer y, por lo tanto, de la felicidad. La limitación del placer a la remisión del dolor²³⁸ comporta, a su vez, una reducción drástica del número de deseos que exigen una satisfacción imperiosa; los deseos necesarios quedan acotados a una cantidad escasa cuya satisfacción resulta sencillo lograr²³⁹.

Una vez que se ha eliminado el dolor, el placer no aumenta, dice Epicuro, sino que se colorea:

“Parmi les désirs, les uns sont naturels et non nécessaires, les autres ne sont ni naturels ni nécessaires, mais adviennent en raison de l’opinion vaine”.

²³⁸ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 3.

²³⁹ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 139.9; cf. también Cicerón, *De finibus*, I.45.

Οὐκ ἀπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται.²⁴⁰

No aumenta el placer en la carne una vez que se ha suprimido el dolor por alguna carencia, sino simplemente se colorea.

Estos deseos que colorean el placer quedan comprendidos en el segundo grupo de la clasificación de SV20: son los deseos naturales pero no necesarios. Es interesante la explicación de Aristóteles de que en tales deseos cuenta la naturaleza, pero en su particularidad²⁴¹; intervienen, además, en ellos, costumbres y convenciones capaces de orientar los deseos en múltiples direcciones aleatorias. Ya no hay dolor, y las innumerables variaciones del placer dependen de las peculiaridades fisiológicas y de los hábitos de cada uno. La regla de la ética epicúrea es que no hay que renunciar a estos placeres; sin embargo, el hombre prudente debe tener presente que, en caso de que no fueren satisfechos, ello no supondría aminoración alguna de la felicidad.

En cuanto al último grupo, los deseos que provienen de la vana opinión están desprovistos de un fundamento natural y sólo se sostienen en pareceres erróneos que el sabio debe desenmascarar. Tampoco, en principio, habría que

²⁴⁰ Epicuro, *Máximas Capitales*, 18. Seguimos la feliz traducción de García Gual (1983: 141) del verbo ποικίλλομαι, “colorearse”. Podría haberse dicho también que, más allá de la cesación del dolor, el placer “varía” o “se diversifica” (como en el esolio a MC29 recién citado). Epicuro también pone como ejemplo de placeres naturales no necesarios los alimentos refinados en la *Epístola a Meneceo*, 130.10.

²⁴¹ En su clasificación de *Ética a Nicómaco*, 1118b8 ss. Aristóteles llama a estos deseos ἴδιοι, es decir, “particulares”, “propios” de cada uno, porque difieren según la naturaleza de cada persona y los opone a los κοινάί, “comunes”, de los que todos participan: todos tenemos el deseo de alimento, pero cada uno desea este alimento o aquél.

renunciar al placer que reporta la satisfacción de estos deseos, pero un simple cálculo mostrará que, generalmente, a causa de sus motivaciones caprichosas, los dolores que deriven de ellos superarán con mucho los placeres que proporcionen.

SV21

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

1 πιστέον V πείσομεν V : πεισόμεθα Bailey τὰς <τ'> Usener

No hay que forzar a la naturaleza, sino persuadirla. Y la persuadiremos saciando los deseos necesarios y los naturales, si no dañan, y rechazando enérgicamente los dañinos.

Comentario

Más allá del error ortográfico de escribir *πιστέον* por *πειστέον*, probablemente otro caso de iotacismo, la sentencia no presenta dificultades textuales.

Bailey ²⁴² propuso corregir *πείσομεν*, en voz activa, que significa “persuadiremos”, por la voz media *πεισόμεθα*, con el sentido de “obedeceremos”: *we must not violate nature, but obey her; and we shall obey her if...* El propósito era mantener la idea epicúrea de someterse a la naturaleza, acatarla como criterio y no obrar sobre ella alterándola. Sin embargo, seguimos el parecer de Bollack²⁴³, que sugiere que debe mantenerse la lección del manuscrito puesto que ofrece una versión de la sentencia bien articulada a través de la oposición violentar / persuadir.

La sentencia supone la clasificación de los deseos de Epicuro y refleja la situación ambigua de los deseos naturales y no necesarios: el cálculo debe

²⁴² Bailey 1926: 379.

²⁴³ Bollack 1975: 449; en el mismo sentido, Long y Sedley 1986: 119.

determinar en cada caso si conviene satisfacerlos o no en función del placer o dolor que comporten. Sobre la clasificación de los deseos, véase el comentario a la sentencia anterior.

SV22

Ὁ ἄπειρος χρόνος καὶ ὁ πεπερασμένος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν, ἐάν τις ὀρθῶς αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.

1 ὀρθῶς *om.* Diógenes Laercio 2 καταμετρήσῃ V

El tiempo ilimitado y el limitado tienen igual placer, siempre que se midan correctamente los límites del placer mediante el razonamiento.

Comentario

Encontramos una falta de ortografía de las habituales en el manuscrito, consistente en colocar η donde debiera ir ε, esta vez en la palabra καταμετρήσῃ. Por lo demás, excepto un par de diferencias, la sentencia coincide casi en su totalidad con MC19, cuyo texto es el siguiente:

Ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.²⁴⁴

La primera variación es la posición del grupo καὶ ὁ πεπερασμένος (“y el limitado”). En MC19 se halla pospuesto a ἡδονὴν (“placer”), mientras que en SV22, a continuación de Ὁ ἄπειρος χρόνος (“El tiempo ilimitado”), torna más clara la oposición entre ambos tipos de tiempo, el ilimitado (ἄπειρος) y el limitado (πεπερασμένος). La segunda diferencia es la presencia en SV22 del adverbio ὀρθῶς (“correctamente”), ausente en MC19; un empleo, sin duda, pleonástico, pues, aunque aporta fuerza expresiva, se supone que la actividad intelectual sobre los placeres es de suyo correcta.

²⁴⁴ Dorandi 2013: 818.

La sentencia aborda la cuestión fundamental del hedonismo epicúreo: la de la limitación del placer. Puede inferirse de la lectura del texto una crítica a una concepción hedonista elemental que entiende el placer simplemente como un *quantum* que se incrementa con su duración²⁴⁵. Así, el placer de los dioses²⁴⁶, por ejemplo, sería superior al de los hombres, porque la cantidad de placer acumulada en la eternidad supera infinitamente al placer que puede alcanzarse en el término acotado de una vida humana.

Pero ése no es el punto de vista de Epicuro, quien sostiene, por el contrario, que la duración infinita no incrementa el placer, doctrina reflejada por el testimonio de Cicerón:

*non maiorem voluptatem ex infinito tempore aetatis percipi posse, quam ex hoc percipiatur, quod videamus esse finitum.*²⁴⁷

[Muy bien dijo Epicuro que] no es posible recoger mayor placer del tiempo infinito de una vida que el que se recoge de éste [*i. e.*, el tiempo de nuestra vida], que vemos que es finito.

La sentencia plantea una vida de igual plenitud para el hombre y para los dioses desde el punto de vista del placer. Ello es posible porque en la ética de Epicuro el placer no consiste simplemente en un sentimiento ciego disfrutado por el cuerpo, susceptible de una cuantificación indiferenciada; no se agota en un *páthos* que la sensibilidad padece sin más, sino que también supone una actividad intelectual.

²⁴⁵ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 20.

²⁴⁶ Una comparación análoga podría hacerse con una vida que dura eternamente, tal como lo sostenían algunos mitos religiosos que afirmaban la vida después de la muerte.

²⁴⁷ Cicerón, *De finibus*, I.63.4-6. Cf. también *ibid.*, II.87.10-88.1.

Aunque el sentimiento (πάθος) está en la base del placer²⁴⁸, en el hombre el placer no puede constituirse sin un acto de reflexión, de cálculo. Son principalmente estos dos sentidos los que encierra el término λογισμός (“razonamiento”), empleado en SV22, y otros como ἐκλόγισις y ἐπιλογισμός²⁴⁹, todos de la familia de λόγος, que describen la actividad de limitar los placeres propia de la inteligencia. En MC20 puede leerse:

ἡ δὲ διάνοια τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν [...] τὸν παντελῆ βίον παρεσκεύασε.²⁵⁰

La inteligencia, puesto que posee el cálculo reflexivo de la perfección y del límite de la carne, [...] procura una vida completamente perfecta.

Hay una facultad intelectual, la διάνοια (“inteligencia”), que mediante el razonamiento, reflexión o cálculo (ἐπιλογισμός en la cita, traducido como “cálculo reflexivo”) modera los deseos de la carne en el conocimiento de que el límite del placer es la ausencia de dolor:

Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.²⁵¹

Límite de la magnitud de los placeres es la cesación de todo dolor.

Ahora bien, esta moderación de los placeres no es una simple modificación accidental, sino que comporta una verdadera transformación o re-fundación del

²⁴⁸ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 129.3.

²⁴⁹ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 18 y 20 respectivamente.

²⁵⁰ Epicuro, *Máximas Capitales*, 20.2-4.

²⁵¹ Epicuro, *Máximas Capitales*, 3.1-2.

sujeto hedonista. Convierte al hombre desdichado de la ética de Calicles²⁵², que buscaba desafortunadamente placeres para llenar un tonel sin fondo, en un sujeto reflexivo y autónomo capaz de llevar, como dice MC20, una vida “completamente perfecta” (παντελής βίος). Aquél que conoce el límite de los deseos puede satisfacerlos sin mayores dificultades y alcanzar la plenitud que corresponde a su naturaleza. En la medida que el hombre moderado logra la perfección, se parece a la naturaleza perfecta por excelencia, la naturaleza divina. De manera que sin exageración puede vaticinarle Epicuro a Meneceo:

ζήση δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις.²⁵³

Vivirás como un dios entre los hombres.

²⁵² Cf. Platón, *Gorgias*, 493a ss.

²⁵³ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 135.7.

SV23

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

αἰρετή *corr.* Usener : ἀρετή V.

Toda amistad es elegible por sí misma, pero ha tomado su origen en la utilidad.

Comentario

La sentencia presenta una dificultad textual. Se ha discutido si debe leerse, como dice el manuscrito, Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν ἀρετή (“Toda amistad es por sí misma una virtud”), o bien aceptarse la corrección de Usener²⁵⁴, y, en tal caso, leer Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἰρετή (“Toda amistad es elegible por sí misma”).

A fin de ponderar ambas alternativas, conviene tener presente el marco filosófico que alberga a la sentencia: el debate acerca de si la amistad es un fin en sí misma, como sostenían estoicos y peripatéticos, o bien se elige en vistas del placer, tal como defendían los epicúreos.

Sabemos que en la ética epicúrea, el τέλος y el bien es el placer, por lo tanto, el placer es lo único que se elige por sí mismo, y a él se subordinan las elecciones y rechazos en el universo moral²⁵⁵. En consecuencia, según explicaba el epicúreo Diógenes, las virtudes, por ejemplo, no se escogen por sí mismas, sino con vistas al placer:

Διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς αἰρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτάς, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν.²⁵⁶

²⁵⁴ Wotke y Usener 1888: 193.

²⁵⁵ Cf. Epicuro, *Epístola a Menecio*, 128.11-129.4.

²⁵⁶ D. L., X.138.1-2; cf. también Cicerón, *De finibus*, I.38.

Se eligen las virtudes, no por ellas mismas, sino por el placer, como la medicina por la salud.

Ahora bien, la exposición epicúrea de la amistad²⁵⁷ se desarrolla mediante un paralelo con la virtud. Como explica Cicerón, la amistad tampoco se elige por sí misma, sino, igual que las virtudes, como un medio para procurar placer:

*ut enim virtutes, de quibus ante dictum est, sic amicitiam negant posse a voluptate discedere.*²⁵⁸

Dicen [los epicúreos] que, a semejanza de las virtudes de que hablé anteriormente, tampoco la amistad puede separarse del placer.

Y

*quaeque de virtutibus dicta sunt, quem ad modum eae semper voluptatibus inhaererent, eadem de amicitia dicenda sunt.*²⁵⁹

Y lo que hemos dicho de las virtudes, que siempre van unidas a los placeres, eso mismo ha de decirse de la amistad.

El parecer de Epicuro queda suficientemente claro. Una vez que aplicamos las categorías teleológicas al asunto, resulta que la amistad, como las virtudes, no se elige por sí misma, sino como medio para procurar placer.

A este punto de vista, se oponían los estoicos y peripatéticos, para quienes, como explica Cicerón, la amistad constituía un fin en sí mismo y, en consecuencia, era elegible *per se*:

²⁵⁷ Cf. Rodríguez Donis 2009.

²⁵⁸ Cicerón, *De finibus*, I.66.6-8.

²⁵⁹ Cicerón, *De finibus*, I.68.4-6.

*Sed quamquam utilitates multae et magnae consecutae sunt, non sunt tamen ab earum spe causae diligendi profectae. Ut enim benefici liberalesque sumus, non ut exigamus gratiam (neque enim beneficium faeneramur, sed natura propensi ad liberalitatem sumus), sic amicitiam non spe mercedis adducti, sed quod omnis eius fructus in ipso amore inest, expetendam putamus. Ab his, qui pecudum ritu ad voluptatem omnia referunt, longe dissentiunt.*²⁶⁰

Pero aunque se obtengan muchas y grandes utilidades [de la amistad], no obstante, las causas del amor no nacen de la esperanza de conseguirlas. Del mismo modo que somos liberales y benéficos, no para exigir que nos lo agradezcan (pues no especulamos con los beneficios, sino que por naturaleza somos propensos a la liberalidad), así, pensamos que la amistad debe desearse no llevados de la esperanza de la recompensa, sino porque todo su fruto está contenido en el mismo amor. De todo esto difieren en mucho los que a manera de bestias todo lo supeditan a los placeres.

*Sed plerique neque in rebus humanis quicquam bonum norunt, nisi quod fructuosum sit, et amicos tamquam pecudes eos potissimum diligunt, ex quibus sperant se maximum fructum esse capturos. Ita pulcherrima illa et maxime naturali carent amicitia per se et propter se expetita nec ipsi sibi exemplo sunt, haec vis amicitiae et qualis et quanta sit.*²⁶¹

Pero la mayoría ni aun en las cosas humanas tiene noción de nada bueno, sino de aquello que rinde provecho, y en lo referente a los amigos, como si fueran ganado, prefieren principalmente a aquellos de los que esperan obtener mayores frutos. Y así carecen de aquella amistad hermosísima y natural, deseada por sí y en razón de sí misma, y no saben por experiencia cuál y cuánta es la fuerza de la amistad.

Expetere (“desear”, “buscar”, “elegir”) es la traducción ciceroniana de αἰδέω; de manera que la rotunda conclusión del arpinate es que la amistad es deseable en sí misma y a causa de sí misma, *per se et propter se*, expresiones que reflejan las

²⁶⁰ Cicerón, *De amicitia*, 30.10-32.3.

²⁶¹ Cicerón, *De amicitia*, 79.5-80.4.

griegas καθ'αυτήν καὶ δι'αυτήν. Y en lo que parece una verdadera respuesta a los epicúreos, concluye Cicerón:

*Non igitur utilitatem amicitia, sed utilitas amicitiam secuta est.*²⁶²

No es pues la amistad consecuencia de la utilidad, sino ésta consecuencia de aquélla.

Dentro de este marco teórico volvamos a la sentencia y veamos la propuesta de entenderla tal como la ofrece el manuscrito: Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν ἀρετὴ· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας (“Toda amistad es por sí misma una virtud, pero ha tomado su origen en la utilidad”).

En nuestra opinión esta interpretación tiene dos inconvenientes que la hacen inviable: a) en la ética de Epicuro no hay evidencia de que la amistad (φιλία) sea una virtud (ἀρετή)²⁶³, y b) en caso de que aceptemos que la amistad sea una virtud, el sentido de la máxima en su conjunto resulta incomprensible.

En cuanto al punto a), Bollack, uno de los editores que defiende la versión del manuscrito, traduce: *Toute amitié est par elle-même une perfection*²⁶⁴. Es decir, que toma ἀρετή, no en el sentido técnico propio de la reflexión ética, que solemos traducir como “virtud”, sino con el significado de “perfección” o “excelencia”, que tenía ἀρετή en el lenguaje natural. Explica Bollack que la sentencia expresa que la amistad *est une perfection ou une valeur par elle-meme, indépendamment même de la perfection des hommes qui la constituent*. Tal significado de ἀρετή²⁶⁵ nos parece ajeno al de SV23, donde no se pone en cuestión la naturaleza ética de la amistad, de

²⁶² Cicerón, *De amicitia*, 51.14-15.

²⁶³ Cf. Rodríguez Donis 2009 y Konstan 1997.

²⁶⁴ Bollack 1975: 451.

²⁶⁵ Cf. DGE, s. v. ἀρετή.

manera que no hay ninguna razón especial para no entender ἀρετή en su sentido técnico de virtud, tal como es empleado en tres oportunidades en la *Epístola a Meneceo*, dedicada exclusivamente al tema moral²⁶⁶. Long y Sedley²⁶⁷ también mantienen la lección del manuscrito con el fundamento²⁶⁸ de que ya Aristóteles²⁶⁹ había señalado que la amistad es una suerte de virtud (ἀρετή τις)²⁷⁰; pero el hecho de que así lo haya sostenido Aristóteles no habilita a suponer, sin apoyo textual alguno, que Epicuro compartiera ese punto de vista. Tampoco es convincente la justificación de la lección del manuscrito que encontramos en el artículo de Brown dedicado a SV23²⁷¹. El autor sugiere el siguiente razonamiento: Epicuro, según Diógenes Laercio, dice que la virtud, ella sola (τὴν ἀρετὴν μόνην), es inseparable (ἀχώριστον) del placer²⁷²; y Cicerón atribuye a Epicuro el punto de vista de que la

²⁶⁶ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 124.5, 132.9 y 132.12; las tres ocasiones el propio Bollack traduce ἀρετή por *vertu*. Sin embargo, para hacer justicia a la interpretación de Bollack, debe considerarse la sentencia entera. Bollack ve en SV23 una descripción de hechos, más que una discusión teórica. En su resistencia a adscribir a Epicuro un punto de vista utilitarista, niega que ὠφέλεια y χρεία (cf. el empleo de χρεία por Diógenes Laercio [X.120b4] y en SV34 y SV39) tengan el significado de utilidad, beneficio o provecho. Interpretando χρεία en sentido de *commerce* y ὠφέλεια como *service* o *bienfait*, sostiene que la sentencia indica el hecho de que la amistad se origina y alcanza su perfección o excelencia (ἀρετή) en el trato recíproco. Antes de que la amistad se perfeccione hay una relación que busca la utilidad, pero que no puede aún llamarse amistad; una vez que se ha perfeccionado, la amistad misma es el beneficio.

²⁶⁷ Long y Sedley 1987, vol. 2: 132.

²⁶⁸ Cf. Long 2006: 192.

²⁶⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII.

²⁷⁰ *Ibid.*, VIII.1.1155a3-4.

²⁷¹ Brown 2002.

²⁷² D. L., X.138.4-5.

amistad no puede separarse del placer²⁷³; se sigue, por lo tanto, que la amistad es, cuanto menos, una parte de la virtud. El argumento de Brown es respetuoso de la letra de los textos y de la forma lógica, sin embargo, la persuasión filosófica surge de los razonamientos cuyo contenido discurre de manera natural, armónica y bien concatenada, lo cual dista de ser el caso.

Respecto al punto b), suponiendo que la lección del manuscrito fuera la correcta, entonces sería difícil darle un buen sentido a la sentencia, ya que el claro valor adversativo que tiene $\delta\acute{\epsilon}$ vuelve inaceptable el contenido. En efecto, “Toda amistad es por sí misma una virtud, pero ha tomado su origen en la utilidad”, sería redundante, porque lo propio de la virtud, en la ética epicúrea, es su carácter instrumental y su subordinación al placer.

Ahora bien, descartada la lección del manuscrito, la corrección de Usener²⁷⁴ también demanda un esfuerzo hermenéutico, pues pareciera que algo que es elegible por sí mismo no puede originarse en la utilidad. Recordemos, como reseñábamos al principio del comentario de la sentencia, que, en el tratamiento de la amistad, Epicuro parte de una analogía entre las nociones de amistad y virtud. La idea general es que, al igual que la virtud, la amistad está subordinada a la consecución del placer. El placer es la noción principal de la ética de Epicuro y todo lo atrae y lo pone a su servicio. Así lo demanda la ortodoxia epicúrea y lo expresa, entre las diversas caracterizaciones de la amistad que ofrecía la escuela, la única que Cicerón consideraba del propio Epicuro:

²⁷³ Cf. las citas anteriores de *De finibus*, I.66 y 68.

²⁷⁴ Wotke y Usener 1888: 193.

*E quibus unum mihi videbar ab ipso Epicuro dictum cognoscere, amicitiam a voluptate non posse divelli ob eamque rem colendam esse, quod, <quoniam> sine ea tuto et sine metu vivi non posset.*²⁷⁵

Entre ellos [*i. e.*, los argumentos a favor de la amistad expuestos por Torcuato] sólo uno me parecía formulado por el propio Epicuro: que la amistad no puede separarse del placer y que por eso debe cultivarse, porque sin ella no es posible vivir seguros y sin temor.

Esta teorización de la amistad atribuida por Cicerón al jefe de la escuela es contraria al texto de SV23 que hemos traducido, porque consagra la amistad como medio para la consecución del placer, y, en consecuencia, no podría ser elegida por sí misma, como dice la primera cláusula de la sentencia. Ahora bien, este argumento rotundamente hedonista fue criticado por estoicos y peripatéticos, pues, como hemos visto, para estas escuelas la amistad debía ser un fin en sí mismo y no un medio perseguido con vistas al placer (*propter voluptatem*) o la utilidad (*utilitatis causa*). Refiere Cicerón que, sensibles a esta crítica, ciertos epicúreos más modernos (*recentiores*) y más comedidos (*timidiores*) ofrecieron una segunda versión de la doctrina de la amistad. Sostenían que en las relaciones amistosas los primeros intercambios se realizan con vistas a la utilidad²⁷⁶, pero que, con el trato continuo, adviene una afinidad que vuelve a la amistad elegible por sí misma, por más que no procure ningún beneficio:

itaque primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem; cum autem usus progrediens familiaritatem

²⁷⁵ Cicerón, *De finibus*, II.82.2-6.

²⁷⁶ Cf. Rodríguez Donis 2007.

*effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.*²⁷⁷

Sostienen, pues, que las primeras relaciones, contactos y deseos de entablar relaciones afectuosas se hacen con miras al placer; pero que, cuando el trato prolongado produce la intimidad, florece un amor tan grande que, sin tener la amistad ninguna utilidad, los amigos son amados por sí mismos.

Según Arrighetti, esta segunda versión de la amistad es la que refleja SV23²⁷⁸. De hecho, Arrighetti, teniendo en cuenta el testimonio de Cicerón, que, de un lado, adjudica esta versión a epicúreos posteriores y, de otro, afirma que la única explicación de la amistad propia de Epicuro es la anterior, radicalmente hedonista, concluye que Epicuro no es el autor de esta sentencia. SV23, según Arrighetti, se habría generado en la evolución de la escuela posterior a la muerte del maestro, lo que vendría a desmentir, por otra parte, el tópico de que la doctrina de Epicuro hubiese permanecido entre sus discípulos como un objeto de veneración inmutable.

Sin embargo, SV23 puede verse de diferentes maneras. Cicerón y, a partir de él, Arrighetti, la consideran una concesión a las teorías peripatéticas y estoicas y,

²⁷⁷ Cicerón, *De finibus*, I.69.5-10. También Diógenes Laercio transmite una doctrina epicúrea similar, y, coincidiendo con Cicerón, no la atribuye al maestro sino a la escuela:

καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας· δεῖν μέντοι προκατάρχεσθαι (καὶ γὰρ τὴν γῆν σπείρομεν), συνίστασθαι δὲ αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν τοῖς ταῖς ἡδοναῖς ἐκπεπληρωμένοις. (D. L., X.120b4-7)

Sostienen [los epicúreos] que la amistad [se origina] de las necesidades; es necesario, en efecto, que haya tenido un comienzo (pues también sembramos la tierra [*i. e.*, para recoger los frutos]), pero se desarrolla por las relaciones comunes en aquellos que están colmados de placeres.

²⁷⁸ Arrighetti 1960: 509.

entonces, interpretan que la sentencia expone la amistad como un proceso con dos estadios cualitativamente diferentes: un comienzo utilitarista, en el que la amistad se busca porque es útil para procurar placer, y una segunda etapa en la que, gracias al trato habitual, la amistad se transforma en un fin en sí mismo. Pero hay algunos indicios que llevan a pensar que la sentencia puede leerse no como una concesión a las críticas, sino como una confutación de ellas por parte de Epicuro. Sostiene Bignone²⁷⁹ que Epicuro se había beneficiado de las objeciones de los aristotélicos a los utilitaristas y, en consecuencia, también él había asumido el punto de vista de que la amistad es un fin en sí mismo, sin abandonar el principio hedonista de la preeminencia del placer. Es muy sugerente la observación de Bignone de que SV23, en concreto, constituye una respuesta al siguiente texto de la tradición aristotélica transmitido por Estobeo:

πᾶσαν γὰρ δι' αὐτὴν αἰρετὴν ὑπάρχειν καὶ μὴ μόνον διὰ <τὰς> χρείας.²⁸⁰

Toda amistad es elegible por sí misma y no solo en virtud de las necesidades.

Encontramos en los textos de Epicuro una aproximación tan cercana de la amistad al placer y al bien, que permitiría pensar que la amistad fuese elegida por sí misma; en términos de Bignone: *[Epicuro] dichiara essere l'amicizia desiderabile per se stessa, essendo un piacere, e ogni piacere essendo un bene per sé*²⁸¹. En principio, el ejercicio de la amistad es placentero; la amistad no sólo favorece el placer, sino que lo produce; casi podría decirse que ella misma es un placer:

²⁷⁹ Bignone 1973, vol. II: 630 ss.

²⁸⁰ Estobeo, *Florilegium*, II.7.13.82-83.

²⁸¹ Bignone 1973, vol. II: 631.

*amicitiae non modo fautrices fidelissimae, sed etiam effectrices sunt voluptatum.*²⁸²

Las amistades no sólo favorecen los placeres con absoluta seguridad, sino que también los producen.

Como explican Long y Sedley, la práctica de la amistad suscita placer en movimiento²⁸³, lo cual no excluye el hecho de que también se la elija en virtud de su utilidad, es decir, en virtud de un cálculo de placeres en reposo. La semejanza entre la amistad y la virtud no es total. Si bien ambas se eligen con vistas al placer, el ejercicio de la virtud, en ocasiones, no es placentero, pero el de la amistad siempre lo es. La virtud de la justicia, por ejemplo, se practica por el temor al castigo en caso de incurrir en actos injustos, supone pagar con represión los beneficios de la seguridad; en cambio, el cultivo de la amistad depara indefectiblemente placer en movimiento. En la medida en que siempre lleva consigo placer, la amistad siempre es elegible o, en términos de SV23, es elegible por sí misma.

Además, en SV78, Epicuro caracteriza la amistad como un bien, un bien inmortal (ἀθάνατον ἀγαθόν). Evidentemente, SV78 tiene un carácter literario, más que filosófico, es decir, no hay un razonamiento que conduce a la conclusión

²⁸² Cicerón, *De finibus*, I.67.2-6.

²⁸³ Cf. Long y Sedley 1987: 137. Y, tal como lo corrobora un testimonio de Plutarco, en la medida de que la amistad comporta placer en movimiento, también está sometida a la inestabilidad propia de esta clase de placer:

λέγει, καὶ τῆς ἡδονῆς ἔνεκα τὴν φιλίαν αἰρούμενος ὑπὲρ τῶν φίλων τὰς μεγίστας ἀλγηδόνας ἀναδέχεσθαι. (Plu., *Col.*, 1107d-1127e)

Dice [Epicuro] que, aun eligiendo la amistad por el placer, a causa de los amigos le tocan los más grandes dolores.

de que la amistad sea el bien, de manera que, en su carácter de bien, le sea inherente la nota de ser elegible *per se*. Sin embargo, SV78 muestra con claridad la afinidad y la cernanía que en el espíritu de la moral epicúrea existe entre las nociones de amistad y de finalidad.

Entendemos que SV23 pone de manifiesto la naturaleza doblemente elegible de la amistad: desde el punto de vista del placer inmediato y (elegible *per se*) y desde el punto de vista del placer calculado y lejano (elegible por su utilidad).

En suma, la sentencia, tanto en la versión original del manuscrito, como en la versión corregida, presenta serios problemas de interpretación. Nuestro propósito en el comentario ha sido el de reflejarlos de la mejor manera posible, asumiendo las posibilidades y las limitaciones que plantea el género del florilegio en el papel de transmitir la filosofía. Vemos la ética de Epicuro a través de una suerte de enrejado que a la vez muestra y oculta, da y quita.

SV24

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

Las visiones de los sueños no tienen naturaleza divina ni poder de adivinación, sino que se producen según la incidencia de los simulacros.

Comentario

La sentencia intenta disipar el equívoco de implicar a los dioses en un fenómeno exclusivamente natural como es el sueño. El malentendido supone que determinadas imágenes oníricas se deben a la intervención de la divinidad y, en consecuencia, se emplean para el ejercicio de la mántica; se trata de descifrar a partir de ellas una supuesta voluntad divina presente en el curso de las cosas.

Pero en la teología epicúrea los dioses son seres eternos, felices y autosuficientes que existen en los *intermundia*²⁸⁴ y no tienen relación alguna con el mundo: no han intervenido en su constitución, no lo mantienen en orden, no descargan su ira sobre los hombres, ni se conmueven por sus súplicas y sacrificios²⁸⁵. Las cosas suceden según leyes mecánicas y hay que descartar cualquier atisbo de providencia divina. Dada la separación entre los dioses y el mundo, Epicuro considera que la práctica de la adivinación carece de fundamento, que la mántica no existe (μαντικὴ οὐσα ἀνύπαρκτος)²⁸⁶. Como lo explica Cicerón:

*Ergo hic circumitione quadam deos tollens recte non dubitat divinationem tollere
[...]*

²⁸⁴ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, V.146-155.

²⁸⁵ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 1 y su comentario.

²⁸⁶ D. L., X.135.8.

*Illius enim deus nihil habens nec sui nec alieni negotii non potest hominibus divinationem impertire.*²⁸⁷

Éste [*i. e.* Epicuro], eliminando a los dioses mediante una suerte de rodeo, no duda en eliminar directamente la adivinación [...] pues su dios, sin nada propio ni que sea de interés ajeno, no puede otorgar a los hombres la adivinación.

Las imágenes que aparecen en los sueños, entonces, no obedecen a la intervención divina ni hay fundamento para emplearlas en la adivinación. El sueño es un fenómeno mecánico que se explica porque, debido a los movimientos habituales de las personas, el cansancio provoca cierta disposición del cuerpo y el espíritu (*animus*) en la que parte de los átomos del alma, los que mantienen al cuerpo en tensión, son expulsados fuera, con la consecuencia de que los miembros se relajan y adviene el sueño. Una vez dormidos, la parte del alma (*mens*) que ha quedado dentro del cuerpo, retirada en su interior (como el ascua soterrada en las cenizas, dice Lucrecio²⁸⁸), sigue activa (de lo contrario no podríamos despertarnos) y se encuentra en disposición de recibir simulacros, en general provenientes de las cosas de las que nos ocupamos en vigilia (los generales suelen soñar con batallas, los abogados con sus litigios, etc.)²⁸⁹.

²⁸⁷ Cicerón, *De divinatione*, II.40.6-11; cf. también Cicerón, *De natura deorum*, I.55.6-56.1 y II.162.7-8

²⁸⁸ *cinere ut multa latet obrutus ignis* (Lucrecio, *De rerum natura*, IV.926)

²⁸⁹ Las causas del sueño son explicadas por Lucrecio en *De rerum natura*, IV.907-1036, y Epicuro se refiere a la teoría de los simulacros en la *Epístola a Heródoto*, 46-48.

SV25

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

1 μητρομένη V ἐστὶ *edd.* : ἐπὶ V

La pobreza medida según la perfección de la naturaleza es una gran riqueza; en cambio, la riqueza no limitada es una gran pobreza.

Comentario

El código presenta una falta de ortografía: la confusión de la primera ε de μετρομένη con η, como si la palabra perteneciera al mismo lexema que μήτηρ (“madre”). Además, los editores coinciden en la corrección de ἐπὶ por ἐστὶ.

Nuevamente se plantea la cuestión de moderar las pasiones, en este caso el afán de riqueza. El criterio de limitación aparece explícito: la naturaleza²⁹⁰. En la traducción privilegiamos el sentido de “plenitud” y “perfección” que posee el término τέλος, frente al de “finalidad” o “fin”. Se trata de cubrir perfectamente la medida natural de la riqueza, y esta acepción, además, evita sugerir cualquier sombra de finalismo físico.

Los verbos que señalan la actividad reflexiva que controla los deseos son muy expresivos: μετρέω (“medir”) y ὀρίζω (“limitar”), y se aprecia muy bien cómo el ejercicio del cálculo (λογισμός) opera una auténtica transfiguración, una re-fundación de los deseos: lo que era una gran pobreza, al recibir la medida, se transforma en riqueza.

²⁹⁰ Cf. también Epicuro, *Máximas Capitales*, 29/*Sentencias Vaticanas*, 20 y *Máximas Capitales*, 15/*Sentencias Vaticanas*, 8.

El pensamiento de Epicuro sobre la naturaleza como verdadero criterio para evaluar la riqueza fue ampliamente recogido por autores posteriores. Séneca, que alude varias veces a él, dice en una de sus citas:

*Istuc quoque ab Epicuro dictum est: 'si ad naturam vives, numquam eris pauper; si ad opiniones, numquam eris dives'.*²⁹¹

También esto ha sido dicho por Epicuro: 'si vives de acuerdo con la naturaleza, nunca serás pobre; si vives de acuerdo con la opinión, nunca serás rico'.

Y también Porfirio:

ὁ οὖν τῇ φύσει κατακολουθῶν καὶ μὴ ταῖς κεναῖς δόξαις ἐν πᾶσιν αὐτάρκης· πρὸς γὰρ τὸ τῇ φύσει ἀρκοῦν πᾶσα κτησίς ἐστι πλοῦτος, πρὸς δὲ τὰς ἀορίστους ὀρέξεις καὶ ὁ μέγιστος πλοῦτός ἐστιν οὐδέν.²⁹²

Quien sigue a la naturaleza y no a las vanas opiniones es autosuficiente en todo; pues respecto a lo que es bastante según la naturaleza, toda posesión es una riqueza, mas respecto a los apetitos ilimitados la mayor riqueza no es nada.

Ambos pasajes completan la enseñanza de la sentencia atribuyendo la desmesura a la falta de conocimiento: a las *opiniones*, en el caso de Séneca, y a las κεναὶ δόξαι ("vanas opiniones") en el texto de Porfirio. Al contrario, se supone que el conocimiento de la naturaleza es lo que permite moderar los deseos.

²⁹¹ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XVI.7.5-8.1; cf. también *ibid.*, 4.10.3-11.5 y 27.9.1-2; Lucrecio, *De rerum natura*, V.1117-9 y Porfirio, *Ad Marcellam*, 27.7-28.1.

²⁹² Porfirio, *Ad Marcellam*, 27.7-10.

SV26

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

Hay que comprender que tanto el discurso largo como el breve tienden a lo mismo.

Comentario

La sentencia no presenta dificultades textuales.

Según Bignone²⁹³, el texto debe interpretarse a la luz de los testimonios sobre el estilo de Epicuro, que se caracterizaba por su sencillez en la expresión (λέξις κυρία) y por su claridad (σαφήνεια). Dice Diógenes Laercio:

Κέχρηται δὲ λέξει κυρία κατὰ τῶν πραγμάτων, ἦν ὅτι ἰδιωτάτη ἐστίν, Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς αἰτιᾶται. σαφῆς δ' ἦν οὕτως, ὡς καὶ ἐν τῷ *Περὶ ῥητορικῆς ἀξιοῖ* μηδὲν ἄλλο ἢ σαφήνειαν ἀπαιτεῖν.²⁹⁴

Se servía [*i. e.*, Epicuro] de una expresión sencilla según los temas, la cual el gramático Aristófanes acusa de ser muy personal. Tan claro era, que en *De la retórica* no estima otra cosa que la exigencia de claridad.

Cicerón, por su parte, confirma este testimonio de Diógenes Laercio. Así, en un diálogo entre Torcuato y Cicerón, este último sorprende a su interlocutor epicúreo reconociendo la sencillez, la precisión y la claridad de la escritura de Epicuro:

sed existimo te, sicut nostrum Triarium, minus ab eo delectari, quod ista Platonis, Aristoteli, Theophrasti orationis ornamenta neglexerit. ... Vide, quantum, inquam,

²⁹³ Bignone 1920: 152.

²⁹⁴ D. L., X.13.8-14.1.

*fallare, Torquate. oratio me istius philosophi non offendit; nam et complectitur verbis, quod vult, et dicit plane, quod intellegam,*²⁹⁵

- Pero creo que a ti, como a nuestro amigo Triario, no te agrada porque ha desdeñado esas bellezas oratorias de Platón, Aristóteles y Teofrasto. ...
- Observa cuánto te equivocas, Torcuato, le respondí, no me desagrada la forma de expresión de este filósofo, pues encierra en sus palabras lo que quiere decir y expone de manera clara lo que puedo comprender.

Lo que deben buscar tanto el discurso extenso como el breve, en opinión de Bignone, es esa claridad (*planitas, σαφήνεια*) propia del buen discurso filosófico.

Una vez determinado que el buen discurso debe poseer la cualidad de la claridad, Balaudé²⁹⁶, por su parte, explica la cuestión cuantitativa a la que se refiere la sentencia. Según su parecer, el texto alude a los diversos tipos de escritos mediante los cuales se difundió la doctrina en el seno del epicureísmo. Las obras de mayor extensión, como los tratados, los textos más breves, como las máximas y los aforismos, junto con los de extensión intermedia, como las epístolas, deben procurar ser claros a fin de de facilitar el conocimiento y de promover el ejercicio de la filosofía epicúrea.

²⁹⁵ Cicerón, *De finibus*, I.14.10-15.3.

²⁹⁶ Cf. Balaudé 1994: 212.

SV27

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

1-2 ἐπὶ δὲ *edd.* : Ἐπὶ δὲ V 2 μάθησιν Wotke : μάθησις V

En las otras actividades, el fruto llega a duras penas una vez que se han cumplido, pero en la filosofía, el goce va junto con el conocimiento. Pues no se da el disfrutar después del aprender, sino que aprender y disfrutar se dan al mismo tiempo.

Comentario

En su edición de los fragmentos de Metrodoro²⁹⁷, Körte le atribuyó esta sentencia. Tal atribución, sin embargo, no ha convencido a los editores posteriores del *Gnomologium Vaticanum* epicúreo (*proprio senza alcuna ragione*, dice Bignone²⁹⁸).

La sentencia no ofrece inconvenientes textuales más allá de la escritura de μάθησις en vez de μάθησιν, seguramente inducida por la cercanía de la secuencia de los tres nominativos terminados en –σις al final del texto.

Otro detalle interesante del manuscrito es que presenta SV27 como si fueran dos sentencias independientes, ambas comenzando por Ἐπί:

27.1

Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθείσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται.

²⁹⁷ Körte 1890: fr. 47.

²⁹⁸ Bignone 1920: 153, n. 1.

27.2

Ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.

Observamos en el códice las respectivas marcas de mayúscula, para indicar el inicio de sentencia, y el signo habitual con que se indica el final de sentencia. No sabemos qué tipo de texto tenía ante sí el copista. Podemos formular la hipótesis de que la visión del primer Ἐπί que inicia la sentencia haya influido al copiar el segundo, escribiéndolo también con mayúscula, como si fuera el comienzo de una sentencia nueva. Valorando la índole del error, podemos apreciar una vez más que el copista realizaba su trabajo de manera mecánica, sin entender el contenido filosófico que vertía y, probablemente, sin dominar tampoco demasiado profundamente la lengua griega en general.

El texto manifiesta el carácter peculiar de la filosofía de ser una actividad cuyo ejercicio mismo resulta placentero. La práctica de la filosofía se opone, como lo sugiere el léxico de la máxima, al oficio del labrador, que necesita un esfuerzo fatigoso antes de recoger el fruto²⁹⁹. En efecto, además del término καρπός, que significa “fruto”, el participio τελειόω en voz pasiva, como nota Bollack³⁰⁰, tiene el sentido de “llegar a la maduración” y se aplica a plantas y frutos³⁰¹.

En opinión de Bignone³⁰², SV27 ha sido extraída de la *Epístola a los filósofos de Mitilene*. Fundamenta su punto de vista en que tanto en esta sentencia como en la

²⁹⁹ Recuérdese que la amistad, concebida como un medio para procurar el placer, también se comparaba con el trabajo del campesino: καὶ γὰρ τὴν γῆν σπείρομεν (“pues también sembramos el campo”, *i. e.*, para recoger los frutos). Cf. el comentario a SV23, nota 277.

³⁰⁰ Bollack 1975: 457.

³⁰¹ Cf. LSJ *s.v.* τελειόω, II.

³⁰² Bignone 1973, vol I: 471, n. 187.

epístola el tema principal son las ocupaciones o actividades (ἐπιτηδεύματα en ambos textos) propias del filósofo, y, conforme con su interpretación de Epicuro, sostiene Bignone que esta sentencia formaba parte de una respuesta a la crítica al hedonismo formulada por la Academia y Aristóteles, que sostenía que el placer es un obstáculo para el pensamiento (φρονεῖν)³⁰³.

Hay otros pasajes en la obra de Epicuro en los que se insta a ejercer la filosofía como una actividad válida por sí misma. En la *Epístola a Meneceo*³⁰⁴ Epicuro recomienda filosofar tanto al joven como al viejo, porque la filosofía hace la felicidad. Sin embargo, además de estas exhortaciones que conciben la filosofía como valiosa de por sí, hay otras aproximaciones que la consideran un medio y, en cierta medida, pareciera que la instrumentalizan. MC11 justifica el estudio de la naturaleza sólo porque calma el temor a los fenómenos celestes y a la muerte:

Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἰ περὶ θανάτου, μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὄρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.³⁰⁵

Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte fuera de algún modo algo para nosotros, y el desconocer además los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia natural.

También se inscriben en el mismo sentido los símiles de la filosofía con la medicina que traza Epicuro, como el hecho de llamar a sus enseñanzas principales *tetraphármakos* (“el cuádruple remedio”), o el conocido pasaje que cita Porfirio:

³⁰³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1152b6.

³⁰⁴ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 122.

³⁰⁵ Epicuro, *Máximas Capitales*, XI.

κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὕφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται ὡσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος, εἰ μὴ τὰς νόσους τῶν ωμάτων θεραπεύει, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος.³⁰⁶

Vana es la palabra de aquel filósofo que no cura ningún sufrimiento del hombre. Pues, así como no hay ninguna utilidad en la medicina, si no cura las enfermedades del cuerpo, tampoco la hay en la filosofía, si no arroja el sufrimiento del alma.

En su carácter simultáneo de medio y fin, la filosofía recuerda el planteamiento de Epicuro sobre la amistad. Los dos puntos de vista, el de la filosofía-medio y el de la filosofía-fin, tienen razón de ser, y forman parte de un fenómeno unitario. Hay una suerte de movimiento entre filosofía y felicidad: cuando una se aleja de la otra, la filosofía se considera el medio para conseguir la felicidad; cuando se acercan, llegan a confundirse: la filosofía es la felicidad misma, el modo de vida más auténtico o, como lo sugiere SV54, la filosofía ya no es la medicina, sino la salud.

³⁰⁶ Porfirio, *Ad Marcellam*, 31.3-6.

SSVV28 y 29

El manuscrito distribuye el contenido de ambas sentencias de manera diferente que los editores. Atribuye a SV28 las palabras iniciales de SV29 (destacadas en negrita) de la siguiente manera:

SV28

Οὔτε τοὺς προχείρους εἰς φιλίαν οὔτε τοὺς ὀκνηροὺς δοκιμαστέον· δεῖ δὲ καὶ παρακινδυνεῦσαι χάριν χάριν φίλιας· **παρρησία γὰρ ἔγωγε χρώμενος φυσιολόγῳ χρησῶ.**

SV29

Δεῖ τὰ συμφέροντα πᾶσιν ἀνθρώποις μᾶλλον ἢ βουλοίμην, κἂν μηδεὶς μέλλη συνήσειν, ἢ συγκατατιθέμενος ταῖς δόξαις καρποῦσθαι τὸν πυκνὸν παραπίπτοντα παρὰ τῶν πολλῶν ἔπαινον.

Es claro que en la versión del códice el texto carece de sentido. Una nueva evidencia de que el copista hacía su trabajo automáticamente y sin controlar el contenido del texto que transmitía. La sagaz conjetura de Usener³⁰⁷, χρησῶ y Δεῖ, permitió incorporar a SV29 la parte final de SV28 y editar las sentencias tal como habitualmente las conocemos.

SV28

Οὔτε τοὺς προχείρους εἰς φιλίαν οὔτε τοὺς ὀκνηροὺς δοκιμαστέον· δεῖ δὲ καὶ παρακινδυνεῦσαι χάριν χάριν φίλιας.

³⁰⁷ Wotke y Usener 1888: 193.

No hay que aprobar ni a los fácilmente dispuestos a la amistad ni a los retraídos. E incluso, por la amistad, hay que arriesgar el disfrute [de la amistad].

Comentario

Ha suscitado cierta discusión la repetición de χάρις en la segunda línea de la máxima. Bailey y Long y Sedley consideran que se trata de una ditografía y suprimen uno de los dos³⁰⁸; el infinitivo activo παρακινδυνεύσαι (“arriesgar”) toma entonces un sentido medio y reflexivo³⁰⁹ de “arriesgarse”: *it is necessary to take risks for the sake of friendship*³¹⁰. Hemos optado por mantener la lección del códice. Puede verse alguna otra antanaclasis entre las figuras empleadas por Epicuro³¹¹. Además, entendemos que χάρις (en su sentido de “amor”, “gozo”, “disfrute”) es un componente esencial de la amistad; se trata del placer en movimiento³¹² que suscita en los amigos el ejercicio de la amistad y es reflejada por Cicerón con los términos *amor* y *caritas*³¹³. El primer χάρις (“disfrute”) funciona entonces como complemento directo de παρακινδυνεύσαι (“arriesgar”) el segundo, gramaticalizado, como preposición (“por”, “a causa de”) del genitivo φιλίας (“amistad”).

³⁰⁸ Bailey 1926: 110; Long y Sedley 1987: 132.

³⁰⁹ Aunque en la traducción de Long y Sedley se refleje mediante la *collocation* “take risk”, en la cual el nombre cumple la función de objeto directo.

³¹⁰ Long y Sedley 1987: 126.

³¹¹ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 34: Οὐκ χρείαν ἔχομεν τῆς χρείας: “no tenemos necesidad de la ayuda”.

³¹² Recuérdese que los epicúreos denominaban χαρά al placer en movimiento del alma. (Cf. D. L., X.136.11)

³¹³ Cicerón, *De finibus*, I.69.8, II.83.9 y 85.5

Se oponen en la sentencia dos criterios respecto de la amistad. Un momento reflexivo, de análisis, reflejado por δοκιμαστέον (LSJ: “*one must approve after scrutiny*”), que corresponde a la situación de cálculo que preside la elección de los placeres en reposo. Y, en segundo término, un criterio afectivo, la χάρις, el goce de la amistad en curso que depara a los amigos placer en movimiento. La sentencia muestra el dominio del criterio intelectual. La χάρις no puede ser la última palabra acerca de la amistad, sino que, al contrario, ella también es arriesgada, es ponderada y puesta en juego como un factor más en las decisiones que reflexivamente toman los amigos. En beneficio de una amistad duradera, proyectada hacia el futuro, es posible que ciertas veces haya que arriesgar y sacrificar el goce que proporciona la compañía en el momento presente.

SV29

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

1 φυσιολογῶν Usener : φυσιολογῶ V : φυσιολόγῳ Crönert χρησμοδεῖν
Usener : χρησμῶ :- Δεῖ V.

Yo preferiría vaticinar cosas útiles a todos los hombres sirviéndome de la franqueza propia de la fisiología, aunque nadie fuera a comprenderlas, antes que disfrutar del continuo elogio que sobreviene de la multitud por conformarme a sus opiniones.

Comentario

Seguimos la corrección de Crönert³¹⁴, que sugiere leer φυσιολόγω (“fisiológico”, “propio de la fisiología”, “propio del estudio de la naturaleza”) con inusual valor de adjetivo³¹⁵, referido a παρρησία (“franqueza”), en vez de leer φυσιολογῶν, con Usener³¹⁶, alternativa que acumula los dos participios y rompe el paralelo de estructuras que existe entre las cláusulas relacionadas por μᾶλλον ... ἢ: participio (referido al sujeto del verbo principal) / infinitivo / objeto directo.

La lectura χρησμοδεῖν (“pronunciar un oráculo”, “vaticinar”) propuesta por Usener³¹⁷ confiere un aire cuasi religioso a la tarea del filósofo reflejado también por Lucrecio:

*Qua prius adgrediar quam de re fundere fata
sanctius et multo certa ratione magis quam
Pythia quae tripode a Phoebi lauroque profatur...*³¹⁸

Antes de ponerme a revelar sobre esta cuestión las disposiciones del destino más sagradas y mucho más verídicas que los oráculos que la Pitia anuncia desde el trípode y bajo el laurel de Febo...

La sentencia manifiesta desdén por la cultura de la mayoría (οἱ πολλοί), cuyas opiniones no cuentan para el sabio, y para quienes el lenguaje claro y franco del estudioso de la naturaleza resulta semejante al oscuro vaticinio de un oráculo. El punto de vista es confirmado por una máxima del *Gnomologium Epicureum* transmitida, a su vez, por Séneca, que cita Usener:

³¹⁴ Crönert 1906: 420.

³¹⁵ Cf. LSJ s. v. φυσιόλογος.

³¹⁶ Wotke y Usener 1888: 193.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ Lucrecio, *De rerum natura*, V.110-12.

Οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν. ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον· ἃ δ' ἤδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων αἰσθήσεως.³¹⁹

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

*Numquam volui populo placere; nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio.*³²⁰

Nunca he pretendido agradar al pueblo, pues lo que yo sé el pueblo no lo aprueba y lo que el pueblo aprueba yo lo ignoro.

La idea es muy cercana a SV45, donde se opone la verdadera filosofía a la educación preciada por la mayoría (ἡ περιμάχητος παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδεία).

³¹⁹ *Gnomologium Epicureum, Codex Parisinus*, 1168 f. 115^r (fr. 187 de Usener).

³²⁰ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, III.29.10.3-11.1.

SV30

Ἐτοιμάζονται τινες διὰ βίου τὰ πρὸς τὸν βίον, οὐ συνορῶντες ὡς πᾶσιν ἡμῖν
θανάσιμον ἐγκέχυται τὸ τῆς γενέσεως φάρμακον.

A lo largo de la vida algunos se proveen de medios de vida sin ver que a todos se nos ha escanciado el fármaco del nacimiento, que es mortal.

Comentario

Podemos leer la sentencia, aunque con ciertas variaciones, atribuida a Metrodoro en el *Florilegium* de Estobeo. Se trata una sección de la antología en la que el compilador ha reunido una serie de testimonios acerca de la muerte y del tiempo de la vida. En particular, los textos de Metrodoro y de Antifonte seleccionados allí por Estobeo dirigen sus críticas a quienes, en nombre de la existencia en una vida posterior a la muerte, entienden y emplean incorrectamente el tiempo de la verdadera vida, la vida terrena:

Ἐτοιμάζονται τινες διὰ βίου τὰ πρὸς τὸν βίον <ὡς> βιωσόμενοι μετὰ τὸ λεγόμενον ζῆν οὐ συνορῶντες ὡς πᾶσιν ἡμῖν θανάσιμον ἐγκέχυται τὸ τῆς γενέσεως φάρμακον.³²¹

A lo largo de la vida algunos se proveen de medios de vida como si fueran a vivir más allá de lo que se llama vida, sin ver que a todos se nos ha escanciado el fármaco del nacimiento, que es mortal.

Inmediatamente antes Estobeo había colocado la cita tomada de Antifonte:

³²¹ Estobeo, *Florilegium*, III.16.21.2-5.

Εἰσὶ τινες οἱ τὸν παρόντα μὲν βίον οὐ ζῶσιν, ἀλλὰ παρασκευάζονται πολλῇ σπουδῇ ὡς ἕτερόν τινα βίον βιωσόμενοι, οὐ τὸν παρόντα· καὶ ἐν τούτῳ παραλειπόμενος ὁ χρόνος οἴχεται.³²²

Hay quienes no viven la vida presente, sino que se preparan con mucha diligencia, como si fueran a vivir alguna otra vida, no la presente. Y el tiempo se marcha desaprovechado en esta especulación.

El pasaje de Metrodoro, leído en el contexto de la colección de Estobeo, parece aludir a los recaudos que algunos toman en esta vida para cuando exista el alma separada del cuerpo. Se trataría, sobre todo, de una crítica a los que, pensando en una vida ultraterrena inexistente, se esfuerzan en realizar preparativos que van a resultar vanos. Según Bignone³²³, el pasaje constituye una crítica a las creencias órficas en la existencia de otra vida después de la muerte; “lo que se llama vida” sería una denominación de la vida terrena, y el “fármaco” una referencia irónica al mito del río Leteo³²⁴ de cuyas aguas beben las almas antes de volver a ocupar un cuerpo para reincorporarse a la vida de este mundo.

Sin embargo, en la versión del texto de Metrodoro que leemos en el *Gnomologium Vaticanum* ha desaparecido la mención directa del más allá. Tampoco tenemos otras sentencias vecinas que aludan a la vida después de la muerte, de manera que SV30 se ha transformado en un llamamiento a la moderación bastante general, de un sabor inequívocamente délfico. La sentencia, colocada en el ámbito de la filosofía epicúrea, recuerda que hay que tener presentes los límites de la vida (τὰ πέρατα τοῦ βίου κατειδέναί³²⁵, como dice en otro sitio Epicuro). Se trata de uno de los puntos más importantes de la ética epicúrea, dado que el

³²² Estobeo, *Florilegium*, III.16.20.2-5.

³²³ Bignone 1920: 153, n. 3.

³²⁴ Cf. la versión del mito en Platón, *República*, 621a-b.

³²⁵ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 21.1.

reconocimiento de los límites de la vida, es el fundamento para reconocer, a su vez, los límites del placer³²⁶. La carne y la vana opinión conciben erróneamente el tiempo de la vida como infinito³²⁷, pero la verdad es que nuestros días están contados. La muerte se revela de una manera paradójica con una doble cara: como el episodio no deseado que pone fin a la vida y, a la vez, en la medida en que señala el límite por excelencia, como la posibilidad salvadora más cierta de moderar los deseos. Por ello, hay que mantener dentro de lo posible la ambigüedad del término φάρμακον (“fármaco”, “pócima”), que tiene a la vez los sentidos de “veneno” y “remedio”.

³²⁶ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 19, 20 y 21.

³²⁷ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 20.

SV31

Πρὸς μὲν τᾶλλα δυνατὸν ἀσφάλειαν πορίσασθαι, χάριν δὲ θανάτου πάντες ἄνθρωποι πόλιν ἀτείχιστον οἰκοῦμεν.

Respecto a las otras cosas es posible procurarse seguridad, pero en cuanto a la muerte todos los hombres habitamos una ciudad sin muros.

Comentario

La sentencia es citada por Estobeo en su *Florilegium*, quien la atribuye a Metrodoro³²⁸. Sin embargo, señala Usener³²⁹ que en el *Gnomologium* del *codex Parisinus Graecus* la sentencia es considerada de Epicuro. Los editores, sin embargo, comenzando por el propio Usener, han atribuido SV31 a Metrodoro, atribución que Bignone³³⁰ justifica por la expresividad poética del texto, típica del estilo de Metrodoro, como puede constatarse remitiéndose a SV30.

El tema de la sentencia es la seguridad (ἀσφάλεια). A partir de la enseñanza de MC13 se puede advertir en la reflexión de Epicuro dos orientaciones o dos ámbitos en los que se busca la seguridad:

Οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ' ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστώτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς καὶ ἀπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπείρῳ.³³¹

³²⁸ Estobeo, *Florilegium*, 4.51.32.1-4 (fr. 51 ed. Körte).

³²⁹ Usener 1887: fr. 339.

³³⁰ Bignone 1920: 153, n. 4.

³³¹ Epicuro, *Máximas Capitales*, XIII.

Ninguna ventaja sería procurarse la seguridad entre los hombres, si uno recela de las cosas que hay arriba y de las de debajo de la tierra y, en una palabra, de las del infinito.

De un lado, está la seguridad ante los demás hombres³³². Teniendo en cuenta el pensamiento pesimista de Epicuro respecto a la vida en sociedad, en la que el miedo y la desconfianza presiden las relaciones con el prójimo, el logro de la seguridad entre los hombres le preocupaba sobremanera. De otro lado, el segundo sentido de ἀσφάλεια (“seguridad”) se refiere a la seguridad ante los temores a los dioses y al más allá después de la muerte, y le corresponde procurarla al ejercicio de la filosofía. Entendemos que la sentencia se articula enfrentando estos dos sentidos de ἀσφάλεια (“seguridad”). πρὸς τὰλλα (“contra el resto de las cosas”) y χάριν θανάτου (“en relación con la muerte”) se reparten los dos ámbitos de la seguridad: la primera expresión se refiere a los asuntos propios de la convivencia civil, y la segunda, a la muerte, una de las cuestiones capitales sobre las que debe brindar tranquilidad la filosofía.

El pensamiento epicúreo enseña que dentro de la misma vida social es posible procurarse seguridad respecto de los demás hombres. Los caminos son variados: MC6 y MC7 contemplan la posibilidad de participar en la vida pública, MC33, MC34 y MC35 sugieren la vía más modesta de limitarse a cumplir con las leyes. De una manera u otra las instituciones de la *pólis* brindan seguridad a los miembros de la ciudad respecto de sus conciudadanos. Pero en cuanto a la muerte, una de las cuestiones morales decisivas, la esfera pública no es el ámbito adecuado donde buscar seguridad. Que ante la muerte para cada uno de los hombres toda ciudad sea una ciudad sin muros, no significa que la muerte sea un problema inherente a la condición humana imposible de superar; precisamente la segunda

³³² Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 7, 13 (SV72) y 14.

enseñanza de la *tetraphármakos* apunta que la muerte no es un mal para nosotros³³³. Entendemos la sentencia en el sentido de que la ciudad no cuenta como el ámbito de la reflexión filosófica. Epicuro retira la filosofía del mercado y de las palestras. Los problemas filosóficos, entre ellos el de la muerte, deben resolverse fuera del ámbito público. Han de abordarse, por el contrario, en el sereno marco de la amistad³³⁴. En efecto, señala Epicuro que:

εὐλικρινεστάτη [...] ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια.³³⁵

La seguridad más pura es la que proviene de la tranquilidad y de distanciarse de la multitud.

Y, de manera positiva:

Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὠρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην.³³⁶

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.

³³³ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 2 y *Epístola a Meneceo*, 124.8-126.3.

³³⁴ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 27 y 28.

³³⁵ Epicuro, *Máximas Capitales*, 14.

³³⁶ Epicuro, *Máximas Capitales*, 28.

SV32

Ὁ τοῦ σοφοῦ σεβασμὸς ἀγαθὸν μέγα τῷ σεβομένῳ ἐστί.

σεβασμὸς ἀγαθὸν μέγα τῷ σεβομένῳ Usener : σεβαστὸς ἀγαθῶν μετὰ τῶν σεβομένων V : σεβαστὸς <λόγος> ἀγαθὸν μέγα τῶν σεβομένων Bignone : σεβαστὸς <αἰῶν> *vel* <βίος> Thomas

Reverenciar al sabio es un gran bien para el que lo reverencia.

Comentario

El texto de la sentencia ha sido objeto de varias conjeturas. Hemos adoptado la versión de Usener³³⁷, que también ofrece Arrighetti³³⁸. El cambio del adjetivo σεβαστός (“venerable”, “reverendo”) por el sustantivo σεβασμός (“reverencia”, “veneración”) se explica porque σεβαστός se generaliza tardíamente, para traducir al griego el término latino *augustus*, de modo que es ajeno al léxico de Epicuro. La corrección de ἀγαθῶν por ἀγαθόν es aceptable, dado que a ἀγαθῶν, tomado como genitivo plural, por la posición en la que se encuentra, delante de la preposición μετὰ, resulta difícil integrarlo en el complemento μετὰ τῶν σεβομένων.

Si se toma ἀγαθῶν como participio presente del verbo ἀγαθῶν (“hacer el bien”), como propone Bollack³³⁹, el inconveniente es que se construye una perífrasis verbal desusada (εἰμί + el participio ἀγαθῶν) y el sentido del texto no resulta satisfactorio. Bollack se inclina por mantener íntegro el texto del

³³⁷ Wotke y Usener 1888: 191.

³³⁸ Arrighetti 1960: 147.

³³⁹ Cf. Bollack 1975: 466.

manuscrito: Ὁ τοῦ σοφοῦ σεβαστὸς ἀγαθῶν μετὰ τῶν σεβομένων ἐστὶ, tomando τοῦ σοφοῦ como genitivo subjetivo dependiente de σεβαστὸς sustantivado (literalmente, “el reverenciado del sabio, *i. e.*, por el sabio”) y, como decíamos, ἀγαθῶν como participio de ἀγαθόω. Su traducción es: *Celui qu’adore le sage fait le bien à l’aide de ceux qui l’adorent* (“Aquel a quien el sabio adora hace el bien con la ayuda de quienes lo adoran”).

Bignone³⁴⁰, por su parte, teniendo en cuenta la primera línea del pasaje del *Contra Colotes* de Plutarco que en seguida citamos, en el que Epicuro se dirige a su discípulo Colotes y menciona el hecho de que se veneran sus enseñanzas (ἡμῶν λεγόμενα), entiende que debe añadirse λόγος (“palabra”) al texto de la sentencia, de modo que se lea: Ὁ τοῦ σοφοῦ σεβαστὸς <λόγος> ἀγαθὸν μέγα τῶν σεβομένων ἐστὶ (*La palabra venerable del sabio es el gran bien de los que la veneran*). Thomas³⁴¹, en lugar de λόγος, opta por agregar αἰὼν o βίος, ambos en el sentido de “vida”, en ese caso la sentencia resulta: Ὁ τοῦ σοφοῦ σεβαστὸς <αἰὼν> / <βίος> ἀγαθὸν μέγα τῶν σεβομένων ἐστὶ (*La vida venerable del sabio es el gran bien de los que la veneran*).

La versión de Usener que adoptamos refleja la práctica de honrar al fundador de la escuela como si fuera una divinidad que se seguía en el seno del epicureísmo. Así lo muestra el testimonio de Lucrecio:

*... deus ille fuit, deus, inclyte Memmi,
qui princeps vitae rationem invenit eam quae
nunc appellatur sapientia, ...*³⁴²

³⁴⁰ Bignone 1920: 153, n. 4.

³⁴¹ Thomas 1892: ss.

³⁴² Lucrecio, *De rerum natura*, V.8-10.

Un dios fue, un dios, ínclito Memmio, aquél [*i. e.*, Epicuro] que descubrió el primero esta regla de vida que ahora llamamos sabiduría.

La devoción a la figura del maestro redundaba en beneficio de los discípulos en cuanto les señalaba un modelo de vida ejemplar. Sin embargo, encontramos un pasaje de la epístola dirigida por Epicuro a Colotes que conduce a matizar la idea, a pensar que los miembros de la escuela no dispensaban al fundador una veneración cuasi divina en una sola dirección, sino que, a su vez, eran correspondidos en una relación recíproca de entrañable amistad:

ὡς σεβομένῳ γάρ σοι τὰ τόθ' ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα προσέπεσεν ἐπιθύμημα ἀφυσιολόγητον τοῦ περιπλακῆναι ἡμῖν γονάτων ἐφαπτόμενον καὶ πάσης τῆς εἰθισμένης ἐπιλήψεως γίνεσθαι κατὰ τὰς σεβάσεις τινῶν καὶ λιτάς· ἐποίησ' οὖν' φησί 'καὶ ἡμᾶς ἀνθιεροῦν σὲ αὐτὸν καὶ ἀντισέβεσθαι'.³⁴³

“Como preso de veneración por lo que entonces yo decía, te sobrevino el deseo, contrario a nuestra filosofía de la naturaleza, de abrazarme cogiéndote a mis rodillas y adoptar en todo la actitud habitual en las reverencias y súplicas a ciertos personajes. Hiciste así”, dice, “que también yo, a mi vez, te venerase y honrase”.

La sentencia ha mostrado de manera ejemplar el albur que corren las doctrinas filosóficas transmitidas mediante florilegios. La máxima es muy breve, el significado literal no es claro y no disponemos de un contexto con elementos suficientes para precisar el contenido. Los editores han recurrido a toda suerte de ardidés para apresar un contenido tan escurridizo: desde mantener escrupulosamente el texto del manuscrito, hasta intervenir en él con correcciones y

³⁴³ Plutarco, *Contra Colotes*, 1117B7-C2.

palabras añadidas. En ocasiones, conocer el pensamiento de Epicuro no es más que entretejer una serie de hipótesis con las que envolver un objeto ausente.

SV33

Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἄν <Διὶ> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιο.

2 κἄν <Διὶ> Hartel : καὶ V

La voz de la carne es no tener hambre, no tener sed, no tener frío. En efecto, cualquiera que tenga esas cosas y espere tenerlas en el futuro, rivalizaría en felicidad incluso con Zeus.

Comentario

Adoptamos las dos modificaciones del manuscrito propuestas por Hartel³⁴⁴. La partícula modalizadora ἄν, junto con el optativo μαχέσαιο (“rivalizaría”), expresan el matiz potencial de la acción verbal, y el dativo Διὶ (“Zeus”), complemento régimen de μάχομαι (“rivalizar”), es conjeturado a partir del siguiente pasaje de Eliano:

ἔλεγε δὲ ἐτοίμως ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι, μάζαν ἔχων καὶ ὕδωρ.³⁴⁵

[Epicuro] decía que tranquilamente podía competir incluso con Zeus en felicidad, teniendo pan y agua.

La sentencia explica que se obtiene la máxima felicidad mediante la satisfacción de los deseos naturales y necesarios. Se advierte la primacía del cuerpo en la concepción antropológica de Epicuro, porque, si los deseos de la carne están

³⁴⁴ Wotke y Usener 1888: 193.

³⁴⁵ Eliano, *Varia Historia*, 4.13.2-4.

satisfechos, y se tiene, además, la tranquilidad psicológica de que continuarán satisfechos en el futuro, entonces se logra toda la felicidad posible para un hombre.

Como lo refleja Lucrecio:

[...] *nonne videre
nihil aliud sibi naturam latrare, nisi ut qui
corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur
iucundo sensu cura semota metuque?
ergo corpoream ad naturam pauca videmus
esse opus omnino: quae demant cumque dolorem,
delicias quoque uti multas substernere possint.*³⁴⁶

[...] ¿Nadie ve, pues, que la naturaleza no reclama otra cosa, sino que se aleje el dolor del cuerpo, y que, libre de miedo y preocupación, ella goce en la mente un sentimiento de placer? Así, a la naturaleza del cuerpo vemos que es muy poco lo que le hace falta: lo que aleja el dolor puede igualmente ofrecer abundantes deleites.

El pasaje de Lucrecio, además, muestra que no sólo cuenta la satisfacción de los deseos naturales, sino la manera austera y mesurada de satisfacerlos. La moderación está sugerida en SV33 y se expresaba taxativamente en el pasaje de Eliano³⁴⁷: ni alimentos exquisitos ni bebidas refinadas, el pan y el agua son suficientes para remover el dolor de los deseos naturales cuando reclaman satisfacción. La sobriedad del cálculo, concedora del límite de los deseos, subyace en el pensamiento transmitido por la sentencia. Se trata, como dice Lucrecio, de “regalar el cuerpo sin grandes dispendios” (*non magnis opibus iucunde corpora*

³⁴⁶ Lucrecio, *De rerum natura*, II.16-22.

³⁴⁷ Eliano, *Varia Historia*, 4.13.2-4.

curant)³⁴⁸, idea, también, muy del gusto de Séneca, quien alude a ella en varias ocasiones:

*panem et aquam natura desiderat. Nemo ad haec pauper est, intra quae quisquis desiderium suum clusit cum ipso Iove de felicitate contendat.*³⁴⁹

Pan y agua reclama la naturaleza. Nadie es pobre para eso; cualquiera que limite a ello su deseo puede competir en felicidad con el mismo Júpiter.

La comparación de la felicidad del sabio con la de los dioses es recurrente en la ética de Epicuro³⁵⁰. Recuérdese el pasaje final de la *Epístola a Meneceo*, donde Epicuro exhorta al joven a practicar y reflexionar sobre los preceptos morales de la escuela, ya que en tal caso:

οὐδέποτε οὐθ' ὕπαρ οὐτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις.³⁵¹

Jamás, ni despierto ni en sueños, sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres.

Ahora bien, esto no significa, como parece entenderlo Cicerón³⁵², que el hombre y dios debieran ser felices de la misma manera, porque ambos gozan de placer. Argumenta Cicerón que, si se pone el bien supremo en el placer, debe asumirse

³⁴⁸ Lucrecio, *De rerum natura*, II.31.

³⁴⁹ Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*, XXV.4.4-6; cf. también *ibid.*, 4,10.3-5 y 119,7.1-2.

³⁵⁰ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 135.7-9; *Máximas Capitales*, 19 y el comentario a *Sentencias Vaticanas*, 22.

³⁵¹ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 135.6-7.

³⁵² Cf. Cicerón, *De finibus*, II.88-89.

que el placer que dura más es mayor que el que dura menos, así como que el dolor más duradero es más penoso que el dolor breve; si es así, el placer de dios, cuya duración es infinita, debe ser infinitamente mayor que el placer del hombre. Cicerón piensa en un placer concebido como una cantidad indiferenciada, al modo de los cirenaicos, y no en el placer epicúreo, limitado y cualificado por el cálculo a medida de la naturaleza humana. Como explica Epicuro en MC19:

Ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.³⁵³

El tiempo infinito y el limitado tienen igual placer, si se miden sus límites mediante el cálculo.

La eternidad es el canon de dios, el del hombre un tiempo breve. Epicuro señala que aquél que logra limitar sus deseos a lo que su naturaleza le pide y luego es capaz de colmarlos, está en situación de alcanzar la máxima felicidad. Y eso, gozar de la máxima felicidad, en el sentido de llevar a la perfección la naturaleza propia, es lo que el sabio tiene en común con la divinidad y lo que lo distingue de la mayoría de los hombres.

³⁵³ Epicuro, *Máximas Capitales*, 19.

SV34

Οὐχ οὕτως χρείαν ἔχομεν τῆς χρείας παρὰ τῶν φίλων ὡς τῆς πίστεως τῆς περὶ τῆς χρείας.

1 Diano *ins.* <τῆς> παρὰ τῶν φίλων

No necesitamos de los amigos tanto de su ayuda, como de la confianza en su ayuda.

Comentario

Hay un juego de palabras expresado mediante una antanaclasis, χρείαν ἔχομεν τῆς χρείας (literalmente: “tenemos necesidad de la necesidad”), que se vale de dos significados de χρεία: 1) “necesidad” (como objeto directo de ἔχω [“tener”], ἔχειν χρείαν forman una frase verbal con el sentido de “necesitar”, “haber necesidad”) y 2) “servicio” o “ayuda”. De manera que entendemos χρείαν ἔχειν τῆς χρείας en el sentido de “necesitar la ayuda”³⁵⁴.

Arrighetti³⁵⁵, inserta el artículo τῆς antes del sintagma παρὰ τῶν φίλων (“de parte de los amigos”) para marcar la dependencia de este complemento respecto de τῆς χρείας (“de la ayuda”). Sin embargo, es preferible entenderlo con

³⁵⁴ Cf. LSJ s. v. χρεία I.1, donde se cita SV34 para ilustrar los dos sentidos. De la misma manera traducen Arrighetti (1960: 146): “non abbiamo tanto bisogno dell’aiuto degli amici”, y Long y Sedley (1986: 126): “It is not our friend’s help that we need”. En cambio, otros editores interpretan que χρεία conserva un único significado en todas sus ocurrencias en la sentencia. Por ejemplo, Bailey (1926: 111): “It is not so much our friend’s help that helps us”; Bollack (1975: 471): “Nous n’avons pas tant usage de l’usage, chez nos amis”; y Balaudè (1994: 214): “Nous n’avons pas tant à nous servir des services que nous rendent nos amis”.

³⁵⁵ Arrighetti 1960: 147.

la expresión *χρείαν ἔχομεν* (“necesitamos”) que está explícita, así como con la misma expresión, implícita, después de *ὥς*.

La noción de confianza (*πίστις*) es constitutiva del vínculo amistoso. Así, Epicuro habla de la confianza más firme (*τὸ βεβαιοτάτον πίστωμα*)³⁵⁶ entre los amigos, y, en sentido contrario, advierte que la falta de confianza (*ἀπιστία*)³⁵⁷ puede arruinar la vida de una persona.

En la sentencia se realza nuevamente el aspecto reflexivo inherente a la amistad sobre el disfrute de ella. Lo que cuenta es la capacidad de la amistad para procurar seguridad de manera constante durante un tiempo prolongado. El cálculo de placeres del sabio tiene como horizonte la vida completa (*ὁ ὅλος βίος*)³⁵⁸, por eso busca fundamentar la amistad en una relación duradera de confianza. Al contrario, la elección de la amistad realizada por el placer mismo del intercambio amistoso privilegia sólo la recepción de la ayuda o los beneficios de parte del amigo en el momento presente.

³⁵⁶ Epicuro, *Máximas Capitales*, 40.3.

³⁵⁷ Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 57.

³⁵⁸ Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 13.1 / *Máximas Capitales*, 27.1.

SV35

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

No hay que despreciar las cosas presentes por el deseo de las que faltan, sino considerar que también ellas estuvieron entre lo deseado.

Comentario

La sentencia no ofrece dificultades textuales. Aborda la cuestión del deseo (ἐπιθυμία: “deseo”, τὰ εὐκταῖα: “lo deseado”) y, en particular, aunque bajo un escorzo algo diferente, el problema de la moderación. En este caso, se formula la advertencia de que una insatisfacción hiperbólica, que lleva a desear bienes por el mero hecho de su novedad, termina por arruinar el momento presente de la vida. Recuerda Epicuro que también los bienes que se poseen en el presente alguna vez fueron futuros y alguna vez fueron deseados, de manera que no hay razón para que se conviertan en objeto de un súbito desprecio. Si el criterio de elección fuese privilegiar la simple novedad sobre lo que ya se posee, el mero curso del tiempo nos conduciría a la dinámica trivial de reeditar indefinidamente el deseo de lo novedoso.

Es interesante cómo expresa Bollack³⁵⁹ el contenido de la sentencia, imprimiéndole un sesgo ontológico: la cualidad de ser deseado (εὐκταῖος) es lo que proporciona realidad al presente (*esse est desiderari*, sería la fórmula), mientras que cuando el deseo se dirige a otra cosa, a un bien futuro, el presente resulta despreciado (λυμαίνεσθαι) y se corrompe su naturaleza.

³⁵⁹ Bollack 1974: 472-3.

Hay, además, otras fuentes que reflejan el pensamiento expresado en esta sentencia. Porfirio, en su *Ad Marcellam*, brinda un testimonio muy claro al respecto:

οὐδείς γὰρ τῶν ἀφρόνων οἷς ἔχει ἀρκεῖται, μᾶλλον δὲ οἷς οὐκ ἔχει ὀδυνᾶται. ὥσπερ οὖν οἱ πυρέσσοντες διὰ κακοήθειαν τῆς νόσου ἀεὶ διψῶσι καὶ τῶν ἐναντιωτάτων ἐπιθυμοῦσιν, οὕτω καὶ οἱ τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες διακειμένην πένονται πάντων ἀεὶ καὶ εἰς πολυτρόπους ἐπιθυμίας ὑπὸ λαιμαργίας ἐμπίπτουσιν.³⁶⁰

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 tienen mal su alma sienten siempre que todo les falta y se precipitan por su avidez en los más diversos deseos.

También Séneca inculca a Lucilio esta enseñanza de Epicuro: apreciar los bienes conseguidos y no dejarse seducir por los que vendrán:

*Subinde itaque, Lucili, quam multa sis consecutus recordare [...] discedant aliquando ista insidiosa bona et sperantibus meliora quam adsecutis.*³⁶¹

Así pues, Lucilio, recuerda a menudo cuán numerosos [bienes] has conseguido. [...] Que se alejen de una vez esos insidiosos bienes, más estimables mientras se esperan que cuando se han conseguido.

Lucrecio, por su parte, expresa la idea mediante una prosopopeya de la naturaleza en la que ésta amonesta a un anciano que se queja más allá de lo que corresponde porque se aproxima para él el momento de afrontar la muerte. La naturaleza le recuerda al viejo que ha vivido una vida de insatisfacción por desear siempre lo que no tenía y despreciar el presente:

³⁶⁰ Porfirio, *Ad Marcellam*, 27.11-28.1.

³⁶¹ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, II.15.10.1-11.3.

*sed quia semper aves quod abest, praesentia temnis,
inperfecta tibi elapsast ingrataque vita,
et nec opinanti mors ad caput adstitit ante
quam satur ac plenus possis discedere rerum.*³⁶²

Pero, puesto que siempre deseas lo que no tienes y desprecias lo presente, se te escurrió la vida incompleta y sin gozo, y, sin esperarlo, se te presentó la muerte a tu cabecera, antes de que pudieras partir satisfecho y saciado de todo.

El propio Epicuro en la *Epístola a Meneceo*³⁶³ advierte que el futuro depende de nosotros sólo en parte, es inseguro, y, por lo tanto, no resulta sencillo llevar a cabo lo que se desea.

³⁶² Lucrecio, *De rerum natura*, III.957-60. Cf., además, Horacio, *Sátiras*, II.6.1-15, donde el poeta manifiesta a Mecenas su agradecimiento y contento por los bienes de los que dispone y censura, a su vez, la avidez de quienes incesantemente desean lo que no tienen.

³⁶³ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 127.4-6.

SV36

Ὁ Ἐπικούρου βίος τοῖς τῶν ἄλλων συγκρινόμενος ἔνεκεν ἡμερότητος καὶ αὐταρκείας μῦθος ἂν νομισθεῖη.

La vida de Epicuro, comparada con la de los demás, por su suavidad y autosuficiencia podría considerarse una leyenda.

Comentario

La sentencia no presenta inconvenientes textuales. Es claro que no debe atribuirse a Epicuro, sino a un tercero que formuló este comentario acerca de su vida. Desde Usener³⁶⁴ se adjudica el texto a Hermarco, discípulo y sucesor de Epicuro al frente del Jardín³⁶⁵. La autoría de Metrodoro parece menos probable, ya que murió antes que Epicuro. Sin embargo, Bollack³⁶⁶ advierte que cabe la posibilidad de que βίος (“vida”) tenga en la sentencia el sentido de “modo o estilo de vida”, en lugar de designar la totalidad del curso biológico de la vida, y, en ese caso, nada impediría que Metrodoro hubiera manifestado esta apreciación a partir de su convivencia con Epicuro. Compartimos la opinión de Bollack sobre del significado de βίος en la sentencia; aun así, resulta más verosímil que el juicio acerca del modo de vida de Epicuro se haya formulado una vez terminada su vida.

El texto refleja la acostumbrada exaltación de la figura del maestro característica de la escuela de Epicuro; en esta oportunidad se lo coloca al nivel de los héroes de la mitología (μῦθος). Sin embargo, la vida de Epicuro se considera digna de alabanza por dos valores cuya interpretación se encuentran muy lejos del

³⁶⁴ Wotke y Usener 1888: 186 ss.

³⁶⁵ Cf. D. L., X.15.1-2.

³⁶⁶ Bollack 1975: 474.

mundo de la épica: la ἡμερότης (“suavidad”) y la αὐταρκεία (“autosuficiencia”). La primera recuerda la serena jovialidad de espíritu que alcanza el sabio epicúreo en el disfrute de los placeres, tanto en movimiento como en reposo. En efecto, la ἡμερότης, que hemos traducido por “suavidad” (Bollack³⁶⁷ y Balaudé³⁶⁸ traducen *douceur*), es un estado de ánimo en simpatía con la ἀταραξία (“ausencia de perturbación”) y la ἀπονία (“ausencia de dolor”), propias de los placeres en reposo, y con la χαρά (“gozo”) y la εὐφροσύνη (“alegría”), propias de los placeres en movimiento³⁶⁹. En cuanto a la αὐταρκεία (“autosuficiencia”), como se explica en la *Epístola a Meneceo*, no se trata del ejercicio de un áspero ascetismo que impone vivir con poco, sino de la condición del que sabe medir los placeres y es capaz de bastarse con lo necesario (“*continenza*” o “*sobrietà*”, propone traducir Bignone³⁷⁰) y, gracias a ella, puede disfrutar mejor cuando se presenta la ocasión:

καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι.³⁷¹

También a la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que toda vez nos sirvamos de pocas cosas, sino para que, siempre que no tengamos mucho, nos bastemos con unas pocas cosas, realmente persuadidos de que más placenteramente disfrutan de la abundancia quienes menos necesitan de ella.

³⁶⁷ Bollack 1974: 474.

³⁶⁸ Balaudé 1994: 214.

³⁶⁹ Cf. D. L., X.136.12-15

³⁷⁰ Bignone 1920: 154, n. 5.

³⁷¹ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 135.5-8; cf. *Sentencias Vaticanas*, 45 para ver la autosuficiencia integrada entre las demás virtudes que distinguen al estudioso de la naturaleza.

SV37

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

La naturaleza es débil en relación con el mal, no en relación con el bien. Pues con los placeres se conserva y con los dolores perece.

Comentario

La sentencia presenta el vínculo entre naturaleza (φύσις), bien (ἀγαθόν) y placer (ἡδονή). En esa relación está el fundamento y el punto de partida de la ética de Epicuro. Así lo expresa en la *Epístola a Meneceo*:

ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν.³⁷²

Pues lo hemos reconocido [*i. e.*, al placer] como el bien primero y congénito.

Y unas líneas más abajo, con una expresión parecida, se refiere al placer como “el bien primero y connatural” (πρῶτον ἀγαθὸν καὶ σύμφυτον)³⁷³. Puesto que el placer es lo bueno y lo natural tendemos hacia él. El placer es el fin, y éste es un dato originario, marcado por la naturaleza en el cuerpo, no sólo del hombre sino de todos los seres vivos. Antes de poner en juego su facultad racional³⁷⁴, el hombre ya sabe que debe perseguir el placer. Así lo explica Diógenes Laercio:

³⁷² Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 129.1-2.

³⁷³ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 129.4.

³⁷⁴ En la *Epístola a Meneceo* podemos leer:

πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει. (Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 124.7)

ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῶα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου.³⁷⁵

Y como demostración de que el placer es el fin, alega [Epicuro] que todos los seres vivos desde el nacimiento se deleitan con él [*i. e.*, el placer] y rechazan el dolor de manera natural e independientemente de la razón.

Este pensamiento de Epicuro acerca del placer como fin y como fortalecedor de la naturaleza se opone a la tradición platónico-aristotélica. Recuérdese que Platón consideraba el placer sin control como un agente de disolución y corrupción de la naturaleza; así, la exposición de la decadencia de los tipos humanos de la *República* culmina con el hombre tiránico, cuya alma está tomada por un “enjambre de placeres” (τὸ τῶν ἡδονῶν συμῆνος) encabezados por el amor³⁷⁶.

Por su parte, Bignone³⁷⁷ señala que la presente sentencia forma parte de una polémica anti-peripatética, transmitida por Máximo de Tiro³⁷⁸, en la que este autor sostiene el punto de vista aristotélico de que aquello que conserva y salva al hombre no es el placer sino la actividad (ἔργον) del intelecto (νοῦς). El intelecto, elemento supremo (κυριώτατον), dominador (κρατοῦν) y salvador, es propio

Todo bien y todo mal residen en la sensación.

Idea que se completa con una cita de Diógenes Laercio:

πᾶσα [...] αἴσθησις ἄλογός ἐστι. (D. L., X.31.7-8)

Toda sensación es irracional.

³⁷⁵ D. L., X.137.6-9.

³⁷⁶ Platón, *República*, 574d.

³⁷⁷ Bignone ²1973, vol. I: 319 ss.

³⁷⁸ Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas*, trad. Juan Luis López Cruces, Gredos, Madrid: XXVII.5.

(ἴδιον) de los seres racionales, y el hombre no lo tiene en común con los animales, como sucede con el placer.

SV38

Μικρὸς παντάπασιν ᾧ πολλὰ αἰτίαι εὐλογοῖ εἰς ἐξαγωγήν βίου.

οἰκτρὸς Usener : μικρὸς V

Absolutamente pequeño aquél para quien son muchos los motivos razonables para abandonar la vida.

Comentario

En cuanto al texto, no hemos seguido la sugerencia de Usener³⁷⁹ (οἰκτρὸς: “digno de compasión”, “digno de piedad”), porque introduce un sesgo casi religioso en lo que es una evaluación exclusivamente filosófica de una manera de afrontar la cuestión de la muerte.

La sentencia expresa una observación de Epicuro acerca del suicidio. La doctrina epicúrea es una doctrina de la vida, proclama el goce sosegado para el cuerpo y el alma, y prescribe el cálculo de placeres a fin de que el disfrute sea continuo y duradero. También es una doctrina de la finitud. El conocimiento de la naturaleza y del hombre conduce a asumir las limitaciones propias de la condición humana. La muerte es una de ellas: la naturaleza humana es mortal (θνητός)³⁸⁰ y tenemos un tiempo de vida limitado (χρόνος ὠρισμένος)³⁸¹. Ante la muerte ajena conviene obrar con entereza:

³⁷⁹ Wotke y Usener 1888: 194.

³⁸⁰ Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 10.

³⁸¹ *Ibid.*

οὐκ ὀδύρεσθαι ὡς πρὸς ἔλεον τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφὴν.³⁸²

No lamentar como por misericordia la marcha prematura del que ha muerto.

Y cuando llegue la propia, habrá que retirarse en calma, sin apearse vanamente a la vida (τὸ τῷ ζῆν κενῶς περιπλάττεσθαι)³⁸³ y celebrando haber vivido con nobleza (τὸ ζῆν μετὰ καλοῦ)³⁸⁴.

Enseña Epicuro, además, que tampoco hay que permanecer en la vida a cualquier precio³⁸⁵, siempre cabe la posibilidad de abandonarla; parafraseando SV9: no hay ninguna necesidad de vivir en la necesidad³⁸⁶. Sin embargo, ésta no es una posibilidad deseable, sino, como manifiesta la sentencia, la apelación fácil al suicidio es una muestra de pobreza, una equivocación. Séneca recoge el reproche de Epicuro, formulado en forma de paradoja, a aquéllos que por temor a la muerte eligen suicidarse:

*Obiurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt quam eos qui timent, et ait: 'ridiculum est currere ad mortem taedio vitae, cum genere vitae ut currendum ad mortem esset effeceris'. Item alio loco dicit: 'quid tam ridiculum quam adpetere mortem, cum vitam inquietam tibi feceris metu mortis?' His adicias et illud eiusdem notae licet, tantam hominum inprudenciam esse, immo dementiam, ut quidam timore mortis cogantur ad mortem.*³⁸⁷

³⁸² Epicuro, *Máximas Capitales*, 40.4-5, modificada.

³⁸³ Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 47 (Körte 1890: fr. 49).

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 126.1-3 y *Sentencias Vaticanas*, 9.

³⁸⁶ Cf. también Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 127.1-3.

³⁸⁷ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XXIV.22.5-24.1.

Epicuro reprende no menos a quienes desean la muerte que a quienes la temen, diciendo: “Es ridículo que te apresures a la muerte por hastío de la vida, siendo así que ha sido tu clase de vida la que ha determinado tu carrera hacia la muerte”. Asimismo, dice en otro pasaje: “¿Qué hay tan ridículo como suspirar por la muerte, cuando te has hecho angustiosa la vida por miedo a la muerte?” Puedes añadir a estas frases aquella otra del mismo género: es tan grande la imprudencia de los hombres, o mejor, su locura, que algunos se ven arrastrados a la muerte por el temor a morir.

Arrighetti³⁸⁸ explica con agudeza, a partir de estos pasajes de Séneca, que, en la concepción de Epicuro, el temor a la muerte no es más que la contracara del deseo infinito de gozar. Efectivamente, quienes no son capaces de ver el límite de los placeres y, siguiendo las vanas opiniones, suponen que para disfrutar del mayor placer sería necesario vivir durante un tiempo infinito³⁸⁹, sienten horror del tiempo que corre hacia la muerte porque indefectiblemente se llevará consigo la posibilidad del máximo placer. Este temor a la muerte segadora del placer envenena la vida y lleva a la desesperación y al suicidio.

Volvemos a encontrar en la obra de Lucrecio el mismo razonamiento de que es el temor a la muerte lo que llena la vida de un desasosiego tal que empuja a los hombres a salirse fuera de ella:

*et saepe usque adeo, mortis formidine, vitae
percipit humanos odium lucisque videndae,
ut sibi consciscant maerenti pectore letum
obliti fontem curarum hunc esse timorem.*³⁹⁰

Y muchas veces, por miedo a la muerte, hasta tal punto se apodera de los hombres un odio a la vida y a contemplar la luz, que, con el corazón

³⁸⁸ Arrighetti 1960: 513-514.

³⁸⁹ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 19 y 20.

³⁹⁰ Lucrecio, *De rerum natura*, III.79-82.

angustiado, se dan la muerte a sí mismos, olvidando que ese temor es la fuente de sus inquietudes.

SV39

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

1 βιαπαντὸς V συνάπτων sc. τῇ φιλίᾳ τὴν χρείαν

No es amigo el que busca continuamente la utilidad ni el que jamás la asocia a la amistad. Uno vende una retribución a cambio del amor [del amigo], el otro suprime las esperanzas para el futuro.

Comentario

El manuscrito presenta βιαπαντός, un error de copia que debe corregirse por διαπαντός, la manera tardía de escribir διὰ παντός³⁹¹.

La sentencia vuelve a considerar la noción de utilidad en relación con la amistad. En ella se rechazan dos maneras de proceder en la práctica de la amistad: buscar siempre la utilidad y no buscarla nunca. Según esta lectura, hemos admitido la sugerencia de Von der Mühl³⁹², seguida por Bailey³⁹³ y Marcovich³⁹⁴, de suponer τῇ φιλίᾳ τὴν χρείαν como complementos de συνάπτων, con el significado de “el que asocia la utilidad a la amistad”.

Como antes hemos observado, la amistad es un fenómeno complejo. Tiene la naturaleza instrumental de un útil, porque la practicamos para procurarnos seguridad, pero su ejercicio depara placer, lo cual, *ipso facto*, la convierte en un fin.

³⁹¹ Cf. LSJ s. v. διαπαντός.

³⁹² Von der Mühl 1922: 64.

³⁹³ Bailey 1926: y 110-112 y 381.

³⁹⁴ Marcovich 2008, vol. I: 820.

Esa doble naturaleza de medio / fin da lugar a la intervención de dos facultades, y a dos dimensiones temporales. El intelecto administra las relaciones amistosas mediante el cálculo con vistas a obtener seguridad en el futuro. El cuerpo reclama el placer presente que depara el intercambio amistoso³⁹⁵.

En principio, estos componentes heterogéneos que intervienen en la relación de amistad deberían desarrollarse sin colisionar. No hay una lógica que los enfrente, como tantas veces sucede con el intelecto y el cuerpo. Esta vez estamos ante el milagro de la medicina agradable. Según entendemos la sentencia, el inconveniente surge cuando la amistad es reducida a uno de los dos aspectos, es decir, cuando, debido a la incapacidad de apreciar la riqueza de la amistad, se la limita a una de sus partes.

En ese caso, la infracción del que busca siempre la utilidad consiste en emplear exclusivamente las reglas del pensamiento en un intercambio que ofrece también placer en movimiento y en reposo. Durante el tiempo compartido entre los amigos no hay nada que calcular; el que lo hace se comporta con violencia. Como un traficante -el verbo *καπηλεύω* ("vender") es claramente despectivo-, compra lo que no tiene precio: el amor o goce (*χάρις*) inherente a la amistad. Pero tampoco es correcto abstenerse por completo de la utilidad. El cálculo de la utilidad es la operación mediante la cual la prudencia abre a la amistad el horizonte del futuro, la dimensión de la temporalidad esencialmente humana que el cuerpo no puede proporcionar. El goce de la amistad en el momento presente,

³⁹⁵ Cf. Cicerón, *De finibus*, I.66 ss., donde Cicerón expone tres desarrollos sobre la amistad en el seno de la escuela epicúrea, el primero de los cuales subraya la importancia de la amistad para asegurarse una vida placentera en el futuro. La confianza en el futuro que depara la amistad es denominada por Cicerón *spes* (I.66.11 y 67.5), "esperanza", cuyo significado es muy cercano al de *εὐελπιστία* de la presente máxima.

para no agotarse en un disfrute ciego e incierto, tiene que completarse con la posibilidad de su prospección. Eso es lo que se consigue al advertir que la amistad desempeña un papel clave en la consecución de la seguridad.

La sentencia, en suma, muestra, en ocasión de la amistad, que el sujeto de la antropología hedonista funciona como un sistema de facultades. El intelecto y el cuerpo, como hemos visto ya, a pesar de obedecer a diferentes reglas, concurren y se complementan. Por eso no estamos de acuerdo con la observación de Bollack³⁹⁶, quien sugiere que en esta sentencia hay un eco del *Fedro* (254b ss.), dado que mostraría una abstinencia del placer presente que depara la amistad en beneficio de un amor duradero entre los amigos. La analogía entre el planteamiento del *Fedro* y la presente sentencia no es exacta. No porque en el epicureísmo no haya represión del placer, que la hay. Sin embargo, mientras que en el *Fedro* la represión del deseo erótico supone su completa subordinación a la razón, en el caso de la ética epicúrea, la represión consiste en un encauzamiento del deseo mediante el cálculo que no lo subordina a nada, sino que lo potencia, consiguiendo su fortalecimiento y su perduración en el tiempo.

³⁹⁶ Bollack 1975: 574.

SV40

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

2 post γίνεσθαι add. γέλων Usener

El que dice que todo sucede según la necesidad nada puede reprochar al que dice que no sucede todo según la necesidad. Pues afirma que eso mismo sucede según la necesidad.

Comentario

La sentencia no ofrece dificultades textuales y tiene un sentido satisfactorio. Usener³⁹⁷, sin embargo, propuso agregar γέλων (“cosa risible”, “cosa ridícula”) al final del texto, luego de γίνεσθαι (“suceder”, “darse”), modificando de Γελᾶν (“reír”), la primera palabra de SV41, y e incorporándola a SV40, cuya oración final sería la siguiente:

αὐτὸ γὰρ τοῦτό φησι κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι γέλων³⁹⁸.

denn er gibt damit zu, dass eben diese seine Behauptung mit Notwendigkeit zum Gelächter werde. (Pues con ello reconoce que precisamente esa afirmación suya se vuelve risible por necesidad.)

Así, la última cláusula de la sentencia llevaría hasta el ridículo la inconsecuencia en la que incurren quienes sostienen la necesidad universal. Aunque en la versión de Usener la máxima consigue un tono de las refutaciones dialécticas de la noción de

³⁹⁷ Wotke y Usener 1888: 185 y 194.

³⁹⁸ Wotke y Usener 1888: 194.

necesidad que se asemeja al de los pasajes que más abajo citamos, la modificación supone una irrupción innecesaria en el manuscrito para mejorar el sentido de una sentencia que, tal como ha sido transmitida, resulta aceptable.

Epicuro suscribe una posición contraria a la necesidad y se opone en ello a la filosofía de Demócrito³⁹⁹ y a lo que luego sostendría el estoicismo⁴⁰⁰. La noción que le permite librarse del fatalismo y mantener, a su vez, su ontología materialista es la de *clinamen* o “declinación de los átomos”⁴⁰¹. Pero, además de esta respuesta positiva y original de la filosofía de Epicuro, hay una serie de argumentos en contra de los valedores de la necesidad que consiste en hacer ver que la afirmación de la necesidad resulta en sí misma insostenible, dado que conduce a contradicciones o absurdos. La presente sentencia muestra uno de ellos: el que sostiene la necesidad universal debe conceder que las afirmaciones de su adversario también son necesarias; pero el adversario afirma el principio de no-necesidad; por lo tanto, debe sostener que el principio de no-necesidad es necesario⁴⁰².

Hay otras inconsecuencias en las que incurren los sostenedores de la necesidad. En su obra perdida *Sobre la naturaleza* (el libro al que pertenece el pasaje es incierto), declara Epicuro que aquellos que defienden la necesidad y, por lo tanto, eliminan la posibilidad de la responsabilidad, debaten, sin embargo, con sus adversarios, dando por supuesto que cada una de las partes es responsable de lo

³⁹⁹ Cf. Hipólito, *Refutatio omnium Haeresium*, I.12 (DK, 67A10); Aecio, *Placita philosophorum*, I.25.4 (DK, 67B2) y Pseudo Plutarco, *Placita philosophorum*, 7 (DK, 68A39); cf. también los estudios de Luria 2007: 1083-1144 y Morel (2000).

⁴⁰⁰ Cf. Boeri y Salles 2014: 439-458.

⁴⁰¹ Cf. el comentario a SV9.

⁴⁰² Cf. Balaudé 1994: 214.

que afirma y que tiene la posibilidad de modificar su punto de vista; sin ese supuesto, no tendría sentido intentar persuadir ni descalificar al adversario:

περικό[τω]
γὰρ ὁ το[ι]οῦτος λόγος τρέπεται
καὶ οὐδέποτε δύναται βεβαι-
ῶσαι ὡς ἔστι τοιαῦτα πάντα
οἱ ἅ τὰ κατ' ἀνάγκην καλοῦμεν,
ἀλλὰ μάχεται τινι περ[ι] αὐτ[ο]ῦ
τούτου ὡς δ[ι' ἐ]αυτὸν ἀβελτ[ε]ρευ-
ομένωι.⁴⁰³

Pues este tipo de discurso se desdice a sí mismo y jamás puede asegurar que todas las cosas tienen la cualidad que se denomina “necesaria”, sino que la cuestión misma se debate con alguien que hay que considerar que en sí mismo dice cosas sin sentido.

Y algo más adelante señala que la *prâxis* del necesitarista desmiente su teoría. En efecto, basta actuar para advertir que somos libres. Somos conscientes de nuestros actos voluntarios y tenemos una *prólepsis* de nuestra responsabilidad⁴⁰⁴, es decir, un conocimiento seguro de que obramos con responsabilidad, lo cual se opone al punto de vista de la necesidad universal: si las acciones fueran necesarias no habría lugar para responsabilidad alguna:

[ὁ δὴ] λόγο[ς] αὐ[τ]ὸς ὁ
τοῦ[το] διδάσκ[ω]ν [κα]τε[άγ]ν[υ]-
το κα[ὶ] ἐ[λάμ]βα[νε] τὸν [ἄν]δρα

⁴⁰³ Epicuro, *Deperditorum librorum reliquiae*, 34.28.1-8.

⁴⁰⁴ τὴν τῆς αἰτίας πρόλεψιν dice Epicuro en *Sobre la naturaleza, liber incertus*, 34.27; citado por Long y Sedley 1986: 106, bajo la numeración 20C líneas 20-21.

το[ῖς ἔργο]ις [πρὸς] τὴν [δόξαν σ]υν-
κρού[οντ]α.⁴⁰⁵

La doctrina misma se hace añicos al enseñar esto [*i. e.*, la necesidad universal], y coge al hombre oponiendo sus actos a sus opiniones.

⁴⁰⁵ Epicuro, *Deperditorum librorum reliquiae*, 34.30.15-19.

SV41

Γελᾶν ἄμα δεῖν καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰκονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰκειώμασι
χρησθαι καὶ μηδαμῆ λέγειν τὰς ἐκ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας.

1 Γελᾶν *om.* Usener δεῖ Leopold : δεῖν V 2 λήγειν Usener : λέγειν V
ὀρθῆς Hartel : ὀργῆς V.

Hay que reír a la vez que filosofar, administrar la casa y ocuparse del resto de los asuntos privados, y de ningún modo expresar máximas de ira cuando declaramos las máximas de la filosofía.

Comentario

La sentencia ha sido objeto de numerosas modificaciones. En nuestra versión hemos optado, como Bollack⁴⁰⁶, por conservar la versión textual del manuscrito, dado que posee un sentido y una sintaxis satisfactorios, y en la convicción de que, en este caso, resulta posible mantener el texto transmitido sin variantes.

En principio, se termina de ver aquí el alcance de la corrección de Usener⁴⁰⁷ de la sentencia anterior. El texto que sugiere es el siguiente:

Ἄμα δεῖν καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰκονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰκειώμασι
χρησθαι καὶ μηδαμῆ λέγειν τὰς ἐκ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας φωνὰς
ἀφιέντας.

Es preciso a la vez filosofar, administrar la casa y ocuparse del resto de los asuntos privados, y de ningún modo dejar de pronunciar las máximas de la recta filosofía.

⁴⁰⁶ Bollack 1975: 483.

⁴⁰⁷ Wotke y Usener 1888: 185 y 194.

Al privar a SV41 de γελα̃ν (“reír”), Usener quita también uno de los sellos del epicureísmo: el énfasis que coloca en la risa como actitud vital de una existencia guiada por la filosofía. En esta versión, SV41 queda reducida a la recomendación, de escaso interés filosófico, de ocuparse simultáneamente de la filosofía y de los asuntos domésticos y privados.

Por lo demás, los editores han intervenido en el texto de manera exagerada. En varias ocasiones hemos podido apreciar que la versión textual que transmite el manuscrito no es digna de la mayor confianza. Tal vez esa impresión haya conducido a cierto espíritu permisivo con las intervenciones textuales, sobre todo cuando se trata de alteraciones aparentemente “pequeñas”, verosímiles y reveladoras de la sagacidad interpretativa del editor. Pero claro, es muy cuestionable que las sustituciones de λήγειν (“terminar”, “cesar”) por λέγειν (“hablar”, “decir”) y de ὀρθῆς (“recta”) por ὀργῆς (“cólera”, “ira”), sean modificaciones pequeñas, aunque puedan explicarse como dos errores de copia perfectamente plausibles, y aunque a resultas de ellas se obtenga un texto notoriamente mejorado según nuestros cánones de lo que debe ser la escritura filosófica: una sintaxis bien articulada, precisa en la coordinación y en la subordinación, y una doctrina clara. El texto editado por Von der Mühl⁴⁰⁸, Bailey⁴⁰⁹, Arrighetti⁴¹⁰, García Gual-Acosta⁴¹¹, Long y Sedley⁴¹² y Marcovich⁴¹³ dice así:

⁴⁰⁸ Von der Mühl 1922: 64. , vol. 1

⁴⁰⁹ Bailey 1926: 112.

⁴¹⁰ Arrighetti 1960: 149.

⁴¹¹ García Gual y Acosta 1974: 124.

⁴¹² Long y Sedley 1987, vol. 2: 161.

⁴¹³ Marcovich 2008, vol. I: 820.

Ahora bien, la doctrina filosóficamente relevante se agota en el grupo del infinitivo γελᾶν (“reír”), mientras que la rama de λήγειν (“dejar de”) queda prácticamente como un agregado que poco tiene que ver con la cláusula anterior y que por sí mismo posee escasa entidad filosófica.

En la versión que ofrecemos, la sentencia opone la risa (γελᾶν) a la ira y, en general, a las pasiones violentas (ὀργή) como estados de ánimo filosófico-vitales. Por la similitud de su comienzo con SV41, suele citarse un pasaje de Plutarco como testimonio de este talante vital epicúreo, donde Plutarco pareciera burlarse de él:

εἰ δὲ χρή γελᾶν ἐν φιλοσοφίᾳ, τὰ εἶδωλα γελαστέον τὰ κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα, <ᾶ> ποιμαίνουσιν ἀπλέτους ἐτῶν περιόδους ἐπιφαινόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντη.⁴¹⁵

Y si hay que reír en la filosofía, deberíamos reírnos de esos simulacros, mudos, ciegos y sin alma, que ellos [*i. e.*, los epicúreos] apacientan durante períodos ilimitados de años y aparecen y van y vienen por todas partes.

Sin embargo, al colocar el pasaje en su contexto, se advierte que Plutarco no se refiere a la disposición filosófico-vital de la risa, sino a las críticas irónicas y burlescas (χλευασμός καὶ γέλως)⁴¹⁶ con las que la escuela epicúrea había ridiculizado la noción de providencia (προνοία). Es decir, Plutarco responde a los epicúreos que lo verdaderamente ridículo es la teoría de los simulacros, no la idea de providencia.

La disposición de reír en el ejercicio de la filosofía, la administración de la casa y los negocios disponen a la vida en su totalidad a la *ataraxía*, mientras que la ira y el apasionamiento constituyen estados de ánimo que alejan de los placeres.

⁴¹⁵ Plutarco, *De defectu oraculorum*, 420B6-9 (Fr. 394 Usener).

⁴¹⁶ *Ibid.*, 1-2.

SV42

Ὁ αὐτὸς χρόνος καὶ γενέσεως τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ καὶ ἀπολύσεως <τοῦ κακοῦ>.

ἀπολαύσεως Usener, Bailey, Long y Sedley, Marcovich : ἀπολύσεως <τοῦ κακοῦ> Bignone, Arrighetti : ἀπολύσεως V

El mismo tiempo corresponde al nacimiento del mayor bien y a la disolución del mal.

Comentario

Dada la dificultad de hallar un sentido claro al texto tal como lo ofrece el código, la sentencia ha suscitado varias posibilidades hermenéuticas y se han propuesto diversas modificaciones.

Hemos seguido la interpretación de Bignone⁴¹⁷ (con la que concuerda también Arrighetti⁴¹⁸), quien observa en la sentencia una polémica en la cuestión del placer contra el punto de vista platónico planteado en el *Filebo*, donde Platón considera el placer como una γένεσις (“proceso”, “devenir”) y, en consecuencia, admite la existencia de placeres mixtos⁴¹⁹, es decir, de procesos en los cuales el placer puede darse mezclado con el dolor. Si, a la luz de la *Epístola a Meneceo*⁴²⁰ y de

⁴¹⁷ Bignone 1920: 156.

⁴¹⁸ Arrighetti 1960: 149.

⁴¹⁹ Sobre el placer entendido como γένεσις, cf. Platón, *Filebo*, 53c ss. y, sobre los placeres mezclados con dolor, cf. *Filebo*, 46b ss.

⁴²⁰ Dice la *Epístola a Meneceo*:

τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης

MC3⁴²¹, entendemos que el mayor bien al que se refiere la sentencia es el placer, concebido por Epicuro como privación de dolor, con el agregado de <τοῦ κακοῦ> propuesto por Bignone, SV42 vendría a decir que no pueden coexistir en un mismo tiempo el placer y el dolor; por lo tanto, cuando se genera el mayor bien (*i. e.* el placer), el mayor mal (*i. e.* el dolor), se disipa.

Usener ⁴²², cuyo criterio han seguido Bailey ⁴²³, Long y Sedley ⁴²⁴ y Marcovich ⁴²⁵, propone corregir ἀπολύσεως (“disolución”, “eliminación”) por ἀπολαύσεως (“disfrute”, “goce”), interpretando que la sentencia describe un tipo de placeres cuyo goce (ἀπόλαυσις) es simultáneo a su generación o desarrollo (γένεσις), es decir, aquellos casos en los que la génesis del placer coincide con su disfrute, como el ejercicio de la filosofía (cf. SV27). Bailey cita precisamente SV27

καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. (Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 128.11-129.4)

Decimos que el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en toda elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio.

⁴²¹ El texto de *Máximas Capitales*, 3 es el siguiente:

Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου δ' ἂν τὸ ἢ δόμενον ἐνῆ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ἦ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφοτέρον. (Epicuro, *Máximas Capitales*, 3)

El límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde exista el placer, por el tiempo que dure, no hay ni dolor, ni pena, ni la mezcla de ambos.

⁴²² Wotke y Usener 1888: 194.

⁴²³ Bailey 1926: 112 y 382.

⁴²⁴ Long y Sedley 1987, vol. II: 120.

⁴²⁵ Marcovich 2008, vol. I: 820.

en apoyo de su lectura, dado que describe con el mismo término (ἀπόλαυσις) el disfrute del placer que depara el estudio de la filosofía.

SV43

Φιλαργυρεῖν ἄδικα μὲν ἀσεβές, δίκαια δὲ αἰσχρόν· ἀπρεπές γὰρ ὀυπαρῶς
φείδεσθαι καὶ μετὰ τοῦ δικαίου.

2 φείδεσθαι Wotke *ex* Demóstenes : φείδε . . καὶ V

Amar el dinero sin justicia es impío, y con justicia, vergonzoso. En efecto, es indecoroso ahorrar indignamente incluso en circunstancias justas.

Comentario

El códice presenta una corrupción que fue subsanada por Wotke⁴²⁶ a partir del empleo de φείδομαι (“ahorrar”) por Demóstenes. En efecto, el orador en su discurso contra Timócrates⁴²⁷ aplica el participio φειδόμενοι a unos campesinos para manifestar su modo de vida austero. La conjetura de Wotke ha sido seguida unánimemente por los editores posteriores.

Epicuro censura la avidez de bienes materiales. En la sentencia se condena el afán de lucro tanto si resulta injusto como si no. ἄδικα (“sin justicia”) y δίκαια (“con justicia”) son neutros que deben tomarse adverbialmente indicando las circunstancias de modo en las que tiene lugar la codicia; δικαίου, también neutro, precedido de la preposición μετὰ, indica una circunstancia temporal-modal (“en circunstancias justas”). Por eso, con razón Bailey⁴²⁸ se aparta de la lectura de Bignone, que tomaba δικαίου no como neutro, sino como adjetivo masculino

⁴²⁶ Wotke y Usener 1888: 194.

⁴²⁷ Demóstenes, *In Timocratem*, 24.172.4.

⁴²⁸ Bailey 1926: 382.

sustantivado, interpretando que la segunda cláusula de la sentencia se refería al [hombre] justo: “...fa vergogna sordido risparmio, anche in uomo giusto”⁴²⁹.

El hecho de que Epicuro no considere la injusticia como un mal en sí misma y de que le asigne un estatus convencional⁴³⁰ no le impide estimarla como un agravante de la falta de la codicia. En efecto, cuando el comportamiento codicioso va acompañado también del quebrantamiento de la ley, entonces se convierte en un sacrilegio, es impío (ἀσεβής); se ofende, según lo entiende Bollack⁴³¹, la divinidad presente en cada uno de nosotros⁴³².

⁴²⁹ Bignone 1920: 156.

⁴³⁰ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 31-34.

⁴³¹ Bollack 1975: 489-90. Acerca del sesgo divino presente en los hombres, cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 135.7-8 y *Sentencias Vaticanas*, 78.

⁴³² Sobre los límites de la riqueza véase el comentario a SV25 y los textos allí citados.

SSVV44 y 45

En el manuscrito las dos sentencias se presentan sin solución de continuidad. Forman una unidad, marcada, al comienzo, por la mayúscula que indica habitualmente el inicio de sentencia y, al final, por el signo que señala la conclusión de la sentencia. El códice dice así:

Ὁ σοφὸς εἰς τὰ ἀναγκαῖα συγκριθεὶς μᾶλλον παρίσταται μεταδιδόναι ἢ μεταλαμβάνειν· τηλικούτον αὐταρκείας εὔρε θησαυρόν. Οὐ κόμπους οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικούς οὐδὲ τὴν περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδείαν ἐνδεικνυμένους φυσιολογία παρασκευάζει, ἀλλὰ σοβαροὺς καὶ αὐτάρκεις καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς, οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμάτων μέγα φρονοῦντας.

El sabio, colocado ante lo necesario, está dispuesto a dar más que a recibir. Tan grande encontró el tesoro de la autosuficiencia. El estudio de la naturaleza no procura jactancias, ni palabristas, ni ostentadores de la educación preciada entre la mayoría, sino [hombres] animosos, autosuficientes y orgullosos de sus propios bienes, no de los que les deparan las circunstancias.

Consideramos que, aunque los editores siempre han publicado SV44 y SV45 por separado, desde el punto de vista del contenido constituyen una totalidad. Hemos seguido el criterio de presentar las cuestiones textuales tomando las sentencias por separado y de hacer el comentario en conjunto.

SV44

Ὁ σοφὸς εἰς τὰ ἀναγκαῖα συγκριθεὶς μᾶλλον παρίσταται μεταδιδόναι ἢ μεταλαμβάνειν· τηλικούτον αὐταρκείας εὔρε θησαυρόν.

1 συγκλεισθεις Gomperz : συγκαθεις Usener, Bailey : συγκριθεις V
παρίσταται V : ἐπίσταται Usener

El sabio, colocado ante lo necesario, está dispuesto a dar más que a recibir. Tan grande encontró el tesoro de la autosuficiencia.

Cuestiones textuales

La interpretación del participio de la primera línea de la sentencia ha dado lugar a puntos de vista diversos. Hemos optado por mantener la lección del manuscrito, συγκριθεις, con un sentido análogo al de SV36, “comparar”, “poner frente a frente”, “confrontar”, tal como lo hacen Bignone⁴³³ (“Venuto al paragone rispetto alle necessità della vita, il saggio...”) y Arrighetti⁴³⁴ (“Il saggio venuto a paragone di fronte alle necessità della vita...”), aunque συγκρίνω empleado en esa acepción habitualmente se construya con dativo, como en SV36, y pese a que la construcción con un complemento de εἰς + acusativo fuese considerada un solecismo por Luciano⁴³⁵. Bollack⁴³⁶, por su parte, mantiene también la versión del código, pero, considerando seguramente las observaciones anteriores, entiende que el participio συγκριθεις debe tomarse en la primera acepción de συγκρίνω, de “componer”, “constituir”, que aquí, en sentido pasivo, significaría que el sabio está “constituido según las cosas necesarias”. Teniendo en cuenta el empleo por Diógenes de Enoanda⁴³⁷ del adjetivo εὐσύγκριτος, con el significado de “que goza de una buena composición”, “bien constituido”, traduce εἰς τὰ ἀναγκαῖα συγκριθεις como

⁴³³ Bignone ²1973, vol. I: 632, n. 85.

⁴³⁴ Arrighetti 1960: 148.

⁴³⁵ Cf. LSJ s.v. συγκρίνω, II.

⁴³⁶ Bollack 1975: 491.

⁴³⁷ Chilton 1967: fr. 1, col. II.14. y fr. 2, col. III.4-5.

“accordé au nécessaire”, en el sentido de que en su “acuerdo”, “combinación” o “composición” con las cosas necesarias de la vida, en la interacción entre el sabio y las cosas exteriores, se constituye la unidad del sujeto. No obstante, siendo numerosas las reflexiones acerca del sabio que ofrece la filosofía de Epicuro, no encontramos fundamento textual para sostener tal interpretación de la subjetividad y, por lo tanto, para mantener ese sentido del participio συγκριθείς.

Así las cosas, otros intérpretes han barajado diferentes correcciones a fin de hacer decir al texto con mayor claridad y sencillez una doctrina reconocidamente epicúrea. Gomperz⁴³⁸ y Von der Mühl⁴³⁹, por ejemplo, proponen sustituir συγκριθείς por συγκλεισθείς que significa, en principio, “encerrado con”⁴⁴⁰, “conjuntado”, y, de ahí, “conectado o vinculado estrechamente”, con lo cual, la sentencia vendría a decir que el sabio mantiene un vínculo muy estrecho con lo que es necesario por naturaleza. Y la propuesta de Usener⁴⁴¹, seguida también por Bailey⁴⁴² y Marcovich⁴⁴³, es sustituir συγκριθείς por συγκαθείς, así el texto indicaría que el sabio “acuerda” o “se acomoda” a lo naturalmente necesario.

Asimismo, respetando también la versión transmitida en el códice vaticano, se puede mantener παρίσταται en el sentido intransitivo de παρίστημι, con el

⁴³⁸ Gomperz 1888: 206.

⁴³⁹ Von der Mühl 1922: 64.

⁴⁴⁰ Una lectura poco caritativa hace Bollack (1975: 491) de esta versión de Gomperz y Von der Mühl, entendiendo que, según ella, el sabio se halla “reducido” o “constreñido” a las cosas necesarias (*le sage est réduit à la nécessité*). De manera que el propio significado de συγκλείω (“encerrar”, “constreñir”) y el sentido pasivo del participio darían la idea de que la armonía del sabio con lo necesario resulta algo violenta e impuesta.

⁴⁴¹ Wotke y Usener 1888: 194.

⁴⁴² Bailey 1926: 112 y 382.

⁴⁴³ Marcovich 2008, vol. I: 821.

significado de “estar dispuesto”⁴⁴⁴. La corrección de Usener –adoptada por la mayoría de los editores, a excepción de Bollack– de παρίσταται por ἐπίσταται (de ἐπίσταμαι, que con infinitivo significa “ser capaz de”), es una simplificación de la que se puede prescindir.

SV45

Οὐ κόμπους οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικούς οὐδὲ τὴν περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδείαν ἐνδεικνυμένους φυσιολογία παρασκευάζει, ἀλλὰ σοβαροὺς καὶ αὐτάρκεις καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς, οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμάτων μέγα φρονοῦντας.

1 κόμπους Horna, Bignone, Arrighetti, Marcovich : κόμπου Bailey, Long y Sedley : κόμπους V, Bollack 2 ἀλλ’ ἀφόβους Usener : ἀλλ’ ἀθορύβος Gomperz : ἀλλ’ ἀσοβαροὺς Leopold, Long y Sedley : ἀλλὰ σοβαροὺς V, Bailey, Arrighetti, Bollack, Marcovich.

El estudio de la naturaleza no procura jactancias, ni palabristas, ni ostentadores de la educación preciada entre la mayoría, sino [hombres] animosos, autosuficientes y orgullosos de sus propios bienes, no de los que les deparan las circunstancias.

Cuestiones textuales

Hemos adoptado la lección del manuscrito κόμπους (“jactancias”, “fanfarronadas”), dado que no hay dificultades sintácticas ni semánticas que lo impidan. Comparada con las versiones modificadas, la versión transmitida por el códice carece de armonía entre sintaxis y semántica, con la consiguiente

⁴⁴⁴ Cf. LSJ s.v. παρίστημι B V.

aminoración de la claridad y vigor expresivos, puesto que coloca elementos semánticamente heterogéneos, un sustantivo inanimado y dos cualidades humanas, en una misma jerarquía sintáctica: complementos directos del mismo verbo. En efecto, cabe la posibilidad a) de entender que de παρασκευάζει (“procura”) dependen el sustantivo κόμπους (“alardes”, “jactancias”, “fanfarronadas”), el sustantivo ἐργαστικούς (“hábiles en la producción de alguna cosa”) y el participio sustantivado ἐνδεικνυμένους (“ostentadores”); o bien, la posibilidad b) de entender un complemento directo implícito de παρασκευάζει (“procura”), ἀνθρώπους ο ἄνδρας (“hombres”), al mismo nivel que κόμπους (“alardes”, “jactancias”, “fanfarronadas”), al cual se refieren como predicativos objetivos ἐργαστικούς (“hábiles en la producción de alguna cosa”) y ἐνδεικνυμένους (“ostentadores”). Esquemáticamente:

a)

παρασκευάζει	κόμπους ἐργαστικούς ἐνδεικνυμένους
--------------	--

b)

παρασκευάζει	κόμπους [ἀνθρώπους / ἄνδρας]	ἐργαστικούς ἐνδεικνυμένους
--------------	---------------------------------	-------------------------------

Vemos que Horna⁴⁴⁵, Bignone⁴⁴⁶, Arrighetti⁴⁴⁷ y Marcovich⁴⁴⁸ corrigen κόμπους (de κόμπος ó: “jactancia”, “fanfarronada”) por el sustantivo muy cercano, aunque más inusual, κομπούς (de κομπός ó: “jactancioso”, “fanfarrón”), cuyo valor es muy próximo al de un adjetivo, con el resultado de conseguir una estructura de tres predicativos objetivos que expresan tres cualidades humanas: las de κομπούς (“jactanciosos”), φωνῆς ἐργαστικούς (“palabristas”) y ἐνδεικνυμένους (“ostentadores”), referidas a un tácito ἀνθρώπους ο ἄνδρας (“hombres”) dependiente, en función de objeto directo, de παρασκευάζει (“procura”). Aquí la sintaxis se corresponde con la semántica, de manera que la expresión resulta fluida y clara: “El estudio de la naturaleza no procura [hombres] jactanciosos, ni palabristas, ni ostentadores de la educación preciada entre la mayoría”. A modo de esquema:

παρασκευάζει	[ἀνθρώπους / ἄνδρας]	κομπούς ἐργαστικούς ἐνδεικνυμένους
--------------	----------------------	--

Y la modificación de Bailey⁴⁴⁹ y Long y Sedley⁴⁵⁰ también apunta a lograr, de otra manera, un equilibrio entre sintaxis y semántica. Al reemplazar κόμπους por el genitivo κόμπου, éste queda incorporado mediante una conjunción copulativa negativa al complemento de genitivo que depende de ἐργαστικούς (“hábiles en la

⁴⁴⁵ Horna 1931: 33.

⁴⁴⁶ Bignone 1973, vol. I: 526, n. 257.

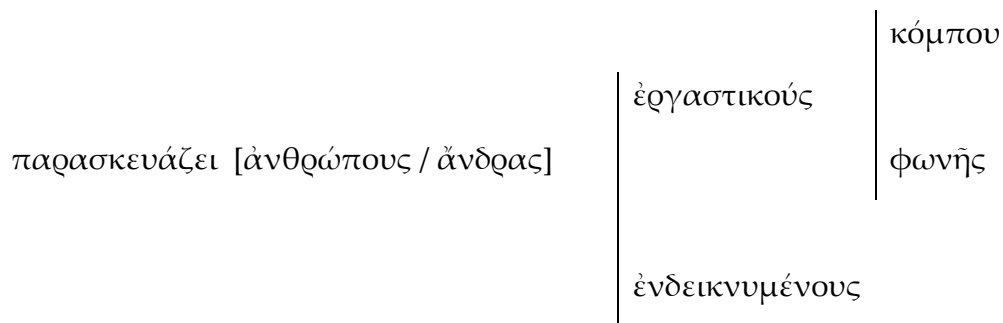
⁴⁴⁷ Arrighetti 1960: 149.

⁴⁴⁸ Marcovich 2008, vol. I: 821.

⁴⁴⁹ Bailey 1926: 112.

⁴⁵⁰ Long y Sedley 1987: 160.

producción de alguna cosa”), ahora compuesto (κόμπτου οὐδὲ φωνῆς), de manera que la expresión de SV45 también se allana y alcanza fluidez (“El estudio de la naturaleza no procura [hombres] fabricantes de fanfarronadas ni de palabrería, ni ostentadores de la educación preciada entre la mayoría”). Esquemáticamente:



La cuestión es si vale la pena intervenir en el texto transmitido con el mero propósito de conseguir una mayor claridad expresiva. En la presente sentencia, consideramos que las modificaciones textuales que acabamos de comentar aportan poco a la comprensión y exposición del pensamiento epicúreo y, por lo tanto, alteran gratuitamente la tradición.

En cuanto a la segunda variante, hemos optado por mantener la expresión del manuscrito ἀλλὰ σοβαροῦς (“sino [hombres] animosos”). La escritura es clara, y no hay razones para modificar el texto. Aunque el adjetivo σοβαρός tiene comúnmente el significado de “rápido”, “violento”, y, de ahí, el sentido no valioso de “altanero”, “arrogante”, “altivo”, también se emplea con un sentido positivo⁴⁵¹, como es el caso de la presente sentencia, con el valor de “intrépido”, “audaz”, “animoso”; de manera que su sustitución en el manuscrito comportaría una modificación innecesaria de las fuentes. Por lo demás, el carácter animoso y desconocedor del miedo forjado en el estudio de la naturaleza resulta coherente con las otras cualidades que se asignan al sabio epicúreo en la segunda parte de la

⁴⁵¹ Cf. LSJ s.v. σοβαρός.

sentencia (autosuficiencia y orgullo de sus propios bienes), las cuales, en conjunto, se oponen a la vana exterioridad del pseudo-filósofo (jactancia, palabrería, educación superficial) descrita en la primera cláusula de SV45.

Comentario a SSVV44 y 45

Como se puede apreciar en el manuscrito, por su presentación, constituyendo una unidad, y por su contenido, las sentencias se encuentran íntimamente relacionadas. Muestran el funcionamiento terapéutico de la filosofía epicúrea: el conocimiento de las normas de la naturaleza conlleva también el conocimiento de las normas de conducta que conducen a una vida feliz. Como resume Sexto Empírico:

Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγους καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιούσων.⁴⁵²

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

El sabio (ὁ σοφός SV44), que gracias al estudio de la naturaleza (φυσιολογία SV45) es capaz de medirse (συγκρίνεσθαι SV44) y reconocer lo necesario⁴⁵³ (τὰ ἀναγκαῖα SV44), se convierte en autosuficiente (αὐτάρκης SV45). Esa autosuficiencia⁴⁵⁴ (αὐτάρκεια SV44) se traduce, de un lado, en una fortaleza interior (σοβαρός SV45, φρονῶν SV45), y, de otro, en una actitud vital de apertura

⁴⁵² Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, XI.169.1-170.1.

⁴⁵³ La discriminación entre los deseos necesarios y los que no lo son permite al sabio bastarse con pocas cosas y prescindir de muchas.

⁴⁵⁴ Sobre la autosuficiencia cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 126.6 ss. y *Sentencias Vaticanas*, 36 (con su comentario), 45 y 77.

y exteriorización que se manifiesta en la acción de dar⁴⁵⁵ (μεταδίδωμι SV44). Ahora bien, el marco de exteriorización de la virtud epicúrea no es el espacio público (οἱ πολλοί SV45), sino el ámbito privado (τὰ ἴδια ἀγαθὰ SV45) de la comunidad de amigos; recuérdese la recomendación que transmite Diógenes Laercio de que el sabio:

οὐδὲ πολιτεύεται.⁴⁵⁶

Tampoco participará en la vida pública.

En el espacio público circulan la cultura y la educación⁴⁵⁷ (παιδεία SV45) vulgares y las vanas opiniones⁴⁵⁸ (δόξαι) estimadas por la multitud (οἱ πολλοί SV45). Este

⁴⁵⁵ Epicuro presenta la cuestión de manera paradójica en SV44: el que necesita poco y tiene poco, porque es mesurado, puede permitirse una generosidad propia del rico.

⁴⁵⁶ D. L., X.119.6.

⁴⁵⁷ Es conocido el desdén de Epicuro por toda forma de educación y cultura (παιδεία) vulgares, que oscurecen y esclavizan el espíritu en vez de liberarlo, como la verdadera filosofía. Así, dice a Pitocles:

παιδείαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεῦγε τὰκάτιον ἀράμενος. (Epicuro, *Epistularum fragmenta*, 82)

Huye, afortunado, con las velas desplegadas, de toda forma de cultura.

y escribe a Apeles:

Μακαρίζω σε, ὦ Ἀπελλῆ, ὅτι καθαρὸς πάσης παιδείας ἐπὶ φιλοσοφίαν ὤρμησας. (Epicuro, *Epistularum fragmenta*, 38)

supuesto saber, tan diferente del estudio de la naturaleza (φυσιολογία SV45), se expresa en la retórica al uso, de donde también la sugerencia adversa a la oratoria que refiere Diógenes Laercio de que el sabio:

οὐδὲ ῥητορεύσειν καλῶς.⁴⁵⁹

Tampoco hará discursos.

Felicitaciones Apeles, porque limpio de toda educación te entregaste a la filosofía.

⁴⁵⁸ Cf., por ejemplo, Epicuro, *Máximas Capitales*, 29 y 30, donde la vana opinión (κενή δόξα), y *Sentencias Vaticanas*, 59, donde la falsa opinión (δόξα ψευδή), impiden ver los límites de la naturaleza y alientan los deseos no necesarios.

⁴⁵⁹ D. L., X.118.10.

SV46

Τὰς φαύλας συνηθείας ὡσπερ ἄνδρας πονηροὺς πολὺν χρόνον μέγα βλάψαντας τελείως ἐκδιώκωμεν.

1-2 μέγα βλάψαντας Hartel : μεγάλη βλάψαντας Usener : μεταβλάψαντας V
2 ἐκδιώκομεν Arrighetti

Desterremos completamente los malos hábitos como si fueran hombres malvados que [nos] han dañado mucho durante largo tiempo.

Comentario

Dado que el verbo *μεταβλάπτω no aparece testimoniado, se ha propuesto la sustitución del preverbio μετα- por el acusativo neutro en función adverbial, μέγα, en singular, por parte de Hartel⁴⁶⁰, o μεγάλη, en plural, por Usener⁴⁶¹.

La edición de Arrighetti presenta el indicativo ἐκδιώκομεν⁴⁶²; hemos interpretado el texto como una exhortación, expresada, como es habitual, en subjuntivo.

Arrighetti⁴⁶³ ve en la sentencia una confirmación y un énfasis en la libertad de obrar que reconoce Epicuro en los agentes morales⁴⁶⁴; cada sujeto es responsable de la conformación de su propio modo de ser.

⁴⁶⁰ Wotke y Usener 1888: 194.

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² Arrighetti 1960: 149. Quizás se trate de una errata. En la primera edición del texto de Von der Mühl, se leía el indicativo ἐκδιώκομεν, corregido por el subjuntivo ἐκδιώκωμεν en la edición de 1966 (Von der Mühl [1966] *Epicurus. Epistulae tres et Ratae Sententiae*, Teubner, Stuttgart: p. 65).

⁴⁶³ Cf. Arrighetti 1960: 515.

SV47

Προκατείλημμαί σε, ὦ τύχη, καὶ πᾶσαν σὴν παρείσδυσιν ἐνέφραξα, καὶ οὔτε σοὶ οὔτε ἀλλῇ οὐδεμίᾳ περιστάσει δώσομεν ἑαυτοὺς ἐκδότους· ἀλλ' ὅταν ἡμᾶς τὸ χρεῶν ἐξάγη, μέγα προσπτύσαντες τῷ ζῆν καὶ τοῖς αὐτῷ κενῶς περιπλαττομένοις ἄπιμεν ἐκ τοῦ ζῆν μετὰ καλοῦ παιῶνος ἐπιφωνοῦντες ὡς εὖ ἡμῖν βεβίωται.

1 <τὴν> σὴν *add.* Usener *ex Plu. De tranq. an.* 476C 4 περιπλεκομένοις Usener
: περιπλαττομένοις V παιῶνος Usener : πλείονος V

Me he anticipado a ti, fortuna, y te he cerrado todo resquicio: no nos entregaremos vencidos ante ti ni ante ningún otro peligro. Sin embargo, cuando la necesidad nos haga partir, escupiendo con desprecio a la vida y a quienes se aferran vanamente a ella, nos marcharemos de la vida proclamando en un bello peán que hemos vivido bien.

Comentario

En razón de que Cicerón cita la primera parte del texto como si fuera de Metrodoro, la sentencia en su totalidad ha sido tradicionalmente⁴⁶⁵ atribuida a este discípulo de Epicuro. El pasaje de Metrodoro que transmite Cicerón dice así:

*occupavi te [...] Fortuna, atque cepi omnisque aditus tuos interclusi, ut ad me adspirare non posses.*⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Sobre la autonomía del sujeto moral en la ética de Epicuro, cf. el comentario a SV19.

⁴⁶⁵ Cf. Bailey 1926: 112; Arrighetti 1960: 149 y Marcovich 2008, vol. I: 821.

Me he anticipado a ti [...], Fortuna, te he dominado y te he cerrado todos los pasos para que no puedas alcanzarme.

La sentencia, en efecto, figura como fr. 49 en la edición de Metrodoro de Körte⁴⁶⁷. Balaudé⁴⁶⁸, sin embargo, no ve en la cita parcial de Cicerón una razón convincente para atribuir a Metrodoro la sentencia completa; y Bignone⁴⁶⁹ aproxima la segunda parte de la sentencia a un fragmento de Diógenes de Enoanda⁴⁷⁰.

Esta primera parte de SV47 también es citada luego por Plutarco, aunque con el cambio del segundo verbo y sin referir la cita a autor alguno:

προκατείλημμαί σ', ὧ τύχη, καὶ πᾶσαν τὴν σὴν ἀφήρημαι παρείδουσιν.⁴⁷¹

Me he anticipado a ti, fortuna, y he suprimido todos tus resquicios.

El sentido del pasaje es similar, sólo que presenta el verbo ἀφαιρέω (“quitar”, “suprimir”) en vez de εμφράττω (“cerrar”). A partir de este pasaje de Plutarco, Usener⁴⁷² incorpora al texto el artículo τήν, modificación innecesaria que no ha sido seguida en las ediciones posteriores.

Como es habitual, la traducción de Cicerón resulta interesante. Refleja el difícil compuesto πρό + κατά + λαμβάνω (πρό da el matiz de “ejecutar de antemano, anticipadamente”, la acción verbal; καταλαμβάνω tiene el sentido medio de “tomar para sí”, “apoderarse de”, “dominar”) mediante dos verbos:

⁴⁶⁶ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, V.27.1-3.

⁴⁶⁷ Körte 1890.

⁴⁶⁸ Balaudé 1994: 215.

⁴⁶⁹ Bignone 1920: 156, n. 6.

⁴⁷⁰ Chilton 1967: fr. 2, col. 2.7-13..

⁴⁷¹ Plutarco, *De tranquillitate animi*, 476C.2-4.

⁴⁷² Wotke y Usener 1888: 195.

occupo (*ob-capio*, “anticipar”) y *capio* (“dominar”). Bollack⁴⁷³, tomando más literalmente los verbos de Cicerón (*devancer* y *prendre*), interpreta que, en el camino de la vida, el sabio primero adelanta y luego captura a la fortuna.

La idea que presenta esta primera parte de la sentencia es la de una lucha contra la fortuna por el control de la propia vida. En la época helenística se analizaba con gran preocupación la influencia de la fortuna en los asuntos humanos, hasta el punto de que solía considerársela una divinidad⁴⁷⁴; sin embargo, el sabio epicúreo reniega de ella, no se entrega vencido al imperio de la suerte, sino que reivindica para sí la facultad de obrar de manera libre y responsable.

En cuanto a la segunda parte de la sentencia, también se ha desestimado la propuesta de Usener de sustituir περιπλαττομένοις (de περιπλάσσω: “adherirse con firmeza” a algo) por περιπλεκομένοις (de περιπλέκω, en sentido medio: “abrazarse” a algo); como señala Bignone, περιπλάσσω expresa adecuadamente *la tenacia con cui gli stolti si appicciano alla vita, come i molluschi si appicciano agli scogli*⁴⁷⁵; el verbo, en efecto, se emplea para expresar cómo los moluscos se adhieren a las rocas⁴⁷⁶. En cambio, ha sido unánimemente aceptada la sustitución de πλείονος (comparativo en genitivo de πολύς: “mayor”, “más grande”, “lo mayor”, “lo más grande”, difícil de leer junto al adjetivo καλός, “bello”) por παιῶνος (“peán”), como refiere el propio Usener⁴⁷⁷, inspirada en la salida del escenario de coro cómico en medio de hurras de victoria. En efecto, hay un texto de Diógenes de Enoanda que apoya la corrección:

⁴⁷³ Bollack 1975: 498.

⁴⁷⁴ Sobre la influencia de la fortuna y la importancia de la libertad en la vida moral, cf. comentarios a SV9, 40 y 53.

⁴⁷⁵ Bignone 1920: 156, n. 5.

⁴⁷⁶ Cf. LSJ s. v. περιπλάσσω.

⁴⁷⁷ Wotke y Usener 1888: 187-188.

ἀναλύειν [ἐκ τοῦ ζῆν μετὰ [καλο]ῦ παιᾶν[ος].⁴⁷⁸

Partir de la vida con un bello peán.

Aquí se muestra la lucidez y el carácter propios del filósofo epicúreo. El hecho de haberse impuesto a la fortuna, de ser el señor de su vida, no le impide al sabio asumir los límites inherentes a la condición humana: el tiempo del hombre no es el infinito, la vida y los placeres de la vida tienen un límite⁴⁷⁹. A diferencia de aquél que, como un avaro, quiere permanecer indefinidamente en la vida para gozar de placeres continuos, el sabio se marcha de ella colmado y agradecido después de haber vivido plenamente el tiempo que le ha tocado. Acepta la naturaleza de las cosas con el ánimo fuerte y sereno que le ha proporcionado el estudio de la fisiología⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ Chilton 1967: fr. 2, col. 2.11-13.

⁴⁷⁹ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 15 y 19.

⁴⁸⁰ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 45.

SSVV48 y 49

El manuscrito presenta las dos sentencias como si fueran una empleando los signos habituales: mayúscula al comienzo de SV48, signo que indica el fin de la sentencia al final de SV49 y sin solución de continuidad entre ambas. Igual que el resto de las ediciones del *Gnomologium Vaticanum* las hemos puesto también aquí por separado, ya que por su contenido forman unidades claramente diferenciables, y, en este caso, además, contamos con el testimonio de MC12, un duplicado de SV49, que garantiza que SV49 era un texto que circulaba de manera independiente.

SV48

Πειρᾶσθαι τὴν ὑστέραν τῆς προτέρας κρείττω ποιεῖν, ἕως ἂν ἐν ὁδῷ ὦμεν· ἐπειδὴν δ' ἐπὶ πέρας ἔλθωμεν, ὁμαλῶς εὐφραίνεσθαι.

1 ὑστεραίαν τῆς προτεραίας Usener : ὑστέραν τῆς προτέρας V

Mientras estemos en el camino, tratar de obrar mejor al [día] siguiente que el anterior, y, cuando lleguemos al fin, disfrutar serenamente

Comentario

Hay que suponer un verbo en tercera persona empleado de manera impersonal, *χρή ο δεῖ* (“es necesario”, “es preciso”), del que depende el infinitivo *πειρᾶσθαι* (“Es preciso tratar de obrar...”). Su omisión, sin embargo, conviene con el estilo aforístico de las sentencias.

Como apunta Bollack⁴⁸¹, la interpretación de la sentencia se ha planteado en términos de determinar qué sustantivo, que recibe el atributo ὑστέραν (“siguiente”), se halla implícito en función de objeto directo de ποιεῖν (“hacer”, “obrar”).

La modificación de Wotke y Usener⁴⁸² (ὑστεραίαν τῆς προτεραιίας en lugar de ὑστέραν τῆς προτέρας) propone sobreentender ἡμέραν (“día”), ya que es habitual el empleo de los adjetivos ὑστεραῖος (“siguiente”) y προτεραῖος (anterior) referidos a un ἡμέρα (“día”) omitido⁴⁸³. Leída de esa manera, la sentencia enseña que hay que “tratar de hacer el día siguiente mejor que el anterior...”. Se trataría de una referencia al ciclo vital, comparado con el tránsito de un camino, en cuyo desarrollo Epicuro aconseja esforzarse por mejorar paulatinamente la práctica moral, hasta que, al final (ἐπὶ πέρας), en la vejez, pueda alcanzarse el disfrute de placeres equilibrados y seguros⁴⁸⁴.

Bignone⁴⁸⁵, y luego, Bailey⁴⁸⁶, siguen la propuesta de Crönert⁴⁸⁷ de tomar ὁδόν (“camino”) como objeto directo implícito de ποιεῖν (“hacer”), también con el argumento de que comúnmente suele elidirse junto al adjetivo ὑστέρα (“siguiente”). Además, según Bignone, la versión del códice, en vez de ἐν ὁδῶ, sería ἐν ὁ ὁδῶ, cuya corrección propone en ἐν <πρ>οόδῳ (de πρόοδος: “avance”, “progreso”), de manera que la sentencia indicaría que debemos hacer el último camino mejor que el anterior, mientras estamos en el progreso de la marcha y,

⁴⁸¹ Bollack 1975: 501.

⁴⁸² Wotke y Usener 1888: 195 y 183-184.

⁴⁸³ Cf. LSJ, s. v. ὑστεραῖος y προτεραῖος.

⁴⁸⁴ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 17.

⁴⁸⁵ Bignone 1920: 157, n. 1.

⁴⁸⁶ Bailey 1926: 112-113 y 383.

⁴⁸⁷ Crönert 1906: 421.

llegados al final, alegrarnos mesuradamente⁴⁸⁸. El inconveniente de esta lectura es que el manuscrito no transmite ἐν ᾧ ὄδῳ, como sostiene Bignone⁴⁸⁹, sino ἐν ὁδῷ. Así lo que reconoce Bailey⁴⁹⁰, con la consecuencia de que su versión de la sentencia resulta redundante en la expresión de noción del camino⁴⁹¹, además de que, desde el punto de vista gramatical, es algo inusual realizar la omisión en la oración que encabeza la sentencia y es sintácticamente principal.

Bollack⁴⁹², y luego Balaudé⁴⁹³, entienden que la sentencia no alude a la progresiva mejora de la *prâxis* en el curso de una vida, sino a la aplicación sucesiva de un método para mejorar el desempeño moral. Interpreta Bollack que ποιεῖν (“*faire*”) da lugar a un objeto directo interno, es decir: “tratar de hacer mejor el hecho [o la acción] siguiente que la anterior...” (“*faire la prochaine, c’est faire la prochaine action, la prochaine demarche*”). La sentencia enseña entonces la conquista de la moderación: un continuo perfeccionamiento hasta llegar al fin, que no es el fin cronológico de la vida, ni la etapa última de la vejez, sino la adquisición del dominio del límite (πέρας) de los placeres. Una vez que se ha logrado este objetivo

⁴⁸⁸ “Sforzarci di render l’ultimo cammino migliore del precedente, finchè al via avanza: giunti al termine, con misura allietarci.” (Bignone 1920: 157)

⁴⁸⁹ Crönert (1906: 421), por su parte, corrige la versión del código por ἐν εὐόδῳ (del adjetivo εὐόδοσ ον: “de fácil tránsito”, “fácil de pasar”), que habría que interpretar sustantivado, con lo cual, la subordinada tendría el sentido de “mientras estemos en lo sencillo de transitar”

⁴⁹⁰ Bailey 1926: 112-113.

⁴⁹¹ “We must try to make the end of the journey better than the beginning, as long as we are journeying...” (Bailey 1926: 112-113)

⁴⁹² Bollack 1975: 501-502.

⁴⁹³ Balaudé 1994: 215.

capital de la ética epicúrea, se comienza a disfrutar de placeres estables y se llega a vivir una vida que no peca por exceso ni por defecto⁴⁹⁴.

Más allá de la interesante fundamentación de Bollack, consideramos menos plausible la posibilidad de un acusativo interno omitido de ποιεῖν (“hacer”) que la omisión de ἡμέρα (“día”) que postula Usener y hemos seguido. Podríamos pensar que esa función de acusativo interno fuese desempeñada por ποιήμα (“obra”, “manufactura”, “poema”)⁴⁹⁵, pero no concuerda con el adjetivo femenino porque es neutro; ποιήσις (“creación”, “fabricación”), que es femenino, por su sentido de denominar la acción en proceso y no acabada, es más difícil concebirlo como objeto directo. Considerando su lectura, no extraña que la crítica de Bollack a la corrección de Usener no consista más que en decir que ha elegido *le sens facile*⁴⁹⁶.

De manera que hemos seguido en lo fundamental la lectura de Usener, aunque con alguna variación. La forma del adjetivo ὑστεραίος (“siguiente”) que propone Usener registra un empleo bastante frecuente con el término ἡμέρα (“día”) sobreentendido⁴⁹⁷, pero también la forma ὑστερος (“siguiente”) que ofrece el manuscrito puede emplearse del mismo modo⁴⁹⁸, por eso hemos optado por mantenerla. Interpretamos ποιεῖν (“hacer”, “obrar”) de manera absoluta⁴⁹⁹, en sentido similar al de πράσσω (“obrar”), y el acusativo ὑτέραν [ἡμέραν] (“[día] siguiente”) indicando un lapso temporal: “tratar de obrar mejor al día siguiente”. Entendemos que la adecuación de la imagen del camino recorrido al decurso de la

⁴⁹⁴ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 11.

⁴⁹⁵ Cf., por ejemplo, Platón, *Fedón*, 61b1 ποιήσαντα ποιήματα (“componiendo poemas”).

⁴⁹⁶ Bollack 1975: 501.

⁴⁹⁷ Cf. LSJ *s.v.* ὑστεραίος.

⁴⁹⁸ Cf. LSJ *s.v.* ὑστερος, A.II.1 y Bailly *s.v.* ὑστερος A.2.

⁴⁹⁹ Cf. LSJ *s.v.* ποιέω, B.

vida que presenta la sentencia vale como una variación metafórica de los motivos epicúreos del ejercicio cotidiano de la filosofía desde la primera juventud, y de la vejez plácida y feliz característicos de su filosofía⁵⁰⁰.

SV49

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

1 οὐκ ἦν Diógenes Laercio (MC12) : οὐκουν V εἰδότας V : εἰδότα Usener : κατειδότα Diógenes Laercio (MC12) 2 ὑποπτεύοντάς τι Von der Mühl : ὑποπτεύοντά τι Usener *ex* Diógenes Laercio (MC12) : ὑποπτευόμενόν τι Bollack (*ex codd.* BPF de Diógenes Laercio) : ὑποπτεύοντι V.

No les es posible disipar el temor en las cuestiones más importantes a quienes no conocen cuál es la naturaleza del todo, sino sospechan alguna cosa de lo que se dice en los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no es posible adquirir placeres puros.

Comentario

La sentencia coincide casi en su totalidad con MC12⁵⁰¹. Además de las diferencias que se consignan en el aparato crítico, MC12 presenta la forma compuesta y

⁵⁰⁰ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 17.

⁵⁰¹ El texto de *Máximas Capitales*, 12 es el siguiente:

Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδότα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτεύοντά τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους· ὥστε

singular κατειδότη ("el que conoce", "el que comprende") en lugar de ειδότης ("quienes conocen") de SV49. Hemos adoptado la modificación de Von der Mühl⁵⁰², de modo que los participios ειδότης ("quienes conocen") y ύποπτεύοντας ("quienes sospechan"), coordinados por μή ... ἀλλά ("no ... sino") resultan concordados con el sujeto tácito del infinitivo λύειν ("disipar").

El texto se articula en torno a la contraposición de dos saberes: a) la ciencia de la naturaleza (φυσιολογία) y b) el discurso propio de los mitos (μῦθοι). De un lado, la función terapéutica del estudio de la naturaleza, que consiste en remover los miedos sobre las cuestiones más importantes y en proporcionar los fundamentos para obtener placeres puros y la felicidad, y, en contraste, un saber construido sobre mitos, que mantiene a los hombres en la oscuridad y en la inquietud.

Un par de pasajes de la *Epístola a Heródoto* confirman la oposición en términos similares. Allí se indica que el estudio y la reflexión permanente sobre los principios de la ciencia de la naturaleza expuestos en la obra son causa de la ausencia de perturbación (ἀταραξία)⁵⁰³ y proporcionan la felicidad (τὸ μακάριον)⁵⁰⁴, y se consigna también que sospechar algún castigo eterno atendiendo a los mitos (αἰώνιον τι δεινὸν [...] ύποπτεύειν κατὰ τοῦς μύθους) suscita la mayor perturbación (τάραχος ὁ κυριώτατος)⁵⁰⁵. El verbo ύποπτεύω, traducido por "sospechar", conserva los matices de "sospecha", en el sentido de un conocimiento imperfecto de algo y, asimismo, en el sentido del recelo o temor que

οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν. (Dorandi 2013: 817)

⁵⁰² Von der Mühl 1922: 65.

⁵⁰³ Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 82.1-3.

⁵⁰⁴ Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 78.1-5.

⁵⁰⁵ Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 81.1-6.

se siente ante el objeto de la sospecha. Es decir, que los relatos míticos, por ejemplo, acerca de las terribles penas después de la muerte, proporcionan un conocimiento impreciso y, a la vez, infunden temor a quien se deja orientar por ellos.

La confirmación de la *Epístola a Heródoto* nos lleva a apartarnos de la lección de Bollack⁵⁰⁶ ὑποπτευόμενον τι. Bollack interpreta que la sentencia opone τὸ φοβούμενον (“lo que se teme”) a ὑποπτευόμενον τι (“algo que se ha aprehendido”), ambos en función sintáctica de complementos directos de λύειν (“disipar”)⁵⁰⁷; la sentencia diría en este caso que sin el estudio de la naturaleza no se pueden disipar los temores más importantes, sino las aprehensiones transmitidas en los mitos. La dificultad radica en que, según nuestra interpretación, no hay diferencia entre los temores más importantes y las aprehensiones transmitidas en los mitos, sino que, como lo muestra la *Epístola a Heródoto*, se trata de lo mismo.

En cuanto al temor sobre las cuestiones más importantes, la expresión τὰ κυριότατα (“las cuestiones más importantes”) se refiere a las inquietudes que remedia la *tetraphármakos*⁵⁰⁸: el miedo ante los fenómenos celestes (*i. e.* a los dioses), a la muerte y la preocupación por el placer y el dolor; en este último punto, el estudio de la naturaleza enseña los límites de los placeres y dolores⁵⁰⁹.

Una vez que la fisiología ha alejado las posibles perturbaciones, sobreviene el placer límpido y puro (*voluptas liquida puraque*), como dice Lucrecio, es decir, sin mezcla de los temores que procuran las leyendas sobre los infiernos:

⁵⁰⁶ Bollack 1975: 503.

⁵⁰⁷ Bollack 1975: 280-281 y 503.

⁵⁰⁸ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 1-4 y *Sentencias Vaticanas* 1-4.

⁵⁰⁹ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 10 y 11 y *Epístola a Heródoto*, 78.1ss.

*[...] animi natura videtur
atque animae claranda meis iam versibus esse
et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus,
funditus humanam qui vitam turbat ab imo
omnia suffundens mortis nigrore neque ullam
esse voluptatem liquidam puramque relinquit.*⁵¹⁰

[...] Parece que la naturaleza del espíritu y del alma debe ser ya sacada a la luz en mis versos y arrojado fuera aquel miedo del Aqueronte que turba la vida de los hombres desde lo más profundo ensombreciéndolo todo con la negrura de la muerte y no deja que haya placer alguno límpido y puro.

⁵¹⁰ Lucrecio, *De rerum natura*, III.35-40.

SV50

Οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὴν κακόν· ἀλλὰ τὰ ποιητικὰ ἐνίων πολλαπλασίους ὀχλήσεις ἐπιφέρει τῶν ἡδονῶν.

Ningún placer en sí mismo es un mal. Pero las cosas que producen algunos de ellos llevan consigo perturbaciones mucho mayores que los placeres.

Comentario

La sentencia coincide con MC8⁵¹¹, excepto unas pocas variaciones. En lugar de καθ' ἑαυτό, SV50 presenta καθ' ἑαυτήν: el pronombre reflexivo referido al sujeto y no al predicativo subjetivo aclara la idea de la sentencia en el sentido de que es el placer en sí mismo el que no es un mal, y no que el placer no es un mal en sí mismo (es decir, un mal que es un mal en sí mismo). Aparece el pronombre ἐνίων (“algunos de ellos”) en lugar de τινῶν ἡδονῶν (“algunos placeres”), con lo cual se evita mencionar tres veces ἡδονή (“placer”) en sólo dos líneas, y el objeto directo ὀχλήσεις (“perturbaciones”) carece de artículo en la sentencia y se halla antepuesto al verbo, de modo que recibe πολλαπλασίους (“mucho mayores”) como atributo.

Pueden señalarse dos aspectos fundamentales y complementarios del hedonismo epicúreo aludidos en este aforismo: el principio general de que el placer es en sí mismo un bien y la noción de cálculo. Ambos se desarrollan en la *Epístola a Menecio*. Allí Epicuro expresa con claridad que el placer ocupa el lugar

⁵¹¹ El texto de *Máximas Capitales*, 8 es el siguiente:

Οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὸ κακόν· ἀλλὰ τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικὰ πολλαπλασίους ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν. (Dorandi 2013: 816)

más importante en la ética: la obtención del placer comporta el logro del bien y la felicidad:

τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν· ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς.⁵¹²

Decimos que el placer es principio y fin del vivir bienaventuradamente. Pues lo reconocimos como el bien primero y congénito, y a partir de él emprendemos toda elección y rechazo.

Sin embargo, después de haber reconocido el placer como bien congénito (συγγενικόν) y connatural (σύμφυτον), cuya naturaleza es afín (φύσις οἰκεία) a la del hombre, y de haberlo adoptado como criterio moral, advierte Epicuro que no todo placer es elegible:

οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται.⁵¹³

No elegimos cualquier placer, sino que a veces pasamos por alto numerosos placeres, cuando de ellos se sigue una mayor molestia para nosotros.

El hecho es que, como declara la presente sentencia, a veces los placeres son acompañados por dolores, y nada impide que en ocasiones los dolores sean más grandes que los placeres; en ese caso hay que prescindir de estos últimos. El cálculo defiende el placer, ante todo, del placer mismo. Impide que la avidez incontenible de placeres ocasione dolores mayores que los placeres que se obtienen en el momento. La operación intelectual de moderación del placer recibe el nombre

⁵¹² Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 128.11-129.2.

⁵¹³ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 129.5-7.

de συμμέτρησις⁵¹⁴ (“co-mensura”, es decir, “la acción de medir una cosa comparándola con otra”) y se lleva a cabo mediante el cálculo (λογισμός)⁵¹⁵ y la consideración de beneficios y perjuicios (συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψις)⁵¹⁶, en ello consiste para Epicuro el ejercicio de la sabiduría práctica (φρόνησις)⁵¹⁷. El placer se funda en el cuerpo y la sensación, pero no se agota en ellos; no es un πάθος⁵¹⁸ sin más, sino que queda re-figurado, re-fundado, a la luz del intelecto⁵¹⁹. La reflexión indica que el límite del placer es la cesación de dolor⁵²⁰, y con esa pauta segura, a partir de ese placer pensado, el sabio efectúa el cálculo con la certeza de que la satisfacción de los deseos naturales y necesarios es suficiente para alcanzar la felicidad.

⁵¹⁴ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 130.1-2.

⁵¹⁵ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.4.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.7.

⁵¹⁸ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 129.4.

⁵¹⁹ Cf. el comentario a SV25.

⁵²⁰ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 3 y 18.

SV51

Πυνθάνομαί σου τὴν κατὰ σάρκα κίνησιν ἀφθονωτέραν διακειῖσθαι πρὸς τὴν ἀφροδίσιον ἔντευξιν· σὺ δὲ ὅταν μήτε τοὺς νόμους καταλύης μήτε τὰ καλῶς ἔθη κείμενα κινήης μήτε τῶν πλησίων τινὰ λυπῆς μήτε τὴν σάρκα καταξαίνης μήτε τὰ ἀναγκαῖα καταναλίσκης, χρῶ ὡς βούλει τῇ σεαυτοῦ προαιρέσει. ἀμήχανον μέντοι γε τὸ μὴ οὐχ ἐνί γέ τινι τούτων συνέχεσθαι· ἀφροδίσια γὰρ οὐδέποτε ὤνησεν, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ ἔβλαψεν.

τυ

1 ἀφθονωτέραν *pap. Berol.* : ἀφθονο V : ἀφθονώτερον Usener 2
ἀφροδισίων Usener, Von der Mühl, Bailey, Marcovich : ἀφροδίσιον V, Bollack
εἰ μὴ *pap. Berol.*, Bollack : ὅτε μήτε V : ὅταν μήτε Usener, Von der Mühl,
Bailey, Marcovich καταλύεις V, Bollack : καταλύης Usener, Von der Mühl,
Bailey, Marcovich ἔθη *pap. Berol.*, *coniecerat* Hartel : ἔθει V 3 πλησίον *pap.*
Berol. : πλησίων V λυπεῖς *pap. Berol.* : λυπῆς V 4 κατα] ξ [αινε]ις *pap.*
Berol. : καταξαίνης V τὰ ἀναγκαῖα κατα (ναλίσκεῖς *s. lin.*) γινώσκεῖς V
5 τὸ Usener : τῷ V, Bollack

He sabido de ti que la agitación de la carne, muy impetuosa, te incita a los encuentros amorosos. Pero tú, siempre que no infrinjas las leyes, ni alteres las costumbres correctamente establecidas, ni perjudiques a ninguno de los que están cerca de ti, ni consumas tu cuerpo, ni dilapides lo que necesitas, entrégate como te plazca a tus inclinaciones. Sin embargo, es imposible no ser afligido al menos por una de estas cosas; en efecto, los placeres del amor nunca son beneficiosos, hay que estar satisfechos si no nos perjudican.

Comentario

Se considera que la presente sentencia ha sido extraída de una epístola de Metrodoro dirigida a Pitocles. La aparición en el Museo de Berlín del papiro 16369, editado por Vogliano⁵²¹, ha venido a confirmarlo. El papiro, datado en el siglo II d. C., contiene media docena de sentencias, entre ellas, en buen estado de conservación, SV51, la cual se halla encabezada por la típica fórmula de salutación con que comenzaban las cartas: Μητροδώρος Πυθοκλεῖ χαίρειν (“Metrodoro saluda a Pitocles”). Será oportuno recordar el comentario de Alcifrón⁵²², quien refiere que Epicuro consideraba a Pitocles un Alcibíades.

Adoptamos la corrección de Usener⁵²³ ὅταν μήτε (“siempre que”, línea 2) a fin de mantener las prótasis eventuales del códice, con la única modificación de καταλύεις (“infringes”, en indicativo) por καταλύης (“infrinjas”, en subjuntivo). El papiro corroboró, asimismo, la corrección que había introducido Hartel⁵²⁴ de ἔθη (“costumbres”) por ἔθει (“costumbre”, línea 3). Adoptamos en la línea 5 la corrección de Wotke⁵²⁵ que sustituye el τῶ del manuscrito por τό, de modo de leer el infinitivo συνέχεσθαι (“ser afligido”) como sujeto de ἀμήχανον <ἐστί> (“es imposible”).

El caso de los placeres eróticos muestra cómo se balancean los dos movimientos que gobiernan el hedonismo epicúreo: de un lado, el hecho de que el placer en sí mismo es un bien, de otro, la necesidad de limitar y calcular los placeres. En principio, nada obsta para entregarse a los placeres amorosos, tal

⁵²¹ Vogliano 1936. Cf. Bignone ²1973, vol. 2: 274 y Bollack 1975: 505-6.

⁵²² Alcifrón, *Epistulae*, II.2.8 (fr. 162 Usener); cf. la versión en español: Alcifrón, *Cartas*, trad. Elisa Ruiz García, Gredos, Madrid: IV.17.3

⁵²³ Wotke y Usener 1888: 195.

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ *Ibid.*

como lo pide el ímpetu de la carne, pero un cálculo elemental advierte que es muy probable que esos placeres ocasionen perjuicios a uno mismo y también a los demás. El placer no se agota en un ciego movimiento de la carne (ή κατὰ σάρκα κίνησις dice la primera línea de la sentencia) que ata el cuerpo a lo que dicta el instante, sino que, cuando es objeto de cálculo, el placer se incorpora a una vida, a la identidad personal desplegada en el tiempo. Al ser pensado, el placer deja de ser un *quantum* aislado y discreto que se logra en un momento dado, un placer particular (ήδονή κατὰ μέρος)⁵²⁶, como decían los cirenaicos, y soberano, puesto que todo se le consagra en su carácter de finalidad. Al contrario, la reflexión sobre el placer erótico termina con su despotismo sobre los demás placeres, lo integra a la totalidad de una vida hedonista proyectada en el tiempo y lo coloca a la luz los riesgos que le son inherentes.

La enseñanza de esta sentencia es recogida por Diógenes Laercio cuando expone el comportamiento del sabio epicúreo ante los placeres sexuales:

συνουσίη δέ, φασίν, ὤνησε μὲν οὐδέποτε, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ καὶ ἔβλαψε.⁵²⁷

Las relaciones sexuales, dicen [*i. e.* los epicúreos], jamás son beneficiosas, hay que estar contento si no dañan.

⁵²⁶ Cf. D. L., II.87.8-88.3.

⁵²⁷ D. L., X.118.12-13.

SV52

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

1 ἡ φιλία V : ἡ φιλοσοφία Hartel, Weil : Ἡλίου σφαίρα Usener

2 μακαρισμόν V : μακάριον βίον Weil

La amistad danza alrededor del mundo anunciándonos a todos que despertemos a la alabanza.

Comentario

Hartel⁵²⁸ y Usener⁵²⁹ se inclinaron por modificar el manuscrito y colocar un sujeto diferente de φιλία (“amistad”). El primero optó por Ἡ φιλοσοφία (“la filosofía”), considerando que la filosofía es un camino más seguro hacia la felicidad que la amistad. Usener conjeturó Ἡλίου σφαίρα (“la esfera del sol”), de modo que el contenido de la sentencia resulta más literal en el sentido de que cada día los hombres son instados a despertarse a la felicidad.

Los editores posteriores no han apreciado inconvenientes en ver aquí una prosopopeya de la amistad (φιλία) y mantenerla como sujeto. Bignone⁵³⁰, por su parte, halla en SV52 el mismo espíritu de la invocación a Venus realizada por Lucrecio⁵³¹ en el proemio de su obra, afinidad que aduce para mantener la lección del manuscrito; de hecho sugiere traducir φιλία por “*mutuo affeto*”, expresión que

⁵²⁸ Wotke y Usener 1888: 195.

⁵²⁹ Wotke y Usener 1888: 183 y 195.

⁵³⁰ Bignone 1920: 157, n. 4.

⁵³¹ Lucrecio, *De rerum natura*, I.1-33.

se encuentra en mayor consonancia con el espíritu de la diosa, ya que expresa el fluir general de los afectos sin circunscribirlos al vínculo de la amistad.

La sentencia proclama un clima de festejo y celebración. El empleo de términos pertenecientes al léxico de los misterios aporta también un matiz de religiosidad: κηρύττουσα (“anunciándonos”), ἐγείρεσθαι (“despertar”), μακαρισμόν (“alabanza”)⁵³². La imagen de la amistad constituyendo un coro conmemorativo muestra que Epicuro, lo mismo que el resto de los pensadores griegos y romanos, no concibe la amistad como una relación privada y bilateral, sino como un vínculo social, abierto a varias personas y con un marcado sentido político⁵³³.

Plantea ciertas dificultades la traducción de μακαρισμόν. El verbo μακαρίζω significa “considerar feliz”, “alabar a alguien”; μακαρισμός es el nombre de esa acción verbal, que hemos traducido por “alabanza”. Ahora bien, pareciera que la idea verbal que encierra el sustantivo pide un objeto: alabanza, ¿de qué?, surge la pregunta. Bailey, movido por la etimología de μακαρισμός, que remite a la felicidad, y por el testimonio de que los discípulos de Epicuro tenían la costumbre de congratularse entre ellos por el género de vida feliz que llevaban, propone que μακαρισμόν significa “the felicitations given to one who enjoys true happiness”⁵³⁴. Arrighetti y Long y Sedley conservan esta idea de reciprocidad y

⁵³² Cf. Arrighetti 1960: 515.

⁵³³ Cf. Long y Sedley 1986: 137.

⁵³⁴ Bailey 1926: 384. Sobre el hábito de la felicitación entre los epicúreos sigue a Bignone (1920: 157, n. 4), quien, a su vez, se apoya en una cita de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio:

οὕτω πάντας ἐπὶ τὴν τοῦ μακαρισμοῦ τούτου μετουσίαν
ἐξομοιωθησομένους ἐκείνοις τοῖς θεοῖς παρακαλεῖ. (Eusebio, *Praeparatio
Evangelica*, 14.27.9.4-6)

traducen: “*felicitari gli uni con gli altri*”⁵³⁵ y “*felicitate one another*”⁵³⁶. Bollack, en cambio, opta por dejar a μακαρισμόν sin ningún complemento explícito: “*la louange*”⁵³⁷, pero señala que el objeto de la alabanza es τὴν οἰκουμένην (“*le monde des hommes*”). Entendemos que puede interpretarse μακαρισμόν absolutamente, sin ningún complemento. La sentencia invita y exhorta a todos los hombres a sumarse al coro de la amistad, a que se asocien como partícipes de la alabanza y la celebración que lleva a cabo el coro. Se sobreentiende que el coro de la amistad festeja la amistad misma.

Weil⁵³⁸, por su parte, introduce una rectificación en el manuscrito: en lugar de μακαρισμόν, conjetura μακάριον βίον (“una vida feliz”), evocando la idea epicúrea de que la amistad conduce al fruto concreto de la felicidad, más que al de una alabanza o felicitación más o menos difusa.

Exhorta [Epicuro] así a todos a asemejarse a aquellos dioses tomando parte de esa felicitación.

⁵³⁵ Arrighetti 1960: 150.

⁵³⁶ Long y Sedley 1986: 126.

⁵³⁷ Bollack 1975: 511.

⁵³⁸ Weil 1888: 660.

SV53

Οὐδενὶ φθονητέον· ἀγαθοὶ γὰρ οὐκ ἄξιοι φθόνου, πονηροὶ δὲ ὅσω ἂν μᾶλλον εὐτυχῶσι, τοσούτῳ μᾶλλον αὐτοῖς λυμαίνονται.

2 εὐτυχῶσι Wotke : ἐντυχῶσι V αὐτοῖς V

A nadie hay que envidiar. Pues los buenos no merecen la envidia, y los malos, cuanto más fortuna tengan, tanto más se perjudican a sí mismos.

Comentario

Hemos seguido la corrección de Wotke⁵³⁹; con ella la sentencia alcanza un sentido adecuado, además de que el verbo εὐτυχεῖω (“tener buena fortuna”, “tener buena suerte”) pertenece al léxico epicúreo⁵⁴⁰.

Hay que interpretar la sentencia recordando la opinión adversa que tenía Epicuro sobre la fortuna, ampliamente temida y deificada por el vulgo en la época helenística. En la vida práctica (ἐν ταῖς πράξεσι) lo que cuenta es lo que cada cual puede hacer por sí mismo gracias al buen empleo de la libertad y de la inteligencia. La “fortuna” (τύχη)⁵⁴¹ resulta completamente erradicada de la esfera moral, quedando sólo la “sensatez” (εὐλογιστία) como la facultad que dirige la *prâxis* y como el único camino para procurar fines nobles (τὸ καλόν). Tal es la doctrina de la *Epístola a Meneceo*:

⁵³⁹ Wotke y Usener 1888: 195.

⁵⁴⁰ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 135.2.

⁵⁴¹ Acerca de la agencia en la ética epicúrea en general y su relación con la fortuna, cf. Long y Sedley 1987: 107 ss., Furley 1967: 161 ss., Long 2006: 157 ss., Strozier 1985: 117 ss.

τὴν δὲ τύχην οὐτε θεὸν ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν ὑπολαμβάνων – οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται – οὐτε ἀβέβαιον αἰτίαν – <οὐκ> οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι – κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν – βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν <μὴ ὀρθωθῆναι ἢ τὸ μὴ καλῶς κριθὲν> ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.⁵⁴²

En cuanto a la fortuna, [el sabio] no la considera una divinidad, como cree la mayoría -puesto que la divinidad no hace nada desordenadamente-, ni una causa indeterminada -no cree que gracias a ella se ofrezcan a los hombres el bien o el mal para una vida feliz, esto es, que propicie los comienzos de grandes bienes o males-, piensa que es mejor ser desafortunado con prudencia que afortunado e imprudente -pues es mejor en las acciones de un hombre que lo noblemente elegido no se ejecute con rectitud que lo elegido sin nobleza se ejecute correctamente gracias a ella [i. e., la fortuna].

La envidia se suscita ante las cosas que los demás reciben de la fortuna. Pero Epicuro plantea una doble alternativa para eliminar este sentimiento. Si el supuestamente favorecido por la fortuna es sabio, entonces no debe ser envidiado, porque no se ha servido de la ayuda de la fortuna para alcanzar sus logros, sino de su prudencia y “raciocinio” (λογισμός). Como dice MC16:

Βραχέα σοφῶν τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει.⁵⁴³

Muy poco perturba la fortuna al sabio, pues las cosas más grandes e importantes a lo largo de toda su vida se las ha proporcionado, se las proporciona y se las proporcionará el razonamiento.

⁵⁴² Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 134.4-135.4.

⁵⁴³ Epicuro, *Máximas Capitales*, 16.

Cicerón también refleja esta idea. El razonamiento (λογισμός), facultad que preside la vida moral en la ética epicúrea, se expresa en latín como *consilium* (“deliberación”, “buen juicio”, “prudencia”) y *ratio* (“entendimiento”, “razón”):

[...] *optime vero Epicurus, quod exiguam dixit fortunam intervenire sapienti maximasque ab eo et gravissimas res consilio ipsius et ratione administrari.*⁵⁴⁴

[...] Muy bien dijo Epicuro que la fortuna influye poco en la vida del sabio, pues éste resuelve las cosas más importantes y difíciles con su propio juicio y entendimiento.

La otra posibilidad es que la fortuna haya beneficiado a un hombre malo. Pero en este caso tampoco hay que sentir envidia porque, a causa de su insensatez, sólo sacará perjuicios de los dones que la fortuna le ha concedido. En suma, trátase de alguien bueno o malo, la fortuna siempre queda fuera de juego en el ámbito de la moral.

⁵⁴⁴ Cicerón, *De finibus*, I.63.1-4.

SV54

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

No hay que fingir filosofar, sino filosofar realmente; pues no necesitamos parecer sanos, sino estar sanos de verdad.

Comentario

La presente sentencia aparece incluida en otras compilaciones sobre filosofía epicúrea y antes del hallazgo del código vaticano había sido publicada por Usener en su *Epicurea*⁵⁴⁵.

Se refleja en el texto el tópico epicúreo de la analogía entre la filosofía y la medicina⁵⁴⁶. En la exhortación a filosofar que formula Epicuro al comienzo de la *Epístola a Meneceo* sugería, también con palabras del léxico médico, que filosofar consiste en guardar la salud del alma:

Μήτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρον ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον.⁵⁴⁷

Nadie siendo joven se demore en filosofar, ni siendo viejo se fatigue filosofando. Pues nadie se encuentra en una edad demasiado prematura ni demasiado tardía en cuanto a la salud del alma.

Tanto este pasaje de la *Epístola a Meneceo* como SV54 muestran la correspondencia entre filosofar (φιλοσοφεῖν) y estar sanos (ὑγιαίνειν) –se trata, evidentemente, de

⁵⁴⁵ Usener 1887: 220.

⁵⁴⁶ Cf. el comentario a *Sentencias Vaticanas*, 27.

⁵⁴⁷ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 122.1-3.

la salud del alma]. El paralelo entre filosofía y medicina se sigue también en SV64, donde se alude al cuidado de los propios asuntos con el término ἰατρεία, palabra que designa el tratamiento médico de una enfermedad.

SV55

Θεραπευτέον τὰς συμφορὰς τῆ τῶν ἀπολελυμένων χάριτι καὶ τῷ γινώσκειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπρακτον ποιῆσαι τὸ γεγονός.

1 ἀπολλυμένων Wotke *vel* Usener, Von der Mühl, Bailey, Arrighetti, Marcovich : ἀπολελυμένων V, Bollack 2 γεγονός Usener : γένος V

Hay que curar las desdichas con el recuerdo agradecido de las cosas que desaparecieron y sabiendo que no es posible hacer que lo sucedido no haya tenido lugar.

Comentario

El texto presenta dos posibilidades de lectura en la primera línea según se opte por ἀπόλλυμι (ἀπολλυμένων: participio con valor medio, “perecer completamente”, “morir”) o ἀπολύω (ἀπολελυμένων: participio con valor pasivo, “disuelto”, “desaparecido”, “destruido”). La mayoría de los editores, excepto Bollack⁵⁴⁸, se ha inclinado por ἀπολλυμένων (en algunas ediciones, como las de Wotke⁵⁴⁹ y Bailey⁵⁵⁰, incluso sin dar cuenta de la lección del código). Hemos optado por mantener ἀπολελυμένων, entendiéndolo como un neutro plural sustantivado con el significado de “las cosas que han desaparecido”, “las cosas que han pasado”⁵⁵¹, dependiente, como genitivo objetivo, de χάριτι.

⁵⁴⁸ Bollack 1975: 516.

⁵⁴⁹ Wotke y Usener 1888: 196.

⁵⁵⁰ Bailey (1926): 114.

⁵⁵¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156a22-23, donde se emplea ἀπολύω en voz pasiva para referirse a la desaparición del placer o de la utilidad como causa de la amistad: ἀπολυθέντος οὖν δι' ὃ φίλοι ἦσαν “disuelto/desaparecido/destruido

Es interesante detenerse en los matices que expresa *χάρις*, los cuales pueden confirmarse a partir de un empleo análogo en la *Epístola a Meneceo*⁵⁵², donde se utiliza también con un complemento de participio perfecto en genitivo: *διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων* (“a causa del goce de las cosas pasadas”). *Χάρις* supone tres sentidos, dos propios y uno que adquiere por el contexto referido al pasado en el que se emplea; los sentidos propios son el de goce y el de gratitud, y, en la medida de que se gozan y se agradecen cosas que pasaron, también lleva implícito el sentido de recuerdo; hay que entender *χάρις*, entonces, como el “recuerdo gozoso y agradecido” de las cosas pasadas.

Este valor de *χάρις* también nos conduce a aceptar la corrección de Usener de *γένος* (“raza”, “especie”, “clase”) por *γεγονός* (participio perfecto neutro de la voz activa: “lo que ha pasado”), puesto que la sentencia trata el tema, recurrente en el pensamiento de Epicuro, del valor curativo que tiene el recuerdo de los bienes pasados.

La doctrina que presenta la sentencia supone el paralelo entre la filosofía y la medicina; *θεραπεύω* (“curar”) es el verbo que usualmente se emplea para designar la práctica médica. En este caso se trata de curar las desdichas con dos remedios: el recuerdo gozoso y agradecido de episodios ya vividos y la conciencia de que el pasado es inmutable. Hay varios pasajes de la obra de Epicuro en los que se alude al primero de estos remedios; uno de ellos es la conocida exhortación a filosofar que formula Epicuro en la *Epístola a Meneceo* tanto al joven como al viejo. De este último dice que debe filosofar,

aquello [*i. e.*, el placer o la utilidad] por lo que eran amigos”, o bien, “desaparecida la causa por la que eran amigos”.

⁵⁵² Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 122.11.

ὅπως γηράσκων νεάζη τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων.⁵⁵³

Para que, envejeciendo, rejuvenezca en bienes gracias al recuerdo gozoso y agradecido de las cosas pasadas.

La idea también es reflejada en la exposición del epicureísmo efectuada por Cicerón en *De finibus*:

*Sed ut iis bonis erigimur, quae expectamus, sic laetamur iis, quae recordamur. stulti autem malorum memoria torquentur, sapientes bona praeterita grata recordatione renovata delectant.*⁵⁵⁴

Pero, así como nos animan los bienes que esperamos, así también nos alegran los que recordamos. Los necios se atormentan con el recuerdo de los males; los sabios se complacen en los bienes pasados evocándolos con grato recuerdo.

La práctica de este principio general puede ilustrarse con un pasaje de la carta de Epicuro a Idomeneo en el que el fundador de la escuela refiere a su discípulo que, hallándose en el punto crítico de su enfermedad, aminoraba el dolor gracias al grato recuerdo de los momentos compartidos:

τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευτῶντες ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί: στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους· ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη.⁵⁵⁵

⁵⁵³ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 122.10-11; cf. también *Sentencias Vaticanas*, 17, 19 y 75.

⁵⁵⁴ Cicerón, *De finibus*, I.57.1-4 y, algo más adelante (I.62.9), añade que el sabio recuerda gustosamente el pasado (*praeterita grate meminit*).

⁵⁵⁵ Epicuro, *Epistularum fragmenta*, 52.1-5. El fragmento de la carta a Idomeneo que contiene la cita lo reproduce Diógenes Laercio en su *Vida de los filósofos ilustres*,

En este día feliz en el que también me marcho de la vida te escribo esto: tengo unos dolores de vejiga y de intestinos cuya magnitud ya no puede crecer, pero a todo eso se enfrenta el gozo de mi alma en el recuerdo de nuestras conversaciones pasadas.

En cuanto al segundo remedio, la conciencia de que el pasado es inmutable supone el ejercicio lúcido de la memoria, que completa hacia atrás la constitución temporal de la subjetividad, una vez más, mediante la experiencia intelectual de la limitación. Sobre el horizonte temporal del cosmos se recorta y se cristaliza el tiempo vivido por el sabio. Ese pasado íntimo y biográfico que pervive y nos acompaña constituye la morada del hombre. Allí las convenciones nos resultan familiares, allí el sabio epicúreo encuentra cobijo en la adversidad. Sin embargo, ese tiempo personal y particular, ese hogar presidido por los afectos del goce y la gratitud (χάρις), no está sujeto a la arbitrariedad. El hombre experimenta el límite ante el pasado porque, a pesar de que nos constituye, no lo podemos modificar. Para el sabio, este límite es la salvación, dado que los momentos plenos que ha vivido permanecerán siempre ofreciendo serenidad y descanso cuando asomen épocas de incertidumbre y de dolor. Para el necio, como sugiere Cicerón en el pasaje citado, es el auténtico infierno.

X.22.3-9; Cicerón también lo presenta en *De finibus*, II.96, pero atribuido a una carta dirigida a Hermarco. Se conjetura que Epicuro podría haber hecho copias de esta carta de despedida para sus discípulos más importantes.

SSVV56 y 57

El manuscrito presenta las dos sentencias como un texto único, es decir, sin el signo de final de sentencia que indique la conclusión de SV56, ni la mayúscula que señale el comienzo de SV57. El texto transmitido es el siguiente:

Ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος τὸν φίλον, ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται.

Sufre el sabio no más torturando a su amigo; su vida entera a causa de la falta de confianza se trastornará y será destruida.

Se advierte que la versión del manuscrito no ofrece un buen sentido. En consecuencia, se propusieron diversas modificaciones, unas colocando las sentencias por separado y otras reuniéndolas en un solo texto.

Hemos seguido el criterio de editar las sentencias por separado, dado que encontramos una unidad de sentido completa en SV56, aunque, luego, SV57 sea algo más difícil de interpretar. Entendemos que para alcanzar un sentido plausible de ambas sentencias en conjunto deben efectuarse añadidos discretos, como lo hacen Bailey⁵⁵⁶, Bignone⁵⁵⁷, Arrighetti⁵⁵⁸ o Marcovich⁵⁵⁹, por ejemplo, que, desde luego, muestran la sagacidad de los intérpretes, pero suponen una intervención excesiva en la tradición del texto.

⁵⁵⁶ Bailey 1926: 114 y 384.

⁵⁵⁷ Bignone 1920: 158, n. 3.

⁵⁵⁸ Arrighetti 1960: 151.

⁵⁵⁹ Marcovich 2008, vol. I: 283.

SV56

Ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος <ἢ στρεβλουμένου> τοῦ φίλου.

στρεβλούμενος τὸν φίλον V : ἢ στρεβλουμένου τοῦ φίλου *cod. palat. gr.* 129
Heidelberg : τοῦ φίλου Von der Mühl : στρεβλούμενος <αὐτὸς ἢ ὁρῶν
στρεβλουμένον> τὸν φίλον *suppl.* Usener

El sabio no sufre más si es torturado que si es torturado un amigo.

Comentario

El texto de la sentencia, tal como aparece en el manuscrito (Ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος τὸν φίλον), es difícil de interpretar, ante lo cual se han seguido diferentes alternativas.

Bollack⁵⁶⁰ se esfuerza por mantener la literalidad del texto transmitido. Su traducción (*Il souffre bien, le sage, sans pour autant torturer son ami*) interpreta que el sabio, efectivamente, sufre, pero que, en el sufrimiento, no tortura a su amigo para aliviar su dolor. La dificultad es que hay que entender στρεβλούμενος (participio presente medio-pasivo de στρεβλόω, “torturar”) en sentido medio, lo cual resulta difícil de sostener⁵⁶¹, pues ni siquiera hipotéticamente cabe admitir que pertenezca al sabio la cualidad de torturar.

⁵⁶⁰ Bollack 1975: 518-9.

⁵⁶¹ Cf. στρεβλόω en sentido pasivo en Diógenes Laercio:

κἂν στρεβλωθῆ δ' ὁ σοφός, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα. (D. L., X.118.1-2)

Aunque el sabio sea torturado, es feliz.

ὅτε μέντοι στρεβλοῦται, ἔνθα καὶ μύζει καὶ οἰμώζει. (D. L., X.118.4)

Usener⁵⁶², si bien no corrige la escritura de la sentencia, hace añadidos que facilitan la interpretación del texto: Ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος <αὐτὸς ἢ ὀρῶν στρεβλουμένον> τὸν φίλον: “El sabio no sufre más si es torturado él mismo que si ve que es torturado un amigo”. Se consigue un buen sentido, pero a costa de la intromisión en el texto transmitido.

Ahora bien, un manuscrito hallado en Heidelberg⁵⁶³, con posterioridad a la edición del *Gnomologium Vaticanum* de Wotke, contiene una colección de sentencias en la que se encuentra la versión de SV56 que hemos propuesto. El texto del manuscrito es el siguiente: ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος ἢ στρεβλουμένου τοῦ φίλου. De manera que en este caso existe una fuente independiente que, como sugiere Bignone,⁵⁶⁴ avala las modificaciones del texto. Además de introducir ἢ στρεβλουμένου, es necesario corregir, como había hecho Von der Mühl⁵⁶⁵, el acusativo τὸν φίλον por el genitivo τοῦ φίλου para obtener el sintagma de genitivo absoluto.

La sentencia manifiesta la profunda simpatía que se daba en el ejercicio de la amistad entre los epicúreos. Cicerón describe esta comunidad de sentimientos como:

[...] *foedus* [...] *quoddam sapientium, ut ne minus amicos quam se ipsos diligant.*⁵⁶⁶

[...] Una suerte de pacto [...] entre los sabios de modo de no amar menos a los amigos que a sí mismos.

Sin embargo, cuando [el sabio] es torturado, entonces gime y se lamenta.

⁵⁶² Wotke y Usener 1888: 196.

⁵⁶³ *Codex Palatinus Graecus Heidelbergensis* 129, *Wiener Studien* X, 1890.

⁵⁶⁴ Bignone 1920: 158, n. 3.

⁵⁶⁵ Von der Mühl 1922: 66.

⁵⁶⁶ Cicerón, *De finibus*, I.70.1-2.

Y más adelante confirma que:

[...] *foedus quoddam inter se facere sapientis, ut, quem ad modum sint in se ipsos animati, eodem modo sint erga amicos.*⁵⁶⁷

[...] Los sabios [*i. e.* epicúreos] hacen entre sí una suerte de pacto de modo de estar dispuestos para consigo mismos de la misma manera en la que lo están para con sus amigos.

La afinidad alcanza el grado más alto cuando, como refiere Diógenes Laercio, el sabio llega a dar la vida por el amigo:

ὕπερ φίλου ποτὲ τεθνήξεσθαι.⁵⁶⁸

Morirá [el sabio], si se diere el caso, por el amigo.

Otros puntos de vista, como adelantáramos, coinciden en ver SV56 y SV57 como una unidad. Las dificultades de interpretación de SV56 y el hecho de que SV57 presente al comienzo el genitivo posesivo αὐτοῦ, que puede interpretarse como referido al sabio de SV56, han inducido a pensar que ambas sentencias formaban una totalidad.

Bailey⁵⁶⁹, que admite las modificaciones de Usener⁵⁷⁰ de SV56, relaciona la nobleza del comportamiento del sabio para con sus amigos manifestada en esta sentencia, con el fortalecimiento de la confianza en la relación de amistad. Por ello, piensa que, en el caso de que el proceder del sabio no fuese correspondido por el

⁵⁶⁷ Cicerón, *De finibus*, II.83.1-3.

⁵⁶⁸ D. L., X.121b12.

⁵⁶⁹ Bailey 1926: 114 y 384.

⁵⁷⁰ Wotke y Usener 1888: 196.

amigo, sucederá lo que refiere SV57, que toda su vida se derrumbará en la confusión y el desorden. En suma, interpretando SV56 con Usener, sugiere una condicional que introduzca SV57 y la relacione con SV56: Ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος <αὐτὸς ἢ ὁρῶν στρεβλουμένον> τὸν φίλον. <εἰ δὲ ἀδίκησει αὐτὸν ὁ φίλος> ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται. (*"The wise man is not more pained when being tortured <himself, than when seeing> his friend <tortured>: <but if his friend does him wrong>, his whole life will be confounded by distrust and completely upset"*.)

Una lectura similar a la de Bailey es la que realiza Marcovich⁵⁷¹, sólo que, en lugar de tomar la versión de SV56 de Usener, toma la del código de Heidelberg e interpola entre SV56 y SV57 una oración condicional más breve, más simple que la de Bailey, pero con el mismo sentido:

Ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος <ἢ στρεβλουμένου> τοῦ φίλου· <εἰ δὲ ἀδικήσεται ὑπ' αὐτοῦ,> ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται.⁵⁷²

El sabio no sufre más si es torturado que si es torturado un amigo. Pero si recibiese de él una injusticia, su vida entera a causa de la falta de confianza se trastornará y será destruida.

Y otra manera de interpretar la unidad de SV56 y SV57, es la propuesta por Bignone⁵⁷³ y mantenida por Arrighetti⁵⁷⁴. Bignone adopta la lección del manuscrito de Heidelberg como texto de SV56, conserva τὸν φίλον del código Vaticano, pero considerándolo como parte de SV57, y agrega, además, para cubrir la supuesta

⁵⁷¹ Marcovich 2008, vol. I: 823.

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ Bignone 1920: 158, n. 3.

⁵⁷⁴ Arrighetti 1960: 151.

laguna existente entre ambas sentencias, dos cláusulas tomadas de la caracterización del sabio epicúreo que ofrece Diógenes Laercio en el libro X de su *Vida de los filósofos ilustres*, a saber, a) que el sabio morirá por su amigo:

ὑπὲρ φίλου ποτὲ προήξεσθαι.⁵⁷⁵

Morirá [el sabio], si se diere el caso, por el amigo.

Y, b) que el sabio no abandonará o traicionará al amigo:

φίλον τε οὐδένα προήσεσθαι.⁵⁷⁶

No abandonará jamás [el sabio] al amigo.

De manera que, según Bignone-Arrighetti el texto de SV56-SV57 sería el siguiente: ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος ἢ στρεβλουμένου τοῦ φίλου, <καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ τεθνήξεται· εἰ γὰρ προήσεται> τὸν φίλον ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται. (*“Non soffre di piú il saggio se è messo alla tortura che se è messo un amico, e per lui è pronto a morire; perché se tradirà l'amico tutta la sua vita sarà sconvolta e sovvertita per la sua infedeltà”*).

SV57

ὁ βίος αὐτὸς πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται.

αὐτοῦ V

⁵⁷⁵ D. L., 10.121b.12.

⁵⁷⁶ D. L., 10.120a.5-6.

La vida misma, a causa de la falta de confianza, se trastornará entera y será destruida.

Comentario

Tal como nos ha sido transmitida la sentencia, resulta difícil ofrecer una interpretación satisfactoria de αὐτοῦ.

La lectura de αὐτοῦ como genitivo posesivo conspira contra la interpretación de SV57 como texto independiente. El hecho de que αὐτοῦ deba tomarse en función de posesivo⁵⁷⁷ sugiere que SV57 ha sido quitada de su contexto, al cual, precisamente, remite el pronombre. SV57 formaría parte de un texto más amplio, una carta quizás, de Epicuro, o, como sostienen algunos de los intérpretes mencionados en el comentario de la sentencia anterior, pensando que αὐτοῦ se refiere al sabio de SV56, SV57 constituiría una totalidad junto con SV56.

Balaudé⁵⁷⁸, sin embargo, a juzgar por su traducción, desatiende lo dicho: parece entender αὐτοῦ como genitivo posesivo y, sin embargo, presenta SV57 como un texto independiente: *“Sa vie tout entière sombrera dans la confusion par défaut de certitude, et restera au sol”*. Pero, como decíamos, es lícito entonces preguntarse a quién remite el posesivo *sa*; el poseedor ha quedado fuera del texto y, consiguientemente, la sentencia no agota su significado en sí misma.

Bollack⁵⁷⁹, por su parte, también mantiene el texto del manuscrito, pero interpreta αὐτοῦ como un locativo: *“La vie, sur place, sera toute entière abîmée par le*

⁵⁷⁷ Bollack (1975: 520), por ejemplo, lo lee como un adverbio de lugar: *“La vie, sur place, sera toute entière abimée...”*.

⁵⁷⁸ Balaudé 1994: 216-217.

⁵⁷⁹ Bollack 1975: 520.

doute et restera à terre". Como el propio Bollack lo sugiere (αὐτοῦ y πᾶς están *isolés dans la phrase*), vemos un poco descolocada, suelta, esa función adverbial.

Por eso hemos preferido corregir el texto del código y leer αὐτός en lugar de αὐτοῦ. El pronombre en función predicativa enfatiza que es la vida misma, la propia vida⁵⁸⁰, la que se arruinará si no contamos con la confianza que depara la amistad, es decir, si estamos en situación de ἀπιστία⁵⁸¹. El pronombre/adjetivo πᾶς, a su vez, supone un *crescendo* en la predicación: la propia "vida en su totalidad" es lo que se vendrá abajo.

De un lado, SV56 presenta la vivencia del sabio de la amistad perfecta, recíprocamente correspondida, que dispensa a los amigos una seguridad tan grande que son capaces del máximo sacrificio el uno por el otro. En cambio, SV57 muestra las consecuencias de la falta de confianza. Se había señalado en el comentario a SV34 la estrecha relación entre πίστις ("confianza") y φιλία ("amistad"), y aquí vuelve a aparecer la misma idea: sin la confianza que procura la amistad, la vida no puede ser un auténtico proyecto y queda reducida a puro fragmento.

⁵⁸⁰ Cf. un empleo similar por Platón cuando desea enfatizar que el objeto de debate es la vida misma (*i. e.*, el modo de vida mismo) de cada especie:

ἀμφισβητοῦνται ἐκάστου τοῦ εἴδους αἱ ἡδοναὶ καὶ αὐτὸς ὁ βίος (Pl., R., 581e6-7)

Lo que se discute son los placeres y el modo de vida mismo de cada especie.

⁵⁸¹ Cf. πίστις en SV34.

SV58

Ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτηρίου.

δεσμωτηρίου Usener : δεσμωτήρια V

Es preciso liberarse a sí mismo de la prisión de las ocupaciones cotidianas y de las obligaciones políticas.

Comentario

El empleo del reflexivo ἑαυτοὺς muestra el carácter personal de la filosofía: a cada uno le corresponde liberarse a sí mismo. Seguimos la corrección de Usener⁵⁸² que toma τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ (“las ocupaciones cotidianas y las obligaciones políticas”) sustantivados, no como calificativos de δεσμωτήρια (“prisiones”)⁵⁸³.

No hay que apresurarse a entender esta sentencia como una impugnación de la vida política por parte de Epicuro, impresión alentada ya desde la antigüedad por los comentarios de algunos intérpretes⁵⁸⁴ que veían al epicureísmo como una filosofía incompatible con la actuación en la esfera pública en general y con el desempeño de los deberes cívicos inherentes a la condición de ciudadano. Así lo sugiere, por ejemplo, Cicerón quien advierte a su amigo Trebacio que sus funciones de abogado son incompatibles con la filosofía epicúrea que acaba de abrazar:

⁵⁸² Wotke y Usener 1888: 196.

⁵⁸³ Bollack (1975: 522), en cambio, mantiene el texto del manuscrito, interpretando que el artículo (τά) sustantiva toda la expresión τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτήρια.

⁵⁸⁴ Sobre el punto de vista epicúreo acerca de la vida pública cf. Zeller 1870: 462 ss., Brown 2009a y 2009b, Bailey ²1964: 515-17 y Schofield 2008.

*sed quonam modo ius civile defendes cum omnia tua causa facias, non civium? ubi porro illa erit formula fiduciae, 'ut inter bonos bene agier oportet'? quis enim <bonus> est qui facit nihil nisi sua causa? quod ius statues communi dividendo cum commune nihil possit esse apud eos qui omnia voluptate sua metiuntur? quo modo autem tibi placebit Iovem lapidem iurare cum scias Iovem iratum esse nemini posse? quid fiet porro populo Ulubrano si tu statueris πολιτεύεσθαι non oportere?*⁵⁸⁵

Pero ¿cómo vas a ejercer la defensa en el derecho civil si en todo te mueves en tu propio interés y no en el de los ciudadanos? Además, ¿qué será de la famosa fórmula fiduciaria “según hay que comportarse honestamente entre gente honesta”? Pues, ¿qué clase de individuo es el que sólo mira por su interés? ¿Qué principio legal vas a aplicar “en la división de los bienes comunes” cuando no puede haber nada en común entre aquellos que supeditan todo a su propio placer? ¿Cómo, por otra parte, te va a parecer bien “jurar por Júpiter y la piedra” cuando estés convencido de que Júpiter no puede irritarse con nadie? ¿Qué será, en fin, de tu gente de Úlubras, si tomas como principio el deber de “no inmiscuirte en política”?

Según Cicerón, cualquier trato con la cosa pública repugna a la filosofía epicúrea: no ya el desempeñarse como magistrado o militar, sino incluso el oficio de abogado. En efecto, aunque se trate de una profesión liberal, en la medida en que el ejercicio cabal de la abogacía supone involucrarse en pos del cumplimiento de las leyes, debe desenvolverse en el ámbito público de una manera incompatible con la práctica de la filosofía de Epicuro.

Este punto de vista de Cicerón es resumido en el siguiente comentario de Séneca, que juzga el epicureísmo como:

*ea philosophia [...] quae civem extra patriam posuit, extra mundum deos.*⁵⁸⁶

Esa filosofía que pone al ciudadano fuera de la patria y a los dioses fuera del mundo.

⁵⁸⁵ Cicerón, *Cartas a los familiares*, II.7.12.2.1-10.

⁵⁸⁶ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XC.35.1-2

Y la impresión de que el epicureísmo es un sistema filosófico antipolítico es acentuada con malevolencia por Plutarco, puesto que sugiere que es la propia perversión de la filosofía epicúrea lo que la conduce a esconderse, ya que:

ἐὰν δέ τις ἐν μὲν φυσικοῖς θεὸν ὑμνῆ καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν, ἐν δ' ἠθικοῖς νόμον καὶ κοινωνίαν καὶ πολιτείαν, ἐν δὲ πολιτεία τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὴν χρεΐαν, διὰ τί λάθῃ βιώσας;⁵⁸⁷

Si uno en el campo de la filosofía natural exalta la divinidad, la justicia y la providencia; en la ética la ley, la sociedad y el Estado; y en la política el bien y no la utilidad, ¿por qué debería vivir ocultamente?

Debe notarse, en principio, que la sentencia señala que no sólo los asuntos públicos (τὰ πολιτικά) pueden impedir una vida feliz, sino también los negocios privados, cuando se convierten en un círculo rutinario (τὰ ἐγκύκλια) del que no se puede salir⁵⁸⁸. Es preciso, por lo tanto, matizar la consigna epicúrea del λάθε βιώσας (“vive ocultamente”)⁵⁸⁹.

El problema consiste en averiguar cómo procurarse seguridad entre los hombres (ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλεια, como dice MC7). La convivencia en sociedad es fuente de inseguridad. El egoísmo, el odio, la envidia, son causa de disensiones entre los ciudadanos, y Epicuro advirtió claramente que la vida política no es un buen camino para alcanzar la tranquilidad:

⁵⁸⁷ Plutarco, *De latenter vivendo*, 1129B6-9.

⁵⁸⁸ Cf. el mismo sentido de ἐγκύκλια en la *Epístola a Pitocles*:

τοῖς εἰς ἀσχολίας βαθυτέρας τῶν ἐγκυκλίων τινὸς ἐμπεπληγμένοις.
(Epicuro, *Epístola a Pitocles*, 85.4-5)

A quienes de algún modo se hallan involucrados en las ocupaciones gravosas de la vida diaria.

⁵⁸⁹ Plutarco, *De latenter vivendo*, 1128C9 (cf. Usener 1887: fr. 551)

τὸ εὐδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλήθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἀλυπία καὶ πραότης παθῶν καὶ διαθέσεις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὀρίζουσα.⁵⁹⁰

La felicidad y la bienaventuranza no la poseen ni la abundancia de riquezas, ni la importancia de las ocupaciones, ni ciertas magistraturas ni poderes, sino la ausencia de dolor, la suavidad de las pasiones y una disposición del alma que limita lo conforme a la naturaleza.

Por eso, como reseña Diógenes Laercio, Epicuro efectúa la recomendación general de que el sabio no tomará parte en los asuntos públicos, ni se desempeñará como soberano absoluto (οὐδὲ πολιτεύσεται ... οὐδὲ τυραννεύσειν)⁵⁹¹.

Sin embargo, no debe verse en este precepto una exhortación a retirarse de la vida en común y a apartarse radicalmente de las convenciones sociales al modo de los cínicos⁵⁹². El sabio no se comportará como un cínico (οὐδὲ κυνιεῖν)⁵⁹³, aclara de inmediato Diógenes Laercio. En efecto, el ejercicio de la filosofía no supone colocarse al margen de las instituciones fundamentales de la comunidad, tales como el matrimonio, los tribunales de justicia y el culto a los dioses:

Καὶ μὴν καὶ γαμήσειν καὶ τεκνοποιήσειν τὸν σοφόν.⁵⁹⁴

El sabio se casará y tendrá hijos.

[...] δικάσεσθαι.⁵⁹⁵

⁵⁹⁰ Plutarco, *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 37.B.8-11.

⁵⁹¹ D. L., X.119.6.

⁵⁹² Acerca de la posición de los cínicos respecto a las convenciones sociales, cf., Desmond 2008: 77 ss.

⁵⁹³ D. L., X.119.7.

⁵⁹⁴ D. L., X.119.1-2.

⁵⁹⁵ D. L., X.120a2.

[...] [El sabio] participará en la administración de justicia.

Incluso declara Epicuro que, si la ocasión lo demanda, el sabio trabajará al servicio del gobernante:

μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν.⁵⁹⁶

[El sabio] servirá al monarca, si se diere la circunstancia.

En suma, refiere resumidamente Diógenes Laercio del propio Epicuro que:

τῆς μὲν γὰρ πρὸς θεοὺς ὀσιότητος καὶ πρὸς πατρίδα φιλίας ἄλεκτος ἢ διάθεσις· ὑπερβολῇ γὰρ ἐπιεικείας οὐδὲ πολιτείας ἤψατο.⁵⁹⁷

Indescriptible fue su disposición piadosa para con los dioses y su amor a la patria; en efecto, por un exceso de bondad no se dedicó a la política.

De manera que la vida retirada de los epicúreos no comporta un rechazo de la vida pública *per se*, sino la calculada constatación de que involucrarse en los asuntos públicos no es fácilmente compatible con el logro de la tranquilidad que busca la ética hedonista. Queda abierta, sin embargo, como lo muestra el testimonio recogido por Plutarco, la posibilidad de la vida pública, si las inclinaciones personales y el temperamento de cada uno lo requieren:

οὐδ' Ἐπίκουρος οἶεται δεῖν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὡς μᾶλλον ὑπ' ἀπραγμοσύνης ταραττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ὧν ὀρέγονται μὴ τυγχάνωσιν.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ D. L., X.121b6-7.

⁵⁹⁷ D. L., X.10.5-7.

⁵⁹⁸ Plutarco, *De tranquillitate animi*, 465F4-466A2.

Epicuro no cree que los amantes de la gloria y de los honores deben vivir en la tranquilidad, sino que deben sacar partido de su naturaleza desempeñando cargos y participando en los asuntos públicos, porque, siendo de tal naturaleza, se verían perturbados y dañados por la falta de actividad pública, si no llegan a obtener lo que desean.

SV59

Ἄπληστον οὐ γαστήρ, ὥσπερ οἱ πολλοὶ φασιν, ἀλλὰ δόξα ψευδῆς ὑπὲρ τοῦ γαστρὸς ἀορίστου πληρώματος.

1 ἀλλ' ἢ Diano : ἀλλὰ V 2 <τῆς> γαστρὸς *supplevit* Usener

No es el estómago insaciable, como la mayoría afirma, sino la falsa opinión acerca de que el saciarse del estómago es ilimitado.

Comentario

La adición de ambos artículos al texto del manuscrito no es imprescindible para la estructura sintáctica ni para el sentido de la sentencia, de modo que mantenemos el texto del códice *Vaticanus*.

La máxima muestra el papel decisivo que cumple la reflexión en el nacimiento y desarrollo del deseo. Una vez más vemos que el deseo no es un ciego impulso corpóreo. En este caso, el vicio de la gula sirve como ejemplo: se produce cuando existe una falta de limitación de los apetitos del estómago. Así sucede cuando la falsa opinión (ψευδὴ οὐ κενὴ δόξα⁵⁹⁹) se desempeña como reguladora de los deseos: los concibe como infinitos. Por el contrario, el hombre prudente mide el deseo con la “sabiduría práctica” (φρόνησις⁶⁰⁰) como criterio. Él sabe que los deseos concebidos dentro de los límites de la naturaleza se pueden satisfacer.

⁵⁹⁹ ψευδὴ δόξα en la presente sentencia; κενὴ δόξα (“vana opinión”) en *Sentencias Vaticanas*, 8 / *Máximas Capitales*, 15; *Sentencias Vaticanas*, 20 / *Máximas Capitales*, 29 y 30.

⁶⁰⁰ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 132.7.

SV60

Πᾶς ὡσπερ ἄρτι γεγονῶς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται.

Todos se marchan de la vida como si hubiesen nacido recién.

Comentario

La sentencia no presenta dificultades textuales, pero sí hay notables diferencias en cuanto a su interpretación.

Encontramos SV60 traducida por Séneca, quien da de ella una interpretación pesimista que expresa la indignancia existencial en la que se desarrolla la vida del común de la gente. Según Séneca, la sentencia vendría a decir que los hombres, por desidia y por pereza, desaprovechan un día tras otro las posibilidades de hacerse mejores, de manera que, cuando llega el momento de marcharse de la vida, la abandonan tan pobres como ingresaron en ella. Leemos, en efecto, en una de las epístolas a Lucilio:

*nemo non ita exit e vita tamquam modo intraverit.*⁶⁰¹

Todos se retiran de la vida como si hubiesen entrado en ella hace un instante.

Los hombres incurrir en todo tipo de dilaciones en lugar de ocuparse de las cosas fundamentales. No importa que toque abandonar la vida al joven, al viejo o al hombre de edad mediana: como postergarlo todo es un comportamiento sistemático, en todos los casos ocurrirá que:

*Nemo quicquam habet facti; in futurum enim nostra distulimus.*⁶⁰²

⁶⁰¹ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XXII.14.1.2.

Nadie tiene nada hecho, porque postergamos nuestras cosas para el futuro.

En esta interpretación de Séneca, la sentencia no deploraría la brevedad de la vida, sino que censuraría la falta de energía y la incuria con la que se vive. Al que pospone una y otra vez sus asuntos el último día lo alcanzará como si acabara de nacer: sin haber realizado nada importante.

Pero el pesimismo del propio Séneca va aun un poco más lejos. Unas líneas más abajo vuelve a parafrasear la sentencia, esta vez para corregirla:

*Nemo aliter quam quomodo natus est exit e vita. Falsum est: peiores morimur quam nascimur.*⁶⁰³

Todos se van de la vida de la misma manera que nacieron. Es falso: morimos peores de lo que nacemos.

Aquí ya no se critica la dejadez y la desidia como se hace en MC60, sino el hecho de haber incurrido en todo tipo de vicios. Séneca se vale de una prosopopeya de la naturaleza que amonesta a los hombres en estos términos:

*sine cupiditatibus vos genui, sine timoribus, sine superstitione, sine perfidia ceterisque pestibus: quales intrastis exite.*⁶⁰⁴

Os engendré sin pasiones, sin temores, sin supersticiones, sin mala fe y sin los restantes vicios: iros [de la vida] tal como habéis entrado.

⁶⁰² Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XXII.14.4-5.

⁶⁰³ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XXII.15.1-3.

⁶⁰⁴ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XXII.15.5-16.1.

Usener⁶⁰⁵, por su parte, inspirado en un pasaje de Lucrecio, entiende que la sentencia enseña que es idéntica nuestra condición antes de nacer y después de morir: el no ser o la privación de sensación. El pasaje dice así:

*respice item quam nil ad nos ante acta vetustas
temporis aeterni fuerit, quam nascimur ante.
hoc igitur speculum nobis natura futuri
temporis exponit post mortem denique nostram.*⁶⁰⁶

Mira también hacia atrás, los siglos infinitos que nos precedieron, ¡cuán poco significan para nosotros! Pues bien, en ellos la naturaleza nos ofrece como un espejo del tiempo futuro, que seguirá a nuestra muerte.

La misma idea epicúrea expone Cicerón en *De finibus*. El argumento sostiene que hay que enfrentar a la muerte con valentía, porque cuando llegue no traerá con ella castigos ni sufrimiento eternos, sino que nos encontraremos en la misma condición que antes de haber nacido, es decir, la privación de sensación, y, con ella, la imposibilidad de experimentar nada malo:

*sic robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore, cum et mortem contemnit, qua qui affecti sunt in eadem causa sunt, qua ante quam nati.*⁶⁰⁷

Así el ánimo fuerte y elevado está libre de toda preocupación y angustia cuando desprecia la muerte, que reduce a quienes la sufren al mismo estado que tuvieron antes de nacer.

Sin embargo, como observan Bignone y Bailey, no parece ser éste el sentido de SV60. Bignone⁶⁰⁸ entiende que la sentencia se refiere a la vanidad de la

⁶⁰⁵ Usener 1887: fr. 495, n. 1.

⁶⁰⁶ Lucrecio, *De rerum natura*, III.972-975.

⁶⁰⁷ Cicerón, *De finibus*, I.49.12-14.

⁶⁰⁸ Bignone 1920: 159, n. 3.

acumulación de bienes materiales durante la vida, ya que no tiene sentido atesorar lo que al morir no podremos llevarnos, acumular lo que habrá que abandonar. El sabio, entonces, debe llevar una existencia que observe la frugalidad y la moderación hasta el último día, de modo que el momento de la muerte lo encuentre tan pobre como lo era nacer.

Según el parecer de Bailey⁶⁰⁹, si nos atenemos puntualmente al texto de la sentencia, ésta aludiría a la brevedad de la vida y a la pequeñez de los logros que podemos alcanzar en ella. Más que observaciones morales, la sentencia es una constatación de que, para todo hombre, *his life is gone as it were in a few hours*.

Entendemos, que SV60 traza una división entre el sabio y los hombres vulgares, y alude a la pobre y angustiosa condición del vulgo de carecer de un pasado en el momento de enfrentarse a la muerte. Hemos tenido ocasión de apreciar la diversidad de matices en la concepción antropológica del hedonismo. A diferencia de los cirenaicos, que consagraban el imperio del instante, en la filosofía de Epicuro es esencialmente inherente a la subjetividad una dimensión temporal: el cálculo de placeres proyecta la vida humana hacia el futuro, mientras que la memoria conserva el pasado vivo hasta el momento de la muerte. Si, cuando llegamos al final, cargamos con un pasado que no es más que una sala vacía, si somos hombres sin historia, no hemos tenido vida, y nos enfrentamos a la muerte como si acabáramos de nacer. En caso contrario, si se ha vivido con sabiduría el tiempo limitado del que dispusimos, y, al final del camino, la memoria alberga momentos compartidos de buena filosofía, amistad y placeres, entonces, una vez alcanzada la plenitud, habrá llegado el momento de marcharse tranquilamente de la vida. Como dice Lucrecio:

⁶⁰⁹ Bailey 1926: 385.

*nam <si> grata fuit tibi vita ante acta priorque
et non omnia pertusum congesta quasi in vas
commoda perfluxere atque ingrata interiere;
cur non ut plenus vitae conviva recedis
aequo animoque capis securam, stulte, quietem?*⁶¹⁰

Pues si grata te fue la vida anterior que has pasado, si no se te escurrieron tus placeres antes de gozarlos, como derramados en un vaso roto, ¿por qué no te retiras, convidado ahíto de la vida?, ¿por qué, necio, no te acoges de buen grado a un seguro reposo?

⁶¹⁰ Lucrecio, *De rerum natura*, III.935-939.

SV61

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

1 πλησίον Wotke : πλησίων V ὄψις V : σύναψις *coniecit* Usener
συγγενείας V : συγγενήσεως Diano, Arrighetti, Marcovich ἢ Bailey : ἡ εἰ
(ε *corr. ex o uel ex α*) V : ἡ Weil : ἡ καὶ Hartel : κείς <ἀεὶ> Bignone 2
ποιουμένη V : ποιουμένης Usener

Es muy bello, por cierto, ver a los más cercanos, cuando el primer encuentro transcurre en armonía o suscita un gran deseo de ello.

Comentario

Esta sentencia ha dado lugar a diversas interpretaciones y propuestas de lectura. Hemos adoptado la corrección, sugerida por Diano⁶¹¹, de συγγενεία (“relación familiar”, “parentesco”) por συγγένησις⁶¹² (“encuentro”, “reunión”). La sentencia, entonces, plantea el paso de una cercanía simplemente exterior, espacial, (οἱ πλησίοι, “los que están cerca”, “los vecinos”, “los prójimos”), a una cercanía espiritual, probablemente una relación de amistad, gracias a un primer encuentro en el que ha reinado la concordia o ha suscitado entre esas personas un gran afán por volver a verse. Las versiones que conservan συγγενεία (“relación familiar”,

⁶¹¹ Diano 1949: 219.

⁶¹² Cf. su empleo por Platón en *Leyes*, 948e3, donde explica que muchos ciudadanos cometían perjurio en los juicios debido a la afinidad que habían alcanzado entre ellos a causa de las comidas en común, las reuniones y los encuentros privados (ιδιωτικαὶ συγγενήσεις) que celebraban.

“parentesco”), en cambio, colocan la relación de parentesco como favorecedora del paso de la simple coexistencia territorial a un vínculo de mayor afinidad.

Bignone⁶¹³ sostiene que esta sentencia formaba parte de un texto más amplio (de ahí el primer *καί*, cuya función sería relacionar SV61 con el contexto del que fue extraída), que trataba de la amistad entre los sabios epicúreos, y establecía que la verdadera afinidad entre las personas no resulta tanto del parentesco cuanto de la confianza recíproca y de la sabiduría compartida. En el marco de esta doctrina, la sentencia vendría a decir que es una bella cosa también que el parentesco sirva para afianzar esas primeras relaciones de proximidad exterior en vínculos de amistad.

La interpretación de Bailey⁶¹⁴ sigue la sugerencia de Bignone de que la sentencia formaba parte de un texto más amplio. En dicho texto, conjetura Bailey, después de haber tratado la amistad entre los miembros de la escuela, Epicuro habría expuesto la cuestión de la amistad entre los integrantes de la familia. La sentencia sostendría entonces que en el ámbito familiar es natural que la amistad resulte favorecida por los vínculos de parentesco preexistentes. La pertenencia de la sentencia a un texto más amplio explica el primer *καί* en función de enlace de SV61 con su contexto, así como el complemento *εἰς τοῦτο*, que remitiría a la confianza recíproca entre los amigos, el tema abordado en la sección de la que se habría extraído SV61 (Bailey mantiene el participio en nominativo, *ποιουμένη*, es decir, que es la visión (*ὄψις*) del prójimo lo que produce el deseo de la confianza recíproca).

⁶¹³ Bignone 1920: 159, n. 3.

⁶¹⁴ Bailey 1926: 385.

Bollack⁶¹⁵ también mantiene la lección συγγένεια (“relación familiar”, “parentesco”) del manuscrito, pero sostiene que πρώτη συγγένεια debe entenderse no como las relaciones de familia, sino como las relaciones entre los hombres en tanto hombres; vierte la expresión como *l’affinité primitive*.

Como adelantáramos, hemos optado por la corrección, propuesta por Diano, seguida por Arrighetti⁶¹⁶ y Marcovich⁶¹⁷, de συγγενεία (“relación familiar”, “parentesco”) por συγγένησις con el sentido de “encuentro”, “reunión”. Con razón apunta Bollack que, si se entiende συγγενεία con el significado de “relación familiar”, “parentesco”, el epíteto πρώτη (“primera”) resulta superfluo. El sentido de συγγένησις de “encuentro”, “reunión” lleva a pensar en los lazos establecidos entre los miembros de una escuela. Ahora bien, la sentencia señala simplemente que una proximidad exterior puede transformarse en una auténtica afinidad cuando el primer encuentro ha sido cordial. Cabe suponer que ese encuentro podría ser el de los integrantes del Jardín, y que esa afinidad buscada es la amistad entre los sabios epicúreos, sin embargo, ello no está explícito en el texto de SV61. En cuanto a la interpretación de συγγενεία de Bollack, no vemos razón suficiente para comprenderla con el significado de “afinidad” en vez del sentido habitual de “parentesco”; mientras que resulta difícil demostrar las conjeturas de Bignone y Bailey de que SV61 forma parte de un contexto en el que se trata la amistad en relación con los vínculos familiares.

Adoptamos, finalmente, las lecciones ἢ καὶ (“o”, “o incluso”) de Hartel⁶¹⁸ y ποιουμένης (“suscitar”) de Wotke⁶¹⁹, como lo hacen Arrighetti y Marcovich.

⁶¹⁵ Bollack 1975: 528.

⁶¹⁶ Arrighetti 1960: 153 y 517.

⁶¹⁷ Marcovich 2008, vol. I: 824.

⁶¹⁸ Wotke y Usener 1888: 196.

⁶¹⁹ *Ibid.*

Queda así articulada una construcción de genitivo absoluto con el sujeto συγγενήσεως (“encuentro”, “reunión”) y los predicados: ὁμοουσύης (“transcurrir en armonía”) y ποιουμένης (“suscitar”)⁶²⁰. Consideramos que εἰς τοῦτο (“de ello”) se refiere a la visión de los seres más cercanos. Es decir, los primeros encuentros, se entiende que cuando son armoniosos, incitan a aquellas personas que habían estado sólo vinculadas por la cercanía exterior a verse nuevamente entre sí. Ὀψις, la visión de los más cercanos, es la finalidad a la que se dirige la acción mentada por la frase verbal ποιεῖσθαι σπουδήν⁶²¹ (“tener afán”, “sentir anhelo” [de o por algo]).

⁶²⁰ Recuérdese que Bailey (1926: 115), Bollack (1975: 528) y Balaudé (1994: 217) conservan la lección ποιουμένη y refieren el participio al sujeto ὄψις.

⁶²¹ Cf. LSJ *s. v.*, σπουδή, II.

SV62

Εἰ γὰρ κατὰ τὸ δέον ὀργαὶ γίνονται τοῖς γεννήσασι πρὸς τὰ ἔκγονα, μάταιον δῆπουθέν ἐστι τὸ ἀντιτείνειν καὶ μὴ παραιτεῖσθαι συγγνώμης τυχεῖν, εἰ δὲ μὴ κατὰ τὸ δέον ἀλλὰ ἀλογώτερον, γελοῖον πᾶν τὸ πρὸς ἔκκλησιν <ἐντείνειν> τὴν ἀλογίαν θυμῶ κατέχοντα καὶ μὴ ζητεῖν μεταθεῖναι κατ' ἄλλους τρόπους εὐγνωμονοῦντα.

1 ἔκγονα Wotke : ἔγγονα V 3-4 γελοῖον πᾶν τὸ πρὸς ἔκκλησιν τὴν ἀλογίαν θυμῶ κατοχοῦντα V 5 εὐγνωμονοῦντα Crönert : εὐγνωμονοῦντας V

Si el enojo de los padres con sus hijos es justo, es vano, sin duda, oponerse y no tratar de obtener el perdón; pero si no es justo, sino muy poco razonable, es ridículo promover, sin raciocinio en el espíritu, todo cuanto lleva al desafío y no tratar, con ánimo conciliador, de cambiar [el enojo] de otras maneras.

Comentario

El texto transmitido presenta dificultades que han dado lugar a interpretaciones y modificaciones textuales muy variadas. Es difícil traducir la versión que ofrece el códice de la secuencia γελοῖον (“ridículo”) ... θυμῶ κατοχοῦντα. La totalidad de las propuestas para corregir el manuscrito agrega un infinitivo que debe coordinarse mediante καί con ζητεῖν (“buscar”), ambos dependientes de la expresión impersonal γελοῖον [ἐστίν] (“[es] ridículo”). Naturalmente, las correcciones propuestas están relacionadas con las diversas maneras de interpretar el sentido de la sentencia.

Usener⁶²², por ejemplo, sostiene que SV62 enseña que a los hijos les asiste el derecho de responder cuando reciben un agravio por parte de sus padres. El texto propuesto por Usener⁶²³ es: γελοῖον σιγᾶν τὸ πρὸς ἔκκλησιν τὴν ἀλογίαν <ἄγον> θυμῷ κατασχόντα (“es ridículo callar lo que conduce la sinrazón a su fin guardándolo en el espíritu”). Las modificaciones son varias: se reemplaza πᾶν (“todo”) por el infinitivo σιγᾶν (“callar”), cuyo sujeto tácito sería un neutro plural, ἔκγονα (“hijos”), que recibe el participio apositivo κατασχόντα (“que retiene / guarda / encierra.”); en lugar de ἔκκλησιν (“excitación”, “desafío”), Usener introduce ἔκκλησιν (“declinación”, “ocaso”); agrega el participio ἄγον (“lo que lleva”, “portador”) que, sustantivado por el artículo τό, encierran ambos un sintagma que es el objeto directo de σιγᾶν (“callar”) y, por último, la expresión θυμῷ καταχοῦντα, según lee Usener, da lugar al dativo θυμῷ (“espíritu”) y al participio κατασχόντα (“guardar”). La sentencia entonces prescribiría que, cuando el enojo paterno es injusto, los hijos, en lugar de callar, pueden reaccionar a fin de remediar la ausencia de *lógos* en el padre procurando arreglar las cosas con buen sentido.

Señala también Bailey⁶²⁴ la dificultad de la sentencia (*the text is difficult and uncertain*). Su propuesta de lectura es: γελοῖον πάνυ τὸ προσεκκαίειν τὴν ἀλογίαν θυμοκατοχοῦντα (“es completamente ridículo encender su comportamiento irracional alimentando el propio resentimiento”). La idea de la sentencia, según Bailey, es que, ante el enojo injusto e irracional de los padres, los hijos no deben sumar irracionalidad y violencia, sino tratar de cambiar las cosas mediante respuestas suaves y comedidas. Esta alternativa de lectura modifica el

⁶²² Wotke y Usener 1888: 187.

⁶²³ *Ibid.*: 196.

⁶²⁴ Bailey 1926: 385-6.

neutro πᾶν (“todo”) por πάνυ (“completamente”, “totalmente”) para que el sentido adverbial sea inequívoco. πρὸς ἔκκλησιν (“al desafío”) es sustituido por el infinitivo προσεκαίειν (“inflamar”, “encender”), respecto del cual admite el propio Bailey que el significado de “aumentar” la pasión irracional con el que lo emplea es dudoso. Finalmente, postula el participio θυμοκατοχοῦντα (de θυμοκατοχέω, verbo conjeturado precisamente a partir de este pasaje θυμῶ κατοχοῦντα de SV62⁶²⁵) con el sentido de “alimentar, crear resentimiento”.

Arrighetti⁶²⁶ sostiene que la sentencia forma parte de una polémica entre epicúreos y estoicos acerca de la pasión (πάθος) de la cólera (ὀργή). El texto editado por Arrighetti dice: γελοῖον πᾶν τὸ πρὸς ἔκκλησιν <ἐκκαλεῖν> τὴν ἀλογίαν θυμῶ κατέχοντα (“es ridículo que quien tiene en su ánimo la irracionalidad [*i. e.*, el padre] recurra a todo lo que es contrario a la provocación”). Repone el infinitivo ἐκκαλεῖν (“incitar / llamar / apelar a algo”), interpreta πρὸς con un sentido de hostilidad y modifica la expresión θυμῶ κατοχοῦντα que presenta el manuscrito en θυμῶ (“ánimo”) y κατέχοντα (“que tiene”), participio presente activo de κατέχω, que, sustantivado, se desempeña como sujeto de <ἐκκαλεῖν> (“recurrir”, “apelar”). La doctrina estoica de las pasiones afirma que la existencia de la cólera, como todos los πάθη, está sujeta a un acto de asentimiento; es decir, que cuando una pasión se presenta al espíritu hay un ejercicio reflexivo, lógico, en el que somos libres para admitirla o rechazarla. En cambio, Epicuro sostenía que el *páthos* es simultáneo con la percepción; cuando el espíritu percibe una situación que provoca la cólera, en el mismo instante se encoleriza, no hay una mediación conceptual, no hay *lógos* que autorice o no la pasión. Por eso, según Arrighetti, la sentencia expresa que quien carece de *lógos* en su espíritu (*i. e.*, quien

⁶²⁵ Cf. LSJ *s.v.* θυμοκατοχέω.

⁶²⁶ Arrighetti 1960: 517-9.

es afectado por un *páthos*) no puede apelar a lo contrario de la provocación (toma ἔκκλησιν con el significado de “desafío”, “provocación”, *i. e.*, lo contrario a cualquier instancia reflexiva o conceptual) para suprimir los πάθη. Es ridículo que al padre, encolerizado más allá de la razón, se lo trate de persuadir racionalmente. El hijo, que tiene ánimo de pacificar (εὐγνωμονοῦντα), tendrá que calmarlo de otras maneras (κατ’ ἄλλους τρόπους). Señala también Arrighetti que, dado que la doctrina estoica de las pasiones que se rebate en la sentencia pertenece al estoico Crisipo⁶²⁷, quien vivió después de Epicuro, no debe atribuirse a éste la autoría de SV62.

Como es su costumbre, Bollack⁶²⁸ ofrece en su edición una versión muy cercana al manuscrito: γελοῖον πᾶν τὸ πρὸς ἔκκλησιν τὴν ἀλογίαν θυμῷ κατοχοῦντα, καὶ μὴ ζητεῖν...: “alors est risible tout ce qu’on fait pour l’exciter, en nourrissant la déraison par sa passion, et de ne pas chercher...” y, en el desarrollo de su comentario, debido a la dificultad de comprensión del texto, brinda una segunda traducción aclaratoria: “il est ridicule de faire tout ce qui tend à la provocation, quand ils (les enfants) entretiennent la déraison dans leur coeur”. En interpretación de Bollack, la máxima transmite el contenido de que, cuando la cólera paterna es indebida, es ridículo que los hijos luchen con un sentimiento irracional (ἀλογία, θυμός) contra la cólera injustificada (ὄργαι μὴ κατὰ τὸν δέον) y, por ello, también irracional, de los padres; hay que convertir la ira paterna en benevolencia mediante otras formas (κατ’ ἄλλους τρόπους), por ejemplo, el razonamiento. Ahora bien, el texto que ha editado no refleja la traducción y la interpretación, ya que necesita introducir un verbo, “faire”, que depende de γελοῖον [ἔστιν] y está coordinado con ζητεῖν.

⁶²⁷ Cf. Boeri y Salles 2014: 567 ss. y Dufour 2004, vol. II: 206 ss.

⁶²⁸ Bollack 1975: p. 530 ss.

En nuestra versión, procurando un sentido claro, hemos añadido ἐντείνειν (“incitar”, “excitar”, “promover”), siguiendo a Diano⁶²⁹. Tomamos este infinitivo, junto con ζητεῖν (“tratar”, “procurar”, “buscar”), como dependientes de γελοῖον [ἐστὶ] (“[es] ridículo”) y atribuimos a ambos el sujeto sobreentendido ἔκγονα (“hijos”), con el cual concuerdan los dos participios κατέχοντα (“que tiene”) y εὐγνωμονοῦντα (“tener ánimo conciliador”) (por ello hemos modificado el acusativo masculino y femenino εὐγνωμονοῦντας del manuscrito por el neutro). Entendemos que la sentencia prescribe que, en caso de una ira injustificada de los padres, sería irracional (ἄλογίαν) que los hijos respondieran, a su vez, con violencia y desafiantes⁶³⁰; al contrario, con ánimo conciliador, deben tratar de cambiar la cólera paterna de otro modo. La sentencia no especifica de qué manera, su contenido es negativo. Se limita a prohibir cualquier reacción de los hijos contra los padres, incluso en caso de ser tratados por éstos injustamente.

⁶²⁹ Diano 1935: 239.

⁶³⁰ Cf. LSJ s. v. ἔκκλησις, una de cuyas acepciones es *challenging*.

SV63

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

Λιτότητι μεθόριος Usener : λεπτότητι καθάριος V : λεπτότητι καθαριότης Von der Mühl

Hay también morigeración en la parquedad; el que la pasa por alto sufre algo parecido al que se extravía por la falta de límite.

Comentario

Dada la dificultad sintáctica para sustantivar el adjetivo masculino καθάριος (“ordenado”, “pulcro”) que presenta el manuscrito, o referirlo a algún sujeto implícito, hemos adoptado la modificación de Von der Mühl⁶³¹, καθαριότης (“frugalidad”, “simplicidad”), que siguen también Arrighetti⁶³², Long y Sedley⁶³³ y Marcovich⁶³⁴. Usener, expresaba la misma idea con dos modificaciones: ἔστι καὶ ἐν λιτότητι μεθόριος (“hay también morigeración en la sencillez”).

La sentencia enseña la aplicación universal de la limitación y la moderación. De manera paradójica se señala que hay que ser moderado incluso en la moderación, es decir, que no debe radicalizarse el ejercicio de la frugalidad, dado que se incurriría en una falta similar a aquél que obra desconociendo los límites de los deseos y de la naturaleza en general. El epicureísmo era respetuoso de los usos y convenciones y, tal como lo refleja Diógenes Laercio en su semblanza del sabio

⁶³¹ Von der Mühl 1922: 67.

⁶³² Arrighetti 1960: 153.

⁶³³ Long y Sedley 1986, vol 2: 120.

⁶³⁴ Marcovich 2008, vol. I: 824.

epicúreo, se apartaba de la postura contestataria de los cínicos a este respecto. En efecto, οὐδὲ κύνειν⁶³⁵ (“[el sabio] no vivirá como un cínico), se prescribía entre los epicúreos.

Un eco de este pensamiento se halla en las *Sátiras* de Horacio, donde el autor advierte que quien pone demasiado énfasis en el modo de vida frugal (*tenuis victus*) corre el riesgo de convertirse en un avaro (*sordidus*). Horacio defiende el término medio entre el dilapidador y el tacaño, y señala que por evitar el derroche no hay que caer en la avaricia:

*sordidus a tenui victu distabit [...]
...] nam frustra vitium vitaveris illud,
si te alio pravum detorseris.*⁶³⁶

Cosa diferente es vivir con avaricia que con frugalidad [...] pues en vano habrás evitado un vicio [*i. e.*, el derroche] si te precipitas en el otro [*i. e.*, la avaricia].

La sobriedad del sabio epicúreo, conquistada gracias a su conocimiento de los límites de la naturaleza, muy bien puede representar la *aurea mediocritas* horaciana:

*quali igitur victu sapiens utetur et horum
utrum imitabitur? hac urget lupus, hac canis, aiunt.
mundus erit, qua non offendat sordibus atque
in neutram partem cultus miser.*⁶³⁷

⁶³⁵ D. L., X.119.6.

⁶³⁶ Horacio, *Sátiras*, II.2.53-55

⁶³⁷ *Ibid.*, 63-66, y cf. también:

[...] *non ego avarum
cum veto te, fieri vappam iubeo ac nebulonem.* (Horacio, *Sátiras*, I.1.103-104)

¿Qué modo de vida, entonces, adoptará el sabio y cuál de los dos imitará? Como reza el dicho: estamos entre el lobo y el perro. Debe ser pulcro, de modo de no ofender por su avaricia, y su modo de vida no será desdichado ni por una parte [*i. e.*, el derroche] ni por la otra [*i. e.*, la tacañería].

Cuando yo te prohíbo que seas avaro, no te ordeno convertirte en disipado y perdulario.

SV64

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

Es preciso que el elogio de los demás nos acompañe espontáneamente, y que nosotros nos ocupemos de curar nuestros asuntos.

Comentario

Concurren en la sentencia dos notas de la filosofía de Epicuro: el léxico de la medicina, que recuerda el paralelo entre esta ciencia y la filosofía⁶³⁸, y el carácter personal y privado del filosofar, casi siempre acompañado del desdén hacia los puntos de vista de la mayoría⁶³⁹, incluso cuando son elogiosos, como en este caso.

En cuanto a lo primero, ἰατροεία, que hemos traducido por el infinitivo “curar”, tiene el sentido de “curación”, “tratamiento médico”.

Respecto del segundo punto, señala Bollack⁶⁴⁰ que resulta paradójico no solicitar de los otros el elogio que nos dispensan y recibirlo cuando nos consagramos a nosotros mismos. Y Arrighetti⁶⁴¹ observa en la sentencia un retorno al socratismo, en el sentido de concebir la filosofía como la terapia⁶⁴² o el cuidado del alma que la hace lo mejor posible (ὡς βελτίστη)⁶⁴³. Efectivamente, hemos visto varios textos epicúreos que muestran los beneficios del cultivo de la filosofía. Dice Séneca, citando a Epicuro:

⁶³⁸ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 27 y 54.

⁶³⁹ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 11, 29, 59 y 45.

⁶⁴⁰ Bollack 1975: 537-8.

⁶⁴¹ Arrighetti 1960: 519.

⁶⁴² Cf. Gil Fernández 2004.

⁶⁴³ Platón, *Apología de Sócrates*, 29e2.

*philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas.*⁶⁴⁴

Conviene que sirvas a la filosofía para alcanzar la verdadera libertad.

Y escribe Porfirio a su esposa Marcela:

ἔρωτι γὰρ φιλοσοφίας ἀληθινῆς πᾶσα ταραχώδης καὶ ἐπίπονος ἐπιθυμία ἐκλύεται.⁶⁴⁵

Por amor a la verdadera filosofía se disipa todo deseo perturbador y doloroso.

Estas citas podrían pasar ciertamente por socráticas; y en los casos de ambas escuelas cabe decir que la filosofía se ejerce como un cuidado del alma. Sin embargo, hay un matiz importante que corta el recorrido a la analogía: en la tradición socrático-platónica el hombre adquiere su sentido último y justificación cuando se reconoce como parte de una totalidad (la *pólis*, el cosmos), mientras que el hombre epicúreo lleva el sentido en sí mismo, no siente nostalgia del todo ni carga con la culpa de ser un fragmento.

⁶⁴⁴ Séneca, *Epístolas a Lucilio*, VIII.7.3-4.

⁶⁴⁵ Porfirio, *Ad Marcellam*, 31.2-3.

SV65

Μάταιόν ἐστι παρὰ θεῶν αἰτεῖσθαι ἅ τις ἑαυτῷ χορηγήσαι ἰκανός ἐστι.

No tiene sentido demandar a los dioses las cosas que uno es capaz de proporcionarse a sí mismo.

Comentario

La sentencia considera una de las prácticas religiosas más importantes y extendidas: el ejercicio de la oración. La actitud de pedir a los dioses por medio de ruegos y plegarias comporta un par de equívocos, uno sobre los dioses y otro sobre los hombres.

De un lado, la divinidad, tal como se la concibe en la filosofía de Epicuro, no escucha las súplicas de los hombres ni se mueve para satisfacerlas⁶⁴⁶, por eso Epicuro rechaza la práctica de la oración al estilo del culto popular, es decir, aquella concepción del vínculo con la divinidad en términos de *do ut des*. De ahí los comentarios críticos, irónicos incluso, contra la religiosidad popular, como el recogido en el *Gnomologium Epicureum Parisinus*:

Εἰ ταῖς τῶν ἀνθρώπων εὐχαῖς ὁ θεὸς κατηκολούθει, θᾶπτον ἄν ἀπώλλυντο πάντες ἄνθρωποι, συνεχῶς πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατ'ἀλλήλων εὐχόμενοι.⁶⁴⁷

Si la divinidad atendiese a las súplicas de los hombres, pronto todos los hombres perecerían, porque constantemente piden muchos males los unos contra los otros.

⁶⁴⁶ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 1 / *Sentencias Vaticanas*, 1 y comentario a *Sentencias Vaticanas*, 24.

⁶⁴⁷ Usener 1887: fr. 388.

Sin embargo, hay un sitio para los dioses y para la piedad en la filosofía de Epicuro. Sólo que, como explica Lucrecio, la auténtica piedad no es la de los ritos populares, sino la del sabio: consiste en contemplarlo todo con mente serena:

*nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum nec votis nectere vota,
sed mage pacata posse omnia mente tueri.*⁶⁴⁸

No consiste la piedad en dejarse ver a cada instante, velada la cabeza, vuelto hacia una piedra, ni en acercarse a los altares, ni en tenderse postrado por el suelo y extender las palmas ante los santuarios divinos, ni en rociar las aras con abundante sangre de las víctimas, ni en enlazar votos con votos, sino más bien en ser capaz de mirarlo todo con mente serena.

La piedad epicúrea viene a confirmarse en un pasaje del *Περὶ εὐσεβείας* de Filodemo, a partir del cual puede advertirse que la religiosidad de Epicuro y su escuela no se debía meramente a la necesidad de guardar las apariencias de un comportamiento conforme a las leyes de la *pólis*, sino que es inherente a la fisiología epicúrea reverenciar a los dioses como actitud de reconocimiento de su dignidad ontológica y de su poder en comparación con la naturaleza humana:

Ἐπίκουρος φανή[σεται] καὶ τετρηκῶς [ἅπαν]τα καὶ τοῖς φί[λοις] τηρεῖν παρεγ[γυηκ]ῶς οὐ μόνον [διὰ τ]οὺς νόμους, ἀλλὰ διὰ φυσικὰς [αἰτίας] προσεύχεσθαι γὰρ ἐν τῷ Περὶ [βίων] οἰκεῖον εἶναι [σοφί]αι φησίν, οὐχ ὡς [ἄχθο]μένων τῶν [θεῶν] εἰ μὴ ποιή[σομεν], ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν [ὑπερβ]αλλουσῶν [δυνά]μει καὶ σπου[δαιότ]ητι φύσεων.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Lucrecio, *De rerum natura*, V.1198-1203

⁶⁴⁹ Usener 1887: fr. 13; Arrighetti 1960: fr. 124.

Resulta claro que Epicuro no sólo practicó todas las observancias religiosas sino también que recomendó a sus amigos practicarlas, y no sólo por causa de las leyes sino también por causas naturales. Pues, es propio de la sabiduría, dice en su obra *Sobre las maneras de vivir*, adorar a los dioses, no porque se molesten si no lo hacemos, sino en razón de la idea de que su naturaleza nos sobrepasa en poder e importancia.

El segundo equívoco que mencionábamos, el referido a los hombres, se disipa si recordamos que, cuando se miden los deseos y necesidades de acuerdo con los límites de la naturaleza, resulta que el hombre es capaz de procurarse todo lo que necesita⁶⁵⁰, de manera que la posibilidad del sabio de alcanzar la autosuficiencia por sí mismo vuelve innecesaria la ayuda divina.

⁶⁵⁰ Cf. el comentario a SV15.

SV66

Συμπαθῶμεν τοῖς φίλοις οὐ θρηνοῦντες ἀλλὰ φροντίζοντες.

Συμπαθῶμεν edd. : συμπαθῶ μὲν V

Compadezcámonos de los amigos no con lamentos fúnebres, sino reflexionando sobre ellos.

Comentario

En opinión de Usener⁶⁵¹, la sentencia se refiere a los amigos que han muerto. Sería, en efecto, impropio, entonar un canto fúnebre por los amigos que están vivos.

También hemos tomado SV66 en ese sentido. Ante el sufrimiento por la pérdida del amigo, teniendo en cuenta la enseñanza de la *tetraphármakos* sobre la muerte⁶⁵², la recomendación de Epicuro es no abandonarse al dolor, expresado en ritos religiosos vanos, sino afrontar la ausencia irreparable con la lucidez y la medida que proporciona el ejercicio de la filosofía: quien ha vivido bien el tiempo limitado de la vida nada tiene que reprochar a la hora de marcharse de ella. De idéntica manera, los amigos guardarán la misma entereza, digna y reposada, ante el dolor inevitable por la marcha del compañero querido.

Como explica Lucrecio con su acostumbrado dramatismo, el estudio de la naturaleza ahorra sufrimiento (*angor metusque*) ante la muerte de las personas afines:

⁶⁵¹ Wotke y Usener: 1888: 185.

⁶⁵² Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 2 y *Sentencias Vaticanas*, 2.

*'Iam iam non domus accipiet te laeta neque uxor
optima, nec dulces occurrent oscula nati
praeripere et tacita pectus dulcedine tangent.
non poteris factis florentibus esse tuisque
praesidium. misero misere' aiunt 'omnia ademit
una dies infesta tibi tot praemia vitae.'
illud in his rebus non addunt 'nec tibi earum
iam desiderium rerum super insidet una.'
quod bene si videant animo dictisque sequantur,
dissoluant animi magno se angore metuque.⁶⁵³*

“Ya no te acogerá más tu feliz casa, tu virtuosa esposa y dulces hijos no correrán ya más a disputarse tus besos, hinchiéndote el pecho de callada dulzura. Ya no podrás gozar de tus prósperas empresas, ni escudar a los tuyos. ¡Infeliz!”, dicen, “tantos gozos de la vida te los arrebató juntos un solo día funesto.” Pero no añaden: “y ya no te poseerá el cuidado de ninguna de estas cosas.” Si pudieran ver esto claramente en su ánimo y conformar a ello sus palabras, se aliviarían de su gran angustia y pavor.

A este semblante de las personas afines al difunto, lleno de alarma y dolor propiciados por la ignorancia, se opone la serena lucidez del sabio epicúreo:

καὶ πληρεστάτην οἰκειότητα ἀπολαβόντες οὐκ ᾠδύραντο ὡς πρὸς ἔλεον
τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφῆν.⁶⁵⁴

Y tras mantener la más plena afinidad, no lamentan [*i. e.* los amigos] como por piedad, la muerte del que se ha marchado.

Hay, por otro lado, intérpretes como Arrighetti⁶⁵⁵, Bollack⁶⁵⁶ y Balaudé⁶⁵⁷, que piensan que la sentencia se refiere a los amigos que están vivos. θρηνέω no sólo

⁶⁵³ Lucrecio, *De rerum natura*, III.894-903.

⁶⁵⁴ Epicuro, *Máximas Capitales*, 40 *in fine*.

⁶⁵⁵ Arrighetti 1960: 155.

⁶⁵⁶ Bollack 1975: 539.

⁶⁵⁷ Balaudé 1994: 217.

tiene el sentido de “entonar un treno”, también significa “lamentarse” sin más. En este caso, SV66 podría traducirse: “Compartamos el sufrimiento de los amigos no lamentándonos, sino preocupándonos por ellos [*i. e.*, prestándoles ayuda]”⁶⁵⁸. Epicuro exhortaría entonces a que la solidaridad con los amigos que atraviesan una situación adversa se concretara en una actividad diligente y no en un quehacer superficialmente piadoso que no conduce a ninguna parte.

⁶⁵⁸ Una traducción similar proponen Arrighetti, Bollack y Balaudé.

SV67

Ἐλεύθερος βίος οὐ δύναται κτήσασθαι χρήματα πολλά διὰ τὸ τὸ πρᾶγμα <μὴ>
ῥάδιον εἶναι χωρὶς θητείας ὄχλων ἢ δυναστῶν, ἀλλὰ συνεχεῖ δαψιλεία πάντα
κέκτηται· ἂν δέ που καὶ τύχη χρημάτων πολλῶν, καὶ ταῦτα ῥαδίως ἂν εἰς τὴν
τοῦ πλησίον εὐνοιαν διαμετρήσαι.

1 κτήσασθαι χρήματα Hartel : χρήσασθαι κτήματα V <μὴ> *supplevit*
Usener 2 θητείας Hartel : θηλείας V πάν<τα τὰ συμφέρον>τα *coniecit*
Bignone : πάντα V 4 διαμητρῆσαι V

Una vida libre no puede procurarse grandes riquezas porque no es cosa fácil sin servir a facciones o señores, pero tiene todo en permanente abundancia. Y si por algún motivo también le tocara en suerte grandes riquezas, las repartiría con facilidad teniendo en vista la benevolencia de quienes son más cercanos.

Comentario

Los editores han introducido varias correcciones en el texto del manuscrito. Hemos adoptado la secuencia κτήσασθαι χρήματα (“procurarse riquezas”), propuesta por Hartel⁶⁵⁹, porque consideramos que es preferible a χρήσασθαι κτήματα (“servirse de sus posesiones”) del manuscrito, dado que esta última presenta χράομαι con acusativo, que es una construcción inusual; se sustituyen entonces las dos primeras consonantes de cada una de las palabras por las de la otra. Al final de la línea 1 hemos incorporado el adverbio de negación μὴ sugerido por Usener⁶⁶⁰ puesto que, si la cláusula causal introducida por διὰ fuera afirmativa (“porque es

⁶⁵⁹ Wotke y Usener 1888: 197.

⁶⁶⁰ *Ibid.*

cosa fácil...”), el período causal no tendría un sentido adecuado. θητείας (“servicio”, “servilismo”) es una corrección necesaria de θηλείας (forma femenina del adjetivo θῆλυς: “femenino”). Finalmente, en la línea 2 Bignone⁶⁶¹ propone la adición πάν<τα τὰ συμφέρον>τα (“todas las cosas útiles”), plausible por el sentido, porque da a entender que una vida libre, a pesar de no tener grandes riquezas, posee todo lo que le resulta útil; sin embargo, desarrolla la idea implícita en πάντα (“todo”, “todas las cosas”) y no hay necesidad de modificar el texto para volverla ostensible, porque, como señala el propio Bignone, *si può facilmente supplire tale concetto mentalmente*.

La sentencia presenta un nuevo calificativo para la vida del sabio: ἐλεύθερος (“libre”). Además de la capacidad de obrar que Epicuro reivindica para el hombre ante los supuestos poderes de la necesidad y la fortuna⁶⁶², hay que poner esta sentencia en relación con SV77, que dice que la “libertad” (ἐλευθερία) es consecuencia de la “autosuficiencia” (αὐτάρκεια).

Por otra parte, se advierte nuevamente el recelo de Epicuro ante la participación activa en la vida pública. Obsérvese que la actividad pública se describe en términos de una θητεία ὄχλων ἢ δυναστῶν; θητεία significa “servilismo”, “sicofancia”, podríamos decir con LSJ: es decir, un vínculo, en primer término, más personal que institucional, y, en segundo lugar, una actividad desdorosa en sí misma para el que la ejerce. Resulta ostensible que en la Atenas de Epicuro ya no gobernaba el *démos*, como en tiempos de Pericles, tan fuerte y arraigado que era capaz de resistir todas las críticas de Aristófanes⁶⁶³, por ejemplo. Un año después de que Epicuro se instalara en Atenas se hizo con el poder el

⁶⁶¹ Bignone 1920: 160, n. 5.

⁶⁶² Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 133-134 y *Sentencias Vaticanas*, 9 y 40.

⁶⁶³ Cf. Gil Fernández 1996: 81 ss.

licencioso Demetrio Poliorcetes, hijo de Antígono, quien desplazó a Demetrio de Falero, discípulo de Aristóteles que durante una década había mantenido el orden en la ciudad en nombre de Casandro. A partir de entonces Atenas se verá arrastrada también en la decadencia que supuso la guerra de los diádocos⁶⁶⁴. En ese contexto, se manifiesta la desconfianza de Epicuro acerca de los bienes que depara la participación en la vida pública, bienes aparentemente atractivos, pero, en realidad, inestables e insustanciales. En este caso se señala que una carrera política exitosa proporciona grandes riquezas, pero es incompatible con un rasgo fundamental de la vida del sabio: la libertad. Como contrapartida, cultivando un estilo de vida retirado de la escena pública, el sabio alcanza la autosuficiencia que le permite disponer de todo lo necesario para la vida sin entregar su libertad.

Las grandes riquezas son ajenas a la vida del sabio⁶⁶⁵, pero nada impide que le lleguen “por algún motivo indeterminado” (που) o “por casualidad” (τυγχάνω); en ese caso no las atesorará ni se servirá de ellas de manera egoísta, sino que las distribuirá⁶⁶⁶ entre sus “allegados” (τοῦ πλησίου), según el criterio moral de la “benevolencia” (εὐνοια).

⁶⁶⁴ Cf. Lozano Velilla 1993.

⁶⁶⁵ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 43.

⁶⁶⁶ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 44.

SV68

Οὐδὲν ἱκανὸν ᾧ ὀλίγον τὸ ἱκανόν.

Nada es suficiente para quien lo suficiente es poco.

Comentario

La enseñanza de la sentencia supone la limitación de los deseos a lo que es naturalmente necesario⁶⁶⁷. Si, en lugar de medir lo que es suficiente con el criterio de la naturaleza, lo medimos con el criterio privado y personal de la carne o la vana opinión, parecerá que lo suficiente no alcanza. El que coloca la arbitrariedad particular en lugar del criterio natural se ve reducido a una permanente insatisfacción.

La fórmula, por su concisión y claridad, ha tenido fortuna. Fue recogida casi textualmente por Eliano, quien, citando a Epicuro, escribe:

ᾧ ὀλίγον οὐχ ἱκανόν, ἀλλὰ τούτῳ γε οὐδὲν ἱκανόν.⁶⁶⁸

Para quien lo poco no es suficiente, para ése, nada es suficiente.

También Séneca comunica la doctrina de la presente sentencia:

*Si cui [...] sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est.*⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 25 y 33.

⁶⁶⁸ Eliano, *Varia historia*, 4.13.1-2.

⁶⁶⁹ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, IX.20.4-5.

Si a alguien [...] sus bienes no le parecen muy cuantiosos, aunque sea dueño de todo el mundo, es, sin embargo, un desgraciado.

Horacio, por su parte, le recuerda a su corresponsal Lolio que la verdadera causa de la pobreza es la codicia:

*quod satis est cui contingit, nihil amplius optet.*⁶⁷⁰

Quien alcanza lo que es suficiente, no desee nada más grande.

*semper avarus eget: certum voto pete finem.*⁶⁷¹

El avaro siempre es pobre: pon límite a tus aspiraciones.

⁶⁷⁰ Horacio, *Epístolas*, I.2.46.

⁶⁷¹ *Ibid.* 56.

SV69

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

1 λίχνον (ι corr. ex ε) V

La ingratitud del alma vuelve al viviente ávido hasta el infinito de variedad en su modo de vida.

Comentario

La sentencia no ofrece dificultades textuales.

Ha habido diferentes interpretaciones de SV69. Bignone⁶⁷² toma ἀχάριστον (“ingrato”) como atributo de λίχνον sustantivado (“gula”, “glotonería”, “avidez”), de modo que queda incorporado al sujeto de ἐποίησε (“hace”, “vuelve”), sujeto que podría traducirse como “la ingrata avidez del alma”. En apoyo de su lectura, sostiene Bignone que la expresión de Horacio *ingrata ingluvies* (“glotonería insaciable”) está inspirada en el siguiente pasaje:

*hunc si perconteris, avi cur atque parentis
praeclaram ingrata stringat malus ingluvie rem,
omnia conductis coemens obsonia nummis,
sordidus atque animi quod parvi nolit haberi,
respondet.*⁶⁷³

Si le preguntaras a éste por qué, insensato, malgasta con desagradecida glotonería los espléndidos bienes de su padre y de su abuelo, comprando

⁶⁷² Bignone 1920: 160, n. 7.

⁶⁷³ Horacio, *Sátiras*, I.2.7-11.

con el dinero recibido todo tipo de manjares, te contestará que porque no quiere ser tenido por tacaño y pobre de espíritu.

Además, consecuente con este contexto, Bignone otorga a δίαίτα el sentido más concreto de “alimento”, “comida”. Curiosamente, parece que, como ya notó Bollack⁶⁷⁴, Bignone ha omitido la traducción de τὸ ζῶον, reemplazándolo por una segunda traducción de λίχνον: “desiderio”. Su versión completa de SV69 es: “*Ingrata avidità dell’animo fa trascendere a smodato desiderio di vitto squisito*”.

Bailey⁶⁷⁵ sigue la lectura de Bignone, pero sin omitir la traducción de τὸ ζῶον. Para él, la sentencia dice así: “*The ungrateful greed of the soul makes the creature everlastingly desire varieties of dainty food*”. Sin embargo, es difícil justificar *desire* en esta traducción; aunque está de acuerdo con el espíritu de la sentencia, parece ser una idea verbal tomada de λίχνον.

Tanto Bignone como Bailey entienden que la sentencia formula una crítica a la gula ficticia que ocupa nuestra mente –opuesta al deseo natural de alimento que demanda el cuerpo–, porque, en lugar de seguir una dieta razonable, induce a perseguir deseos innecesarios, tomando comidas refinadas que sólo colorean el placer (ποικιλμάτων)⁶⁷⁶.

Arrighetti⁶⁷⁷, por su parte, interpreta ἀχάριστον sustantivado, con el sentido de “ingratitude”, en función de sujeto, y λίχνον (“codicioso”) como predicado del objeto directo τὸ ζῶον (“ser viviente”); su traducción es: “*L’ingratitude dell’anima rende l’essere vivente infinitamente bramoso della varietà dei cibi*”. Según la interpretación de Arrighetti, la sentencia aborda el tópico epicúreo referido a la

⁶⁷⁴ Bollack 1975: 544.

⁶⁷⁵ Bailey 1926: 117 y 387.

⁶⁷⁶ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 18 (ποικίλλεται).

⁶⁷⁷ Arrighetti 1960: 154 y 519.

triste condición de los que, llegados a la madurez, no se han ganado un pasado fuerte, poblado de buenos recuerdos y, en consecuencia, buscan febrilmente satisfacciones en la pequeña porción de tiempo que les queda. Recuérdese, en efecto, el empleo de χάρις en SV55, con el sentido del “recuerdo agradecido” de las cosas pasadas. Por su sentido, la sentencia se aproximaría a SV17 y 60.

Entendemos que, conservando la sintaxis de Arrighetti, la sentencia debe interpretarse a la luz de un pasaje de Lucrecio en el que se advierte el alcance preciso del adjetivo ἀχάριστος (*ingratam*). Dice Lucrecio:

*deinde animi ingratam naturam pascere semper
atque explere bonis rebus satiareque numquam,
quod faciunt nobis annorum tempora, circum
cum redeunt fetusque ferunt variosque lepores,
nec tamen explemur vitai fructibus umquam,
hoc, ut opinor, id est, aevo florente puellas
quod memorant laticem pertusum congerere in vas,
quod tamen expleri nulla ratione potestur.*⁶⁷⁸

Además, satisfacer siempre un espíritu de naturaleza ingrata y colmarlo de bienes sin saciarlo nunca, como hacen con nosotros las estaciones del año, cuando retornan y nos traen sus productos y deleites variados, sin que jamás nos saciemos de los frutos de la vida, esto es, a mi entender, lo que simbolizan las doncellas florecientes echando agua en un vaso agujereado al que no hay manera alguna de colmar jamás.

El alma ingrata es el alma insaciable, el alma que, dominada por deseos sin *lógos*, jamás se conforma y agradece lo que tiene, sino que sistemáticamente demanda más⁶⁷⁹. La imposibilidad de satisfacer un alma insaciable lleva a su poseedor -el viviente, *i. e.*, el que tiene alma- a una carrera de placeres infinita (ἄπειρον) que

⁶⁷⁸ Lucrecio, *De rerum natura*, III.1003-1010.

⁶⁷⁹ Cf. el pasaje recién citado de Horacio, *Sátiras*, I.2.8, donde se emplea el adjetivo *ingratus* con un sentido similar: *ingrata ingluvies* (“glotonería insaciable”).

Lucrecio compara con el trabajo de las danaidas, condenadas a llenar continuamente un tonel agujereado⁶⁸⁰.

⁶⁸⁰ Imagen también empleada por Platón en el *Gorgias* (493a-494a) para describir el modo de vida hedonista. Cf. el apartado 5.1 del Estudio preliminar.

SV70

Μηδέν σοι ἐν βίῳ πραχθεῖη ὁ φόβον παρέξει σοι εἰ γνωσθήσεται τῷ πλησίον.

βίῳ V : <τῷ> βίῳ Usener

Que nada se cumpla en tu vida, que, si fuere conocido por tu vecino, te dará miedo.

Comentario

Hay que poner esta sentencia en relación con el pensamiento de Epicuro acerca de la justicia⁶⁸¹. Dado que en la ética de Epicuro las virtudes carecen de entidad por sí mismas y se consideran en función del placer, el obrar (πράττω) no se estima a partir de valores morales como podrían ser lo bueno, lo malo o lo justo. Lo que orienta la *prâxis* es el temor a ser descubiertos y castigados. El miedo ocupa el primer plano en la sentencia. El hecho de que se emplee el futuro del indicativo (γνωσθήσεται) en la prótasis significa que la condición a la que está sometido el temor tiene dos características: desde el punto de vista del grado temporal es un episodio ubicado en el futuro, y el modo indicativo señala que se concibe como realizable⁶⁸², lo cual hace sentir ese futuro más cercano y amenazador. El potencial infractor sabe que, en caso de cometer un acto injusto, su castigo dependerá de una

⁶⁸¹ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 31-38 y *Sentencias Vaticanas*, 6, 7 y 12.

⁶⁸² Es difícil reflejar ambas connotaciones del verbo de la prótasis en español, ya que la falta de realidad inherente al futuro aproxima su significado al de la eventualidad, por eso hemos elegido la traducción por el futuro del subjuntivo “fuere conocido”. Arrighetti, por ejemplo, traduce: “Non fare nulla nella tua vita che possa procurarti paura *nel caso che sia conosciuto* dal prossimo” (Arrighetti 1960: 154), y Jufresa: “No hagas nada en tu vida que te cause miedo *en el caso de que sea conocido* por el prójimo” (Jufresa 1994: 85)

condición de fácil cumplimiento, lo cual, naturalmente, lo llena de inquietud y refrena su obrar.

SV71

Πρὸς πάσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπερώτημα τοῦτο· τί μοι γενήσεται ἂν τελεσθῇ τὸ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον; καὶ τί ἂν μὴ τελεσθῇ;

2 κατὰ ἐπιθυμίαν Arrighetti

Respecto de todos los deseos hay que plantear esta cuestión: ¿qué me sucederá si se cumple lo perseguido por el deseo? y, ¿qué si no se cumple?

Comentario

La sentencia no presenta dificultades textuales. En la edición de Arrighetti se omite el artículo τήν; probablemente se trate de una errata.

El texto hace referencia al cálculo de placeres⁶⁸³ que, atendiendo al matiz distributivo de πάσας (“todos” los deseos, en el sentido de “cada uno” de los deseos), se advierte que debe llevarse a cabo con escurpulosidad. Una vez más se puede notar la diferencia con el enfoque cirenaico de placer. En el caso del hedonismo epicúreo el examen que lleva a cabo el cálculo integra cada placer en un proyecto de vida, en el horizonte temporal (téngase en cuenta el futuro γενήσεται [“sucederá”]) de la existencia de cada individuo. Ese ejercicio de reflexión, de pensamiento, que tiene por objeto el placer, transfigura o re-fundamenta su naturaleza. Para los cirenaicos⁶⁸⁴, en cambio, sólo cuenta el instante: el placer vale sólo por el hecho de ser sentido en el cuerpo y no necesita de ningún tipo de reflexión ulterior.

⁶⁸³ Sobre el cálculo de placeres, cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 129.5 ss.

⁶⁸⁴ Cf. el punto 4.4 del Estudio preliminar.

SSVV72 y 73

Ambas sentencias aparecen en el manuscrito formando un solo texto. Probablemente, de manera mecánica, el copista haya encadenado el *καί* con que comienza SV73 a los anteriores *καί* ... *καί* del final de SV72.

En este caso, además de la diversidad del contenido de ambas sentencias, tenemos el texto MC13, paralelo al de SV72, que respalda la separación de las dos sentencias, criterio que hemos seguido.

SV72

Οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ'ἀνθρώπους ἀσφάλειαν παρασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόντων καὶ τῶν ὑποκάτω καὶ ἀπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

1 ἀνθρώπους MC13 : ἀνθρώπου V κατασκευάζεσθαι MC13 :
παρασκευάζεσθαι V 2 ὑπόπτων καθεστώτων MC13 : ὑπόπτων ὄντων
Usener y Von der Mühl : ὑπόντων V ὑπὸ γῆς MC13 : ὑποκάτω V.

Ningún beneficio sería procurarse seguridad entre los hombres, si las cosas de arriba permanecen al acecho, y las de debajo de la tierra y, en una palabra, las de lo infinito.

Comentario

La sentencia, salvo algunas pequeñas variaciones, coincide con MC13⁶⁸⁵. Ante la lección ὑπόντων (“permanecen al acecho”) del código, Usener⁶⁸⁶ y Von der Mühl⁶⁸⁷

⁶⁸⁵ El texto de *Máximas Capitales*, 13 es el siguiente:

optan por ὑπόπτων ὄντων (“siendo consideradas con sospecha”). El propósito de la corrección es mantener el léxico habitual que emplea Epicuro para referirse al recelo y la confusión que transmiten los relatos míticos sobre los dioses y la muerte⁶⁸⁸. Sin embargo, puede conservarse el texto del manuscrito; el participio ὑπόντων expresa la idea de ὑπείμι de “estar por debajo”, “permanecer oculto”, pero no de una manera neutra, sino suscitando inquietud, acechando⁶⁸⁹. Tal es lo que sucede cuando los dioses, la muerte y el mal son envueltos en leyendas: las cuestiones quedan encubiertas e infunden temor. Para reflejar ese doble matiz hemos traducido ὑπόντων por “permanecen al acecho”.

Hay desacuerdo acerca de aquello a lo que alude la expresión τῶν ἐν τῷ ἀπείρῳ (“las cosas en lo infinito”). Bailey⁶⁹⁰ sostiene que se refiere a la infinidad del cosmos que alberga a otros mundos y a los dioses: “*things outside our κόσμος, sc. other worlds and the gods*”, y en el mismo sentido lo interpreta Arrighetti⁶⁹¹: “*ciò che avviene nell’universo*”. Siguiendo el parecer de estos autores hemos traducido τῷ ἀπείρῳ por “lo infinito”. Bollack⁶⁹², por su parte, vierte τῷ ἀπείρῳ por “*l’illimité*”, y entiende que lo ilimitado comporta todo lo que se halla fuera del control de los sentidos, sea en el ámbito visible del cielo o en el invisible, bajo la tierra. Es interesante la sugerencia de Bollack, aunque en ese caso interpretaríamos que lo

Οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατὰ ἀνθρώπους ἀσφάλειαν παρασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστώτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς καὶ ἀπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπείρῳ. (Dorandi 2013: 817)

⁶⁸⁶ Wotke y Usener 1888: 197.

⁶⁸⁷ Von der Mühl 1922: 68.

⁶⁸⁸ Sobre el significado de ὑποπτέω, cf. el comentario a *Sentencias Vaticanas*, 49.

⁶⁸⁹ Cf. LSJ, s. v. ὑπείμι, II.3.

⁶⁹⁰ Bailey 1926: 356.

⁶⁹¹ Arrighetti 1960: 124.

⁶⁹² Bollack 1975: 284-285.

ilimitado se refiere más bien al temor que infunde la imposibilidad de colocar límites a los deseos, la clave para dominar el placer y el dolor, con lo cual, la cláusula final de la sentencia resumiría las tres direcciones fundamentales del temor epicúreo: los dioses, la muerte y el dolor. Sin embargo, interpretamos que, en este caso, el adverbio ἀπλῶς (“en una palabra”) retoma lo inmediatamente anterior para resumirlo⁶⁹³, de manera que entendemos que τὸ ἄπειρον se refiere aquí al conjunto del cielo y de la tierra, por eso lo hemos traducido como lo infinito.

La sentencia muestra dos aspectos de la seguridad (ἀσφάλεια) que preocupan a Epicuro, la seguridad ante los demás hombres⁶⁹⁴ (ἀσφάλεια ἐξ τῶν ἀνθρώπων) y la seguridad ante los temores a las cosas más importantes⁶⁹⁵ (τὸ φοβούμενον [...] ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων): los dioses y la muerte. El texto enseña que la seguridad que puede conseguirse en la sociedad civil, en el ámbito público, no basta para que el hombre se desarrolle en plenitud, sino que debe ser completada por el ejercicio de la filosofía, ya que sin ella no podemos librarnos del temor a los dioses y a la muerte.

SV73

Καὶ τὸ γενέσθαι τινὰς ἀλγηδόνας περὶ σῶμα λυσιτελεῖ πρὸς φυλακὴν τῶν ὁμοειδῶν.

γεγενῆσθαι Wotke : γένεσθαι V

⁶⁹³ Cf. LSJ s. v. ἀπλῶς. Interpretamos que τὸ ἄπειρον no puede ser una tercera alternativa, más amplia, como lo entiende Bollack (1975: 548), que el cielo y la tierra en su conjunto, porque ambos agotan el universo.

⁶⁹⁴ Cf. Epicuro, *Máximas Capitales*, 7 y 14 y *Sentencias Vaticanas*, 31.

⁶⁹⁵ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 49 / *Máximas Capitales*, 12.

También que sobrevengan ciertos dolores al cuerpo es beneficioso para protegerse de [dolores] parecidos.

Comentario

Bignone⁶⁹⁶ ha colocado esta sentencia en relación con la *Epístola a Meneceo* 129, donde se aborda el tema del cálculo de placeres, de manera que el conocimiento seguro del dolor corpóreo supondría una ventaja a la hora de prever y medir dolores y placeres presentes y futuros. En la misma línea, observa Balaudé⁶⁹⁷ que la sentencia ilustra el principio de que, finalmente, el dolor está al servicio del placer. Mientras que Bailey⁶⁹⁸, por su parte, en una lectura más literal, sugiere que el texto señala la importancia del conocimiento adquirido por experiencia en el cuidado de la salud del cuerpo. Las tres interpretaciones son plausibles.

⁶⁹⁶ Bignone 1920: 161, n. 2.

⁶⁹⁷ Balaudé 1994: 218.

⁶⁹⁸ Bailey 1926: 387.

SV74

Ἐν φιλολόγῳ συζητήσει πλεῖον ἤνυσεν ὁ ἡττηθεὶς καθ' ὃ προσέμαθεν.

En la discusión erudita consigue más el que es vencido, por lo que aprende.

Comentario

Queda de manifiesto en la sentencia que en la escuela de Epicuro la búsqueda de la verdad era una empresa común (σύν-ζητέω, “investigar con otro[s]”) y dialógica (φιλόλογος, “amante de la palabra”, “erudito”). Esta “paradoja de la dialéctica” -la expresión es de Bailey- que presenta al vencido como vencedor consigue relegar el elemento erístico del diálogo. El intercambio, ante todo, resulta una investigación conjunta en beneficio mutuo de los interlocutores.

SV75

Εἰς τὰ παρωχηκότα ἀγαθὰ ἀχάριστος φωνῆ ἢ λέγουσα: “τέλος ὄρα μακροῦ βίου”.

Es desagradecida respecto de los bienes pasados la máxima que dice: “mira el final de una larga vida”.

Comentario

El asunto al que se refiere la máxima citada en la sentencia es tratado en la conversación entre Solón y Creso referida en la *Historia* de Heródoto⁶⁹⁹; de hecho, Estobeo incluye la máxima en su *Florilegium*⁷⁰⁰ atribuyéndola a Solón. En el famoso encuentro que narra Heródoto, Solón advierte al rey de los lidios sobre la inestabilidad de los asuntos humanos, siempre frágiles y a merced de la fortuna. Para todos, y deberían recordarlo especialmente quienes llevan una vida dichosa, el porvenir se cierne oscuro y amenazador. Si la fortuna nos da la espalda, la buena marcha de las cosas puede derrumbarse en un momento. Por eso, sugiere prudentemente Solón que, antes de llamar a alguien feliz, hay que ver cómo terminará su larga vida⁷⁰¹.

Se pone en juego entonces la relación entre felicidad y fortuna, y la enseñanza de Solón es que la fortuna tiene poder sobre la felicidad y la determina. Aristóteles se interesó por la cuestión y también se refiere a estas palabras de

⁶⁹⁹ Heródoto, *Historia*, I, 32.

⁷⁰⁰ Estobeo, *Florilegium*, 2.7.18.60-61.

⁷⁰¹ Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1100a7) pone a Príamo como ejemplo de una prolongada vida próspera que se arruina al llegar a la vejez.

Solón⁷⁰². Según el punto de vista de Aristóteles, lo que determina la felicidad es la virtud, no la fortuna. La felicidad es algo estable, persistente (μόνιμόν τι), nada fácil de cambiar (μηδαμῶς εὐμετάβολος), mientras que la fortuna es mudable e inconstante: una vez nos favorece y en seguida nos perjudica. Si la fortuna fuera el criterio de la felicidad, deberíamos declarar al mismo hombre feliz (εὐδαίμων) y desdichado (ἄθλιος), sería una especie de camaleón (χαμαιλέον τις) sin fundamentos seguros (σαθρῶς ἰδρυμένος). La fortuna es un factor de segundo orden; si es buena, entonces colabora con la felicidad; si es mala, la adversidad también resulta una ocasión para que brille la nobleza (διαλάμπει τὸ καλόν)⁷⁰³. Lo que verdaderamente garantiza la felicidad como estado perdurable son los comportamientos virtuosos:

κύρια δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας, [...] περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετήν.⁷⁰⁴

Lo que tiene poder sobre la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud [...] en ninguna obra humana hay tanta firmeza como en las actividades de acuerdo con la virtud.

Epicuro, por su parte, también aboga en contra del peso de la fortuna en el plano de la *prâxis*⁷⁰⁵ y, en cierto modo, vuelve a hacerlo al recoger esta máxima de Solón. Hemos visto que en la antropología de Epicuro se reconoce la importancia del

⁷⁰² Cf. la cita de Solón en *Ética a Nicómaco*, 1100a12, y sobre el tratamiento del tema cf. *ibid.*, 1099b28-1101a22.

⁷⁰³ Sin embargo, admite Aristóteles que no se puede ser bienaventurado (μακάριος) si toca la fortuna de Príamo.

⁷⁰⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1100b 9-13.

⁷⁰⁵ Cf. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 133-4 y comentario a *Sentencias Vaticanas*, 9.

pasado. El pasado no sólo proporciona buenos recuerdos que reportan placer en el presente, sino que, mantenido en la memoria, constituye la identidad de quien ha vivido una buena vida⁷⁰⁶. En el caso de la presente sentencia, el pasado rememorado vuelve a manifestar su poder. A diferencia de la máxima de Solón, que sugiere que un episodio adverso de la fortuna puede arrasarse la felicidad de toda una vida, Epicuro sostiene que la fortuna, de alguna manera, se estrella contra el pasado. Los buenos momentos vividos, los placeres legítimamente disfrutados, siempre están presentes en la evocación, y esa porción de felicidad queda al abrigo de la fortuna porque es ya una parte de la subjetividad. Es la vida del vulgo, aquella cuyo tiempo se ha malgastado y no puede contemplarse con un recuerdo agradecido (χάρις) la que, por su propia insustancialidad, queda a merced de la fortuna.

⁷⁰⁶ Cf. *Sentencias Vaticanas*, 17 y su comentario.

SV76

Τοιοῦτος εἶ γηράσκων ὅποιον ἐγὼ παραινῶ, καὶ δὴ ἔγνωκας ὅποιόν ἐστι τὸ
ἐαυτῷ φιλοσοφῆσαι καὶ οἶον τὸ τῇ Ἑλλάδι· συγχαίρω σοι.

1 διέγνωκας Usener : δὴ ἔγνωκας V τό Hartel : τῷ V

Eres al envejecer tal como yo aconsejo, y por cierto has comprendido qué es
filosofar para uno mismo y qué para la Hélade. Me alegro contigo.

Comentario

Ante la propuesta de Usener⁷⁰⁷ de corregir δὴ ἔγνωκας (“por cierto has
comprendido”) por διέγνωκας (“has distinguido”, “has discernido”) hemos
mantenido la lección del código, interpretando la partícula δὴ (“por cierto”) con un
valor aseverativo que ayuda a precisar la caracterización del destinatario de la
sentencia. Sí es necesaria, en cambio, la corrección de Hartel⁷⁰⁸.

El empleo de la segunda persona del singular sugiere que el texto podría
haber sido tomado de una epístola, según Usener⁷⁰⁹, dirigida por Epicuro a un
discípulo mayor que él, tal vez, Leonteo de Lámpsaco. Bignone⁷¹⁰, en cambio,
atribuye la sentencia a Metrodoro en virtud de su semejanza con un pasaje
recogido por Plutarco de una epístola que Metrodoro envió a su hermano
Timócrates:

⁷⁰⁷ Wotke y Usener 1888: 197.

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ Wotke y Usener 1888: 188.

⁷¹⁰ Bignone 1920: 161. n. 4.

οὐδὲν οὖν ἔτι δεῖ τοὺς Ἕλληνας σῶζειν οὐδ' ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνου παρ' αὐτῶν τυγχάνειν, ἀλλ' ἐσθίειν καὶ πίνειν, ὧς Τιμόκρατες, ἀβλαβῶς τῆ σαρκὶ καὶ κεχαρισμένως.⁷¹¹

No tenemos que salvar a los griegos ni conseguir que premien nuestra sabiduría, sino comer y beber, Timócrates, sin daño para el cuerpo y con agrado.

Este texto, razona Bignone, por la desmesurada afirmación del hedonismo, reducido a comer y beber, y por el desprecio que manifiesta hacia la Hélade, no puede provenir de la pluma de Epicuro, cuyo estilo es siempre sereno en la defensa del placer, y cuyo amor a la Hélade (πρὸς πατρίδα φιλία)⁷¹² está acreditado por el testimonio de Diógenes Laercio.

En un primer momento, la sentencia describe al corresponsal de manera general, encuadrándolo en lo que, según Epicuro, es el canon de la vejez, y, en segunda instancia, se especifica, se da contenido, al cuadro general: la buena vejez, o al menos una parte importante de ella, consiste en comprender cómo filosofar para uno mismo y cómo filosofar para los demás. Bailey⁷¹³ caracteriza estas maneras de filosofar, una, como particular y esotérica (ἑαυτῷ, “para uno mismo”) y, la otra, como común y exotérica (τῇ Ἑλλάδι, “para la Hélade”). Hay diferentes pareceres respecto a cuál de las dos alternativas apoya la sentencia. Sostiene Bailey que el texto manifiesta el carácter abierto, no sectario, de la filosofía epicúrea, y cita en favor de su punto de vista SV29, donde Epicuro habla de comunicar su doctrina a todos los hombres (πάντες ἄνθρωποι), y SV52, donde, personificada, la amistad

⁷¹¹ Plutarco, *Adversus Colotem*, 1125D2-4 (Körte 1890: fr. 41). Cf. también la cita del mismo pasaje en Plutarco, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1098C-D.

⁷¹² D. L., X.10.6.

⁷¹³ Bailey 1926: 387.

realiza un recorrido danzante por el mundo (οἰκουμένη), portando la filosofía como evangelio de la felicidad para todos nosotros (πάντες ἡμεῖς). Bignone es de esa misma opinión; fundándose también en SV52, defiende el carácter ecuménico del pensamiento de Epicuro⁷¹⁴, propio, por otra parte, de toda la filosofía helenística. Sin embargo, teniendo en cuenta el desdén que profesa Epicuro por la cultura y la vida públicas y el énfasis que coloca en el individuo y en la comunidad filosófica, no nos apresuráramos a defender el carácter ecuménico de la filosofía epicúrea. Así parecen confirmarlo algunos pasajes de Epicuro citados por Séneca. El primero manifiesta el carácter interpersonal, pero claramente privado del intercambio filosófico:

*haec [...] ego non multis, sed tibi; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus.*⁷¹⁵

Yo [digo] [...] esto no a muchos, sino a ti; pues somos un auditorio suficientemente grande el uno para el otro.

Y los pasajes siguientes muestran el desdén por la multitud y la reivindicación de la interioridad:

*Numquam volui populo placere; nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio.*⁷¹⁶

Nunca he querido agrandar al pueblo, pues lo que yo sé el pueblo no lo aprueba y lo que el pueblo aprueba yo lo ignoro.

*tunc praecipue in te ipse secede cum esse cogaris in turba.*⁷¹⁷

⁷¹⁴ Cf. Bignone 1920: 161. n. 4, y 1973, vol. 1: 638.

⁷¹⁵ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, VII.11-12.

⁷¹⁶ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XXIX.10-11.

Sobre todo en el momento en que seas forzado a estar entre la multitud retírate dentro de ti mismo.

Lo cierto es que la presente sentencia no brinda en su letra elementos determinantes a favor del carácter esotérico o exotérico del ejercicio de la filosofía, y tratar de extraer del texto una posición en un sentido u otro no es más que forzar su lectura. Parece más bien que Epicuro felicita a su corresponsal porque, en la vejez, ha alcanzado la sabiduría necesaria para ejercer provechosamente la filosofía tanto en la vida pública (en la escasa medida que un epicúreo podía participar en ella) como en la esfera privada, lo cual entrevemos que reporta dicha y tranquilidad.

⁷¹⁷ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XXV.6-7.

SV77

Τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία.

El fruto más grande de la autosuficiencia es la libertad.

Sobre la libertad como característica del sabio que tiene en sí el poder de obrar y no depende de otros hombres, de la necesidad, ni de la fortuna véanse SSVV9, 40, 44, y 67.

SV78

Ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται, ὧν τὸ μὲν ἔστι νοητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον.

1 νοητὸν V : θνητὸν Hartel

El noble se ocupa principalmente de la sabiduría y de la amistad, de las cuales, una es un bien intelectual, la otra, inmortal.

Comentario

Buena parte de los editores ha admitido la corrección del manuscrito de Hartel⁷¹⁸, que propone θνητὸν (“mortal”) en lugar de νοητὸν (“intelectual”). Long y Sedley⁷¹⁹, por ejemplo, traducen: “*The man of noble character is chiefly concerned with wisdom and friendship. Of these the former is a mortal good, but the latter is immortal*”. Indudablemente, la estructura habitual de paralelismos y oposiciones que constituye muchas de las sentencias, e incluso la similitud fonética νοητὸν / θνητὸν, impulsan a la corrección, que permite obtener en el texto los pares filosofía-mortal / amistad-inmortal. Sin embargo, no son razones suficientes para modificar un manuscrito cuya escritura y sentido son claros. Contamos, además, con un pasaje de la *Epístola a Menecio*, unas líneas que cierran un breve protréptico a filosofar, en el que Epicuro señala que la filosofía y los bienes que ella depara son bienes inmortales (ἀθάνατοι ἀγαθοί) y eleva a quienes la ejercitan al rango de dioses:

⁷¹⁸ Wotke y Usener 1888: 197.

⁷¹⁹ Long y Sedley 1986: 126; Bailey 1926: 119 traduce en el mismo sentido.

ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶν ζῶν
ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.⁷²⁰

Vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se parece a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.

De manera que no hay por qué atribuir a la filosofía el calificativo de mortal. La corrección de Hartel no es necesaria. Impone al texto un espíritu de simetría que ni el sentido de la sentencia ni el pensamiento de Epicuro demandan.

En la edición de Arrighetti⁷²¹ sucede algo peculiar, a diferencia de lo que indica el texto griego que edita, invierte las atribuciones de los adjetivos y traduce: *“L’uomo bennato si dedica all’amicizia e alla filosofia; dei quali quello è un bene mortale, questo immortale”*; lo que es mortal es la amistad y la filosofía es inmortal. Tal vez se trate de una errata.

Es interesante la lectura de la sentencia que hace Bollack⁷²². Interpreta γενναῖος (“noble”) como atributo de un sujeto tácito ἄνθρωπος ο ἄνῆρ (“el hombre”), da a γίγνομαι (“devenir”, “llegar a ser”) un sentido no copulativo, sino predicativo, y toma σοφία καὶ φιλία (“sabiduría y amistad”) como una unidad a la que se refieren las cualidades de νοητόν (“inteligible”) y ἀθάνατον (“inmortal”): *“L’homme généreux devient vraiment ce qu’il est dans sagesse et l’amitié, qui son pour une part un bien itelligible, et, pour une autre, un bien immortel”*. Nos inclinamos, sin embargo, por mantener el adjetivo γενναῖος (“noble”) sustantivado⁷²³ y γίγνομαι formando una perífrasis verbal con περί⁷²⁴, con el sentido de “ocuparse de”,

⁷²⁰ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 135.7-9.

⁷²¹ Arrighetti 1960: 156-157.

⁷²² Bollack 1975: 556-557.

⁷²³ Cf. Aristóteles, *Política*, 4.12.2; Platón, *Gorgias*, 485d y *Fedro*, 261a.

⁷²⁴ Cf. LSJ s. v. γίγνομαι, II.3.c.

“involucrarse en”, y consideramos que τὸ μὲν ... τὸ δέ (“una ... la otra”) tienen un sentido distributivo, lo cual impide considerar como una unidad a σοφία καὶ φιλία (“sabiduría y amistad”).

Como dice Bailey⁷²⁵, tal vez sea ésta la mayor exaltación de la amistad en la obra de Epicuro que nos queda; y, en el mismo sentido, se expresa Cicerón, quien asegura que Epicuro llevó la amistad hasta el cielo con sus alabanzas (*eam [i. e., amicitiam] Epicurus in caelum efferat laudibus*)⁷²⁶. El hecho de ensalzar la amistad es comprensible, porque, como hemos visto en varias ocasiones, garantiza la seguridad entre los hombres, que es una de las condiciones de la *ataraxía*, de manera que permite que el sabio, dentro de los límites humanos, viva como un dios. Ahora bien, lo que no es necesario es que la alabanza de la amistad conlleve la degradación correspondiente de la filosofía, y mucho más cuando el papel de la sabiduría en la felicidad del sabio es tan relevante como el de la amistad. Por eso mantenemos el calificativo de “intelectual” que SV78 asigna a la sabiduría rehusando su modificación por “mortal”.

⁷²⁵ Bailey 1926: 387.

⁷²⁶ Cicerón, *De finibus*, II.80.6-7.

SV79

Ὁ ἀτάραχος ἑαυτῷ καὶ ἑτέρῳ ἀόχλητος.

El que está libre de perturbación no se inquieta por sí mismo ni por otro.

Comentario

Hay diferentes maneras de interpretar el adjetivo verbal ἀόχλητος (“que no sufre inquietud”) con el verbo “ser” supuesto. Bignone, Bailey, Arrighetti y Long y Sedley⁷²⁷ lo traducen en sentido activo: “*non turba*”, “*causes no disturbance*”, “*procura serenità*” y “*causes no stress*”, respectivamente, lo cual exige tomar ἑαυτῷ y ἑτέρῳ como si fueran acusativos en función de objeto directo o dativos en función de objeto indirecto (“no molesta a sí mismo ni a otro” o “procura serenidad a sí mismo y a los otros”). Este punto de vista permite asemejar al sabio que ha alcanzado la *ataraxía* a la naturaleza divina, en el sentido de que ésta “ni tiene en sí misma inconvenientes, ni se los procura a otro”⁷²⁸.

Entendemos, sin embargo, que no es ése el contenido de la sentencia. No hay un predicado verbal del sujeto ὁ ἀτάραχος (“el que está libre de perturbación”), sino un predicado nominal, de una cualidad pasiva negativa, la de ser ἀόχλητος, “no perturbable”, o “no inquietable”. Los dativos ἑαυτῷ y ἑτέρῳ funcionan como complementos de causa de la idea verbal inherente a ese adjetivo

⁷²⁷ Bignone (1920: 162): “Chi è sereno, non turba se medesimo nè gli altri”; Bailey (1926: 119): “The man who is serene causes no disturbance to himself or to another”; Arrighetti (1960: 156): “L’uomo sereno procura serenità a sé e agli altri” y Long y Sedley (1986: 126): “The undisturbed man causes no stress to himself or to anyone else”.

⁷²⁸ Cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 1 / *Máximas Capitales*, 1: οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει.

verbal de posibilidad, es decir, el texto dice: “El que está libre de perturbación es ininquietable a causa de sí mismo y a causa de otro”. Lo que se destaca en la sentencia es la imposibilidad de padecer del sabio –precisamente, la *ataraxía* del ἀτάραχος–, no su imposibilidad de hacer.

Es interesante también la lectura de Bollack⁷²⁹, quien toma ἀτάραχος ἑαυτῷ (“el que no es agitado por sí mismo”) como una unidad sustantivada por el artículo, la cual cumple la función de sujeto y recibe el predicado ἐτέρῳ ἀόχλητος (“no importunado por otro”), de modo que su traducción es: “*Celui qui n’est pas agité par lu-même n’est pas importuné par l’autre*”.

La máxima describe el estado de *ataraxía*, esto es, la ausencia de perturbación. Este estado de felicidad puede ser dañado tanto por causas internas, que obran desde el propio individuo (ἑαυτῷ), como por causas externas, debidas a circunstancias que no dependen de nosotros (ἐτέρῳ). Pero hay remedio para ambas en el pensamiento de Epicuro. El ejercicio de la filosofía resguarda la tranquilidad de las perturbaciones que provienen desde el interior de cada uno: temores fundados en falsas opiniones y deseos inmoderados. La práctica de la amistad y de la justicia procuran seguridad respecto de los demás hombres.

⁷²⁹ Bollack 1975: 558.

SV80

Ν[έ]ω πρώτη σωτηρίας μοῖρα τῆς ἡλικίας τήρησις καὶ φυλακὴ τῶν πάντα μολυνόντων κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τὰς οἰστρώδεις.

1 νέω Horna : γενναίω *vel* γνησίω Von der Mühl : Ἔστιν Hartel : Ν[.]ω V

Para el joven parte principal de la salvación consiste en proteger la juventud y en cuidarse de lo que envilece todo a causa de los apetitos violentos.

Comentario

El texto del manuscrito está corrupto al principio. Una mancha de tinta sobre la escritura dificulta la lectura de la primera letra (mayúscula) de la palabra; luego, se extiende el borrón sobre un espacio en el que podrían escribirse una o dos letras y, finalmente, aparece, ya nítida, una ω.

Ha habido diferentes conjeturas para reponer la palabra que no se puede leer⁷³⁰. Por la extensión del espacio disponible en el manuscrito y reconstruyendo una N a partir del vestigio de un primer trazo vertical de mayúscula legible en el códice, Horna⁷³¹ ha propuesto νέω (“joven”). La sentencia diría, entonces, que para el joven parte principal de su salvación consiste en proteger su juventud.

Para Von der Mühl⁷³² la mayúscula sería una Γ, su conjetura es γενναίω, y propone también, como segunda posibilidad, γνησίω, ambos con el significado de “noble”, con lo cual la sentencia se referiría a la salvación del noble.

⁷³⁰ Cf. Marcovich 1985.

⁷³¹ Horna 1931: 34.

⁷³² Von der Mühl 1922: 68.

Abandonando la idea de restituir el texto, una tercera alternativa es la de Wotke⁷³³ y Bailey⁷³⁴, quienes, siguiendo la conjetura de Hartel⁷³⁵, editan Ἔστιν πρώτη, de manera que la sentencia no se refiere al interés de alguien en particular, sino que declara, en general, que la parte principal de la salvación consiste en proteger la juventud (ήλικία)⁷³⁶. Sin embargo, al interpretar ήλικία con el significado de juventud se lee la sentencia como si estuviera dirigida o enunciara el interés de los jóvenes, con lo cual, el sentido del texto ofrecido por Wotke y Bailey viene a aproximarse bastante a la versión de Horna.

Como curiosidad, hay que señalar que ni Von der Mühl⁷³⁷ ni Arrighetti⁷³⁸ editan la palabra πρώτη, que aparece clara en el manuscrito.

En nuestra edición hemos contado con la ayuda del profesor Dorandi, quien ha tenido la gentileza de consultar el manuscrito en la Biblioteca Vaticana. Según el parecer del profesor Dorandi, la primera letra mayúscula tiene visos de ser una *ny*. A continuación, el espacio cubierto por la mancha de tinta, aunque es extenso, sugiere el profesor Dorandi que debería ser ocupado por una sola letra, ya que después de las mayúsculas el copista deja habitualmente un pequeño espacio en blanco antes de escribir la primera letra minúscula. Ese espacio, como conjeturaba Horna, podría estar ocupado por una *é*. Finalmente, se lee sin inconvenientes la *ω*. De manera que, siguiendo el juicio del profesor Dorandi, hemos editado Ν[έ]ω.

En la sentencia, Epicuro vuelve a mostrar su preocupación por los jóvenes, esta vez, por su exposición al riesgo de los deseos inmoderados. La expresión

⁷³³ Wotke y Usener 1888: 198.

⁷³⁴ Bailey 1926: 118 y 387.

⁷³⁵ Wotke y Usener 1888: 198.

⁷³⁶ Cf. Bailly, A. *Dictionnaire Grec-Français*, s. v. ήλικία, I.1, donde se recoge la acepción de “la fuerza de la edad”, “la juventud”.

⁷³⁷ Von der Mühl 1922: 68.

⁷³⁸ Arrighetti 1960: 157.

ἐπιθυμῖαι οἰστρώδεις (“apetitos violentos”, “deseos frenéticos”) es empleada también por Platón⁷³⁹ en contextos similares a los de la presente sentencia, en los que se alude a deseos vehementes y fuera de control racional. En las *Leyes* son los apetitos propios de la vida incontinente (ἀκόλαστος βίος)⁷⁴⁰, y, en el *Timeo*, son los deseos venéreos:

διὸ δὴ τῶν μὲν ἀνδρῶν τὸ περὶ τὴν τῶν αἰδοίων φύσιν ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατὲς γεγονός, οἷον ζῶν ἀνυπήκοον τοῦ λόγου, πάντων δι' ἐπιθυμίας οἰστρώδεις ἐπιχειρεῖ κρατεῖν.⁷⁴¹

Por ello, las partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes y autoritarias, como un viviente que no se somete a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus frenéticos deseos.

⁷³⁹ Cf. Platón, *Timeo*, 91b7 y *Leyes*, 734a4. Recuérdese también Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 20 / *Máximas Capitales*, 29 sobre la clasificación de los placeres.

⁷⁴⁰ Platón, *Leyes*, 734a4.

⁷⁴¹ Platón, *Timeo*, 91b4-7.

SV81

Οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὐδὲ τὴν ἀξιόλογον ἀπογεννᾶ χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὔθ' ἢ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περιβλεψίς οὔτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς τὰζυροῖσῖτους† αἰτίας.

1 τιν' ἀξιόλογον Usener : τὴν ἀξιόλογον V 3 ἀδιορίστους Usener :
τὰζυροῖσῖτους† V : οἰζυρὰς <ἀπλ>έτους Marcovich

No quita la perturbación del alma ni produce un goce digno de mención la riqueza, aunque sea la más grande, ni la honra y admiración del vulgo, ni ninguna otra cosa de las que están sujetas a causas

Comentario

El manuscrito presenta dificultades de lectura en la línea 3 debido a que se encuentra corrupto a causa de la humedad. Los editores han realizado diversas conjeturas que procuran dar a la sentencia el sentido de que ninguna causa ilimitada puede producir efectos beneficiosos en el alma; es decir, que los placeres del alma, sean en movimiento o en reposo, no pueden tener por causa la falta de límite.

La corrección de Usener⁷⁴² ἀδιορίστους (“ilimitadas”) es clara en este sentido, y ha sido seguida por Bailey⁷⁴³, Arrighetti⁷⁴⁴ y Long y Sedley⁷⁴⁵. Marcovich⁷⁴⁶, por su parte, propone leer una extraña doble adjetivación de las

⁷⁴² Wotke y Usener 1888: 198.

⁷⁴³ Bailey 1926: 118 y 388.

⁷⁴⁴ Arrighetti 1960: 157.

⁷⁴⁵ Long y Sedley 1987, vol. II: 120.

⁷⁴⁶ Marcovich 2008, vol. I: 826.

causas: *παρὰ τὰς οἰζυράς <ἀπλ>έτους αἰτίας*, “bajo penosas causas infinitas”. Por nuestra parte, siguiendo el criterio de Von der Mühl⁷⁴⁷ y Bollack⁷⁴⁸, hemos preferido reconocer la palabra en cuestión como un *locus desperatus*. La divergencia de los intérpretes acerca de la versión del manuscrito es suficiente indicio de la dificultad de la lectura: el profesor Dorandi vislumbra *ἄζυροῖσῖτους*; según Wotke⁷⁴⁹ el manuscrito dice *ἄζυροῖσῖτους*; según Von der Mühl, Arrighetti y Long y Sedley: *ἄζυροῖσ[έ?]τους*; Bailey: *ἄζυροῖ σῖτους*; Bollack: *ἄζ.ρ.σιτους*; Marcovich: *ἄζυρ·`ς ἔτους*.

A la luz del testimonio de Diógenes Laercio, entendemos que el texto aborda la cuestión de las causas de los placeres en reposo y en movimiento del alma. En efecto, el léxico de Diógenes Laercio es muy similar al de esta sentencia: *ἀταραξία* (“ausencia de perturbación”) es el placer en reposo del alma, y *χάρα* (“goce”, “regocijo”) su placer en movimiento⁷⁵⁰. El contenido de la sentencia es negativo, señala lo que no produce placer: ni las riquezas, ni la consideración del vulgo, ni el tercer factor, que nos ha quedado indeterminado debido a la corrupción del texto, son causas del placer en reposo o en movimiento del alma.

Por el contrario, una indicación positiva puede hallarse en MC12. Allí declara Epicuro que el “estudio de la naturaleza”⁷⁵¹ (*φυσιολογία*) tiene dos resultados fundamentales: “la disolución de los temores” (*τὸ φοβούμενον λύειν*), que recuerda la ausencia de perturbación propia de los placeres en reposo, y “la

⁷⁴⁷ Von der Mühl 1922: 69.

⁷⁴⁸ Bollack 1975: 561.

⁷⁴⁹ Wotke y Usener 1888: 198.

⁷⁵⁰ Mientras que los placeres en reposo y en movimiento del cuerpo son, respectivamente, *ἀπονία* (“ausencia de dolor”) y *εὐφροσύνη* (“alegría”); cf. D. L., X.136.9-11.

⁷⁵¹ También Lucrecio recomienda el estudio de la naturaleza para disipar temores en *De rerum natura*, II.59-61, pasaje duplicado en VI.39-41.

obtención de placeres” (τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν), que induce a pensar en el regocijo que corresponde a los placeres en movimiento.

Enumeraciones de causas que impiden y favorecen la consecución del placer las encontramos también en Lucrecio. De un lado:

*quapropter quoniam nihil nostro in corpore gazae
proficiunt neque nobilitas nec gloria regni,
quod super est, animo quoque nil prodesse putandum.*⁷⁵²

Por tanto, si a nuestro cuerpo en nada le aprovechan los tesoros, ni la nobleza y la gloria del trono, hemos de pensar que tampoco aprovechan al alma.

Y, de otro:

*hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.*⁷⁵³

Este terror, pues, y estas tinieblas del espíritu, necesario es que las disipen no los rayos del sol ni los lúcidos dardos del día, sino la contemplación de la naturaleza y la ciencia.

Y, finalmente, un pasaje citado por Plutarco, que comienza a manera de una eficaz priamel, pero, finalmente, son varios los elementos reivindicados:

τὸ εὐδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος
οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν
οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἀλυπία καὶ πραότης παθῶν καὶ
διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὀρίζουσα.⁷⁵⁴

⁷⁵² Lucrecio, *De rerum natura*, II.37-39.

⁷⁵³ Lucrecio, *De rerum natura*, II.59-61.

La felicidad y la dicha no la proporcionan ni la abundancia 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.

⁷⁵⁴ Plutarco, *De audiendis poetis*, 37A8-11.

Conclusiones

El trabajo ha procurado elucidar, en el ámbito de la ética de Epicuro, la concepción de dos actividades profundamente humanas: el placer y la inteligencia. En función de la naturaleza y de las relaciones entre estas dos facultades, Epicuro ha modelado no sólo una ética, sino también una antropología singulares en la historia del pensamiento moral. Dado que comprender un problema supone entender los términos en los que está planteado, cometido principal de este trabajo ha sido investigar y desentrañar el lenguaje del filósofo, esclarecer el léxico del placer y del pensamiento en la ética de Epicuro. Esta labor se cristalizó a manera de un encuentro de dos caminos: a) de un lado, el estudio del proceso histórico en el cual la ética advino y se consolidó como una entre las disciplinas de la reflexión filosófica y, en el curso de su desarrollo, hizo un lugar a las reflexiones y los aportes del pensamiento epicúreo; b) de otro, un detenido examen de las escasas páginas de la obra de Epicuro dedicadas a la moral que han sobrevivido, con un énfasis principal, pero de ninguna manera excluyente, en el *Gnomologium Vaticanum*. Tales son, entonces, los pilares de esta Tesis en su afán de reflexionar sobre el sentido del hombre en la filosofía de Epicuro: un Estudio preliminar que presenta la historia de los conceptos capitales de la moral epicúrea, y el contacto directo con los textos del filósofo a partir de la edición, traducción y comentario del *Gnomologium Vaticanum*.

El hecho de tener el códice a la vista, el propio peso de su materialidad y la peculiaridad del género del florilegio al que pertenece el *Gnomologium Vaticanum* impusieron la tarea de estudiar las condiciones de la tradición de la filosofía epicúrea. La presente colección de sentencias pertenece al horizonte espiritual de la época de Séneca. Se trata de una antología en la que el interés por los temas éticos ha desplazado a las otras cuestiones filosóficas, y cuya constitución se realizó más

bien con un criterio de escuela que con un criterio de autor. Es decir, lo que verdaderamente ha importado a la hora de reunir los textos ha sido que representaran adecuadamente el pensamiento ético del epicureísmo, quedando en un segundo plano las fuentes, esto es, las obras de las que las sentencias han sido extraídas, así como también, en varias ocasiones, la propia autoría de los escritos. Con tal criterio de selección, no es de extrañar que al recorrer el *Gnomologium Vaticanum* verifiquemos que se trata de una colección laxa, en la que, a excepción del comienzo del florilegio, donde encontramos un esbozo de la *tetraphármakos*, los textos aparecen congregados en torno a la cuestión de la moral epicúrea sin más orden que el de la mera acumulación.

Así las cosas, hemos procurado reflejar, mediante el aparato crítico y el comentario textual, un texto abierto, un texto que muestre, dentro de lo posible, el proceso de su construcción y que refleje, en esa medida, el dinamismo y las alternativas de la tradición. Por ello, más de una vez, encontramos las sentencias en un lugar intermedio, móvil. Intermedio porque los pasajes oscilan entre la obra del maestro y la de algún discípulo; entre un tratado de Epicuro o alguna de sus epístolas; entre un florilegio u otro; entre la versión del manuscrito y las correcciones y añadidos de los intérpretes; y porque se mueven y se solapan incluso los propios límites de los fragmentos, sus comienzos y sus finales. En efecto, Metrodoro, por ejemplo, es el autor de las *Sentencias* 10, 30, 47, 51 y, quizás, de la 36. La *Sentencia* 27, conjetura Bignone, pertenecería a la *Epístola a los filósofos de Mitilene*, escrita por Epicuro, y la *Sentencia* 76 parece, según Usener, que proviene de una carta de Epicuro a un discípulo mayor que él (Leonteo de Lámpsaco, sugiere Bignone). Varias de las *Sentencias Vaticanas* se hallan también entre las *Máximas Capitales*: SV1 = MC1, 2 = 2, 3 = 4, 5 = 5, 6 = 35, 8 = 15, 12 = 17, 13 = 27, 20 = 29, 22 = 29, 49 = 12, 50 = 8 y 72 = 13. La *Sentencia* 15 ofrece un buen ejemplo

de la intervención de los intérpretes en el texto transmitido, motivada tanto por supuestos errores de copia como por la dificultad de entender el contenido transmitido; parte de las *Sentencias* 80 y 81 han debido ser conjeturadas por los editores a causa del deterioro material del códice. Y en varias ocasiones no están claros los comienzos y finales de los textos, como es el caso de las *Sentencias* 3, 8-9-10, 12-13, 28-29, 44-45, 48-48, 56-57 y 72-73.

Ahora bien, en este trabajo, el recurso a la filología no se ha agotado en la función de determinar la naturaleza y características textuales del *Gnomologium Vaticanum*. Sabemos que la lengua es el elemento del pensamiento y hemos ido a buscar en ella el sentido y la historia de los términos en los que ha sido escrita la ética de Epicuro. El análisis filológico, en efecto, ha sido la principal herramienta iluminadora que nos permitió apreciar con precisión el lenguaje de la ética. Hemos podido estudiar, por ejemplo, el afianzamiento de la categoría de finalidad en el campo de la moral. Fue posible advertir el paso del empleo del complemento preposicional ἔνεκα + genitivo (“a causa de”), una fórmula que, según la necesidad de cada caso particular, llevaba el genitivo correspondiente (Pl., *Ly.*, 218d8 y *Grg.*, 467c7), al empleo del término τέλος (“fin”), primero con un sentido intuitivo (Pl., *Prt.*, 354c1) y luego ya como un tecnicismo de la lengua filosófica (Pl. *Grg.*, 499e8). Hemos recogido matices semánticos significativos del uso filosófico de los términos, como el del adverbio εὐσταθῶς (D. L., IX.45.4), empleado por Demócrito, que, contrastando con la caracterización negativa de Epicuro, señala de manera positiva un rasgo del buen ánimo (εὐθυμία), la condición anímica en la que consiste la felicidad según el abderita: el hecho de que el alma del hombre feliz viva “con firmeza”. Por otra parte, la indagación en los significados del adjetivo μέσος (D. L., II.90.3) y del adverbio / preposición μεταξύ (“en medio”) (S. E., *M.*, VII.199.4) nos ha permitido reflexionar sobre el sentido preciso del estado

intermedio entre placer y dolor tal cual lo concebía la escuela cirenaica. Y de la mayor importancia ha sido el desarrollo semántico de la noción central de la ética de Epicuro, la de ἡδονὴ καταστεματική (D. L., 136.9), que, con escasa fortuna, creemos, se vierte habitualmente como “placer en reposo”. En este caso, a fin de aclarar el sentido de la expresión, fue menester remitirse al empleo previo de otros representantes de la familia léxica a la que pertenece el adjetivo καταστεματική en textos de Platón (*Phlb.*, 42d5 y 42d6) y Aristóteles (*EN*, 1152b33-a4), así como detenerse también en la traducción latina de Cicerón (*Fin.* II.9.14-15) *stabilitas voluptatis*. Fue posible advertir entonces que, en primer término, el adjetivo καταστεματικός significa “propio o inherente a la constitución de una cosa” o, más brevemente, “constitutivo”; y la constitución (κατάστημα) a la que alude el adjetivo no es, principalmente, la constitución del placer propiamente dicho, sino la constitución de la naturaleza de los organismos que sienten placer. Luego, por extensión, se llama placer “catastemático” o “constitutivo” al placer inherente a la constitución natural de los organismos cuando éstos se encuentran en plenitud, es decir, cuando gozan de buena salud, de una constitución sana, y no están afectados por la enfermedad. Como contrapartida, se denominan “placeres en movimiento” a aquellos placeres que tienen lugar cuando la naturaleza disminuida transita el movimiento de regreso a la plenitud, cuando la naturaleza enferma se está sanando. Favorecida ya por la traducción ciceroniana de *stabilitas voluptatis*, la expresión “placer en reposo” se entiende como si se empleara sólo en la formulación de una fenomenología del placer y oculta el marco natural en el que debe tratarse la cuestión.

Pero, para que esta labor de investigación sobre las nociones principales de la ética resultara plenamente esclarecedora, ha sido menester desplegarla en un horizonte temporal. Al fin y al cabo, la filosofía es la historia de la filosofía y, para

alcanzar la auténtica comprensión de la ética de Epicuro, hubo que integrarla en la polémica acerca de las cuestiones morales que comenzó en el seno del círculo socrático (Aristipo, Antístenes, Platón) inmediatamente después de la muerte del maestro y se vigorizó luego con aportes de figuras como Eudoxo, Espeusipo y Aristóteles. De manera que en nuestro trabajo nos remontamos a los orígenes de la reflexión ética y, luego, nos centramos, en particular, en la controversia acerca del placer, a fin de valorar en su justa medida la contribución fundamental del pensamiento ético de Epicuro: la noción de placer en reposo.

Fue preciso llegar hasta las reflexiones éticas “pre-filosóficas”, las que encontramos en la poesía griega, porque, según nuestro punto de vista, el pensamiento moral de Demócrito, que, como veremos, ejerció una gran influencia sobre la ética epicúrea, es heredero de este estilo de reflexión. Los griegos sintieron antes la necesidad de sistematizar el pensamiento sobre la naturaleza que el pensamiento moral. Esto no significa, desde luego, que desde los orígenes de la cultura griega no hubiera interés por las cuestiones éticas, sino que la reflexión moral no se llevó a cabo a la manera de la física, por ejemplo, procurando remitir todas las cosas a un principio (ἀρχή) para organizarlas. La poesía homérica, hesiódica y, posteriormente, la lírica nos han dejado numerosísimos y variados testimonios que revelan un interés profundo por el comportamiento humano. Episodios homéricos como la retirada y la vuelta de Aquiles al combate, el comportamiento de Héctor ante su patria, el ruego de Príamo a Aquiles para que le devolviera el cuerpo de su hijo, o el rechazo de Odiseo del placer y la eternidad que le ofrecía Calipso están colmados de contenido moral, poseen virtualidad normativa, pero no constituyen una teoría ética, sino que iluminan la *prâxis* con su ejemplaridad. También en la poesía de Hesíodo encontramos una serie de recomendaciones para conducirse en la vida que proviene de la lúcida reflexión

sobre la *prâxis* ancestral de los campesinos. Aconseja Hesíodo el esfuerzo y la constancia en el desempeño de un trabajo digno, en vez de una vida de pleitista; exhorta a adquirir la riqueza con justicia y a dispensar un trato correcto al vecino y al amigo; deplora, en cambio, la deshonesta administración de justicia de los nobles, y advierte sobre los peligros de caer en la indigencia o de escoger una mujer mala. Sin embargo, estos consejos prácticos tampoco se articulan en una teoría, sino que, así formulados, bastan para transmitir con suficiente claridad la prudencia ancestral de los campesinos. Y algo análogo sucede con la poesía lírica, en la que los poetas, en su papel de *sophoí*, exhortan a sus compañeros a todo tipo de comportamientos: a la valiente defensa de la patria, a mantener la moderación en los buenos y malos tiempos, a soportar con hombría un mundo injusto y lleno de males, a elegir buenos amigos y buena mujer. Estas observaciones de los poetas líricos arcaicos recogen en su mayor parte el acervo práctico de una aristocracia que comenzaba a vivir tiempos duros y vislumbraba tiempos peores. Y también aquí la inteligencia práctica se ha manifestado sin necesidad de teorizar, es decir, de buscar principios generales en función de los cuales explicar y justificar los comportamientos particulares. La noción general más importante en el campo de la ética que debemos a este ambiente pre-filosófico de reflexión moral tiene carácter religioso: es la figura de Zeus (acompañado, en ocasiones, por su hija Díke) exaltada como garante omnipotente de la justicia cósmica y humana.

En este contexto, aparece la figura de Sócrates, y su revolución será colocar ese enorme y variadísimo material práctico, forjado en la tradición poética, bajo el poder del *lógos*. Sócrates preguntaba a Laques por el ser de la valentía (*ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν; La., 190d8*) y a Eutifrón por el ser de la piedad (*τί [...] τὸ ὅσιον; Euthphr., 5d7*). Pero, desde luego, no se contentaba con que sus interlocutores fueran capaces de señalar un soldado valiente o un hombre piadoso. Lo que buscaba Sócrates era

ese aspecto (εἶδος, *Euthphr.*, 6d11), esa forma (ἰδέα, *Euthphr.*, 6d11), presente en todos los actos valientes y piadosos que los hace ser lo que son. Porque, si se posee esa forma, se la puede emplear como modelo, o ejemplo, esto es, como paradigma (παράδειγμα, *Euthphr.*, 6e4-5), a fin de determinar si los demás actos particulares se ajustan a ella y, en consecuencia, decidir si son valientes o piadosos. Para ser bueno, Teognis aconsejaba con naturalidad a su joven compañero Cirno que se juntara con los buenos; una enseñanza perfectamente razonable en el ambiente aristocrático de la Grecia arcaica. Para ser bueno, dirá ahora Sócrates, hay que saber qué es la virtud. Para moverse con soltura en el mundo moral Sócrates demanda un insólito esfuerzo teórico o, dicho en términos de Aristóteles (*Met.*, 1078b17-19), ha introducido la materia moral en la esfera de la filosofía. Podemos hacernos una idea de la extrañeza y la revolución que supuso la iniciativa socrática de someter el mundo de la moral al pensamiento recordando un par de pasajes de los diálogos socráticos en los que intervienen Laques y Critón. El general termina por reconocer que, por su ineptitud para manejarse con *lógoi* (*Pl., La.*, 194a7), no es capaz de decir qué es la valentía. Y la decisión de Sócrates de resolver el dilema moral que le plantea Critón, sometiendo la cuestión al dictamen del mejor *lógos* (*Pl., Cri.* 44b5), conduce a desechar todas las razones de ateniense medio que había esgrimido Critón para convencer a su amigo de que debía escapar de la prisión. En efecto, sobre el beneficio a los amigos y el daño a los enemigos, sobre la buena fama dispensada por la opinión de la mayoría, e incluso sobre los vínculos de sangre, el mejor *lógos* consagra el imperio de la ley, de manera que Sócrates se quedará allí a cumplir con las leyes de la ciudad. La manera socrática de conducirse en los asuntos morales ha dejado perplejos tanto a Laques como a Critón.

Demócrito constituye un antecedente directo de la ética epicúrea. Su situación es peculiar, ya que, por un lado, ofrece su reflexión ética a manera de los antiguos poetas, es decir, sin conformar un sistema o una teoría, y, por otro, realiza importantísimos aportes concretos que reaparecerán en la ética de Epicuro. En efecto, en la misma presentación de sus preceptos morales Demócrito asume el papel de un poeta *sophós*: hay en sus textos una fuerte marca del yo enunciador, la reivindicación de un saber que le es propio y un ambiente comunitario en el que se exhorta a los miembros de esa comunidad a asumir el contenido didáctico que les transmite, como si asistiéramos a un banquete. Los temas que aborda Demócrito en su ética son variadísimos, al igual que en la poesía. Se ocupa de la política, de la moderación y el término medio, de la justicia, la sabiduría, la educación, la riqueza, la mujer, la amistad, la juventud y la vejez. Pero, como en Hesíodo y la lírica, todas estas cuestiones aparecen expuestas sin sistema, simplemente acumuladas, sin que se puedan relacionar unos contenidos con otros a la luz de una teoría moral, ni tampoco vincularlos con el resto de su filosofía: su física y su teoría del conocimiento. Parece, más bien, una serie de observaciones, colmadas de sabiduría, extraídas de la experiencia de la vida en común. El mismo estilo poético se advierte asimismo en el empleo del lenguaje y en el entramado de la argumentación: la noción capital de su ética, la *εὐθυμία* ("buen ánimo"), en lugar de ser presentada a través de una deducción en el marco de una teoría, como esperaríamos en un tratado filosófico, aparece caracterizada de manera pictórica mediante una profusión de sinónimos: bienestar (*εὐεστώ*), armonía (*ἀρμονία*), simetría o debida proporción (*συμμετρία*), ausencia de turbación o tranquilidad de ánimo (*ἀταραξία*) y seguridad o imperturbabilidad (*ἀθαμβίη*). Eso sí, Demócrito niega explícitamente que la *εὐθυμία*, es decir, la felicidad, sea el placer (*ἡδονή*). Sin embargo, a pesar de esta discrepancia de nombre con la ética de Epicuro, que

colocaba la felicidad precisamente en el placer, las semejanzas en los planteamientos son muy significativas. En principio, para ambos, la felicidad es una meta terrena, perfectamente asequible, no un ideal lejano: Demócrito expresa que el “buen ánimo” consiste en una condición (διάθεσις) del alma que puede alcanzar cualquiera que obre con inteligencia (ξὺν νόωι). Y su caracterización de la εὐθυμία, como ausencia de turbación (ἀταραξία), coincide exactamente con la noción de placer en reposo del alma de Epicuro, quien, quizás, hubiese suscrito la caracterización democrítea positiva del buen ánimo como el transcurso (διάγω) de la vida psíquica en calma (γαληνῶς) y con firmeza (εὐσταθῶς). Otra notable semejanza entre los dos autores radica en el mecanismo para conseguir la felicidad: en ambos casos interviene una instancia intelectual cuya función consiste en moderar los placeres. Esa facultad, que Epicuro denominaba φρόνησις y apreciaba más que a la propia filosofía, está presente en la ética de Demócrito bajo la denominación de γνώμη. Y otra coincidencia respecto de los factores que perturban la felicidad: enseña Demócrito que hay que evitar el movimiento (κίνησις) excesivo del alma y las pasiones (πάθη), sobre todo, el temor. Epicuro, por su parte, también recelaba de los placeres en movimiento, porque suelen ir acompañados de dolor, y consideraba el temor, sobre todo a los dioses y a la muerte, como una de las fuentes principales de inquietud. Hemos sostenido que las disimilitudes entre ambos planteamientos pueden explicarse considerando el carácter sistemático de la ética de Epicuro. A partir del vínculo de la ética con la física, Epicuro interviene en un debate que se había planteado precisamente en términos de una física del placer, asumiendo una posición que, a diferencia de la de Demócrito, sostiene que la felicidad consiste en el placer, pero introduciendo un importante matiz: se trata sobre todo del placer en reposo, lo cual le permite alejarse, igual que el abderita, de la noción de κίνησις. La relación con la

gnoseología proporciona a la ética de Epicuro un criterio moral; así como en el campo epistemológico los *páthe* son criterio de verdad, en el plano ético las afecciones de placer y dolor ofician como criterio de lo bueno y de lo malo. Finalmente, consecuente con su antropología que proclamaba el carácter corpóreo del alma y la prioridad del cuerpo, Epicuro sostiene el carácter instrumental y subordinado de la virtud: las virtudes no son nada si no producen placer. En todo esto –la felicidad como placer, los *páthe* como criterio moral y el sentido no sustantivo de la virtud– se diferencia de Demócrito.

La escuela cirenaica ofrece una primera teoría ética de carácter hedonista y constituye un antecedente directo de la moral epicúrea. Su fundador, Aristipo, discípulo de Sócrates –o, según ciertos autores, alguno de sus continuadores–, sostuvo que el fin último del hombre consistía en el ejercicio del placer. El placer (ἡδονή), en efecto, es el bien (ἀγαθόν), es elegible por sí mismo (δι' αὐτὴν αἰρετὴ) y no por otra cosa, y es autosuficiente: cuando lo hallamos, ya no necesitamos buscar otra cosa (τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν). En el placer, en suma, radica la felicidad (εὐδαιμονία). A diferencia de la ética de Demócrito, los cirenaicos ofrecieron su contenido moral en un sistema, integrado, a su vez, con otras disciplinas filosóficas como la física, la fisiología y la gnoseología. Con la física, en la medida en que se caracteriza el placer como un movimiento (κίνησις); con la fisiología, porque el placer es un πάθος que sufre el hombre en el cuerpo y en el alma; y con la gnoseología, debido a que ese πάθος es percibido por el alma en términos de una sensación (αἴσθησις), la cual es criterio de verdad y de bien. Proporciona, además, la escuela cirenaica, una importante fenomenología del placer que dio lugar a un debate del que más tarde participaron Platón, Aristóteles y Epicuro. Según los cirenaicos, tanto el placer como el dolor son movimiento (κίνησις): el dolor, un movimiento suave (λεῖα) y el placer, un movimiento

turbulento (τραχειά). En función de esto, los cirenaicos rechazaban enérgicamente la concepción epicúrea del placer en reposo, entendido como privación de dolor. Según hemos interpretado los textos, admiten los cirenaicos un estado intermedio (μέση κατάσταση) entre el placer y el dolor pero, dado que está privado de movimiento, es éticamente irrelevante: sin κίνησις no hay vida moral. Por lo demás, la escuela cirenaica reivindica el cuerpo y su tiempo: el presente. Privilegia el placer somático sobre el psíquico, los placeres corpóreos gozados en el presente sobre las expectativas y los recuerdos de placeres que ofrece el alma. La vida es una sucesión de instantes discretos y hay que colmar cada uno de ellos del mayor placer posible. La reunión de la mayor cantidad posible de estos momentos puntuales placenteros constituye la felicidad. Estamos ante el hombre de Calicles, y el propio Aristipo advirtió que una vida entregada exclusivamente al goce de placeres corpóreos no era demasiado interesante. De todos modos, no podía aceptar limitar los placeres a la manera platónica, es decir, colocando a la razón como árbitro de los placeres en perjuicio del cuerpo. Que sepamos, la cuestión del límite de los placeres no ha sido tratada en profundidad en el seno de la escuela. Simplemente puede extraerse, esbozado en los testimonios sobre Aristipo, el principio de que ante los placeres hay que dominar sin ser dominado, y que este cometido de defensa y preservación de la libertad lo confía al aprendizaje y al ejercicio de la filosofía. La cuestión del límite del placer será un verdadero problema para el hedonismo cirenaico y el flanco por donde recibirá la certera crítica platónico-aristotélica: la vida del hedonista al modo de Cirene priva al hombre de sus facultades más interesantes, las facultades intelectuales, y es, por consiguiente, una vida de bestias.

La contribución de Platón a la cuestión del placer es decisiva. Acérrimo antihedonista, fue delineando su teoría moral en una permanente disputa contra

los defensores del placer. Nos interesa particularmente el pensamiento de Platón por su tratamiento de cuestiones que repercutirán directamente sobre la moral epicúrea: sus puntos de vista sobre la física del placer, sobre el cálculo hedonista y sobre el sitio de los placeres en la vida del hombre. En cuanto a la física del placer, en principio, Platón comparte la caracterización general de los cirenaicos, que concebían el placer y el dolor como movimientos (κινήσεις), e incluso, aunque no la hace suya, simpatiza con la noción de placer como γένεσις (“proceso”), que atribuye a ciertos pensadores “sutiles” (κομψοί) –probablemente una referencia a Aristipo y sus seguidores–, en el *Filebo*. En efecto, para Platón, el placer consistía en un movimiento de repleción o satisfacción (πλήρωσις) y el dolor en un movimiento de vaciamiento (κένωσις). Estos puntos de vista, en el marco ontológico de la filosofía platónica, resultaban funcionales a su refutación del hedonismo. Si el placer es un movimiento (κίνησις) o un proceso (γένεσις), entonces no puede ser el fin último, ya que los movimientos y procesos se caracterizan porque tienden siempre hacia otra cosa (τὸ δ’ αἰεὶ ἐπιέμενον ἄλλου). Lo que es fin tiene que ser en sí y por sí (τὸ μὲν αὐτὸ καθ’ αὐτό), lo cual es propiedad de la οὐσία. Los movimientos y los procesos se subordinan a la οὐσία como los medios a los fines. El placer, entonces, no puede ser el fin último y la felicidad no puede consistir en el placer. Hay, sin embargo, una novedad importante respecto a la caracterización cirenaica del placer como κίνησις: Platón introduce la norma de la naturaleza. El movimiento que aparta de la naturaleza, que destruye la armonía natural, provoca dolor, mientras que el movimiento de regreso a la naturaleza resulta placentero. En suma, el placer es un movimiento “de acuerdo con la naturaleza” (κατὰ φύσιν), mientras que el dolor es un movimiento *contra natura* (παρὰ φύσιν). La introducción de la norma natural supone un cambio cualitativo con respecto a los extremos del debate heredados de la escuela

cirenaica, y posibilitará a Aristóteles –después de formular una nueva fenomenología del placer en términos de actualidad o ἐνέργεια– preguntarse si no podría haber placer en las actividades naturales más dignas. Análogamente a los cirenaicos, también Platón reconocía un estado intermedio entre los movimientos de placer y dolor, una condición de reposo (ἡσυχία), que no puede considerarse ni placer ni dolor, dado que está privada de κίνησις. Este argumento supone la refutación de un punto de vista como el epicúreo, que caracterizaba el placer como ausencia de dolor. En suma, la física platónica del placer-κίνησις entraña objeciones para dos tipos de hedonismo: contra el hedonismo cirenaico, concluye Platón que el placer no puede ser el bien, y contra el hedonismo epicúreo, podría objetar que el placer no puede concebirse como privación del dolor.

Una importante cuestión común a Platón y Epicuro es la reflexión sobre el cálculo de placeres. En el caso de Platón hay dos exposiciones sustancialmente diferentes sobre el cálculo hedonista, la primera en el *Protágoras* y la segunda en el *Fedón*. En el *Protágoras* Sócrates comienza asumiendo el punto de vista de un hedonismo radical. Los placeres son buenos en sí mismos y sólo difieren cuantitativamente. De manera que, a fin de obtener el máximo de placer, el planteamiento conduce a seleccionar los placeres mayores y relegar los menores, es decir, a calcular los placeres. El cálculo, razona Sócrates, debe ser presidido por una técnica de la medida (μετρητικὴ τέχνη). Este hedonismo ya no es el cirenaico: no hay una relación automática y corpórea del sujeto con el placer, sino que ha incorporado un elemento intelectual que ilumina la búsqueda de los placeres. La técnica (τέχνη), continúa argumentando Sócrates, es una forma de conocimiento (ἐπιστήμη), y al conocimiento, donde sea que esté, le corresponde mandar, puesto que es guía (ἡγεμονική) y soberano (ἀρχική). De manera que en el ámbito del obrar la sabiduría práctica (φρόνησις) ha de prevalecer sobre el placer. Esta

prioridad de la inteligencia consagra el intelectualismo moral, y el hedonismo extremo, asumido por Sócrates al principio de la argumentación, queda derrotado. Sin embargo, en la *República*, Platón rompe la identificación entre τέχνη y ἐπιστήμη y, con ello, cae la argumentación del *Protágoras*. En efecto, las técnicas (entre ellas la técnica de la medida) pertenecen al ámbito de la δίανοια (“pensamiento”, “inteligencia”) y cabe la posibilidad de un ejercicio espurio de ellas, cuando se las emplea para tratar con las cosas del mundo sensible. El conocimiento o ciencia (ἐπιστήμη), en cambio, se ocupa exclusivamente de las Ideas. Por lo tanto, el hedonismo de cálculo del *Protágoras* debe ser rechazado en la medida en que comporta la sumisión de las facultades intelectuales (la μετρητικὴ τέχνη) al peor de los amos del mundo sensible: el placer. Eso es lo que manda Platón en el *Fedón*: no cambiar placeres y dolores entre sí, los más pequeños por los más grandes, sino medirlo todo con la norma de la sabiduría práctica, es decir, con la φρόνησις, pero no la del *Protágoras*, sino la de la *República*, la facultad que guía la *prâxis* fundada en el verdadero conocimiento de las Ideas. Ahora el hedonismo ha sido verdaderamente refutado y el placer y el cuerpo ya no son el criterio del bien.

Ahora bien, ¿qué lugar debe reconocerse al placer en la ética de Platón? La reacción del *Fedón* en respuesta al cálculo hedonístico del *Protágoras* ha sido ciertamente excesiva: no se trata de desterrar los placeres como si se tratara nada más que de representantes de la impureza del alma. Platón reconoce que el cuerpo forma parte de la esencia del hombre, de manera que los placeres, incluso los corpóreos, deben estar integrados en la vida virtuosa. Según el dictamen del *Filebo*, la mejor vida es una mezcla de placer e intelecto. En la versión de la vida mixta que encontramos en la *República*, el lugar de los placeres se determina en función de la tripartición del alma. Cuando el hombre es justo, es decir, cuando en el alma

domina la facultad racional, entonces cada parte del alma puede disfrutar del placer que le es propio. Estamos prácticamente ante el planteamiento aristotélico: el placer es inherente al ejercicio pleno de las facultades humanas. En términos del *Filebo*, la mezcla de placer e intelecto se explica de la siguiente manera: el intelecto, que decide la composición de la mejor vida, la mixta, deja fuera de ella los placeres impuros, es decir, los que rehúsan la guía de la razón, e incorpora los placeres puros (καθαρά), libres de dolor (ἄλυποι), en un lejano quinto puesto entre los elementos de la mejor vida, a continuación de los bienes intelectuales.

Correspondió a Aristóteles la contribución de retirar el placer del ámbito de la κίνησις (“movimiento”). Su análisis continúa la iniciativa platónica de situar el debate sobre el placer en el ámbito de la naturaleza, en el que introduce la noción de ἐνέργεια (“actividad”), que, por un lado, le permitirá variar fundamentalmente la fenomenología del placer, en la medida en que deja de concebirse como una κίνησις, y, por otro, le posibilitará incorporar con la mayor naturalidad el placer como un elemento necesario de la vida virtuosa.

κίνησις y ἐνέργεια, explica Aristóteles, son dos tipos de acciones (πράξεις). Pero difieren en que, mientras la κίνησις tiene su finalidad y su acabamiento (τέλος) fuera de sí, es decir, tiende hacia él y de él recibe su sentido y justificación, la ἐνέργεια lleva su finalidad y su perfección en sí misma, de manera que su propio ejercicio es la realización de su finalidad y su perfección. Adelgazar, apunta Aristóteles, es un ejemplo de κίνησις; su finalidad es alcanzar la delgadez y, como proceso que es, se explica en función de ese fin; cuando ha alcanzado su finalidad, la delgadez, el proceso de adelgazamiento termina. La visión, en cambio, es un ejemplo de actividad; pues es perfecta desde el instante en que se inicia, y el hecho de que se extienda en el tiempo no le añade perfección; al contemplar un paisaje, la visión que tenemos de él es igualmente completa en el instante 1, en el 4 y en el 10.

El reflejo del ser puede verse en el lenguaje: los verbos que designan movimientos (κινήσεις) no pueden emplearse simultáneamente en presente y perfecto, es decir, la acción en desarrollo excluye la acción acabada: uno no edifica y ha edificado; pero sí es posible en el caso de los verbos que designan actividades, porque el ejercicio mismo de la actividad verbal supone su perfección: uno ve y ha visto.

El placer, sostiene Aristóteles, se cuenta entre las actividades, no entre los movimientos. A diferencia de la temporalidad progresiva e incompleta del movimiento, el placer es entero, completo en todas sus partes (ὅλη) y perfecto (τελείη). Tampoco se puede medir el placer con el criterio de la rapidez (τάχος) o lentitud (βραδυτής), como sí puede hacerse con el curso gradual del movimiento. Pero no sólo niega Aristóteles que el placer sea una κίνησις, además, retomando nociones clásicas de la fenomenología del placer, impugna que el placer pueda considerarse un proceso (γένεσις) y una repleción (ἀναπλήρωσις). No es un proceso, porque, como se ha dicho, el placer es un todo, mientras que los procesos, como los movimientos, son divisibles en partes (μερισταί); y no es una repleción, porque –como ya lo había puntualizado Platón– hay placeres, como algunos del olfato o del oído, que no suponen un vacío o un dolor previo.

Ni κίνησις (“movimiento”), ni γένεσις (“proceso”), ni ἀναπλήρωσις (“repleción”), el placer, sostiene Aristóteles, acompaña (ἔπεται) y perfecciona (τελειοῖ) a la ἐνέργεια (“actualidad”). Es clara la voluntad aristotélica de distinguir entre la actividad y el placer que le es inherente (son diferentes, por ejemplo, la actividad de oír música y el placer que esa audición depara, aunque en los hechos parezcan confundirse). Explica, en efecto, que el placer acompaña a la actividad como cierta perfección (τι τέλος) que le sobreviene o que se le añade (ἐπιγιγνόμενον), y corona su explicación con un símil: el placer acompaña a las

actividades como el buen color y el vigor de la juventud sobrevienen en quienes están en la flor de la edad.

Por último, la incorporación del placer a la vida del hombre se explica a partir de la noción de naturaleza (φύσις). En *EN VII* Aristóteles caracteriza el placer como la actualización (ἐνέργεια) sin impedimentos de una disposición natural (ἕξις κατὰ φύσιν). La disposición esencialmente humana es la virtud, y la actualización de la virtud es la felicidad. Ahora bien, en esa actualización o ejercicio de la virtud en que consiste la felicidad pueden darse algunos obstáculos: por ejemplo, si alguien carece de recursos (ἀχορήγητος) o de salud corporal (τὰ ἐν σώματι ἀγαθά), no podrá ser totalmente feliz. Pero si ni éstos ni otros impedimentos tienen lugar, la ἐνέργεια correspondiente a la felicidad se perfecciona sin trabas y es acompañada por el placer. El placer, entonces, es inherente a la vida feliz, no como un rasgo accesorio o exterior (περίαπτος: “tomado desde afuera”), sino como parte de su naturaleza.

Herederero de esta tradición y partidario del hedonismo, Epicuro admite placeres en movimiento y placeres en reposo tanto en el cuerpo como en el alma. Denomina ἀταραξία (“ausencia de perturbación”) al placer en reposo del alma, y ἀπονία (“ausencia de dolor”) al placer en reposo del cuerpo. Y llama χαρά (“gozo”) al placer en movimiento del alma, y εὐφροσύνη (“alegría”) al placer en movimiento del cuerpo. Hay que señalar que Epicuro ignora el tecnicismo aristotélico de la actividad (ἐνέργεια); más bien, pareciera que la considera un evento del mismo género que el movimiento (κίνησις) y el proceso (γένεσις).

El camino mediante el que Epicuro separa los placeres del movimiento es la tarea de limitarlos mediante la reflexión y el cálculo. Cuando los placeres son objeto del pensamiento se conciben como limitados, y la manifestación física y fisiológica de ese límite es la remisión del dolor. Puntos de vista como el cirenaico

y el platónico, que concebían el placer y el dolor como movimientos y aceptaban un estado intermedio entre ellos que no era ni placentero ni doloroso, no podían admitir esta fenomenología epicúrea del placer, porque suponía denominar placer a lo que no es sino una mera nada. Con idéntica osadía con que en la física los atomistas habían llamado ser al vacío, ahora, en la esfera moral, el epicureísmo venía a colocar el bien supremo y la felicidad en la nada misma. Sin embargo, hay algo más de sustancia en el planteamiento ético epicúreo. Los placeres en reposo o catastemáticos son los placeres que reporta la naturaleza plena, saciada, sana, (perfecta, podríamos decir también, en términos aristotélicos). Ese tipo de placeres había sido desarrollado y suficientemente caracterizado en el seno del debate acerca del hedonismo. El disfrute de la plenitud de la constitución (κατάστημα) natural es precisamente el placer catastemático (καταστηματική). Puesto que la naturaleza saciada no necesita moverse hacia ningún sitio en busca de nada, sino que permanece en la quietud de su saciedad, se explica que se haya denominado también a su goce “placer en reposo”.

Ahora bien, la limitación de los placeres, por su apelación a las facultades intelectuales del hombre, supone la formulación de una antropología hedonista novedosa que procura evitar las críticas dirigidas a versiones más elementales del hedonismo como la cirenaica, sin renunciar a los principios fundamentales de una ética del placer. En efecto, Epicuro considera al placer principio (ἀρχή) y fin (τέλος) del vivir feliz, bien primero y connatural (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν), punto de partida de toda elección y rechazo y punto de llegada o meta de los demás bienes. Y, como el vínculo del hombre con el placer es intuitivo, sin mediación conceptual (χωρὶς λόγου), reconoce Epicuro las afecciones (πάθη) de placer y dolor, esto es, el cuerpo, como el canon (κανὼν) de lo bueno y de lo malo. Ahora bien, aclara Epicuro que, cuando se refiere al placer, no se trata del

placer sin freno de los libertinos, del disfrute (ἀπόλαυσις) sin más, sino de no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. El placer limitado, de todas maneras, conserva las notas esenciales del placer. El límite de los placeres se debe a la actuación sobre ellos de la facultad intelectual especificada de múltiples maneras: como razonamiento (ἐκλόγισις), inteligencia (διάνοια), συμμετρησις (“acción de medir por comparación”), λογισμός (“cálculo”), ἐπιλογισμός (“pensamiento”, “cálculo”), una serie de facultades reflexivas que pueden resumirse en la sabiduría práctica (φρόνησις) que, en su función de limitar e iluminar los placeres, es considerada por Epicuro más valiosa que la filosofía. Obsérvese que, ya no el cálculo, sino la constitución misma del placer requiere de la función intelectual. Por eso el sujeto del hedonismo epicúreo no es un Calicles que desprecia las facultades especulativas. Y tampoco la razón resulta un simple instrumento del cuerpo, como en la versión platónica del hedonismo del *Protágoras*, sino que desempeña un papel activo e imprescindible: el de fijar el límite y así constituir el placer en el sentido más importante en que lo entiende Epicuro, el placer en reposo.

Este círculo virtuoso entre cuerpo e intelecto ocupa el centro del sujeto del hedonismo epicúreo y conforma una subjetividad peculiar. La tarea intelectual de trazar el ámbito de juego del placer que demanda la ética de Epicuro se traduce en la determinación de un horizonte temporal sobre el que se lleva a cabo la experiencia humana. A diferencia de los cirenaicos, que procuraban una multitud de placeres puntuales inconexos, el cálculo epicúreo instala la vida del placer en una línea de tiempo homogénea: se calcula según placeres pasados en vista de placeres futuros. Sin embargo, el hombre es finito, y su tiempo no se extiende indefinidamente hacia atrás y hacia adelante como el tiempo del cosmos. La identidad humana está constituida por el pasado y el futuro que somos capaces de

ganar mediante el placer. En relación con el pasado, Epicuro emplea recurrentemente el sustantivo χάρις para señalar que sólo nos constituyen los hechos pasados que la memoria guarda con un recuerdo agradecido y gozoso. Y el futuro nos pertenece y nos constituye en la medida que iluminamos y limitamos con la inteligencia (διάνοια) y con el cálculo (λογισμός) el ámbito de los placeres próximos. El futuro que desea la carne (σάρξ), en cambio, es infinito, no humano.

Bibliografía

Abreviaturas: para los autores antiguos, cuando empleamos abreviaturas, hemos utilizado las del *Greek-English Lexicon* de H. G. Liddell y R. Scott (1940) y las del *Diccionario Griego-Español* (DGE) que, bajo la dirección de Francisco Rodríguez Adrados (2008), realiza el Departamento de Filología Greco-Latina del Instituto de Filología del CSIC.

A. Principales ediciones y traducciones de las obras de Epicuro

1. Diógenes Laercio

DORANDI, T. (2013) *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge University Press: Cambridge.

LONG, H. S. (1964) *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, 2 vols. Clarendon Press: Oxford.

MARCOVICH, M. (2008) *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, 3 vols. Walter de Gruyter: Berlin.

Traducciones al español

GARCÍA GUAL C. (2007) *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial: Madrid

PIQUÉ ANGORDANS, A. (1981) *Vida de Epicuro. Diógenes Laercio. Libro X de las Vidas de los filósofos ilustres*, Edicions de la Universitat de Barcelona: Barcelona.

2. Epicuro

ARRIGHETTI, G. (1960) *Epicuro. Opere*, Giulio Einaudi Editore: Torino.

BAILEY, C. (1926) *Epicurus. The Extant Remains*, Clarendon Press: Oxford.

BALAUDÉ, J.-F. (1994) *Épicure. Lettres, maximes, sentences*, Le livre de poche: Paris.

BIGNONE, E. (1920) *Epicuro*, Gius. Laterza & Figli: Bari.

BOLLACK, J. (1975) *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Editions de Minuit: Paris.

CONCHE, M. (1977) *Epicure. Lettres et maximes*, Éditions de Mégare: Villers-sur-Mer.

DELATTRE, D. y PIGEAUD, J. (eds.) (2010) *Les Épicuriens*, Gallimard: Paris.

ISNARDI PARENTE, M. (1974) *Opere di Epicuro*. Unione Tipografico-Editrice Torinese: Torino.

- LONG, A. A. y SEDLEY, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge University Press: Cambridge.
- MÜHLL, P. VON DER (1922) *Epicuri Epistolae tres et Ratae Sententiae a Laertio Diogene servatae. Accedit Gnomologium Epicureum Vaticanum*, B. G. Teubneri: Lipsiae.
- USENER, H. (1887) *Epicurea*, B. G. Teubneri: Lipsiae.
- WOTKE, C. y USENER, H. (1888) "Epikurische Spruchsammlung", *Wiener Studien für Klassische Philologie*, 10: 175-201.

Traducciones al español

- BIEDA, E. (2015) *Epicuro. Estudio preliminar. Selección y traducción de textos*. Galerna: Buenos Aires.
- BOERI, M. y BALZARETTI, R. (coords.) (2002) *Epicuro: vida, doctrinas morales, testimonios*, Facultad de Humanidades y Artes: Rosario.
- GARCÍA GUAL, C. y ACOSTA MÉNDEZ, E. (1974) *Epicuro. Ética*, Barral Editores: Barcelona.
- GARCÍA GUAL, C. (1983) *Epicuro*, Alianza: Madrid.
- JUFRESA, M. (1994) *Obras. Epicuro*, Tecnos: Madrid.
- VARA, J. (1995) *Epicuro: obras completas*, Cátedra: Madrid.

B. Fuentes y autores antiguos

Aristipo de Cirene

- ACOSTA MÉNDEZ, E. (1997) *Filósofos cínicos y cirenaicos. Antología comentada*. Círculo de lectores: Barcelona.
- GIANNANTONI, G. (1958) *I Cirenaici: raccolta delle fonti antiche*. G. C. Sansoni: Firenze.
- MANNEBACH, E. (1961) *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*. Brill: Leiden.

Aristóteles

- ARAUJO, M. y MARÍAS J. (1985) *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales: Madrid. (1959)
- GARCÍA YEBRA, V. (1982) *Aristóteles. Metafísica*, Gredos: Madrid. (1970)
- JAEGER, W. (1969) *Aristotelis Metaphysica*, Clarendon Press: Oxford.
- SUSEMIHL, F. y APELT, O. (1912) *Aristotelis Ethica Nicomachea*, B. G. Teubneri: Leipzig.

Cicerón

- ESCOBAR, A. (1999a) *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*, Gredos: Madrid.
- ESCOBAR, A. (1999b) *Cicerón. Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, Gredos: Madrid.
- HERRERO LLORENTE, V. J. (1987) *Cicerón. Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos: Madrid.
- MADVIG, J. N. (2010) *Cicero. De Finibus Bonorum et Malorum*, 2 vols., Cambridge University Press: Cambridge. (1839, 21876)
- MAYOR, J. B. (2009) *Cicero. De Natura Deorum Libri Tres* 2 vols., Cambridge University Press: Cambridge. (1880)
- PEASE, A. S. (1955) *M. Tulli Ciceronis de Natura Deorum Libri III*, Harvard University Press: Cambridge.

Demócrito

- LA CROCE, E., OLIVIERI, F., EGGERS LAN, C. et alii (1978-80) *Los filósofos presocráticos*, vol. 3, Gredos, Madrid: 139-422.
- LURIA, S. (2007) *Democrito. Raccolta dei frammetni interpretazione e commentario*, Bompiani: Milano.

Diógenes de Enoanda

- CHILTON, C. W. (1967) *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Teubner: Leipzig.
- ETIENNE, A. y O'MEARA, D. (1995) *La philosophie épicurienne sur pierre: les fragments de Diogène d'Oenoanda*, CERF: Paris.
- SMITH, M. F. (2003) *Supplement to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis: Napoli.
- (1993) *The Epicurean inscription. Diogenes of Oinoanda*, Bibliopolis: Napoli.
- (1996) *The philosophical inscription of Diogenes of Oinoanda*, Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien.

Estoicos

- ARMIN VON, I. (1903-1905) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols., Teubner: Stuttgart.
- BOERI, M. y SALLES, R. (2014) *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*, Academia Verlag: Sankt Augustin.

DUFOUR, R. (2004) *Chrysippe. Ouvre Philosophique*, 2 vol., Les Belles Lettres: Paris.

Lírica arcaica

RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1990) *Líricos Griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, 2 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1980) *Lírica Griega Arcaica. (Poemas corales y monódicos, 700-300 a. C.)*, Gredos: Madrid.

Metrodoro

Körte, A. (1890) *Metrodori Epicuri fragmenta*, Teubner: Leipzig.

Lucrecio

BAILEY, C. (1964) *Lucretius on the nature of things*, Clarendon Press: Oxford.

ERNOUT, A. (1920). *Lucrèce. De la Nature*, 2 vols., Les Belles Lettres: Paris.

MUNRO, H. A. J. (2009) *Lucretius. De rerum natura*, 2 vols., Cambridge University Press: Cambridge. (1864)

VALENTÍ FIOLE, E. (1984) *Lucrecio. De rerum natura*, Bosch: Barcelona.

Platón

CALONGE RUIZ, J., LLEDÓ ÍÑIGO, E. y GARCÍA GUAL, C. (1981) *Platón. Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, Gredos: Madrid.

CALONGE RUIZ, J., ACOSTA MÉNDEZ, E., OLIVIERI, F. et alii (1992a) *Platón. Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Gredos: Madrid.

DURÁN, M. A. y LISI, F. (1992b) *Platón. Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Gredos: Madrid.

BURNET, J. (1900-1907) *Platonis Opera*, Clarendon Press: Oxford.

DIÈS, A. (1993) *Platon. Oeuvres complètes*, Les Belles Lettres: Paris.

EGGERS LAN, C. (1983) *Platón. Fedón*, EUDEBA: Buenos Aires.

EMILYN-JONES, C. (1999) *Plato. Phaedo*, Bristol Classical Press: London.

PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M. (1981) *Platón. La República*, Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.

ZAMORA CALVO, J. M. (2010) *Platón. Timeo*, Abada: Madrid.

Plutarco

MARTOS MONTIEL, J. F. (2004) *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) XII*, Gredos: Madrid.

Presocráticos

LA CROCE, E., OLIVIERI, F., EGGERS LAN, C. *et alii* (1978-80) *Los filósofos presocráticos*, 3 vols. Gredos: Madrid.

DIELS, H. y KRANZ, W. (1934-37) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin.

Séneca

PRÉCHAC, F. y NOBLOT, H. (2002-2003), *Sénèque. Lettres à Lucilius*, Les Belles Lettres: Paris.

ROCA MELIÁ, I. (2000) *Séneca. Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols. Gredos: Madrid.

C. Diccionarios

BAILLY, A. (2004) *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette: Paris.

CHANTRAINE, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck: Paris.

ERNOUT, A. y MEILLET, A. (2001) *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck: Paris.

LIDDELL, H. G., SCOTT, R. y JONES, H. S. (1940) *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press: Oxford. (LSJ)

RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (2008) *Diccionario Griego-Español en línea*, CSIC: Madrid. <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>. (DGE)

D. Estudios sobre el epicureísmo y cuestiones conexas

ACOSTA MÉNDEZ, E. (1977) *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico*, Fundación Juan March: Madrid.

ALFIERI, V. (1936) *Gli atomisti*, Gius. Laterza & Figli: Bari.

-- (1953) *Atomos idea*, Felice Le Monnier: Firenze.

ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD J. y SCHOFIELD, M. (eds.) (1999) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge.

ANNAS, J. (1992a) *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.

- (1992b) "Epicurus on pleasure and happiness", *Philosophical Topics*, 15: 5-21.
- (1993) *The Morality of Happiness*, Oxford University Press: New York/Oxford.
- ASMIS, E. (1990) "Free action and the swerve", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7: 275-91.
- BARNES, J., BRUNSCHWIG, J., BURNYEAT, J. y SCHOFIELD, M. (eds.) (1982) *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge University Press: Cambridge.
- BAILEY, C. (2^a1964) *The Greek Atomists and Epicurus*, Russell & Russell: New York (Oxford 1^a1928).
- BALAUDÉ, J.-F. (2002) *Le vocabulaire d'Épicure*, Ellipses: Paris.
- BALOT, R. K. (ed.) (2009) *A Companion to Greek and Roman Thought*, Wiley-Blackwell: Oxford.
- BIEDA, E. (2015) *Epicuro*. Galerna: Buenos Aires.
- BIGNONE, E. (1973) *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., La nuova Italia: Firenze (1^a1936).
- BLANCHARD, A. (1991) "Épicure, 'Sentence Vaticane' 14: Épicure o Métrodore?", *Revue des études grecques* 104: 394-409.
- BLOCH, O. R., BOLLACK, J., GRIECO GENNARO, M. P., et alii (1969) *Association Guillaume Budé. Actes du VII^e congrès*: Paris.
- BOLLACK, J. (1996) "Le langage philosophique d'Épicure", en Giannantoni, G. y Gigante, M. (eds.) (1996) *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale*, Bibliopolis: Napoli.
- y LAKS, A. (eds.) (1976) *Études sur l'épicurisme antique*, Cahiers de Philologie I: Lille.
- BOSSI, B. (2008) *Saber gozar. Estudio sobre el placer en Platón*, Trotta: Madrid.
- BOULÈGUE, L. y LÉVY, C. (eds.) (2007) *Hédonismes: penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Presses Universitaires du Septentrion: Villeneuve d'Ascq.
- BOYANCÉ, P. (1963) *Lucrece et l'épicureisme*, Presses Universitaires de France: Paris.
- BRAVO, F. (2003) *Las ambigüedades del placer*, Academia Verlag: Sankt Augustin.
- BRISSON, L. (1992) "Diogène Laërce, 'Vies et doctrine des philosophes illustres', Livre III: Structure et contenu", en Haase, W. (ed.), ANRW, de Gruyter: Berlin-New York, II.36.5.3619-3760.

- BROWN, E. (2002) "Epicurus on the value of friendship (*Sententia Vaticana* 23)", *Classical Philology*, 97: 68-80.
- (2009a) "False Idles: The Politics of the 'Quiet Life'", Balot, R. K. (ed.) *A Companion to Greek and Roman Thought*, Wiley-Blackwell, Oxford: 485-500.
- (2009b) "Politics and society", Warren, J. (ed.) *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge: 179-196.
- BRUNSCHWIG, J. (1995) *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, Presses Universitaires de France: Paris.
- y NUSSBAUM, M. (eds.) (1993) *Passions and Perceptions*, Cambridge University Press: Cambridge.
- BRYANT, J. M. (1996) *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece*, State University of New York Press: Albany.
- BUDELMANN, F. (ed.) (2009) *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, Cambridge University Press: Cambridge.
- CAIRNS, D. L. (2002) *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press: Oxford.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F. (1994) "Aristippe de Cyrène", en Goulet, R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS éditions: Paris, vol. I, 370-375.
- CAPASSO, M. (1987) *Comunità senza rivolta: quattro saggi sull'epicureismo*, Bibliopolis: Napoli.
- CAPPELLETTI, A. J. (1979) *Ensayos sobre los atomistas griegos*, Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas: Caracas.
- CRÖNERT, W. (1906) "Lectiones Epicureae", *Rheinisches Museum*, 61: 414-426.
- DELCOMMINETTE, S. (2006) *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Brill: Leiden-Boston.
- DESMOND, W. (2008), *Cynics*, Acumen: Durham.
- DIANO, C. (1935) "Note epicuree", *Studi italiani di filologia classica*, N. S. XII: 61-86 y 237-89.
- (1939-42) "La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni", *Giornale critico della filosofia italiana*, 1939: 105-145; 1940: 151-165; 1941: 5-34; 1942: 5-49 y 121-150.
- (1949) "Questioni epicuree", *Giornale critico della filosofia italiana*, 1949: 205-241.
- DORANDI, T. (1991) *Richerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Teubner: Stuttgart.

- (1994) *Filodemo, Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Brill: Leiden.
- (1999a) "Chronology", en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, 31-54.
- (1999b) "Organization and Structure of the philosophical Schools", *ibid.*, 55-62.
- DÖRING, K. (1988): *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, Steiner: Wiesbaden.
- ENGLERT, W. G. (1987) *Epicurus on the Swerve and the voluntary Action*, Scholars Press: Atlanta.
- FARRINGTON, B. (1974) *La rebelión de Epicuro*, trad. José Cano Vázquez, Laia: Barcelona.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1979) *Epicuro y sus dioses*, EUDEBA: Buenos Aires.
- FINLEY, M. (1991) *The World of Odysseus*, Penguin Books: London.
- FRAISE, J.-C. (1974) *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, J. Vrin: Paris.
- FRÄNKEL, H. (2004) *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Antonio Machado Libros: Madrid. (1993)
- FREDE, D. y LACKS, A. (eds.) (2002) *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Brill: Leiden/Boston/Köln.
- FRÈRE, J. (1979) "Le paradoxe du plaisir selon Aristote", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 169 (4): 427-442
- FURLEY, D. J. (1967) *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton University Press: Princeton.
- GARCÍA RÚA, J. L. (1996) *El sentido de la naturaleza en Epicuro*, Editorial Comares: Granada.
- GARROCHO SALCEDO, D. (2015) *Aristóteles. Una ética de las pasiones*. Avarigani: Madrid.
- GIANNANTONI, G. (1984) "Il piacere cinético nell'epicureismo", *Elenchos*, 5: 25-44.
- y GIGANTE, M. (ed.) (1996) *Epicureismo greco e romano*. Atti del congresso internazionale, Bibliopolis: Napoli.
- GIGANTE, M. (1987) *La bibliothèque de Philodème et l'épicureisme romain*, Les Belles Lettres: Paris.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (1996) *Aristófanes*, Gredos: Madrid.
- (2004) *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Tricastela: Madrid.

- GOLDSCHMIDT, V. (1977) *La doctrine d'Epicure et le droit*, J. Vrin: Paris.
- GOMPERZ, T. (1888) "Zur epikurischen Spruchsammlung", *Wiener Studien für Klassische Philologie*, 10: 202-210.
- GOSLING, J. C. B. y TAYLOR, C. C. W. (1982) *The Greeks on pleasure*, Clarendon Press: Princeton / Oxford.
- GRIFFIN, M. y BARNES J. (eds.) (1989) *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Clarendon Press: Oxford.
- GUTHRIE, W. K. C. (1982 ss.) *Historia de la filosofía griega*, 6 vols., Gredos: Madrid.
- HADOT, P. (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard, Fondo de Cultura Económica: México.
- (2012) "Aristippe de Cyrène", *Encyclopaedia Universalis* on line, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/aristippe-de-cyrene/>.
- HIRZEL, R. (1877) *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, 3 vols., S. Hirzel: Leipzig.
- HORNA, K. (1931) "Zur epikurischen Spruchsammlung", *Wiener Studien für Klassische Philologie*, 49: 32-39.
- KONSTAN, D. (1997) *Friendship in the classical World*, Oxford University Press: Oxford.
- LAKS, A. (1993) "Annicéris et les plaisirs psychiques: quelques préalables doxographiques", en Brunschwig, J. y Nussbaum, M. (eds.) *Passions and Perceptions*, Cambridge University Press, Cambridge: 18-49.
- LAMPE, K. (2015) *The Birth of Hedonism*, Princeton University Press: Oxford.
- LEOPOLD, J. H. (1910) "Ad Gnomologium Epicureum Vaticanum", *Mnemosyne* 38: 65-68.
- (1915) "Ad Epicurum", *Mnemosyne* 43: 268-285.
- LONG, A. A. (1997) *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Alianza, trad. P. Jordán de Urries: Madrid.
- (2006) *From Epicurus to Epictetus*, Oxford Clarendon Press: Oxford.
- (1986) "Pleasure and social Utility. The Virtues of being Epicurean", en Flashar, K. y Gigon, O. (eds.) *Aspects de la philosophie hellénistique: neuf exposés suivis de discussions*, Fondation Hardt: Genève, 283-324.
- (1993) "Hellenistic Ethics and philosophical power", en Green, P. (ed.), *Hellenistic History and Culture*, University of California Press: Berkeley, 138-156.
- LOZANO VELILLA, A. (1993) *El mundo helenístico*, Editorial Síntesis: Madrid.

- LLEDÓ, E. (1995) *El epicureísmo*, Taurus: Madrid.
- MACINTYRE, A. (1998) *A Short History of Ethics*, Routledge: London.
- MANSFELD, J. (1993) "Aspects of Epicurean Theology", *Mnemosyne* 46: 172-210.
- (1999) "Theology", en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield (eds.), 1999: 452-478.
- MARCOVICH, M. (1985) "Epicurus Vaticanus", *Illinois Classical Studies* 10 (2): 191-194.
- MARTOS MONTIEL, F. (1997) "El placer en las éticas de Aristóteles", *Excerpta Philologica*, 7-8: 33-47.
- MERLAN, P. (1960) *Studies in Epicurus and Aristotle*, Harrassowitz: Wiesbaden.
- MITIS, P. (1988) *Epicurus' Ethical Theory: the pleasures of invulnerability*, Cornell University Press: Ithaca.
- MOREL, P.-M. (2000) *Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, PUF: Paris.
- NUSSBAUM, M. (2003) *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Paidós: Barcelona.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, M. C. (2014) *Hedoné. Aristóteles y el placer*. EUNSA: Pamplona.
- PARATORE, E. (1960) *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Edizioni dell'Ateneo: Roma.
- PASQUALI, A. (1970) *La moral de Epicuro*, Monte Ávila: Caracas.
- PEARSON, L. (1962) *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford University Press: Palo Alto.
- POWELL, J. G. F. (ed.) (1995) *Cicero the philosopher*, Clarendon Press: Oxford.
- PURINTON, J. S. (1993) "Epicurus on the telos", *Phronesis*, 38: 281-321.
- RÍOS GUTIÉRREZ, I. DE LOS (2009) *La experiencia griega del azar y el concepto de týche en la filosofía de Aristóteles*, Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía.
- RIST, J. M. (1972) *Epicurus: An Introduction*, Cambridge University Press: Cambridge.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1981) *El mundo de la lírica griega antigua*, Alianza Editorial: Madrid.
- RODRÍGUEZ DONIS, M. (1989) *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla: Sevilla.
- (2009) "La amistad en Cicerón: crítica del utilitarismo", en Zamora Calvo, J. M. (ed.) *La amistad en la filosofía antigua*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid: Madrid, 147-168.

- ROSENBAUM, S. E. (1990) "Epicurus on Pleasure and the Complete Life", *Monist*, 73: 21-24.
- (1996) "Epicurean Moral Theory", *History of Philosophy Quarterly*, 13:389-410.
- ROSSI, G. (2011) *El azar según Aristóteles: estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*, Academia Verlag: Sankt Augustin.
- (ed.) (2013) *Nature and Best Life: Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, Olms: Hildesheim.
- y DELGADO, C. (eds.) (2013) *Racionalidad en el pensamiento griego*, Col. Anuario Filosófico, Universidad de Navarra: Pamplona.
- ROWE, C. y SCHOFIELD, M. (2008) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press: Cambridge.
- SCHOFIELD, M. (2008) "Epicurean and Stoic political Thought" en Rowe, C. y Schofield, M. (eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press: Cambridge: 435-442.
- , BURNYEAT, M. y BARNES J. (eds.) (1980) *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press: Oxford.
- y STRIKER G. (ed.) (1988) *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press: Cambridge/Paris.
- SEDLEY, D. N. (1982) "Two conceptions of vacuum", *Phronesis*, 27: 175-93.
- (1996) "The inferential Foundations of Epicurean Ethics", en Giannantoni, G. y Gigante, M. (eds.) (1996) *Epicureismo greco e romano*. Atti del congresso internazionale, Bibliopolis: Napoli, 313-339.
- (1998) *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press: Cambridge.
- SHARPLES, R. W. (1991) "Epicurus, Carneades, and the Epicurean Swerve", *Bulletin Institute of Classical Studies. University of London*, 38: 174-190.
- SILVESTRE, M. L. (1985) *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*, Loffredo: Napoli.
- STERN-GILLET, S. y GURTLER, G. M. (eds.) (2014) *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, State of New York Press: Albany.
- STEARNS, J. B. (1936) "Epicurus and Lucretius on Love", *The Classical Journal*, 31: 343-351.
- STOKES, M. C. (1995) "Cicero on Epicurean pleasures", en J. G. F. Powell (ed.) *Cicero the philosopher*, Oxford Clarendon Press, Oxford: 145-170.
- STRIKER, G. (1990) "Ataraxia: happiness as tranquility", *Monist*, 73: 97-111.

- (ed.) (1996) *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press: Cambridge.
- STROZIER R. M. (1985) *Epicurus and Hellenistic Philosophy*, University Press of America: Lanham.
- TAUSSIG, S. (2006) *Pierre Gassendi. Vie et moeurs d'Épicure*, 2 vols., Les Belles Lettres: Paris.
- THOMAS, E. (1892) *Eine Studie zu den epicur Sprüchen*, *Hermes*, 27: 22-35.
- TRAINA, A. (1986) "Semantica del 'carpe diem'", en Traina, A., *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, vol. I, Pàtron: Bologna: 227-251.
- TSOUNA, V. (1998a) *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press: Cambridge.
- (1998b) "Cyrenaics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.rep.routledge.com/>.
- USENER, H. (1977) *Glossarium Epicureum*, eds. M. Gigante y W. Schmid, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri: Roma.
- VAN RIEL, G. (2000) *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Brill: Leiden.
- VEGETTI, M. (1989) *L'etica degli antichi*, Laterza: Roma-Bari.
- VIGO, A. (2006) *Estudios aristotélicos*, EUNSA, Pamplona.
- VLASTOS, G. (1945) "Ethics and Physics in Democritus", *The Philosophical Review*, 54: 578-92.
- (1946) "Ethics and Physics in Democritus", *The Philosophical Review*, 55: 53-64.
- (1974) "Socrates on political Obedience and Disobedience", *Yale Review*, 63: 517-34
- VOGLIANO, A. (1936) "Frammento di un nuovo *Gnomologium Epicureum*", *Studi Italiani di Filologia Classica*, 13: 267-287.
- WARREN, J. (2002a) "Epicurus and the Pleasures of the Future", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21: 135-79.
- (2002b) *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*, Cambridge University Press: Cambridge.
- (ed.) (2009) *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press: Cambridge.
- WEIL, H. (1888) Recensio H. Usener, "Epikureische Spruchsammlung" et de Th. Gomperz, "Zur epikurischen Spruchsammlung", *Journal de Savants*, s. d., Paris: 657-663.

- WEISS, R. (1998) *Socrates Dissatisfied: an Analysis of Plato's Crito*, Oxford University Press: New York/Oxford.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. VON (1889) "Commentariolum grammaticum III", *Index Scholarum Aest., s. d.*, Göttingen: 3-18.
- WITT, N. DE (1964) *Epicurus and his philosophy*, University of Minnesota Press: Minneapolis.
- WOLFS DORF, D. (2013) *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge.
- ZAMORA CALVO, J. M. (ed.) (2009) *La amistad en la filosofía antigua*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid: Madrid.
- y GARROCHO SALCEDO, D. (eds.) (2015) *Sócrates: la muerte del hombre más justo*, Avarigani: Madrid.
- ZELLER, E. (1870) *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, Longmans, Green and Co.: London.
- y MONDOLFO, R. (1932 ss.) *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia: Firenze.
- ZILIO LI, U. (2012) *The Cyrenaics*, Acumen: Durham.

Glosario del *Gnomologium Vaticanum*

ἀβληχρός όν: débil, leve SV4.

ἀγαθός ή όν: bueno SV16, SV53.

ἀγαθόν οὐ τό: el bien, lo bueno SV17, SV19, SV32, SV37, SV42, SV45, SV75,
SV78.

ἀγαπητός ή όν: satisfecho, contento SV51.

ἄδηλος όν: no claro, no evidente, incierto SV6.

ἀδικέω: ser injusto, cometer injusticia, dañar.

ἀδικῶν όντος ό: el que comete injusticia SV7.

ἄδικος όν: injusto SV12, SV43.

ἀδιόριστος όν: indefinido, indeterminado, ilimitado SV81.

ἀδύνατος όν: imposible SV7.

ἀθάνατος ή όν: inmortal SV78.

αἰρετός ή όν: que puede tomarse, elegible SV23.

αἰρέω: *med.* tomar para sí, escoger, elegir SV16.

αἰσχρός ά όν: vil, vergonzoso, infame SV43.

αἰτέω: demandar, pedir SV65.

αἰτία ας ή: causa, motivo SV38, SV81.

αἰών ῶνος ό ή: la eternidad, lo eterno SV10, SV14.

ἀκέρατος όν: no mezclado, puro SV49.

ἀκμή ης ή: el punto más alto, plenitud, vigor SV17.

ἀκολουθέω: compartir el camino, acompañar, seguir SV64.

ἄκρος ή όν: alto, extremo, agudo SV3.

ἀλγηδών όνος ή: dolor, sufrimiento SV4, SV37, SV73.

ἀλγέω: sufrir, dolerse SV56.

ἀλγοῦν οὐ τό: dolor SV3.

ἀλήθεια ας ἤ: verdad, realidad SV54.

ἀλλήλων: *pron. recíproco* entre unos y otros, recíprocamente SV6.

ἄλλος ἢ ον: *pron. y adj.* otro, el resto, lo demás SV1, SV27, SV31, SV36, SV47, SV62, SV64, SV81.

ἀλογία ας ἤ: falta de razón, insensatez SV62.

ἄλογος ον: privado de palabra, de razón, ininteligible.

ἄλογώτερος α α ον: *superlativo* muy poco razonable SV62.

ἄμα: *adv.* al mismo tiempo, a la vez SV41.

ἀμηχανός ός: sin medios, impracticable, imposible SV51.

ἀμνήμων ον olvidadizo, que olvida SV19.

ἀμοιβή ἤς ἤ: retribución SV39.

ἀναβαίνω: ascender, elevarse, alcanzar desde abajo hacia arriba SV10.

ἀναβάλλω: diferir, posponer SV14.

ἀναγκαῖος α ον: necesario SV20, SV21, SV44, SV51.

ἀνάγκη ἤς ἤ: necesidad. SV9, SV40; *Ep. Pit.* 90.3; *Ep. Men.* 133.9, 134.4; *Pap. Herc.* 1056, 7 XI 13-14.

ἀναισθητέω: carecer, estar privado de sensación SV2.

ἀναισθητοῦν (τό): lo que está privado de sensación SV2.

ἀναχαίτιζω: destruir, derrocar SV57.

ἀνεπιλόγιστος ον: incapaz de considerar, de tener en cuenta [algo] SV63.

ἀνήρ ἀνδρός ό: hombre SV46.

ἄνθρωπος ου ό: hombre SV11, SV15, SV 29, SV31.

ἄνωθεν: *adv.* desde arriba, desde lo alto, del cielo SV72.

ἀντιτείνω: tender en sentido contrario, oponerse, resistir SV62.

ἀνυπεύθυνος ός: que no rinde cuentas, irresponsable *Ep. Men.* 133.9.

ἀνύω: conseguir algo, aprovechar SV74.

ἀξιόλογος ον: digno de ser mencionado, considerable, estimable SV81.

ἄξιος α ον: valioso; merecedor, digno de SV53.

ἀοριστία ας ἡ: falta de límite, indeterminación SV63.

ἀοριστός ον: ilimitado, indefinido SV59.

ἀόχλητος ον: que no es molestado, tranquilo, calmo SV79.

ἄπαξ: *adv.* una vez, una sola vez SV14.

ἄπειμι (εἰμί): faltar, estar ausente.

ἄπων ἀποῦσα ἄπον: el/la/lo que falta SV35.

ἄπειμι (εἶμι): irse, partir, salir SV47.

ἄπειρία: infinitud, lo infinito SV10.

ἄπειρος ον: sin fin, sin límites, infinito, ilimitado SV22, SV72.

ἄπειρον (τό): lo infinito SV8.

ἀπέρχομαι: marcharse, alejarse, partir SV60.

ἀπιστία ας ἡ: desconfianza, falta de confianza SV57.

ἄπλῶς: *adv.* simplemente, en una palabra SV72.

ἄπληστός ον: insaciable SV59.

ἀπογεννάω: engendrar, producir SV81.

ἀποθνήσκω: morir SV14.

ἀποκόπτω: cortar, suprimir SV39.

ἀπολαμβάνω: obtener, adquirir SV49.

ἀπολαύσις εως ἡ: acción de disfrutar, goce, disfrute, agrado SV27.

ἀπολύω: desvincular; *intr.* separarse, alejarse, partir SV55.

ἀπόλυσις εως ἡ: acción de desatar, liberación, disolución SV42.

ἄπρακτος ον: que no puede suceder, impracticable, imposible SV55.

ἀπρεπής ἔς: inconveniente, indecoroso SV43.

ἀρρωστία ας ἡ: debilidad, enfermedad SV3.

ἄρτι: *adv.* al momento, en el instante, recién SV60.

ἀρχή ἤς ἤ: origen, principio SV23.

ἀσεβής ἐς: impío, sacrílego SV43.

ἀσθένεια ας ἤ: debilidad SV1.

ἀσθενής ἐς: débil SV37.

ἀσφάλεια ας ἤ: seguridad SV31, SV72.

ἀσφαλής ἐς: seguro SV17.

ἀσχολέω: *med. y pas.* estar ocupado, trabajar SV14.

ἀτάρακτος ον (= ἀτάραχος ον): libre de perturbación.

ἀταρακτότατος ἡ ον: *sup.* [el/la/lo que está] más libre de perturbación
SV12.

ἀτάραχος ον (= ἀτάρακτος ον): libre de perturbación SV79.

ἀτείχιστος ον: que no está amurallado SV31.

αὔριον: *adv.* mañana.

ἡ αὔριον [*i. e.* ἡμέρα]: el día de mañana SV14.

αὐτάρκεια ας ἤ: autosuficiencia SV36, SV44, SV77.

αὐτάρκης ἐς: que se basta a sí mismo, suficiente SV45.

αὐτόματος ἡ ος: que se mueve a sí mismo, espontáneo SV64.

αὐτόματον οὐ τό: lo espontáneo. *Pap. Herc.* 1056, 7 XI 13.

αὐτός ἡ ὄν: pron. y adj. mismo, propio SV1, SV15, SV16, SV22, SV26, SV40, SV42,
SV47.

ἀφαιρέω: *med.* quitar, sustraer, suprimir, eliminar SV18.

ἄφθαρτος ον: indestructible SV1.

ἄφθονος ον: abundante, copioso.

ἄφθονώτερος α ον: *comp.* muy abundante SV51.

ἀφήμι: lanzar, pronunciar SV41.

ἀφροδίσιος α/ος ον: relativo a Afrodita, erótico, sexual SV51.

ἀφροδίσια (τά): placeres del amor, placeres sexuales SV51.

ἀχάριστος ον: desagradecido, ingrato SV69, SV75.

βιάζω: usar la fuerza o violencia, forzar, constreñir.

βιαστέος: *adj. impers.* se debe ejercer violencia, se debe forzar, hay que forzar SV21.

βίος ου ό: vida SV12, SV13, SV14, SV30, SV36, SV38, SV57, SV67, SV70, SV75; MC27.

βιώω: vivir, pasar la vida SV17, SV47.

βλαβερός ά όν: dañino, perjudicial SV21.

βλάπτω: dañar, perjudicar.

βλάπτειν: dañar SV6, SV21, SV46, SV51.

βλάπτεσθαι: ser dañado SV6.

βλέπω: ver, considerar SV16.

βούλομαι: desear, querer, preferir SV29, SV51.

βραχύς εἶα ύ: corto, breve, pequeño SV26.

γαστήρ τρός ή: estómago, apetito SV59.

γελάω: reír SV41.

γελοῖος α ον: risible, ridículo SV62.

γέμω: estar pleno, cargado.

γέμων ουσα ον: que está pleno, que está cargado SV12.

γένεσις εως ή: génesis, generación, nacimiento SV30, SV42.

γενναῖος α ον: de buen nacimiento, noble SV78.

γεννάω: engendrar, producir.

οί γεννήσαντες: los padres SV62.

γέρων οντος ό: viejo, anciano SV17, SV19.

γήρας αος τό: vejez SV17.

γηράσκω: envejecer SV76.

γίγνομαι: devenir, nacer, llegar a ser, suceder, producirse SV14, SV19, SV20, SV24, SV40, SV60, SV55, SV62, SV64, SV71, SV73, SV78.

γινώσκω: llegar a conocer, advertir, comprender, darse cuenta SV55, SV70, SV76.

γνώσις εως ή: conocimiento SV27.

δαψιλεία ας ή: abundancia, generosidad SV67.

δελιάζω: atraer con un cebo, intentar seducir, atraer SV16.

δεσμοτήριον ου τό: prisión, cárcel SV58.

δέω: ser necesario, hacer falta.

δέον οντος τό: lo que es necesario, lo que es justo SV62.

δει: *impers.* es necesario, hace falta, hay que SV14, SV26, SV28, SV35, SV41, SV54, SV64.

δήουθεν: *adv.* sin duda, por cierto SV62.

δίαιτα ης ή: modo, género de vida SV69.

διάκειμαι: estar dispuesto de cierta manera, tener determinada disposición SV51.

διαλαμβάνω: tomar por separado, distinguir, advertir, determinar SV26.

διαλογισμός οῦ ό: reflexión, razonamiento, cálculo SV10.

διαλύω: *med.* disolverse, perecer SV37.

διαλυθέν (τό): lo que se ha disuelto SV2.

διαμετρέω: medir, distribuir en partes, repartir SV67.

δίδωμι: dar, entregar SV47.

δίκαιος α ον: justo SV12, SV43.

δικαίως: *adv.* justamente SV5.

δίς: *adv.* dos veces.

διψάω: tener sed, estar sediento SV33.

δοκέω: parecer, tener cierta apariencia SV54.

δοκιμαστέον: *adj. impers.* que debe aprobarse luego de un análisis SV28.

δόξα ης ή: opinión SV29, SV59.

κενή δόξα: vana opinión SV8, SV20.

δύναμαι: poder, ser capaz de SV67.

δύναμις εως ή: poder, fuerza, capacidad SV24.

δυνάστης ου ό: hombre con mando, jefe, señor SV67.

δυνατός η ον: posible, practicable SV31.

δυσελπιστέω: tener pocas esperanzas; *pas.* estar desesperado SV17.

δύσκολος ον: difícil, desagradable SV7.

δυσπόριστος ον: difícil de procurar SV8.

ἑαυτοῦ ἤς οὔ: *pron. pers. refl. 3° pers. sg. y pl.* de, a, por, para sí mismo/os SV23,
SV47, SV50, SV51, SV53, SV58, SV65, SV76, SV79.

ἐγείρω: despertar SV52.

ἐγκαλέω: formular un cargo [contra alguien], reprochar, SV40.

ἐγκύκλιος ον: ordinario, cotidiano.

ἐγκύκλια (τά): los asuntos cotidianos, los negocios privados SV58.

ἐγχεύω: derramar, verter, escanciar SV30.

ἐγώ: *pron. pers. 1° persona sing.* yo SV71, SV76.

ἔγωγε: yo por mi parte, al menos yo SV29.

ἔθος εως τό: costumbre, uso SV51.

εἶδω: ver, examinar.

οἶδα: *perf.* tener visto, conocer SV49.

εἶδωλον ου τό: imagen, simulacro SV24.

εἶμαρμένη ης ή: destino *Ep. Men.* 134.2.

εἶμί: ser, existir, haber SV5, SV6, SV8, SV13, SV14, SV15, SV20, SV25, SV32, SV35,

SV37, SV48, SV49, SV55, SV57, SV62, SV63, SV65, SV67, SV72, SV76, SV78.

ὄν οὐσα ὄν: *part. pte. v. a.* lo que es, SV10, SV14.

εἷς μία ἕν: *adj. cardinal* uno SV14, SV51.

ἕκαστος ἡ ος: *pron. y adj.* cada uno, cada SV14.

ἕκγονος οὐ ὀ ἦ: hijo/a SV62.

ἐκδιώκω: expulsar, desterrar, exiliar SV46.

ἐκδότος ον: entregado, traicionado SV47.

ἐκλύω: liberarse, retirarse, alejarse, disolverse, desvanecerse SV18.

ἐκλυτέον: *adj. impers.* hay que liberarse, hay que alejarse SV58.

ἕκκλησις εως ἦ: reto, provocación SV62.

ἐκπίπτω: caerse de, apartarse, extraviarse, excederse, degenerar SV8, SV63.

ἐκπληρόω: llenar, colmar, saciar SV21.

ἐλαχύς εια ὕ: pequeño, breve, corto.

ἐλάχιστος ἡ ον (*superl. de ἐλαχύς*): más pequeño, menor SV3.

ἐλέγχω: refutar, rechazar SV21.

ἐλευθερία ας ἦ: libertad SV77.

ἐλεύθερος α ον: libre SV67.

Ἑλλάς ἄδος ἦ: la Hélade SV76.

ἐλπίζω: esperar, tener esperanzas SV33.

ἔμπτωσις εως ἦ: acción de caer [una cosa sobre otra], choque SV24.

ἐμφράσσω: bloquear, cerrar, obstruir SV47.

ἔνιοι αἱ α: *pron. y adj.* algunos SV50.

ἐντείνω: tender contra, intensificar, excitar SV62.

ἔντευξις εως ἦ: encuentro SV51.

ἐνύπνιον οὐ τό: visión durante un sueño SV24.

ἐξάγω: salir, partir SV47.

έόντα (τά): las cosas que son (en el presente) SV10.

πρό [...] έόντα (τά): las cosas han sido antes SV10.

ένδεικνυμι: *med.* mostrar, exhibir, manifestar SV45.

έξαγωγή ής ή: acción de retirarse de, salida, partida SV38.

έπαινος ου ό: alabanza, elogio, aprobación SV29, SV64.

έπερώτημα ατος τό: pregunta, consulta, cuestión SV71.

έπιεικώς: *adv.* en su justa medida, con mesura, suficientemente, bastante SV15.

έπιζητέω: buscar, tratar de obtener, perseguir.

έπιζητῶν (ό): el que busca SV39.

έπιζητούμενον (τό): lo buscado, lo perseguido SV71.

έπιθυμία ας ή: deseo, apetito SV20, SV21, SV35, SV71, SV80.

Έπίκουρος ου ό: Epicuro SV36.

έπιλογίζομαι: tener algo en cuenta, considerar SV35.

έπιτηδέυμα ατος τό: ocupación, actividad, asunto SV27.

έπιφέρω: llevar consigo, aportar SV50.

έπιφωνέω: exclamar, proclamar SV47.

έργαστικός ή όν: que tiene la capacidad o habilidad para producir algo SV45.

έρχομαι: ir, venir, llegar, producirse SV27.

ήλθον: *aor.* 2 SV48.

έρωτικός ή όν: que concierne al amor, amoroso SV18.

έσόμενα (τά): las cosas que serán SV10.

έτερος α ον: otro [de dos personas o cosas] SV79.

έτεροφρονέω: tener el juicio ofuscado, turbado SV17.

έτοιμάζω: *med.* preparar para sí, proveerse, prepararse SV30.

εὖ: *adv.* bien, noblemente, justamente, felizmente SV47.

εὐγνωμονέω: tener sentimientos, intenciones nobles SV62.

εὐδαιμονία ας ἢ: felicidad SV33.

εὐελπιστία ας ἢ: esperanza, confianza SV39.

εὐκαταφρόνητος ον: fácil de despreciar, desdeñable SV4.

εὐκταῖος α ον: aquello por lo que se formula un voto, rogado, deseado SV35.

εὐλογος ον: razonable, plausible SV38.

εὐνοία ας ἢ: benevolencia, buena voluntad SV67.

εὐπόριστος ον: fácil de procurar SV8.

εὐρίσκω: encontrar, descubrir SV44.

εὐτυχέω: tener buena fortuna, prosperar, ser feliz SV53.

εὐφραίνω: *pas.* disfrutar, divertirse SV48.

ἔχω: tener SV1, SV3, SV4, SV15, SV22, SV33, SV34, SV40, SV22.

πράγματα ἔχειν: tener preocupaciones, tener inconvenientes SV1.

ζάω: vivir SV47, SV60.

ζῆν δικαίως: vivir justamente SV5.

ζῆν ἡδέως: vivir placenteramente SV5.

ζῆν καλῶς: vivir bella, noblemente SV5.

ζῆν μετὰ ἀνάγκης: vivir según la necesidad SV9.

ζῆν φρονίμως: vivir con prudencia, sabiamente SV5.

Ζεὺς (gen. Διός, dat. Δί): Zeus SV33.

ζηλόω: buscar con afán, envidiar, alabar, admirar SV15.

ζητέω: buscar, tratar de SV62.

ζῶον ου τό: ser vivo, viviente SV69.

ἡδέως: *adv.* placenteramente SV5.

ἡδομαι: gozar, sentir placer.

ἡδόμενον (τό): lo que place, el placer SV3.

ἡδονή ἦς ἢ: placer SV22, SV37, SV49, SV50.

ἥθος εος τό: uso, costumbre SV15.

ἡλικία ας ἡ: edad, período de la vida; juventud SV80.

ἡμεῖς: *pron. pers. 1° pers. pl.* nosotros SV14, SV15, SV30, SV47, SV52, SV64.

παρ' ἡμᾶς (τό): lo que depende de nosotros *Ep. Men.* 133.7, 133.9.

πρὸς ἡμᾶς: para nosotros, en relación con nosotros SV2.

ἡμέρα ας ἡ: día SV3.

ἡμερότης ητος ἡ: gentileza, amabilidad, suavidad SV36.

ἡσάω: vencer SV74.

ἡσυχάζω: estar tranquilo, mantenerse en reposo.

ἡσυχάζον (τό): lo que está en reposo SV11.

θανάσιμος ον: que causa la muerte, mortal SV30.

θάνατος ου ό: muerte SV2, SV31.

θειος α ον: divino, de origen divino SV24.

θεός οὔ ό: dios, divinidad SV65.

θεραπεύω: tener cuidado de, ocuparse de, sanar, curar.

θεραπευτέον: *adj. impers.* se debe curar, hay que curar SV55.

θηρεύω: cazar, atrapar SV16.

θησαυρός οὔ ό: tesoro SV44.

θητεία ας ἡ: servilidad, adulación SV67.

θνητός ἡ όν: mortal SV10.

θρηνέω: entonar un canto fúnebre, lamentarse SV66.

θυμός οὔ ό: espíritu, ánimo SV62.

ιατρεία ας ἡ: cura, tratamiento médico SV64.

ἴδιος α ον: propio, personal, privado SV15, SV45.

ίκανός ἡ όν: suficiente, bastante, capaz de SV65, SV68.

ἴσος η ον: igual SV22.

καθαριότης ητος ή: pulcritud, frugalidad, morigeración SV63.

καθορμίζω: hacer entrar en puerto, anclar SV17.

κακός ή όν: malo/a.

κακόν (τό): mal SV9, SV16, SV37, SV42, SV50.

καλός ή όν: bello SV47.

κάλλιστος η ον: *superlativo* muy bello, hermoso SV61.

καλῶς: *adv.* bellamente, con nobleza SV5, SV17, SV51.

καπηλεύω: comerciar al por menor, vender SV39.

καρπός οὔ ό: fruto, beneficio SV27.

καρπύω: dar fruto; voz media: recoger fruto, aprovechar, disfrutar SV29.

κατακλείω: encerrar, aprisionar, cerrar, guardar SV17.

καταλύω: disolver, derrocar, infringir SV51.

καταμετρέω: medir SV22.

καταναλίσκω: dispensar, dilapidar SV51.

καταξάινω: desgastar, consumir SV51.

καταστροφή ης ή: ruina, desenlace, muerte SV6.

κατεϊδον (aor. 2 de καθοράω): mirar hacia abajo, contemplar SV10.

κατέχω: asir con fuerza, poseer, retener SV62.

κειμαι: yacer, estar establecido, estar instituido.

κείμενος α ον: establecido, instituido SV51.

κενός ή όν: vacío, vano SV8, SV20.

κενῶς: *adv.* vanamente, en vano SV47.

κηρύπτω: anunciar SV52.

κινέω: mover, desplazar, alterar SV51.

κινούμενον (τό): lo que se mueve, lo que está en movimiento SV11.

κίνησις εως ή: movimiento, agitación, tumulto SV51.

κομπός οὐ ό: jactancioso, fanfarrón SV45.

κρείσσων ον: más fuerte, mejor SV48.

κτάομαι: adquirir, ganar, procurarse SV67.

κτηῖσις εως ή: posesión, adquisición SV13.

κύριος α ον: importante, principal.

κυριώτατος η ον: *superlativo* el más importante SV49.

κύριος ου ό: dueño, señor SV14.

λαγχάνω: obtener por suerte o voluntad divina, tener SV24.

λάθρα: *adv.* ocultamente, en secreto, imperceptiblemente SV6.

λαμβάνω: tomar, coger, disponer de SV7, SV10.

εἴληφα: *perf.* SV23.

λανθάνω: ocultarse, permanecer oculto SV6, SV7.

λάθρα: *adv.* ocultamente, secretamente, imperceptiblemente SV6.

λέγω: decir, sostener, afirmar.

λέγων ουσα ον: que dice, que afirma SV40, SV75.

λεπτότης ητος ή: delgadez, parquedad, escasez SV63.

λήγω: cesar, dejar de SV41.

λιμήν ένος ό: puerto SV17.

λίχνος η ον: goloso, ávido, codicioso SV69.

λογισμός οὐ ό: cálculo, razonamiento, reflexión SV22.

λόγος ου ό: palabra, discurso SV26.

λοιπός ή όν: restante, que resta SV41.

λυμαίνω: arruinar, perjudicar, maltratar, despreciar, menospreciar SV35, SV53.

λυπέω: apenar, dañar, perjudicar SV51.

λυσιτελέω: ser útil, ventajoso, beneficioso SV73.

λυττάω: estar furioso, desvariar, estar loco SV11.

λύω: disipar, disolver, quitar SV49, SV81.

μάθησις εως ή: acción de aprender, aprendizaje, instrucción SV27.

μακάριος α ον: bienaventurado SV1.

μακαριότης ητος ή: felicidad, bienaventuranza SV13; MC27.

μακαρισμός οὔ ό: alabanza, celebración SV52.

μακαριστός ή όν: considerado feliz, envidiable SV17.

μάλα: *adv.* muy, mucho.

μάλλον: *comparativo* más SV29.

μαντικός ή όν: profético, oracular, propio de la adivinación SV24.

μάταιος α ον: vano, vacío, sin sentido SV62, SV65.

μάχομαι: luchar, rivalizar, competir SV33.

μέγας μεγάλη μέγα: grande SV25.

μείζων ον: *comparativo* más grande, mayor SV16.

μέγιστος η ον: *superlativo* muy grande, más grande, mayor SV13, SV42,
SV77, SV81.

μελλησμός οὔ ό: retraso, dilación SV14.

μέλλω: estar a punto de, estar destinado a, ser inminente SV29.

μέλλον ου τό: el futuro SV39.

μέσος η ον: medio, intermedio SV3.

μεταδίδωμι: entregar, dar SV44.

μεταλαμβάνω: tomar, recibir SV44.

μετατίθημι: cambiar SV62.

μετρέω: medir SV25.

μηδαμός ή όν: ninguno, nadie.

μηδαμη: (*adv.*) de ninguna manera SV41.

μηδείς μηδεμία μηδέν: nadie, nada SV 29, SV70.

μηκέτι: *adv.* no más, ya no SV14.
μικρός ἄ ὄν: pequeño SV38.
μιμνήσκω: recordar SV10.
μοῖρα ας ἤ: parte, porción SV80.
μόλις: *adv.* a duras penas, con dificultad SV27.
μολύνω: ensuciar, mancillar, envilecer SV80.
μῦθος ου ὄ: mito, leyenda SV36, SV49.
μυριάκις: *adv.* diez mil veces, muchas veces SV6.
ναρκάω: volverse rígido, entumecerse, paralizarse SV11.
νέος α ὄν: joven SV17, SV80.
νοητός ἤ ὄν: intelectual SV78.
νομίζω: tener por, creer, considerar SV36.
νόμος ου ὄ: uso, costumbre con fuerza de ley, ley escrita SV51.
ὁδός οὔ ἤ: camino SV48.
οἰκείωμα ατος τό: asuntos familiares, asuntos privados SV41.
οἰκέω: habitar SV31.
οἰκουμένη ης ἤ: mundo habitado SV52.
οἰκονομέω: administrar la casa SV41.
οἰστροῦδης ες: similar a un animal picado por un tábano, furioso, violento SV80.
ὀκνηρός ἄ ὄν: tímido, retraído SV28.
ὀλίγος η ὄν: poco, escaso SV68.
ὅλος η ὄν: que constituye un todo, entero SV13.
ὀμαλῶς: *adv.* uniformemente, regularmente, serenamente SV48.
ὀμιλία ας ἤ: reunión, compañía, trato habitual SV18.
ὀμοειδής ἐς: de similar forma, parecido SV73.

ὁμονοέω: ser del mismo parecer, estar de acuerdo.

ὁμονοέων οὔσα ον: de mismos sentimientos, armonioso SV61.

ὀνίνημι: ser beneficioso, aprovechar SV51.

ὄντως: *adv.* en realidad, realmente, verdaderamente SV54.

ὄραω: mirar, observar, considerar SV75.

ὄργη ἤς ἤ: ira, cólera, enojo SV1, SV62.

ὄρθός ἢ ὄν: derecho, recto, correcto SV41.

ὄρθῶς: *adv.* rectamente, correctamente SV22.

ὀρίζω: limitar, poner un límite SV25.

ὀρίζομαι: limitarse, ponerse un límite SV8.

ὀρισμένος ἢ ον: limitado SV10.

ὅς ἢ ὅ: *pron. rel.* el que, la que, lo que, quien SV6, SV13, SV38, SV65, SV68, SV78.

οὐδείς οὐδεμία οὐδέν: *pron. y adj.* nadie, ninguno/a, nada SV2, SV9, SV16, SV40, SV47, SV50, SV53, SV68, SV72.

οὐδέποτε: *adv.* nunca, jamás SV51.

οὗτος αὕτη τοῦτο: *pron. y adj.* este, ese, eso SV5, SV33, SV35, SV40, SV51, SV61, SV67, SV71.

οὕτω(ς): *adv.* así, de tal modo SV15, SV34.

ὄφελος τό: utilidad, beneficio SV72.

ὄχλησις εως ἤ: perturbación, molestia, dificultad SV50.

ὄχλος ου ὄ: multitud, grupo político, facción SV67.

ὄψις εως ἤ: acción de ver, vista, contemplación SV61.

πάθος εως τό: pasión, afecto SV18.

παιδεία ας ἤ: educación, cultura SV45.

παιών ὦνος ὄ: peán, canto festivo SV47.

παντάπασι(ν): *adv.* total, entera, absolutamente SV38.

παραινέω: aconsejar, exhortar SV76.

παραιτέομαι: demandar, obtener algo mediante súplicas SV62.

παρακινδυνεύω: poner en peligro, arriesgar SV28.

παραπίπτω: caer al lado de.

παραπίπτων ουσιαστικόν: que cae al lado, que se ofrece, que sobreviene SV29.

παραπλήσιος α/ος ον: parecido, similar SV63.

παραπόλλυμι: *med.* consumirse, perderse SV14.

παρασκευάζω: preparar, disponer, proveer, procurar SV45.

παρασκευάζομαι: *med.* disponer para sí, procurarse SV13, SV72.

πάρεμι: estar presente SV3.

παρών παροῦσα παρόν: SV35.

παρόν (τό): el presente, las circunstancias presentes SV6.

παρεΐσδυσις εως ἤ: vía de entrada, abertura, hendija, resquicio SV47.

παρέχω: dar, proporcionar SV70.

πράγματα παρέχειν: ocasionar disgustos, causar problemas SV1.

παρ' ἡμᾶς (τό): lo que depende de nosotros *Ep. Men.* 133.7, 133.9.

παρίστημι: *pas.* estar dispuesto SV44.

παροίχομαι: ir más allá, pasar, desaparecer SV75.

παρρησία ας ἤ: libertad de palabra, franqueza SV29.

πᾶς πᾶσα πᾶν: todo, entero, completo SV1, SV4, SV23, SV29, SV30, SV31, SV39,

SV40, SV47, SV52, SV57, SV60, SV62, SV67, SV71, SV80.

πάσχω: padecer, sufrir SV63.

πείθω: persuadir SV21.

πειστέον: se debe persuadir, hay que persuadir SV21.

πεινάω: tener hambre, estar hambriento SV33.

πειράω: intentar, tratar SV48.

πέλας: *adv. y prep.* cerca.

οί πέλας: los vecinos, los que están cerca SV15.

πενία ας ή: pobreza, indigencia SV25.

περαίνω: hacer, llevar hasta el fin, definir.

πεπερασμένος η ον: limitado, finito SV22.

πέρας ατος τό: fin, límite SV22, SV48.

περιβλέψις εως ή: admiración SV81.

περιμάχητος ον: que es objeto de disputa, muy apreciado SV45.

περιπλάσσω: *med.* adherirse, apegarse, aferrarse SV47.

περίστασις εως ή: circunstancia, situación difícil, peligro SV47.

περιχορεύω: celebrar algo danzando a su alrededor SV52.

πικρῶς: *adv.* ásperamente, duramente, enérgicamente SV21.

πιστεύω: confiar, tener confianza SV6.

πίστις εως ή: confianza, seguridad SV7, SV34.

πλάζομαι: desviarse, extraviarse SV17.

πλεῖστος η ον (sp. de πολύς): más grande, más numeroso, muchísimo SV11,
SV12.

πλεονάζω: haber por demás, haber en exceso, abundar SV3.

πλήρωμα ατος τό: acción de llenarse, saciedad, plenitud SV59.

πλησίος α ον: próximo, cercano, vecino SV51.

πλησίον: *adv.* cerca, en la proximidad SV61, SV67, SV70.

πλοῦτος ου ό: riqueza, SV8, SV25, SV81.

ποιέω: hacer, obrar, ejecutar, provocar SV6, SV48, SV55, SV69.

ποιεῖσθαι σπουδήν: afanarse por, incitar SV61.

ποιητικός ή όν: productivo, capaz de hacer o producir algo SV50.

ποικίλμα ατος τό: variedad, diversidad SV69.

πόλις εως ή: ciudad SV31.

πολιτικός ή όν: propio de la *pólis*, político, público.

πολιτικά (τά): los asuntos públicos, la política SV58.

πολλαπλάσιος α ον: mucho mayor o más numeroso SV50.

πολύς πολλή πολύ: mucho, numeroso SV3, SV13, SV26, SV38, SV46, SV61, SV67;
fuerte, vigoroso SV17.

πλείων ον: *comparativo* más grande, más numeroso.

πλεῖον: *adv.* más SV74.

πλεῖστος η ον: *superlativo* muy grande, muy numeroso, muchísimo SV11,
SV12.

πολλοί ὦν οί: la multitud, la mayoría SV29, SV45, SV59, SV81.

πολυχρόνιος ον: que dura mucho tiempo SV3.

πονηρός ά όν: malo, perverso SV46, SV53.

πονούν (τό): sufrimiento SV4.

πόνος ου ό: sufrimiento SV4.

πορίζω: procurar, suministrar, preparar SV31.

πράγμα ατος τό: asunto, hecho, circunstancia, cosa SV45, SV67.

πράγματα ἔχειν: tener preocupaciones, tener inconvenientes SV1.

πράγματα παρέχειν: causar preocupaciones, causar disgustos SV1.

πράττω: obrar, actuar, hacer SV70.

προαίρεσις εως ή: elección, preferencia, inclinación SV51.

πρό [...] ἔόντα (τά): las cosas han sido antes SV10.

προκαταλαμβάνω: impedir adelantándose, prevenir, anticipar SV47.

προσάγω: presentar, ofrecer, plantear.

προσακτέον: *adj. impers.* se debe plantear, hay que plantear SV71.

προσδέομαι: estar privado de, tener necesidad de SV54.

πρὸς ἡμᾶς: para nosotros, en relación con nosotros SV2.7

προσμανθάνω: aprender SV74.

πρόσοψις εως ἤ: aspecto; presencia SV18.

προσποιέω: fingir, simular, aparentar SV54.

προσπτύω: escupir, despreciar SV47.

πρότερος α ον: primero, anterior SV48.

πρότερον: *adv.* en primer lugar, al principio SV17.

πρόχειρος ον: dispuesto, propenso, preparado SV28.

πρῶτος η ον: primero, principal SV61, SV80.

πυκνός ἢ όν: compacto, denso, continuo, constante SV29.

πυνθάνομαι: procurar saber, informarse SV51.

ράδιος α ον: fácil, cómodo SV67.

ράδίως: *adv.* fácilmente SV67.

ρίγώω: tener frío SV33.

ρύπαρῶς: *adv.* de manera sucia, sórdida, indigna SV43.

σάρξ σαρκός ἤ: carne, cuerpo SV3, SV4, SV33, SV51.

σεβασμός οὔ ό: adoración, veneración, reverencia SV32.

σέβω: *med.* venerar, honrar SV32.

σοβαρός ά ον: animoso, intrépido, audaz SV45.

σός σή σόν: *adj. pos. 2° pers. sing.* tuyo SV47.

σοφία ας ἤ: sabiduría SV13, SV78, MC27.

σοφός ἢ όν: sabio, prudente.

σοφός (ό): el sabio SV32, SV44, SV56.

σπουδή ἤς ἤ: anhelo, afán.

ποιεῖσθαι σπουδήν: afanarse por, incitar SV61.

στρεβλόω: torcer, atormentar, torturar SV56.

σύ: *pron. pers. 2º pers. sing.* SV14, SV 47, SV51, SV70, SV76.

συγγένεια ας ή: *vínculo familiar, parentesco* SV61.

συγγνώμη ης ή: *perdón, indulgencia* SV62.

συγκαθήμι: *condescender, avenirse* SV44.

συγκατατίθημι: *acordar con, asentir, conformarse a* SV29.

συγκρίνω: *comparar* SV36.

συγχαίρω: *alegrarse con otro, felicitar* SV76.

συγχέω: *confundir, trastornar* SV57.

συζήτησις εως ή: *búsqueda, investigación en común* SV75.

συμπαθέω: *compadecerse, compartir el sufrimiento de alguien* SV66.

σύμπας σύμπασα σύμπαν: *todo.*

 σύμπαν ντος τό: *el todo, el universo* SV49.

συμφέρον οντος τό: *lo que es útil, ventajoso, interesante* SV29.

συμφορά ᾶς ή: *suceso desdichado, desgracia, desdicha* SV55.

συναναστροφή ἤς ή: *relaciones, trato recíproco, frecuentación* SV18.

συνάπτω: *atar en conjunto, unir (una cosa a otra).*

 συνάπτων (ὅ): *el que asocia o une (algo a algo)* SV39.

συνεχής ἔς: *continuo, permanente, constante* SV67.

συνέχομαι: *ser constreñido, ser perturbado, ser afligido* SV1, SV51.

συνήθεια ας ή: *hábito, manera de ser habitual, costumbre* SV46.

συνίημι: *fijar la atención en, comprender, entender* SV29.

συνοράω: *ver una cosa en su conjunto* SV30.

συντείνω: *extenderse, tender a* SV26.

συντίθημι: *pactar, acordar, convenir* SV6.

σύντομος ον: *corto, breve, conciso* SV4.

σύντονος ον: *intenso, vehemente* SV4.

συντρέχω: correr con, concurrir, coincidir SV27.

σώζω: conservar sano y salvo SV37.

σῶμα ατος τό: cuerpo SV73.

σωτηρία ας ἥ: salud, conservación, salvación SV80.

ταραχή ἥς ἥ: perturbación SV12, SV81.

τελέω: ejecutar por completo, cumplir SV71.

τελειόω: acabar, cumplir, completar SV27.

τελείως: *adv.* perfecta, completa, absolutamente SV46.

τέλος εος τό: acabamiento, perfección; fin, finalidad SV25, SV75.

τερπνόν οὔ τό: agrado, goce, disfrute SV27.

τηλικούτος αὐτή οὔτο(ν): tan grande, tan importante SV44.

τήμερον: *adv.* hoy SV19.

τήρησις εως ἥ: guarda, vigilancia, protección SV80.

τιμάω: honrar, estimar SV15.

τιμή ἥς ἥ: honra, estima, consideración SV81.

τις τι (gen. τινος): *pron. y adj. indefinido* alguien, algún, alguno, algo, uno SV6, SV22, SV30, SV33, SV49, SV51, SV63, SV65, SV71, SV73.

τίς τί (gen. τίνος): *pron. y adj. interr.* quién, qué SV 49, SV71.

τοιούτος τοιαύτη τοιοὔτο(ν): *pron. y adj.* de tal clase, de tal condición SV1, SV76.

τρόπος ου ό: modo, manera SV62.

τυγχάνω: alcanzar, obtener o hallar por azar, tocar en suerte SV62, SV67.

τύχη ης ἥ: azar, fortuna, *Ep. Men.* 133.7, SV17, SV47.

ύγιαίνω: estar sano, gozar de buena salud SV54.

ύπάρχω: existir, tener lugar, darse SV3, SV5, SV81.

ύπειμι: estar por debajo, hallarse oculto.

ύπών ύποὔσα ύπον: *part. pte. v. a.* SV72.

ὑπερτείνω: exceder, sobrepasar SV3.

ὑποκάτω: *adv.* de abajo SV72.

ὑποπτέω: sospechar, conjeturar, recelar SV49.

ὔστερος α ον: que está o viene detrás, último.

ἢ ὑστέρα [ἡμέρα]: el mañana SV48.

φάρμακον ου τό: remedio, veneno, pócima SV30.

φαῦλος η ον: de baja condición, malo, innoble SV46.

φείδομαι: ahorrar, ser parco, abstenerse SV43.

φημι: decir, afirmar SV40, SV59.

φθονέω: tener envidia.

φθονητέον: *adj. impers.* se debe envidiar, hay que envidiar SV53.

φθόνος ου ό: envidia, celos SV53.

φιλαργυρέω: amar el dinero SV43.

φιλία ας ή: amistad SV13, SV23, SV28, SV52, SV78.

φιλόλογος ον: amante de la palabra, de la discusión, erudito SV74.

φίλος ου ό: amigo SV34, SV39, SV56.

φιλοσοφέω: filosofar SV41, SV54, SV76.

φιλοσοφία ας ή: filosofía SV27, SV41.

φοβέω: temer SV 49.

φόβος ου ό: miedo, temor SV70.

φρονέω: tener entendimiento, ser sensato.

μέγα φρονεῖν: enorgullecerse SV45.

φρόνησις εως ή: prudencia, sabiduría práctica *Ep. Men.* 132.8.

φρονίμως: *adv.* sabiamente, con prudencia SV5.

φροντίζω: reflexionar, preocuparse por SV66.

φυλακή ης ή: acción de guardarse, de proteger SV73, SV80.

φυλαργυρέω: amar el dinero SV43.

φυσικός ή όν: natural SV20, SV21.

φυσιολόγος ου ό: persona que investiga la naturaleza, filósofo natural.

φυσιολόγος ον: propio del estudio de la naturaleza SV29.

φυσιολογία ας ή: estudio, investigación de la naturaleza, fisiología SV45, SV49.

φύσις εως ή: naturaleza SV8, SV10, SV21, SV24, SV25, SV36, SV37, SV49.

φωνή ης ή: voz, palabra, máxima, sentencia, pensamiento SV33, SV41, SV45, SV75.

χαίρω: alegrarse, sentir goce.

χαῖρον (τό): *part. pte. v. a.* alegría, goce SV14.

χαρά ας ή: goce, placer SV81.

χάρις ιτος ή: gracia SV1; goce/gratitud SV17, SV55; favor SV39; amor [de los amigos] SV28.

χάριν: *prep. gen.* a causa de, por SV28, SV31.

χορηγέω: equipar, proporcionar, procurar SV65.

χροάομαι: servirse de, entregarse, abandonarse a SV29, SV51; ocuparse de, dirigir SV41.

χρή: *impers.* es preciso, es necesario, hay que SV15, SV47.

χρεία ας ή: servicio SV34, SV39.

χρῆμα ατος τό: *pl.* bienes, riqueza SV67.

χρησµωδέω: pronunciar un oráculo, profetizar, vaticinar SV29.

χρηστός ή όν: útil, honesto, honrado, noble, feliz SV15.

χρονίζω: durar demasiado, durar largo tiempo SV3, SV4.

χρόνος ου ό: tiempo SV3, SV4, SV10, SV22, SV42.

ψευδής ές: falso, mentiroso SV59.

ψυχή ης ή: alma, espíritu SV69, SV81.

ώρισμένος η ον: limitado SV10.

ώφελια ας ή: utilidad SV23.