



Cuadro de Jean-Léon Gérôme (1860) sobre Diógenes de Sinope o Diógenes el Cínico

APUNTES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA II: Helenismo

Fuentes bibliográficas:

- 1) Coplestone, Charles (2000): *Historia de la filosofía, Volumen I*. Barcelona. Editorial Ariel.
- 2) Frayle, Guillermo (1997, 7ª reimpresión): "Historia de la Filosofía I Grecia y Roma". Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- 3) García Gual, C. e Imaz, Mª Jesús: *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Edit. Cincel, 1987, Madrid
- 4) Martínez Marzoa, Felipe (2000): *Historia de la Filosofía I (Antigua y Medieval)*. Editorial Istmo, Madrid.
- 5) Mas Torres, Salvador (2003): *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*. Madrid. Cuadernos de la Uned, Madrid
- 6) Mas Torres, Salvador (2011): *Sabios y necios*. Madrid. Alianza Editorial.
- 7) Racionero Carmona, Quintín (2010): *La inquietud en el barro. Lecciones de historia de la filosofía antigua y medieval*. Editorial Dykinson, S. L., Madrid
- 8) Reale, Giovanni & Antiseri, Darío (2010): *Historia de la Filosofía (Volumen I)*. Editorial Herder, Barcelona.

TEMA I DEL HELENISMO: Contexto social, político y cultural del Helenismo.

Se denomina período helenístico (también llamado alejandrino por las consecuencias históricas tras Alejandro Magno) a una etapa de la Antigüedad, cuyos límites cronológicos vienen marcados por dos importantes acontecimientos políticos: 1) la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.) y 2) el suicidio de la última soberana helenística, Cleopatra VII de Egipto, y su amante Marco Antonio, tras su derrota en la batalla de Accio (30 a. C.). El otro período llamado “helenístico romano”, abarca desde la fecha anterior al final de la Edad Antigua en la civilización occidental y coincide con la caída del Imperio romano de Occidente (en el año 476, siglo V d. C.).

| | | | | | |
|--------------------------------|--------------|----------------------------|--------------------|---|----------------------|
| 323 a. C. | 155 a. de C. | 30 a. C. | Año 0 (nac. de C.) | 376 d.C. | año 476 (s. V. d.C.) |
| PERÍODO HELENÍSTICO GRIEGO | | PERÍODO HELENÍSTICO ROMANO | | (Fin de la cultura romana) | |
| Situación aquí la fecha | | | | Fecha simbólica la muerte del emperador Juliano “El Apóstata” (recelos contra el cristianismo tras el asesinato de su familia). | |
| Simbólica de los 3 | | | | | |
| Filósofos embajadores: | | | | | |
| Diógenes, Cratilo y Carnéades. | | | | | |

1) La ecumené griega

Es la herencia de la cultura helénica de la Grecia clásica que recibe el mundo griego a través de la hegemonía y supremacía de Macedonia, primero con la persona de Alejandro Magno, y después de su muerte con los diádocos (διάδοχοι) o sucesores, los reyes de las tres grandes dinastías: Ptolemaica (Egipto), Selúcida (Asia) y Antigónida (Macedonia), así como la usurpada en Asia Menor a los seleúcidas (atálidas). Estos soberanos supieron conservar y alentar el espíritu griego tanto en las artes como en las ciencias. Entre la gente culta y de la aristocracia «lo griego» era lo importante y, en este concepto, educaban a sus hijos. El resto de la población de estos reinos tan dispares (Egipto, Siria, Macedonia) no participaba del helenismo y continuaba con sus costumbres, su lengua y sus religiones. Las ciudades-estado griegas (Atenas, Esparta, Tebas...) habían llegado al declive y habían sido sustituidas en importancia por las ciudades modernas de Alejandría, Rodas, Pérgamo y Antioquía (entre otras), cuyo urbanismo y construcción no tenían nada que ver con las anteriores.

Se trata de una época basada en la violencia extrema y en la continua guerra de diádocos (generales que se impusieron títulos de herederos, acabando con toda huella de parentesco de Alejandro), pero no necesariamente de crisis económica, en la que surgen nuevas ciudades como focos de comercio y gran prosperidad. Por tanto, es la primera experiencia de un espacio único, la Ecumené¹, el territorio conocido bajo la hegemonía griega, y la Koiné² (κοινή) o lengua predominante de una comunidad, de una Globalización si se quiere decir esta palabra tan frecuente ante nuestros oídos. De manera que también lo económico, lo cultural, lo artístico, así como los modos de vida vienen siendo representativos de una unidad cultural que es completa en la que se expresan de múltiples maneras una forma de una misma acción del espíritu. Es una época donde se entremezclan la inestabilidad y la incertidumbre de la guerra y la violencia con la de un mundo de oportunidades para la ganancia y el enriquecimiento. Todo ello

¹ De oikos: morada, oiken: habitar, y (está sobreentendido ge) oikumené: Tierra habitada. Noción relativa al "sentido y al objeto de la geografía humana".

² La **koiné** (del griego κοινή γλώσσα *hē koinē glōssa*, 'lengua común', o, más frecuentemente, κοινή διάλεκτος *hē koinē diálekτος*, 'habla común')¹ fue una variedad de la lengua griega utilizada en el mundo helenístico, es decir, en el período subsiguiente a las conquistas de Alejandro Magno. A esta variedad también se le ha llamado a veces **griego helenístico**.

en el contexto internacional del mundo conocido, donde nadie está vinculado a una ciudad concreta, sino que se es ciudadano del mundo. Si recordamos el mundo cerrado de la “*polis*” en tiempos anteriores, incluso recientes, coincidiendo con Aristóteles que murió en la misma época de Alejandro, sólo un año después. Si analizamos la *polis* –digo-, vemos que esta constituye un mundo cerrado, donde el Estado lo forman los propios ciudadanos que, en un ejemplo de civismo, participan y enriquecen la cohesión social del pueblo, donde apenas se concibe la individualidad personal. Tras la *polis* originaria griega, sucede un vasto territorio conquistado por Alejandro que adopta la cultura griega, pero con otros elementos de organización social y política. Ahora conviven los miembros de las ciudades con los bárbaros y se es ciudadano del mundo. Mientras el Estado queda en manos de elites gobernantes. En efecto, se echa mano de un amplio funcionariado, constituido por esclavos, libertos (entrenados como burócratas) y eunucos (personas nombradas para cargos de gobierno, primeros ministros, designados por su habilidad política). Con este panorama, el ciudadano del mundo se desentende de los gobiernos. Flavio Josefo ve esta época como el momento en que nacen sectas con el propósito de ser feliz en un mundo en decadencia. En este sentido identifica a los saduceos como epicúreos (ser feliz en esta vida no hay más), a los fariseos como estoicos (fanáticos del orden, la disciplina, pero tratando de eludir la ley) y a los esenios con su ascetismo, celibato, comunidad de bienes y el rigor de la torá a los que asemejaba a los pitagóricos. Una época de tantas miserias que se rinde culto a la Tyche (diosa de la fortuna). Tal es la desazón y la necesidad de una seguridad metafísica frente a lo escatológico, que los líderes sectarios, como Epicuro, identifican la tarea para ser feliz como terapéutica al modo del modelo médico. Ahora es el individuo, la persona concreta, la que debe cuidar la salud del cuerpo y la del alma, como muy bien expresa Sexto Empírico en sus “Esbozos pirrónicos”. De forma parecida se expresan Crisipo en S.V.F. (estoicorum, venerum fragmenta) y Cicerón en “Disputas Tusculanas”. Ahora va a ser la Filosofía la que cure las falsas creencias y los temores.

2) Del *zôon politikôn* al *zôon Koinikôn*.

Se pasa de la idea política del hombre como *zôon politikôn* al *zôon Koinikôn*. Es decir del sujeto comprometido con la polis y sólo autosuficiente en este marco social y político, donde todo extranjero es un bárbaro, al sujeto ciudadano del mundo, destacando el talante cosmopolita y tolerante a otros pueblos, lenguas y culturas³. Ahora es el mundo de la *oikumené*, el universalismo y las relaciones con otros pueblos la que identifica la época como la primera globalización de la historia.

La versión del individuo es la de cosmopolita. Todo esto se traslada al mundo de la Literatura. Se pasa de los modelos de la pedagogía ciudadana de la Grecia Clásica, donde la integración en la ciudad se produce a través de los personajes de la tragedia, a la sustitución por modelos de comedia donde predomina el optimismo y la universalidad. De todos modos, esa idea que ha difundido el romanticismo sobre la cultura helénica es errónea, situando al helenismo como un modelo de decadencia. Esto es un dislate, la tragedia desaparece porque desaparece el horizonte de la ciudad-estado, desaparece el valor pedagógico de la “purgación” de los castigos en los que consiste el mundo de la tragedia. Ahora irrumpen autores como Teócrito, Calímaco, Apolonio de Rodas, donde las personas ya no se ven constreñidas a los grupos sociales concretos o

³ Especialmente cosmopolita es las actitudes y creencias estoicas que consideran la igualdad y dignidad humanas desde un plano de abierta tolerancia.

a la sociedad determinada, sino que por primera vez se ven vecinos del mundo y portadores de valores propios.

En comedias como las de Aristófanes se observaba que toda la función poética estaba al servicio de la depuración de las costumbres y de la introducción de modelos ejemplares de la ciudad en la época clásica, en el grupo social de la ciudad-estado, mientras que en la comedia media del helenismo, como es el caso de Teócrito, se está más bien al servicio de una tipología de individuos que pueden ser ya universalmente reconocidos: el burgués, el padre de familia, el amante, el criado, el desdichado social..., y que en virtud de su propio mérito, de su esfuerzo, puede llegar al clímax, a la sensación última del acabamiento amoroso. De modo que, se desarrollan grandes aventuras, donde los escenarios son muy vastos y donde la fuerza individual se convierte en el factor decisivo. Una obra épica como "Los Argonautas", nos presenta el fragmento de "El vellocino de oro" de Apolonio de Rodas, que lleva a una concepción del amor: es la primera epopeya que concede un lugar importante al amor de Medea por Jasón. En la referencia a la venganza de Medea sobre Jasón, la nodriza preguntará qué va a hacer para vengar a Jasón, Medea responde que asesinará a sus hijos. Ahora la nodriza no apelará a los dioses ni a las normas morales, sino que apelará al enorme sufrimiento que experimentará Medea. Y esta va a responder que este sufrimiento va ser menor que la alegría que producirá el castigo a Jasón. Y cuando la nodriza le pregunta ¿qué quedará después de esto? Medea le responde "me quedará el esfuerzo". Una Medea destrozada a la que aún le queda el carácter, la individualidad, el valor universal, cosmopolita más allá de toda comunidad o de todo Estado.

Igual ocurre con el teatro en el que aparece el mimo como punta de lanza, como expresividad que no necesita ya la mediación del lenguaje. El pensamiento helenístico representará esta idea de forma natural. Entre el individuo y la naturaleza ya no habrá ninguna mediación, lo que implica es que ya no hay polis. Ya no hay nada que perturbe la conexión directa del individuo consigo mismo o con la naturaleza.

3) De la desaparición de la polis a la exaltación del individuo

Así que habrá una conexión fuerte, intensa, de la nueva ética de valores individuales con venganzas directas donde ya no interviene otra ambición que las del propio individuo, incluso en la reacción como afirmación propia. Todo es directo con la naturaleza, destacando el significado de las cosas, el valor semántico propio, su valor de significación puro.

Precisamente, esto ocurre porque desaparece el mundo de la comunidad, el mundo de la ciudad-estado. Y que, como vimos se refleja en la desaparición de la tragedia y la transformación de la lírica, la épica y en la comedia con un universo de valores. Desaparece el estado porque ya no se concibe una comunidad de ciudadanos que lo respalde en espacios geográficos amplios y abiertos al cosmopolitismo como se da en los territorios helenísticos. Ahora el Estado mismo deja de ser una cuestión ciudadana. Aparece como precedente del estado occidental, como una máquina tecnológica que domina y que separa el mundo político del mundo de la sociedad.

Ahora lo político se convierte en algo que no tiene que ver con la sociedad real a la que representa, sino que supone un valor de tecnología autónoma, de aparato burocrático, de gestión política con una administración paralela, unos protocolos de resolución de problemas, unas cortes separadas y diferenciadas de la sociedad civil, mar-

cadadas por las distancias que los separan de modo jerárquico de los que más a los que menos tienen.

Cuando el mundo alejandrino se estabiliza hacia el 270 a. de C., y cuando el mundo de valores del helenismo se transforma en nueva cultura propia, aparece Roma en el horizonte a mediados del siglo II a. de C., que consigue unir todo el mundo helenístico, absorber su mundo económico, cultural y artístico. Roma no va a cambiar lo hecho sino que va a lograr intensificar y estabilizar los valores del helenismo.

En este contexto es lógico que la Filosofía ya no pudiese estar representada por las grandes escuelas (Sofística, Academia, Peripato...) que habían propiciado la vida propia de las grandes ciudades-estado. De hecho, en el período helenístico, las escuelas socráticas menores (cínicos, cirenaicos y megáricos) se centrarán en un ideal educativo que ya no tiene por horizonte la ciudad, sino que, en los cínicos se van a ocupar de los valores de la naturaleza y la animalidad humana. Por otra parte, la Academia platónica entra en un estado rutinario que, en su lucha con el estoicismo, va a desarrollar un ataque desde el mundo escéptico (Arcesilao, Carnéades y Enesidemo). Mientras el peripato entra en franca decadencia, de manera que, hasta los tiempos de Sila, en las que se reencuentran las obras de Aristóteles, dejarán de tener trascendencia.

Las respuestas positivas dadas a la crisis que genera el helenismo, serán escuelas nuevas. Escuelas nuevas como son el epicureísmo, el estoicismo, el escepticismo y el cristianismo. Las tres primeras se mueven dentro de la Filosofía, la explicación racional y la Naturaleza; mientras el cristianismo, en un marco sobrenatural de preocupación salvífica (la fe como irracional). De suerte que, en el comienzo del helenismo se inicia una evolución de las ideas en el que empieza a notarse una cada vez mayor ruptura con el mundo clásico. Se dan una serie de discursos que, manteniendo una débil conexión con el pasado, determinan unas formas discursivas completamente diferentes.

Ocurre que, cuando se produce una transformación tan profunda en la que nosotros somos más herederos de esta exaltación del individualismo que del sentido comunitario de la Grecia Clásica⁴, se da el paso a nuevas realidades sociales. Cambios, que no sólo afectan a las formas de vida, sino también a todo los ámbitos artísticos: tanto en lo escultórico, lo arquitectónico, como lo pictórico. Se trata de manifestaciones donde desaparece la serenidad y armonía del mundo clásico por modelos más apasionados y virulentos. Desde luego, se nota la tensión y el desgarramiento en los grupos escultóricos. Algunas esculturas abigarradas como “Laoconte y sus hijos” de la escuela de Rodas, el “Toro Farnesio” de la escuela de Tralles y el “Gálata moribundo” de la escuela de Pérgamo son tres ejemplos. Destaca la atención dada al hombre y su vida interior, sus emociones, sus problemas y sus anhelos comunes, resultó en un estilo realista que tendía a reforzar el drama, el prosaico y el movimiento, y con él aparecieron los primeros retratos individualizados y verosímiles del arte occidental. Al mismo tiempo se amplió la relación de temas, incluyendo representaciones de la vejez y de la infancia, de deidades menores no olímpicas, personajes secundarios de la mitología griega y figuras del pueblo en sus actividades cotidianas.

Y lo mismo en el plano literario como vimos arriba, desaparición de la tragedia (la tragedia con su pedagogía íntima iba al modelo, a la ejemplaridad, como elemento de cohesión ciudadana y esto aquí ya no tiene sentido), auge de la comedia, el drama y las creaciones líricas, incluso en el plano de la épica con aparición de tipologías nuevas.

⁴ Recuérdese que la democracia liberal del siglo XIX se manifiesta en la libre iniciativa y se trata de una democracia representativa y no directa como la del período clásico.

Como resultado de la separación entre hombre y ciudadano, se da la separación entre ética y política. Hasta Aristóteles la ética clásica estaba basada en la identidad entre hombre y ciudadano y, por ello, estaba implantada en la política y más bien subordinada a esta. Por primera vez en la historia de la filosofía moral, y gracias al descubrimiento del individuo, en la época helenística la ética se estructura de manera autónoma, basándose en el hombre en cuanto tal, en su singularidad. Las tentaciones y las caídas en el egoísmo, de las que hemos hecho mención, constituyen una exageración negativa de dicho descubrimiento.

Con el helenismo se produce el hundimiento de los prejuicios racistas sobre la diferencia natural entre griegos y bárbaros. Los griegos habían considerado que los bárbaros eran, por naturaleza, incapaces de adquirir cultura y de actividades libres y, por lo tanto, la esclavitud era su rol natural. También Aristóteles, como hemos visto, elaboró teóricamente esta convicción en la Política. Por lo contrario, Alejandro intentó —y no sin éxito— la gigantesca empresa de asimilar a los bárbaros vencidos y su equiparación con los griegos. Hizo instruir a miles de jóvenes bárbaros según los cánones de la cultura griega y los hizo adiestrar en el arte de la guerra de acuerdo con las técnicas griegas (331 a. C.). Además, ordenó que los soldados y los oficiales macedonios contrajeran matrimonio con mujeres persas (324 a. C.). Como se ve, las ideas de Alejandro y las de su maestro no eran para nada coincidentes.

Los filósofos, por lo menos a nivel teórico, también pondrán en discusión el prejuicio de la esclavitud. Epicuro no solo tratará con familiaridad a los esclavos, sino que les hará participar en sus enseñanzas. También participaban en el “Jardín” las hetairas y personas con rasgos étnicos distintos. Los del pórtico (estoicos: pórtico=stoa), enseñarán que la verdadera esclavitud es la de la ignorancia y que a la libertad del saber pueden acceder tanto el esclavo como el amo. Curiosamente, la historia del estoicismo concluirá de modo simbólico con las dos grandes figuras de Epicteto y Marco Aurelio: un esclavo liberto y un emperador.

(El epígrafe 4, que sigue ahora, no es objeto de examen)

4) Nuevas manifestaciones culturales y apogeo de la ciencia aplicada

Mientras las manifestaciones culturales son más proclives a su expresión en la medida en que se producen acontecimientos y cambios, la reflexión filosófica necesita más tiempo para reposar las ideas generadas del primer torbellino. Por tanto, la filosofía helenística tarda en encontrar una respuesta en el orden del saber y, por tanto, tardan en encontrar un camino para comprender la nueva situación, para examinarla y encajarla en una filosofía: son los casos del epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo

Durante el periodo helenístico las ciencias tal y como las entendemos hoy se independizaron de la filosofía, concepto éste que en la antigüedad comprendía todo el saber. Se constituyeron en materias autónomas, siendo favorecidas para su desarrollo por el mecenazgo gracias al cual fueron creadas aulas de investigación y museos como el de Alejandría, que comprendía observatorios, jardines botánicos y zoológicos, salas de medicina y disección, etc. Contribuyó también a este desarrollo la ampliación del mundo conocido.

El estudio de las matemáticas, sobre todo en Alejandría tuvo una importancia enorme no sólo por la materia en sí sino como aplicación al conocimiento del Universo. En el museo de Alejandría estudiaron, investigaron y enseñaron grandes sabios como Euclides, que sentó las bases del saber matemático a partir de las cuales evolucionó dicha

materia a través de los siglos hasta llegar a la reciente invención de las nuevas matemáticas.

En geometría el gran maestro en Pérgamo y en Alejandría fue Apolonio de Pérgamo. Ofreció la primera definición racional de las secciones cónicas. Arquímedes de Siracusa (287–212 a. C.) fue un gran matemático, interesado en el “nº π ” al que dio el valor de 3,1416. Se interesó también por la esfera, el cilindro y fundó la mecánica racional y la hidrostática (Se le recuerda por el “Principio de Arquímedes”). Estudió la mecánica práctica inventando máquinas de guerra, palancas y juguetes mecánicos. Su mejor invento práctico de uso inmediato fue el tornillo sin fin, utilizado en Egipto para las labores de irrigación.

El estudio de las matemáticas favoreció el conocimiento de la astronomía, donde destacaron Eratóstenes de Cirene, Aristarco de Samos, Hiparco, Posidonio de Apamea, etc.

Escuelas como la Academia y El Peripato continuaron desarrollando su tarea pedagógica en el helenismo, pero dado su escaso relieve, no nos vamos a detener aquí. Sólo destacan los autores de la Academia Media que dan un giro al escepticismo como Arcesilao, Carnéades y Enesidemo que veremos, posteriormente en esta escuela.

5. De la fe en el conocimiento al escepticismo pirrónico

Sin embargo, cabe destacar aquí la trayectoria de Pirrón y el pirronismo que van a crear una larga tradición escéptica que se prolongará al período romano con Sexto Empírico. Lo más destacado de Pirrón fue su enfrentamiento con Aristóteles. Si como vimos con Aristóteles, este le conminaba a la comunidad lingüística para no experimentar dudas con lo que referimos en el lenguaje, la posición de Pirrón no fue tanto de dudas teóricas, sino de actitud práctica. Es decir las costumbres y normas son convencionales, me ajusto a ellas y cumplo con los requisitos que me demanda la ciudad, pero no por ello voy a defender que son naturales, son meramente fruto del acuerdo, de las creencias, de los valores que impone la comunidad social. Por tanto, no tiene ningún empeño en defender el modelo clásico de la ciudad al modo aristotélico, porque la evolución a otras formas de vida es imparable. En este sentido, ni defensa ni detracción, lo mejor es negar toda posibilidad de evidencia y enjuiciamiento. Significa no perturbarse por un curso de la realidad que no tiene vuelta atrás. Eso es la *ataraxia*, la imperturbabilidad en el estado de ánimo que conduce a la felicidad. Lo primero es la “epojé” ⁽⁵⁾, que significa no aceptar la realidad tal y como se nos presenta, suspender el juicio, no referirnos a la realidad ni para afirmar ni para negar.

⁵ “Epojé” significa suspender el juicio sobre la realidad. Este término aparece en la corriente escéptica para designar la única actitud razonable —según este punto de vista— que debemos tener respecto del conocimiento. Sexto Empírico la define como “ese estado de reposo mental por el cual ni afirmamos ni negamos”. Los escépticos griegos más radicales consideraron que nada se podía conocer, que todo tipo de conocimiento se puede poner en cuestión. Cuando afirmamos algo estamos suponiendo que es verdad lo que decimos (como cuando afirmamos “Dios existe”, estamos suponiendo que el juicio “Dios existe” es verdadero); pero también cuando negamos algo estamos suponiendo que algo es verdadero, en este caso un juicio negativo (como cuando el ateo afirma “Dios no existe”, pues está suponiendo que el juicio negativo “Dios no existe” es verdadero). Por ello, si consideramos que nada se puede conocer, la actitud más honesta es no realizar juicio alguno sobre las cosas, ni para afirmar ni para negar que éstas sean de un modo u otro. Precisamente, con la palabra “epojé” los escépticos se refirieron a la conveniencia de no enjuiciar nada ni afirmando ni negando. Este concepto volvería a ponerse de forma en la fenomenología de principios del siglo XX.

Aristóteles consideró que esta actitud escéptica cuando se la lleva hasta el final es absurda por dos razones:

- 1) Al hombre le es imposible no emitir un juicio sobre las cosas, y;
- 2) porque el propio escepticismo es un juicio u opinión sobre el conocimiento, juicio que los propios escépticos parecen considerar verdadero.

Según Aristóteles la posición más coherente sería el dejar de hablar e incluso de pensar puesto que todo hablar o pensar consiste en afirmar —o negar— algo y tiene a su base la presunción de que lo afirmado o negado es verdadero.

Como vemos, el escepticismo de Pirrón no es un escepticismo que tenga que ver con la crisis del saber, es un escepticismo que tiene que ver con la conciencia de inutilidad. De lo inútil de todos aquellos valores y conocimientos que habían precipitado la abolición y caída del mundo griego clásico. De modo que Pirrón en su anecdotario (Pirrón no escribió nada, todo su legado lo recogió su discípulo, Timón de Fliunte) propone tres ideas básicas ante la crisis griega: 1) La primera es que las costumbres son convencionales y sirven únicamente para resolver problemas prácticos. De hecho, Pirrón nunca dejó de cumplir con las obligaciones de su ciudad. 2) Es el sentido de satisfacer las necesidades reales, pero aquí no se juega la solución a ningún saber, a ninguna verdad, ninguna respuesta radical que pueda hacerse en nombre de una supuesta virtud o en nombre del saber en ese afán por un ideal filosófico o paideia filosófica. Por ello Aristóteles tuvo a Pirrón como su principal enemigo. No de su doctrina, sino de la filosofía como tal. Cuando el metafísico⁶ quiere echar fuera de sí, contradecir o refutar al escéptico, en realidad está pensando en Pirrón. Y su argumento viene de que no hay otras fuentes de conocimiento y de virtud que la basada en el lenguaje de la ciudad y el que no lo admita, se excluye de ello. Aristóteles no entiende que la refutación de Pirrón no es una refutación teórica, sino práctica. 3) Pirrón excluye del conocimiento teórico toda conducta práctica que se dé en el plano de la ciudad. Ninguno de los elementos que se nos presentan a nuestra apariencia, sea cognoscitiva, sensitiva, de experiencia con la verdad o de conducta no tiene otro fundamento que el remitirse a cómo están organizadas las comunidades. Y este es el mero convencionalismo. Es este el mundo práctico, aquello producido pragmáticamente para la propia producción de las necesidades. Unos esquemas para solucionar contingencias..

Por ello, el escepticismo es un escepticismo radical en materia teórica, pero no en materia práctica. El pirronismo es una suspensión del juicio, una anulación de cualquier intento de justificación, tal que promueva una educación, un tipo de virtud, una paideia filosófica, unos ideales..., pero no en modo alguno algo que niegue las virtualidades prácticas de la convivencia de los hombres.

Pirrón se acomoda y respeta la vida ciudadana y para no entrar en ninguna fundamentación de la conducta, su respuesta es la suspensión del juicio (la epojé), el dejarse llevar por el flujo inconstante de los acontecimientos. Ese es el mejor mecanismo para permanecer imperturbable, para alcanzar la “*ataraxia*” o anulación de preocupaciones y, por ello, lograr la felicidad.

La respuesta de Pirrón es una respuesta a la crisis del mundo griego como forma de superación, ver con normalidad las evoluciones y los cambios culturales. Pero no fue la única. Se dieron respuestas mucho más provocadoras contra el orden establecido de la ciudad y esta fue la de la escuela cínica.

6. La concepción terapéutica de la Filosofía.

La filosofía helenística viene caracterizada por dos rasgos como son el carácter sistemático de las obras filosóficas y la conclusión ética. Pues bien, este carácter práctico de la filosofía será clave en cuanto se consuma el ideal de sabio camino de la felicidad. Para ello el filósofo se vale de una serie de fármacos o recetas, en analogía con la profesión médica, para curar las enfermedades del alma y conducirnos a una vida feliz. Las obras de las escuelas helenísticas son muy persuasivas en este sentido y

⁶ Nos estamos refiriendo aquí a Aristóteles.

animan a todo aspirante a sabio a alejarse del mundanal ruido, o al menos, a gozar de la suficiente concentración para distinguir al sabio del necio.

Hay que recordar que Aristóteles muere sólo un año después de Alejandro Magno y sus pretensiones de integración en la polis ya no valen para los nuevos tiempos. De manera que ahora se es habitante de un amplio mundo, y el sabio es un cosmopolita. Sus deberes son ya, no los cívicos de tal o cual Estado, sino los de todo ser humano, miembro de una ciudad sin fronteras, sin clases ni compromisos de grupo.

Hay que advertir que, en esa crisis de valores que la disolución de los vínculos cívicos trae consigo, las nuevas propuestas filosóficas tratan de recuperar para el individuo lo que está perdido para la ciudad: la libertad de acción o decisión, la *autosuficiencia* o *autárkeia*, en la que se funda la seguridad necesaria para una existencia feliz. De nuevo, como en la época sofística, se destaca la contraposición entre lo convencional y lo natural, e intentan los filósofos fundar sus reglas de conducta en la *phýsis*, descartando otras normas tradicionales. En la oposición entre la opinión de “los muchos” y la razón “del sabio” estriba uno de los puntos básicos de estas filosofías que se proclaman como senderos para la salvación individual. No hay recetas para todos, puesto que la mayoría, según la concepción pesimista de los filósofos, no es razonable ni fácil de domesticar (necios), y esta convicción procede de una triste experiencia colectiva. Para la nueva situación social ya no valen las viejas tradiciones ni la fe en los dioses, al contrario sólo en este mundo natural y material es donde podemos encontrar los fármacos del alma. Ahora existen nuevos saberes de salvación con nuevos sistemas de creencias y de prácticas. No sólo tratan de enseñar a pensar, sino de enseñar a vivir. La falta de fe en los valores de la sociedad y su entorno, hace del filósofo un predicador de otra verdad. Un sujeto subversivo, aunque pacífico. El individualismo es un rasgo de la época; aunque en su desarraigo el individuo puede sentirse articulado en un orden cósmico (como aseguran los estoicos desde Zenón) y unido al resto de la humanidad, como hijos todos de un mismo dios, o bien un átomo perdido en la danza azarosa e infinita de los componentes de la materia cósmica según los planteamientos epicúreos.

Estos son a grandes rasgos, algunos de los caracteres de la filosofía de la época helenística. En un mundo que se siente tremendamente ancho y ajeno, el filósofo se resguarda en su individualismo, se afirma en lo subjetivo, como recinto inexpugnable de la dicha. Puesto que los ideales políticos y religiosos (que iban notoriamente unidos para el hombre antiguo), se le han resquebrajado, construye su sistema filosófico con enorme cautela, a partir de unos axiomas mínimos, y apuntala sobre esas bases sistemáticas su propuesta ética, muy clara siempre, como la coronación de su filosofar. La filosofía se convierte en una realización práctica de un ideal de vida. No es ya el filósofo, tipo Sócrates, perseguidor de la verdad, sino más bien un predicador de la verdad ya hallada y probada, en la que cree como una doctrina de salvación. Por eso el tipo ideal de sabio, ya no es el investigador, sino el *sophós*, libre, autárquico y feliz. Deja la política –aunque pueda escribir alguna utopía o servir de consejero a algún poderoso si se le ofrece el caso (creencias estoicas: Cicerón, Séneca).

Según un viejo símil poético, el sabio, sereno y resguardado, desde la orilla otea el tormentoso paisaje donde los muchos se debaten oprimidos, apasionados, bamboleados por los reveses del azar y de los vanos anhelos, y entona su himno de gracias a la razón y a la naturaleza, que han dejado a su alcance la felicidad. Es esto lo que diferencia al sabio del necio.

7. La herencia socrática.

7.1. Las escuelas socráticas menores

Tras la muerte de Sócrates, la diversidad y complejidad de su personalidad así como la imprecisión de su doctrina dio lugar a la aparición de varias escuelas fundadas por sus seguidores cuyas direcciones fueron bien distintas y hasta antagónicas. En cualquier caso, ninguna puede ser considerada como la genuina continuadora de su pensamiento.

De entre el círculo socrático, únicamente Antístenes, Euclides, Aristipo, Fedón y Platón fundaron escuelas. Platón y su escuela, la Academia, la más sobresaliente de las escuelas socráticas, rebasa con mucho la modesta aportación del maestro. Ni tan siquiera puede afirmarse que la gigantesca construcción filosófica de Platón se encontrara ya en germen en el pensamiento de Sócrates, sino que se debe exclusivamente al genio de Platón y sus seguidores. Por contraposición a la gran Academia platónica, se denominan “escuelas menores” a las otras cuatro escuelas de raíz socrática, de importancia mucho menor.

La escuela de Elis, fundada por Fedón, debió presentar poco interés, por lo que apenas tenemos referencias. Parece ser que se ocupaba de temas erísticos y éticos. Más relevantes debieron ser la escuela megárica, fundada por Euclides, la escuela cínica, iniciada por Antístenes y continuada por Diógenes el Cínico, hasta bien entrada la era cristiana (donde la encontramos fusionada con el estoicismo), y la escuela Cirenaica, fundada por el hedonista Aristipo de Cirene.

El valor de estas escuelas es difícil de determinar dado que apenas quedan escritos y porque pronto fueron eclipsadas por el vigor de la Academia y el Liceo, y poco después por el estoicismo y el epicureísmo. En ellas encontramos rasgos auténticos de la personalidad socrática. Dejando a una parte sus excentricidades, parece que Antístenes y la escuela cínica fueron los que más se aproximaron al ejemplar de vida socrática, como se refleja en su austeridad de vida y en su alta estima de la virtud, a la que consideraban la cosa más preciada del mundo. Por su parte, en la escuela de Aristipo encontramos también rasgos de abolengo socrático, como la tendencia al hedonismo y el procedimiento utilitarista.

En contraste, en lo que se refiere a sus métodos de enseñanza y hasta en sus doctrinas, los socráticos “menores” se encuentran más cerca de los sofistas que de Sócrates y Platón. Desdeñan las ciencias teóricas y cultivan preferentemente el tema práctico del bien, de la virtud y de la felicidad, adoptando por lo general una actitud sensista y empirista que los aleja de la tan preciada preocupación socrática de los conceptos universales.

a) La escuela de Megara

Fundada por Euclides (aprox. 450-380), natural de Megara, donde huyó tras la muerte de Sócrates acompañado de Platón. Combinaba las doctrinas socráticas con las eleáticas, fusionando el Bien de Sócrates con el Ser uno e inmutable de Parménides, quizás con el propósito de encontrar una base ontológica para la moral socrática. Con ese Ser-Uno-Bien identificaba asimismo la verdad, la sabiduría, la inteligencia y Dios, considerando todas estas cosas como distintos nombres de una misma realidad. En moral, defendía que sólo hay una virtud, siguiendo a Sócrates, aunque se la designe igualmente con distintos nombres: justicia, valentía, generosidad, etc.

La escuela sustituyó progresivamente el procedimiento socrático de disputa por analogías, adoptando el procedimiento eleático de reducción al absurdo, al modo de Zenón. También como Zenón, negaban la pluralidad y el movimiento. Su fundador, Euclides, se enfrentó abierta y críticamente a las Ideas de Platón, quien, al parecer, le contestó en el Sofista, refutando el eleatismo.

La escuela de Megara también es reconocida como la escuela erística por ser sus seguidores muy aficionados a este tipo de disputa, que consiste en formular argumentos que, mediante el examen de determinaciones dadas, muestran la inconsistencia de las mismas. Los representantes más destacados de la erística megárica y de la escuela son, tras Euclides, Estilpón (h. 380-300) y Diodoro (m. 307), quien llevaría el arte de la disputa hasta el exceso, acercando las posiciones de la escuela a la sofística.

b) La escuela cínica

Aunque entre sus seguidores se considerase a Antístenes de Atenas (aprox. 445-365) como el primero de los cínicos, quizás con el propósito de justificar su ascendencia socrática, lo cierto, es que podemos considerar a Diógenes de Sínope (413-324?) como el auténtico fundador de la escuela.

De Antístenes habría que decir que, al modo socrático, identificaba virtud y sabiduría, haciendo coincidir la felicidad del sabio con su autarquía (autodominio, bastarse a sí mismo), que podríamos traducir también como “libertad”. La virtud basta por sí misma para conseguir la felicidad, se puede enseñar y se puede aprender; aunque no teóricamente, sino a través de la práctica, el ejercicio esforzado y la imitación de los sabios.

Al igual que ocurría en la filosofía socrática, entre los cínicos no encontramos un concepto bien definido de virtud. Antístenes consideraba a Sócrates como el ideal del sabio, alguien autosuficiente, independiente, dominador de las pasiones y despreciador de cualquier bien exterior por considerarlo innecesario para la verdadera felicidad, que como hemos dicho sólo necesita de la virtud. Llevó a tal extremo la imitación de su maestro que llegó a ser apodado el “Sócrates demente”. Defendía además un ideal de vida “natural”, sin Estado ni instituciones sociales. Rechazaba los dioses de la religión oficial y su culto: el mejor culto a los dioses es el cultivo de la propia virtud.

Negaba los conceptos universales y solamente admitía la realidad de lo particular y concreto. El pensamiento se reduce a palabras y de las cosas sólo se puede decir su nombre propio, que es único para cada cosa, pero ningún predicado. Aristóteles atribuye a Antístenes haber afirmado que cada determinable lo es sólo con una sola determinación, la suya propia, es decir, que la determinación de algo es única e irreductible, que no se puede de lo mismo decir a la vez que es hombre, que es músico, etc., sino solamente que es aquello que ello mismo —y sólo ello mismo— es. También atribuye a Antístenes haber negado la posibilidad de definir el “qué es” de algo, porque la definición remite a otras determinaciones, y la determinación de algo es única e irreductible. Se entiende entonces que defendiera que el juicio y el raciocinio son imposibles, pues no se puede pasar de unos atributos a otros, ya que los atributos de cada cosa se identifican con su nombre propio. Este carácter único, irreductible e indefinible de la determinabilidad de cada cosa nos hace pensar que, donde hablamos de determinación, Antístenes se refería a la presencia sensible, esto es, a lo particular y concreto.

La denominación de “cínicos” puede deberse al lugar en el que enseñaba Antístenes en Atenas, el *Kynosargés* (el sepulcro del perro). El apodo de “perro” será precisamente el que reciba el verdadero padre del cinismo, Diógenes, aunque pudiera ser también que el origen de su sobrenombre estuviera relacionado con su aspecto siempre desaliñado y sucio. Diógenes presumía de practicar una vida estrictamente “natural”, exenta de cualquier convencionalismo social y contraponiendo la artificiosa vida de los atenienses a la de los animales, los bárbaros o la suya propia. Su comportamiento estrictamente natural le llevaba en ocasiones a extremos obscenos y repulsivos, como la costumbre de satisfacer sus necesidades en público; pero, a la vez, al rechazo de las comodidades y artificiosidades de la vida ciudadana, conduciendo su vida de forma extremadamente austera y sacrificada. Pretendía así endurecer su cuerpo y su espíritu hasta lograr la autarquía: la libertad completa de todas las cosas, en la que ponía la virtud y la verdadera felicidad.

Globalmente y en resumen, se puede afirmar que el cinismo no es un sistema filosófico, por cuanto carece de un fondo doctrinal positivo, sino una actitud vital y un movimiento social subversivo contra las convenciones y refinamientos de la vida ciudadana. El principal rasgo de la escuela y su valor más relevante consiste en haber insistido en que nada hay más importante para el sabio que el cultivo de la propia virtud y que, para lograrla, éste debe ser absolutamente libre, retornando para ello a la vida natural, prescindiendo de convencionalismos sociales y de leyes civiles, de donde según los cínicos provienen todas las luchas políticas, las ambiciones y las guerras. Un orgulloso sentimiento de autarquía del sabio que se combina a menudo entre los cínicos con un profundo desprecio por el vulgo.

c) La escuela cirenaica

Fundada por Aristipo (aprox. 435-355), natural de Cirene, la escuela cirenaica se perfila desde su comienzo como enemiga de la escuela cínica y enfrentada también con las posiciones de Platón. Sin embargo, no son pocas las semejanzas entre cínicos y cirenaicos: Aristipo identifica, también al modo socrático, felicidad, virtud y saber, si bien hacía coincidir la felicidad con el placer y la sabiduría con el sentido del placer. Esto es: la capacidad de procurárselo y apreciarlo. Entiende además el placer como algo positivo y presente (no como recuerdo de placeres pasados) y como movimiento (placeres dinámicos, y no como ausencia de dolor, placeres estáticos).

La identificación de placer con felicidad conlleva que la escuela cirenaica adopte una orientación esencialmente materialista, sensista, relativista y fenomenista en su filosofía, aunque no debe confundirse dicha orientación con un modo de vida vicioso o libertino por parte de sus seguidores. Como ya dijimos, son varias las semejanzas entre cínicos y cirenaicos: el ideal de vida práctico de Aristipo se aproxima bastante al de los cínicos, considerando esencial también en la virtud del sabio su independencia (autarquía), incluso la independencia respecto del placer que se procura.

A Aristipo y su escuela le preocupaba por encima de cualquier otra cuestión el fin práctico de alcanzar la felicidad en la vida presente, despreciando las ciencias teóricas como inútiles para tal fin: la Lógica, la Física y las Matemáticas. Rechazaban también la existencia de todo absoluto, no existiendo para los cirenaicos ningún criterio universalmente válido: sólo existen criterios individuales para cada uno, que consisten en la sensación. Las sensaciones son lo únicamente verdadero, no pudiendo afirmar res-

pecto de las cosas exteriores nada más allá de la propia verdad de la sensación. Precisamente por ello, porque las sensaciones individuales son el único criterio de verdad, las palabras no dicen la verdad de las cosas, sino que son meros convencionalismos sociales.

En la filosofía de Aristipo se conserva el concepto de raíz socrática de razón como razón reguladora de la vida. No obstante, éste adquiere para la escuela cirenaica un marcado carácter utilitarista, de mero cálculo, a la hora de discernir que placeres conviene procurarse y cuáles evitar. De este modo, la virtud de la prudencia que se aconseja al sabio se identifica con un acomodar la conducta a las costumbres y las leyes establecidas, aunque éstas sean meros convencionalismos para los cirenaicos, en orden a evitar las posibles desagradables consecuencias y los castigos.

En lo relativo a los dioses, también los cirenaicos adoptan una posición de indiferentismo religioso, insistiendo en que la virtud es asunto en última instancia del obrar humano, independientemente de la voluntad de los dioses o cuales sean éstos. No podemos descartar, en cualquier caso, posiciones más extremas como las explícitamente ateas. Tal es el caso de uno de los seguidores más relevantes de Aristipo, Teodoro el Ateo (s. IV-III), quien negará la existencia de los dioses.

Otro de los seguidores destacados de la escuela cirenaica fue Hegesías (S.IV-III), quien introducirá un importante matiz en su filosofía al considerar imposible alcanzar la felicidad, con lo que el fin práctico del placer se transformará entonces en el placer entendido ahora como ausencia de dolor. Tan pesimista era su posición respecto a la felicidad en la vida presente que Hegesías aconsejaba la muerte, en la creencia además de la inmortalidad de alma, siendo apodado “aconsejador de la muerte”, pues sólo en ella, en la muerte, entendía Hegesías que podría lograrse la auténtica tranquilidad del espíritu, del alma. En efecto, esta escuela se descompuso en diversas ramas que llevaron a algunos a distinguir entre cireneos (seguidores de Aristipo), hegesíacos (seguidores de Hegesías), anicerios (seguidores de Aníceris). Aniceris recomendaba la búsqueda de los placeres intelectuales y morales y teodorios (seguidores de Teodoro, el Ateo).

7.2. El cinismo como provocación a lo establecido

También Diógenes el Cínico fue seguidor de Sócrates y Antístenes, aunque termina por reivindicar al Sócrates que desafía el orden en esta turbulenta etapa de Alejandro. Hay una anécdota, muy reveladora de su autarquía, en la que Alejandro al verlo tan miserable en un barril, le ofrece “-Pídeme lo que quieras” y Diógenes le respondió “-Apártate para que me dé el sol”. Como dije, en Diógenes se da una respuesta al Sócrates de lo no convencional, hasta el punto de reclamar la naturaleza en cuanto animalidad humana.

Diógenes intenta de forma insistente ser discípulo de Antístenes, aún cuando este no quería discípulos. La idea de Antístenes es que lo que nos hacía infelices –contra Pirrón- era la participación en las convenciones porque nos ata a una rueda de la que es difícil salir. De modo que, las convenciones sociales, nos producen la satisfacción del deseo, pero precisamente por ello nos hace estar condicionados a ese control social, en la medida que es contrario a la capacidad natural que ofrece ese deseo. Esto los lleva a un tipo de vida libertina y de ahí que se les llame “perros”, en otras ocasiones,

“ratones”, una forma de vida basada en lo que a los instintos del mundo animal les conducen, sin apelar a proyectos o metas.

Para los cínicos, los responsables de la infelicidad son la ley, la comunidad organizada y la ciudad en general. Por tanto, la destrucción de la ciudad-estado, como marco de obligaciones y deberes, es un fenómeno que viven gozosamente los cínicos. Con lo cual lo que se incorpora bajo el término “dejar vivir” es lo que se incorpora a la acción y a la verdad. Lo que hace infeliz al hombre es su incorporación civilizada y lo que puede devolverle la vida a la libertad es su incorporación a la naturaleza. Y eso es lo que expresa la palabra cínico = perro. Un perro errante, vagabundo, detestado por miseria y por transmisor de enfermedades, se convierte en ideal de una vida libre y natural, en una vida donde lo que se recupera es la animalidad. Animalidad frente a civismo, naturaleza frente a cultura, lazos opresores de la cultura frente a la liberación de los deseos en la naturaleza.

Ahora se dan las condiciones para la devolución del hombre a su mundo natural. Se han destruido las murallas de la ciudad y vamos al encuentro con la naturaleza. Pues bien, esa vida natural es la que convierte al hombre en algo distinto, en un hombre MAGNÍFICO. ¿Quién es el hombre magnífico? La cuestión aquí está en conceptualizar al hombre magnífico. No se trata ya del hombre divino, es el hombre “magnífico”. No es un hombre que se esfuerza por imitar al dios y que la tragedia mantenía como su fundamento propio. Ahí estaba el valor de la tragedia como acto de “purgación” por el horror al destino y como fundamento de la religión y la moralidad. El hombre magnífico es precisamente lo opuesto al divino que con sus valores imitan a los dioses. Ese hombre magnífico es aquel que toma conciencia de su propia naturaleza, es decir del carácter irrefrenable y necesariamente ineludible de la vida de sus vecinos. “Dejar vivir” es la cara de una moneda cuya otra cara es convertirse en hombre magnífico. Nietzsche ensalza y califica al hombre magnífico como el hombre que rompe las barreras y los prejuicios de la cultura y la civilización.

Los cínicos se mueven en una reducción del convencionalismo por conductas de derecho natural. Las convenciones aparecen sustituidas por la reivindicación de la vida y el arte. De manera que, a partir de aquí, la conducta cínica empieza a prescribir conductas transgresoras. En ese final de la polis, tras la muerte de Alejandro, se produce la oportunidad festiva para manifestar la ruptura con el mundo convencional y esto se hace con acciones transgresoras como podrían ser la de los vagabundos de todas las épocas, los bohemios, los hippies o los punkies, como fenómenos vistos por nosotros más recientemente.

Según los cínicos, esa vida natural ya no permitirá lo que fue la vida ciudadana y toda rehabilitación de esta vida, debe ser diseñado sobre otras bases en tres caracteres fundamentales:

- 1) Que ninguna comunidad nueva pueda relegar el valor efectivo del individuo. En efecto, ese individualismo conecta con esa eclosión individualista que supone el helénismo. Este individualismo lo veremos muy bien reflejado en el estoicismo y el epicureísmo. Ninguna comunidad es ahora el sujeto sustantivo de la educación y el saber al modo como lo fue la filosofía platónica y aristotélica antes del colapso. Nunca volverá a ser ya ese mecanismo de identidad cultural.
- 2) Otra es la idea de que los instrumentos de la política y ciudadanía conforman tecnologías que deslindan, pero siempre se dan como barreras que obstruyen las inclinaciones a la realidad natural y la pedagogía del deseo. O sea, la idea de que lo comunita-

rio es opresor y sólo es emancipador lo que nos acerca a la condición natural del hombre.

3) Que para llegar a ese individualismo de la naturaleza, que es precisamente donde se fragua la libertad, no compatible con la vida social, es el aspecto de la autonomía propia, la autosuficiencia. Lo que los estoicos llaman “autarquía”⁽⁷⁾ (una palabra que ahora cobra un gran alcance). Y por terrorífico e insufrible que parezca conforma la base de la conciencia de sí. El hombre seguro de sí, seguro para la felicidad y la vida.

TEMA II DEL HELENISMO

1.- El Epicureismo: una filosofía volcada al mundo práctico de la ética y la felicidad.

Ya vimos como el colapso de la ciudad griega era un hecho. Sin embargo, ni Aristóteles ni Pirrón ni Diógenes son capaces de ir más allá de la crítica, frente a los partidarios de las nuevas escuelas como Epicuro que ya ofrecen una alternativa a la crisis de la ciudad-estado.

Epicuro de Samos (341 a. C. - Atenas, 270 a. de C.) es un personaje más joven que Aristóteles y Diógenes. Era médico de profesión, algo que se va a notar por sus prescripciones éticas y políticas. Sin embargo, experimentó una vida agitada por problemas de salud. Pasa por distintas ciudades griegas hasta desembocar en el 302 en Atenas. De manera que vive la tragedia del suicidio de Demóstenes. Tras la derrota de Queronea infringida por Filipo II, Atenas pierde la independencia. Una Atenas que es ahora provincia macedónica, sin derechos ni privilegios, con una asamblea muy reducida y, además, de carácter censitario. En su época de llegada a Atenas, todo el esplendor y los ideales democráticos como ciudad ya se han consumado.

Epicuro va a tratar la recuperación de una sabiduría que ya no va a tener una herencia del legado filosófico de los grandes programas educativos de Atenas, sino que pretende ofrecer una respuesta rotunda a las nuevas situaciones, al nuevo estado de cosas con las que se encuentra la ciudad. En efecto, funda un nuevo espacio en las afueras de la ciudad, cerca del Gimnasio, un lugar donde los muchachos se ejercitan en el cultivo del cuerpo, propicio para la búsqueda de adeptos y el proselitismo. Elige para ello un “kepo”, un huerto –que no es exactamente la traducción que se ha dado de jardín, aunque el término “Jardín” es el que ha tenido fortuna.

Se trata de una escuela que expresa una forma de vida que aparece en el lema situado a la entrada: “vive ocultamente, retiradamente”. Aunque la escuela tuvo una proyección limitada, a su muerte los seguidores de su obra continuaron la tarea del Jardín, hasta el punto que tuvo gran calado en la sociedad helenística y se prolongó con gran éxito, también, al imperio romano. Quizá el texto más grande de la cultura

⁷ Es una filosofía política que defiende la libertad individual y rechaza el Estado en favor de la decisión individual (de uno mismo y no de otro).

latina junto a la Eneida haya sido el del epicureísta Lucrecio, “Rerum natura”⁽⁸⁾, en forma de poema épico en el siglo I. Un tratado que se inscribe en la senda fiel a la naturaleza, sobre el individuo que se oculta y aspira a una vida secreta (nada de vida de ultratumba ni de dioses). En Lucrecio se expone abiertamente la vida sencilla expuesta por su maestro Epicuro.

El epicureísmo nace con un espíritu crítico inicial que debe ser puesto de relieve. De manera programática se muestra antiplatónico y antiaristotélico. En cuanto a Platón y a su forma de ver lo natural con inteligibles sobre los valores que nos indican de antemano el modo de comportarnos acordes con la verdad, Epicuro responde que es exactamente al revés, es porque de suyo los hombres están organizados en comunidades políticas y se les impone por la educación, por vía de la constricción legal, por el castigo, etc., que la educación filosófica se empeña en mostrar como naturales, cuando las leyes son convencionales y se reajustan a nuevas situaciones.

La crítica a Aristóteles es más fuerte y, si se quiere, más desagradable. De Aristóteles lo que piensa es que es un traidor. De que sabiendo que el horizonte de la ciudad estaba perdido, sabiendo que no hay ciudad con carácter propio más allá de las convenciones y lo que los hechos comunitarios imponen, en un horizonte que Aristóteles no podría igualar porque era un agente de los macedonios. Aristóteles hace una reflexión sobre el carácter natural de la convivencia ciudadana, cuando este era ya consciente de la desaparición de esa presunta naturaleza comunitaria y de la constitución política de esos nuevos estados. En su última etapa, el propio Aristóteles era consciente de que sus planteamientos sobre la ética y la política correspondían más bien al pasado. Epicuro, al contrario, se recrea en la constitución de una secta que se expande por distintos lugares donde llega la cultura helenística y su poder sobre sus adeptos tomo visos de una especie de dios viviente. Bueno, el hecho es que Epicuro argumenta que la ciudad ya no está vigente, la ciudad ya no es la fuente ni el referente múltiple ni, por lo tanto, el objetivo de los discursos. Que la ciudad es sólo un artefacto tecnológico, un aparato administrativo, un mecanismo de vida puramente convencional.

Pues bien, ante esto, lo que Epicuro hace es obligarnos a replantear el ideal de la vida bajo estas condiciones y examinar con mirada limpia los hechos que han acontecido, frente a la ceguera platónica y aristotélica. En este sentido, busca una nueva forma de sapiencia que se acomode de modo práctico a la nueva situación. En espacios tan amplios, todo acomodo comunitario es fantasioso.

Si analizamos a Aristóteles, la ciudad significa defender sus muros, sus múltiples valores integradores y democráticos. Con Diógenes, debemos destruir las murallas e ir hacia la naturaleza. Sin embargo, Epicuro no cree en ese hombre embrutecido que abandona la ciudad al modo cínico. Ni supone un cambio de uso hacia la participación que hacen los estoicos tras haber civilizado estos el argumento cínico.

La argumentación de Epicuro aparece con una gran convicción y con un sentido doble. 1) Empieza diciéndonos que la verdad de la naturaleza es posible desde otro punto

⁸Sobre la naturaleza de las cosas (Latín: De rerum natura) es un poema didáctico, escrito en el siglo I a. C. por Tito Lucrecio Caro; dividido en seis libros, proclama la realidad del hombre en un universo sin dioses e intenta liberarlo de su temor a la muerte. Expone la física atomista de Demócrito y la filosofía moral de Epicuro. Acaso la mayor obra de la poesía de Roma y, sin duda uno de los mayores esfuerzos del alma destinados a la comprensión de la realidad, del mundo y de lo humano. La diferencia es que mientras Epicuro habla de la moderación de los placeres en el entendimiento, Lucrecio lo hace desde el sentimiento y el arte de la poesía que nos libera en una vida retirada de amistad.

de vista. De modo que su doctrina se emparenta con la física de Demócrito y el materialismo, donde trata de explicarnos cómo tiene lugar, cómo se produce y cuáles son los fenómenos propios de esa naturaleza. Epicuro no es ningún escéptico, no rehúye el contacto con el conocimiento, al contrario, cree que este es posible. 2), En segundo lugar trata de desmontar la lógica del deseo de Diógenes de Sínope (el cínico). Precisamente, porque el conocimiento de la naturaleza humana nos lleva a percibirla integrada por cuerpos cuya vitalidad se halla sometida como característica esencial a la regulación de esos deseos propios. ¿Cómo lograr el control de los deseos?

2.- Felicidad y serenidad del alma

La base de la felicidad de Epicuro se orienta a la capacidad de gustarse a sí mismo, de su propia autoestima, de hacerse uno autosuficiente. De vivir conforme a la plenitud de la propia capacidad política. La “felicidad con”, que busca el destino de una vida placentera, es exactamente la posibilidad de la autosuficiencia propia, lo que se conoce como *autarquía*, bastarse uno a sí mismo. La satisfacción propia, la autarquía, el carácter autónomo, resulta ser así una condición del hecho selectivo de la comunidad misma, pero que no es concedido ni recuperado por esta. Uno tiene que procurarse la felicidad que le es posible. Y esta felicidad que le es posible es aquella que determina el cómputo de lo que le basta a sí mismo a cada cual.

Por tanto, no hay en este mundo grandes heroicidades, no hay leyes rígidas, no hay deseos incumplibles por cuya pérdida se sienta uno con irreparables desdichas. Más que eso hay un horizonte completo, un horizonte de felicidad realizable constituido por la espera de la propia autonomía.

El mal dura poco y es soportable y el bien debe ser pensado por la eliminación de ese mal. Un bien no es una lucha titánica sino el apaciguamiento del mal. De ahí la necesidad de placeres con medida. Es esta la ética epicúrea, algo que está en el contorno de las éticas felices, allí donde existan grandes males. Es una ética que nos permite tomar aliento, reconciliarnos con nosotros mismos en la medida que proporciona la autenticidad. Se trata de escapar de la realidad avasalladora de la ciudad para vivir esta vida autárquica en el contexto de un retiro. Un eudemonismo⁹, persecución de la felicidad, como lo fue la ética aristotélica y lo van a ser también las otras escuelas helenísticas.

Por tanto, podemos considerar el epicureísmo como el resultado de una forma estética de vivir. Se identifica con la construcción de un mundo a nuestra manera. Un “ese a nuestra manera” que expresa una forma de ser feliz plural, todas las cuales convocan a individuos concretos, así que no hay individuos magníficos, ni ideales abstractos (platónicos), fuera del mundo de los cuerpos físicos, no hay sociedades políticas perfectas, ni estado de naturaleza con deseos ilimitados, a lo más que podemos llegar es a placeres moderados que nos hagan felices en la mayor medida posible.

Se ha identificado al epicureísmo como la renunciación de la tragedia y eso a Nietzsche no le gustaba. Nietzsche sería más amigo del hombre magnífico y de la transgresión cínica. Le parecía ver en ese médico que siempre había estado con achaques (Epicuro) la expresión de una forma de autolimitación propia de los débiles, frente al superhombre (el “hombre magnífico”) capaz de la transgresión de los valores tradicionales que, en la creencia de ser naturales, pasan a ser antinaturales.

⁹ Eudemonismo, desde Aristóteles, significa ética de la felicidad, aunque con diversos planteamientos sobre lo que significa ser feliz.

El epicureísmo es una forma de vida nueva y distinta a la educación filosófica. Si por un lado es la vida de una élite que decide vivir así, no hay trabas para los que quieran entrar en esa comunidad de amigos, sean mujeres, hetairas¹⁰ u hombres, u otros colectivos: bárbaros asimilados culturalmente, mercenarios, esclavos liberados y hombres y mujeres de distinta condición social. A todos se les trata por igual¹¹. Lo que se precisa es el convencimiento de ser felices en una vida de placeres moderados. Ahora bien, nada nos dice de los bienes económicos, ni de la familia, ni de quién ha de regentar el artefacto político para que dé estabilidad a esta nueva vida de comunidad, de lo contrario no habría capacidad de mantener las virtudes epicúreas si no hay renuncia estricta a la participación ciudadana como participación política. El otro movimiento ético que les sucede, los estoicos, si van a anteponer la vida política.

3.- La canónica: criterios de verdad

La filosofía epicúrea tal y como era tradicional en el helenismo, desarrolló tres partes relacionadas que daban coherencia al sistema. Una Canónica o lógica de carácter propedéutico y muy ligada con la física y un contenido moral centrado en la felicidad.

Desde un punto de vista filosófico, un *kanon* (de ahí lo de canónica) es un *kritêrion*, un medio o una estrategia para discriminar entre lo verdadero y lo falso. Epicuro ofreció tres criterios en su Canónica: las representaciones de los sentidos (*aisthesis*), los sentimientos (*phatê*) y las prenociones (*prolêpseis*). Según Boecio, autor medieval del s. XI, la canónica pasaría a llamarse lógica por los comentaristas de Aristóteles para oponerla al concepto "Organon" donde trataba los procedimientos de la ciencia.

En *Epístola a Herodoto* se distinguen dos tipos de representaciones de los sentidos, las comunes de la sensibilidad común y las particulares de los sentidos particulares. Desde la perspectiva general, las representaciones no son juicios, sino que los juicios deben apoyarse en las representaciones. Las representaciones particulares nos dicen que hay cuerpos y que los cuerpos poseen determinadas cualidades: sabor, olor, color, temperatura... Este es el primer criterio de verdad, *la aisthesis*. La filosofía epicúrea es materialista y cualquier afirmación sobre la naturaleza depende de la composición y estructura de la materia. Frente al atomismo de Demócrito que pensaba que cualidades primarias y secundarias se daban de forma conjunta¹², Epicuro sostiene que las cualidades primarias y las secundarias se dan separadamente. La diferencia estriba en la concepción de Demócrito y Leucipo de considerar los átomos como independientes y yuxtapuestos sin posibilidad de mezcla con lo cual no entendían la unidad en la plu-

¹⁰ Hetaira es el nombre que se les daba en la antigua Grecia a mujeres libres, independientes, que ejercían la prostitución y que disponían de una esmerada educación y, algunas, gran influencia y prestigio social.

Actualmente, el Colectivo Hetaira nació el 12 de marzo de 1995, a iniciativa de un grupo de mujeres, de las cuales algunas ejercían la prostitución y otras, otro tipo de trabajo. En esos momentos se creó la necesidad de organizarse para combatir el estigma social que recae sobre las prostitutas; para defender sus derechos: a trabajar tranquilas, a organizarse, a sindicarse, a cotizar; para denunciar las agresiones físicas, los chantajes; los abusos de poder y para favorecer su organización en defensa de sus intereses como trabajadoras.

¹¹ Epicuro aceptaba a las mujeres en su escuela, el Jardín, y las trataba como iguales. Su reivindicación del cosmopolitismo es consecuencia del desapego que recomendó respecto de las patrias y los Estados. El sabio debe ser autónomo y no sentirse vinculado a patria alguna. Tampoco se siente íntimamente atado por el derecho de un Estado, porque no existe un derecho establecido por la naturaleza.

¹² Para Demócrito y Leucipo, las cualidades secundarias no existen de forma independiente, sino que son reducibles a átomos.

ralidad (crítica de Aristóteles). Para Epicuro, por el contrario, los cuerpos compuestos conforman una unidad en el sentido más estricto de la palabra. Desea mantener la realidad de las propiedades secundarias para defender la mente y las propiedades mentales, frente al “reduccionismo” de Demócrito. Para los epicúreos, el predicado *onta* es común a lo atómico y a lo macroscópico (cualquier cuerpo físico). Tan real es la hoja con la que escribo como los átomos que la componen. El concepto y los razonamientos suponen otro nivel (emergentismo: lo psicológico como representación de lo físico)¹³.

De ahí que Epicuro y Lucrecio combinen el lenguaje psicológico y el físico (atómico). Si el lenguaje psicológico no contradice al físico, no hay necesidad de reducir lo mental a lo físico. Entre átomos y compuestos cualitativamente diferenciados, sólo hay diferenciación funcional y perdura la continuidad física y epistemológica. Eso no quita para que los compuestos y muy especialmente el alma tengan propiedades “emergentes”¹⁴.

Un segundo criterio de verdad lo constituye *las pathe*¹⁵ (en referencia a los estados afectivos: agrado, desagrado, indiferencia,...); sobre todo los dos sentimientos básicos, el del dolor y el del placer. Frente a los escépticos que verían esto como un criterio de acción y no de verdad, Epicuro entiende que lo que decimos sobre el mundo moral (la obsesión epicúrea de la moral y la libertad) debe contener tanta verdad y objetividad como lo del mundo natural. El alma no puede ser explicada por meras relaciones físicas y mecánicas. El alma es mucho más que un agregado de átomos y no es meramente pasiva. De ahí que se invente los conceptos de declinación y clinamen.

Un tercer criterio de verdad señalado por Epicuro son los “preconceptos” o “prenociones” a los que Epicuro llama “*prôlepsis*”. Esto tiene mucho que ver con la seguridad de lo que aprehendemos, la primera aprehensión. El *prôton ennoêma*, sentido o significado primero de una palabra, no requiere demostración o explicación ulterior: sólo a partir de esta base cabe comenzar a construir el edificio de la ciencia. Los conceptos científicos se producen gracias a esa aprehensión de la mente que genera la relación **de imágenes** en la imaginación o fantasía (*phan- tastikai epibolaí tes dianoías*). Algunos de los epicúreos consideraron esto como un cuarto criterio de verdad. Aprehendemos objetos y conceptos, los objetos por medio de los órganos de los sentidos, los segundos con la mente, pero en ambos casos la aprehensión es inmediata, se aprehende la cosa misma, tanto su forma como lo que la acompaña accidentalmente. El error y la falsedad surgen cuando se añade algo no comprobado (lo sensible es clave). Por eso la ciencia es una cadena de conceptos/ visualizaciones autoevidentes y necesariamente conectados entre sí. Por su carácter básico y por su importancia, los epicúreos llaman a

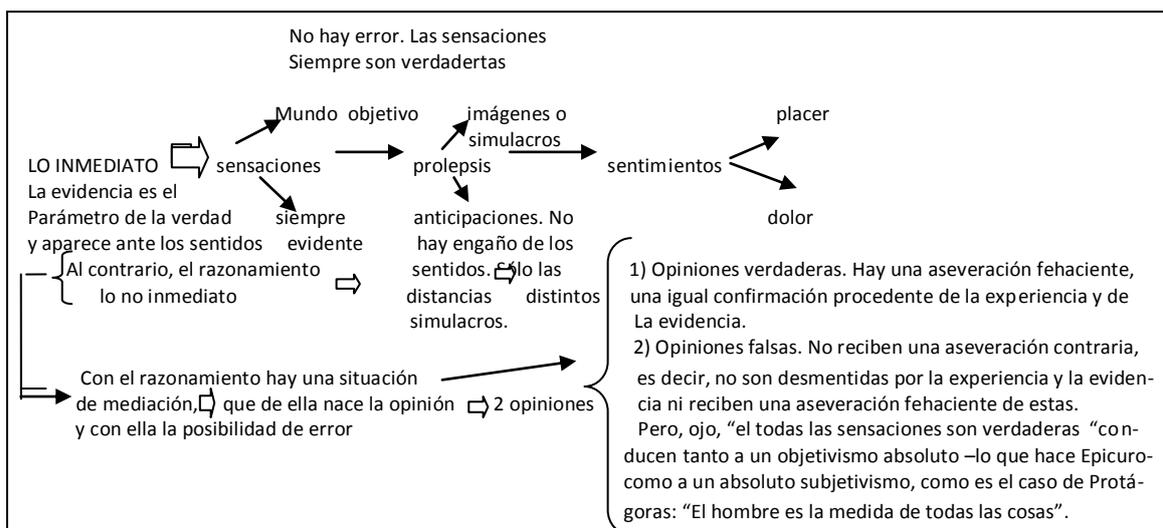
¹³ La emergencia fuerte hace referencia a propiedades independientes de toda observación y con “poderes” causales propios. Se trata de propiedades intrínsecas al sistema y que actúan con los otros constituyentes del mismo de un modo original. La emergencia de la vida a partir de lo inanimado o de la mente a partir del sistema nervioso son los ejemplos clásicos de emergencia fuerte.

¹⁴ La emergencia o el surgimiento hace referencia a aquellas propiedades o procesos de un sistema no reducibles a las propiedades o procesos de sus partes constituyentes. El concepto de emergencia se relaciona estrechamente con los conceptos de autoorganización y superveniencia, y se define en oposición a los conceptos de reduccionismo y dualismo.

¹⁵ Además de la *aisthesis* (sensaciones), las *prenociones* (*prôlepsis*) y las *afecciones* (*páthe*), los epicúreos añaden las proyecciones imaginativas de la mente, fantasía o proyecciones imaginativas de la mente, (*phan- tastikai epibolaí tes dianoías*).

estos imágenes/ visualizaciones *prolēpseis*, prenociones o preconceptos. Esto lo identifica Diógenes Laercio como “una opinión correcta, noción o concepto universal” y como “el recuerdo de lo que ha aparecido muchas veces en el exterior y que se manifiesta como claro y evidente”. En contra de la filosofía aristotélica, la ciencia no debe fundarse en axiomas o principios indemostrables, sino en *prolēpseis* o anticipaciones que nacen tal y como nos las ofrecen los fenómenos. Veámos en un cuadro la canónica de Epicuro:

Cuadro 1 sobre la canónica



Por este camino se manifiesta la metodología de Lucrecio, dejando hablar a la propia naturaleza en su poema *De rerum natura*, donde no es otra cosa que visualizar la forma de operar de la naturaleza. De las cosas se desprenden efluvios que el científico, y el poeta materialista, deben visualizar y conceptualizar, sin añadir ni quitar nada. Quien desee investigar la naturaleza (para ser feliz), también debe atenerse a este principio.

La *prolepsis* de “hombre” es un concepto o visualización general, surgido en la mente a partir de percepciones sensibles singulares y que sirve como prueba de verdad de otras imágenes perceptuales: “eso que veo de cuatro patas no es un hombre, pues carece de posición bípeda”. La memoria y la experiencia me ayudan en la “prolepsis”. La idea de prenoción supone algo “por transición según similitud”: a partir de la observación de casos particulares, y sobre la base de sus similitudes y diferencias, concluimos que algo es el caso. A su vez, la mente activa forma preconcepciones reuniendo apariencias similares y con ellas pueden sumarse para componer preconcepciones más complejas¹⁶. Por ejemplo, la preconcepción de “justicia” “como aquello que es beneficioso en los tratos mutuos presupone al menos la de “beneficio” y “comunidad”. Por fin se llega al “epilogismo” -que vendría a significar “razonamiento”, “cálculo”, “examen”, “pesquisa”- no se trata de una inferencia inductiva, sino un reconocimiento, una valoración, un epílogo, un resumen o conclusión. Si la mente es así y opera de esta

¹⁶ Son similares a los planteamientos del empirismo inglés (Locke y Hume), basados en el asociacionismo clásico: ideas por contigüidad, semejanza, contraste, etc.

manera no puede ser concebida como algo pasivo compuesto por átomos. La mente siempre responde al exterior con un acto de atención.

Para superar el convencionalismo extremo de las percepciones de los átomos en Demócrito, para él dos mundos distintos, Epicuro nos dice que las cualidades sensibles: lo dulce, lo amargo, lo frío, lo caliente, etc., existen por naturaleza (objetivismo), no por convención (subjetivismo de Protágoras), en tanto que son el efecto de átomos que están en nuestro medio ambiente, plagado de corrientes atómicas que pueden percibirse tal y como son. Las percepciones nos dicen la verdad sobre lo percibido. Según Plutarco, existe la acusación de todo estoico de que los epicúreos no tienen en cuenta los significados del lenguaje (lo convencional) sino de los sonidos y la realidad externa tal y como se nos presentan.

En Epístola a Heródoto, Epicuro no habla, realmente, de palabras, sino de “vocalizaciones articuladas”: debe atenderse, dice, al sentido o significado primero de los sonidos. Por ejemplo, cuando decimos o vocalizamos la palabra “hombre”, de inmediato y gracias a la *prolêpsis* pertinente, surge el tipo general del mismo sobre la base de las sensaciones precedentes. Hoy diríamos que los fonemas se relacionan con su significado tras la imagen mental. Dada una palabra es evidente de inmediato el objeto que le corresponde, su *prôtôn hypotetagmenon* (la imagen del objeto). En su sentido primario, las palabras nunca engañan, dicen la cosa en su más absoluta inmediatez. Como explica Epicuro, las palabras no surgieron por convención, sino que los primeros hombres, “al experimentar sentimientos particulares y al recibir impresiones concretas”, vocalizaron como respuesta a las cosas que estas vocalizaciones nombran.

4.- La física:reinterpretación del atomismo desde una perspectiva ética

Ya vimos como Epicuro nos exponía en la canónica los criterios de verdad para un conocimiento real de la Naturaleza. La Física nos mostrará cómo está constituido ese mundo sensible y sus postulados básicos.

Epicuro escribió muchos libros acerca de nuestro saber de la Naturaleza, la mayoría de ellos perdidos para siempre. Sólo en parte, gracias a los papiros de Herculano donde se recoge una pequeña parte de la obra de Epicuro, así como las aportaciones del poeta latino Lucrecio y a algunas críticas y restos de comentaristas posteriores, conocemos lo esencial de su teoría física. Uno de los aciertos del erudito y comentarista Diógenes Laercio, fue haber recogido en uno de sus libros sobre “Vidas y opiniones de los filósofos antiguos”, lo más granado de la obra de Epicuro. En este libro X, además de hacer comentarios acerca de las doctrinas epicúreas, incluyó tres cartas del filósofo (*A Herodoto, a Pitocles y a Meneceo*) y las *máximas capitales*.

Carta a Herodoto ☞ Un tratado sobre Física.

De Natura ☞ Su obra más extensa, de la que sólo existen escasos fragmentos (Herculano).

Carta a Meneceo ☞ Sobre las acciones morales y la necesidad de libertad.

Carta a Pitocles ☞ Sobre astronomía, meteorología y fenómenos celestes.

Una de las cartas contiene los principios de la *Física* epicúrea expuestos a manera de resumen. Dirigida a su amigo Herodoto, es un texto de estilo difícil y preciso, suficiente para darnos cuenta de que aquel a quien se dirige es un discípulo aventajado (obra esotérica), donde hay temas que, por sabidos o menores, se resumen sin explicación; explicaciones que, por lo demás, debían de estar contenidas en la más importante y extensa obra de Epicuro, conocida con el título "*De Natura*" (Sobre la Naturaleza), que contenía todo tipo de discusiones y reflexiones tratadas en el Jardín con sus discípulos, pero de la que, desgraciadamente, sólo han llegado a nosotros unos pocos fragmentos procedentes de la biblioteca de Filodemo de Gádara, recuperada en parte tras las erupciones en Herculano.

Los principios fundamentales de la Física epicúrea expuestos en la "Carta a Herodoto" podríamos resumirlos en el siguiente cuadro:

1. Nada nace de nada; el todo es eterno e inmutable; todo lo componen los átomos y el vacío; los cuerpos son átomos o agregados de átomos; el todo es infinito.
2. Los átomos son eternos, permanentes e inmutables y tienen forma, extensión y peso (cualidades primarias), así como cualidades sensibles o secundarias (color, olor, sabor,...).
3. El mundo no se originó del caos. Todo fue siempre lo que es ahora.
4. La percepción verdadera es a través de los sentidos.
5. La naturaleza de los cuerpos celestes no es distinta a la del mundo nuestro.
6. El alma es mortal; el alma también se compone de átomos sutiles. Es corpórea.

Según la física de Epicuro, toda la realidad está formada por dos elementos fundamentales. De un lado los átomos, que tienen forma, extensión y peso (cualidades primarias), y de otro el vacío, que no es sino el espacio en el cual se mueven esos átomos.

La evidencia sensible nos muestra que hay cuerpos, cuerpos que se pueden ver y tocar, y que, además, se pueden dividir. Sin embargo, por mucho que dividamos llegará un momento en que la división se hará imposible. Estos elementos que ya no pueden ser divididos, que permanecen inalterables son los *átomos* (de *átomon* = indivisible). Esta doctrina ya había sido expuesta por Demócrito antes, gran polemista con la filosofía de Platón. **Lo que ocurre es que aquí Epicuro introducirá una serie de correcciones para salvar la coherencia de su física con su ética en la cuestión de la libertad humana.** No hay duda que acepta la solución dada por los atomistas al problema del movimiento planteado por Parménides, en el que, al no haber pluralidad de elementos, no cabía explicación alguna.

Tanto para Demócrito como para Epicuro los átomos se moverán siempre en el vacío, y estos átomos, al igual que el vacío serán eternos. Con ello se precisa la lógica de un mundo naturalista y materialista, sin recurrir para nada a la idea de un dios creador en un supuesto caos originario como malinterpretó Platón. En este sentido dice Epicuro en su "*Carta a Herodoto*": "Desde luego, el todo fue siempre tal como ahora es, y siempre será igual". Por tanto, en la creación, en la constitución de los compuestos atómicos que forman los infinitos mundos posibles no ha intervenido ninguna divini-

dad, ni en forma de Demiurgo ni de Providencia ni de Necesidad: Sólo el azar. (materialismo mecanicista).

Esta concepción atomista procede de Demócrito, pero Epicuro modifica la filosofía de aquél cuando le conviene, pues no acepta el determinismo que el atomismo asumió en su forma original. Por ello, introduce un elemento de azar en el movimiento de los átomos, una desviación de la cadena de las causas y efectos, con lo que la libertad queda asegurada.

Este interés por parte de Epicuro en salvaguardar la libertad es fruto de la consideración de la ética como la culminación de todo el sistema filosófico al cual se han de subordinar las restantes partes. Éstas son importantes tan sólo en la medida en que son necesarias para la ética, tercera y última división de la filosofía.

5.- La desviación de los átomos: libertad y responsabilidad frente a Necesidad y determinismo mecanicista (teoría de la *parénclesis/clinamen*)

Frente al determinismo estricto de las relaciones causales entre los átomos y la previsión de los movimientos de estos en el vacío, de acuerdo con el atomismo de Demócrito y Leucipo, la física epicúrea muestra como para explicar el surgimiento de los cuerpos compuestos no basta con suponer un número infinito de átomos de incalculables formas y tamaños, también es necesario que se desvíen, pues –como dice Lucrecio- si no es así, la naturaleza “nunca hubiera creado nada”. Este planteamiento es de gran importancia ya que deja una puerta abierta al problema de la libertad, imposible de concebir en Demócrito y Leucipo.

Para los epicúreos, el acto de voluntad es un movimiento de los átomos del alma que para eludir el férreo determinismo mecanicista, Epicuro recurre a la teoría del *clinamen* o *parénclesis*. La explicación es que los átomos en sus caídas, se desvían fortuitamente, abandonan su recorrido y colisionan entre sí. Esto supone la gran dificultad de superar la ligazón causal entre el mecanismo atómico y la formación de la voluntad, para que así la acción que surge de la voluntad no pueda retrotraerse a la causalidad natural.

La crítica que hace a esto Cicerón es que, al existir algo sin causa para que se den las anomalías del *clinamen* o *parénclesis* es como decir que existe una causa incognoscible, supone que los actos se producen al azar lo cual nos lleva a creencias como las del destino en contra de las propias intenciones de Epicuro.

Lucrecio en “De rerum natura” expone las teorías de Epicuro. La filosofía epicúrea se dirige a conseguir que sólo los deseos naturales y necesarios se conviertan en acción, a pesar de que en la raíz de todos ellos haya movimientos atómicos. A fin de cuentas, las acciones y elecciones del sabio están determinadas, o al menos guiadas, por su intelección de la naturaleza: quien la comprende verdaderamente y desea ser feliz no puede elegir de otra manera.

En estos pasajes sobre la voluntad humana no se apela a ninguna tesis metafísica acerca de la libertad, sino a la “prenoción” de que somos responsables de aquello que hacemos; no importa tanto la acción en abstracto como los agentes en concreto, su capacidad para llevar a cabo de manera libre y responsable, acciones de los más diver-

esos tipos. En este caso y en defensa de la posición contraria aparece Demócrito, el cual se niega a reconocer las consecuencias de su determinismo para la acción humana. Y lo que es peor, sostener que todas las acciones humanas son movimientos de átomos, que están sometidas a la necesidad y no dependen de nosotros. Contradice así la propia práctica argumentativa de Epicuro, pues su propia voluntad le lleva a determinar que nada depende de nosotros.

Epicuro responde que hay influencias físicas, pero que nosotros podemos controlar. En caso contrario, si éstas nos controlaran, carecerían de sentido las actitudes morales. Epicuro argumenta que el determinista se contradice a sí mismo, por aceptar implícitamente que los distintos partidarios en este debate son responsables de sus propias posiciones. Otro argumento de Epicuro se mueve a nivel epistemológico. De forma que el determinista tendría que demostrar que nuestra “preconoción” de la libertad es falsa y proporciona otra. Si es incapaz de hacerlo, deberá concluirse que se limita a cambiar las palabras y llama “necesidad” a lo que todos llamamos “libertad”. Incluso hay otro argumento desde el punto de vista práctico. Dado que el determinista niega que podamos autodeterminarnos y, sin embargo, no puede esperar que nuestra conducta cambie hacia la necesidad. Por ejemplo, podemos determinarnos que no temamos a la muerte en contra de otros que si la temen. El determinista no puede distinguir en estas acciones aquello que es libre de aquello que es forzado.

Al decir de algunos estudiosos del Jardín, como David Sedley, es curioso que Epicuro utilice estos argumentos anti-deterministas tanto contra Demócrito como contra los escépticos. Sugiere que esta proximidad no es azarosa, pues tanto el escepticismo como el determinismo mecanicista son consecuencias del atomismo de Demócrito. De manera que átomos y movimientos son percibidos de manera diversa y arbitraria de los órganos cognoscitivos, de donde se sigue el escepticismo frente al mundo perceptible (ver cuadro del conocimiento en los de Abdera: Demócrito y Protágoras). Y del mismo modo, si se reduce el yo y su querer a movimientos atómicos, la acción humana, determinada mecánicamente, será explicable en términos de leyes físicas, sin que quede espacio libre para figuras psíquicas como las opiniones y las voliciones.

En *Carta a Meneceo*, aparece esbozado el problema de la responsabilidad moral y que sólo puede plantearse desde acciones que estén en nuestras manos y que no resultan ni de la necesidad ni del azar. Por tanto, tal y como se describe en *De Natura*, la conducta humana no depende por entero del estado atómico inicial, dado que la naturaleza del átomo no es responsable de determinadas conductas. Pero si lo es a otro nivel, donde se da una disposición anímica individual que muestra cierta diferencia respecto de los átomos subyacentes, o sea, que se diferencia respecto de tales átomos. Aquí Sedley para no meter una concepción “trascendente”, echa mano de la terminología analítica de “emergentismo”, con referencia a lo psíquico como otro nivel más elevado de realidad. Con lo cual se desglosan dos preguntas claves: ¿Convierte este planteamiento a Epicuro en un anti-determinista radical? ¿Qué papel juega el *clinamen* o *parénclesis* en esta situación medio confusa?

Al hablar de los temperamentos humanos: el iracundo, el flemático, el melancólico, etc., Epicuro nos dice que estos rasgos innatos no son definitivos en el hombre, sino que van a depender del desarrollo racional y la forma de “domesticarlos”. La acción

psíquica se relaciona con nuestro nivel de aprendizaje. Nuestra constitución original puede cambiar en la medida que tenemos razón. Sin embargo, de que podamos cambiar no se sigue que Epicuro no sea determinista, sino que el determinismo debe ser compatible con nuestra comprensión común del mundo y de nosotros mismos. Por ello, para dar cabida a nuestra autoconcepción como sujetos y agentes racionales, Epicuro se ve obligado a modificar la ontología de Demócrito. Según Epicuro, para entender la responsabilidad es fundamental distinguir entre una causalidad física y otra psicológica. El sujeto responsable de las acciones es más que un mero haz de átomos y, por tanto, no es reducible a un mero eslabón en la cadena causal.

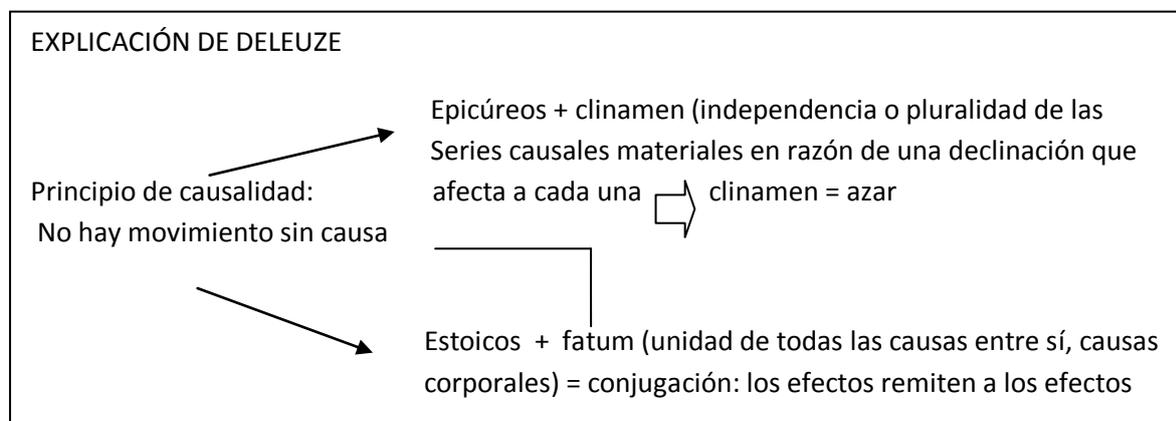
Según Carnéades, desde el escepticismo académico, Epicuro no debió recurrir a la teoría del *clinamen* o *parénclesis* (declinación de los átomos) para defender la libertad humana. Le hubiese bastado con defender los movimientos libres de la libertad. A ello se suma Cicerón añadiendo que la libertad “sin causa antecedente y externa” no significa que no haya una causa interna que surja de la propia voluntad: mi propósito de hacerme rico no depende de átomos materiales, sino de haber decidido esas acciones desde lo psíquico en relación con mi medio ambiente. Carnéades aconseja a los epicúreos abandonar la acausal desviación de los átomos y cimentar la acción de la *libera voluntas* en su propia y peculiar naturaleza, del mismo modo que fundamentan la caída de los átomos a partir de la propia y peculiar naturaleza de los átomos.

Las posiciones de Epicuro y Carnéades son diferentes, a pesar de que uno y otro quieran defender la libertad de la voluntad frente al fatalismo siempre presente en los planteamientos estoicos. Para Carnéades, el acto de la voluntad es un fenómeno que surge de la misma voluntad y que ni puede ni debe retrotraerse a procesos materiales; mientras que para Epicuro es un movimiento del alma, compuesta por átomos sutilísimos pero materiales. El problema de Epicuro está en ser fiel a su sistema naturalista y materialista. En efecto, cuando Carnéades sugiere a Epicuro distinguir entre la causalidad física natural y la voluntad como forma peculiar de causalidad le pide abandonar una de las premisas fundamentales de su filosofía. El problema nace de la misma raíz del pensamiento de Epicuro.

Ahora bien, este problema de la desviación de los átomos no es para nada irrelevante. Si aceptamos la interpretación de Sedley y pensamos que hay propiedades anímicas “emergentes”, se plantea lo siguiente. ¿Cómo pueden estar estas cualidades controlando el alma y a través de ella el cuerpo de forma que una y otra se movieran como no podrían moverse siquiera las leyes físicas? Según Cicerón, la emergencia de lo psíquico no podría imponerse a las leyes físicas si estas fueran suficientes para determinar el recorrido preciso de los átomos. Según el arpinate¹⁷, debe haber, aunque sea mínimo, un cierto indeterminismo de los átomos, aunque no hay un argumento cogente (consistente, que responda a esto, al menos se intuye con la teoría del *clinamen*). El problema no es físico, sino ético y teológico, es decir, práctico.

¹⁷ Arpinate, nacido en Arpino, región del Lazio, actual Italia.

Para la teoría epicúrea del clinamen no hay una serie causal omniabarcadora como defienden los estoicos, sino una pluralidad irreductible de causas propiciadas por el clinamen como determinación original de la dirección del movimiento del átomo.



6.- Sobre el placer como *próton agathon* (*súmmum bonum*)

Una de las características de la doctrina epicúrea es la subordinación de todo su sistema filosófico (la Canónica, la Física) a la Ética. La ética de Epicuro se basa en el hedonismo, o sea, la búsqueda del placer y la evitación del dolor. Ahora bien, no todo placer debe ser buscado si con ello se consigue un mayor dolor. Ni todo dolor debe ser evitado si con ello nos recompensa un mayor placer.

Placer. La concepción del placer es principio, comienzo y fundamento (*arche*) y culminación, fin y término (*télos*) para una vida feliz. Es la condición que nos guía para aceptar o rechazar algo; lo que debemos buscar por lo bueno que es para nuestra vida y evitar, por malo. La búsqueda del placer y, su contrario, el dolor, será lo que nos dé el sentido de nuestras elecciones o rechazos de un modo natural. Es el primer bien natural y somos selectivos; no se trata de aceptar cualquier placer. El placer es el *proton agathón*, el *sumum bonum*, el sumo bien. Advierte que todo dolor debe entenderse como mal, aunque no se debe huir necesariamente de todos; habrá algunos que serán justificados o estará *bien* haberlos padecido por la recompensa placentera *a posteriori* (los niños que se retorcían ante las golosinas por la recompensa de la espera). En esto se desprende un principio ético hedonista, el que las *cosas deban ser apreciadas por una prudente consideración de las ventajas y las molestias*. El bien y el mal, placer y dolor, pueden ser relativos de acuerdo a las circunstancias. Se debe tener en cuenta que Epicuro advierte que el mero pensamiento del mal es, por su naturaleza, una aflicción, de manera que quien quiera que piense en un mal de una gravedad mayor a la habitual, con sólo pensar que nos ha sucedido, caemos de inmediato en la aflicción. Sólo pensar que estamos en medio de males caeremos irremediablemente en el sufrimiento, pues se trata de males previstos y esperados con anterioridad, ya sean males inveterados o arcaicos o nuevos. **Epicuro solicita para aliviarnos de toda pena o aflicción en mantener dos actitudes:** a) apartar del pensamiento las penas y volverse a la contemplación de los placeres (la sesión de relajación y las imágenes positivas). Pues piensa que el alma es capaz de seguir a la razón y seguirla a donde ella la guíe; la razón nos ayuda a alejarnos de los pensamientos dolorosos: nos lleva a contemplar y degustar con toda nuestra mente una variedad de placeres que lleva al sabio a alcanzar la

plenitud, no sólo por el recuerdo de los placeres pasados, sino también por la esperanza de que puedan seguir disfrutándolos. Para él la filosofía tiene como tarea la reflexión sobre los avatares humanos y b) ante pensamientos dolorosos, utilizar la imaginación y la memoria para trocarlos en escenas placenteras.

Autarquía. La autonomía del individuo es, igualmente, un próton aghaton o *sumum bonnus*. Es la búsqueda de saber vivir con lo suficiente. La abundancia de bienes no aporta felicidad. Y la regla es que en cuanto sepamos realmente gozar lo suficiente con la riqueza que poseemos, estaremos más conscientes del gozo obtenido. De ahí que esta autarquía aspira a vivir bajo la regla de lo natural pues ello es fácil de obtener. Aprender a disfrutar de los alimentos sencillos pues con ello se goza tanto como con la mesa más suntuosa; de lo que se trata es de evitar el sufrimiento que causa toda necesidad y exceso, y el alimentarnos *naturalmente* es suficiente para poder superar nuestra carencia. La autarquía también tiene una referencia al placer pues implica ausencia de dolor. Los placeres aceptados por Epicuro son los que no pervierten ni buscan el apego del individuo, los cuales serán catalogados como *placeres pervertidos*. Tampoco los placeres sensuales por hacer depender al cuerpo llevando a desfigurar y descentrar nuestro pensamiento. La autarquía debe estar acompañada por una ausencia de sufrimiento y de una permanente tranquilidad del alma. Todo lo que proporciona inquietud debe ser rechazado por nuestra razón.

Virtud y sabiduría. Tendrán que ver con esta aspiración a la tranquila sabiduría, que será propia de una filosofía práctica cultivada. La vida feliz es consustancial a ella, que junto a una actitud honesta y justa, se puede aspirar al bien supremo (*proton agathós*). La virtud nos distancia del temor de la muerte, comprende el fin de la naturaleza. La felicidad está unida a esta concepción de las virtudes desarrolladas, elegidas y practicadas. Respecto al destino, el sabio se ríe de él. Someterse al azar no encaja en su concepción aunque ello sea un mandato o capricho de algún dios, pues si existiese obraría de forma desordenada, en tanto causa inconstante, y ello no parece ser cualidad de ninguna deidad. En el hombre se encuentran los principios que le aportan el bien y el mal.

Estas son las ideas principales de esta ética del placer epicúreo, el cual se distancia de toda concepción hedonista extrema. Es la búsqueda de la justa medida en la vida del hombre pero a partir de la experiencia de la felicidad en tanto bienestar (*eudaimonia*), obtenido por nuestra conducta, al comprender el sentido del placer y el dolor desplegado en el espectro de nuestra vida.

7.- El instrumentalismo y el problema de las explicaciones múltiples

En el campo de las teorías científicas habría que distinguir entre *esencialismo* e *instrumentalismo*. Por esencialismo se entiende una determinada concepción sobre la función y naturaleza de las teorías científicas opuesta al instrumentalismo. De acuerdo con la perspectiva esencialista los científicos pueden establecer la verdad de las teorías más allá de toda duda razonable; las teorías verdaderamente científicas, desde este punto de vista, describen las esencias o las naturalezas esenciales de las cosas, las realidades que están por detrás de las apariencias. El instrumentalista, por el contrario, sería un convencionalista extremo: para él las teorías no son verdaderas o falsas, sino herramientas más o menos útiles, adecuadas o inadecuadas por relación a los fines perseguidos. En Epicuro ambas posiciones se combinan de una forma sumamente peculiar.

Para las explicaciones sobre la naturaleza de los cuerpos celestes, los comentaristas de Epicuro se han valido de la *Carta a Pitocles*, una de las tres que se han conservado, gracias a que Diógenes Laercio tuvo el acierto de incluirla en su libro X de la *“Vida y opiniones de los filósofos antiguos”*. Esta carta es un breve resumen de las teorías de la escuela sobre astronomía, meteorología y fenómenos celestes, y, de algún modo, se puede considerar como un breve apéndice de la *Carta a Herodoto*, sobre los fundamentos de la Física.

Lo más importante de la carta es su instrumentalismo (utilitarismo de la terapia aplicada al alma). Es decir, la elaboración de una teoría en la que la explicación de los fenómenos celestes tiene importancia siempre y cuando contribuya a procurar la serenidad del espíritu, la *ataraxia* que conduce al sabio a la imperturbabilidad como fin óptimo para la felicidad. Aquí se ve el carácter utilitario o instrumental de una parte de la obra de Epicuro para el fin (*télos*) de una ética feliz.

De hecho, echa mano de explicaciones múltiples para dar coherencia a su sistema filosófico. No le importa a Epicuro aceptar opiniones distintas, incluso contrarias, mientras no vayan contra la evidencia, ya que si bien sus efectos pertenecen al campo de nuestra experiencia, los cuerpos celestes en cuanto tales están más allá de lo verificable. Pero lo que sí deja claro es que hay que eliminar todo tipo de explicación mítica o divina, pues hasta ahora esa clase de explicaciones no han servido más que para provocar la angustia y el terror a lo desconocido. De donde se deduce que:

a) Todo el Universo tiene una misma composición natural. Los fenómenos celestes son algo natural y no divino, como afirmaban ciertas teorías defendidas en el Liceo, en donde la regularidad de sus movimientos y el misterioso quinto elemento (aquí se refiere al éter = lo eterno) de que estaban formados les conferían un carácter divino.

b) Multiplicidad de causas. Podemos admitir distintas explicaciones acerca de ellos porque en sí mismos escapan a la verificabilidad. La demostración empírica es fundamental para aceptar plenamente una teoría. Si no hay tal demostración, podemos aceptar varias propuestas.

c) La posibilidad de aceptar distintos planteamientos le lleva a admitir que nuestro cosmos o mundo es una región del cielo que contiene los astros, la tierra y los fenómenos atmosféricos, que la tierra está en el centro y, algo muy sorprendente, que la tierra tiene figura de plato o disco llano. A Epicuro no le importa aceptar una teoría que ya cien años antes había sido abandonada (en aquellos momentos la esfericidad de la tierra era una teoría generalmente aceptada), pues su objetivo, cuando se ocupa de estos problemas, es desautorizar algunas creencias astrológicas de implicaciones divinas o míticas y, además, afirmar que cuando la verificación es imposible puede ser aceptada cualquier hipótesis que no contradiga la experiencia.

Brevemente, las distinciones de la *Carta a Heródoto* y las de la *Carta a Pitocles* se ensamblan del siguiente modo: A) una investigación más esencial = lo que es, o sucede de un único modo = una única respuesta (perspectiva esencialista) B) investigación astrológica más especializada = lo que se presenta de varios modos = explicaciones múltiples (perspectiva instrumentalista). ¿Son los mismos los objetivos de estos dos tipos de investigaciones?

En la *Carta a Heródoto* (78) Epicuro afirma que es tarea de la ciencia física (la investigación A) investigar con precisión la causa de los fenómenos más importantes»; en la *Carta a Pitocles* (85) sostiene que el objeto del estudio de los fenómenos celestes (la investigación B) es alcanzar la ataraxia. Parece, pues, que mientras que A tiene valor en

sí mismo, B está orientado exclusivamente a alcanzar la tranquilidad e imperturbabilidad del ánimo. El asunto, sin embargo, no es tan sencillo, puesto que Epicuro añade en la *Carta a Heródoto*:

... y precisamente de eso depende nuestra felicidad, de cómo sean las naturalezas que observamos de esos objetos celestes y de cuanto contribuya a la exactitud de este conocimiento (*Carta a Heródoto* 78).

Da la impresión, pues, que todas las investigaciones se orientan a alcanzar la felicidad, lo cual, aunque cierto, no quiere decir que ninguna de ellas tenga valor en sí misma. Si volvemos a la *Carta a Pitocles* y leemos más detenidamente nos damos cuenta de que la felicidad no depende directamente de la investigación de los cuerpos celestes, sino de cómo sean las naturalezas de estos objetos (que los astros no sean seres divinos, sino entidades naturales para entenderlo desde nuestro sosiego espiritual). Es decir la coherencia entre lo investigado y la realidad (la naturaleza material). La felicidad depende de una investigación astrológica más especializada, pero construida a partir de los datos obtenidos a partir de la investigación de carácter más fundamental y esencial (por ejemplo: que hay átomos y vacío o que nada nace de la nada). Instrumentalismo y esencialismo se combinan con el fin de alcanzar la felicidad.

Los fenómenos celestes se estudian para alcanzar la ataraxia; no interesan en sí mismos y da igual que la explicación ofrecida diga o no diga relación a la verdad, puesto que es un *mero instrumento* del que nos servimos para alcanzar la tranquilidad del alma. Pero, por otra parte, también hay una investigación *esencialista* (más esencial, que dice relación a lo «que es, o sucede»), cuya tarea es establecer las condiciones que permiten una explicación natural de los fenómenos, de la que a su vez depende la tranquilidad del alma. Más aún, si no hubiera esta explicación más esencial, sobre los fenómenos naturales, podrían articularse las más extrañas hipótesis, lo que produciría la turbación más absoluta, que es exactamente lo que Epicuro quería evitar.

8. Crítica al hedonismo de los cirenaicos

Epicuro en su *Carta a Meneceo*, señala repetidas veces que el objetivo de la Ética es buscar aquello que produce placer y evitar lo que nos conduce al dolor, porque el placer (*hedoné*) es el principio (*arché*) y el fin (*télos*) de una vida feliz. No hay otro objetivo en nuestro actuar que el de ser felices, porque la felicidad es algo connatural al hombre lo mismo que a los animales. Sólo hay que mirar donde se produce de forma más espontánea la vida natural: el mundo animal y el mundo de los niños. Con sólo observar a estos comprobamos que por naturaleza todo viviente busca el placer y aborrece el dolor. No hay posibilidad de error en esta afirmación, que tanto los sentidos como las sensaciones nos atestiguan.

La postura epicúrea iba a suscitar críticas, como ya antes había sucedido con otros planteamientos hedonistas, entre ellos el de Aristipo de Cirene, duramente criticado por Platón y Aristóteles. Sin embargo, aunque cirenaicos y epicúreos partiesen de premisas similares, el placer y el dolor como fundamento de todo actuar, sus conclusiones iban a ser distintas.

¿En qué se diferencia la antigua escuela cirenaica con el nuevo hedonismo de Epicuro? Como sabemos, la escuela cirenaica fue fundada por Aristipo de Cirene, de donde deriva su nombre. Aristipo perteneció al círculo de los discípulos de Sócrates, aun-

que pronto su postura tomó rumbos distintos a los de su maestro. Este autor estableció como base de su doctrina una concepción plenamente fenoménica y sensualista en la que tenían carácter primordial el placer y el dolor. Para los cirenaicos, el placer goza del atractivo de las sensaciones suaves y el dolor de lo evitable por ser sensaciones violentas. Los cirenaicos defendían que: 1) El fin último del hombre eran los placeres particulares, no importando cual fuese el origen de ellos. 2) Que los placeres corporales eran superiores a los del alma. 3) Que la ausencia de dolor no era en sí misma ningún placer, sino un estado intermedio entre el dolor y el placer.

Frente a estos tres puntos, y pese a ser también sus planteamientos de carácter hedonista, se sitúa Epicuro, quien afirma: 1) que la supresión del dolor produce placer, un placer estable o *catastemático*. Los placeres *catastemáticos* son estables, duraderos y de enriquecimiento personal y vida optimista, como la salud, la sabiduría, la felicidad...; 2) que hay otra clase del placer, el *cinético o dinámico*, o en movimiento, como es el regocijo, la alegría, el sabor de una buena comida, la relación afectivo-sexual, etc., aunque siempre inferior al *catastemático*, y 3) que los dolores del alma son peores que los del cuerpo, pues este sufre tormentos presentes, pero en el alma quedan grabados los del pasado y puede sufrir por los futuros.

9- Placeres *catastemáticos* y *cinéticos*

a) Los placeres *catastemáticos* y los *cinéticos*.- Epicuro entiende el placer *catastemático* como la armonía que produce la ausencia de dolor, el recobrar la salud, así como la primacía conseguida sobre el placer conseguido en movimiento, más o menos intenso, pero fugaz. La idea de placer *catastemático* es clave en Epicuro para distinguir malentendidos sobre el placer como los de la escuela cirenaica y la interpretación de Platón. En efecto, Epicuro lo entiende como restauración (*katástasis*) de un orden perdido, eliminando así todo aspecto trascendente o ideal platónico, que había situado el placer en la contemplación de las Ideas, bien sea mediante la dialéctica o la vía áloga.

Lejos de ese placer elevado, fuera de la propia naturaleza, Epicuro lo presenta sin más como la ausencia de dolor, no sólo en el cuerpo, sino también en el alma. La felicidad del individuo venía dada por la ausencia de dolor en el cuerpo (la *aponía*) y de turbación en el alma (la *ataraxia*), que son “placeres *catastemáticos*”, fáciles de alcanzar (*Carta a Meneceo*). Basta con recuperar el equilibrio físico y curar el alma de cualquier turbación provocada por las vanas opiniones, para que alcancemos la felicidad. [El doble significado de *hedoné*, como ausencia de dolor en el cuerpo (*aponía*) y de no turbación en el alma (*ataraxia*), puede parecernos en algunos casos algo confuso, y, sin embargo, es uno de los trazos característicos más esenciales de la ética de Epicuro.]

Epicuro, además de los placeres *catastemáticos*, admitía los placeres *cinéticos* o en movimiento (por inercia). Se refiere al placer específico de los sentidos, y opuestos a las sensaciones de dolor, pero inferiores a los *catastemáticos*. De esta forma se oponía a los cirenaicos afirmando que el placer es algo positivo, ausencia de dolor, y que cualquier placer *cinético* necesariamente seguirá y dependerá del *estático*, consistiendo sólo en una variedad cualitativa y momentánea del mismo. Si tenemos sed o hambre, sentimos dolor; en cuanto los saciamos tendremos placer *catastemático*. Pero si continuamos comiendo o bebiendo, aparecerán entonces los placeres *cinéticos*, que no aumentarán el placer básico de no tener sed o hambre, sino que servirán únicamente para distraernos. Hay dos sentencias en sus *Máximas Capitales* muy elocuentes al respecto: “No se crece el placer en la carne una vez se anula el dolor por lo que nos fal-

taba, sino solamente se diversifica”. Y “El límite de la grandeza de los placeres es la eliminación del dolor”.

b) Los placeres no son ilimitados.- Epicuro insiste en que el placer no es ilimitado, como decían los cirenaicos, y que cuando la carne (*sarx*) no pone límites a sus deseos es porque es *álogos*, “irracional”, será entonces la mente (*dianoia*), la parte racional del individuo, la que pondrá el límite (*peras*), el freno a unos deseos desmesurados, no sólo en cuanto a la intensidad, sino también en su duración, en previsión de futuros males. Hay veces, dice Epicuro en su *Carta a Meneceo*, que soslayamos muchos placeres, cuando de estos se sigue para nosotros unos males mayores.

“La carne concibe los límites del placer ilimitados y querría un tiempo ilimitado para procurárselos. Pero la mente que ha comprendido el razonamiento de la finalidad y el límite de la carne, y que ha disuelto los temores ante la eternidad, pone a nuestra disposición una vida perfecta y para nada requerimos ya de un tiempo infinito. Y no rehúye, sin embargo, el placer ni, cuando los acontecimientos disponen nuestra partida de la vida, se aleja como si le hubiera faltado algo para el óptimo vivir” (*Máximas Capitales XX*).

10.- Relación entre los placeres del cuerpo y del alma

Tanto los cirenaicos como Platón y Aristóteles habían precisado las diferencias entre los placeres del cuerpo y los del alma. Los cirenaicos consideraban más importantes los placeres y dolores de la carne que los del alma. Platón y Aristóteles daban primacía a los placeres del alma, considerando a los del cuerpo impuros y muy inferiores.

Frente a todos ellos se sitúa Epicuro. Contra los cirenaicos, consideraba que los sufrimientos del alma son más penosos que los del cuerpo, pues la carne no sufre más que del presente y el alma es libre de transportarse al pasado o al futuro mediante la rememoración. La rememoración se vincula a la capacidad de recordar y su necesidad. Con respecto a Platón y Aristóteles, trata de dejar claro que los placeres básicos son los de nuestros sentidos corporales, los de la carne, pues mientras no hay equilibrio, una estabilidad corporal, no podemos acceder a otro tipo de placer (primero es comer y luego divertirnos). Este será el sentido de aquella frase suya: “Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre” (*hedonè tês gastrós*), queriendo decir que hay que eliminar el dolor del estómago que produce el hambre si queremos gozar de otros placeres. Cuando Platón y Aristóteles habían hablado del placer olvidaron aquello que dice Epicuro. “Este es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío: quien tenga esto y espere conservarlo podrá rivalizar con Zeus en felicidad (*Sentencias Vaticanas*, 33).

Conclusión: 1) Primacía de los placeres corporales, de la carne –recordemos que tanto el alma como la carne son cuerpos compuestos de átomos- sobre los del alma. 2) Los dolores del alma y sus placeres son mayores (no primeros) que los del cuerpo (contra los cirenaicos). En lo temporal, primero los placeres materiales; pero en la calidad del placer, son superiores los del alma.

Con respecto al dolor, haciendo hincapié en la segunda conclusión, dice Epicuro que algunos dolores de la carne son muy fáciles de eliminar (el pan y el agua serán suficientes para aquel que tiene hambre o sed) y otros fáciles de soportar; pero los pesares

que turban el alma permanecen en nosotros largo tiempo por causa de la memoria, y en cuanto a los placeres –aceptado y aclarado que es necesario un placer básico corporal-, la mente es superior al cuerpo, primero porque, sabia e inteligente, será la que ponga el límite a los placeres de la carne, y segundo, porque gracias a la memoria es capaz de producirse placeres duraderos recordando los momentos felices del pasado (algo así como “recordar es volver a vivir”).

Por último, no olvidemos que, pese a la superioridad de los placeres del alma, estos siempre tendrán que remitirse a los del cuerpo, conclusión clara y necesaria de una ética material basada en las sensaciones.

11. El cálculo de los placeres y la *phrónesis*

11.1. La lógica del deseo

La lógica del deseo no es infalible ni finita. Al contrario, el carácter natural que acompaña al deseo lo convierte en un fenómeno ilimitado. Es un fenómeno que tiene un ciclo natural determinado (deseo/ satisfacción), se tiende a la satisfacción y se genera siempre en parámetros que se dan de forma fugaz, de corta duración y cuyo límite puede ser siempre explicado. El límite está en el cansancio, la rutina, el hastío, etc. Desde este p. de v. se ve que la naturaleza no puede ser una alternativa a la ciudad. Aunque estemos en la naturaleza, no todo es posible. No podemos expandir infinitamente nuestros deseos. No podemos ejercer ese gesto “magnífico” de la transgresión cínica cuyo resultado no puede ser la satisfacción permanente. Porque la satisfacción es un fenómeno natural también y está sometido a una determinación (un querer o no) que la contiene. Cuando comemos algo que deseamos, esto tiene un límite, no sea que el dolor que se derive sea un límite mayor que el placer que nos ofrece. De esta manera, ante la transgresión, descubres que la propia naturaleza te impone unos límites.

Además, después de satisfecho tarda en reproducirse y no es expandible: una vez que se consuma, se acabó. Tras él, toda repetición produce sensación de tedio, de cansancio. Por lo tanto, no hay razón para oponer la lógica de la ciudad a la lógica de la naturaleza. Al contrario si se impone la naturaleza en la ciudad ahora no es esta quien reprime, sino que cada uno se impone esa determinación dada por su naturaleza misma.

No por romper enteramente con la ciudad se accede a la felicidad. La felicidad no nace de una posición negativa contra la ciudad. Este es el error del cinismo al decir de Epicuro. No hay ninguna transgresión que construya una ética posible. La trama del deseo es simplemente un efecto imaginario. Una trama en la que por ser el deseo ilimitado tiene siempre y necesariamente que proponer imágenes nuevas para que los usos que son naturales y que se producen con la satisfacción no impliquen una eliminación completa de sus fuentes.

Por tanto, no hay una lógica del deseo y, en este sentido, no hay una ética de la naturaleza bruta. La alternativa a la ciudad no es ir al encuentro con la naturaleza, tiene que estar en otro sitio. ¿Y cuál es ese otro sitio? Epicuro propone ahora una 2ª línea argumental basada en una lógica persuasiva, en una dialéctica que conduce al convencimiento por la racionalidad, algo que permita el cumplimiento por más que limitado de aquello que por sí sola la naturaleza no da.

Es decir, es necesario que se cree una nueva comunidad. Esta comunidad no puede ser la comunidad de la ley, la que se expresa en la vida política y para la cual el referente ciudadano ha desaparecido ya. El Estado en tanto que capaz de imponer leyes no nos garantiza ni la felicidad, ni la conducta recta ni la virtud. Tampoco la ciudad en cuanto artefacto arruinado tiene ya fuerzas para construir un mundo propio. Por tanto, lo que dice Epicuro es que es necesario construir una nueva comunidad.

Una nueva comunidad que no puede ser la comunidad política en las condiciones en las que las dejaría el Estado, tampoco la ciudad como fortaleza que se antepone a nosotros para conminarnos. Esa nueva comunidad en la que va a ser posible vivir de la manera que impone la naturaleza, es decir, en el marco de unos límites, tiene que ser una comunidad libre, una comunidad de elección. Pues bien, este es el marco de la comunidad epicúrea, la comunidad que no es la ciudadana, que no es la comunidad política. Se trata de una comunidad que nace de la elección. Una comunidad que ya sólo puede ser lingüística, que se vincula a los fenómenos de la persuasión, del convencimiento, a los fenómenos de la comunicación racional.

La comunidad racional y el lenguaje es clave en Epicuro, sólo porque en el lenguaje se permiten aquellos fenómenos que producen la comunicación de los que quieren, de los que eligen formar parte de una comunidad y, por tanto, se excluyen de otra comunidad cualquiera. Aparte del conocimiento sensible y de las sensaciones verdaderas que como filósofo materialista expone, la lógica de Epicuro queda reducida a la retórica y a la dialéctica, la del discurso persuasivo. Pues bien esta comunidad electiva es, precisamente, la comunidad de los amigos.

Comunidad de los amigos porque no se basa en hechos obligatorios, ni tampoco por la necesidad de experiencia directa ni transgresora, sino porque coinciden los argumentos que nos llevan a ejercer algún tipo de finalidad común. Finalidad común que es lo que explica el sentido en que podemos realizar virtuosamente nuestras vidas en el contexto de reivindicar en la deliberación la naturaleza propia. Porque la comunidad de amigos sirve para eso, para que sea posible vivir de manera natural.

En contra de los cínicos: no se derriban las murallas para encontrar la naturaleza, se derriban las murallas para encontrar un espacio más reducido, pero más confortable. Esas murallas más confortables son las murallas del huerto, del Jardín y se diferencian de las otras en que estas las construimos nosotros, las edificamos con nuestras propias manos (Κήπος). No las elegimos para realizar funciones en el contexto de la vida pública, sino al revés, para poder participar en unas finalidades que hemos elegido y que nos conducen a la felicidad.

11.2. División y utilidad de los deseos

A lo largo del tema del placer hemos podido comprobar cómo la moral de Epicuro es de un carácter tan utilitario que lo ha reducido al mínimo vital posible: placer es la ausencia de dolor. Esta función utilitaria nos la encontramos también en su división de los deseos. Dice Epicuro que dejemos actuar a la prudencia (*phrónesis*) y ella nos conducirá para que, con cálculo prudente, sepamos qué deseos debemos aceptar y cuáles rechazar, teniendo siempre como norte el bienestar de la naturaleza.

La división de los deseos expuesta en las *Máximas Capitales* es la siguiente: “De los deseos, unos son naturales y necesarios. Otros, naturales y no necesarios. Otros no son naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión (*Máximas Capitales*).

a) Deseos naturales y necesarios.- Son los que hacen referencia inmediata a la supervivencia y causan dolor si no son saciados de inmediato. “Unos de ellos son necesarios para la felicidad, otros para el bien estar del cuerpo, otros para la vida misma” (*Carta a Meneceo*). Sacar estos deseos suele ser fácil a todo el mundo, dice Epicuro. Calmar el hambre, la sed y el frío son deseos naturales y necesarios que, al ser eliminados, producen un placer catatémico.

b) Deseos naturales y no necesarios.- No todos los deseos naturales tienen el mismo rango. Así, será necesario efectivamente calmar el hambre o la sed, pero en ningún caso entrarían dentro del mismo grupo aquellos deseos de nuevos manjares o diferentes bebidas. Estos deseos no necesarios son los que, no surgiendo como reacción al dolor, sino como variación del placer, no producen dolor si no son satisfechos. Se limitan a producirnos placeres cinéticos o variaciones del placer, entre ellos se incluyen los placeres relativos al trato sexual.

Epicuro, a lo largo de su vida, predicó la frugalidad y sobriedad, viviendo de acuerdo con ello, porque es lo que distingue al sabio de los demás hombres (el sabio frente al necio). Sabio será aquel que en todo momento aprecia y busca lo natural y que sabe desprenderse de lo superfluo, porque conoce que no es necesario para la vida feliz.

La filosofía que es una medicina del alma (uno de los tetrafármacos), nos enseña a distinguir los verdaderos placeres, necesarios, de los vanos y superfluos, y también a rehuir la exageración. El placer y los deseos en todo momento han de ser moderados. La tranquilidad, la ausencia del dolor del cuerpo, es algo necesario para alcanzar la serenidad del alma (*ataraxia*); pero esa tranquilidad corporal se consigue con muy poco. “Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y agua, y escupo sobre los placeres de la abundancia, no por sí mismos, sino por las molestias que los acompañan”.

En cuanto al placer sexual, hace una distinción entre el amor apasionado por una persona, al que da el nombre de “*eros*” y la simple relación sexual, acto sexual desapasionado (*tá aphrodisia*). El *eros* deberá ser rechazado por las angustias y zozobras que proporciona. Epicuro aconseja separarse de la persona amada para evitarlo. “Si se suprimen la vista, el trato y el contacto frecuente, se desvanece la pasión amorosa” (*Sentencias Vaticanas*). La distancia es el mejor remedio para no sucumbir al *eros*, resultado de vanas ilusiones y asociado a todo tipo de turbaciones que impiden la “*ataraxia*”.

En cuanto al amor sexual, no apasionado, responde a necesidades elementales de la naturaleza y debe ser satisfecho. Será un medio para descargar tensiones y satisfacer los deseos de la carne; lo importante resulta no dejarse dominar por la pasión y ser prudentes. Un acto de prudencia podría ser aceptar la promiscuidad; de esa forma evitábamos caer en un único amor, que conduce a la tortura y al desasosiego del alma. De acuerdo con esta postura negativa frente al amor, *eros*, aparece como contrario a su concepción del matrimonio: este debe ser rechazado por ser fuente de graves perturbaciones. En algunos casos parece que lo admitía, siempre y cuando no hubiera en él ninguna pasión y pudiera ofrecer al sabio la suficiente tranquilidad y seguridad. Lo importante para el sabio es no depender de nada ni de nadie, no enamorarse.

c) Los deseos que no son naturales ni necesarios.- Son aquellos que surgen no como reacción frente al dolor, ni como variación o diversificación del placer, sino como producto de la vana opinión. Son los deseos del dinero, honores, glorias y triunfos políticos, por ejemplo los deseos de que nos erijan estatuas. Estos deseos son innaturales e innecesarios, y muchos de los hombres son infelices por sucumbir a esas vanidades que se presentan rodeadas de falsos ropajes, que al final no harán sino conducirlos a una vida desgraciada.

Epicuro defiende la absoluta retirada de la política. El sabio no debe meterse en política, ni de una manera práctica ni tampoco teórica. Si la *ataraxia* era necesaria al sabio, también lo será la *autarkeia*, la autosuficiencia, el liberarse de los problemas de la ciudad para sentirse completamente libre. “El máximo fruto de la autosuficiencia es la libertad” (Sentencias Vaticanas). En este sentido hay un corte radical con respecto a los planteamientos de Platón y Aristóteles. Ellos habían negado la autosuficiencia del individuo y le habían instado a que participara en el gobierno de la ciudad. Ahora, en la situación en que vive Epicuro, las cosas han cambiado; ya no se considera necesaria su participación. Muy al contrario, el que es sabio se apartará de ella. Incluso los deseos políticos, que en tiempos de Platón y Aristóteles habían sido considerados entre los más nobles, son ahora rechazados como fuente de los peores males. El sabio no aceptará cargos públicos, se limitará a acatar las leyes del lugar en que vive, y no tanto porque esté de acuerdo con ellas, sino porque de esa manera se evitará ser perseguido y molestado. Hay que saber no destacar, pasar desapercibido. “Vive apartado” (*lathé biósas*¹⁸), sería el lema a seguir. El epicúreo es un hombre libre, moderado, que quiere vivir en paz, gozando de esos pequeños placeres que da la vida. Quizá, admite, no podamos evitar los pequeños achaques y las enfermedades, pero lo que sí podremos, gracias a la filosofía, será dominar esas ansias y ambiciones irracionales de poder, en algunos casos y de placer en otros, que dominan al alma llenándola de angustias y terrores.

12.- La propuesta de Epicuro: el tetrafármaco

Epicuro como buen médico que era propone un fármaco con cuatro prescripciones. En ellas se expresan ideales que ya son ideales plenamente helenísticos, ideales completamente nuevos. Epicuro ve la filosofía como el camino que conduce a la felicidad y la medicina del alma. La filosofía como tetrafármaco nos libera del temor a los dioses, a la muerte y al dolor. Tanto en la *Carta a Meneceo* como en las *Máximas Capitales*, en ambos escritos se encuentran los principios del famoso tetrafármaco o cuádruple remedio, medicina para los temores del alma, que tenía como fundamento, después de invitar al joven a filosofar, convencerlo de que los temores que anidan en el alma deben ser evitados.

1) En primer lugar, el temor a los dioses. El primer principio del tetrafármaco era: “Dios no se ha de temer”. Es evidente que para Epicuro los dioses existen. Sin embargo, no hay que temerlos. Los dioses viven plenos y felices en los espacios intercósmicos sin preocuparse para nada de los hombres y mucho menos de premiarlos o castigarlos. En consecuencia, quedaba también negada la providencia (*pronoia*). Estos

¹⁸ El filósofo Nicola Abbagnano dijo: “Respecto a la vida política, Epicuro reconocía las ventajas que procura a los hombres, obligándoles a acatar leyes que les impiden dañarse mutuamente. Pero aconsejaba al prudente que permaneciese ajeno a la vida política. Su precepto es: “Vive retirado” o “pasa desapercibido”. La ambición política sólo puede ser fuente de turbación y, por consiguiente, obstáculo a la consecución de la ataraxia”. La ataraxia es la imperturbabilidad del alma o el equilibrio emocional como consecuencia de haberse librado del miedo y de la ambición

tres puntos sobre los dioses (no existen, no hay que temerlos y no intervienen) serán la base del primer principio del tetrafármaco.

Efectivamente, los dioses no se moverán ni por agradecimiento ni por cólera. El mundo, el cosmos, es independiente de ellos y se mueve por sí mismo. Los átomos en su movimiento no necesitan de la divinidad para alcanzar el orden natural, que no tiene finalidad alguna. Los dioses, para el filósofo, parecen existir con el único fin de servir de modelos a imitar en su eterna amistad y felicidad. Como se ve, Epicuro ha marginado a los dioses de responsabilidad cósmica, pero no los ha negado. Por ello dice lo siguiente en “Carta a Meneceo”: “Los dioses existen, ya que el conocimiento que de ellos tenemos es evidente”. Y esta evidencia se manifiesta en la *prolêpseis* o anticipaciones, que son las nociones impresas en el intelecto de todos los hombres.

Epicuro otorga a los dioses aspecto antropomórfico o figuras humanas y lo hace por desacuerdo con la astronomía platónica, tanto por no admitir la perfección del mundo supralunar como porque parece incongruente otorgar felicidad a unos astros de figuras geométricas. Ante ello, prefiere el politeísmo de las creencias populares (aceptado por todos los pueblos) y dota a todos sus dioses, en mayor número que los olímpicos, de una figura humana idealizada. Epicuro se aparta de la concepción que de los dioses habían tenido los filósofos clásicos. En ningún momento, según Epicuro, la divinidad se alterará para cuidar de los hombres. Los hombres no recibirán ni daños ni beneficios de ella, sino que a los hombres le sobrevendrán beneficios o perjuicios de acuerdo con el verdadero o erróneo conocimiento que tengan de la naturaleza. Las creencias que afirman que los beneficios y daños provienen de los dioses son falsas, y el sabio debe denunciarlas y rechazarlas. Pero que los dioses no se ocupen de los hombres no quiere decir que estos deban olvidarlos. Por ello Epicuro plantea un segundo fármaco.

2) En segundo lugar, el culto a los dioses. Epicuro lo acepta, no porque con su veneración se espere recibir nada de ellos, sino porque la contemplación serena y desinteresada de estos seres superiores, modelos de eterna felicidad, siempre produce alegría en los hombres. Y esto es lo único que debemos aceptar de ellos: que se hayan convertido en el modelo al que el hombre debe aspirar. Sólo desde este punto podemos decir que recibimos algo de ellos.

Frente a lo que han escrito algunos intérpretes mal informados, Epicuro no prohíbe las prácticas religiosas. Muy al contrario, él las observaba y recomendaba a sus discípulos que hicieran lo mismo, y no como respeto a las leyes de la comunidad, sino también por razones naturales. Razones como seguir los modelos de la ejemplaridad y el gozo y la alegría que proporciona la simple contemplación de lo divino. No hay Providencia; los sacrificios no son necesarios, pero la veneración no hará daño mientras permita mantener el equilibrio del alma (cuestión práctica). En consecuencia, ni había un destino implacable ni medios para modificarlo, de manera que todas aquellas prácticas adivinatorias tan difundidas en la época debían ser eliminadas, ya que no tenían otro fin que el de embaucar a los ignorantes. El mundo es, sin más, el producto del casual movimiento de los átomos sin destino que cumplir ni finalidad alguna. Por tanto, está libre de los dioses con capacidad para cambiarlo al sentirse impresionados por las súplicas de los hombres. Los dioses están allí, en los espacios intercósmicos, ociosos, sin ocuparse de los hombres y sus asuntos y gozando de su perpetua felicidad.

Epicuro ha sido atacado porque venera a los dioses y no cree en su intervención. Nosotros creemos que es más preciso decir que su postura fue consecuente con el ideal del sabio: había que venerar los dioses lo mismo que cumplir las leyes de la ciu-

dad, sin que por eso se modificara nuestro sentir interior. El sabio acata las leyes de la ciudad y vive libre de preocupaciones. Cuando estamos vivos, pensaba Epicuro, gozamos de una felicidad similar a la de los dioses, si sabemos vivir como ellos, inmutables, entre los hombres.

3) En tercer lugar, no hay que temer a la muerte. Esto se presenta en Epicuro a través de sus argumentos famosos: “cuando yo soy, ella no es; y cuando ella es, ya no soy”. Por tanto, no hay ninguna secuencia temporal en la que yo me encuentre con la muerte. Pero también el no temer a la muerte tiene el sentido de una comunidad que no se proponga premios o castigos tras ella, algo que está en el fondo de los sistemas penales con trasfondo religioso, ya desde las primeras religiones griegas. En Epicuro y Lucrecio se da una doble exigencia para su filosofía: rechazar las locuras que deben ser rechazadas y gozar de los placeres que deben ser gozados. Sin embargo, no es el dolor físico el mayor obstáculo que se opone al placer, peor aún son las supersticiones y, sobre todo, el temor a la muerte. Se opone al placer todo lo que inquieta y perturba al alma. Y lo que inquieta y perturba al alma nace de una doble ilusión: que los placeres pueden ser infinitos y que los dolores pueden serlo igualmente. Si a estos dolores añadimos los castigos de ultratumba (muy arraigados en la tradición griega a través de la tragedia), estos pesares ni siquiera cesarán con la muerte. Por eso Lucrecio afirma que el temor a la muerte es el peor de todos los temores y la muerte es indignante. Epicuro recomienda a quien aspira a la felicidad que se acostumbre a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo mal y todo bien reside en la sensación y la muerte es ausencia de sensación. Hay quien dice que el temor es a la espera, pero esto no tiene mucho sentido, como dice en Carta a Meneceo: “pues lo que al presentarse no causa perturbación vanamente afligirá mientras se aguarda”.

Somos sujetos de experiencia y la muerte es la negación de esta condición: cuando ella es, nosotros no somos; y cuando nosotros somos, ella no es. Todas estas exhortaciones tienen una premisa oculta: que se teme a la muerte porque se ama a la vida. Sólo quien teme a la muerte necesita argumentar que no es de temer.

Los dioses, eternos, ni la temen ni argumentan que no es de temer; tampoco los animales. La muerte es asunto humano porque somos reflexivos (a diferencia de los animales) y vulnerables y finitos (a diferencia de los dioses). De la combinación de estos dos factores, la temporalidad y la conciencia de la temporalidad, nace el problema de la muerte. Se llega a la conciencia de que el tiempo lo destruye todo. Por ello se ha criticado a los epicúreos el haberse centrado en el hecho de la misma muerte, dejando entrever lo que nos quita la muerte. En efecto, si la muerte es privación, debe haber un sujeto que se ve privado; este sujeto no es cuando ocurre la muerte, y si no es, de nada se ve privado. Que la muerte nos prive de algo supone que tras la muerte continuamos existiendo y que en esta vida *post mortem* nos vemos privados de algo que poseíamos *ante mortem*. Por tanto, Epicuro se enfrenta a las supersticiones populares sobre los premios y castigos tras la muerte y sobre las extrañas tesis de Platón sobre la inmortalidad del alma. El alma es un cuerpo igual que la carne que la envuelve, un cuerpo muy sutil esparcido por todo el organismo. Y cuando el cuerpo se destruye, lo mismo sucede con el alma, sus átomos se dispersan y pierden el poder de moverse o de sentir. No hay alma que permanezca después de la muerte.

En cuanto al miedo de la desaparición del yo, sería del todo irracional para un materialista aceptar en algún momento que ese yo, como unidad de alma y carne, pudiera permanecer eternamente. Epicuro insistirá en que “el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay en el vivir para quien ha comprendido que nada temible hay en el no vivir”. Con ello se supera el afán de infinitud, de intemporalidad y de felicidad. Será la razón la que nos enseñe a disfrutar de lo que tenemos y a no desear un tiempo infinito, ya que en el que vivimos podremos alcanzar la dicha completa.

4) En cuarto lugar, contra el suicidio. Este desafío a la muerte, el eliminar todo temor ante ella, puede provocar que algunos hombres, hartos de los sufrimientos de esta vida, deseen abandonarla para siempre, sabiendo que ningún mal habrá después. Sería simplemente adelantar un momento que no hay que temer. Son libres de hacerlo, dirá Epicuro, pero, a pesar de los sufrimientos, el epicúreo evitará el suicidio. La vida es un bien, y no por lo que es ella en sí misma, sino porque a lo largo de toda ella en algún momento tendremos la posibilidad de experimentar algún placer, y eso siempre será mejor que no ser, que morir.

13.- El epicureísmo en Roma

El epicureísmo debió ser bastante influyente en el período medio romano en el que vivió Tito Lucrecio Caro, siglo I a. de C., pero, por los ataques a la religión oficial, a los nuevos cultos orientales y a la idea de fatalidad universal, fue muy perseguido

Tito Lucrecio Caro (99 a. C. - 55 a. C.), fue un poeta y filósofo romano seguidor de las doctrinas hedonistas de Epicuro. Su tercer nombre, Caro, era propio de las clases bajas, pero Lucrecio tenía una extensa cultura, que no era fácil de adquirir para las clases desfavorecidas. Se ignora si era originario de la misma Roma o de alguna provincia, pero es indudable que Lucrecio vivió en Roma y resulta evidente, por la franja de fechas en que se desarrolló su vida, que debió asistir a las guerras civiles romanas, a las revueltas de Mario y Sila, a la conjuración de Catilina, así como a la ascensión de Julio César al poder de un triunvirato. Una vida paralela en el tiempo a la de Cicerón.

Es autor de un largo poema didáctico en algo más de 7.400 hexámetros, De rerum natura (Sobre la naturaleza de las cosas) distribuidos en seis libros, acaso la mayor obra de la poesía de Roma, en el que se divulga la filosofía y la física atomista de Epicuro y la física atomista de Demócrito.

Sobre la naturaleza de las cosas (Latín: De rerum natura) es un poema didáctico, dentro del género de los periphyseos cultivado por algunos presocráticos griegos, escrito en el siglo I a. C. por Tito Lucrecio Caro; dividido en seis libros, proclama la realidad del hombre en un universo sin dioses e intenta liberarlo de su temor a la muerte. Expone la física atomista de Demócrito y la filosofía moral de Epicuro. Posiblemente la mayor obra de la poesía de Roma y, sin duda, uno de los mayores esfuerzos del alma destinados a la comprensión de la realidad, del mundo y del humano.

Literalmente el título se traduce del latín como “Sobre la naturaleza de las cosas”. Aunque a veces se llega a traducir como la “Sobre la naturaleza del Universo”, quizás para reflejar la escala real que se trata en el libro. La visión de Lucrecio es bastante austera, pero sin embargo incita a **unos cuantos puntos importantes que permitan a los individuos a un escape periódico de sus propios deseos y pasiones para observar con compasión a la pobre humanidad en su conjunto**, incluyéndose a sí mismo, pu-

diendo observar la ignorancia promediada, la infelicidad reinante, e incita a mejorar aunque sólo sea un poco más todo aquello que nos rodea. La responsabilidad personal consiste en hablar sobre la verdad personal que se vive. De acuerdo con Sobre la naturaleza de las cosas la proposición de verdad de Lucrecio es dirigida a una audiencia ignorante, esperando que alguien le escuche, le comprenda y de esta forma le pase la semilla de la verdad capaz de mejorar al mundo.

Composición del poema

El poema está compuesto por los siguientes argumentos:

- 1) La sustancia es eterna.
- 2) Los átomos se mueven en el vacío.
- 3) El universo está compuesto de átomos y vacío, nada más. (Por esta razón, Lucrecio es visto como un atomista.)
- 4) El alma del hombre consiste en átomos diminutos que se disuelven como el humo cuando este muere.
- 5) Reclama la existencia de los dioses, pero dios no inició el universo, y concierne poco a las acciones de los hombres.
- 6) Existen otros mundos como el universo y son similares a este.
- 7) Debido a que estamos compuestos de una sopa de átomos en constante movimiento, este mundo y los otros no son eternos.
- 8) Los otros mundos no están controlados por dioses, al igual que este.
- 9) Las formas de vida en este mundo y en los otros está en constante movimiento, incrementando la potencia de unas formas y decreciendo la de otras.
- 10) El hombre debe pensar que desde sus más salvajes inicios ha vivido una gran mejora en habilidades y conocimientos, pero esto pasará y vendrá una decadencia.
- 11) Lo que llega a saber el hombre proviene sólo de los sentidos y de la razón.
- 12) Los sentidos tienen dependencias.
- 13) La razón nos deja la posibilidad de alcanzar motivos ocultos, pero ésta no está libre de fallos y de falsas inferencias. Por esta razón, las inferencias deben ser continuamente verificadas por los sentimientos (intuición). (Comparado con Platón, quien creía que los sentidos podrían llevarnos a la confusión mientras que la razón no.)
- 14) Los sentimientos perciben las colisiones macroscópicas e interacciones de los cuerpos.
- 15) Pero la razón infiere los átomos y el vacío que los sentidos perciben.
- 16) El hombre evita el dolor y busca todo aquello que le da placer.
- 17) Una persona normal (media) está impelida siempre para evitar los dolores y buscar los placeres.
- 18) Las personas nacen con dos miedos innatos: el miedo a los dioses y el miedo a la muerte.
- 19) Pero los dioses no quieren hacernos daño, la muerte es fácil cuando la vida se ha ido.
- 20) Cuando uno se muere, los átomos del alma y los átomos del cuerpo **continúan su esencia dando forma a las rocas, lagos o a las flores.**

Epicuro no se limitó a proponer su doctrina a sus seguidores, sino que la impuso con una disciplina muy severa, hasta el punto de que en el Jardín no podían existir conflictos entre ideas o desarrollos doctrinales de importancia, al menos sobre los temas de fondo. En este sentido, el reconocimiento y la obediencia a Epicuro, se daba en alto

grado. Los escolarcas¹⁹ se sucedieron en Atenas desde la muerte de Epicuro (270 a.C.) hasta la primera mitad del siglo I a.C. Se sabe que durante la segunda mitad de este siglo se vendió el terreno sobre el que se levantaba la escuela de Epicuro y que, por lo tanto, el Jardín había dejado de existir en Atenas. Sin embargo, la doctrina de Epicuro había hallado una segunda patria en Italia. En los inicios del siglo I a.C., por medio de **Filodemo de Gadara** (nacido a finales del siglo I a.C. y fallecido entre el 40 y el 30 a.C.) se constituyó **un círculo de epicúreos, de carácter aristocrático**, que tuvo su sede en una villa de Herculano que era propiedad de Calpurnio Pisón, conocido e influyente hombre político — fue cónsul en el 58 a.C. — y gran mecenas. Las excavaciones realizadas en Herculano han permitido encontrar los restos de la villa y de la biblioteca, **constituida por escritos epicúreos y del propio Filodemo**. No obstante, la aportación más notable al epicureísmo **provino de Tito Lucrecio Caro**, que constituye un *unicum* en la historia de la filosofía en todos los tiempos. Nació al principio del siglo I a.C. y falleció a mediados de ese mismo siglo. El *De rerum natura*, que compuso para cantar con versos admirables **la doctrina de Epicuro, es el poema filosófico más grande de todos los tiempos**. Por lo que respecta a la teoría, Lucrecio repite la filosofía de Epicuro con mucha fidelidad. Su novedad consiste en la poesía, en el modo en que supo exponer el mensaje que procedía del Jardín. Para liberar a los hombres, Lucrecio comprendió que no se trataba de obtener, en los momentos de fría reflexión, su adhesión a algunas verdades de orden intelectual, sino que era preciso convertir esas verdades — **como habría podido decir Pascal— en comprensibles para el corazón** (P. Boyance). En efecto, si se comparan los textos del poema lucreciano con los correspondientes textos de Epicuro, se descubrirá que casi siempre la diferencia es esta: el filósofo utiliza el lenguaje del logos, mientras que **el poeta añade los persuasivos tonos del sentimiento**, de la intuición fantástica. En resumen, se trata de la magia del arte. Subsiste una sola diferencia, por lo demás, entre Epicuro y Lucrecio: aquel supo aplacar su angustia, incluso a nivel existencial; Lucrecio, en cambio, fue víctima de ella y se suicidó a los 44 años de edad.

14.- Lucrecio: amor y deseo de poder

Los intérpretes modernos que analizan el atomismo desde la teoría del *clinamen* (epicureísmo), se apoyan en el poema de Lucrecio *De rerum natura*, donde este afirma que si los átomos no declinaran no habría voluntad libre (*libera voluntas*) y como el punto de partida es que hay tal libertad, **entonces deberá concluirse que los átomos están sometidos a tal movimiento de declinación**. En realidad Lucrecio apunta al “dictado de nuestra propia mente” que nos lleva, en un lugar y espacios determinados, donde indican los deseos: no está en juego la total indeterminación de las acciones, sino que estas no aparecen predeterminadas en el espacio y el tiempo. De hecho los animales tienen una cierta capacidad interna para iniciar movimientos y esta capacidad los diferencia de los objetos inanimados, que cuando se mueven lo hacen porque son puestos en movimiento desde el exterior.

Sostiene también Lucrecio que la teoría epicúrea de la acción acepta que las voliciones son respuestas a estímulos medioambientales, determinadas a su vez por las dis-

¹⁹ En la filosofía griega, cada uno de los maestros que han dirigido las distintas escuelas filosóficas.

posiciones anímicas de los sujetos. En *De rerum natura* expone cómo se realiza la producción de acciones voluntarias y lo que expresa es una cadena causal: simulacros (estímulos) → espíritu (pasión, ardor) → sustancia del alma (tendencia) → cuerpo (acción) → movimiento (dirección). En ningún momento interviene la declinación de los átomos en la explicación del movimiento, que, antes bien, se interpreta en términos mecanicistas.

Por ejemplo, Lucrecio investiga el amor de manera fisiológica para liberarnos del error y alcanzar la tranquilidad del alma, con tanta frecuencia perturbada por la pasión amorosa. Hay que ejercitarse en pensar el amor en términos de biología sexual, al margen de toda mitología y de cualquier consideración de índole extrafísica. Un intérprete actual de Lucrecio, R. Brown, nos hace una síntesis de los argumentos de este en cuatro momentos. 1) En primer lugar, la explicación buscada juega con la madurez física del sujeto. Una condición que es necesaria pero no suficiente, ya que la mera potencialidad debe actualizarse por la presencia de una forma bella, que provoca el movimiento del semen a través de los genitales. 2) Se da una serie en que el desplazamiento, fisiológico en sentido estricto, produce a su vez el objeto del deseo, analizable en estímulos externos reales, la presencia de la forma bella actualizada por la madurez sexual. 3) En tercer lugar, interviene la distensión seminal de los genitales, que produce irritación y deseo de eyacular. 4) En un cuarto momento, el sujeto anticipa que la satisfacción de este deseo será placentera.

Así pues, una reacción en cadena mecánica e impersonal en cuyo origen está el semen y un estímulo externo, el efecto placentero de la belleza, provoca una molesta acumulación de esperma y obliga a evacuarlo en la dirección del objeto origen de la atracción, al margen de que los átomos se desvíen o dejen de desviarse. Con ello distingue el determinismo de una acción fisiológica apetecible de cualquier acto reflexivo donde interviene la libertad.

Aunque sea muy difícil, cabe escapar del amor. El hecho de que esta pasión esté predeterminada de modo fisiológico, no se sigue con necesidad ineludible que siempre y necesariamente haya que eyacular “contra el objeto del violento deseo”. La filosofía epicúrea se dirige a conseguir que sólo los deseos naturales y necesarios se conviertan en acción, a pesar de que en la raíz de todos ellos haya movimientos atómicos. A fin de cuentas, las acciones y elecciones del sabio están determinadas o al menos guiadas por su intelección de la naturaleza: quien la comprende verdaderamente y desea ser feliz no puede elegir de otra manera. Ahora bien, el hecho de que Epicuro acepte que en la raíz de todas las acciones y deseos hay movimientos atómicos no se sigue una filosofía reduccionista como la de Demócrito y Leucipo, donde todo es determinismo basado en las relaciones causa-efecto²⁰. Ante esta rigidez de Demócrito, Epicuro afirma que tenemos a nuestra disposición un amplio espectro de posibilidades cuyo desarrollo efectivo no está predeterminado de manera física, sino en nuestro poder. Hay influencias físicas pero que podemos controlar; en caso contrario, si estas nos controlaran, carecerían de sentido las actitudes morales.

David Sedley ha llamado la atención sobre el paralelismo entre estos argumentos anti-deterministas y los anti-escépticos del *De rerum natura* y sugiere que esta aproximación tiene sentido, pues tanto el escepticismo como el mecanicismo determinista son consecuencias del atomismo de Demócrito y Leucipo. De la reducción de las

²⁰ En este sentido dice Epicuro en *De natura*, refiriéndose a Demócrito y Leucipo: “estos hombres, aunque en muchas cuestiones aportaron grandes alivios, fueron ciegos cuando hicieron responsable de todo a la necesidad y al azar.

cualidades fenoménicas perceptibles a configuraciones atómicas, parece desprenderse que estas cualidades son construcciones **arbitrarias de nuestros órganos cognoscitivos: de donde se sigue el escepticismo frente al mundo perceptible**. De igual modo, si se reduce el yo y su querer a movimientos atómicos, la acción humana, determinada mecánicamente, será explicable en términos de leyes físicas, sin que queden espacios libres para figuras psíquicas como las opiniones y las voliciones.

En cuanto al **deseo de poder**, Epicuro recurre en la dialéctica sabio/ necio a una hipótesis que ha alcanzado una perspectiva interesante. Según Epicuro, **para modificar las tendencias desordenadas del necio habrá que transformar las informaciones que recibe y, por consiguiente, el entorno donde estas surgen**. No sucede que el necio – tras haber escuchado a Epicuro o leído sus textos- comprenda y acepte que sus deseos eran vanos, los rechace y acepte sólo los naturales y, en consecuencia, llegue a la felicidad. No, Epicuro era muy inteligente, conocía lo suficientemente la naturaleza humana, para permitirse esta ingenuidad. Como médico que era, sabía que en los procesos terapéuticos es fundamental el control de la información que recibe el paciente, y sabía **que en los ambientes urbanos de las ciudades, donde abundan las informaciones contradictorias cuando no perjudiciales, es difícil llevar a cabo tal control**. El necio, si quiere dejar de serlo, debe adoptar una forma de vida epicúrea y aceptar sus condiciones. Para empezar debe entrar a vivir en esa comunidad llamada el Jardín, alejada de las tentaciones de **la pólis, en la medida de lo posible, autosuficiente. Se trata de una comunidad que filtra y orienta la información**. El necio, que desea dejar de serlo, sabe al menos que su alma está enferma y que sólo la filosofía puede curarla. Pero también es consciente que se encuentra aislado en una comunidad alejada de la *pólis* y a la que ha dado una parte de sus bienes. También se aparta de la educación tradicional y se aleja de su círculo familiar. Como se ve, todo sacrificio es poco para alcanzar esa salud del alma que se pierde por no saber desear, por no desear como desea el sabio.

Es decir, es necesario que se cree una nueva comunidad. Esta comunidad no puede ser la comunidad de la ley, con las apetencias que brotan de los deseos de tener y poder, la que se expresa en la vida política y para la cual el referente ciudadano ha desaparecido ya. **El Estado en tanto que capaz de imponer leyes no nos garantiza ni la felicidad, ni la conducta recta ni la virtud. Tampoco la ciudad en cuanto artefacto arruinado tiene ya fuerzas para construir un mundo propio. Por tanto, lo que dice Epicuro es que es necesario construir una nueva comunidad**.

Una nueva comunidad que no puede ser la comunidad política en las condiciones en las que las dejaría el Estado, tampoco la ciudad como fortaleza que se antepone a nosotros para conminarnos. Esa nueva comunidad en la que va a ser posible vivir de la manera que impone la naturaleza, es decir, en el marco de unos límites, **tiene que ser una comunidad libre, una comunidad de elección**. Pues bien, este es el marco de la comunidad epicúrea, la comunidad que no es la ciudadana, que no es la comunidad política. **Se trata de una comunidad que nace de la elección**. Una comunidad que ya sólo puede ser lingüística, que se vincula a los fenómenos de la persuasión, del convencimiento, a los fenómenos de la comunicación racional.

La comunidad racional y el lenguaje es clave en Epicuro, sólo porque en el lenguaje se permiten aquellos fenómenos que producen la comunicación de los que quieren, de los que eligen formar parte de una comunidad y, por tanto, se excluyen de otra comunidad cualquiera. Aparte del conocimiento sensible y de las sensaciones verdaderas

que como filósofo materialista expone, la lógica de Epicuro queda reducida a la retórica y a la dialéctica, la del discurso persuasivo. Pues bien esta comunidad electiva es, precisamente, la comunidad de los amigos.

Comunidad de los amigos porque no se basa en hechos obligatorios, ni tampoco por la necesidad de experiencia directa ni transgresora, sino porque coinciden los argumentos que nos llevan a ejercer algún tipo de finalidad común. Finalidad común que es lo que explica el sentido en que podemos realizar virtuosamente nuestras vidas en el contexto de reivindicar en la deliberación la naturaleza propia. Porque la comunidad de amigos sirve para eso, para que sea posible vivir de manera natural.

Con el autocontrol que nos produce *la ataraxia*, el autodomínio y la *autarquía*, la capacidad de valernos por nosotros mismos. No las elegimos para realizar funciones en el contexto de la vida pública, sino al revés, para poder participar en unas finalidades que hemos elegido y que nos conducen a la felicidad.