

EPICURO: CARTA A MENECEO

Noticia, traducción y notas de Pablo Oyarzún R.¹

Resumen

Se presenta aquí una nueva traducción del documento principal de la ética epicúrea, la carta a Meneceo (s. IV a.C.), acompañado de un conjunto de notas que comentan el texto.

Abstract

(A new translation of the main document of the Epicurean ethics is presented, the letter to Meneceus (c. IV B.C.), together with a set of notes commenting the text.)

NOTICIA

La *Carta a Meneceo* es el documento fundamental de la ética epicúrea que ha llegado hasta nosotros. Representa, ciertamente, una pequeña muestra de las ocupaciones de Epicuro con la filosofía práctica, si se considera la pérdida de numerosas y probablemente extensas obras de un autor tan excepcionalmente prolífico: *Del fin*, *De las elecciones y los rechazos*, *Del amor*, *De [los géneros de] vidas* (cuatro libros), *De la justicia y demás virtudes*, *De las obras justas*, *Opiniones acerca de las pasiones*, sin contar otros tratados y varias *Epístolas*, según el catálogo que transmite Diógenes Laercio.² Es a éste a quien debemos la conservación del texto íntegro de la *Carta*, así como de otras dos, *a Heródoto* y *a Pitocles*, y de las *Máximas Capitales*, que, junto a las *Sentencias Vaticanas* y a otros fragmentos, forman el *corpus epicureum*.

¹ Profesor de Filosofía y Estética, Universidad de Chile; Profesor de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

² *Vitae*, X, 27-28.

Pero, a pesar de lo exiguo del legado, la *Carta a Meneceo* tiene un valor precioso, porque en ella ofrece Epicuro un resumen de su concepción ética, el cual, aunque está aliviado de las copiosas argumentaciones que seguramente poblaban los tratados, permite hacerse una idea casi completa de aquélla. Sólo las relaciones humanas y sociales, cuya consideración está presidida por los respectivos conceptos de amistad y de justicia, no reciben tratamiento expreso aquí; las *Máximas Capitales* y las *Sentencias Vaticanas* aportan el indispensable complemento sobre esas materias.

Nuestra traducción de la tercera *Carta* de Epicuro va acompañada de un conjunto de notas más o menos extensas (en números árabes correlativos), que están destinadas a servir a la inteligencia de los diversos contenidos del texto. El criterio que hemos seguido para su confección no se restringe a entregar material informativo que colabore puntualmente a la comprensión de las doctrinas implicadas; nuestra intención ha sido proponer un comentario que pueda hacerse cargo del desarrollo en su integridad y en sus articulaciones. Lo presentamos organizado en lo que entendemos son las seis divisiones mayores de la *Carta*:

1. Proemio
2. La recta opinión sobre los dioses
3. La recta opinión sobre la muerte
4. La recta opinión sobre el placer, el dolor y sus límites
5. Epítome de la sabiduría ética
6. Conclusión

Además de estas notas, hemos incluido otras que se refieren a interpolaciones, variantes, inserciones y complementos.

El texto original de la *Carta* ha sido tomado de Diogenis Laertii, *Vitae philosophorum, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit* H. S. Long, Tomvs Prior, Oxford: Clarendon, 1966. Se confrontó también la edición de Épícure, *Lettres et Maximes*. Texte établie et traduit avec une introduction et des notes par Marcel Conche (París: Presses Universitaires de France, 1987, pp. 217-227), y la de Epicuro, *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufesa (Madrid: Tecnos, 1994², pp. 57-65), así como también la versión que incluye Carlos García Gual en su *Epicuro* (Madrid: Alianza Editorial, 1985, pp. 135-139).³

³ Esta traducción anotada fue elaborada en el marco del proyecto bianual Fondecyt 1971139 "Un estudio sobre el epicureísmo en el horizonte de una teoría de la experiencia", del que

CARTA A MENECEO

Epicuro a Meneceo, salud.

(122) Que nadie, por joven, tarde en filosofar, ni, por viejo, de filosofar se canse. Pues para nadie es demasiado pronto ni demasiado tarde en lo que atañe a la salud del alma. El que dice que aún no ha llegado la hora de filosofar o que ya pasó es semejante al que dice que la hora de la felicidad no viene o que ya no está presente.⁴ De

fui investigador responsable, y en el cual participaron como coinvestigadores los profesores Sergio Rojas y Eduardo Molina y como tesista el alumno Rogelio González. El proyecto se llevó a cabo en el Instituto de Filosofía de la P. U. Católica.

⁴ Se abre la *Carta* con un llamamiento universal al cultivo de la filosofía, fundada en la relación imprescindible e indisoluble entre filosofía y felicidad. La hora (*hóra*) de la filosofía y la hora de la felicidad son una misma, y ha sonado *ya*, ha tocado en todo tiempo y para todo tiempo vital. Desde el comienzo, pues, Epicuro manifiesta su recelo esencial ante todo temple de diferimiento (cf., *infra*, nuestra nota al § 125), e imprime a su incitación a la filosofía —como apuntan Marcel Conche (*op. cit.*) y Jean Salem (*Tel un dieu parmi les hommes. L'Éthique d'Épicure*, París: Vrin, 1989, pp. 35-38)— un sello de urgencia, que no es otra sino la que insta a cuidar “la salud del alma” (*tò katà psychèn hygieímon*).

La universalidad de la convocatoria se expresa, por lo pronto, a propósito de las edades, pero también alcanza a los géneros, los estamentos y los pueblos (cf. la sentencia 52 del *Gnomologium vaticanum*: en lo sucesivo referiremos a los textos de esta colección bajo la sigla SV y el número de la sentencia correspondiente). Ésta es, de hecho, una de las notas que más nítidamente destacan la postura de Epicuro frente a sus predecesores y sus adversarios, y sólo se podría citar como antecedente el provocativo escarnecimiento cínico de las diferencias que el *nómos* establece en todo orden. Pero, desde luego, el epicureísmo no sustenta una negación tan extrema de las instituciones sociales.

En un vecino orden de similitud, referido también a lo que implican los enunciados del proemio, cabe mencionar el desprecio por los afanes de la indagación y la especulación del cual habían hecho ostentación los cínicos. Ciertamente, el epicureísmo no rechaza de plano la *theoría*, ni mucho menos; antes bien, la ejerce dogmática y sistemáticamente, sólo que estos caracteres no se desprenden de una sobrevaloración del celo teorético, sino de los supuestos y las exigencias de la vida misma en orden a su plenitud. En todo caso, la exención de requisitos previos para el cultivo de la filosofía —aunque debe anotarse que, según la creencia de Epicuro que refiere Diógenes Laercio, no todas las disposiciones corpóreas y no todos los pueblos son aptos a ese fin (*Vitae*, X, 117)— se opone a la necesidad del aprendizaje de las artes, que la mayoría de las escuelas filosóficas griegas encarecen. En tales términos hay que leer la vehemente recomendación que Epicuro dirige a su joven discípulo Pitocles: “huye a vela desplegada de toda *paidéia*” (D. L., X, 6), que ciertamente no es una incitación a la incultura, sino una advertencia indispensablemente enfática sobre el pernicioso efecto dilatorio que los estudios de las ciencias y las artes tienen cuando se los emprende nada más que en gracia de ellos mismos.

Volviendo más específicamente al tema de las edades, en la obra de Platón se puede leer un par de argumentos distintos sobre la pertinencia de las edades de la vida en la práctica de la filosofía. Así, en el *Gorgias*, el retórico Calicles juzga que un noble y ambicioso joven ateniense debe considerar esa práctica como una necesidad en su preparación para intervenir, llegada la madurez, en los asuntos públicos, pero que, ya adulto, es vergonzoso persistir

modo que han de filosofar tanto el joven como el viejo; uno, para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por la gratitud de los acontecidos, el otro, para que, joven, sea al mismo tiempo anciano por la ausencia de temor ante lo venidero.⁵ Es preciso, pues, meditar en las cosas que producen la felicidad, puesto que, presente ésta, lo tenemos todo, y, ausente, todo lo hacemos para tenerla.

(123) Lo que te he aconsejado continuamente, esas cosas, practícalas y medítalas, admitiendo que ellas son los elementos del buen vivir.⁶ Primeramente, estimando al dios como un viviente inco-

en su ejercicio (*Gor.*, 484 c-485 d). En la *República*, por boca de Sócrates, había estipulado que sólo después de haber doblado el medio siglo de vida podía un hombre de buen natural dedicarse libremente al cultivo de la filosofía, sin descuidar sus tareas en la administración del Estado (*Rep.*, VII, 540 a).

⁵ Debiendo la filosofía ser ocupación de toda edad de la vida, temprana o tardía, el beneficio que ella aporta a una y otra es diverso. El joven está sometido a la eficacia vaga del futuro, que determina en él una disposición de espera poblada de incertidumbres y temores; de suyo es proclive al error: “pletórico en su cima, se extravía, alterado su pensamiento por causa de la suerte”. En cambio, el viejo, si ha conducido sabiamente su vida, “ha anclado, como en un puerto, aquellos bienes que antes había esperado inciertamente, resguardándolos por el medio seguro de la gratitud” (ambas citas corresponden a la Sentencia Vaticana 17; en lo sucesivo referiremos a esta colección bajo la sigla SV). La práctica de la filosofía enseña al joven a no temer el futuro y a acoger serenamente lo que su tiempo le da, y al viejo a enriquecer su presente por el recuerdo agradecido de las venturas vividas (sobre esto, cf. también SV 19 y 55).

⁶ *stoukheia tou kalos zēn*: la exposición de estos elementos –“las cosas que producen la felicidad”, según la fórmula del párrafo anterior– conforma el cuerpo central de la *Carta a Meneceo*. Se trata de los cuatro preceptos éticos fundamentales a cuyo conjunto el epicureísmo dio el nombre de *tetraphármakon* o “cuádruple remedio”. El nombre de *tetraphármakon* alude a un medicamento que estaba efectivamente en uso en la época, hecho de cera, sebo, pez y resina; tenía virtud purgante. La referencia medicinal no debe ser menospreciada, porque señala, por una parte, el *carácter curativo* que el epicureísmo le concede esencialmente a la filosofía; ésta se avala como un tratamiento contra los males que nos aquejan. Por otra parte, la *eficacia purgadora* del *tetraphármakon* propiamente dicho precisa aquel carácter curativo de la medicina filosófica en el sentido de una *liberación*: respecto del dolor (*algós*) y de la pena (*lype*), es decir, ante todo, respecto del temor (*phóbos*) al dolor y a la pena, una liberación que tiene su pleno sentido positivo en la gratitud (*kháris*). Esto habrá de verse más detalladamente luego.

La exposición de la *Carta a Meneceo* está estructurada, pues, de acuerdo a este esquema cuadripartito. En lo que sigue (párrafos 123 a 132) Epicuro desarrolla los cuatro preceptos del *tetraphármakon* de acuerdo al siguiente plan:

1. La recta (piadosa) opinión sobre los dioses, que nos libera de todo temor respecto de ellos (123-124).
2. La recta opinión sobre la muerte, que nos libera de todo temor ante ella (124-127).
3. La recta opinión sobre el placer y su límite, y el saber prudencial acerca de los deseos y del logro del fin de la naturaleza (127-132).
4. La recta opinión sobre el dolor y su límite, y el saber prudencial acerca de su tolerancia (127-132, *passim*).

rruptible y dichoso, como lo ha inscrito [en nosotros]⁷ la noción común de dios,⁸ no le atribuyas nada diferente a su incorruptibilidad o a la dicha; sino que todo lo que es poderoso a preservar la dicha unida a la incorruptibilidad, opínalo a su propósito. Pues, ciertamen-

Los cuatro preceptos son mencionados en forma de breve recapitulación en el § 133, y las cuatro primeras proposiciones de las *Máximas Capitales* (*Kyriai Dóxai*: en lo sucesivo referiremos a los textos de esta colección bajo la sigla ΚΔ y el número de la máxima correspondiente) los presentan, por decir así, acuñados en fórmula.

**La recta opinión sobre los dioses:
que no se los ha de temer**

⁷ Lo incluido entre paréntesis cuadrados [] corresponde a interpolaciones del traductor; entre paréntesis angulares < > aparecen las interpolaciones que la investigación filológica ha considerado necesario incorporar en beneficio de la comprensión del texto.

⁸ La recta opinión sobre los dioses estriba en la atribución de dos características fundamentales a la entidad divina: ésta es un “viviente incorruptible (*áphtharton*) y bienaventurado (*makárimon*)”. Ambas –la inmortalidad y la beatitud– están estrechamente vinculadas. La índole incorruptible está fundada, de acuerdo a la teoría atomística, en el proceso de permanente restauración de los ingredientes que conforman el organismo divino. Éste, como todo otro compuesto en el universo, sufre necesariamente mermas de los corpúsculos que lo integran; pero en su caso, en virtud de dicho proceso –que el epicureísmo denomina *antanaplérosis*– la pérdida es continuamente compensada por la incorporación de nuevos átomos que restituyen de manera inmediata los perdidos, excluyendo toda noticia de la carencia –es decir, todo padecimiento– para el ente divino. Esta condición, pues, le permite al dios experimentarse a sí mismo como vida sin falta, plena y autosuficiente, lo cual constituye el dechado de la existencia bienaventurada encarecido por los militantes de la escuela.

Epicuro refiere esta opinión piadosa a la “noción común (*koinè nóesis*) del dios inscrita (*hypegraphé*) en nosotros”. El modo en que esta “noción común” (o “prenoción”, como se dirá más adelante) ha quedado “inscrita” en nosotros (y en *todos* nosotros, es decir, en todo ser humano, sin excepción, tal como sugiere el atributo “común”) no puede ser esencialmente distinto a la “inscripción” de todas las demás nociones, que ocurre en virtud de la repetida aprehensión inmediata de las emanaciones de los cuerpos correspondientes, esto es, en última instancia, de la sensación en sentido lato. Esto implica que los dioses poseen una índole corpórea. Pero el cuerpo divino, que no está patente en las sensaciones, es de extrema tenuidad; de él proceden los simulacros cuyo embate veloz y repetido puede dar lugar a aquella noción, entendida esta última como el modo específico de aprehensión de lo divino. El escolio de ΚΔ I puede contribuir a precisar un poco más este punto: “En otro sitio dice que los dioses son contemplados por la razón (*lógo theoretoús*) [...] a partir del flujo continuo de simulacros semejantes que han resultado en la misma [imagen] (*epi tò autò apototelesménon*) [...]”

De acuerdo a Epicuro la aprehensión de los dioses tiene un carácter estrictamente racional. Este carácter es el que aparece referido a ese tipo de criterio de verdad que en el canon se denomina la *epibolè tês diánoias*, que se suele traducir por “proyección (o aprehensión) del pensamiento”, y que, según el testimonio de Diógenes Laercio, parece ser un añadido de los discípulos al catálogo original del maestro. La operación designada bajo el nombre de *epibolé* sugiere una *receptividad pura*, que es posible por la concentración perfecta del pensamiento en lo dado, y tiene, por lo tanto, el carácter de una *atención* enteramente

te, los dioses existen: en efecto, el conocimiento acerca de ellos es evidente. Pero no son como los estima <el>⁹ vulgo; porque éste no preserva tal cual lo que de ellos sabe. Y no es impío el que rechaza los dioses del vulgo, sino el que imputa a los dioses las opiniones del vulgo.¹⁰ (124) Pues las afirmaciones del vulgo sobre los dioses no son prenociones, sino suposiciones falsas.¹¹ De acuerdo a ellas, de

dirigida a su tema, y precisamente respecto de una “tenuidad” que sólo es posible aprehender a partir de tal atención.

⁹ El artículo es un complemento de P. Gassendi.

¹⁰ Al establecer la “opinión piadosa” acerca de lo divino, la *Carta* rebate las *opiniones falsas*, que –bajo especie de religión y superstición– traen esclavitud a la existencia; así, celebra Lucrecio la audacia emancipadora de la empresa de Epicuro: “Cuando la humana vida a nuestros ojos oprimida yacía con infamia en la tierra por grave religión, que desde las mansiones celestiales alzaba la cabeza amenazando a los mortales con horrible aspecto, al punto un varón griego osó el primero levantar hacia él mortales ojos y abiertamente declararle guerra” (*De rerum natura*, I, 62-67).

Tales opiniones son de dos tipos, aunque aquí sólo se considera expresamente uno de ellos, el más extendido y gravitante, que corresponde a la representación popular: es la opinión de “los más” (*hoi polloí*). El vulgo atribuye a la divinidad características y operaciones discordantes con su naturaleza, tal cual nos la presenta la “noción común”. Lo esencial de la opinión vulgar estriba en que confiere al dios un interés en los asuntos del mundo y, particularmente, en los nuestros, una voluntad –o capricho– de intervenir en ellos, que puede, incluso, ser influenciada por los actos humanos de culto y veneración, a la manera del soborno. Al incurrir en tales imputaciones (cf. el verbo *proápto*), los más no preservan ni respetan –no “defienden” (*phyláttousin*)– aquellos rasgos esenciales en virtud de los cuales (y a partir de la prenoción) reconocen a la divinidad como tal: la incorruptibilidad y la dicha. Pero hay también otra opinión que el epicureísmo combate. Ésta no es vulgar, sino “docta”, “ilustrada”. Se trata del concepto metafísico de la divinidad que articulan las teologías astrales de Platón y Aristóteles. En éstas, la regularidad, periodicidad y perfección de los fenómenos celestes son atribuidas a la causalidad divina, que precisamente los ordena de acuerdo a su voluntad (*Ep. Hdt.*, 76-77). Aquí también, pues, se le imputa a la divinidad una voluntad de intervenir en los sucesos del mundo que contradice su esencial inalterabilidad. Aun más: si la opinión vulgar confiere a la divinidad un poder de intervención caprichosa en los fenómenos, y deja así la puerta abierta para creer posible la obtención de favores divinos, la otra suprime esta esperanza estableciendo una necesidad inapelable (cf., *infra*, 134).

En cuanto a la forma y al tono en que el argumento que comentamos es presentado, es oportuno recordar que Epicuro fue insistentemente acusado de ateísmo. Así, por ejemplo, dictamina Cicerón en *De divinitate*: “Epicuro... destruye a dios” (*Epicurus... deus tollens*, II, 17, 40). La acusación de impiedad (*asébeia*), que ya se difundía en vida del maestro, es refutada aquí polémicamente: verdaderamente impío es el que opina sobre los dioses como el vulgo, no el que niega los dioses del vulgo.

¹¹ Epicuro contrasta *prólepsis* e *hypólepsis*. Esta última –“suposición” o “conjetura”– debe ser identificada con la opinión. De acuerdo a la información que entrega Diógenes Laercio, “a la opinión (*dóxa*) [los epicúreos] la llaman también *hypólepsis*, y dicen que es verdadera o falsa; si la confirma (*epimartyrétai*) <algo> o si no la invalida (*antimartyrétai*), es verdadera; y si no es confirmada o es invalidada, es falsa” (*Vitae*, X, 34). La *prólepsis*, en cambio, integra el catálogo de los criterios de verdad que establece el canon: “Y Epicuro dice en el

los dioses vienen los más grandes daños¹² y beneficios. Pues habituados a sus propias virtudes en todo momento, acogen a sus semejantes, considerando como extraño todo lo que no es de su índole.¹³

Canon que los criterios de la verdad (*kritérai tês alétheias*) son las sensaciones, las prenociiones y las afecciones; y los epicúreos <añaden> las aprehensiones imaginales del pensamiento” (31). Y, específicamente a propósito de las prenociiones: “Ellos [los epicúreos] consideran la anticipación como aprehensión (*katálepsin*), recta opinión (*dóxan orthén*), contenido mental (*énmoian*) o intelección universal (*katholikên noésin*) depositada en nosotros, es decir, como memoria de lo que se ha manifestado muchas veces desde fuera, por ejemplo: «eso es un hombre»; pues, al mismo tiempo que la palabra «hombre» es pronunciada, su figura (*typos*) es pensada también por medio de la anticipación, según los antecedentes de la sensación. Entonces, para todo nombre lo que primeramente es designado es evidente. Y nosotros no habríamos buscado lo que se ha buscado, si no lo hubiésemos conocido antes. Por ejemplo: «eso allá lejos, ¿es un caballo o un buey?»; es preciso, ya, por la anticipación, conocer la forma (*morphé*) del caballo o del buey. No podríamos nombrar ninguna cosa si no conociésemos antes su figura por medio de la prenociión. Las prenociiones son, pues, evidentes; y también lo opinado depende de algo anteriormente evidente, a lo que referimos lo que decimos, como, por ejemplo, «¿de dónde sabemos que esto es un hombre?».” (33)

Epicuro elabora el concepto de *prólepsis* para poder dar cuenta del momento esencial del *reconocimiento* en el proceso del conocimiento. La sensación, el criterio fundamental, nos enseña *que algo es*, pero no nos enseña *qué es algo*. Ésta es la función que cumple la prenociión, que satisface la adquisición del universal sin la cual no hay razonamiento ni discurso. Que el epicureísmo le adjudique el carácter de criterio de verdad, es decir, de instancia verdadera en razón de su primaria evidencia, expresa su interés de concebir al universal no como *interpretación* de datos previos —ésta es, precisamente, la labor problemática que cumple la opinión—, sino como dato originario del proceso cognoscitivo. A propósito de esto, el texto de Laercio da cuenta de dos aspectos, que ciertamente son cruciales para dicho interés, en cuanto que por una parte se trata de garantizar esa condición de dato y, por otra, de suministrar la prueba suficiente para la generalidad que se le atribuye: uno es la génesis de la prenociión, el otro su objeto. En cuanto al primero se trata de la repetida incidencia de imágenes (la múltiple manifestación de algo externo); en cuanto al segundo, se trata de la “figura” (o también la “forma”), asociada siempre a un nombre. Entre ambos hay, desde luego, un vínculo interno: la repetida incidencia de imágenes imprime en el alma la figura. Pero esta impresión no se produce automáticamente; se requiere de un específico acto que registre la similitud entre las muchas imágenes para que el *typos* esté dotado de la generalidad que le es propia. Precisamente en este sentido parece que debe entenderse la definición de la *prólepsis* que consigna Clemente Alejandrino: “aprehensión de algo evidente” (*epibolè epí ti enargés*, 255 Us.). El acto en que consiste la prenociión es, pues, esta aprehensión, en virtud de la cual algo deviene evidentemente manifiesto; este “algo” es el *typos*. Y precisamente ambos aspectos son satisfechos por la operación de la memoria. Así, la *prólepsis* es explícitamente definida por Laercio como *recuerdo*: “memoria de lo que se ha manifestado muchas veces desde fuera”.

¹² Una interpolación que es un escolio anota aquí, después de “daños” (*blábai*), *aitiai tois kakois*; en correspondencia con ello, Gassendi completa, después de “beneficios”, *tois agathois*: según las conjeturas de los más, los dioses serían causa de los mayores perjuicios para los malvados y de los mayores provechos (*ophéleiai*) para los buenos.

¹³ El pasaje conformado por las tres últimas aseveraciones no resulta enteramente diáfano. El sentido más consistente parece ser éste: Las opiniones del vulgo sobre los dioses no son rectas: son falsas presunciones (*hypolépsis pseudéis*) acerca de su naturaleza y su operación. Este mismo carácter erróneo provoca, en quienes detentan tales pareceres, graves

Acostúmbrate a considerar que la muerte no es nada en relación a nosotros. Porque todo bien y todo mal está en la sensación; ahora bien, la muerte es privación de sensación.¹⁴ De aquí [se sigue] que el recto conocimiento de que la muerte no es nada en relación a nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no añadiéndole un

daños, que ciertamente no son obrados de intento por los dioses mismos, sino que se siguen de la desvinculación con la verdadera naturaleza de lo divino que padecen aquéllos. En cambio, los que se hacen semejantes a los dioses –condición necesaria de lo cual es opinar piadosamente sobre éstos– reciben de esta misma semejanza, de la cercanía con lo divino, los mayores provechos. Se prefigura de esta manera la promesa con que concluye la *Carta*, que anuncia al prudente una existencia que es análoga a la de un dios, merced a la participación en bienes inmortales.

**La recta opinión sobre la muerte:
que no se la ha de temer**

¹⁴ “Acostúmbrate a pensar...”: *synéthize dè en tô nomízein medèn pròs hemàs einâi tôn thánaton*. En esta declaración exhortativa se concentra el saber epicúreo acerca de la muerte. Tres acentos establecen su ritmo esencial. Dos se reparten en la proposición que expresa dicho saber: *nada* (*medén, oudén, outhén*) es la muerte; nada es ella *en relación a nosotros* (*pròs hemàs*). El tercer acento recae sobre la exhortación misma, que llama a ejercer continua meditación sobre lo expresado por esa proposición.

En cuanto al primer acento: la muerte no es *nada*. Como se puede observar, todo el argumento que sustenta la proposición cuya frecuente consideración se encarece gira en torno a la sensación como acreditación de lo que es, es decir, de la presencia del ente. La canónica soporta, en última instancia, el sentido de la sentencia. En cuanto referimos la sensación a lo que mentamos con la palabra “muerte”, colapsa toda posibilidad de acreditar a un ente en su presencia. Resulta de ahí lo que podríamos describir como una “doble nada”. Por una parte, no hay sensación de lo que llamamos “muerte”; luego, la muerte *no es nada*, no es ente en ninguna de las acepciones en que este término puede ser aplicado (cuerpo, vacío, propiedad, accidente). Por otra parte, el único sentido que podemos acordarle al vocablo “muerte” (como antónimo de “vida”) es el de la supresión de toda sensación; luego la “muerte”, considerada como un término válido de nuestro léxico, no como vacía voz, significa la *nada-de-sensación*. Podemos resumir esta “doble nada” diciendo que no hay en absoluto ninguna relación entre la sensación y la muerte, y –dado que la vida es, en rigurosa concepción epicúrea, *el contexto de toda sensación posible*– que la muerte y la vida *no se tocan*. Y justamente a propósito de esto se confunde la opinión vulgar, en la medida en que concibe y teme la muerte como *límite de la vida*, es decir, a la manera de un límite que fuese susceptible de ser experimentado como tal. Que la muerte es un estado que no se puede experimentar en modo alguno: ésta es su nulidad esencial.

En la representación común de la muerte está contenida la idea de que ésta *nos afecta*, que resta plenitud a todo presente vivido. Ahora bien, si es lícito sostener que, en el sistema epicúreo, la sensación es el principio y modelo de toda relación posible, en cuanto ésta es susceptible de ser notada, entonces cabría afirmar que *la muerte es la no-relación absoluta*. disuelve todo vínculo presumible entre el “nosotros” que se profiere a partir de la sensación –y a partir de la vida como su contexto– y el hecho –el estado– de la muerte.

Tornemos ahora al acento exhortativo. La habituación al pensamiento de que la muerte nada es para nosotros define, respecto de ésa, y en vista de la serenidad del alma, la tarea fundamental del filósofo. Sin el cumplimiento de esta tarea, la sentencia quedaría reducida a la condición de mera tesis. La mera constatación que refleja la frase no aporta ningún beneficio terapéutico, a menos que su sentido sea frecuentado y apropiado en una continua

tiempo ilimitado¹⁵, sino apartándole el anhelo de inmortalidad.¹⁶ (125) Pues no hay nada temible en el vivir para aquel que ha comprendido rectamente que no hay nada temible en el no vivir. Necio es, entonces, el que dice temer la muerte, no porque sufrirá cuando esté presente, sino porque sufre de que tenga que venir. Pues aquello cuya presencia no nos atribula, al esperararlo nos hace sufrir en vano.¹⁷

meditación. Ya en la *Carta a Heródoto* había subrayado Epicuro la necesidad de este hábito, trazando un vínculo esencial entre la fisiología y la ética: “yo, que recomiendo una actividad continua (*tò synekhès enérgema*) en el estudio de la naturaleza, y, sobre todo, en virtud de tal [actividad], la serenidad para la vida (*nízon tō bío*), he producido para ti semejante resumen y compendio de todas mis doctrinas” (37). La idea de la filosofía como un ejercicio constante del pensamiento, que conlleva el rasgo del cuidado (de sí) y trae eficacia serenadora para el alma prevalece, pues, en la exhortación.

¹⁵ “Ilimitado” (*ápeiron*) es lección de Aldobrandini; los manuscritos traen *áporon*, “infranqueable”.

¹⁶ La precisión que aporta este aserto es esencial tanto para la adecuada comprensión de la *orthè dóxa* sobre la muerte como para la inteligencia del núcleo de la falsa opinión acerca de esta misma.

En cuanto a lo último, sabemos que la opinión vulgar cae en el error de juzgar a la muerte como límite de la vida. Como tal, sería ella la privación de todo bien, efectivo o posible. La ansiedad que así se alimenta busca refugio en una prolongación de la vida al infinito: el deseo de inmortalidad es el producto esencial del temor a la muerte, y –lo que resulta desde todo punto de vista verosímil– el acicate más importante para toda ilimitación del deseo. El deseo de inmortalidad –que es el deseo de una vida ilimitada– sólo puede surgir, pues, allí donde la muerte es concebida como el límite de la vida.

En cuanto a lo primero, el efecto terapéutico, liberador, de la *orthè dóxa* no consiste en disimular el hecho de la muerte, ni tampoco en consolarnos por su fatalidad. La radicalidad del hecho de la muerte no es escamoteada por la comprensión epicúrea, sino asumida derechamente; ella es, si se puede decirlo así, el peligro inextirpable que asecha la existencia: ante ella, “todos los hombres habitamos una ciudad sin muros” (*pántes ánthropoi pólin atéikhiston oikoûmen*), como afirma hermosamente SV 31. Pero sabiendo lo sabido en aquel conocimiento, alcanzamos el gozo, no sólo a pesar de que somos mortales, sino en cuanto lo somos. Pensar que la muerte no es nada en relación a nosotros nos abre al gozo, no de una vida que olvida la muerte, sino de una vida que se sabe mortal: es un conocimiento que –como dice sin rodeos ni ambigüedades el pasaje que comentamos– “hace gozosa la condición mortal de la vida” (*apolaustòn poiéi tō tēs zoês thnetón*). Precisamente ese gozo es el que se nos sustrae inexorablemente tan pronto queremos concebir nuestra vida sin término, sin límite, tan pronto nos relacionamos con nuestra vida a partir del deseo de inmortalidad.

¹⁷ Las presunciones falsas acerca de la muerte expresan una cierta relación con el tiempo de la vida que tiene el carácter de la *espera*. (Algo semejante podría decirse del recuerdo nostálgico –el dolor de lo no sido– y del arrepentimiento, respecto del pasado.) En la *espera*, la dimensión del futuro (*tò méllon*) ocupa todo el tiempo de la vida, evacuando el presente de su *kairós*, sometiendo la existencia a la tristeza del diferimiento, la dilación (*mellesmós*, cf. SV 14). Concordando con ello, dice Séneca: “la vida del insensato es ingrata e inquieta; se vuelve siempre hacia el futuro” (491 Us.). Sobre la recta relación al porvenir –“no se lo ha de esperar como predeterminado a ser (*ína méte pántos prosménomen hos esómenon*), ni hay que desesperar de él como si estuviese predeterminado a no ser (*méte apelpízomen hos pántos ouk esómenon*)”–, véase lo dicho más abajo, en el § 127.

Así, el más terrorífico de los males, la muerte, no es nada en relación a nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más. Ella no está, pues, en relación ni con los vivos ni con los muertos, porque para unos no es, y los otros ya no son. Pero el vulgo unas veces huye de la muerte como el mayor de los males, otras la <prefiere> como el término de los <males> del vivir.¹⁸ (126) <El sabio, en cambio,>¹⁹ no teme el no vivir: pues ni le pesa el vivir ni estima que sea algún mal el no vivir. Y así como no elige en absoluto el alimento más abundante, sino el más agradable, así también no es el tiempo más largo, sino el más placentero el que disfruta. El que recomienda al joven vivir bien, y al viejo bien morir, es necio, no sólo por lo agradable de la vida, sino también porque es el mismo el cuidado de vivir bien y de morir bien.²⁰ Pero mucho peor es el que dice que

¹⁸ Para el vulgo, la muerte es la cesación de los bienes de la vida o el término de sus males. Sobre lo primero, vale lo que dice Lucrecio: «Ya nunca más te acogerá alegremente tu casa, ni tu excelente esposa ni tus cariñosos hijos saldrán a tu encuentro para disputarse tus besos o conmoverán tu corazón con su silenciosa dulzura. No podrás prosperar en tus labores ni ser el sostén de los tuyos. Desdichado –dicen–, desdichadamente un solo día infausto te arrebató todas las muchas recompensas de la vida.» Pero al decir esto no agregan: «Y ya no te queda tampoco el deseo de estas cosas.» Si vieran bien esto en su espíritu y si fueran consecuentes con sus palabras, aquéllos se librarían de la gran angustia y del miedo de su espíritu” (*De rerum natura*, III, 894-903, trad. de E. Molina). Sobre lo segundo, cf., *infra*, en el § 127, la consideración sobre la alternativa del suicidio y lo que anotamos acerca de ello.

¹⁹ Inserción de H. Usener.

²⁰ En oposición a las creencias del vulgo, que inquietan de una u otra manera su existencia, Epicuro ofrece en breves trazos la semblanza del sabio, que no ve mal ni en la vida ni en la muerte. Y si en el caso de los más la fuente de su penuria está en la errada relación al tiempo de la vida, la clave de la parsimonia propia del sabio estriba en el modo en que éste lo asume. No mide el tiempo –cuantitativamente– por su mera extensión, sino –cualitativamente– por la riqueza de experiencia que en él se da: disfruta, no el tiempo más dilatado, sino el más placentero. De ahí que sea torpe el que recomienda gozar la juventud mientras se tenga y evadirse de los pesares de la vejez. Ettore Bignone sugiere que el personaje aludido tras este aviso podría ser el poeta Mimnermo, que consideraba la juventud como la única edad en que la dicha era posible, en virtud de los goces eróticos. Pero aquí lo esencial es lo que Epicuro sostiene positivamente: el cuidado (*meléte*) de bien vivir y bien morir (*toû kalôs zên kai toû kalôs apothnêskên*) es el mismo. Es posible que esta última expresión no sea simplemente una concesión a la retórica de la exhortación repudiada (el “bien morir”, *kalôs katastrêphein*, que acababa de ser mencionado, y que aquí se expresa con otro verbo), sino que contenga un elemento significativo de la propia concepción epicúrea. En esta línea, José Echeverría ha argüido que Epicuro distingue entre la *muerte* como estado –que nos es del todo inaccesible– y el *morir* como fin del vivir, inherente a éste, y en el cual, si se es sabio y se ha extirpado, así, el miedo, llega la vida a su consumación (cf. *Aprender a filosofar preguntan-*

*bueno es no haber nacido, o, habiendo nacido, franquear cuanto antes las puertas del Hades.*²¹

(127) Pues si está convencido de lo que dice, ¿cómo es que no abandona la vida? Porque eso está a su disposición, si es que lo ha querido firmemente; pero si bromea, es frívolo en cosas que no lo admiten.²²

Ha de recordarse que el futuro <ni es completamente nuestro> ni completamente no nuestro, a fin de que no lo esperemos con total certeza como si tuviera que ser, ni desesperemos de él como si no tuviera que ser en absoluto.²³

Consideremos, además, que, de los deseos, unos son naturales, otros vanos, y de los naturales, unos son necesarios, otros sólo naturales; de los necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros

do / con Platón, Epicuro, Descartes, Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 80-86). Oportuno es evocar aquí el célebre fragmento que suele atribuirse a la última epístola del maestro, la Carta a Idomeneo, que reproduce Diógenes Laercio: “En este día venturoso y, a la vez, último de mi vida, te escribo esto: me acompañan dolores de vejiga y de intestinos que no podrían ser mayores. Pero a todo ello se sobrepone la alegría de mi alma (τὸ κατὰ ψυκὴν κхайρόν) por el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones (ἐπὶ τῆ τὸν gegonóton hemín dialogismôn mnéme)” (D. L. Vitae, X, 22). La escena que sugieren estas líneas muestra de manera ejemplar lo que el epicureísmo considera como la conducta del sabio enfrentado a la eficacia, por así decir, omnipresente del dolor y al trance de morir.

²¹ Teognis, v. 425, 427.

²² El que sólo aprecia la juventud como tiempo de los goces es necio, porque no advierte que el placer puede reinar en toda la vida; pero lo es rematadamente el que ve en la vida un solo filón de dolores. Epicuro se pronuncia tajantemente contra todo pesimismo ético. En consecuencia, el suicidio no es una opción admisible. Ciertamente, es posible incluso comprender a aquél que –como dice SV 38– tiene “muchas buenas razones” (*pollà aitíai eúlogoi*) para abandonar la vida, y que, a partir de ellas, ha llegado a quererlo firmemente (*ebouleuménon... bebaíos*). Pero éste no es en modo alguno el caso del sabio, que –como da a entender el motivo ejemplar de la última epístola de Epicuro– aun en las condiciones más adversas puede afirmar el placer de toda la vida.

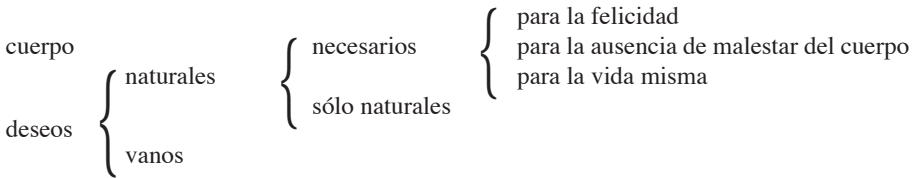
²³ La exposición de la recta opinión sobre la muerte concluye con esta ponderación del futuro, que para el sentir de los más aparece como fuente de incertidumbre y de expectativa ansiosa, o –lo cual viene a rematar en lo mismo– como territorio en que campea el despotismo de la necesidad. Precisamente contra esta última opinión –base del pesimismo– se dirige la admonición de Epicuro que, tratándose de la relación al futuro, se expresa paradójicamente como recordatorio (*mnemoneutéon...*). La explicación más general de este aserto ha de buscarse más adelante, en el § 133: de las cosas que pueden ocurrir, unas nacen de la necesidad, otras del azar y otras, en fin, dependen de nosotros mismos (véase nuestra nota al respecto).

para la ausencia de malestar del cuerpo, otros para el vivir mismo.²⁴ (128) Pues una consideración no descaminada de éstos sabe referir toda elección y rechazo a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad <del alma>²⁵, puesto que esto es el fin de la vida venturosa. En

**La recta opinión sobre el placer y su límite,
y el saber prudencial acerca de los deseos
y del logro del fin de la naturaleza**

**La recta opinión sobre el dolor y su límite,
y el saber prudencial acerca de su tolerancia**

²⁴ Con la clasificación de los deseos se inicia un extenso pasaje dedicado a la argumentación sobre el límite de los placeres y dolores, cuyo conocimiento es la matriz de los dos últimos ingredientes del *tetraphármakon*. Su exposición conjunta se explica por la tesis central de que el placer no es sino ausencia de dolor (cf. el § 128 y nuestro comentario pertinente). La mencionada clasificación puede ser representada en el siguiente diagrama:



Sobre las diferencias contempladas aquí el escoliasta de ΚΑ XXIX (véase) aporta una información que ayuda a reconstruir su detalle.

Necesarios (*anankaítai*) son los deseos cuya satisfacción “hace cesar el dolor” (*tàs algedónos apoloúsas*). Así, necesarios para la vida misma (*pròs autò tò zên*) son los deseos aguijoneados por el hambre y la sed. Necesarios para la ausencia de malestar del cuerpo (*pròs tèn toû sómatos aokhlesián*) son aquellos que reclaman la protección de éste contra las amenazas e inclemencias del medio: el fuego, la vestimenta, el albergue; también debe contarse aquí el deseo de mantención o recuperación de la salud. Necesarios para la felicidad (*pròs eudaimonían*) son los deseos solidarios de la filosofía y la amistad, que liberan de la inquietud del alma.

Deseos solamente naturales (*physikàí mónon*) son “aquellos que, si no son satisfechos, no rematan en el dolor (*mè ep’ algoîn epanágousin èàn mè symplerothòsin*) [...], sino que tienen un apetito que es fácil de disipar (*eudiákhyton tèn órexin êkhousin*) cuando [lo deseado] es difícil de alcanzar o parece que puede obrar un daño” (ΚΑ XXVI). Aludiendo al complejo tema de la variación (*poikilía*), el mencionado escoliasta de ΚΑ XXIX señala que son tales “aquellos que sólo varían el placer (*tàs poikilloúsas mónon tèn hedonén*), sin suprimir el dolor (*mè hypezairouménas dè tò álghema*)”. Se trata de los deseos que apuntan al placer de los sentidos (vista, audición, tacto, sabor y olor). Se cuentan entre éstos el deseo sexual y el deseo de belleza.

Por último, los deseos vanos (*kenáí*, ni naturales ni necesarios) son aquellos que infringen el límite preestablecido por la naturaleza. Tal es la característica, en general, de los deseos que persiguen de manera obsesiva la variación de los placeres, que precisamente se pierde en lo ilimitado: el lujo y el refinamiento en el caso de las dos clases primeramente nombradas de deseos necesarios, el erotismo y el virtuosismo en el caso de los deseos solamente naturales, el deseo de poder, la avidez de riqueza y de fama y el deseo de inmortalidad en el caso de los deseos necesarios de la última clase.

²⁵ Cod. Borbonicus Neapolitanus; los demás manuscritos traen *tèn toû sómatos ataraxían*, “la imperturbabilidad del cuerpo”.

efecto, es en virtud de esto que hacemos todo, para no padecer dolor ni turbación. Y una vez ha surgido esto en nosotros, se apacigua toda tempestad del alma, no teniendo el viviente que ir más allá como hacia algo que le hace falta, ni buscar otra cosa con la cual completar el bien del alma y del cuerpo. Porque nos ha menester el placer cuando, por no estar presente, padecemos dolor; <pero cuando no padecemos dolor,>²⁶ no nos es preciso el placer.²⁷

²⁶ Complemento de Gassendi.

²⁷ El centro de la determinación epicúrea del placer reside en sostener que éste es *ausencia de dolor* (la *detractio doloris* de que habla Cicerón en *De finibus*, I, 37). Se sigue de aquí la inexistencia de una afeción *intermedia* entre placer y dolor, ya sea que ésta se conciba como estado *neutro* o como *mezcla*. Sobre lo último, Olimpiodoro registra que “Epicuro no creía que con el placer se mezclara la pena, ni tampoco el mal con el bien” (421 Us.). La exclusión de toda afeción intermedia pone a Epicuro en abierto disenso con las observaciones de Platón, que había admitido tanto un estado neutro entre placer y dolor como la mezcla de ambos. (En cuanto a lo primero, cf. las consideraciones sobre el reposo como estado intermedio en *Rep.*, 583 c; sobre lo segundo, v. la teoría de los placeres mixtos en *Fil.*, 44 a – 50 e.)

La concepción del placer parece adquirir, de este modo, un sesgo esencialmente negativo, que se ha prestado para fuertes críticas, las cuales giran en torno al argumento (de origen platónico, cf. *Rep.*, *ibid.*) de “que el contrario del dolor no es el placer, sino sólo la privación de dolor” (*doloris privatio*, cf. Cicerón, *De fin.*, II, 28). Según refiere Diógenes Laercio, los cirenaicos, seguidores de Aristipo, “opinan que el apartamiento del dolor (*toû algoûntos hypexaíresis*) no es, como decía Epicuro, placer, ni la ausencia de placer (*aedonía*) dolor. Pues ambos consisten en movimiento, y no es movimiento ni la ausencia de dolor (*aponía*) ni la ausencia de placer” (*Vitae*, II, 89). En consecuencia, hay para ellos un “estado medio (*mésas katastéseis*), al que llaman ausencia de placer y ausencia de dolor” (*id.*, 90). Los mismos cirenaicos habían escarnecido aquel sesgo arguyendo que el placer epicúreo resulta ser más bien el estado de un cadáver (*nekroû katástasis*, cf. Clemente Alejandrino, *Stromata*, II, 21).

¿Cómo podía entender Epicuro que la sola supresión del dolor se equiparaba a la plenitud del placer? Es probable que la consideración exclusiva de los eventos implicados no permita hacer claridad sobre este punto crucial de la doctrina. Placer y dolor son datos primarios de la vida, de –si puede decirse así– la *performance* de vivir (no tanto *ho bíos*, sino *tò zên*), y esta *performance* es un modo intensivo de la presencia, en cuanto que el vivir es una presencia que es presente para sí misma (en la afeción, inseparable de la sensación). La tesis epicúrea plantea que sólo en el placer se da la patencia de la vida en el sentido de esa presencia presente para sí, *sin falta*, mientras en el estado álgido la vida está en falta respecto de su propia presencia: así se dice que es “a partir de la no presencia (*ek toû mè pareînai*) del placer [que] padecemos dolor”. Es en estos términos que parece poder entenderse la idea de que, cuando ha surgido (*génetai*) en nosotros el estado placentero, ya nada nos falta para la plenitud del bien del alma y del cuerpo.

Ciertamente, Epicuro distingue dos especies de placer: somático y psíquico. Los términos con que los nombra son consistentes con la tesis de la ausencia de dolor. El placer de la carne es la *aponía*, ausencia de padecimiento (*pónos*) del cuerpo. El placer del alma es la *ataraxía*, ausencia de turbación (*tarakhé*) anímica. Pero la distinción entre ambos no debe atribuirse a una diversidad originaria entre alma y cuerpo. Desde el punto de vista ontológico, ambos son complejos físicos, sólo que la calidad de los átomos componentes es distinta. En

Y por esto que decimos que el placer es principio y fin del vivir venturoso.²⁸ (129) Pues a éste lo hemos reconocido como el bien primero y congénito, y desde él iniciamos toda elección y rechazo, y en él rematamos al juzgar todo bien con arreglo a la afección como criterio. Y como es el bien primero y connatural, por eso no elegimos todo placer, sino que a veces omitimos muchos placeres, cuando de éstos se desprende para nosotros una molestia mayor; y considera-

lo que concierne al interés ético, si bien los dos forman una sola unidad en la experiencia del vivir, es perfectamente posible –y a cada momento cabe observarlo– que surja discrepancia en el seno de esa experiencia a propósito de lo que ha de preferirse en cada caso: hay ciertos padecimientos que, al ser soportados, traen tanto más placer (como se dice en el párrafo siguiente), y ciertos placeres que es mejor evitar porque traen tanto más turbación al que se afana por gozar de ellos (cf. ΚΑ VIII).

A mayor abundancia, y sin perjuicio de que se admita la unidad de la naturaleza del placer tal como ella se manifiesta en la experiencia que de él tenemos, e, incluso, que el goce anímico no sea sino, de determinada manera, una cierta relación a los deleites corpóreos, debe señalarse que entre los placeres del cuerpo y los del alma subsiste una doble diferencia, de temporalidad y de localización. Por una parte, el placer corpóreo es experimentado en el presente de la ocasión, determinado por la actualidad del estímulo placentero, y se disipa con su ausencia; en cambio, el alma puede extender el placer a todo el tiempo de la vida, por obra del recuerdo y la confianza, concentrando en el presente esa totalidad. (De manera similar, “la carne sólo sufre lo presente, mientras el alma lo pasado, lo presente y lo futuro”, D. L., X, 137, por lo cual los sufrimientos psíquicos son peores que los corpóreos.) Por otra parte, la primera clase de placeres se localiza en todas las partes del cuerpo en que se difunde el alma, en todas las zonas sensibles, y la segunda tiene su sede sólo en la parte en que se aloja lo que Lucrecio llama el *animus* (el “elemento sin nombre” de la psicología de Epicuro). Luego, no todos los placeres pueden extenderse temporalmente ni tampoco localmente. De esta diferencia (*diaphéreîn*) de los placeres se sigue también la necesaria síntesis que define, para Epicuro, la *eudaimonía*: ésta consiste en la ausencia de dolor del cuerpo y, conjuntamente, en la ausencia de turbación del alma.

En el contexto de estas consideraciones es determinante acudir a la doctrina del placer catastématico (véase también, a propósito de éste y de su distinción respecto del placer cinético, nuestra nota 19, referida al § 129), concebido por los epicúreos como placer perfecto.

²⁸ De lo dicho se desprende que el placer es, pues, “principio y fin del venturoso vivir” (*arkhê kai télos toû makartíos zên*). Su carácter de *principio* estriba en que es anterior a toda representación y a todo proyecto que el viviente pueda configurar: precede y pone las condiciones para todo ejercicio del *lógos* en vista del gobierno de la existencia. El placer, en efecto, es una afección (*páthos*), criterio de verdad (de realización) ética, como la sensación lo es de la verdad cognoscitiva, y coincide con ésta en ser *álogon*, originariamente exento de determinación racional. De hecho, sensación y afección deben ser consideradas como dos caras de un mismo complejo, en virtud del cual no sólo se registra la presencia de algo (sensación), sino también el modo en que ésta nos afecta, es decir, el modo en que dicha presencia determina la noticia que tenemos de nuestra propia presencia con tal ocasión. Es también el *fin* a que toda vida apunta y en que toda vida se consume: un fin que no trasciende al existir, sino que puede plenamente cumplirse en él, en la medida en que él mismo contiene el criterio y la medida de tal cumplimiento. La unidad de principio y fin queda asentada en la naturaleza misma de lo viviente. Es la *physis* la que se acusa en el *páthos* del placer.

mos muchos dolores preferibles a placeres, cuando se sigue para nosotros un placer mayor después de haber estado sometidos largo tiempo a tales dolores.²⁹ Todo placer, pues, por tener una naturaleza apropiada [a la nuestra], es un bien; aunque no todo placer ha de ser elegido; así también todo dolor es un mal, pero no todo [dolor] ha de ser por naturaleza evitado siempre.³⁰ (130) Debido a ello, es por el

²⁹ El periodo que cubren el § 129 y el comienzo del § 130 se refiere a la significación del principio del placer como criterio ético: es, como ya anticipó el § 128, el punto de referencia de todas las opciones humanas en vista de la felicidad. El modo en que este principio está dado en nosotros es precisado por Epicuro con dos términos. El vocablo *syngenikón* alude al hecho de que la búsqueda del placer está inscrita en el viviente desde el instante de su nacimiento y vale para él, en esa medida, como el fundamento de toda preferencia y de toda aversión, y pone, en el hombre, las bases para el discernimiento de lo bueno. El vocablo *symphyton* expresa un matiz distinto al anterior: la búsqueda del placer está dada con la naturaleza y por ella en el viviente, determinando toda su existencia. En este sentido, la búsqueda de la que se trata no atañe meramente al placer particular de cada circunstancia, sino al mayor placer (*meízon... hedoné*), es decir, a la totalización de la vida bajo el signo del placer. De ahí que el principio del placer, bien entendido, contenga también la base para la discriminación de los placeres particulares en orden a ese fin general.

³⁰ Sobre la identificación de placer y bien y de dolor y mal, véanse las KA VIII y X; la primera establece que “ningún placer es un mal”, mientras la segunda apunta que “el dolor [y] la pena... [son] precisamente, el mal”. Más específicamente, y en consonancia con los términos en que se presenta aquí el teorema, Diógenes Laercio refiere que los epicúreos “afirman que hay dos afecciones, placer y dolor, que se asientan en todo ser viviente, y que una le es propia (o familiar: *oikeíon*) y la otra extraña (*allótrion*); a través de ellas son determinadas la elección y el rechazo” (*Vitae*, X, 34). La naturaleza del placer es apropiada a la naturaleza del ser viviente (en este sentido cabe leer la expresión *oikeía physis*), en cuanto que su experiencia manifiesta la condición primigenia de este último, y le revela, a la vez, lo que podríamos llamar una originaria hospitalidad de la naturaleza como un todo, sin la cual la tesis del límite del placer difícilmente podría tener asidero.

Como complemento a la explicación del placer y del dolor que ofrece la *Carta*, debe anotarse que ésta no menciona la distinción fundamental de los placeres en cinéticos y catastématicos. Sobre esta distinción, leemos en Diógenes Laercio: “Difiere [Epicuro] de los cirenaicos en lo que atañe al placer. Pues ellos no disciernen el [placer] en reposo (*katastematikén*), sino sólo el [placer] en movimiento (*en kinései*); en cambio, aquél [admite] ambos [géneros], del alma y del cuerpo, como dice en *Acerca la elección y del rechazo* y en *Acerca del fin*, y en el primer [libro] de *Acerca [los géneros de] vida* y en la *carta a los amigos de Mitilene*. [...] Y Epicuro dice en *Acerca de las elecciones* así: «La ausencia de perturbación (*ataraxía*) y la ausencia de dolor (*aponía*) son placeres en reposo, y la alegría (*khára*) y la fruición (*euphrosíne*) se miran conforme al movimiento en su actividad (*katà kínsin energeía*).»” (X, 136.)

Sobre la base del consenso en torno a la índole del placer catastématico –que corresponde al estado corpóreo o anímico consistente en la perfecta ausencia de dolor–, extenso debate se ha desarrollado a propósito de la determinación del placer cinético y la relación entre las dos clases de placer. Bignone entiende al cinético como el movimiento a través del cual se produce la supresión del dolor; la consecuencia inevitable de una cierta mezcla de placer y dolor en esta clase, expresamente negada por Epicuro según el testimonio de Olimpodoro (421 Us., véase lo dicho en la nota 27 al § 128), torna decididamente problemática esta interpretación, que está, por lo demás, en conflicto con lo que afirma la KA III. Por su parte,

cálculo y la consideración tanto de los provechos como de las desventajas que conviene juzgar todo esto.³¹ Pues en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal, y, a la inversa, del mal como un bien.

Y estimamos la autosuficiencia como un gran bien, no para que en todo momento nos sirvamos³² de poco, sino para que, si no tenemos mucho, con poco nos sirvamos, enteramente persuadidos de que gozan más dulcemente de la abundancia los que menos requieren de ella, y que todo lo natural es fácil de lograr, pero que lo vano es

Bailey sostenía que el placer cinético es o bien un goce anterior al catastemático, a título del movimiento que acompaña la supresión del dolor debido a la carencia, o bien una “subversión gratuita” del placer catastemático. Carlo Diano ha argumentado convincentemente contra estas exégesis estipulando que “el placer catastemático es aquel que se percibe *omni dolore detracto* [una vez apartado todo dolor], es el estado que sucede inmediatamente al apartamiento del dolor [...] es un *estado* de perfecto reposo y equilibrio (*katástema, eustátheia*), semejante a la *galéne* [bonanza] marina...” En cambio, el placer cinético “es un *movimiento* que hace *aliquam varietatem* [alguna variedad], una *leía kai prosenès kínesis* [un movimiento plácido y agradable, cf. Plutarco, *Adv. Colot.*, 1122 e = Us. 411], que *mulcet* [acaricia], *titillat* [halaga], *gargálzei* [hace cosquillas] a los sentidos. Ahora bien, el placer catastemático presupone el dolor del cual es la cesación. El dolor es una *trakheía kínesis* [un movimiento violento, en la fraseología de los cirenaicos, cf. D. L. II, 86]” (*Scritti epicurei*, Firenze: Olschki, 1974, p. 38 s.). Con esta explicación, Diano determina al placer catastemático como un estado de plena suficiencia situado *entre* el dolor –en cuya supresión consiste– y el placer cinético, que sólo aporta variaciones hedónicas, jamás intensificaciones. Así también se hace posible dar cuenta de la discutida noción de los *poikílmata*, tal como la expresa la KΔ XVIII: “No aumenta el placer en la carne una vez que ha sido extinguido el dolor debido a la carencia, sino que sólo varía (*mónon poikílletai*).” Los placeres de variación son idénticos, pues, a los placeres cinéticos, y presuponen el equilibrio (*eustátheia*) propio de los catastemáticos.

³¹ La ponderación (*symmétreisis*) y la consideración (*blépsis*) de los provechos y desventajas que se siguen de las elecciones y rechazos en que consiste la trama de lo ético constituye, en general, el cálculo de las consecuencias, cuya cuestión matriz es formulada en SV 71. Sobre esta idea retornará el hedonismo utilitarista moderno. Pero aquí debe tenerse en cuenta que Epicuro no formula el principio de un cálculo, por decir así, futuroológico, ni tampoco un primado de la razón que ejerza una eficacia represiva sobre nuestras condiciones patológicas. Si bien la exigencia del cálculo, debida a la diferencia de los placeres y los dolores *en el tiempo*, introduce la dimensión del futuro, lo que se encarece aquí no es una suerte de principio de especulación, ni menos de capitalización de los placeres, sino el hábito de la prudencia como saber del límite (cf. nuestra nota 24 al § 132), cuyo criterio es escuchar la demanda originaria de la naturaleza –como dice bellamente SV 33: “El grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; quien tiene estas cosas, y la esperanza de tenerlas, puede rivalizar <con Zeus> en felicidad”– y entender que su satisfacción aporta actualmente todo el placer y, en cada presente, la plenitud del placer que podemos experimentar en la vida.

³² Así (*khrométha*) en los manuscritos; C. G. Cobet lee *arkómetha*, “nos sea suficiente”.

difícil de obtener.³³ Los alimentos simples conllevan un placer igual al de un régimen lujoso, una vez que se ha suprimido el dolor [que provoca] la carencia;³⁴ (131) y el pan y el agua proporcionan un placer supremo cuando se los ingiere necesiéndolos. Por lo tanto, el hábito de regímenes simples y no lujosos es adecuado para satisfacer la salud, hace al hombre diligente en las ocupaciones necesarias de la vida, nos pone en mejor disposición cuando a intervalos accedemos a los alimentos lujosos, y nos prepara libres de temor ante la suerte.

Entonces, cuando decimos que el placer es el fin, no hablamos de los placeres de los disolutos ni a los que residen en el goce regalado, como creen algunos que ignoran o no están de acuerdo o que interpretan mal la doctrina, sino de no padecer dolor en el cuerpo ni turbación en el alma.³⁵ (132) Pues ni las bebidas ni los banquetes

³³ La noción de autosuficiencia (*autárkeia*) se refiere a la posibilidad y la capacidad de concurrir sobre la base de los propios medios a la satisfacción de lo que es necesario para la vida y su plenitud. Es en este sentido que se habla de lo “poco” (en plural, *toîs olígois*: pocas cosas), pero no, como se dice aquí mismo, por afán de implantar un forzado régimen abstigente, sino para estar aviados en todo momentos con aquello que nuestros propios medios nos pueden agenciar, y para gozar “más dulcemente” (*hédista*) lo “mucho” cuando nos cae en suerte disponer de ello. El susodicho “poco” tiene su medida en la naturaleza, y está definido por el conjunto de los deseos necesarios. Autosuficiente es, pues, aquel que ha comprendido que con el despliegue de la propia naturaleza se cumple en plenitud lo que la misma naturaleza demanda, sin que la básica experiencia del placer haya menester de arduos y sofisticados complementos. Cf., sobre esto último, KA XV y XXI.

³⁴ La referencia a la nutrición en el contexto del esclarecimiento de la autarquía no debe entenderse como una restricción del sentido de esta última. La importancia que concede Epicuro a la *dieta* en el contexto de la ética –ya antes (§ 126) hemos podido ver un uso analógico del tema de los alimentos, en referencia al goce del tiempo más placentero– está directamente relacionada con su convicción de que el hambre es el índice fundamental de la naturaleza menesterosa de lo viviente (expresada aquí por la fórmula *kat' éndeian*), y que el placer que proporciona la satisfacción del hambre es, si podemos decirlo así, el modelo de todo placer en cuanto experiencia de una plenitud vital. Desde el punto de vista de la fisiología epicúrea, el hambre, acusa, en efecto, una pérdida de componentes atómicos, y saciarla implica su reposición, que devuelve al viviente a su estado de completud (cf. el empleo técnico de los vocablos asociados a *pléroma*, “plenitud”). Junto con el deseo agitado por el hambre, el de la sed debe ser considerado también como deseo necesario “para la vida misma” (127, cf. también SV 33). El punto esencial que defiende Epicuro aquí estriba en la total suficiencia de lo simple en la experiencia placentera, que –como dice la máxima XVIII, en el mismo tenor del presente pasaje– no admite grados de aumento o de intensidad, sino sólo variación.

³⁵ Las críticas a los epicúreos como crasos hedonistas proliferan desde la antigüedad: “manada de puercos” es una invectiva que muy pronto alcanzó valor de tópico y fue transmitida a una posteridad mayoritariamente proclive a repetirla. Diógenes Laercio recopila una serie de imputaciones calumniosas que presentan a Epicuro llevado por múltiples excesos de lujo,

continuos, ni el goce de muchachos y mujeres, ni de los pescados y todas las otras cosas que trae una mesa suntuosa, engendran la vida grata, sino el sobrio razonamiento que indaga las causas de toda elección y rechazo, y expulsa las opiniones por las cuales se posesiona de las almas la agitación más grande.

El principio de todo esto y el mayor bien es la prudencia. Por eso, más preciada incluso que la filosofía resulta ser la prudencia, de la cual nacen todas las demás virtudes, pues ella nos enseña que no es posible vivir placenteramente sin [vivir] juiciosa, honesta y justamente, <ni [vivir de manera] juiciosa, honesta y justa>³⁶ sin [vivir] placenteramente. En efecto, las virtudes son connaturales con el vivir placentero y el vivir placentero es inseparable de ellas.³⁷

dispendio, molicie y erotismo (*Vitae*, X, 4-7). Es muy probable que ellas hayan sido abonadas por los dichos de Timócrates, hermano de Metrodoro, discípulo bien amado, tras haber dejado el Jardín. En todo caso, que estos ataques ya prevalecían en tiempos del maestro lo confirma la prevención que él mismo deja estampada aquí: la doctrina no estimula ni convalida la búsqueda indiscriminada de todos los placeres posibles. Pero debe hacerse claridad también sobre el hecho de que este rechazo no nace, como ya hemos sugerido, de un prurito ascético ni tampoco, sin más, de un ideal de moderación. Tal como se ha anunciado poco más atrás, en el § 129, y como lo deja sentado ΚΑ VIII, “ningún placer es en sí un mal” (*oudemía hedonè kath’heautò kakón*), por lo cual los ávidos de placer (los libertinos o disolutos: *asótoi*) no son censurables por amar el goce, sino por la insensatez que les impide ver que las cosas que les proporcionan los placeres que persiguen incesantemente traen consigo más molestias que regocijo y, sobre todo, no los liberan de los miedos sombríos del alma (cf. también ΚΑ X y, a propósito de los goces eróticos, SV 51, que pertenece al cálamo de Metrodoro). Les falta a ellos el recto conocimiento de lo que ΚΑ XXI llama “los límites de la vida” (*tà pérata toû bíou*), es decir, de los placeres y los dolores. Tal conocimiento se resume en las nociones fundamentales de la ausencia de sufrimiento corpóreo (*aponía*) y la ausencia de turbación anímica (*ataraxía*).

³⁶ Complemento de H. Estienne.

³⁷ Rematando el argumento que destaca la especificidad del hedonismo epicúreo frente a la vida regalada, este párrafo presenta el epítome de la doctrina epicúrea de las virtudes (v. también ΚΑ V), haciendo ver que dicho hedonismo es inseparable del ejercicio virtuoso de la vida. La escueta contextura de esta doctrina se explica ante todo por el principio que la rige, y que Diógenes Laercio recoge así: “Por causa el placer se han de escoger las virtudes, no por sí mismas (*ou di’ autás*), como la medicina por causa de la salud” (*Vitae*, X, 138). Las virtudes, pues, son medios para la consecución de la felicidad, cuyo programa ya está, si podemos decirlo así, prescrito por la naturaleza en la experiencia fundamental del placer. En consecuencia, el catálogo de las virtudes ha de limitarse a lo que se deriva de esta prescripción. “En la carta a Anaxarco escribió así Epicuro: yo exhorto a los placeres duraderos y no a las virtudes que traen esperanzas de fruto [que son] vanas, necias y eufóricas” (Plutarco, *Contra Colotes*, 1117 a = 116 Us.).

En el catálogo establecido por Epicuro reconocemos una virtud primera, en que se originan todas las demás (*ex hês hai loipai pâsai pephykasin aretai*), y de la cual reciben aquéllas su

(133) Pues ¿a quién estimas superior: a aquel que sobre los dioses tiene opiniones piadosas, que, acerca de la muerte, está en todo momento sin temor, que ha tomado en consideración el fin de la naturaleza, haciéndose cargo, por una parte, de que el límite de los bienes es fácil de satisfacer y de lograr, y, por otra parte, que el de los

naturaleza de virtudes. Tal es la prudencia (*phrónesis*). Los acentos mayores con que Epicuro la presenta son obvios: vale más que la filosofía misma, es decir, más que la “ciencia de la naturaleza”, la *physiología*: ella es, si podemos decirlo así, la “ciencia de la buena vida”. La operación fundamental de la prudencia consiste en discernir lo que ha de ser elegido y lo que debe rechazarse en vista del vivir placentero. En este sentido, la *phrónesis* no mira únicamente a la coyuntura y a las oportunidades que ésta ofrece para la obtención del placer, sino que se constituye en un cuidado reflexivo de la totalidad de la vida (*ho hólos bíos*, cf. ΚΑ XXI), que pondera los modos y medios para proporcionar a ésta el máximo de placer posible y erradicar las causas de las mayores penas. La clave de esta ponderación radica en el adecuado reconocimiento del límite del placer y del dolor: la *phrónesis*, la “ciencia de la vida”, es, pues, esencialmente, un saber del límite.

Este cuidado reflexivo es el que enseña que vivir placenteramente y vivir virtuosamente van de la mano: que el placer de la vida no se logra si no se conduce a ésta con prudencia o juiciosidad (*phronímōs*), con honestidad o decencia (*kalôs*) y con respeto a lo justo (*dikaíos*). Tales son las otras tres virtudes básicas que nacen de la prudencia. Una breve explicación de cada una es pertinente aquí.

Ese mismo cuidado prudencial que mira por el placer de toda la vida es el que aconseja obrar juiciosamente en toda circunstancia, en el sentido que el Torcuato de Cicerón delimita acertadamente: “Y no basta con juzgar lo que se debe hacer o no hacer; es preciso, además, saber atenerse a lo que se ha juzgado (*sed stare etiam oportet in eo quod sit iudicatum*)” (*De Fin.*, I, 14, 47). El buen discernimiento general de lo bueno y lo malo para la existencia tiene que ser ejercido, *aplicado* a cada situación y a cada objeto. Esta necesidad es la que explica que precisamente la prudencia, no sólo como principio, sino como ejercicio constante, como hábito (*héxis*), sea la primera de las virtudes que dicta el principio prudencial.

Pero este hábito no basta para la consecución de la vida placentera. Todo lo que hace o deja de hacer, todo acto u omisión humana tiene lugar ante testigos. El *otro* debe ser inevitablemente tomado en cuenta en las decisiones humanas y a propósito de las consecuencias que se derivan de lo ejecutado a partir de ellas. Y aquí lo que se debe evitar es que las acciones sean de tal calidad que el agente desee que pasen desapercibidas para los demás. El sabio no ha de experimentar vergüenza (*aískhos*) por causa de sus actos; la vergüenza es la pasión del ocultamiento. Su conducta no debe ser fea (*aískhrós*), sino bella (*kalós*), susceptible de ser expuesta en todo momento a la luz y la mirada de los demás. Así, como dice SV 43: “Amar el dinero infringiendo la justicia es impío, y sin infringirla, vergonzoso (*aískhrón*), pues es indecoroso (*aprepés*) ahorrar con avaricia inmunda, aun si es con justicia.”

Por último, ha de respetarse también lo que establece la justicia. Ésta supone un segundo modo de tener en cuenta a los otros, igualmente inhibitorio, pero no en vista de evitar la vergüenza, sino el temor debido a la incertidumbre de poder escapar al castigo de las faltas cometidas. En consecuencia, el sabio se abstendrá de provocar daño a sus semejantes. Y precisamente en esto consiste, para Epicuro, lo justo: en un cierto acuerdo de no dañar ni ser dañado, que funda la comunidad humana. Esta concepción fuertemente pragmática de la justicia –cuya entidad es reputada convencional y formal por el epicureísmo– es desarrollada en ΚΑ XXXI-XXXVIII; cf. también SV 70.

males, o es breve en tiempo o en sufrimiento?³⁸ Que se <burla>³⁹ de aquello que algunos introducen como déspota de todo, <el destino,⁴⁰ diciendo él que algunas cosas surgen de la necesidad⁴¹, otras del azar, y otras de nosotros mismos,^{42, 43} pues ve que la necesidad es

**Epítome de la sabiduría ética,
refutación del destino y recta ponderación del azar**

³⁸ Como ya indicamos antes, este pasaje expone los cuatro ingredientes del *tetraphármakon* epicúreo, que aparecen expuestos, en términos equivalentes, en las cuatro primeras máximas de las *Kyriai Dóxai*. Filodemo (*Contra los sofistas*) propone el siguiente resumen: “el dios no es de temer (*áphobon*), la muerte no es de recelar (*aníopton*), y el bien es fácil de adquirir (*eúkteton*), en tanto que lo malo (*tò deinón*) es fácil de soportar con coraje (*euenkartéton*)” (Pap. Hercul., 1005, col. IV, 1.10, cit. por André-Jean Festugière, *Épicure et ses dieux*, París: Quadrige/PUF, 1985, p. 46).

³⁹ “Burla” (*eggelôntos*) es lección de Bailey; los manuscritos traen *aggéllontos*, “anuncia”, “denuncia”.

⁴⁰ Con esta alusión al destino (*eimarméne*) se inicia un periodo orientado a sentar el principio de la libertad responsable como fundamento del carácter ético de la vida. La alusión va dirigida a los físicos (de ellos se habla poco más abajo) que afirman el imperio irrestricto de la necesidad. De éstos, los más relevantes para el epicureísmo son sus grandes predecesores, Leucipo y Demócrito. En este sentido habla la única sentencia que se conserva del primero: “ninguna cosa ocurre en vano (*máten*), sino que todas por una razón (*ek lógou*) y bajo necesidad (*hyp’ anánken*)” (Aecio, I, 25) Y de acuerdo a Diógenes Laercio, Demócrito había sostenido que “todas las cosas ocurren según necesidad (*pánta te kat’ anánken gínesthai*), siendo el torbellino (*díne*) la causa de la génesis de todas las cosas, al que llama necesidad” (*Vitae*, IX, 45). El rechazo al imperio de la necesidad es, precisamente, uno de los rasgos decisivos que distinguen el atomismo epicúreo del que defendieron sus precursores, y este rechazo tiene manifiestamente un motivo ético, aunque no carece de razones que afectan al propio cuadro de la fisiología. Precisamente en esta doble línea se inscribe la célebre y discutida tesis del *clinamen* (término con que Lucrecio vierte el griego *parénklisis*, cf. *De rerum natura*, II. 216-293), que explica la génesis de los cuerpos compuestos a partir de la caída universal de los átomos y sus subsecuentes encuentros, y proporciona a la vez un fundamento cosmológico para la realidad de la libertad. Sobre esto, conviene tener presente este fragmento de la inscripción de Diógenes de Enoanda: “Si alguno recurre a la teoría de Demócrito, y afirma que no hay ningún movimiento libre (*eleúthera kinesis*) en los átomos a causa de sus choques recíprocos, de donde parece claramente que todas las cosas se mueven con movimiento forzoso (*kat[e]nankasménos p[án]ta keineísthai*) le diremos: «¿no sabes tú, quienquiera que seas, que los átomos tienen también un movimiento libre, que Demócrito no ha descubierto, pero que Epicuro ha traído a luz, que consiste en una declinación (*parénklisin*), como lo muestra a partir de los fenómenos?»” (fr. 32, II 3-III 9 Chilton).

⁴¹ Complemento de Usener.

⁴² La interpolación es de Usener, apoyada en Aecio: “[según] Epicuro [todas las cosas suceden] por necesidad, por decisión, por azar” (*kat’ anánken, katà proairesin, katà tykhen*, I, 29, 5).

⁴³ La corrección que introduce Epicuro a la tesis de la necesidad fatal considera la incidencia de tres causas en el ocurrir de las cosas de la realidad: la necesidad, el azar (*tykhe*) y la libertad (lo que depende de nosotros mismos: *par’ hemàs*, lo que nace en virtud de nuestra decisión: *proairesis*, en la cita de Aecio).

irresponsable, que el azar es inestable, mientras que lo que de nosotros depende no tiene otro amo, y que naturalmente le acompaña (134) la censura o su contrario⁴⁴ (pues mejor sería hacer caso a [lo que dice] el mito sobre los dioses que hacerse esclavos del destino de los físicos: en efecto, con uno se esboza la esperanza de obtener el favor de los dioses honrándolos, mientras que el otro trae una necesidad inexorable),⁴⁵ que no toma el azar ni por un dios, como estima el vulgo (pues nada obra un dios desordenadamente), ni por una causa endeble (pues <no>⁴⁶ cree que el bien y el mal se les den a los hombres a partir de aquél con vistas al vivir venturoso, (135) aunque dé lugar a los principios de grandes bienes y males), que considera preferible ser desafortunado razonando bien que afortunado razonando mal, si bien lo mejor es que en las acciones lo bien juzgado prospere con su ayuda.⁴⁷

⁴⁴ El argumento continúa exponiendo la razón del distingo introducido, refiriéndola al prurito de fundar la responsabilidad que asiste al ser humano en la determinación de sus actos. La necesidad es una causa “irresponsable” (*anypeúthynon*), porque no se le puede pedir cuentas por su operación, y su exclusividad eximiría a aquél de toda carga a propósito de sus acciones y de las consecuencias que resultan de éstas. El azar, en cambio, es una causa “inestable” (*ástaton*), en la medida en que depende de las disposiciones humanas y las circunstancias. Así, según Aecio, “Epicuro dice que el azar es una causa inestable, que varía según los hombres, los tiempos y los lugares” (I, 29, 6 = 380 Us.). Por último, la causa que somos nosotros mismos es libre (“no tiene otro amo”: es *adéspoton*), y por ello está sometida de suyo a la censura o reproche (*tò memptón*) y a la aprobación. Así, dice Diógenes de Enoanda: “si se cree en el destino, se suprime todo consejo y todo reproche” (fr. 32).

⁴⁵ Los mitos son enérgicamente combatidos por el epicureísmo, debido a que no pueden liberar al ser humano de los temores que le infunden los grandes fenómenos de la naturaleza (cf. KA XII). Sin embargo, la sustitución de los dioses mitológicos por la necesidad inexorable (*aparaiteton*) de los físicos priva al hombre incluso de la precaria esperanza de conseguir el favor de aquéllos mediante sobornos sacrificiales.

⁴⁶ Inserción de Usener.

⁴⁷ La hipóstasis del azar como Diosa Fortuna (*Tykhe*) cunde por doquier en la época helenística, estimulada por la grave incertidumbre que aqueja a los miembros de las *póleis* que han perdido su antigua independencia. Pero esta divinización está reñida con la recta comprensión de la naturaleza de lo divino, a cuya perfecta imperturbabilidad repugna lo desordenado (*atáktos*). Por otra parte, la aceptación del azar como causa real no admite que sea una causa endeble (*abébaios*), pues si bien no determina el bien o el mal que hacen venturosa o desventurada la vida (ellos, ciertamente, conciernen a nuestras decisiones), sí tiene fuerza y eficacia para suministrar las bases o principios (*arkhás*) de grandes bienes y grandes males, que se constituyen en datos con los cuales nuestra existencia tiene inevitablemente que contar, pero que no impiden, salvadas las condiciones mínimas, la construcción de la vida feliz. Por eso mismo, el sabio prefiere mantener la coherencia prudencial de su recta deliberación (*eulogístos*) a rendirse a las veleidades de la suerte. O como dice KA XVI:

Estas cosas, pues, y las que les son afines, medítalas noche y día dentro de ti <y>⁴⁸ con quien sea semejante a ti,⁴⁹ y nunca, ni en vigilia ni en sueño, padecerás turbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres.⁵⁰ Pues en nada se parece a un viviente mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.⁵¹

“Escasamente incide en el sabio la suerte, porque las cosas más grandes y más importantes las ha regulado el cálculo (*logismós*), y las regula y seguirá regulando por todo el tiempo de la vida.” Pero, en todo caso, el concurso de ésta favorece la realización práctica del buen juicio.

⁴⁸ Inserción de C. Diano.

⁴⁹ El cierre de la epístola contiene una exhortación y una promesa. La primera, que hace eco de la que fue proferida al comienzo, en el § 123, al sentar Epicuro la necesidad de practicar y meditar continuamente los “elementos del bien vivir”, insta nuevamente al destinatario a ejercer en todo momento el hábito de pensar —el verbo *meletáo* tiene precisamente el sentido de la sostenida ocupación en el cuidado providente—, de pensar en tales elementos, de conformar la vida a ellos en virtud del hábito mismo, que trae a la existencia el tesoro de la serenidad. El epicúreo habrá de ponderar estos preceptos en el recogimiento consigo mismo y en compañía, con sus afines: esta alusión a “quien sea semejante a ti” (*pròs tòn homoíon seautó*) es la única en toda la *Carta* que puede ser relacionada con el concepto de amistad, fundamental en la ética epicúrea. Los contenidos fundamentales de este concepto son la *seguridad* (*aspháleia*), el *provecho* (*khreía*, *opheleía*) y la *felicidad* (*eudaimonía*, *makariótes*). Para cada uno de estos contenidos, cf. KA VI, VII, XIII, XIV, XXVIII, XL (relativas a la seguridad), KA XIII y SV 23, 34, 39 (relativas al provecho), y KA XXVII y SV 52 y 78 (relativas a la felicidad). Acerca de los dos primeros ha de revisarse también D. L., X, 120 b. Por último, habría que agregar algunos apotegmas que describen condiciones, características y aspectos de la amistad: SV 28, 56, 61, 66 y 74.

⁵⁰ *zéseis deòs theòs en anthrópous*: ésta, la promesa de ventura del epicureísmo, con la cual finaliza la *Carta*, sellando el pleno sentido que tiene la ausencia de turbación (*oudépoté... diatakhthése*), y anudando esta conclusión con lo dicho a propósito del primer precepto del *tetraphármakon*. Con ello también se insinúa la razón de la importancia que posee la concepción de la divinidad en el epicureísmo. Una perplejidad que seguramente asalta a quien emprende el estudio del sistema consiste en comprender por qué, si el propósito es eliminar los factores que puedan incentivar el sufrimiento humano debido al abuso opinativo acerca del mundo, sus causas y fenómenos, ¿por qué no suprimir, sin más, la suposición acerca de la existencia de los dioses? Ciertamente, el correctivo epicúreo de las “opiniones falsas” cancela la idea de que el orden de lo divino sea fuente de temores para los seres humanos. Pero lo hace, aparentemente, disipando todo vínculo entre lo humano y lo divino. ¿Qué sentido tendría, entonces, introducir en la concepción del universo unas entidades absolutamente separadas y, por decirlo así, ontológicamente impávidas? Sólo que no es correcto decir que no hay vínculo alguno entre lo divino y lo humano. No cabe decir del dios lo que se afirma de la muerte, esto es, que “nada es en relación a nosotros”. (En efecto, de lo divino hay prenoción, no así de la muerte.) Por el contrario, en el “como” de la promesa se expresa el vínculo entre lo divino y lo humano, y precisamente a este parangón hay que atender, si lo que se quiere es determinar la significación de los dioses dentro del sistema epicúreo.

En este sentido, es perfectamente verosímil considerar al dios como un *modelo de vida bienaventurada*, sobre todo si observamos que el dios epicúreo ofrece el *paradigma de la ataraxia*, de la perfecta imperturbabilidad, entendida como *perfección de la vida que reposa en el placer puro de su presencia para sí* (pues así podríamos definir el ideal atarácico del epicureísmo). La crítica a las representaciones de lo divino, provengan ellas de las creencias populares o de las especulaciones metafísicas, no satisface, pues, una simple necesidad negativa, sino que permite articular el modelo positivo del tipo de vida a que debe aspirar y que ha de alcanzar —conforme a las condiciones de la existencia humana— el sabio, y no sería exagerado, quizás, decir que en esta positividad se concentra el sentido más decisivo de la doctrina epicúrea acerca de los dioses.

⁵¹ A pesar de su apariencia paradójica, la afirmación que remata la *Carta a Meneceo* no constituye un mentís al reconocimiento epicúreo –y podría decirse más: a la afirmación– de la insalvable finitud humana. La idea de que el sabio “en nada se parece (*outhèn... éoike*) a un viviente mortal” ha sido inducida por la afirmación de la semejanza con la existencia divina en que la suya se despliega. Pero, desde luego, esta similitud atañe a la bienaventuranza del dios (a su imperturbabilidad), no a su condición incorruptible. Con el sentido de lo que se dice aquí podría relacionarse un apotegma de Metrodoro (fr. 37), que aparece registrado como SV 10: “Recuerda que, aun siendo mortal por naturaleza y habiendo tenido un tiempo limitado, te elevaste, por las reflexiones sobre la naturaleza, a lo infinito y lo eterno y contemplaste «lo que es, lo que será y lo que fue».”