

Las sabidurías de la antigüedad

Michel Onfray

Las sabidurías de la antigüedad

Contrahistoria de la filosofía, I

Traducción de Marco Aurelio Galmarini



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Unido de la colección general
Les sages antiques
© Editions Grasset & Fasquelle
Paris, 2006

UNAM
BIBLIOTECA CENTRAL

CLASIF. B77
05918

MATRIZ 1174660
NUM. ADQ. 651264

Diseño de la colección:
Julio Vivas
Ilustración «Demócrito», M. de Xaxars, grabado. Foto © Oronoz/Cover

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2007
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6256-0
Depósito Legal: B. 7162-2007

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

ÍNDICE

651264

PARA UNA CONTRAHISTORIA DE LA FILOSOFÍA

<i>Prólogo general: La historiografía, un arte de la guerra</i>	15
1. La historiografía, una polemología, p. 15 - 2. Mentiras sin autores, p. 17 - 3. La escritura de los vencedores, p. 19 - 4. La historia de una contrahistoria, p. 21 - 5. Abolir el pensamiento mágico, p. 24 - 6. El principio de Alfeo, p. 25	
<i>Introducción: Sobre polvos estelares</i>	29
1. Las arqueologías genealógicas, 29 - 2. El juego de los contextos, p. 33 - 3. La lógica de los vencedores, p. 34	

PRIMERA PARTE: LAS SABIDURÍAS DE LA ANTIGÜEDAD

Primer tiempo

HUELLAS DE ÁTOMOS EN UN RAYO DE LUZ:

EL MATERIALISMO ABDERITA

I. Leucipo y «la alegría auténtica»	43
1. Surgidos de la noche del tiempo, p. 43 - 2. Ficción, ¿mujer o filósofa?, p. 45 - 3. Reali-	

dad de los simulacros, p. 46 - 4. Ética de la alegría auténtica, p. 48

II. Demócrito y «el goce del placer en uno mismo» 53

1. Erróneamente presocrático, p. 53 - 2. En el reino de los vencedores, p. 54 - 3. ¿Quemar a Demócrito?, p. 57 - 4. El olor de las vírgenes, p. 60 - 5. Las anécdotas atomistas, p. 63 - 6. Epifanía del cuerpo material, p. 66 - 7. Del goce del placer en uno mismo, p. 69 - 8. Estrategias del hedonismo, p. 72 - 9. Y después reír..., p. 74

III. Hiparco y «la vida más placentera posible» . . . 77

1. Un discípulo atípico, p. 77 - 2. Vademécum hedonista, p. 78

IV. Anaxarco y su «naturaleza prendada del goce» 83

1. Cortarse la lengua y escupirla..., p. 83 - 2. El filósofo bienaventurado, p. 85

Segundo tiempo

USOS TERAPÉUTICOS DEL VERBO: LA SOFÍSTICA ANTIFONIANA

V. Antifón y «el arte de combatir la tristeza» 89

1. Reparación a los sofistas, p. 89 - 2. La antítesis de Sócrates, p. 92 - 3. La invención del psicoanálisis, p. 94 - 4. El enemigo de las leyes, p. 96 - 5. El hedonismo libertario, p. 99 - 6. Terminar con los bárbaros, p. 102

Tercer tiempo

LA INVENCION DEL PLACER: LA ALEGRÍA DE ARISTIPO DE CIRENE

VI. Aristipo y «el cosquilleo de la voluptuosidad» . 107

1. La filosofía con falda, p. 107 - 2. El triángulo subversivo, p. 109 - 3. Perfumado en el

ágora, p. 111 - 4. Lúdico, agónico y cómico, p. 114 - 5. ¿Proxeneta de la sabiduría?, p. 117 - 6. El rechazo de todos los apegos, p. 119 - 7. Feliz quien como Ulises..., p. 121 - 8. El buen placer de Aristipo, p. 123 - 9. Gocce con conciencia, p. 125 - 10. ¿Existen los cirenaicos?, p. 127

Cuarto tiempo

PLACER DEL DESEO SATISFECHO: LA CONSTELACIÓN CÍNICA

VII. Diógenes y «gozar del placer de los filósofos» . 131

1. Los ladridos del concepto, p. 131 - 2. Elogio del pez onanista, p. 134 - 3. Un materialismo caníbal, p. 136 - 4. Placeres del tener, placeres del ser, p. 139

Quinto tiempo

SALVADOS POR LA POLEMICA: TRES MOSQUETEROS HEDONISTAS

VIII. Filebo y «la vida feliz» 143

1. Luchador y dramaturgo, p. 143 - 2. El hedonista asesinado, p. 145 - 3. Más allá de la caricatura, p. 148 - 4. Un panfleto con vestuario de escena, p. 149 - 5. La paliza a un chivo expiatorio, p. 151

IX. Eudoxio y «el objeto de deseo para todos» . . . 153

1. Un discípulo heterodoxo de Platón, p. 153 - 2. ¡Un platónico hedonista!, p. 155 - 3. Magro botín en el morral filosófico, p. 156

X. Pródico y «la felicidad» 159

1. Fortuna de la «Y», p. 159 - 2. Bajo pieles de animales, p. 160 - 3. El malentendido de una buena reputación, p. 162 - 4. Elegir entre dos mujeres, p. 164.

Sexto tiempo

BAJO EL SIGNO DEL CERDO:

EL EPICUREÍSMO GRECOLATINO

- XI. Epicuro y «el placer supremo» 171
1. Fisiología de la filosofía, p. 171 - 2. Época mala, reputación mala, p. 174 - 3. ¿Una filosofía porcina?, p. 177 - 4. Cuatro, es decir, tres o siete, p. 181 - 5. La salvación por el tratamiento atomista, p. 184 - 6. Muerte de la muerte, p. 186 - 7. ¡Santidad de los dioses indolentes!, p. 189 - 8. Del buen uso del dolor, p. 191 - 9. Dietética y aritmética de los deseos, p. 193 - 10. Placer del hedonismo ascético, p. 197 - 11. Una prudencia utilitarista y pragmática, p. 200 - 12. ¿Cinética, dinámica, catastemática?, p. 203 - 13. El alma es el cuerpo, y a la inversa..., p. 206 - 14. Genio de la vida filosófica, p. 209 - 15. El Jardín, una anti-República de Platón, p. 211 - 16. Potencialidades del contrato hedonista, p. 213
- XII. Filodemo de Gadara y la comunidad hedonista 217
1. Excelencia de la catástrofe, p. 217 - 2. El arquitecto, el mecenas y el filósofo, p. 219 - 3. Lejos de Epicuro, el epicureísmo, p. 221 - 4. Elogio de la vida filosófica, p. 223 - 5. ¿Obra maestra? El empleo del tiempo, p. 225 - 6. La dulzura de vivir, p. 228 - 7. Construcción del epicureísmo de Campania, p. 230 - 8. Domar la muerte, p. 233 - 9. Habilitación de la estética, p. 235 - 10. Las bodas con la ciudad, p. 239 - 11. Una ataraxia política, p. 242
- XIII. Lucrecio y «la voluptuosidad divina» 245
1. Cristiana indignación contra el filósofo,

p. 245 - 2. Persistencia de los anatemas, p. 249 - 3. Odio a la lucidez, p. 251 - 4. Amigo, no hay amigo..., p. 253 - 5. Una pintura del impulso vital, p. 256 - 6. «Capricho de átomo», p. 258 - 7. Una dialéctica de las fuerzas, p. 260 - 8. La puesta a punto de una razón polémica, p. 262 - 9. Terminar con el cielo, p. 265 - 10. La dulcificación de la muerte, p. 266 - 11. La tarta y los esqueletos, p. 270 - 12. Ventajas de los naufragios, p. 272 - 13. El hedonismo trágico, p. 274 - 14. Un placer atomista, p. 277 - 15. Teoría de una Venus nómada, p. 279 - 16. Una pareja atarácica, p. 282

- XIV. Diógenes de Enoanda y «de la alegría de nuestra naturaleza» 285
1. Sobre esta piedra..., p. 285 - 2. El peripatético epicúreo, p. 286 - 3. ¡Un budismo griego!, p. 288 - 4. El Jardín universal, 290 - 5. El oscurecimiento del mundo, p. 292

<i>Bibliografía</i>	295
<i>Cronología</i>	305
<i>Índice analítico</i>	309

Para una contrahistoria
de la filosofía

I

La historiografía, una polemología. La historiografía compete al arte de la guerra. Por consiguiente, no es de extrañar el ambiente de secretos de Estado que impera en torno a ella. Así, la disciplina participa de la polemología: ¿cómo abordar el combate, medir las relaciones de fuerza, perfeccionar una estrategia, una táctica para alcanzar el objetivo, gestionar las informaciones, callar, silenciar, subrayar la evidencia, fingir, más todo lo que supone enfrentamientos incluso a la hora de determinar quién es el vencedor y quién el vencido? La historia es débil con los ganadores y despiadada con los perdedores.

Amplíemos el marco: la historiografía de la filosofía no escapa a esta ley del género. La filosofía, un tanto arrogante, a menudo demasiado segura de sí misma, demasiado inclinada a dar lecciones, suele presentarse como la disciplina que corona todas las demás. Los funcionarios que a este respecto desarrollan su actividad en la Inspección General no se reprimen a la hora de entonar esta cantinela y justificar su enseñanza exclusiva en los cursos finales del plan de estudios con el argumento de que para estar en condiciones de empezar a filosofar es imprescindible tener cierto

bagaje cultural. Al parecer, ¡es menester acumular previamente un gran caos para poder ordenarlo algún día!

Es sorprendente que la filosofía, tan dispuesta a mostrar a los historiadores o a los geógrafos cómo han de practicar su arte y a los científicos cómo abordar los usos correctos de la epistemología, caiga en la trampa de negarse a aplicar en su parroquia lo que enseña en las vecinas. Pues, que yo sepa, la filosofía no pone a prueba las certezas de su secta sometiendo la historia de su disciplina al fuego cruzado de un trabajo crítico capaz de explicar por qué se la ha escrito de una determinada manera.

¿Por qué motivos, pues, la filosofía deja fuera de discusión la enseñanza de su historiografía? ¿Qué interés hay en disimular los secretos de fabricación de un corpus unificado, en ocultar la voluntad de dejar al margen de la razón razonante el proceso de construcción de una historia de la filosofía que se presenta como única, canónica y objetiva, unívoca e indiscutible?

Pues buscamos en vano, en la disciplina fragmentada —ética y estética, epistemología y antropología, lógica y política, etc.— o en los estudios afines a las ciencias llamadas humanas, un sector dedicado al examen de las condiciones de su escritura. Jamás se examinan los presupuestos de los autores que escriben la historia, ni, por consiguiente, tampoco su fuente.

En efecto, un filósofo, una doctrina, un pensamiento, un sistema, un libro, una reflexión o una obra, sólo existen una vez inscritos en un proceso histórico: historia de la filosofía, por supuesto, pero también historia a secas. Cada momento se lee en un movimiento, al que está íntimamente unido. Lo propio de una época filosófica funciona en la dialéctica a largo plazo. ¿Qué autor invisible cuenta detalladamente la odisea al público? ¿Quién escribe la his-

toria de la filosofía? O dicho de otra manera: ¿quién dice la *verdad* filosófica? ¿Dónde se oculta su demiurgo?

2

Mentiras sin autores. La historiografía parece una aventura sin autor identificable. Ninguna historia de la filosofía tiene autoridad por sí misma, salvo en un país totalitario, donde existe una versión oficial. Sin embargo, de la misma manera que los manuales escolares dirigidos por personas distintas, escritos incluso por individuos sin semejanza entre sí y publicados por editoriales en competencia recíproca, cuentan la misma epopeya con meros cambios de detalles o de forma, con harta frecuencia las historias de la filosofía ofrecen uno y el mismo relato.

Los mismos autores, los mismos textos de referencia, los mismos olvidos, los mismos descuidos, las mismas periodizaciones, las mismas ficciones, sin duda asombrosas y que, sin embargo, han sido repetidas hasta la saciedad (por ejemplo, la existencia de un Demócrito presocrático, por definición anterior a Sócrates, pese a haberle sobrevivido nada menos que entre treinta y cuarenta años). Entonces, ¿por qué esos objetos diferentes para expresar una versión idéntica de algo tan variado y tan profuso?

¿Por qué esos instrumentos ideológicos que son siempre los manuales, las antologías, las historias y las enciclopedias que, por cierto, versan sobre las mismas opiniones, guardan silencio sobre las mismas informaciones? Lo que se omite en una publicación se omitirá siempre en las siguientes del mismo género, en el que por doquier impera el psitacismo. Por otra parte, se niegan informaciones importantes: ¿en qué reside el aspecto voluntario de esa ocul-

tación? ¿Y en qué consiste el trabajo de un inconsciente historiográfico?

Permanezcamos en la antigüedad para los ejemplos: ¿por qué mantener la ficción de un cuerpo cerrado de presocráticos, pese a la irreductibilidad del centenar de personas alistadas en ese caótico ejército, algunas de las cuales caen incluso fuera de los límites del período que se reivindica? ¿Por qué Platón jamás cita a Demócrito en su obra, aun cuando toda ella pueda leerse como una máquina de guerra lanzada contra el materialismo? ¿Cómo se explica que en ningún momento se explote la información que proporciona Diógenes Laercio acerca del furioso deseo del autor del *Fedón* de destruir, en un auto de fe, todas las obras de... Demócrito, precisamente? ¿Por qué dar crédito a la figura de un Sócrates platonizado, cuando una imagen más próxima de Diógenes de Sinope o de Aristipo de Cirene permiten abordar la obra filosófica del sileno más allá del mero servicio a la Idea platónica? ¿Cómo comprender el silencio sobre Aristipo y el pensamiento cirenaico en todos los diálogos de Platón? El pensador de Cirene aparece en ellos una sola vez y mencionado con malevolencia: Platón destaca la indignidad de su ausencia el día de la muerte de Sócrates... Lo mismo ocurre con la inexistencia de los filósofos cínicos en el corpus de la filosofía idealista. ¿Qué cabe concluir acerca de la información que presenta a los sofistas como vendedores de relatividad, mientras reduce sus nombres a los que sirven de título a diálogos... de Platón? ¿Qué hay, en esta atmósfera, del importante pensamiento del sofista Antifón —el inventor del psicoanálisis!—, por el que normalmente se pasa en silencio? Etcétera.

La escritura de los vencedores. Se podría continuar con la lista de nombres ilustres, todos los cuales dan testimonio en el mismo sentido: la escritura de la historia de la filosofía griega es platónica. Ampliemos el marco: la historiografía dominante en el Occidente liberal es platónica. Así como en el imperio soviético del siglo pasado se escribía la historia (de la filosofía) desde el único punto de vista marxista-leninista, así también en nuestra vieja Europa los anales de la disciplina filosófica responden al punto de vista *idealista*. Consciente o inconscientemente.

Así como un error o una distorsión de la realidad que se repite diez, cien, mil veces, se convierte en verdad (y más aún cuando su enunciación proviene de los grandes, los poderosos, las autoridades oficiales, las instituciones), este tipo de mentiras piadosas se encubre bajo un manto de certeza definitiva. Esta transfiguración del interés político de las civilizaciones judeocristianas —que celebran lo que las legitima y las justifica— constituye la razón de Estado de la institución filosófica.

Así las cosas, Platón reina como maestro, pues el idealismo, al inducir a confusión entre la mitología y la filosofía, da ocasión para justificar el mundo tal como es, para invitar a alejarse de la vida terrenal, de este mundo, de la materia de la realidad, en beneficio de las ficciones con las que se amasan esas historias para niños a lo que en última instancia se reducen todas las religiones: un cielo de ideas puras fuera del tiempo, de la entropía, de los hombres, de la historia, esto es, un trasmundo poblado de sueños a los que se atribuye más realidad que a lo real, un alma inmaterial que salva al hombre del pecado de la encarnación, una posibilidad para el *Homo sapiens* que consagra escri-

pulosamente todo su ciclo vital a morir en vida, a conocer la felicidad angelical de un destino *post mortem*, y otras necedades que conforman una visión mitológica del mundo en la que todavía hoy mucha gente permanece atrapada.

Las historias de la filosofía se despliegan para mostrar la riqueza de las variaciones sobre el tema del idealismo. Olvidan que el problema no reside en la variación, sino en la eterna repetición del antiguo estribillo musical del tema. Es verdad que Platón no es Descartes, ni éste es Kant, pero los tres, al repartirse veinte siglos de mercado idealista, monopolizan la filosofía, ocupan todo su espacio y no dejan nada al adversario, ni siquiera las migajas. El idealismo, la filosofía de los vencedores desde el triunfo oficial del cristianismo convertido en pensamiento de Estado —¡cuánta razón tenía Nietzsche en presentar el cristianismo como un platonismo para uso de la plebe!—, pasa tradicionalmente por ser la única filosofía digna de este nombre.

Hegel, el furriel de este mundo, dedica una energía desenfrenada a afirmar en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, dictadas en la universidad —el lugar *ad hoc*—, que filosofía sólo hay una (¡la suya, evidentemente!), que todas las anteriores fueron su preparación, pues se desarrollaron orgánicamente según un plan —¡una especie de *filodicea!*—, y que esta construcción afirma la omnipotencia de la Razón en la Historia, ciertamente, pero Razón se superpone también a otros términos, como Concepto, Idea o... ¡Dios! La filosofía, confiscada desde el idealismo alemán por la Universidad, el Templo de la Razón hegeliana, pasa la mayor parte del tiempo por ser una «ciencia de la lógica».

La gente bien situada no tiene nada que temer respecto de la supervivencia de su próspero mundo; después de Pitágoras, el *Fedón* de Platón le enseña la inmortalidad del alma, el odio al cuerpo, la excelencia de la muerte, la aver-

sión a los deseos, los placeres, las pasiones, la libido, la vida; *La ciudad de Dios* repite hasta la náusea el mismo odio al mundo real en nombre, por supuesto, de un Dios de amor y de misericordia; y no esperemos que la *Suma teológica* de (Santo) Tomás de Aquino enseñe otra cosa; los *Pensamientos* de Pascal nadan en aguas igualmente turbias; lo mismo vale para Descartes o Malebranche; la *Crítica de la razón práctica* defiende ideas parecidas, aunque reformuladas en la escolástica trascendental de los «postulados de la razón práctica», etc. La gente bien educada, héroes y heraldos de la historiografía dominante, iconos de los programas oficiales, rompecabezas preferidos de los aspirantes al doctorado en filosofía o de los que anhelan ser catedráticos y gozar de buena reputación oficial, ese ganado, objetivo de caza de la lista de autores de programa, ¡en la práctica no pone en peligro el mundo tal como está!

4

La historia de una contrahistoria. Por todo esto, no es difícil entender que Alfred North Whitehead escriba en *Proceso y realidad* (1929) que «la manera más segura de describir el conjunto de la tradición filosófica europea es presentarla como una serie de acotaciones a Platón». Observemos este detalle: habla de la *tradición*. El uso de esta palabra supone la existencia de una contratradición, la cara inversa de esta historiografía dominante que permanentemente cita, comenta y glosa a Platón. Esta *Contrahistoria de la filosofía* se propone mirar al otro lado del espejo platónico para descubrir paisajes alternativos.

Frente a la historia de los vencedores, ante la dominación indiscutida de la historiografía dominante, con el fin

de reducir a escombros la doctrina oficial e institucional, es menester, por supuesto, una historia de los vencidos, una historiografía de los pensamientos dominados, una doctrina oficiosa y alternativa. Lógicamente, es evidente que esa historiografía no existe, pues la costumbre de los señores de la guerra se opone a ella. La lógica de la masacre integral obliga.

No me propongo hacer aquí la historia de esta desposesión. Éste es otro (y bello) tema, que merece un libro entero. Ese libro destacaría el papel de la Iglesia oficial desde los primeros siglos de la era común en la organización voluntaria, deliberada y programada de esta erradicación de todo pensamiento anterior a su reinado temporal o que no se adhiriera a su sistema ideológico: destrucción de manuscritos, incendio de bibliotecas, persecución de filósofos, cierre de sus escuelas, asesinato de los recalitrantes, con Hipacio como figura emblemática, codificación jurídica (Teodosio, Justiniano) de la aniquilación de la cultura pagana.

A todo esto habría que agregar algunas reflexiones acerca del papel de los copistas (casi siempre monjes...) y del aspecto aleatorio de las condiciones de supervivencia de lo que ha escapado a la vandálica furia de los cristianos (vasijas gnósticas enterradas en el desierto egipcio de Nag Hamadi, bibliotecas epicúreas en villas cubiertas y protegidas por la erupción del Vesubio), sin olvidarse, por otro lado, de rendir homenaje a los enemigos que con tal abundancia citan los textos de sus víctimas (Orígenes, a través de su lucha en varios tomos contra *El discurso verdadero contra los cristianos*, de Celso, ha hecho pasar a la posteridad gran parte de este autor), ni de analizar el papel de los cambios de soporte (del papiro al papel, del grafismo manuscrito a la imprenta, del libro para eruditos a la publicación en

masa, de la grafosfera a la mediasfera, etc.). Esta *Contrahistoria*, desafortunadamente, deja de lado una parte importante de las condiciones históricas y sociológicas de producción del discurso filosófico dominante...

Los seis volúmenes que propongo, no obstante la cantidad de páginas que ocupan, obligan a la modestia del objetivo: no se hallará en ellos, evidentemente, la exposición exhaustiva ni el análisis profundo de una serie de autores, menos aún la microlectura —que en la universidad europea se ha convertido en deporte nacional— de tal o cual, ni tampoco la versión definitiva de un análisis de esas corrientes en forma de archipiélago que, desde los *gnósticos licenciosos* o el *epicureísmo cristiano* hasta los *libertinos barrocos*, los *ultras de la Ilustración*, el *socialismo dionisiaco* o el *nietzscheísmo de izquierda*, saco a la luz entre otros archipiélagos en el caos de la filosofía como material en bruto, vivo, que, más que según el principio de la línea (hegeliano), se desarrolla de acuerdo con el principio del rizoma (deleuzeano).

Espero que esta *Contrahistoria* se lea como una historia, evidentemente. De la misma manera que, por antífrasis, mi *Antimanual de filosofía* no propone el fin del manual ni la abolición del género, sino su revolución metodológica, este proyecto de enciclopedia voluntariamente mutilada tiene como finalidad el surgimiento de un continente sumergido, de una ciudad hundida desde hace siglos, para volver a iluminarla y darle vida sacándola a la superficie.

Esta *Contrahistoria* no pretende ser un final, sino un comienzo, una invitación a constituir la historiografía como una disciplina necesaria en la enseñanza de la filosofía. Da ocasión a un nuevo yacimiento destinado a los profesores liberados, con el fin de purificar de sus miasmas a

la enseñanza de la filosofía en el último curso de secundaria y en la universidad, para abrir de par en par la ventana en las bibliotecas donde se acumulan las glosas inútiles sobre los monumentos de la filosofía dominante, para agregar a las estanterías obras alternativas que se ocupan de otra filosofía que supone otra manera de filosofar.

5

Abolir el pensamiento mágico. ¿Qué es esta nueva manera de filosofar? Una manera muy *antigua...*, pues es la del ágora y el foro. Define la manera antigua de practicar una filosofía abierta y con destino al viandante común: Protágoras el estibador, Sócrates el escultor, Diógenes el empleado de banco, Pirrón el pintor, Aristipo el maestro, si son de verdad filósofos, es decir, creadores de una visión del mundo, autores de obras teóricas que viven cotidianamente su pensamiento y llevan una *vida filosófica*, no son profesionales al modo en que la posmodernidad entiende la profesión.

Tampoco se dirigen a especialistas dedicados a la enseñanza o a la investigación filosófica. Por el contrario, hablan al pescadero, al carpintero, al tejedor que pasa por allí y que, a veces, se detiene, escucha, se adhiere y luego se convierte a un modo de existencia específico con vistas a la creación de sí mismo como subjetividad feliz en un mundo dominado por la negatividad.

La filosofía no es, por tanto, un malabarismo tendente al arte por el arte y consagrado al culto de fetiches ideales y conceptuales; ni tampoco una disciplina cerrada destinada a una minoría que, mediante una práctica incestuosa, confisca el saber filosófico con vistas a la mera reproduc-

ción de su casta profesional; y para eso no necesita crear neologismos ni cultivar la oscuridad, únicas garantías posibles para mantener la secta herméticamente cerrada, intacta a los extraños, indemne al mundo. Por tanto, la filosofía no tiene nada que ver con la manía de la corporación que, tan a menudo, recicla el pensamiento mágico modificando únicamente las cintas irisadas de nuevas palabras de uso clánico y tribal que adornan el paquete. Dejemos a los nostálgicos del monasterio esta vieja filosofía, siempre activa, nebulosa y elitista, abstrusa y autista, trufada de neologismos y saturada de brumas.

6

El principio de Alfeo. La filosofía no es el museo que propone habitualmente la historiografía dominante, con un recorrido indicado con flechas que lleva de una sala a otra, de una obra maestra a otra, de las esculturas del Partenón a las deconstrucciones de un Picasso, que apunta al cierre y el acabamiento sobre sí mismo del mundo visitado. Por el contrario, se asemeja mucho más al modelo de los gabinetes de curiosidades a los que tan aficionados eran los filósofos, hombres de letras, historiadores y coleccionistas de los siglos XVI y XVII, a saber, ¡una acumulación de objetos raros e insólitos, extraños y exóticos, extravagantes y pintorescos! Su sentido no está dado a priori sino que se da a posteriori.

Dionisíacas en su puro «ser en el mundo», las producciones filosóficas se vuelven apolíneas tras una operación del espíritu: el orden deriva de un trabajo intelectual subjetivo. Reivindico esta subjetividad, y no creo en la objetividad reivindicada por las bellas almas que disimulan la ló-

gica de sus posiciones, en realidad tan ideológicas como las mías.

¿Qué diferencia hay entre ellas y yo? La explicitación de mis presupuestos: yo propongo la historia de una filosofía que no se constituya *contra* el cuerpo, a pesar de o sin él, sino *con* el cuerpo. Como Spinoza, o tras él Gilles Deleuze, y Nietzsche entre ambos, sostengo que todavía no se ha explorado verdaderamente esta cuestión: *¿qué es lo que puede el cuerpo?* Con mucho mayor motivo en el dominio de la filosofía, donde la carne, permanencia de la maldición de San Pablo, pasa por ser la incoherencia misma.

Tampoco me he propuesto en esta obra responder *directamente* a esta pregunta spinoziana, sino aportar mi *sesgada* contribución con esta galería de pensadores que cuentan con el cuerpo, que no lo tienen como enemigo a despreciar, maltratar y abatir. Que el cuerpo sea «la gran razón» y que toda filosofía sea siempre la autobiografía y la confesión (del cuerpo) de un filósofo, como afirma Nietzsche en *La gaya ciencia*, he aquí una verdad de ayer preñada de promesas para mañana.

La historia de la filosofía que, desde este punto de vista, yo llamaría hedonista, pues más aspira a esculpir el cuerpo y las pasiones que a destruir lisa y llanamente el uno y las otras, no es el lugar ideal para mostrar cómo se articula este nexos completo entre un cuerpo de filósofo y sus pensamientos, sus visiones del mundo, sus producciones teóricas. Para avanzar en esta dirección me parece mucho más idóneo el género de la biografía existencial. Mi modo de andar tiene más afinidad con el del geógrafo, familiarizado con las superficies y los planos, que con el del geólogo, habituado a las perforaciones.

¿Cuáles son entonces mis supuestos? ¿A qué fin tienden? Antes de responder, una digresión por el río Alfeo.

Ovidio cuenta la historia en su *Metamorfosis*: Alfeo, acuciado por el poderoso deseo que siente por Aretusa, corteja a la muchacha, a la que abruma y persigue hasta la isla de Ortigia, cerca de Siracusa. La joven pide ayuda a Diana, que convierte a Alfeo en río y a Aretusa en fuente. Sin dejarse amilanar por tan poco, Alfeo, transfigurado en agua dulce, prosigue su viaje bajo el mar, pero sin mezclar su corriente dulce con el agua salada. Más tarde reaparece en Sicilia y perpetra su crimen uniéndose a la fuente.

¿Cuál es la lección de esta historiografía alternativa? Una corriente puede permanecer sin mezclarse con su medio ambiente, perseverar en su ser y cumplir su destino mediante la manifestación empeñada de su potencia existencial. ¿Cuál es el mar a atravesar? El de la filosofía idealista en su triple fórmula platónica, cristiana y alemana. ¿Cuál es la corriente, este famoso río Alfeo? La filosofía hedonista: materialista, sensualista, existencialista, utilitarista, pragmática, atea, corporal, encarnada...

Propongo aquí volver a contar los grandes episodios de estas abundantes aventuras, desde Leucipo hasta Jean-François Lyotard, el último de los muertos ilustres; es decir, más de veinticinco siglos de colores, luces, abigarramientos solares, vivos cromatismos, pensamientos generosos, sabidurías pródigas y *existencialmente útiles*. Todo lleva a creer que, inmutada, radiante y luminosa, esa filosofía de la incandescencia hedonista está disponible para nuevas aventuras.

Las arqueologías genealógicas. Veinticinco siglos de historia separan la filosofía griega más antigua del momento en que la leemos, lo que equivale a decir que las condiciones y las circunstancias de su transmisión merecen por sí mismas una obra. Como es evidente, algunas obras son irrecuperables, ya porque se hayan perdido definitivamente, ya porque sólo se las conozca por un nombre, una mención o una referencia. Otras, malhadadamente, nos han llegado casi en su totalidad, como los diálogos de Platón, cuya influencia y estragos durante los dos últimos milenios podrían dar origen a una enciclopedia de daños... Un puñado de fragmentos de un pensador que parece muy importante, Leucipo, contra dos mil páginas consagradas a celebrar el odio al mundo terrenal, Platón: he aquí cómo una civilización se orienta hacia la luz o la oscuridad.

Recoger esos fragmentos, encontrar esas páginas arrugadas, deterioradas, esos rollos convertidos en polvo, esos papiros desmigajados, depende de la suerte, del azar. La primera arqueología que permite acceder a esos tesoros es clásica, supone el yacimiento, las obras, la excavación con palas y picos, luego el trabajo con llanas y estiletes y final-

mente la limpieza con cepillos y pinceles. Enterrados como muertos que esperan el momento de volver a ver la luz para hablar, esos fragmentos surgen a veces de una casa patricia dotada de biblioteca. En el caso de un propietario culto o de un lugar representativo de la escuela, se descubre un conjunto coherente de volúmenes temáticos: el epicureísmo de Campania en la villa de los Pisón, en Herculano, con nada menos que ochocientos rollos de papiro que formaban la biblioteca de Filodemo de Gadara; o, en una vasija de Nag Hamadi, los gnósticos egipcios con cincuenta tratados que aún conservaban sus cubiertas de piel. A veces los arqueólogos descubren una ciudad hasta entonces desconocida, perdida, olvidada, en la que se encuentran inscripciones en piedra, como ocurre, por ejemplo, en una pared de Enoanda, la Telmessos turca de hoy, en la que un filósofo llamado Diógenes hizo grabar textos que resumen la filosofía de Epicuro para que los leyeran los transeúntes.

Paradójicamente, incluso se ha dado vida a fragmentos que la muerte había incautado: por ejemplo, en Oxirrinco, Egipto, se habían envuelto las momias con bandas a las que agregaban cartones con cierta cantidad de textos, algunos de ellos triviales (contabilidad, documentos administrativos), pero otros de máximo valor, como fragmentos de Homero, del evangelio gnóstico de Tomás, de Sófocles y Píndaro (autenticados), de Herondas y Calímaco, pero también de Safo, a quien —si los poetas tuvieran derecho de ciudadanía en esta contrahistoria de la filosofía!— podría considerarse el principal precursor del hedonismo. También se encontraron otros papiros en el depósito de basuras de la ciudad abandonada después del cambio de sistema de irrigación de acuerdo con las crecidas del Nilo...

La segunda arqueología tiene por objeto un libro o un corpus filosófico. Lo mismo que en un depósito de hallazgos arqueológicos, también nosotros visitamos las obras rescatadas con el lápiz en la mano a la espera del momento en que surjan la frase, la palabra, la idea, la expresión, el fragmento de párrafo o cualquier otra cosa que cumpla la función que para el arqueólogo tiene el mobiliario: el fragmento a partir del cual extrapolar una totalidad, una forma acabada. Es así como la lectura de Platón, Epicuro o Aristóteles —el gran proveedor de doxografía—, pero también la de las compilaciones —la antología palatina, la Suda, que durante mucho tiempo se consideró obra de un Suidas inexistente, la Gnomología vaticana, o incluso el incomparable Diógenes Laercio, una mina de metales preciosos—, nos descubre indefectiblemente pasajes en los que el autor cita, comenta, extrae una expresión o una idea que rápidamente se atribuye al personaje cuya autoría se da por supuesta. Esta arqueología de los libros vuelve a sacar a la superficie las pepitas deterioradas, puesto que son fragmentarias, con las que, pese a todo, es posible dar comienzo al trabajo crítico.

Es lo que ha ocurrido con los filósofos llamados presocráticos, la exhumación de cuyos escritos, extremadamente reciente, data de comienzos del siglo XX, o, para decirlo con exactitud, de 1903. Debemos esta exhumación a dos arqueólogos singulares, filólogos de formación, Hermann Diels y Walter Kranz, que han sacado de su contexto todos los textos atribuidos a Pitágoras, Anaxágoras, Empédocles, Parménides, Heráclito y otros, como Leucipo o Demócrito, a quienes acompañan figuras más modestas, seguidores, epígonos e imitadores asociados a la aventura de la filosofía que se presenta como anterior a Sócrates. Así, con ellos se destaca en las bibliotecas toda una sección de la filosofía

griega como si se tratara de un muro que las excavaciones de un yacimiento hubiesen sacado a la luz.

Y luego, a mitad de camino del vendaje de las momias y el silencio de las salas de lectura, entre el cementerio o el desierto de Egipto y la universidad prusiana, aún es posible realizar hallazgos, sobre todo en las bibliotecas universitarias en las que duermen viejos fragmentos de piedra, abandonados allí por investigadores del siglo XIX, viajeros que al regresar de sus respectivos periplos dejaron en herencia a su ciudad provinciana de origen el conjunto de sus colecciones, formadas por inocentes saqueos, curiosidades de gabinete y acumulaciones aleatorias. A veces, en esas leoneras se encuentran joyas.

Es lo que ocurre, por ejemplo, con el único testimonio directo de Empédocles, de quien en 1990 se encontró en la Biblioteca de Estrasburgo —que cuenta con cinco mil papiros, mil ochocientos de los cuales son griegos y en su mayor parte no estudiados— un manuscrito que, en forma de papiro, contiene setenta y cuatro versos diseminados en cincuenta y tres fragmentos. El texto restituye lo que subsiste de una copia completa de los libros I y II de la *Física* del mencionado filósofo, o sea un auténtico tesoro, pues lo único que se conoce de la obra del taumaturgo siciliano son citas de sus seguidores, desgajadas de las obras y enunciadas en un poema fragmentario, incompleto y por esa razón difícil de comprender. El descubrimiento permitió establecer un nexo entre los dos bloques de su obra, difíciles de conciliar hasta entonces. De esta manera, la arqueología del yacimiento y la arqueología de los libros se complementan para dar a los textos una vitalidad nueva, una existencia revitalizada.

El juego de los contextos. El material que subsiste de las excavaciones arqueológicas no permanece mucho tiempo inerte. Los fragmentos arrancados de la obra original y reubicados en un contexto casi siempre polémico, invitan a la prudencia: una frase musical desgajada de una ópera puede tanto favorecer como perjudicar al autor de la obra originaria. En la mejor de las hipótesis, el extracto genial favorece a una obra que, por lo demás, puede ser un desastre; y en la peor, si es malo, sirve a los intereses de quienes se apropian de él y descalifica el resto de un trabajo posiblemente superior a lo que la frase aislada permite pensar. Quienquiera que aborde el material lo hace con mentalidad e intención determinadas, nunca a partir de la benévola neutralidad de una lectura inocente.

Cuando Aristóteles acomete la tarea de escribir su *Metafísica*, no hay duda de que la cita de los filósofos que le precedieron es la preparación para su toma de posición en relación con ellos: es evidente que escoge los textos en función del interés metodológico, que supone igualmente un interés ideológico. Prioritariamente, expone lo que facilita su demostración y aumenta la pertinencia de su propia posición. La cita obedece siempre a un principio de regimentación. En efecto, utilizada con fines hagiográficos, críticos o despectivos, la cita ilustra, da testimonio a favor o en contra, pero siempre beneficia a quien la emplea.

El contexto de origen —el de la producción— desaparece bajo un contexto ocasional. Una escuela filosófica depende de condiciones particulares: un iniciador, un fundador, un lugar, una ciudad, una sensibilidad, epígonos, enemigos, adversarios, un corpus, discípulos, fieles o infieles, ortodoxos o heterodoxos, ejercicios espirituales, etc. El texto remite a

los momentos que la hacen posible. Cuando la cita extrae una frase, desdeña el contexto y la recoloca en una perspectiva nueva que puede dar lugar a contradicciones, incomprensiones, traiciones y otras distorsiones perjudiciales. Piénsese en los problemas que presenta el único corpus presocrático: descubierto por casualidad, conservado por azar, utilizado de manera arbitraria, reciclado subjetivamente, parece poco probable que se pueda realizar en él una lectura digna de las expectativas propias de ese momento en Grecia. De suerte que ante la imposibilidad de leer sin destilar, mal que nos pese, preocupaciones extrañas a la obra misma, no podemos evitar la denuncia.

Esta manera de abordar el hedonismo, el eudemonismo, el soberano bien, la ética, la moral, el bien y el mal, el vicio y la virtud en los pensadores que suelen presentarse como anteriores a Sócrates, parece muy difícil cuando entre ellos y nosotros han transcurrido veinticinco siglos y se han acumulado sedimentos que obligan a una limpieza intelectual que plantea como condición previa una objetividad imposible, la apuesta por una restitución auténtica, el mito de una lectura ahistórica, atemporal, *sub specie aeternis*. La arqueología trabaja con objetos muertos y no puede devolverles la vida sin traicionar una verdad definitivamente imposible de conocer.

3

La lógica de los vencedores. En el juego de los contextos, hay uno que no es ciertamente el menos importante: el de las apuestas ideológicas que atraviesan la historia de las ideas y oponen una tradición hedonista a su conocida enemiga, la del ideal ascético. Por un lado, Leucipo, Demó-

crito, Aristipo, Diógenes, Epicuro, Lucrecio, Horacio, etc.

la tradición cuyos grandes representantes aparecen reunidos por primera vez en esta obra— y, por otro, sus rigurosos contemporáneos: Pitágoras, Parménides, Cleanto, Crisipo, Platón, Marco Aurelio, Séneca. Atomistas, monistas, abderitas, materialistas, hedonistas, contraidealistas, dualistas, eleatas, espiritualistas y sostenedores de la línea ascética. La filosofía, en su período griego, pero también después, ha presentado siempre un doble rostro, del que se muestra y se privilegia un solo lado. Pues, al salir triunfadores, Platón, los estoicos y el cristianismo imponen su lógica: odio al mundo terrenal, aversión a las pasiones, las pulsiones y los deseos, desacreditación del cuerpo, el placer y los sentidos, sacrificados a las fuerzas nocturnas, a las pulsiones de muerte. Es difícil pedir a los vencedores que escriban objetivamente la historia de los vencidos...

La historia de la filosofía, tal como aparece en las enciclopedias y los manuales, como se la enseña y se la trabaja en la universidad, como se la edita, se la difunde y se la promueve, se confunde con la de los vencedores. Nada de piedad para los vencidos, a quienes se desprecia, se olvida, se desdeña, o, lo que es peor aún, se desacredita mediante la caricatura. De manera que el corpus presocrático, en su vertiente hedonista, es el pariente pobre de la enseñanza y de la edición. En consecuencia, no se abordan con serenidad los conceptos esenciales que los definen: ¿cómo leer la palabra *materia*?, ¿cómo pensar el átomo?, ¿qué son los dioses, Dios o lo divino?, ¿qué hay que entender por *placer*?, ¿y por *alegría*?, ¿y por *deseo*?, ¿qué definición damos del *soberano bien*?, ¿es el cuerpo antiguo y griego semejante al cuerpo posmoderno o poscristiano?

Pero no sólo para los ganadores es imposible enunciar con serenidad la verdad de los perdedores; los vencidos

tampoco pueden escribir con serenidad su propia historia. Más aún cuando la composición sólo cuenta con fragmentos aleatorios y contextos reductores... De esta manera, leer a los filósofos de la antigüedad y perseguir en su obra lo que en ellas haya sobre el placer y su estatus, buscar el hedonismo que palpita en los fragmentos esparcidos de obras desaparecidas, es indefectiblemente forzar, traicionar, infligir torsiones, ejercer coerción. Verdad del momento, verdad de una lectura, verdad de una proposición subjetiva, el perspectivismo y el relativismo que reivindicó existen ya en los grandes antiguos...

PRIMERA PARTE

LAS SABIDURÍAS DE LA ANTIGÜEDAD

El desprecio del cuerpo es la consecuencia de la
insatisfacción que se experimenta respecto de él.

NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, 7 (150)

Primer tiempo

Huellas de átomos en un rayo de luz:
el materialismo abderita

Surgidos de la noche del tiempo. Jugar la carta del primer filósofo hedonista, del origen de un pensamiento acerca del placer, de la genealogía de un tropismo eudemonista, nombrar al iniciador de esta corriente, no deja de tener sus riesgos. Para empezar, porque la historia encuentra sus límites en la geografía, pues esta proposición enciclopédica, más allá de su reivindicado carácter subjetivo, peca de la parcialidad que le es consustancial, pues apenas se enuncia y se anuncia debe confesar sus límites... En este caso, deja en la sombra la India, China, África y otros continentes geológicos, así como ideológicos. Sin embargo, los viajes de los filósofos más antiguos hacia el Mar Rojo, en dirección a Oriente, en compañía de los conquistadores y sus mercaderes, no dejan de producir efectos en el pensamiento.

La astronomía caldea, la medicina china, las matemáticas egipcias, la enseñanza de los gimnosofistas indios, todas las conexiones con los sabios griegos impiden considerar su país de origen y la cuenca mediterránea como un espacio cerrado, que no hubiese sido atravesado por mercancías y especias junto con ideas, hombres, cifras y técnicas.

cas. Los filósofos griegos originarios no proceden de sí mismos, y la estúpida idea, durante tanto tiempo divulgada, de un milagro griego, recurre de modo excesivo a la irracionalidad del genio de un pueblo para que en tal hipótesis no se advierta la voluntad de evitar el reconocimiento de las fuentes, las influencias, las impresiones que marcan y determinan.

Una historia de las ideas sumerias, babilonias, egipcias o africanas mostraría, hasta la saciedad, pues, que los griegos no inventaron el dualismo, la oposición entre el cuerpo-tumba y el alma-oportunidad, la creencia en una vida después de la muerte, la transmigración de las almas ni la metemempsicosis. Todo eso no germina en el cerebro de Pitágoras planeando en el éter de las ideas puras, con el que debiéramos tener suficiente. Detrás de estas figuras de la sabiduría griega primitiva retumba el eco de voces antiguas, más antiguas todavía, voces de pueblos tal vez sin escritura, sin archivos o sin huellas.

Para quien sabe buscar, antes del comienzo hay siempre otro comienzo. Y, al conferir a Leucipo de Mileto (hacia 460-370 a. C.) el título de primer filósofo hedonista, se corre el riesgo de recibir la réplica de que en otro sitio hay otro nombre, otra figura que, etc. La primera huella en apariencia coherente, sin duda; pero ¿y el pensador inaugural? Los eruditos podrían proponer el nombre de Mochos, un fenicio del que nada se sabe excepto la alusión que a él hace Sexto Empírico, quien le atribuye la invención del átomo, posición física a la que, en virtud del principio transcrito en los seguidores, de Leucipo a Lucrecio, pasando por Epicuro, sería verosímil asociar una ética hedonista.

Ficción, ¿mujer o filósofa? En ausencia de referencias más amplias sobre el padre fenicio de los átomos, conven-gamos que con Leucipo, el milesio, disponemos de un nombre y de una cantidad de fragmentos que permiten ciertas hipótesis, y propongamos la idea de que con él se inicia la corriente filosófica que considera que la alegría, la felicidad y, por qué no, cierta concepción del placer, son objetivos deseables para el sabio. Con él, o ella, pues Jean-Paul Dumont, y sólo él, formula la hipótesis de que el primer filósofo pudo muy bien haber sido una mujer,* y que, al fin y al cabo, onomástica mediante, el primer pensador fuera una pensadora... Si bien nada permite afirmarlo, nada lo impide, pues se trata de una palabra aplicable por igual a ambos sexos. Me gustaría que en la aurora de esta generación de filósofos/as subversivos/as, alegres, carnales y terrenales, ¡se encontrara una mujer!

Según Diógenes Laercio, en su *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Epicuro, lengua de víbora de primera categoría, a juzgar por los dichos que se le han atribuido, dudó de la existencia de Leucipo, infundió que retoma Hermarco. Se sabe que al filósofo del Jardín le gustaba presentarse como el único, solitario y genial inventor de su sistema. A este respecto no reconocía ninguna influencia, en particular las decisivas, como siempre ocurre en casos semejantes. Bastaba con saludar a Demócrito; la sombra de Leucipo estaba de más...

Aun siendo un personaje indiscernible y una figura

* Para entender bien esta idea y lo que sigue, hay que recordar que, en francés, la misma palabra, *philosophe*, vale para el masculino y el femenino. (N. del T.)

imposible de describir, no hay duda de que Leucipo existió ni de que a él se debe una obra filosóficamente importante, puesto que de ella derivan todas las teorías atomistas de la antigüedad y de los períodos que como tales se proclamarán más adelante (pensemos en el libertinaje erudito del siglo XVII, que readapta esas posiciones filosóficas contentándose a menudo con una pura y simple rebaja de las opciones del primero de los materialistas). De este abrevadero beberán todos los pensadores en busca de un pensamiento capaz de resistir al cristianismo dualista, idealista y espiritualista. Aunque carece de rostro, Leucipo sí tiene una obra, y en particular una *Gran Cosmología*, en la que se encuentra expuesto su sistema.

3

Realidad de los simulacros. En el mundo de Leucipo no hay otra cosa que átomos, el vacío y movimientos de los primeros en el segundo. Nada más. Esta única fórmula contiene todo el radicalismo de un pensamiento que, o bien despide a los dioses, desprovistos de potencialidades espirituales, impide las pretensiones etéreas e inmortales de las almas —disueltas— y hace imposible la existencia de otros mundos más allá de éste, junto a él o en otros sitios, o bien transforma a los dioses, las almas y los otros mundos en realidades tangibles, perceptibles, concretas y nada menos que inmanentes. Con esta única opción, simple, clara y neta, Leucipo reduce los hombres a la realidad inmanente y a su única dimensión material. Esta fecha de nacimiento de la filosofía coincide con la expulsión de los mitos, las fábulas y las religiones.

Los átomos se disponen de una manera determinada

y producen simulacros. Los hay en cantidad infinita y, en asociaciones relativas a su forma, su orden y su distribución, constituyen la materia y la sustancia de toda realidad, sin excepción. El conjunto se mueve en el vacío, que los atomistas llaman no-ser, pues en la plenitud del ser el movimiento sería imposible. Por tanto, entre ellos está el no-ser, que coincide con el vacío. En este orden de ideas, la necesidad se identifica con el destino, reductible él mismo a las fuerzas que constituyen la materia. Este equipo físico no varía durante siglos: partículas indivisibles, su movimiento en el vacío, su agregación como causa y condición de la realidad (y los hallazgos más recientes de la física nuclear no han invalidado las intuiciones de estos filósofos).

Pero ¿qué pasa con esos simulacros? Están compuestos por películas imperceptibles que emanan de los objetos y penetran en el cuerpo a través de los orificios. Los átomos en suspensión en el aire se introducen en el cuerpo por la nariz, la boca, los ojos, los poros o las orejas. Los olores, los sabores, las imágenes, las impresiones táctiles, los sonidos, son otras tantas percepciones que se valen de estas estructuras en movimiento en el aire y su trayectoria del objeto al sujeto. La verdad se encuentra, por tanto, en los fenómenos y nada más que en ellos. El simulacro explica las modalidades múltiples de una realidad única.

La tradición afirma que esta opción física, esta metafísica inmanente y material, deriva de una observación simple y poética: la danza de partículas en suspensión en un rayo de luz. En el verano griego, aprovechando una habitación sombría que conserva al máximo posible el fresco, un chorro de luz blanca se filtra por la rendija que deja una puerta o una ventana entreabiertas; es menester imaginar al filósofo que medita, piensa, reflexiona ante los granos de polvo flotantes en un rayo de sol y luego establece las bases

de un materialismo atomista que resiste a los descubrimientos científicos en virtud de los cuales los secretos de la materia se desvelan cada vez más y mejor.

4

Ética de la alegría auténtica. En la lógica de Leucipo, de la física se infiere una ética. Efectivamente, la reducción de toda la realidad a la materia confina los dioses a un espacio estrecho: no pueden tener una existencia que no sea material. Pero entonces, ¿cómo no asimilarlos a los simulacros? Simulacros entre simulacros. Hechos de la misma naturaleza que los sueños nocturnos, los perfumes del olivo, los colores del sol poniente sobre el mar, el canto de las cigarras, la belleza de una viandante ocasional en las calles del puerto o el calor del ágora en pleno mediodía, los dioses rodean a los hombres de la misma manera que las sensaciones, las emociones, las percepciones, los sueños, las ideas. En ningún caso escapan a la materialidad de lo real.

Relegados al reino intermediario de los fenómenos psíquicos materializados, no podrían ocuparse de los seres humanos y mostrar su irritación, su cólera, sus celos, les es estructuralmente imposible vengarse de los hombres, juzgarlos, enviarles dolores, sufrimientos, catástrofes. No hay relación posible entre las eventuales divinidades dotadas de poderes extraordinarios y los miserables seres humanos doblados sobre su campo de labranza, atentos a su puesto en el mercado u ocupados en la construcción de un estadio. Los dioses desaparecen suavemente y dejan el lugar a los hombres: el materialismo de Leucipo prepara la expulsión de los dioses y hace posible la consagración de lo humano.

La física de los átomos y el materialismo de las partículas desembocan en una ética hedonista, en el advenimiento de una moral de la alegría. Es cierto que los fragmentos son escasos, que carecemos del contexto en que se produjo el libro, que es difícil traducir al francés los términos griegos, que no son claras, francas y tajantes las distinciones entre hedonismo y eudomonismo ni entre el placer y la lógica del soberano bien, pues a veces los términos pueden superponerse. De la misma manera, es difícil leer la alegría pagana con independencia del sentido que el cristianismo ha impreso en este término, confiscado, rodeado de incienso y asperjado de agua bendita. Pero, a pesar de todo, es posible afirmar que semejante sensibilidad procede más de la celebración de la vida que de su rechazo.

Precaución en el empleo: para el hedonismo, el placer es el soberano bien, aquello a lo cual se debe tender, el objetivo capaz de asociar reflexión y acción; el eudemonismo, por su parte, afirma la necesidad de apuntar al bienestar, la serenidad, la felicidad. Ambos términos existen y significan dos cosas distintas, el placer y la felicidad no superponen exactamente las mismas sensaciones, las mismas emociones, el mismo estado físico o psíquico. Por mi parte, no veo tanto dos mundos separados como dos maneras de significar una realidad idéntica. El placer puede procurar la felicidad y ésta no excluye el placer.

Estos dos estados difieren menos en su naturaleza que en su intensidad, incluso en el momento en que se experimentan. El individuo involucrado se desarrolla en un solo y mismo mundo, que supone la capacidad de mantener una relación inteligente consigo mismo, marcada por el signo de la pulsión de vida y radicalmente hostil a toda pulsión de muerte. El placer procura una sensación de vio-

lencia suficiente para dejar de lado la conciencia: en el momento del goce no hay otra cosa que esa sensación, sin espacio alguno para la razón, la inteligencia ni el trabajo intelectual necesario para saber que se está viviendo ese momento emocional específico. Su existencia anula la capacidad de una conciencia de sí en tanto sujeto emocionado.

La felicidad, en cambio, se sitúa aguas arriba o aguas abajo: antes del placer esperado o después de haberlo experimentado, pero en todos los casos se manifiesta con la conciencia, gracias a ella y mediante su intercesión. El estado de felicidad, menos agitado que el de placer, llama a la dulzura, la paz, la serenidad, la calma inherente a la certeza de que un acontecimiento gozoso ocurrirá en un futuro próximo o acaba de tener lugar. Con él, el cuerpo conoce arrebatos más voluptuosos que con el placer, generador de fuerzas más terribles, de energías potenciadas y considerables.

Pero es erróneo imaginar el hedonismo y el eudemonismo como dos mundos separados. No hay instrumento de medición física ni metafísica que permita cualificar ni cuantificar las intensidades necesarias para decidir si el papel principal corresponde a la felicidad o al placer. Tanto más cuanto que resulta imprescindible una definición de placer, dado que dos milenios de cristianismo han contribuido extraordinariamente a demonizar el término hasta hacerlo inaudible, cargado de miasmas y perfumado de pútridos gases del infierno católico. Pues sólo para sus destructores significa el abandono puro y simple a los instintos: ningún hedonista ha propuesto nunca como ideal otorgar plenos poderes a los instintos, a las pulsiones, a las fuerzas nocturnas que emparentan al hombre con el más salvaje, con el más brutal de los animales.

La ética griega es eudemonista. Sea cual fuere la escuela, todas invitan al hombre que practica la filosofía a liberarse de lo que le impide ser feliz, a trabajar sus deseos para enrarecerlos y hacerlos inofensivos, a liberarse de todos los apegos que dificultan hasta lo imposible un trabajo de purificación de uno mismo. El fin es la autonomía, la independencia, la ausencia de sufrimiento, de turbaciones, la existencia feliz y la vida filosófica que la permita. Los ejercicios espirituales, las reflexiones, los diálogos, las meditaciones, las relaciones de maestro a discípulo, todo eso tiende a la construcción de una subjetividad radiante, solar, independiente y libre. Y de la producción de esta individualidad nace un placer, el placer considerado en sí mismo. El eudemonismo, por tanto, hace posible el hedonismo, que define la capacidad de gozar de sí mismo como de un ser en paz consigo mismo, con el mundo y con los demás.

Una vez tomadas estas precauciones de uso, volvamos a la alegría en Leucipo. El fragmento en el que se encuentra esta palabra —y la expresión *alegría auténtica*— pertenece a Clemente de Alejandría (hacia 140-150 d. C.), quien remite a la opinión de un aristotélico, Lykos, del que sabemos que, lo mismo que Leucipo (*sic*), —del que Jean-Paul Dumont nos dice que puede tratarse de Leucipo (la clasificación del fragmento en la doxografía leucipiana da fe de ello...)—, piensa que la alegría auténtica es el fin del alma y que a ella se accede en la relación y la contemplación de las cosas bellas. Más de cinco siglos después, el juicio de Clemente parece muy... ¡platónico! El botín es magro... Nada se sabe de esta alegría, cómo puede ser auténtica, ni qué pueden encubrir la cosas bellas... ¿Qué sería, por otra parte, una alegría inauténtica? ¿Y qué una cosa fea? Antes de

Platón y su teoría de las ideas, ¿a qué puede asemejarse una teoría de la belleza?

Del término *alegría* es posible ya afirmar que equivale a *placer*. Bailly nos informa que *kharis* y *hedoné* casi siempre se superponen y abarcan el mismo significado. Es lo que encontramos en Sófocles, en Platón —en el *Gorgias* y *El sofista*—, pero también en Plutarco. En la acepción sensorial y sexual, Homero —en *La Ilíada*—, Jenofonte y Platón, confirman esta tesis. En este caso, resulta difícil desenredar un ovillo en el que hedonismo y eudemonismo se confunden... Por otra parte, la belleza, tal como la presenta el mismo fragmento, remite probablemente a la excelencia, a la virtud, a la nobleza y a todo lo que define el ideal de la época: el *kalós kagathós*, lo bello y lo bueno reunidos para constituir la aleación de una misma materia.

Advertidos por estas precauciones de uso, con prudencia acerca del sentido de las traducciones que obligan a emplear palabras que el cristianismo ha vuelto inaudibles, despidados por la ausencia de contexto y de elementos más consistentes que permitan más precisiones en torno a esta cuestión, llegaremos en todo caso a la conclusión de que, en lo que concierne a Leucipo de Mileto, inventa una física con cuya ayuda da al hombre un lugar preponderante, central, y que de esta manera posibilita una ética inmanente, concreta, gracias a la cual la existencia de todos y cada uno se despliega ante los propios ojos y no ante los de la divinidad. Y, además, de que si buscamos el punto de mira de toda vida plenamente realizada, podemos escoger la alegría, parienta íntima del placer.

II. DEMÓCRITO Y «EL GOCE DEL PLACER EN UNO MISMO»

1

Erróneamente presocrático. Forzar a un filósofo a entrar en un compartimiento de la historia de las ideas contribuye a desvitalizarlo, incluso a amortiguar su originalidad. La reputación se reduce siempre a la suma de los malentendidos acumulados en torno a su nombre; por ejemplo, la de un Demócrito *presocrático*. La cuestión parece estar resuelta, pues las enciclopedias, las historias y otros instrumentos normativos así lo atestiguan: el filósofo aparece incluido en la categoría de los presocráticos, término cuya etimología da a entender sin ambages que se trata de pensadores que ejercieron su actividad antes de Sócrates...

El mismo efecto perverso se refuerza con el concepto de *pequeños socráticos*, o incluso de *socráticos menores*, en función del cual cohabitan en una misma categoría individuos que no tienen gran cosa en común, a no ser la supuesta condición de alumnos o discípulos del pretendido maestro de Platón o la fascinación que su figura y su presencia ejercía sobre ellos. Es lo que ocurre con Esquines, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fedón y algunos oradores, cínicos, cirenaicos y megáricos, difíciles de clasificar en una misma categoría, a no ser que se escriba la historia de la fi-

lososfa según el principio crístico que convierte a Sócrates en un mesías, una especie de Jesucristo pagano a partir del cual el tiempo se abre en dos: antes de él y después de él. Las calificaciones en presocráticos y socráticos menores proceden de esta ruptura ideológica. Con esta operación se acaba con la sutileza, las diferencias, las propiedades singulares y relativas de las escuelas, los individuos y sus evoluciones propias, para crear un orden artificial y desembarazarse más fácilmente de la diversidad. El envoltorio presenta una utilidad indudable: al desentenderse de la variedad, la tarea resulta más fácil...

Así pues, Demócrito. El importante volumen de La Pléiade que contiene el conjunto de los escritos y fragmentos de filósofos reunidos bajo la rúbrica «presocráticos» propone el corpus que ha subsistido del filósofo de Abdera. El sentido común pediría que en esta categoría se incluyera a cualquiera que haya pensado, escrito o trabajado antes de Sócrates (ya sea por fecha de nacimiento, de apogeo o de fallecimiento). He aquí los datos correspondientes a Sócrates: nacimiento en 469 a. C., muerte en 399, por abuso de cicuta democrática, como es sabido. ¿Los de Demócrito? Hacia 460 para su llegada al mundo y hacia 356 para su partida del mismo. El cálculo parece sencillo: en el arco de datos incluso aproximados, Demócrito es menor que Sócrates, aunque sólo diez años, y todavía le quedan entre treinta y cuarenta años de vida cuando éste muere. Para ser un presocrático, ¡vaya complicación!

2

En el reino de los vencedores. ¿Cuál es entonces el significado de este error? Tanto más escandaloso parece cuan-

to que el propio Jean-Paul Dumont —evidentemente— lo señala y lo pone de relieve, pero no se contraviene la regla, pues coloca a Demócrito en esta relación de sumisión a Sócrates. Todos aquellos que han trabajado sobre el filósofo materialista han comprobado el fraude, sin duda, pero ninguno se ha detenido a repararlo liberando a Demócrito de ese corpus donde se le ahoga para impedirle navegar por su cuenta. Perdido en la masa, parece más fácil evitarlo. Éste es el motivo de tal escamoteo: los adversarios del filósofo tienen interés en no ponerlo en evidencia, en hacer todo lo posible por disimularlo, por evitar su popularización, su existencia a la luz del día. Para rehuir más eficazmente el debate, la discusión, la confrontación de las tesis, lo mejor es lisa y llanamente escurrir el bulto...

Efectivamente, vivimos bajo el reinado de los vencedores: la historia de la filosofía está escrita por personas que son, indiscutiblemente, jueces y parte a la vez. La tradición platónica, vigorosamente sustituida por el cristianismo, domina Occidente desde hace siglos. Lo que no entra en este orden es minimizado, despreciado, caricaturizado, olvidado. Demócrito, como figura tutelar del materialismo antiguo, cae en la trampa de los idealistas, que a partir de ese momento pueden dejar libre paso a la creencia en la omnipotencia de Platón y su clero.

La misma pluma que esgrimen los vencedores significa para Sócrates —¡pobre Sócrates, nuevamente asesinado!— la reputación que le da Platón y sólo él, pues, platonizado a ultranza, difícilmente aparece en toda la majestad de su figura real, verosímilmente más irónica, más extravagante, más misteriosa, menos devota de la causa inteligible de lo que la tradición permite creer. En efecto, un extraño trío de contemporáneos reúne a Sócrates el Ateniense, Aristipo el Cirenaico y Diógenes el Cínico en una figura de estilo

subversivo que se engrandece al desgajarla del magnetismo platónico.

Por analogía con el Crucificado, Sócrates cumple función de punto de referencia y de ruptura. Antes de él, se instala en un mismo bloque a Empédocles, Heráclito, Anaxágoras, Parménides y Demócrito, sin parar mientes en las diferencias existentes entre ellos ni en la riqueza de sus respectivas visiones del mundo. Luego, por si eso fuera poco, se les atribuye un pensamiento mágico, taumatúrgico, mitológico, impregnado todavía de religión y de fábulas y más bien poético (¡ah, ya el despreciable defecto de la expresión elegante con preferencia a la exposición oscura y laboriosa!). Antes de la razón razonable y razonante, antes de la deducción, la controversia, la dialéctica, el diálogo, la retórica, sólo había, sin duda, discursos de brujos, de magos, de poetas, de sacerdotes, en resumen, de gente inmadura y de niños fascinados por las historias...

Sin embargo, antes de Sócrates se piensa. ¡Y cómo! Pero no en las formas inventadas por sus seguidores, sus epígonos. Se abarca la totalidad del mundo, no se vive todavía bajo el reinado de las oposiciones que estructuran el pensamiento occidental, no hay todavía especialidades, sino que la totalidad de lo real vale como terreno único de investigación: uno se convierte, por turno y metódicamente, en astrónomo, físico, matemático, médico, moralista, lógico, historiador, geógrafo, meteorólogo, cronista, pero es uno y el mismo hombre quien practica todos esos saberes, pues el filósofo no debe despreciar ningún campo si quiere llevar su tarea a buen puerto. ¿Qué razón había para interesarse por los vientos, los volcanes, los cometas, las estrellas? El propósito de racionalización, de superación de la causalidad teológica y la invención de la causalidad fenoménica. ¿Por qué pensar en los átomos, el vacío y la mate-

ria? Para no dejar ningún lugar a las divinidades y ofrecer al hombre un espacio magnífico para sus obras. ¿Con qué finalidad ocuparse de los usos y las costumbres de poblaciones del extremo del mundo? Para promover un perspectivismo, abordar la cuestión del universalismo y estudiar el relativismo.

Cada dominio tratado apunta a la constitución de una visión del mundo globalizante y coherente. En su mayoría, los pensadores anteriores a Sócrates no sólo no eran en absoluto inferiores a éste, sino que tal vez tuvieran incluso algo de lo que Sócrates carecía: la aspiración a la totalidad. Los presocráticos no son prefilósofos, sino filósofos diferentes de los seguidores de Platón. Muchos de ellos piensan la realidad a partir de ella misma y no buscan su principio en otra parte. El fuego, el aire, el agua, el impulso vital, el éter, son otros tantos principios físicos que se oponen a las opciones pitagóricas de la cifra y el número o de la lógica platónica de las ideas.

3

¿Quemar a Demócrito? Demócrito no es más presocrático que el propio Platón. A juzgar por las fechas, más bien merecería que se le clasificara como postsocrático. Su actividad coincide exactamente con la de Platón (427-347 a. C.). Además, su obra se extiende durante un período semejante y con posiciones teóricas radicalmente opuestas: Demócrito no cree en otra cosa que en los átomos y el vacío, despide suavemente a los dioses y luego deja lugar expedito para los hombres, celebra la realidad concreta inmanente e incita a una existencia gozosa; mientras, Platón enseña por su parte las ideas, los conceptos puros que evolucio-

nan en un mundo celeste, rinde tributo a un poder demiúrgico y otorga a los dioses el poder arquitectónico sobre el mundo, enseña a alejarse de lo sensible en beneficio exclusivo de lo inteligible y, por último, transforma la existencia en perpetua ocasión de renuncia. Dos hombres, dos mundos, dos linajes se oponen término a término.

Estas dos maneras de estar en el mundo, de verlo y de pensarlo, son tan irreductibles que producen dos corrientes impermeables, la de los vencedores y la de los vencidos, los primeros de los cuales niegan a los otros incluso el derecho a invocar para sí el nombre y la calidad de filósofos. El enfrentamiento es antiguo, como soberbiamente lo resume una anécdota: se trata de una historia que cuenta Aristoxeno en sus *Memorias históricas*, según la cual Platón consideró la posibilidad de reunir las obras de Demócrito, ¡con el fin de prenderles fuego! Un filósofo autor de un auto de fe contra otro filósofo, algo que merece ser destacado...

Dos pitagóricos —las opciones metafísicas no impedían la proximidad de los hombres...—, Amiclas y Clinias, le disuadieron. No es que les pareciera impensable la idea, indefendible el gesto ni detestable el proyecto, sino que estimaban demasiado grande la cantidad de libros de Demócrito para pensar realmente en eliminar su nombre del planeta filosófico... Platón, que quería excluir de su sociedad ideal a los poetas, no traicionaba sus ideas con incoherencia ni falta de consecuencia lógica cuando perseguía con su venganza a un filósofo cuya única culpa era no pensar como él.

Para llevar a cabo por otros medios su deplorable proyecto, se lanza a ello con una mezquindad que no le honra: en las dos mil páginas de sus diálogos no aparece ni una

sola vez el nombre de Demócrito, y mucho menos aún sus tesis o su consecuente discusión. Precisemos que entre los olvidos notables del filósofo apasionado por la justicia —más ideal que real— cabe destacar los patronímicos de Antístenes, Diógenes y otros cínicos, tanto como los de Aristipo de Cirene (salvo una mención que señala su ausencia en el momento de la muerte de Sócrates...) y de otros cirenaicos... ¡Valiente Platón!

Con independencia de todo ello, Demócrito ha sobrevivido. Fragmentado, disperso, hecho añicos, pero permanece. Su pensamiento, muy difundido y, con toda probabilidad, en la misma medida leído, criticado y comentado en vida del filósofo, para ser finalmente clasificado en el trastero presocrático, puede en todo caso ser objeto de una lectura atenta y precisa. Sus setenta y dos títulos, la extensión enciclopédica de sus campos de intervención, la abundancia de las referencias y remisiones de las que ha sido objeto y, también, un poco de suerte, nos permiten trabajar hoy con real eficacia, aun cuando, en los fragmentos, la ética aparezca como el pariente pobre mientras la física ocupa un lugar importante.

Gracias a que los incendiarios no pudieron obrar según sus deseos, el corpus demócrito es importante, pues equivale al veinte por ciento de la totalidad de los fragmentos presocráticos, cuando el peso relativo de Heráclito en ese conjunto es del seis por ciento y el de Parménides del tres. No obstante, la biblioteca de los trabajos a él dedicados sigue siendo desesperadamente escasa. (Por no hablar de Leucipo, sobre el cual jamás se ha escrito una obra propiamente dicha en francés.) Bajo el régimen filosófico platónico no se vive impunemente, tanto menos cuanto que ha sido reforzado por Heidegger y sus seguidores, empeñados en restaurar la gloria del blasón de Heráclito y de Parmé-

nides, tarea en la que les secundaron poetas asistidos por algunos otros enemigos del materialismo...

4

El olor de las vírgenes. Oriundo de Abdera, una ciudad del Asia Menor –hoy Turquía–, Demócrito viajó mucho, más y mejor que nosotros, que aprovechamos tanto menos las novedades geográficas y las novedades históricas cuanto que la modernidad tecnológica, si bien compensa las diferencias de distancia en tiempo récord, elimina el tiempo del viaje. En la época de Demócrito, la cuenca del Mediterráneo no carece de comerciantes, viajeros, eruditos, curiosos o filósofos que navegan hacia Oriente y se mezclan, con beneficio para la circulación de ideas, saberes y culturas.

Así pues, Demócrito cruza el mar y luego atraviesa una parte de África oriental. Especie de Rimbaud precristiano, se dirige a las márgenes del Mar Rojo, atraviesa o roza el Harar que conocemos... Además de las lecciones de Leucipo, aprende teología y astronomía con los magos caldeos; los sacerdotes egipcios lo inician en los secretos de la geometría, mientras que los gimnosofistas indios –esos vegetarianos contemplativos a los que, a través de Pitágoras y de Platón, debemos más de lo que creemos– le desvelan probablemente el ideal ascético y una batería de ejercicios espirituales de meditación.

En sus viajes funde la herencia familiar que comparte con sus tres hermanos. Desaparecido el peculio, regresa al hogar y se dedica a perfeccionar su visión del mundo. El dinero apenas le interesa, o sólo le interesa como medio de simplificar la existencia y de procurarse una vida feliz. Así, un fasto día demuestra su capacidad para amasar una con-

siderable fortuna especulando con trigo, antes de renunciar a su ganancia y contentarse con elogiar los métodos de reflexión que, gracias a un buen uso de la razón, la deducción, la suposición y otras operaciones filosóficas, permitieron ese prodigio ante el cual todos se prosternan...

Por gusto personal, tendía a la vida solitaria y meditativa. En el fondo de su jardín había construido una pequeña cabaña en la que se encerraba para reflexionar y escribir sus obras. A veces se lo veía caminar por los cementerios, lugar propicio por excelencia para las meditaciones metafísicas. Apreciaba enormemente la discreción; en este sentido, se afirma que en una ocasión fue a Atenas para asistir a una presentación pública de Sócrates en el ágora –téngase en cuenta la hazaña, tratándose de un presocrático...– sin darse a conocer, y que se retiró como había llegado, en total anonimato, pese a su gran reputación.

En efecto, la lectura pública de su *Gran orden cósmico* había procurado notable fama al pensador materialista. Y a eso hay que agregar, debido a su célebre retórica y a su evidente habilidad para establecer causalidades inesperadas, las predicciones que realizaba en todas partes por diversión, pero que dejaban con la boca abierta a los oyentes ocasionales. La admiración de los ciudadanos griegos le aportó importantes sumas de dinero, e incluso se levantaron estatuas en su honor en las calles de la ciudad. ¡Época formidable para los filósofos!

En compañía de Hipócrates, el famoso médico que todos conocemos, una noche se encuentra con una muchacha a la que saluda como doncella y al día siguiente interpela como mujer. Efectivamente, la noche había permitido que la joven núbil se convirtiera en toda una mujer. De ahí una modificación de los simulacros que lo acompañaban como su sombra. Demócrito reúne, pues, el talento del

ironista, del médico y del filósofo dotado para el juego de las causalidades racionales...

Más tarde se quedó ciego, no se sabe en verdad cómo. Algunos —en este caso, Tertuliano, pero es sabida la perfidia cristiana en relación con el filósofo atomista...— sostienen que se quemó los ojos con un escudo orientado al sol. Por tanto, una mutilación voluntaria cuya motivación habría sido el deseo del sabio de poner fin a la aparición de imágenes de mujeres que le provocaban un deseo imposible de satisfacer a su edad.

También se puede enunciar la hipótesis de que la pérdida de la vista física significa el aumento de la perspicacia intelectual. En efecto, desde el punto de vista simbólico, el ciego —Homero, por ejemplo— aumenta su capacidad de inteligencia, en el sentido etimológico, en la misma medida en que evita las distracciones aferentes a las visiones cotidianas, banales y triviales. La concentración en su interioridad le permite acceder a verdades admirables e inaccesibles para el común de los mortales. Y, además, para percibir el entierro de una vida de doncella basta la nariz, pues los átomos conciernen tanto al olfato como a la vista: lo que decide son las formas y las disposiciones.

De la misma manera, se afirma —y la anécdota vale para el establecimiento de las filiaciones filosóficas (en este caso, entre el materialismo atomista y la sofística ateniese)— que, en un puerto del Mediterráneo, Demócrito observa la inteligencia, el aura y la sagacidad de un estibador particularmente listo, lo compra y lo nombra su secretario. Más tarde, este ex estibador llegará a ser un filósofo famoso que respondía al nombre de Protágoras, el que afirmó que el hombre es la medida de todas las cosas...

Por último, entre vírgenes y estibador, entre ceguerras y profecías, Demócrito acumula años a tal punto que, aun-

que las fechas no coinciden, todas confirman que llegó a una edad muy avanzada, que sin ninguna duda pudo soplar las velas de los cien años. Pero, sabio hasta el final, competente sin interrupción y dueño y señor de su muerte como de su vida, accede a la solicitud de su hermana y —suprema elegancia— posterga por unos días su deceso para que la piadosa dama pudiera ofrecer sacrificios a los dioses de acuerdo con el calendario.

Para ello, Demócrito, que probablemente no creía en las ficciones de su hermana..., se contenta con el perfume de algunos panecillos colocados al alcance de la nariz. La proeza olfativa le permite sobrevivir tres días, el tiempo necesario para las abluciones familiares y para que su hermana satisfaga los requisitos del cielo. Modesto el apetito, pero inmensa la sabiduría, no exhala su postrer aliento hasta haber precisado sus últimas voluntades: que se conserve su cadáver en miel...

5

Las anécdotas atomistas. La doxografía antigua está saturada de anécdotas. Diógenes Laercio —¡hay que leerlo!— nos ofrece millares de ellas, cuyo sabor no es precisamente del agrado de los profesionales de la filosofía. En eso se equivocan, así como se equivocan cada vez que se privan del placer de ser inteligentes, o más aún, de la inteligencia de un placer. Pues con frecuencia la anécdota recoge el sentido de toda una filosofía. La historia menuda no es en este caso un fin en sí mismo, no tiene su origen en las habladurías, la espuma de los días o la superficie de las cosas; por el contrario, enseña la profundidad, conduce directamente al epicentro a quienquiera que preste oídos a estas sagas en

miniatura. A menudo la historia se atribuirá indebidamente a uno u otro, pues ciertos rasgos de espíritu pueden caracterizar a más de un filósofo. No importa: el espíritu es común, pues los filósofos de la antigüedad, prácticamente en su totalidad, valoran por encima de todo su libertad, y mil hechos distintos atribuidos a unos o a otros recuerdan sintéticamente las grandes ideas o las tesis esenciales de un filósofo.

Hegel se equivocaba al reducir la filosofía cínica a un revoltijo de anécdotas desprovistas de interés y de sentido. Pues en Diógenes, como en Demócrito, comer carne cruda, disfrutar expulsando ventosidades en público o masturbarse en el ágora son siempre actos cuyo significado va más allá del simple canibalismo, pedorreo u onanismo: son actos mediante los cuales el filósofo afirma una teoría de la naturaleza, una posición relativa a la cultura y al artificio o una tesis sobre el pudor y las conveniencias sociales.

Con sus perfumes de virgen, su supervivencia a base de panecillos y su melosa momia, Demócrito expresa más que la historia menuda y la trasciende. En este caso, en figuras fáciles de memorizar y, por tanto, de experimentar y luego transmitir, sintetiza un contenido filosófico. Estas ocurrencias mnemotécnicas, estas fotografías griegas, incluso estos cromos de la antigüedad, exponen los principios del materialismo abderita y lo hacen visible. En este sentido, son anécdotas atomistas.

El problema no estriba tanto en su autenticidad anecdótica como en su verdad filosófica. Poco importa que Demócrito se cruzara realmente en el camino de una muchacha y le infligiera una lección de filosofía atomista, lo que importa es que hubiera podido hacerlo. Mejor aún: que este caso de crónica policial tomado de conjeturas de las calles de Abdera haga las veces de vademécum del materia-

lismo abderita. Pues, ¿qué es lo que dice esta historia? Lo mismo que la de las pastelerías o la de los panecillos, enseña una verdad semejante a la del filósofo que se provoca voluntariamente la ceguera; afirma una lección idéntica a la del deseo de pasar la eternidad en la miel: la realidad se reduce a combinaciones de átomos y a los simulacros que de esas combinaciones se desprenden y circulan libremente en el vacío.

Podemos dictar un curso sobre los simulacros y volver a contar la película despojada de las cosas, la de los átomos flotantes que constituyen y reconstituyen la forma de la que son tomados; disponemos, sin duda, de toda la libertad para disertar acerca de la tarjeta de identidad de un átomo, la de sus combinaciones con otras moléculas indivisibles, y sabemos comentar el itinerario de esas construcciones hasta el ojo, la nariz, la boca, los oídos, los poros y más allá, de tal manera que contribuyen a crear imágenes, sensaciones, emociones, pasiones, percepciones y, por tanto, a las comprensiones, al sentido.

Pero de esta antiquísima virgen que no lo es por mucho tiempo podemos también valernos para explicar de qué manera los simulacros de la virginidad, en contradicción con los de la iniciación sexual, permiten a Demócrito brillar por un rasgo de espíritu y practicar sus famosas predicciones —en realidad, deducciones realizadas mediante la aplicación de la causalidad racional y clásica—, con lo que valida sus hipótesis filosóficas serias. Al relatar las aventuras del simulacro de una manera lúdica —¡incluso hedonista!—, el filósofo enseña a distintos niveles, para públicos diferentes.

Por este motivo, al provocarse la ceguera, el anciano practica una paradójica sabiduría. Seguro que puede actuar sobre sus deseos y proponer incluso una dietética a partir

de ellos, a lo que se añade posiblemente una aritmética de los placeres que le permite acceder a una serenidad asimilable al soberano bien. Pero la anécdota también puede dar testimonio de otra tesis: poner distancia dejando de mirar, obligándose a no ver; identificar la realidad como lo que es, a saber, una pura y simple conjunción de simulacros a los que es posible sustraerse; afirmar su poder sobre el ser por la vía de las percepciones. Es decir, otras tantas invitaciones al voluntarismo filosófico hedonista que, al evitar las ocasiones de displacer o de turbación, permite construirse a sí mismo como individualidad serena y radiante.

6

Epifanía del cuerpo material. En el terreno filosófico, Demócrito retoma pura y simplemente a Leucipo: la realidad está constituida por átomos que se organizan en el vacío; la causalidad es immanente y material; no hay razón divina; todo pasa, la eternidad es una ficción, o, en todo caso, lo único eterno es el cambio; los dioses no existen, ni tampoco la fortuna como modalidad de la trascendencia; el trabajo sobre uno mismo hace posible la modificación personal. Todas estas tesis han sido tomadas de Leucipo sin ninguna modificación y constituyen el fondo de todo pensamiento materialista.

De ello se deriva un monismo filosófico que conduce a la invención del cuerpo único y material desde esta época de la filosofía griega. Contra el cuerpo esquizofrénico que surgió del pitagorismo, Demócrito afirma la integridad del único bien del que disponemos: nada de alma separada del cuerpo, nada de descrédito de la carne y valorización del espíritu, nada de inmaterialidad prisionera en

lo material, cerrada, clausurada, cercada en la carne, nada de principio que nos una a lo divino, al mundo celestial, en oposición a otro que nos liga a una trivial terrenalidad, nada de inmortalidad asociada a lo divino contra mortalidad sensible, sino sólo un ente constituido por átomos y digno en tanto tal.

Sin embargo, aunque lejos de dualismos reductivos, Demócrito utiliza las expresiones *alma* y *cuerpo*: el alma y el cuerpo corresponden a artificios de lenguaje que permiten simplemente significar, designar y caracterizar dos instancias corporales, de la misma manera que la cabeza y el cuerpo expresan dos partes de un mismo todo, independientes en sus definiciones, pero dependientes en sus funciones. Podríamos escribir: el alma es el cuerpo, o bien, lo mismo da, el cuerpo es el alma. Pues, en uno y otro caso, sólo existe la materia, organizada de distinta manera, pero con arreglo a las mismas reglas, a las mismas leyes atomísticas.

El alma, por tanto, muere al mismo tiempo que el resto del cuerpo. Una y otro se deshacen, se disgregan, se descomponen bajo la acción de idéntica fuerza: la muerte. La misma generación y la misma corrupción. Sólo los átomos se distinguen: el alma consta de partículas lisas y esféricas, razón por la cual nada las detiene ni frena; su agitación las calienta y permite así que las funciones psíquicas de motricidad, sensibilidad y pensamiento adquieran velocidad. En consecuencia, las operaciones de movimiento, percepción y reflexión proceden de estos átomos específicos, mientras que los átomos específicamente somáticos dependen de otra forma y otra configuración. Así las cosas, la psicología surge de la física, que tiene la última palabra en todas las cosas.

En la organización, la estructura parece asemejarse a

un damero: un átomo psíquico funciona siempre conjuntamente con otro de naturaleza somática. Ambos actúan e interactúan. Por tanto, la alternancia de cuerpo y alma en la materia hace imposible una localización del alma: ésta no reside en un lugar específico del cuerpo, como el cerebro o la cabeza, sino en todas partes y en ninguna, diseminada, allí donde se encuentre la materia. La distribución en la naturaleza de las cantidades de átomos psíquicos y sus relaciones cuantitativas con los átomos somáticos generan mayor o menor vitalidad. Fuerza, salud, vigor y energía derivan de la proporción de partículas ígneas en los entes afectados.

La muerte descompone estas organizaciones. Los átomos más calientes se rarifican, mientras que el esqueleto, compuesto por átomos somáticos fríos, va adquiriendo progresivamente plenos poderes. Con su baño de miel, una vez muerto, Demócrito da lugar a la creencia en un tipo de sensibilidad posterior a la muerte, pues este tipo de conservación impide la descomposición y permite pensar en una permanencia de sensaciones, en el sentido etimológico de la expresión, es decir, en una capacidad para seguir registrando las modificaciones vitales, asimilables al sueño y otros simulacros inmortales...

En un texto extraño, Demócrito propone una alegoría que yo calificaría «del tribunal». Dicha alegoría supone que, a través del filósofo, el cuerpo entabla un proceso al alma y le pide cuentas por lo que a causa de ella ha sufrido. Debido a que el alma trabaja el cuerpo por medio de los átomos incandescentes y le inflige pulsiones, pasiones y deseos, así como dolores, heridas y sufrimientos, la carne recibiría inevitablemente su reparación, afirma Demócrito. La embriaguez, los placeres, la voluptuosidad, son causas de degradación psíquica y física del cuerpo. Solamente una

ética voluntarista permite volver a colocar al individuo en el centro de sí mismo para que deje de ser un objeto sometido a las necesidades exteriores. Esta ética tiene por finalidad la alegría.

7

Del goce del placer en uno mismo. Si hay en Demócrito una ética hedonista, esa ética reside en la declaración de la alegría como finalidad de la moral, a lo que se añade la utilidad como criterio del bien. La filosofía atomista de los abderitas deja el campo libre a los hombres para construir su destino en la tierra. Una vez que la física ha hecho saber que no hay que temer a los dioses, la naturaleza ni la muerte, que podemos actuar sobre las cosas para cambiar su curso y que existe una potencia de la voluntad, queda aún por indicar la manera de poner en práctica el proceso que permite construirse como sabio y realizar un proyecto de existencia serena, liberada de todos los temores, de todas las angustias, de todas las ficciones y cualquier otra ilusión que haga imposible la tranquilidad del alma.

De manera singular, el filósofo de Abdera establece las bases de un pensamiento utilitarista de consecuencias visibles mucho tiempo después —digamos, en ciertos anglosajones del siglo XIX como Jeremy Bentham y John Stuart Mill—. Efectivamente, en Demócrito la utilidad se define por la satisfacción más el agrado individual y subjetivo. Por consiguiente, la insatisfacción y el desagrado caracterizan lo inútil. Para el sabio conocedor del método hedonista, el proyecto que tiende a la alegría y a la felicidad supone que es el mismo la medida de la acción y de la moral, como recordarán luego los sofistas. El placer no se confunde con el

bien en tanto tal, sino que se contenta con ser su signo, su huella y su prueba.

El método hedonista de Demócrito pasa por tres momentos específicos: el primero implica una teoría del conocimiento que desemboca en un perspectivismo o en un relativismo capaz de dar al individuo una potencia de ataque esencial; el segundo pide una forma tranquila de ateísmo, o al menos un tipo de indiferencia respecto de los dioses, que se justifica en la propia indiferencia de los dioses con respecto a los hombres; el tercer momento apela a una dietética de los deseos, que da lugar a una auténtica práctica del placer entendido como el júbilo por ser libre, independiente, autónomo, exento de toda inquietud, de todo temor y de toda angustia.

Primer momento: la teoría democrítea del conocimiento no distingue entre la verdad y la representación de un objeto. Imposible una posición más antiplatónica, que luego reciclarán los sofistas, y entre ellos Protágoras, el esclavo que había comprado Demócrito: la verdad no tiene relación alguna con las ideas en sí, el mundo inteligible ni ningún mundo extraterreno, sino que es inmanente, material, concreta y niega toda trascendencia. Allí donde está el mundo, allí se encuentra lo verdadero. El fenómeno y la sensación: he aquí lo primero en todo acceso a la verdad. El simulacro manifiesta la dinámica del mundo y existe con independencia de toda forma a priori.

Puesto que la forma de los átomos determina la naturaleza de la sensación, nos encontramos en presencia —el término, naturalmente, no existe en esta época, pero la idea corresponde a su sentido— de un sensualismo anticipado: el conocimiento tiene su origen en los sentidos y en lo que éstos captan. Ninguna esencia perturba el mundo atomístico de los materialistas, pues lo único que existe son

combinaciones de partículas en movimiento arrancadas a los objetos. El monismo, el sensualismo, llaman al perspectivismo y al relativismo: el ser es ante todo lo percibido. En este caso, percibido por un individuo. Fuera de este proceso simple —un sujeto, un objeto y una relación de tipo particular por medio de los simulacros—, nada es posible.

Segundo momento: la maquinaria antiplatónica que Demócrito ha montado funciona, por tanto, contra lo verdadero, los dioses y el alma inmaterial, y supera las fábulas pitagóricas recicladas por Platón. La idea de fortuna que remite a una trascendencia no tiene sentido; en el caso de que exista, la fortuna sólo existe en relación con una serie de causalidades materiales reducibles a un proceso de conocimiento. Demócrito apela a la razón, que él considera un instrumento fiable, y se opone a las creencias, sobre todo a la creencia en un mundo extrasensorial. Los dioses no existen y de lo que no existe no hay que tener miedo. Desde este punto de vista, los hombres pueden evitarse una ocasión de displacer.

Tercer momento: sólo en el origen de la verdad, independiente de toda tutela trascendente, el individuo interesado en acceder a la serenidad se preocupará por el buen uso de sus deseos y placeres. Pues estas potencias no representan ningún peligro en sí mismas, sino únicamente en la medida en que perturban el alma del sabio. Por tanto, se trata de no desear cualquier cosa ni de cualquier manera, ni de buscar cualquier tipo de placer. Hay que evitar los que alienan, ya sea en forma duradera, ya sea momentáneamente. Ni intemperancia, ni exceso, ni desmesura, ni abandono a las pulsiones animales, el deseo no se reduce a la trivialidad de una animalidad desenfrenada, sino que aspira al modelado de uno mismo y a la construcción de la

propia autonomía. Único y auténtico júbilo: gozar del placer en uno mismo.

Pues la *alegría* a la que tiende la empresa de Demócrito –traducción del término *euthymía*– remite a la tranquilidad del alma, a su buen orden, pero también al regocijo, el buen humor y la buena disposición, así como a la salud moral. No muy lejos está la ausencia de turbación, la armonía consigo mismo, el equilibrio, el bienestar, la coherencia, la quietud, la felicidad. En estas aguas navegan todas las traducciones, lo que confirma el eudemonismo y el hedonismo de la posición abderita. La firmeza del alma –otra acepción posible– a la que invita Demócrito define de hecho el placer sutil del trato que consigo mismo tiene un individuo que no teme nada y que, por tanto, puede, en la indiferencia absoluta respecto de las leyes, no obedecer a otra cosa que a sí mismo y vivir libremente.

8

Estrategias del hedonismo. El hedonismo comprende una parte que muy a menudo se olvida. El aspecto positivo de la investigación del placer deja casi siempre en la sombra su correlato: la evitación del displacer. Ahora bien, tal vez sean más las satisfacciones que derivan de evitar una ocasión de sufrimiento, de padecer un dolor, de temer o de sentirse angustiado, que las que procura la búsqueda positiva de una alegría identificada como tal. Este placer negativo supone la posibilidad de experimentar una satisfacción real en no sufrir. La ausencia de turbación como generación de alegría tiene un lugar destacado en las éticas eudemonistas y hedonistas griegas.

Demócrito otorga una condición terapéutica al au-

mento del saber. Su trabajo enciclopédico –conocido como «la Ciencia»– no aspiraba a la acumulación de conocimientos por sí mismos sino con el fin de llegar a producir causalidades racionalistas e inmanentes que hicieran desaparecer las inquietudes y los temores. Descartar los dioses y sus cóleras, sus condenaciones y otros castigos, supone un trabajo acerca de la laicización del pensamiento: ver en los encadenamientos de causas y efectos inmanentes la razón de lo que sucede, permite evitar gran cantidad de displaceres. Dejar de tener miedo al rayo, al trueno, a las tormentas, a los relámpagos, a los temblores de tierra, a los maremotos, a las erupciones volcánicas y al paso de un cometa exige una reducción científica y positiva de los acontecimientos, y a ello contribuye el saber, lo mismo que la ciencia.

También se evitan las ocasiones de turbación manteniéndose lo más lejos posible de los asuntos públicos y privados. ¡Muy lejos de Demócrito la idea de que para lograr el goce en uno mismo habría que ser un buen esposo, un buen padre y un buen ciudadano! Por el contrario: ocuparse de los asuntos de la ciudad, implicarse en la política, preocuparse por cosas de la administración, pero también tener hijos, definen otras tantas actividades que producen indefectiblemente desagrado, molestias, problemas. El sabio huirá de todas esas bagatelas sociales y encontrará en sí mismo su razón de ser.

Partidario de una franca y clara metafísica de la esterilidad, Demócrito invita a no procrear: es imposible lograr la educación. Es una tarea que está por encima de las fuerzas de cualquiera. Nadie puede cumplir correctamente con ella. Y una educación frustrada, sobre todo cuando se trata de los hijos propios, ¡es un verdadero motivo de sinsabores! Los hijos son fuente de molestias, temores y angus-

tias para los padres. Su salud, su porvenir, su vida, todo se convierte en un peso sobre las espaldas del padre o de la madre.

¿Es preciso leer, en lo tocante a esta profesión de fe en el celibato, el fragmento en el que Demócrito trata de la masturbación y la relación amorosa? Pues el filósofo de los simulacros llega a la conclusión de que no hay ninguna diferencia entre los efectos de una u otra práctica. Las consecuencias de esta teoría de la desilusión quedan al arbitrio de cada cual. A quienes les acucia demasiado el prurito familiar, el filósofo invita a adoptar el hijo de otros y concluye que de esa manera conocerá el placer de escoger al individuo que más conviene a nuestros fantasmas genéticos...

De la misma manera, el aspirante a filósofo se mantendrá lo más lejos posible de las pasiones que dominan el cuerpo y el alma para producir luego importantes turbaciones como la envidia, los celos o el resentimiento. El otro no es la medida de uno mismo, se trata de apuntar a objetivos más elevados. En términos de ideal, el otro vale menos que un objetivo elevado como la vida feliz. Demócrito define así el ideal: pasar la vida de la manera más feliz y menos taciturna posible. Sin medirse con el otro, sino siempre con este ideal como patrón.

9

Y después retr... No temer a nada ni a nadie, ni a los dioses ni a los señores, no emprender ninguna tarea que esté por encima de sus fuerzas y de sus medios; conocer sus límites y apuntar a lo realizable; no perder el alma en placeres cuya satisfacción entrafña con seguridad insatisfacción; desear el placer de la comunidad feliz consigo misma;

no procrear ni engendrar; no comprometerse nunca en los asuntos de la ciudad; no dejarse dominar por las pasiones y las pulsiones que desequilibran; no desear más de lo que se tiene, ni hundirse en el deseo imposible de satisfacer; acceder a las alegrías que ofrece la existencia en la medida en que aumenten la adhesión al propio ser; definir lo útil y lo perjudicial mediante la satisfacción y el malestar; esforzarse en expulsar de sí las penas rebeldes; tender a la alegría..., he aquí las reglas de uso de un hedonismo que propone un placer delicado, sutil, elegante: el placer supremo de la autonomía, en el sentido etimológico del término.

Entonces puede hacer su aparición la risa. La gran risa liberadora de quien comprende que la alegría llama a la adhesión a la realidad, a la celebración del cuerpo, al amor a lo vivo inmanente y concreto, a la pasión por este mundo, el único. En el teatro de Demócrito, las jóvenes vírgenes ríen, también ríen las viejas, los filósofos y los cargadores, los panaderos y sus panecillos, los apicultores y su miel para embalsamar. La risa de los niños y de los esclavos, del filósofo que encarna la antítesis de Heráclito, quien, se dice, respondía con lágrimas al espectáculo del mundo.

La iconografía occidental ha opuesto en abundancia la risa de Demócrito, el poeta de escritura clara, al llanto de Heráclito, el atrabiliario al que llamaban «el Oscuro». Y, de Diógenes de Sinope a Friedrich Nietzsche, de Aristipo de Cirene a Michel Foucault, encontramos, como rasgo común a los materialistas, hedonistas y otros grandes subversivos de la historia de las ideas, esa capacidad de reírse del mundo tal como es. Sólo ríen los que se toman el mundo en serio, precisamente porque lo toman en serio. Cuidémonos como de la peste de los filósofos incapaces de reír...

III. HIPARCO Y «LA VIDA MÁS PLACENTERA POSIBLE»

1

Un discípulo atípico. En teoría, los filósofos abderitas se caracterizan por cierta cantidad de rasgos típicos, entre ellos el materialismo atomista. Nada permite clasificar a Hiparco entre los discípulos de Demócrito, a pesar de la propuesta de la edición Diels-Kranz que retoma Jean-Paul Dumont, pues el desconocimiento que tenemos en lo que respecta a este hombre no permite saber quién era, qué hizo ni qué relaciones le unían al filósofo de Abdera. Los únicos detalles de que disponemos se encuentran en una mención de Diógenes Laercio que permite conjeturar su presencia junto a Demócrito en el momento de la muerte de éste, su condición de pitagórico y su autoría de un tratado titulado *Sobre la alegría o el bienestar*.

Sin embargo, eso basta para que se presente una aparente contradicción: ¿cómo podría un pitagórico ser al mismo tiempo abderita? Pues Pitágoras enseña exactamente lo contrario de Demócrito: el dualismo, el menosprecio del cuerpo, el esoterismo, la inmortalidad del alma, la metempsicosis, la metensomatosis, el ideal ascético, la renuncia a otras virtudes que empequeñecen. ¿Cómo un discípulo del filósofo del Número podría también adherirse al

pensador del Átomo? Nunca se sabrá nada al respecto, puesto que sólo nos ha llegado un texto que, efectivamente, permite integrar a Hiparco en el corpus de los autores hedonistas y justifica la clasificación de su autor entre los discípulos de Demócrito.

El tratado de Hiparco podría provenir de imitaciones, género muy practicado en la época antigua, en la que no existían el culto a la propiedad literaria, la pasión del derecho de autor ni la religión de la novedad, todo lo cual ha conducido al hábito contemporáneo de citar entre comillas. En aquella época en que se reconocía la autoridad de un maestro, cualquiera se apoyaba abiertamente en sus tesis para escribir una obra a su manera y firmarla con su propio nombre sin que nadie le acusara de plagio. Abundan los «seudo-», y es menester deshacer el ovillo: un texto firmado por Platón no es forzosamente de Platón, pero seguramente procede de su inspiración, pese a la cantidad de distorsiones que haya podido cometer la subjetividad del epígono.

2

Vademécum hedonista. El breve texto de Hiparco parece más cercano a la sabiduría popular que a la filosofía propiamente dicha. Nos han llegado sentencias firmadas por Demócrito (*sic*) que suelen presentarse como obra de Demócrito. Me cuesta creer que la altura de miras de la filosofía del pensador de Abdera se desdoble en un ejercicio sentencioso de moral moralizante. Más que texto auténtico de este filósofo, me parece un texto que se presenta *a la manera de* Demócrito, aunque con menos talento: los aforismos ofrecen un catecismo al uso de la mayoría, en el que

se invita a decir la verdad antes que a mentir, a preferir el bien al mal, a desconfiar de los malos, a obedecer las leyes, a desdenar los bienes de este mundo, a pensar antes de actuar, a practicar el arrepentimiento, a apreciar la amistad, y otras pequeñas máximas al servicio de las grandes virtudes.

¿Demócrito? Poco probable... Tanto más cuanto que estos aforismos podrían perfectamente estar firmados por un hombre de la calle, por una persona cualquiera sin formación filosófica o por una de las bellas almas que prepararan la entronización de los sacerdotes dotados para el sermón. La ética abderiana merece más, y la ausencia de fragmentos esenciales sobre este tema no debe llevar a confundir estas nimiedades sin demasiado interés con las grandes ideas de la filosofía antigua. En este contexto de imitación, de falta de ética, de torpeza de epígono, de sabiduría popular presentada como moral en toda regla, las páginas de Hiparco deben leerse a la manera de un recordatorio hedonista de lo que es preciso hacer, pensar y creer para tener la vida más placentera posible.

Ante todo, considerar la existencia como un gran viaje. Por poco que se conozca de las condiciones del viaje en la antigüedad, se podrá calibrar la metáfora en su justo valor. Las naves están mal calafateadas, las costas nunca están lejos, las olas son peligrosas, lo más seguro en caso de naufragio es el cabotaje, sin duda, pues aunque apenas se sepa nadar, a menudo las embarcaciones se transforman en planchas que flotan al capricho de las olas... En tierra, las cosas no son mejores: hay que contar con los ladrones, los saqueadores, los atracadores. En todos los casos, la aventura está al acecho...

Como en un periplo marítimo, hay que esperar de todo: la existencia no siempre coincide con un viaje de placer. Hiparco ofrece los detalles: el cuerpo es perecedero, las

enfermedades amenazan y son muchas; también el alma conoce sus afecciones, que no son menores. Para quien se aventura en la vida con el deseo de evitar el valle de lágrimas, no parece haber mucha distancia entre la disentería y la irreligiosidad o entre la retención de orina y la ilegalidad. Los deseos y las pulsiones asaltan la carne; en algunos casos se trata de pura y simple extorsión, o incluso de crimen, como el incesto o el parricidio, cuando no el infanticidio. Cuando no se corre estos peligros, acechan las catástrofes naturales: inundaciones y sequías, peste y hambruna...

Ante este panorama, los bienes parecen raros o, peor aún, perecederos, efímeros. De la misma manera, los hombres viven una existencia limitada en el tiempo, demasiado corta en relación con la eternidad. Transformemos pues este momento que se pasa en el planeta en ocasiones de júbilo. ¿Cómo? Por ejemplo, gozando de todo lo que nos ocurre y se da bajo el signo del bien, disfrutando de ese momento, adhiriéndose a ese instante. Tomar conciencia de la riqueza de un instante precario, pero feliz, saber que es una gracia en una existencia marcada en su mayor parte por el signo de la negatividad: he aquí una receta fácil de aplicar y proveedora directa de alegría. Esta energía positiva permite soportar más fácilmente las malas sorpresas de la existencia.

El interés por lo que es debe ir acompañado del rechazo de lo que podría ser. No contentarse con lo que es y pensar en el futuro, apostar y contar con las potencialidades de un porvenir posiblemente extraordinario es motivo de demasiados desengaños. La desesperación se presenta cuando se ha esperado, la decepción aparece cuando se ha confiado; lección de sabiduría: no confiar, no esperar, no contar con... Toda filosofía hedonista invita a concentrarse exclusivamente en la modalidad presente del tiempo: invi-

ta a no permitir que la nostalgia ni la proyección al futuro tengan ningún poder sobre nosotros.

Otra lección capaz de generar alegría: en los momentos negativos, buscar y saber encontrar las razones que presenten un lado positivo. ¿Que los golpes de la suerte nos han privado de nuestra fortuna? Muy bien, tendremos menos preocupaciones, evitaremos inquietudes, nos ahorraremos temores. ¿Que nos han despojado del poder? Perfecto, la nueva situación nos liberará de frecuentar parásitos, tan abundantes en los lugares de poder y de dinero. ¿Que nos arrebatan amigos? Excelente, quién sabe si no eran en realidad futuros enemigos que de esta manera quedan felizmente fuera de juego...

También habrá que tratar de no tomarse por el centro del mundo. Evitar la paranoia, diríamos en el lenguaje de hoy en día. Pues a menudo nos quejamos de que las catástrofes nos ocurren sólo a nosotros, mientras que en realidad se abaten sobre todo el mundo y para toda la eternidad. La muerte, la vejez, la traición, los reveses de la fortuna colman los relatos de los historiadores y los anales desde la más remota antigüedad. ¿Por qué imaginar que lo peor elige prioritariamente nuestro domicilio y pasa de largo por el de los demás? Pues aunque lo negativo no se reparte equitativamente, lo cierto es que nadie se salva de padecerlo. De esta suerte, ganaremos si comparamos nuestro dolor con otro mayor.

Quejarse no sirve de nada, ni tampoco llorar, y menos aún gemir. La alegría procede también del espectáculo de la miseria de los demás, como recordará Lucrecio: hay una satisfacción en ver que el mal actúa en otro sitio y nos deja de lado. Pasión maligna, sin duda, pero eficaz: no se trata de complacerse de las miserias que abruman a los demás, sino de comprobar el movimiento del mundo y la necesi-

dad de que un día nos ocurra a nosotros lo mismo que a los demás. Pero mientras esperamos la catástrofe, ya que tarda en llegar, sepamos gozar de la paz, de la calma anterior a la tempestad.

Hiparco, por tanto, ofrece en realidad un vademécum del pensamiento hedonista: amar lo que acontece; no perderse en el pasado ni en el futuro; disfrutar del instante presente; transformar lo negativo en ocasión de positividad; evitar la visión egocéntrica del mundo y de las cosas; comparar el dolor propio con el de los demás. Y a esto agrega la práctica de la filosofía como ocasión de purificación, de sabiduría y de reconciliación de uno consigo mismo, con los otros y con el mundo. Si nos ocupamos del esplendor de la filosofía, alejamos la trivialidad del mundo a una distancia útil y necesaria para crear una vida feliz y alegre.

IV. ANAXARCO Y SU «NATURALEZA PRENDADA DEL GOCE»

651264

1

Cortarse la lengua y escupirla... Lo mismo que a Hiparco el pitagórico, que sostiene opiniones vagamente inspiradas en el materialismo de Demócrito, también se ha clasificado entre los discípulos del filósofo de Abdera a Anaxarco, apodado el Bienaventurado, pese a ser tratado igualmente de sofista, cínico, pirroniano... Es verdad que en aquella época la manía clasificatoria no era equivalente a la de hoy y que un filósofo se fabricaba sin problema su modesto pensamiento personal «copiando y pegando» fragmentos tomados de diferentes doctrinas. Se tomaba lo que presentaba interés, sin preocupación alguna por merecer la etiqueta de discípulo ortodoxo: el pensamiento pertenecía a todo el mundo y el sincretismo, si conducía a la sabiduría, merecía respeto.

La misma observación es válida para un número importante de filósofos de la antigüedad, y en el caso de Anaxarco parecen abundar más las zonas de sombra y los interrogantes que los saberes claros y precisos, las informaciones seguras y las verdades. Se sabe que también él nació en Abdera. Es probable que haya sido el discípulo de Demócrito, ¡otra vez un presocrático de ocasión! También acompañó a

Alejandro en su conquista de Asia y se encontró –pero ¿quién escribirá un día la historia de estos filósofos desconocidos?– con los gimnosofistas indios, de quienes tomó lecciones. En cuanto a lo demás, fuera de dos o tres anécdotas, nada ha subsistido. Anaxarco el Bienaventurado se llevó a la tumba, desconocida también ella, los secretos de tan deseable apodo.

Una vez más, la anécdota sintetiza la filosofía del personaje o, al menos, su temperamento, su naturaleza. Dos de ellas hablan de un hombre que no se deja manejar y que, a la manera de Diógenes, prefiere su libertad a la compañía y el afecto de los grandes, su autonomía a la proximidad cómplice de la gente de poder y de autoridad. Es probable que, aunque muy lejanamente, este rasgo de carácter se relacione con el deseo abderita de liberarse de los temores y de las angustias, lo que nos lleva a suponer un deseo de terapia materialista: la creación para sí de una soberanía inmarcesible, aun cuando fuese al precio de la insolencia cínica.

De esta manera, en presencia de Nicocreonte de Salamina, un tirano de Chipre que amenaza con castigar sus extravagancias haciéndolo machacar en un mortero, Anaxarco responde que el sátrapa puede infligirle castigos, pero que con eso sólo castigará el cuerpo, la materia del filósofo, no a él, ni su realidad, ni su verdad. Al mismo provocador que le busca las pulgas y lo amenaza con arrancarle la lengua, le escupe ésta a la cara tras habérsela cortado él mismo con los dientes. Aun cuando se atribuya la anécdota a Zenón de Elea, la historia sigue haciendo de Anaxarco un hombre que no le temía al poder, que no se dejaba impresionar por los poderosos, que no se acobardaba ante la autoridad y que, autónomo, gozaba de su libertad como del bien máspreciado.

El filósofo bienaventurado. Habitualmente, sólo los personajes beatificados por la Iglesia merecen esta calificación, en espera de las delicias de la santidad católica, apostólica y romana. Pero en el caso de Anaxarco de Abdera parece difícil decir hoy por qué y cómo se lo nombró *Bienaventurado*. Es cierto que disfruta de sí mismo como electrón libre, lo que, evidentemente, proporciona un goce real, pero no hay pruebas de su actividad hedonista. El apodo hace verosímil la suposición de que haya escrito un tratado sobre el tema, o que fuera responsable de opiniones o agudas ocurrencias en ese sentido, o incluso que hubiera mantenido intercambios sobre este tema con figuras de segundo orden, pero nada es seguro. Sin embargo, una anécdota deja entrever un esbozo de respuesta y permite conjeturar que para este hombre que transfigura el mundo en un vasto teatro producido por los sueños y la locura, la felicidad –la alegría o el placer– reside en la capacidad para no dejarse afectar por nada que provenga del exterior.

Así –pues también es presentado como el maestro de Pirrón, figura emblemática del escepticismo–, Anaxarco un día se habría perdido y luego hundido en una ciénaga, mientras Pirrón pasaba por allí. El filósofo de la suspensión del juicio, de la duda, fiel a su indolencia filosófica y a su indiferencia existencial, habría dejado a Anaxarco abandonado a su desventura y seguido su camino como si nada... En lugar de disgustarse, enfadarse o sentirse resentido, el Bienaventurado elogia la impasibilidad, la flema y la gran sabiduría de Pirrón, que se había ido a cepillar sus cerditos, cosa que tanto le gustaba.

Por tanto, afirmemos que el hedonismo de Anaxarco, como el de muchos otros eudomonistas griegos –el de

Apolodoro de Cícico, Nausífanos de Theos o Diótimo de Tiro, por ejemplo, pero sobre los que nada subsiste fuera de un soplo, una frase, un recuerdo...-, reconoció el soberano bien en la impassibilidad, la capacidad para no dejarse afectar por el mundo, sus pequeñeces y sus mezquindades. Muy probablemente, la alegría filosófica consiste en vivir más allá de las contingencias habituales, al margen de las preocupaciones de la mayoría, en otro sitio que la escena trivial de la cotidianidad del hombre de la calle. Placer de ser y de existir como una individualidad solar, libre, independiente, autónoma, inaccesible a las violencias que llegan del exterior, ya sea un tirano, el cuerpo, el deseo, la sociedad, la naturaleza o la familia. El placer define por tanto el goce de sí mismo como una soberanía realizada, conquistada y radiante.

Segundo tiempo

Usos terapéuticos del verbo:
la sofística antifoniana

V. ANTIFÓN Y «EL ARTE DE COMBATIR LA TRISTEZA»

1

Reparación a los sofistas. Bajo el régimen de escritura platónica de la historia de la filosofía, los sofistas pagan desde hace más de veinticinco siglos el considerable tributo de una mala reputación y de una definición equivocada. El propio término «sofista» es objeto de una polisemia contradictoria, lo mismo que muchos otros que provienen de la disciplina: ser *filósofo*, y además serlo como *idealista* o como *materialista*, cuando no se trata de dirigirse al *Liceo* o al *Jardín*, vivir como *epicúreo*, declararse *hedonista*, soportar de manera *estoica*, reaccionar con *escepticismo*, comportarse de manera *cínica*, incluso *sensualista*, *pragmática* o *utilitarista*, por no hablar de ir y venir de modo *peripatético* o hacerse *socratizar*, lo que con toda exactitud es lo contrario de una historia de amor *platónico*, he aquí otras tantas ocasiones de extraer falsos sentidos, incurrir en contradicción y en interpretaciones erróneas.

Para la gran mayoría —en virtud, por otra parte, de una de las acepciones del diccionario—, el término *sofista* designa al amante de argumentos capciosos; *sofisticación* se refiere a una operación que tiende a engañar con apariencias a fin de disimular la verdad, y, por último, *sofistiquería* alu-

de a la sutileza excesiva y errónea. En todos los casos, es menester explorar la definición para encontrar su acepción primera y la referencia a los filósofos de la antigüedad griega. Por lo demás, la mayoría de las veces se duda en reconocer a los sofistas la calidad de filósofos y se habla de pensadores o de oradores, que son otras tantas maneras de avalar la nota redactada bajo la mirada de Platón, quien los trata con la misma amabilidad que a los atomistas de Abdera, es decir, como enemigos y nada más que enemigos. Ni siquiera adversarios a respetar y criticar sin deformar sus tesis. No: enemigos, y la verdad es que el término resulta adecuado...

Sin embargo, el conjunto de los diálogos de Platón se coloca bajo el signo de este pensamiento, sin el cual no habría sido lo que fue. En efecto, y al menos en la medida en que podemos juzgar, los sofistas inventan y formulan de una manera precisa las tesis esenciales contra las que se libra la lucha reactiva del autor del *Fedón*: el relativismo, el individualismo, el perspectivismo, el hombre como medida de todas las cosas, el realismo empírico, el materialismo fenomenista, la inmanencia monista, la economía de un más allá, el uso agónico de la retórica, el escepticismo político, el rechazo del culto de la ley, la democratización de la cultura, el descenso del filósofo a la arena pública. ¿Y no serían filósofos?

No hay que olvidar la extracción aristocrática de Platón, pues ella explica muchas cosas, sobre todo su desprecio de los sofistas, que cobran por sus lecciones. En efecto, casi todos provienen de la clase media y ninguno dispone, como Platón, de ingresos familiares que le permitan vivir sin trabajar ni obtener dinero de sus talentos y saberes. Platón detesta la mediación del salario, como todos los individuos con tanta riqueza como para darse el lujo de des-

preciar la trivialidad del dinero. Itinerantes, originarios de medios modestos, los sofistas disponen de ese único recurso para asegurarse la subsistencia.

A Platón le disgustan los pobres que se ven obligados a trabajar; tampoco aprecia a los filósofos que aceptan ponerse en contacto con el público a fin de proporcionarle los medios para formarse desde el punto de vista verbal e intelectual, tanto en la forma como en el fondo, y estar así en condiciones de ocupar eficazmente los cargos de la democracia griega. Lo que Platón detesta por igual en los sofistas es que democratizan la cultura y el saber, intervengan en lugares públicos, no escojan su auditorio, no lo confinen en un recinto separado del mundo —la Academia, por ejemplo—, y acepten una interacción con él según el principio de preguntas y respuestas; que se mezclen con la plebe, con quienquiera que se acerque, con gente común, con extraños a la nobleza, y que trabajen a cielo abierto, pecados todos ellos mortales para el filósofo de sangre azul.

La versión que ha triunfado acerca de los sofistas es la platónica, razón por la cual se ha negado durante tanto tiempo a éstos el derecho a la condición de filósofos, tal como ocurrió con Demócrito. La clasificación convencional los transforma en presocráticos, esto es, en pensadores que, todavía incompletos, sin acabar, sólo anuncian, sólo preparan algo, como si fueran una especie de aperitivo filosófico. En realidad, como muestran las cronologías, todos los sofistas piensan y actúan contemporáneamente a Sócrates: algunos, como Protágoras de Abdera (492-422 a. C.), Gorgias de Leontino (485-380 a. C.) y Pródico de Ceos (470 a. C.-?), nacieron antes que Sócrates (469-399 a. C.), otros después, como Hipias de Elis (443-343 a. C.), Critias de Atenas (455-403 a. C.), o Trasímaco de Calcedonia

(459 a. C.-?), pero todos profesaron exactamente al mismo tiempo que el filósofo de la cicuta.

2

La antítesis de Sócrates. Antifón de Atenas avanza enmascarado: zonas de sombra sobre sus fechas –se ignora la de su nacimiento, mientras que la del fallecimiento, que recientemente ha sido objeto de largas investigaciones, se ha fijado en 411 a. C.–, sobre su biografía, sobre su propio personaje, puesto que durante mucho tiempo se mantuvo la sospecha de que este nombre ocultaba dos identidades, hasta que se comprobó la existencia de dos personas: un sofista y orador, nuestro Antifón, y un maestro de retórica, llamado de Ramnonte. La multiplicidad de las actividades del personaje que ha tocado todos los campos, las lagunas que presentan los soportes documentales –y a este respecto los puntos oscuros afectan incluso a su participación en un golpe de Estado a favor de la oligarquía, en aparente contradicción con las tesis de los fragmentos políticos sobre la concordia–, todo contribuye más a aumentar el misterio que a desvelarlo...

Quedémonos, para lo que nos interesa, con un Antifón netamente opuesto a Sócrates y que defiende lo contrario que el fauno, a quien discute en el lugar mismo de su enseñanza. Para quitarle algunos alumnos, dicen los malevolentes..., Antifón reprocha a Sócrates que su vida se ajuste al modelo ascético: que coma alimentos de mala calidad, que beba espantosos brebajes, que vaya descalzo, que no use túnica y que lleve en todas las estaciones la misma capa sucia que hace las veces de manta, de protección de las inclemencias de la intemperie y de lecho, que no cobre

92

a sus alumnos y que se contente con esa existencia de vagabundo, en todo lo cual ve mucho más un maestro de miseria que de alegría...

Como es de suponer, Sócrates responde que él enseña la virtud, que lo esencial reside en otro sitio, que Antifón se equivoca en creer que la felicidad depende de lo que se beba o se coma, de la ropa que se lleve o de los dracmas que se guarden en la bolsa. El sofista predica la libertad y la comodidad de la vida que representa el dinero, no como fin, sino como medio para liberarse de las contingencias y crear su libertad. El Sócrates de Platón –¡que probablemente tenía muy poco que ver con el histórico!– afirma que desprecia el dinero. Se supone que, aquí como en todo, enuncia la palabra de Platón...

Pero Antifón no ve en el dinero la condición de la felicidad, ni siquiera una vía de acceso posible a ella. La felicidad es la vida armoniosa con uno mismo, la paz, la serenidad, la tranquilidad del alma que ignora la turbación. Extrapolemos un poco: si el dinero ganado en el trabajo del sofista permite liberarse de dolores, aflicciones y sufrimientos y acceder al estado en el cual uno vive en concordia consigo mismo –la expresión es de Antifón–, ¿por qué no?

Esta famosa concordia sólo se obtiene cuando uno está gobernado por un pensamiento exento de contradicciones. El alma debe evitar las tensiones múltiples y los combates entre diversas motivaciones. Cuando el alma padece la ley de las guerras interiores, el psiquismo se debilita y el cuerpo paga las consecuencias con fragilidades, dolores, sufrimientos y enfermedades. Siendo material y mortal como el cuerpo, el alma se trabaja, se cuida, se calma. Modalidad sutil y atomística de la carne, es posible que a ella se acceda por el lenguaje, el verbo, la palabra, la voz. De esta ex-

93

travagante manera, en el siglo V a. C. Antifón de Atenas inventa una terapia extrañamente parecida al psicoanálisis...

3

La invención del psicoanálisis. Que yo sepa, Freud no cita ni una sola vez a Antifón de Atenas, que, sin embargo, podría muy bien pasar por el precursor de la disciplina creada en Viena a comienzos del siglo XX. Veámoslo si no: tras recurrir a folletos de tipo publicitario, Antifón abre cerca del ágora de Corinto una suerte de gabinete en el que recibe pacientes a quienes somete a un tratamiento fundado en la palabra. Primero escucha en una entrevista a solas; luego viene una terapia verbal. El contenido de esa conversación tiene por finalidad la desaparición del sufrimiento que ha llevado al paciente al domicilio del filósofo. Los detalles de esta medicación del alma mediante el verbo figuraban sin duda en su libro *El arte de combatir la tristeza*, pero esta obra no ha sido encontrada...

Al sofista se le reconocía un inmenso poder de persuasión, una considerable potencia de fuego verbal. Es de imaginar qué buen terapeuta podía llegar a ser. Su opción materialista, monista e inmanentista le permite concebir que se pueda acceder a la causa profunda del mal, situada en la materia atomística del paciente, con ayuda de la palabra que fabrica representaciones útiles para actuar sobre el cuerpo y modificar las lógicas de los sufrimientos psíquicos y, por tanto, corporales. Es sorprendente cómo se encuentran aquí reunidos los principios del psicoanálisis.

Para bien, o para mal, Antifón atribuye a los sueños un papel fundamental en la economía de esta terapia. Efectivamente, propone interpretarlos. A su manera, habría po-

do convertir el sueño en la vía regia que conduce a lo que todavía no se llamaba inconsciente, pero que se enmascara en los átomos psíquicos antes de contaminar los átomos somáticos. Siete siglos antes de *La interpretación de los sueños*, de Artemidoro de Éfeso, Antifón practica una onirocrítica que procede de la exégesis racional y se apoya en el ejercicio de una pura y simple lógica de las causalidades bien entendidas. Lejos de la inspiración, del trance o del recurso a la magia irracional, el método del sofista remite al análisis, la conjetura, la investigación de los encadenamientos, la racionalidad más clásica apoyada en una teoría de las causas y de los efectos. Y a todo esto se añade el talento del intérprete para producir sentido.

Antifón no propone la verdad del sueño, sino una verdad, la suya. En este caso —pero es una conjetura mía—, podemos imaginar una interpretación orientada a la terapia: probablemente el analista proponía una lectura útil para conducir la conversación terapéutica. El temor a que el sueño anunciara una necesidad implacable lo convertía en un material a tener en cuenta en la producción de aflicciones y sufrimientos. No hay duda de que el sofista, orador hábil, dotado para la palabra, movilizaba todo su arte para desactivar la potencia negativa del sueño dándole una lectura catártica... Pues, según sus dichos, la adivinación se reduce a la conjetura de un hombre dotado de sentido común.

Inventor del psicoanálisis, lo es a la vez de cuño lacanianiano o, mejor, digamos que el analista recurre al humor o a la ironía en caso de necesidad. Veámoslo: un campesino tiene extremadamente descuidadas a sus cerdas, a las que Antifón, desde su casa, ve maltratadas y mal alimentadas. Un día, una de ellas se come a sus crías. El porquerizo se confía al filósofo y teme un mal presagio. Antifón le res-

ponde que puede alegrarse de que la cerda hambrienta no se comiera a sus hijos, los del porquerizo, y que por tanto puede sentirse muy contento...

4

El enemigo de las leyes. Se cansó del diván, la actividad no le parecía a la altura de sus ambiciones, y se convirtió en auténtico filósofo sofista. Después de haber creado el psicoanálisis de cabo a rabo, para no quedar retrasado en los hallazgos dignos de permanecer en la historia de las ideas, inventa el individuo moderno, el hedonismo libertario y el humanismo igualitario, otros tantos rasgos de genialidad que justifican sin ninguna duda el olvido total al que los autores de historias de las ideas, y también los filósofos de profesión, confinan a esta figura capital, no sólo de la sofística, sino de la filosofía griega en su conjunto...

La totalidad de estas proposiciones se articula alrededor de una idea clara y precisa: la naturaleza y la ley —*physis* y *nomos*— se oponen de manera radicalmente antinómica. Cada una de ellas contradice y se opone a la otra. Tomar partido por la primera implica el rechazo de la segunda y a la inversa. Todas las leyes obstaculizan la autonomía y la libertad individuales: tradición, costumbre, hábito y leyes positivas son límites a la expansión individual, que es la única medida de los juicios y de la acción, de la teoría y de la práctica. Antifón enuncia una verdad básica: escoge el campo de la naturaleza y se declara enemigo de las leyes.

Antifón distingue entre esfera privada y esfera pública antes de referirse a la obediencia a las leyes en la primera. En presencia de testigos, regulemos nuestra conducta y

nuestro comportamiento de acuerdo con las leyes; en contrapartida, cuando estamos solos, contentémonos con obedecer a nuestro capricho sin explicar nada a nadie. La ley civil, que es instituida, obliga y constriñe, mientras que la ley natural pertenece al ámbito de la necesidad: una constriñe la libertad, la otra la hace posible, la abre y permite su despliegue. Los objetivos de la acción son la vida, el placer y la utilidad confundidos en una misma energía. La proposición antifoniana apela a una transvaluación: prefiere la naturaleza a la ley para hacer surgir la libertad...

La obediencia a las leyes es antihedonista, origen de dolores, de los que intensifica algunos y crea otros. Así, mientras que en el tribunal los ofendidos que se defienden sufren la afrenta de los ofensores dispuestos a todo, incluida la mentira, la deformación de la verdad y el uso de falsos testimonios con tal de lograr el triunfo de su falaz punto de vista, en la barra de testigos ante el tribunal no se trata de verdad y error, de bien y mal, sino de capacidad o incapacidad de seducción verbal. De la misma manera, los hijos que quieren a sus padres aunque sean malos padres, no se ven por ello recompensados. Dado que toda prosperidad del vicio induce a los infortunios de la virtud, Antifón extrae la conclusión de que las leyes civiles y morales tienen un comportamiento perverso que no sólo no anula el sufrimiento, sino que a veces incluso lo amplía. La legalidad y la moralidad obligan a soportar males que no deberían padecerse, condenan a sufrir aflicciones y no evitan el displacer.

La obediencia a las leyes no compensa: paradójicamente, es raro que el derecho sirva a la víctima, pero lo es mucho menos que sirva al culpable. En efecto, los procedimientos judiciales, que el derecho y la ley garantizan, permiten que la víctima sea nuevamente acusada por el

culpable, quien, en la mayor parte de los casos, practica la negación y quiere salvar el pellejo a cualquier precio, incluido el de la verdad. Peor aún: estos mismos procedimientos necesitan un despliegue que pone en pie de igualdad al delincuente y al inocente, a quienes se presta a priori un crédito semejante, lo que constituye una de las más absolutas injusticias morales.

Obligan a las víctimas a demostrar que lo son efectivamente y que el daño les ha sido realmente infligido. Por su parte, el culpable dispone de todos los medios, los mejores y los peores, para escapar a esa mala situación: falsos testimonios, mentiras, mitomanías, antífrasis, negaciones, deformaciones, invenciones. Ante la desvergüenza del mentiroso, el individuo de buena fe tiene perdida la partida: si hay que aportar la prueba de la culpabilidad y no hay nada que acuse verdaderamente al culpable, el derecho no dispone de medios para hacerle justicia.

El recurso a los testigos –garantía teórica a priori– a su vez conlleva disgustos y da lugar a enemistades. Exhibir la vida privada, hurgar en ella y trastocar su sentido, reactivar viejos reproches para usar en la ocasión, todo eso brinda oportunidades de volver la espalda a la verdad y agregar negatividad a la negatividad. El juego de testimonios y de deposiciones crea enemistades peligrosas que originan deseos de venganza. En una inversión perversa de la situación, ayudar a unos equivale a perjudicar a otros...

En realidad, como sofista experimentado en los artificios de la palabra astuta, del verbo eficaz, de la retórica eficiente, Antifón sabe que lo que triunfa no es nunca la verdad, sino el discurso más hábil, el más engañoso. La mentira perfectamente practicada produce efectos superiores, en términos de eficacia trivial, a los de la verdad más rigurosamente respetada. De allí el ofrecimiento de sus

competencias de filósofo a particulares ante instituciones políticas o judiciales, es decir, la asamblea del pueblo o el tribunal. Terapeuta por el verbo, Antifón actúa como médico individual, pero también social. El enemigo de las leyes erige una filosofía política radicalmente individualista: celebra el individuo convertido en medida del ideal.

5

El hedonismo libertario. En cierta forma, Antifón prefigura –pero seamos prudentes sobre la lógica de los precursores...– el individualismo moderno, pues coloca al individuo en términos de radical antinomia con la sociedad, lo que indica que no cabe esperar solución alguna de reconciliación. La mayor parte del tiempo, el todo se impone en detrimento de las partes y las subjetividades se diluyen en la colectividad. El filósofo sofista defiende la causa del individuo y ataca a la comunidad, culpable de fabricar sujetos dóciles y modelados para someterse al orden colectivo.

La ética individualista y antisocial supone una opción netamente hedonista. Es, por otra parte, el origen mismo de la situación hedonista. Pues el placer surge de la inscripción de su existencia en el registro de la naturaleza, en el momento mismo de la declaración de independencia respecto de las leyes sociales. *Physis* contra *nomos*, leyes naturales contra leyes civiles, autonomía y libertad de actuar contra la sumisión, la sujeción y la dependencia respecto de la trascendencia jurídica, de una moral normativa: éste es el imperativo categórico del hedonismo antifoniano...

Los verdaderos placeres no se encuentran del lado del artificio cultural ni del orden social. La civilización no da

la medida hedonista. Pues la riqueza esclaviza, los honores obligan y la familia crea problemas. Los bienes de este mundo relumbran como joyas artificiales, como falsos valores. La alegría no tiene nada que ver con los artificios propuestos por la sociedad para someter y poseer a las individualidades sojuzgadas y alienadas. No se encuentra placer en acumular dinero, en atesorar, en colocar los ahorros en una institución bancaria o financiera. Antifón se burla de un avaro que se niega a ayudar a un amigo, entierra su tesoro en un jardín y, tras perderlo todo, se lamenta de no haber prestado la suma que se le había pedido y que ahora sería suya. Con ironía, concluye que el dinero enterrado en un jardín, colocado en el banco o prestado a un amigo, tiene siempre la misma existencia insustancial y no es más que una ridícula virtualidad...

¿Los honores? ¿Para qué? ¿De qué vale dedicar la existencia a competir, ganar premios de elocuencia y de retórica, de poesía o de gimnasia? ¿Cambia esencialmente la vida porque a uno lo conozcan o lo reconozcan cuando cruza la plaza pública, camina por las calles de la ciudad o se detiene ante el puesto del pescadero? ¿Hacen las cintas, las medallas y los títulos más dulce, más agradable la vida? ¿O acaso no es todo eso pura vanidad, como perseguir el viento? Antifón llega a la conclusión de que es inútil perder tiempo y energía en esta suerte de falsos pretextos.

De la misma manera, los pretendidos placeres de la familia y de la generación de una descendencia se reducen con el paso del tiempo y la comprobación de la progresiva desaparición de la libertad y la autonomía personales en las actividades de pareja y de familia. El cuidado de uno mismo, único objetivo del filósofo, resulta imposible cuando nos requiere el interés por otro. Estos placeres —estar en brazos de una mujer bella, conocer las alegrías de un amor

naciente—, una vez entrevistados, se diluyen rápidamente con los displaceres que acompañan a las alegrías del matrimonio y la procreación.

Esos falsos placeres procuran una satisfacción superficial, momentánea y aparente, pero se pagan muy pronto con displaceres que los anulan e instalan la negatividad en calidad de dueña y señora de lugares y circunstancias. Rico, reconocido, casado y padre de familia, el individuo renuncia a su libertad y a la construcción de sí mismo de acuerdo con las auténticas virtudes y las vías que conducen a la sabiduría. La práctica filosófica supone una individualidad protegida de lo que la limita y la amenaza. La sabiduría se logra rechazando las fruslerías sociales y concentrando la energía en el modelado de uno mismo, indispensable para la producción de la verdadera alegría y el placer auténtico.

Pues la vida merece ser vivida. Sólo hay una, y las ocasiones de displacer, sufrimiento y tristeza son demasiado numerosas para que a lo trágico de la existencia venga a añadirse impericia, incompetencia o ignorancia de lo que se ha de hacer. En un mundo sin grandeza, sin nobleza, sumergido en la mezquindad, marcado por la fragilidad y la fugacidad, ante la multiplicidad de contrariedades, las incontables ocasiones de sufrimiento físico y psíquico y la necesidad de soportar el peso de lo social y la imposición de lo colectivo desde la más tierna edad, la filosofía facilita una salvación, ofrece una medicina eficaz.

Se trata de querer la concordia consigo mismo. La terapia permite tal cosa, y también la permiten el rechazo de las leyes, la ordenación del pensamiento y el comportamiento de acuerdo con lo que enseña la naturaleza. Esta paz se aprehende cuando se conocen las leyes que rigen esta famosa naturaleza. La satisfacción aparece cuando se ha comprendido que hay que dominar la necesidad por el ca-

mino del saber. De esta operación deriva la libertad. Y el placer actúa como señal de que la acción se conforma a la naturaleza, pone de manifiesto la moralidad de los actos y de las intenciones que los presiden.

6

Terminar con los bárbaros. Esta ética individualista prolonga la política en la ética, a la que no sólo invita, sino que también exige y necesita. La colectividad se reduce a la suma de los individuos que la componen. No hay ninguna trascendencia que, producida por el vínculo o el nexo, sería el origen del conjunto de subjetividades. Nada de mística comunitaria. En Antifón sólo hay una inmanencia que niega todas las fábulas griegas apoyadas en el *nomos*: la ordenación del pensamiento dominante de acuerdo con la ley civil permite distinguir entre ciudadanos y esclavos, entre seres de primera categoría e individuos de segunda, en una palabra, o mejor en dos, entre griegos y bárbaros. Antifón promulga la igualdad absoluta entre todos los hombres, con independencia del lugar de nacimiento, la sangre y la raza. ¡Una obscenidad para los griegos de la época!

Dispuestos a fustigar a quien no habla su lengua, a la que se ha decretado única, sino que se conforma con ruidos inaudibles e incomprensibles —recordemos que, etimológicamente, el término *bárbaro* define a quien farfulla onomatopeyas ininteligibles—, los griegos rechazan a cualquiera que no sea griego. Lejos de la imagen que d'Épinal ofrece de un griego cosmopolita, ciudadano del mundo, tolerante, demócrata —la democracia griega no integra a más de la décima parte de la población, la de los ciudadanos, con exclusión de las mujeres, los extranjeros, los me-

tecos...—, los helenos no son otra cosa que nacionalistas a pequeña escala. De ahí el escándalo que produjo la aparición de un Antifón en pleno siglo de Pericles.

Fiel a su lógica de oposición naturaleza-cultura, Antifón apela al sentido común y pone el acento en que las diferencias establecidas entre los hombres originan desigualdades, que lo que convierte a un individuo en un valor o un antivalor son sólo palabras perentorias, que nada permite oponer un hombre a otro ni, sobre todo, decidir sobre la superioridad de uno sobre otro en función de la lengua, el lugar donde vive o su hipotético linaje. Por su parte, la naturaleza enseña la igualdad absoluta de todos: las necesidades son las mismas en el hombre y la mujer, el rico y el pobre, el griego o el dálmata, el ciudadano y el meteco, el filósofo y el estibador.

Al fustigar la pasión griega por las grandes familias y las virtudes que se transmiten por la sangre, Antifón, que se opone a la noción de bien nacido, invoca el hambre y la sed, las necesidades de techo y de seguridad, semejantes en todos y en cada uno de los seres humanos. Su opción individualista anuncia la genealogía de lo que más tarde dará en llamarse derecho natural, en virtud del cual, mas allá de las leyes positivas, por encima de ellas y a pesar de ellas si es necesario, la dignidad de los seres humanos impone una obligación ética radical: mi existencia ética como individuo me obliga a reconocer a mi semejante como tal. Sólo la concordia conmigo mismo hace posible la concordia con el otro; el individualismo hedonista funda una política libertaria y de alegría que, a su vez, hace posible este individualismo hedonista. Nunca otros fragmentos de filosofía antigua han sido portadores de tantas potencialidades para los siglos venideros...

tercer tiempo

La invención del placer: la alegría
de Aristipo de Cirene

VI. ARISTIPO Y «EL COSQUILLO DE LA VOLUPTUOSIDAD»

I

La filosofía con falda. Se considera a Aristipo de Cirene el filósofo emblemático del hedonismo, tarea ardua y molesta reputación en un mundo que tiene por incompatibles el filosofar y el ser partidario del placer, que piensa que la filosofía excluye la voluptuosidad como objeto o que la alegría hace imposible cualquier forma de pensamiento y, con mayor razón, de sabiduría. Filósofo hedonista: he aquí, tras más de dos decenas de siglos, un oxímoron para el conjunto de la profesión, que supone que la disciplina obliga al ascetismo y la austeridad, que sería imposible reivindicar con legitimidad un universo aséptico si uno ríe, bebe, come, ama, baila, canta, en resumen, si lisa y llanamente vive...

Invocar a Aristipo es apelar a este lugar común: es el filósofo del placer y, como tal, no habría que perder tiempo en buscar en él materia alguna de reflexión. Por el simple hecho de su reputación, sería inútil esforzarse en buscar textos, páginas, obras o testimonios útiles para superar los clichés que se han conservado contra los cirenaicos. Estos importantes filósofos han sido clasificados bajo la misma etiqueta que los cínicos, han sido presentados como bufo-

nes, borrachos, jueguistas, alegres y todo lo que permite convertirlos en cómicos, pero, sobre todo, impide imaginarlos como pensadores. Aristipo, con falda, perfumado en el ágora, aficionado al burdel, uno de los pocos filósofos que valoraba por igual la bodega y la biblioteca, ¿tenía el mismo derecho que Parménides o Heráclito a que se lo considerara filósofo? Vamos...

Marginado, rechazado de la corte de los grandes, ignorado, Aristipo era objeto de la mala reputación que, como tan a menudo ocurre, tiene su origen en fantasmas, en imaginarios sin control, en delirios surgidos en el alma de los apocados, pequeños y mezquinos en lo tocante a la cuestión del placer. La mera palabra hiela la sangre y amarga el humor de los pobres diablos insatisfechos de sí mismos. Pues, ¿cómo se podría hablar correctamente de Aristipo y de los suyos durante siglos, puesto que no existía doxografía alguna en lengua francesa hasta la que yo mismo presenté en 2002 en *L'Invention du plaisir*? Los presocráticos, los sofistas, los escépticos, los epicúreos, los estoicos e incluso los cínicos tienen sus respectivas doxografías, a veces desde hace mucho tiempo, por no hablar de las excelentes ediciones de patología griega y latina; los cirenaicos, no.

De manera que la reputación –deplorable, por cierto– ha sido un obstáculo al deseo y la voluntad de honestidad que requiere la lectura de los fragmentos, el movimiento hacia la fuente. El edificio cirenaico evoca, por cierto, los yacimientos arqueológicos griegos de hoy: vasijas dispersas, triglifos y metopas semienterradas, escaleras derrumbadas, piedras separadas y esparcidas, el esplendor y la majestad de otrora recubiertos de tierra y de hierba quemada y convertidos en lo sucesivo en campo de ruinas, rompecabezas al que le faltan para siempre las piezas más importantes.

Pero lo que queda permite refutar las malignas afirmaciones y restaurar a Aristipo de Cirene con la dignidad de un pensador auténtico y digno de tal nombre.

Prueba de ello es el silencio en que Platón mantiene el nombre de Aristipo y su obra, aun cuando su sombra planea sobre numerosas páginas de los diálogos. Por ejemplo, ¿quién es el Filebo que da su nombre a todo un diálogo? Además, ¿por qué dedicar un texto entero a la cuestión del placer con el fin de refutar las tesis cirenaicas sin citar siquiera una vez el nombre del filósofo? Otra prueba de su importancia fundamental es su papel en la elaboración del pensamiento de Epicuro: sin Aristipo y sin el materialismo atomista de los abderitas, no habría sido posible el pensamiento del maestro del Jardín ni su propia concepción del placer. Pero tampoco él lo cita... Ni Aristóteles habría redactado su *Ética a Nicómaco* sin la existencia de Aristipo a sus espaldas. Y también aquí el nombre brilla por su ausencia... Un individuo sobre el que Platón, Aristóteles y Epicuro guardan silencio cuando se refieren a la cuestión del placer, ¿no podía ser tan malo! No se da rienda suelta a tanto desprecio, odio, celos y envidia sin aportar al mismo tiempo la prueba de que se dice la verdad...

2

El triángulo subversivo. De lo que antecede se sigue la necesidad de volver al régimen platónico de escritura de la filosofía, ¡y de su historia! Pues tengo para mí que el hijo de la comadrona, el travestido perfumado y el pederro onanista constituyen tres puntas aceradas que determinan un verdadero triángulo subversivo. Pero si la sombra de Platón recubre el conjunto, no se percibe –o sólo se perci-

be con dificultad— la bella figura que surge de la oscuridad. El propio Sócrates es víctima de sus mediadores: al querer su bien a pesar de él, incluso contra él, fijan para toda la eternidad una ficción que toma el lugar de la realidad. O peor aún, una ficción que a partir de ese momento es para todos la realidad. Pues a los ojos de la gran mayoría, Sócrates coincide exactamente con lo que dicen Platón y Jenofonte. El propio Aristófanes, en *Las nubes*, se burla de un Sócrates platónico, con la nariz perdida en el cielo ideal de los cuclillos...

A la manera de Zaratustra, Sócrates se convierte en un *personaje conceptual*, una figura, un pretexto, una creación del espíritu, alejada de su modelo de carne y hueso al que se asocia un discurso posiblemente contrario al del personaje histórico. De la misma manera, Diógenes y Aristipo funcionan como personajes conceptuales: uno expresa el cinismo; el otro, el hedonismo. Sus respectivas representaciones, a la manera de personajes de teatro, parecen favorecerles, pero la mayor parte del tiempo les perjudican. Paradójicamente, diría que Diógenes no era cínico ni Aristipo hedonista, si uno se ciñe a los malentendidos y a las aproximaciones que por lo general se asocian a las palabras y a los nombres reducidos a caricaturas.

De manera que es erróneo limitar a Diógenes y a Aristipo al papel de pequeños socráticos, de socráticos menores. A la manera de Sócrates, y en el mismo grado, ambos concentran una considerable potencia de fuego en cuanto tales. De nada sirve asociarlos a otra causa que la suya: el acto provocador, la ocurrencia o la salida fuera de tono, no han de ocultar una auténtica densidad filosófica. Sócrates sufre un exceso de textos falsos que fagocitan su verdadera identidad; Diógenes y Aristipo padecen el exceso inverso, la ausencia de documentos capaces de restaurar su ver-

dadero rostro y de restituir la formidable energía de sus ideas.

3

Perfumado en el ágora. Fiel a mi principio de que la anécdota es la vía regia que conduce al epicentro de un pensamiento, quisiera volver al perfume no tan inocente como el del cirenaico. Muy a menudo se da la espalda al Aristipo filósofo en nombre de este tipo de historia entendida al pie de la letra, sin perspectiva. En cambio, si se decodifica el sentido, el significado, el mensaje que transmitió el filósofo con ese hecho equivalente a una agudeza, a una figura de fuegos artificiales, se obtiene una teoría, se termina por descubrir un discurso coherente, sensato y digno de comentarios críticos.

La anécdota antigua equivale al aforismo en el orden de las ideas. La teatralización de la filosofía pone de manifiesto una manera alternativa de practicar la disciplina, que en general se apoya en el curso, esotérico o exotérico, y en el ofrecimiento de una enseñanza a partir de palabras consignadas, a modo de recordatorio, en rollos que atraviesan los siglos. Por tanto, se puede filosofar en una escuela, a la sombra de un maestro que habla, a partir de textos; pero también se puede aprender filosofía en la calle, en el ágora, observando a un filósofo que, por razones de eficacia acumulada y quintaesenciada, se expresa menos con la palabra que mediante gestos y otras escenografías, pensadas para producir efectos pedagógicos.

¿Qué es entonces lo que dice la anécdota de un Aristipo perfumado en el ágora? Más que la aparente provocación de la apropiación de un artificio femenino por parte

de un filósofo de sexo masculino. No cabe duda de que este comportamiento significa también desprecio de las conveniencias, indiferencia respecto del juicio de los demás, el método irónico, la teatralización lúdica y otras opciones caras a los filósofos del triángulo subversivo, pero no es indiferente que, en esta historia, se trate de olor, de la nariz y del registro habitualmente asociado a esta parte del cuerpo, como, por ejemplo, estar hasta las narices, hinchársele a uno las narices, salirle a uno de las narices y otras expresiones semejantes.

¡Pues el descrédito y el olvido de la nariz en la historia de la filosofía merecen por sí mismos un estudio aparte! En vano buscaríamos en las obras de filosofía consagradas al juicio del gusto, a la estética, al análisis de los sentimientos, las emociones y las percepciones artísticas, reflexiones, ni siquiera modestas, o análisis dignos de este nombre que tengan por objeto los olores o los perfumes ¡Todo para el ojo! Y la misma complacencia para el oído, pues estos dos órganos ponen el mundo a distancia, contrariamente al gusto, el tacto y el olfato, que suponen la carne y el cuerpo en su totalidad.

La imagen y el sonido tienen un estatus intelectual que se niega a los sabores, los olores y las percepciones táctiles; y es que la boca, la nariz y la piel, no sólo la yema de los dedos, que es ya tan restrictiva, suponen las mucosas y las secreciones. Pero, por encima de todo, estos tres sentidos dan testimonio de la animalidad que subsiste en el hombre: tocar, oler, husmear, masticar, tragar, deglutir, son todas ellas operaciones que conciernen a la digestión y a la defecación, al sometimiento a las necesidades naturales. La nariz es el órgano de las bestias que cazan, matan y comen.

También recuerda la posición del cuadrúpedo, el hocico pegado a la tierra, las fosas nasales abiertas y la respira-

ción jadeante de un mamífero tras la huella de otro animal, ya sea para protegerse, para defenderse o para lanzarse al ataque. En los senderos entre la hierba espesa, el ojo no cumple bien su función, mientras que el olfato no falla: las huellas de orina, de excrementos, de glándulas que marcan el territorio, son signos y señales para encontrar y ocupar su lugar en un mundo en el que reina la violencia y la muerte acecha permanentemente en virtud de las lógicas de los depredadores en el orden natural. Más tarde, cuando se incorpora, deja de desplazarse a cuatro patas y se hace bípedo, el antepasado del hombre libera las manos, desarrolla el cerebro, construye una corteza para agregar al cerebro de reptil; el sentido del olfato se debilita y la olfacción pierde agudeza. En cambio, se desarrolla la vista: ve mejor. El ojo evolucionado sustituye a la nariz primitiva; el olor desaparece en provecho de la imagen, y lo mismo ocurre con el tacto, reemplazado por el oído.

Finalmente, en los filósofos oficiales los cinco sentidos son objeto de una jerarquización que asigna a los sentidos nobles un estatus inverso al de los innobles. Se aceptan los primeros, a los que se asocia sin vergüenza prácticas elaboradas y técnicas sutiles que dan lugar al arte de las imágenes y al de los sonidos, la pintura y la música, actividades todas ellas indiscutiblemente ligadas a la estética, palabra cuya propia etimología recuerda la capacidad de... sentir. En cambio, en vano se buscará en las obras de filosofía un elogio del olfato, el gusto o el tacto, y menos aún una celebración de las actividades artísticas con ellos relacionadas: nadie reconoce sin ambages que la enología, la ciencia de los perfumes o la gastronomía sean disciplinas pertenecientes a las bellas artes.

Al pasearse perfumado por el ágora, Aristipo remite a todas estas reflexiones: reivindica su animalidad y no se ol-

vida de que procede de la naturaleza; invita a todos y a cada uno a hacer lo mismo y a recordar su genealogía imperfecta; ataca con ironía a los platónicos aficionados a las ideas puras y los remite a los perfumes, realidades impuras entre las impurezas; reivindica el artificio que habitualmente se asocia a lo femenino y, por tanto, en esa época, a la pasividad, pecado cardinal entre los griegos; subraya que todas las ocasiones de gozar son buenas, incluidas las que la sociedad fustiga; por último, reconoce los sentidos, todos los sentidos, su condición de medios para acceder tanto al conocimiento como a las verdades fácticas, subjetivas y relativas. Una piedra más en el jardín de Platón...

4

Lúdico, agónico y cómico. En la medida en que no atribuyamos a la anécdota el mismo poder teórico y la misma carga intelectual que el diálogo, el tratado o la demostración; en la medida en que neguemos al juego de palabras, la ocurrencia, la provocación o los gestos su capacidad para enseñar, estaremos condenados a la incompreensión del pensamiento de los cínicos y los cirenaicos. Pues éstos, que son muchos, proceden de la filosofía presocrática al mismo título que los sofistas o el materialismo abderita. Contemporáneos de Sócrates, forman una escuela, una sensibilidad coherente, y podrían figurar junto a los filósofos a quienes los doctores y guardianes del templo han acreditado como tales. Sin embargo, en cuanto pequeños socráticos, se pudren en lo más bajo de la historia de las ideas, adonde hay que ir a buscarlos para traerlos otra vez a la luz.

El mismo significado tiene el conjunto de las anécdotas relativas a Aristipo de Cirene: constituyen una formi-

dable maquinaria de guerra antiplatónica. Con espíritu lúdico y cómico, pues, recurren esas anécdotas a un método agónico para alcanzar fines filosóficos. La historia menuda se propone una edificación personal. Además, puesto que deja su huella en las conciencias y las memorias, pertenece a los saberes mnemotécnicos que en aquella época se dominaban a la perfección. La ausencia de libros, o al menos su extremada rareza, y el reducido número de personas capaces de leerlos, obligan a ejercicios que permitan memorizar cantidades considerables de información. En aquella época, según estas técnicas perdidas, algunos sabían de memoria la obra íntegra de Homero. Propongo la hipótesis de que esas anécdotas que ya no sabemos leer cumplían las mismas funciones que otros ejercicios mnemotécnicos contemporáneos.

Platón optó por el diálogo, que para sus contemporáneos era más fácil de descodificar; Aristipo escogió la teatralización de sus teorías, aunque también escribió. Pues a veces se lee que fulano o mengano no escribió nada, cuando lo único indudable es que no se ha encontrado nada de lo que hubiera publicado. El combate que enfrenta a Platón con sus contemporáneos directos —el materialismo y el hedonismo, Demócrito y Aristipo, el átomo y el placer— autoriza una lectura distinta de la obra de estos dos filósofos: ¿y si Platón, en una actitud reactiva, hubiera escrito y pensado pura y exclusivamente con la intención de refutar estos dos pensamientos nunca citados, pero que al parecer le preocupan de manera permanente?

Pues Aristipo de Cirene no aparece citado ni una sola vez en la obra completa del filósofo, llamémosle socrático, salvo una sola excepción, y ésta incluso con mala fe... Platón cuenta la muerte de Sócrates, describe sus últimos momentos, destaca la ausencia del filósofo de Cirene y men-

ciona su residencia en Egina, no lejos de allí, con lo que da a entender que habría podido asistir... La perfidia de la denuncia se vuelve contra Platón, pues con ello proporciona una prueba irrefutable de que conocía a Aristipo, y no sólo su nombre, naturalmente, sino también sus tesis, su enseñanza, sus ideas. Imponer silencio a un filósofo al que se combate equivale a quemarlo, como soñaba hacer Platón con las obras de Demócrito. El platonismo, en consecuencia, se postula como un antihedonismo típico.

Por tanto, no hay que leer las anécdotas, todas las anécdotas, en su dimensión frívola o superficial, sino en la perspectiva de otras tantas historias a descodificar en el combate antiplatónico (y lo mismo para Diógenes, sobre el cual volveré más adelante). En el teatro cirenaico nos encontramos a Aristipo luchando con una perdiz, un asno, luego un mulo, rameras, algunas muy agradables, otras demasiado gastadas, verduras que limpiar, en este caso una ensalada, un escupitajo, una serie de fábulas con un delfín, un caballo al que domar, pero también una tempestad, una mesa bien provista, cortesanos y cortesanas, e incluso, recuérdese, perfume, danzas y una túnica... ¡Ocasiones, todas ellas, para que los doctos y los serios despreciaran al personaje!

De allí la necesidad de practicar una hermenéutica erudita y salir en busca de significaciones perdidas. De esa manera se descubrirá, detrás de los sainetes filosóficos, otros tantos mensajes morales, verdades, enseñanzas, invitaciones, proposiciones serias, tales como la indiferencia respecto del dinero y las riquezas, la condena de los honores y la consideración de los otros, el rechazo de todos los poderes, excepto los que se obtienen sobre uno mismo, la naturaleza soteriológica de la filosofía, el papel fundamental de la educación en la estructuración de un tempera-

mento filosófico, la necesidad imperiosa de domar las energías animales en el hombre, el valor desigual de las existencias, lo ridículo de los valores ficticios —como el orgullo deportivo—, la crítica de la intemperancia alcohólica, el rechazo de todas las formas de apego, fueran las que fueren, el descrédito de la paternidad, etc.

Una vez interpretadas, todas estas historias muestran la gran distancia que media entre la idea y la realidad de la mala conducta que se asocia habitualmente a Aristipo. Pues la mala reputación del hedonista (ayer lo mismo que hoy) hace de éste un personaje de mal carácter, coleccionista de mujeres, comilón, borracho, amoral, inmoral, intolerante, que busca el placer sin conciencia, a la manera de un animal desprovisto de todo sentido moral y de toda consideración por los demás. Esta caricatura hace las delicias de quienes de esta manera pretenden liberarse de un análisis, una crítica y un trabajo real de reflexión sobre un corpus al que niegan incluso el derecho de serlo. En la escena socrática se representa una pieza tan seria como en los tratados, disertaciones, exposiciones y otras fórmulas reconocidas por la profesión...

5

¿Proxeneta de la sabiduría? Primer *casus belli*: el dinero. Pues a la manera de los sofistas, sus contemporáneos, Aristipo cobraba por sus lecciones..., cosa que un platónico no hubiera podido soportar, pues Sócrates, su figura emblemática, su representante comercial, mal que le pesara, no exigía honorarios para transmitir su sabiduría. Peor aún: rechazaba el dinero que se le daba (devolvió el que Aristipo le hizo llegar un día...). No caeremos en la cruel-

dad de preguntar cómo se las arreglaba Sócrates para dar de comer a Xantipa, su famosa arpía, y a Lamprocles, Sofronisco y Menexeno, sus tres hijos... ¿Acaso mendigar, obtener dinero sin dar otra cosa que compasión, es mejor que recibir dinero a cambio de un trabajo?

Aristipo no detesta ni ama el dinero. Contrariamente a los profesionales del odio al dinero, que no se animan a confesar lo que aman en secreto, el cirenaico piensa que el dinero es un medio, en este caso, para no complicarse la vida, para no hacerla más difícil de lo que es, y no un fin que permita disfrutar de su búsqueda y su acumulación. Como hombre libre, no le aliena el hecho de tenerlo, ni el de no tenerlo. Considera que la riqueza y la pobreza son por igual dos estados que constriñen, que obstaculizan la libertad y hacen imposible la verdadera autonomía. Tener que mendigar equivale a preocuparse por los bienes que se posee, y la vida es demasiado corta para perder el tiempo en esas actividades de las que se puede prescindir.

Hay anécdotas que muestran a Aristipo de pie en el puente de una nave en el momento en que se anuncia una tormenta, arrojando su dinero por encima de la borda, con el pesar de los espectadores de esa escena incoherente. ¿Es el gesto de un hombre codicioso? Otros lo sorprenden en el momento de recibir el pago por sus lecciones y, al ser cuestionado, confiesa que de esa manera enseña a sus discípulos que es mejor utilizar el dinero con fines terapéuticos –la filosofía practicada como arte de lograr una vida feliz– que con objetivos menos nobles. Como compañero de Antifón el sofista, precursor del psicoanálisis, inventa el precio de la cura, a lo que hoy nadie se opone, con tal de que la transacción se realice en la proximidad de un diván...

Como hombre libre, busca el justo medio, como casi

todos los filósofos de la antigüedad. Para él, la afectación de miseria es equivalente a la ostentación de riqueza. Ni el vagabundo ni el rico son modelos para Aristipo. No ve más virtud en los harapos que en el brocado y la seda. Si verdaderamente el dinero no sirve para nada, o para muy poca cosa, según cree Aristipo, que sirva para aquello a lo que se destina: evitar sinsabores. He aquí una lección hedonista sobre la evitación de displaceres...

6

El rechazo de todos los apegos. El fondo ético de Aristipo se manifiesta en su relación con el dinero: rechazar todo lo que ata, constriñe o crea obstáculos. El amor al dinero, de la misma manera que la afectación de pobreza, ocupa el espíritu en tareas inútiles. Esos falsos objetivos consumen una energía útil para realizar otros trabajos. Aristipo descarta todo lo que no lleve a este proyecto: como ético integrista, no se complica con actividades inútiles para acceder al soberano bien. Es así como hace alegremente su duelo de las matemáticas, la física y todas las actividades científicas en las que se pierde un tiempo precioso. Nihilista en términos epistemológicos, concentra todos sus esfuerzos en la moral y solamente en la moral.

Por tanto, con Aristipo no es necesario ser geómetra y se puede acceder a él sin tener en regla los papeles que le acrediten a uno como científico; tampoco se rinde homenaje a las cifras, a los números tal como aparecen en el *Timeo*, como conceptos operatorios fundamentales de la cosmogonía platónica. Ninguna reminiscencia del pitagorismo, ni sospecha alguna de tomar algo del materialismo abderita, para el cual la física atomista culmina en una mo-

ral quietista, lección que conserva Epicuro. No. El pensamiento del cirenaico tiende de manera exclusiva a una ética de la alegría a la que se accede procurándose libertad.

Su posición en relación con el dinero nos muestra cuál es su método: mantenerse a distancia prudencial, lejos de los excesos, rechazar los extremos y encontrar la felicidad en una práctica mesurada de los placeres. En cuanto a las mujeres, lo mismo: ni demasiado, ni demasiado poco. Sería erróneo privarse de ellas, de la misma manera que lo sería dedicarles una parte esencial del tiempo. Ni monje benedictino, ni libertino depravado, sino filósofo radiante y solar, que equivale a decir hombre libre, capaz de gozar de un momento feliz si no hay que pagarlo con un futuro displacer.

Lecciones de algunas anécdotas: Aristipo sale de un burdel y lo increpan por haber entrado, a lo que responde que el problema no estriba en meter allí los pies, sino en no saber salir; a quien le reprocha que recurra a cortesanas que llevan tanto tiempo sirviendo, les contesta que a las naves que han realizado muchas travesías sólo se les pide una cosa: que nos lleven a buen puerto; a una persona que le increpa porque vive con una prostituta como si fuera una cosa de su propiedad, le responde que él posee a Lais, pero que ella no lo posee a él; y, por último, un día lleva tres rameras a su habitación para despedirlas de inmediato, juzgando que el renunciamiento tiene tanto significado como el paso a la acción. En todos los casos, Aristipo enseña la desconfianza respecto de la carne, no por sí misma, sino porque con estas historias carnales se pierde la libertad. Una vez más, la eumetría...

En la relación con el dinero y con las mujeres, pero también con el poder, Aristipo trata de mantener la dis-

tancia adecuada. Para Sócrates, que, si hemos de creer a Jenofonte, discute con él sobre la necesidad de ser un buen ciudadano, el filósofo libertario significa la negación de todo: ni buen esposo, ni buen padre —consideraba a su descendencia como esputo que sale de él y que no tiene mayor importancia que esa...—, añade a su retrato que no podría ser un buen ciudadano. Pero con esas cosas no se juega en la Atenas pretendidamente democrática. El virtuoso Sócrates, defensor de los deberes del ciudadano ante Aristipo, que los niega, paga con su vida el haber filosofado contra la ciudad...

Aristipo se desentiende de las cuestiones colectivas, que considera una pérdida de tiempo y energía, bienes preciosos que es mejor utilizar para perfeccionarse, hacerse autónomo e independiente de las consignas colectivas. En presencia de la alternativa propuesta por Sócrates —seguir o guiar, mandar u obedecer, ser amo o esclavo—, Aristipo responde que ni una cosa ni la otra. Le parece tan odioso seguir como guiar, lo único que le interesa es caminar solitario por el camino que conduce a la felicidad. Otra piedra en el jardín platónico en el que se prepara al filósofo para que se convierta en rey, e incluso al revés...

7

Feliz quien como Ulises... Lo esencial consiste en gozar del instante, pedir al presente lo que puede dar, y nada más. Saber vivir, por decirlo así. Además, ser capaz de disfrutar del instante propicio, el famoso *kairós*, este punto del tiempo, esta densidad en la duración, este momento único y sin esperanza de regreso, en cuyo transcurso es menester captar lo que se debe captar y coger lo que se ha de

coger, sin lo cual, antes es demasiado pronto y después demasiado tarde. El hedonismo celebra el instante y excluye el pasado o el futuro: el error está en ir a buscar ocasiones de alegría fuera de esta dimensión puntual del tiempo.

De la misma manera, sería engañoso ir a buscar ocasiones de placer fuera del lugar en el que se encuentran: basta con contentarse con las que lleguen. Uno aliena su independencia de espíritu y su libertad cuando parte a la caza de algo que tal vez no encuentre. Volver con las manos vacías da lugar a demasiadas ocasiones de frustración para la lógica hedonista, pues el tiempo es absolutamente irrecuperable. Aristipo lamenta que sean tan pocos quienes saben hallar la alegría allí donde se encuentra, esto es, en la adhesión al instante, en la expansión personal limitada al presente, que hay que aprovechar como una oportunidad que no vuelve a presentarse. El pecado pagano consiste en dejar escapar el presente.

Así, Ulises funciona como un modelo. ¿Por qué? No se sabe. ¿Tal vez porque Platón ha hecho de él un contramodelo, una figura de contraste, al presentarlo en el *Hippias* como mentiroso (a causa de los mitos y de las fábulas homéricas)? Pero, sobre todo, porque el héroe de la *Odisea* se preocupa por el presente, vive en el instante y practica el día a día sin perder de vista su objetivo: el regreso a Ítaca. Y también porque sale victorioso de todas las aventuras legibles como metáforas de la negatividad en acción en el simple hecho de existir. Ulises es fiel a las promesas que se hace y pone de manifiesto sublimes virtudes: resistencia, perseverancia, valor, capacidad para vivir en soledad, dominio de sí mismo, cualidades socráticas todas ellas...

Ulises tampoco se deja encadenar por el amor, el deseo, el sexo ni las mujeres: rechaza los avances de Calipso, que le promete la eternidad si acepta vivir con ella en la isla

de Ogigia, luego construye una balsa en unos pocos días antes de echarse al mar y cumplir su proyecto, el de alcanzar el lugar en el que Penélope lo espera. Nada ni nadie lo desvía de su deseo, ninguna peripecia detiene su movimiento. Actúa según su buen placer, dueño de su destino y con tal decisión de voluntad que no se deja impresionar por los dioses ni sus cóleras.

8

El buen placer de Aristipo. ¿Qué es el buen placer de Aristipo? Es difícil dar una respuesta unívoca sobre la definición teórica del placer. Los textos cambian con el tiempo: Diógenes Laercio, tres siglos después de Cristo, difiere a veces de los fragmentos tomados de la doxografía estoica —en lo esencial, Cicerón— o de la patrología griega o latina. Lactancio, Gregorio Nacianceno y el propio Agustín utilizan con toda intención la caricatura: rechazan a Aristipo en su totalidad, primero por ser culpable del magisterio del goce para demasiados seres humanos del planeta, luego por haber justificado y legitimado el estupro, la lujuria, el vicio bestial y grosero. Las sutilezas brillan por su ausencia. A menudo los documentos están envueltos en polémica, pero, como no se dispone de los contextos, los pocos fragmentos que han subsistido sobre esta cuestión invitan a la máxima prudencia. Queda, sin embargo, una certeza: el hedonismo del cirenaico y su invención de un placer digno de este nombre, positivo, cinético, dinámico y solar.

Lo mismo ocurre en lo tocante al cuerpo aristipiano, que no se sabe cómo es: si sólo materia o si está animado por un principio espiritual, un alma inmaterial o material, corruptible o incorruptible. El desinterés que el filósofo

demuestra por las cuestiones científicas hace imposible que en su obra asome una fisiología, una patología, una anatomía, una medicina que permitan abordar mejor este tema. Dado que ciertos textos hablan de la igualdad de todos los placeres, de la ausencia de diferencias entre los del cuerpo y los del espíritu, mientras que otros aseguran la superioridad de los goces corporales sobre todos los demás, ¿qué se puede creer?, ¿qué hay que pensar?

Aunque nada con base documental permite afirmarlo, es posible formular la hipótesis de que, en Aristipo, el cuerpo es el alma y a la inversa, que la dicotomía platónica parece incluso inexistente o, al menos, desprovista de compromisos semejantes a los nuestros, puesto que hoy vivimos bajo la influencia formativa del imaginario dualista cristiano. De manera que los placeres del alma y los del cuerpo, cuya distinción es meramente artificial, designan estados de júbilo semejantes, puesto que son experimentados, vividos y percibidos por la misma identidad corporal, la misma subjetividad carnal. Pues recordemos que Aristipo no deja de ver en los cinco sentidos las modalidades del conocimiento y las vías de acceso a la certeza, en sí misma conjetural y relativa al sujeto que percibe y restituye su percepción.

Este placer corporal proporciona la medida del ideal hedonista, pues señala aquello a lo que hay que tender, de la misma manera que el displacer indica lo que es menester evitar a toda costa. Se trata de reactivar los movimientos naturales que el niño ha perdido tras una educación mal orientada. La negatividad coincide con el dolor, el sufrimiento, la aflicción, el mal. Es bueno todo lo que conduce al filósofo en la dirección de la alegría, siempre que no se pague ésta con una alienación. Nunca un placer cirenaico debe lograrse al precio de un displacer presente o

futuro, displacer que emana de la limitación de la libertad del individuo. El goce de Aristipo coincide con el de un libertario que no pone nada por encima de la libertad, ni siquiera, y mucho menos, el placer...

9

Goce con conciencia. En las antípodas de la crítica clásica que se ha opuesto al hedonismo en todos los tiempos, el goce no se realiza contra la conciencia ni a pesar de ella; por el contrario, aquél necesita de ésta para ser verdadero goce. El goce de las bestias –léase o reléase Lactancio– jamás interesó a Aristipo. ¿Qué sería, por otro lado, un placer al que la conciencia, la razón, la cultura o la reflexión no prestaran forma alguna? ¿Qué sería un goce no trabajado por la inteligencia? Una descarga nerviosa que recorre los músculos de una rana descerebrada, un espasmo perdido en el cosmos, un derroche inútil que se pierde en el cielo...

En consecuencia, el placer al que aspira Aristipo es un placer querido, deseado, escogido, dominado, producido en atención a sí mismo. No desborda aquello que le da existencia ni lo arrastra lejos de sí, lo deja dentro de los límites de su ser, que jamás abandona su morada. El verdadero goce no consiste en ser consumido ni abrasado por los placeres, sino calentado por ellos. El desenfreno corporal y la orgía en que se diluyen la conciencia y la razón y se pierde el cuerpo, no tienen más interés para Aristipo que para Platón. El hedonista no se priva del instrumento que le permite la construcción de su placer, que no es otro que la conciencia, clara y lúcida, vigilante y en su lugar, siempre activa, perfecta y eficaz.

De todo ello se desprende una definición dinámica del placer: no se experimenta en la pura y simple ausencia de turbaciones, como enseñará Epicuro dos siglos después. Por tanto, no es negativo, sino positivo, activo. Aristipo califica de estado intermediario ese momento específico en que se ignora la turbación; ni placer, ni displecer, sino el espacio entre uno y otro, que nada autoriza a denominar placer. No ser desgraciado no equivale a ser feliz; no sufrir no equivale a gozar; la ausencia de negatividad no es por sí misma algo positivo. La destrucción de los deseos no constituye una manera de crear placer; si así fuera, ¡Platón y los cristianos serían hedonistas! Abrirse al presente y pedirle abundantes ocasiones activas de conocer las señales características del placer, *la voluptuosidad que halaga los sentidos*, en palabras de Cicerón: ésta es una definición del hedonismo. Pura presencia disponible en el mundo, capacidad para acoger voluptuosidades y alegrías, adhesión a la realidad, son otras tantas maneras de curarse de los sufrimientos psíquicos, tareas a las que Aristipo destina la filosofía.

Entre el caos de fragmentos cirenaicos, algunos permiten distinguir entre felicidad y placer. El placer es puntual, local y aislado; en cuanto particular, se lo elige por sí mismo; en cuanto corporal, se despliega y se pone de manifiesto en el instante; supone la práctica del *kairós*; es de dimensión subjetiva, personal, activa e instantánea; su producción, sensual, en el sentido primario del término; como es nómada, arbitrario y sutil, apela a la parte fina de la razón y la necesita, y, por último, al ser medido, libertario y eumétrico, supone una densidad, un tipo de arco eléctrico, una iluminación de la carne.

En cambio, la felicidad se construye con la suma de los placeres pasados y futuros. Mientras que la dimensión temporal del goce coincide con el instante, la felicidad apela a

las tres dimensiones constitutivas del tiempo en su conjunto: pasado, presente y futuro. El recuerdo de un placer, la espera y el deseo de un placer son modalidades de la generación de alegría, que es a su vez la que estructura y constituye la felicidad. A su manera, Aristipo define el hedonismo como el método del eudemonismo, su método y vector, el conjunto de sus medios de comunicación, su potencia, la ocasión para la transferencia de fuerzas. Al inventar el placer, formula una idea definitiva e infranqueable.

10

¿Existen los cirenaicos? La tradición que preside a la escritura de la historia de la filosofía occidental engloba en la categoría *cirenaicos* un conjunto extremadamente contradictorio de nombres, obras, fragmentos, reputaciones, anécdotas y tesis. A tal punto es así, que uno llega a preguntarse —es mi hipótesis— si el término no sirve más para reunir artificialmente individuos con la característica común de haber nacido en Cirene —hoy región de Libia— que para calificar filósofos cuyo corpus reúna visiones del mundo semejantes, próximas, sólo deudoras de determinados desarrollos o transformaciones.

Ya temblamos ante la idea de que Aristipo de Cirene, padre, que engendró en segunda generación a Aristipo el Metrodidacta —y a Areté (¡Virtud!), su hija—, pueda no ser el filósofo que se dice que fue. Hay historiadores de la filosofía que llegan a la conclusión de que, en efecto, la ausencia de Aristipo de Cirene en la obra de Platón demuestra la inexistencia de las tesis cirenaicas en el momento en que escribe su *Filebo*, diálogo exclusivamente dedicado a la cuestión del placer. Ya hemos visto que este olvido se debía seguramente

mucho más a una perfidia ideológica que a la real inexistencia de un corpus digno de este nombre en la época.

Por el contrario, lo que subsiste bajo la categoría de los filósofos cirenaicos, de lo que dan testimonio los fragmentos, se parece a un batiburrillo: Aristóteles, no el Estagirita, sino el nativo de Cirene, Antipatros, Aristexeno, Dionisio el Tránsfuga, Hegesias, Aniceris, Teodoro el Ateo, son todos oriundos de las llanuras verdes y bien irrigadas de Cirenaica, es verdad. Pero ¿qué tienen en común, qué hay en su enseñanza que constituya una escuela estructurada, coherente y digna de ese nombre? Desgraciadamente, nada. Peor aún: a Hegesias, por ejemplo, se lo tiene por un pesimista nato, un desesperado de primera línea y poseedor de una retórica de perfidia y eficacia tales como para desatar una epidemia de suicidios que llevará a Ptolomeo a tomar la decisión de prohibir su enseñanza. No acaba de entenderse cómo se puede llamar cirenaicos a Hegesias y a sus seguidores, a no ser por una razón geográfica, la única aceptable.

Es necesario concluir que, así como Aristipo no se alegraba de haber tenido hijos —no se entendía con los suyos y, como se ha visto, no los apreciaba...—, tampoco habría deseado formar escuela con discípulos fieles y entusiastas. Pues el hedonismo no tolera bien la cristalización de su dinámica en una enseñanza rígida, inmóvil, muerta. La vitalidad de esta sensibilidad que reivindica la subjetividad y el relativismo obliga a reconocer la posteridad en las infidelidades, transformaciones, reajustes, reformulaciones, uso libre de su patronímico y de sus anécdotas. Aristipo hace escuela con su permanencia, pues aparece citado en las obras de algunos filósofos como señal de complicidad y de benevolencia, como punto de encuentro, como ocasión de conivencia. Su influencia real aún no se ha escrito...

Cuarto tiempo

Placer del deseo satisfecho:
la constelación cínica

VII. DIÓGENES Y «GOZAR DEL PLACER
DE LOS FILÓSOFOS»

1

Los ladridos del concepto. Los cirenaicos y los cínicos comparten muchas posiciones ideológicas y filosóficas. Ya sea por el fondo antiplatónico, ya por su forma teatral, subversiva, alegre y lúdica, las mismas anécdotas relativas indistintamente a unos y a otros dan testimonio de su íntimo parentesco. A menudo la distinción entre estas escuelas parece arbitraria, esquemática, más interesada en encajalar un pensamiento vivo que en explicar honestamente su saber y sus arabescos. La doxografía muestra que se conocen, se hablan, se sientan codo a codo a las mismas mesas y frecuentan los mismos cursos o los mismos personajes, cuando no los mismos seres anónimos: un afeminado, un jorobado, un comerciante de pescado, un estibador, un calvo o piratas, y toda la gente común de Atenas.

El enemigo común sigue siendo Platón, el Comandante con veleidades de pirómano. Y a la luz del contexto antiplatónico se ilumina una gran cantidad de historias que se han imputado a uno u otro. En cierta manera, el combate se lleva contra el idealismo de Platón en nombre de su supuesto maestro, Sócrates, el hombre libre, el mago del verbo, el fabuloso conversador, el fauno irónico que re-

corre las calles de la ciudad en calidad de interrogador divertido sin ningún interés en visitar las profundidades de hipotéticas cavernas. Antístenes, Diógenes y Aristipo coinciden plenamente en la misma aversión teórica y física por Platón. Desde el mismo momento en que lo encuentran, lo critican y se burlan de él, lo fustigan y lo agreden, a lo que Platón responde de la misma manera, cuando no es él quien pronuncia la declaración de guerra... Diógenes pregunta —y me alegro de que hiciera esta pregunta— *para qué puede servir un filósofo que se pasa la vida entera en esa actividad sin que nunca nadie se sienta molesto...*

Los protagonistas del triángulo subversivo comparten, pues, un antiplatonismo deconstruido por un gesto que incluye el humor, la ironía, las burlas, los juegos de palabras y otros chistes verbales a base de homofonías. Antístenes, el padre fundador de la escuela cínica —a quien llamaban «el Verdadero Perro»—, fue el primero en afirmar, como puro nominalista, que veía muchos caballos, sin duda, pero no la equinidad platónica. La idea de caballo no existe; sólo existe la realidad de los caballos. Más tarde, y sobre la base del mismo principio, algunos afirmarían que el concepto de perro no ladra. Pues en un mundo de ideas puras, la vida desaparece tras el triunfo de espectros, fantasmas y ficciones...

Más tarde, el discípulo Diógenes —conocido como «el Perro Regio»— efectúa variaciones parecidas sobre el mismo tema. De allí la anécdota del filósofo con su linterna, que tanto ha contribuido —¡en contra!— a la reputación del cínico. Con el pelo largo, barbudo, descalzo, alforjas al hombro y un bastón en la mano, una capa doble que le envuelve el cuerpo vagamente hediondo, sin alejarse de su tonel —o más bien ánfora, que el tonel es un invento galo...— en el que pasa todas las noches, Diógenes camina

a plena luz del día por las calles de Atenas con una linterna en el extremo del brazo, que hace girar y apunta hacia los viandantes mientras explica que busca a un hombre...

Se sabe que Diógenes era capaz de arrastrar un arenque atado a una cuerda para merecer la condición de discípulo de Antístenes, exaltar un queso a la dignidad de objeto filosófico, dar lecciones de desapego con ayuda de una escudilla que saca de su bolso y luego es arrojada al foso de la historia, apelar a cuernos y al silogismo para burlarse de las prácticas lógicas del Gran Enemigo, calzar guantes de boxeo o salir de la palestra caminando hacia atrás para demostrar la excelencia de una posición filosófica, pero en el caso de los cínicos, al igual que en el de sus hermanos cirenaicos, a menudo no se dispone de los respectivos contextos, por lo que no se va más allá de la espuma superficial de la anécdota. Sin embargo, todo esto tiene sentido, y sobre todo la historia de la linterna.

En efecto, Diógenes no busca un hombre en particular, tal como podría encontrarlo o reconocerlo en la multitud, sino que busca irónicamente el hombre de Platón, la humanidad quintaesenciada, pues, ciertamente, no es más fácil encontrar una idea que una forma inteligible, y el riesgo de darse uno de narices con un concepto es tan insignificante como el de tropezar con un hipogrifo o un centauro. Pero tampoco existe el Hombre digno de merecer ese nombre por el desarrollo de sus cualidades, trabajadas y sublimadas... El ideal no existe, jamás lo encontramos, y de ahí la inutilidad de la búsqueda con la linterna. En cambio, la linterna ilumina todas las particularidades y singularidades posibles: la del carpintero, el orador, el músico, el deportista, el recaudador de impuestos o el delator.

El propio Platón proporciona el tema de otra broma cínica un día que, hablando en público, define al hombre

como un bípido implume. Sin alterarse ni abandonar su seriedad, Diógenes le arroja a las piernas un pollo desplumado, que anuncia como su *hombre*, lo que obliga al filósofo de las ideas puras a precisar su concepto y agregar: de uñas planas... Poco importa. Al ambiente filosófico del ágora de Atenas no le faltaba mordacidad. Entonces se combatía las ideas puras, el idealismo y el intelectualismo platónico con mejores argumentos que interminables discursos.

2

Elogio del pez onanista. ¡No nos imaginamos a Platón masturbándose en la plaza pública! En una ciudad gobernada según sus buenos principios, él, que ponderaba los méritos de todas las mojigaterías posibles e imaginables, no habría dejado de meter a Diógenes en la cárcel ni de ofrecerle incluso una crátera llena de cicuta. Pues el filósofo cínicico, como se sabe, ya que la anécdota ha atravesado los siglos, actuaba de esa manera en público y utilizaba su miembro como objeto filosófico. Pero no hay que asustarse, era por una buena causa: ¡edificar a los ciudadanos!

La lección hubiera podido darse sin tanta teatralidad, tanto énfasis o tanto derroche de astucia en la ironía, y las conclusiones habrían sido las mismas: se trataba de hacer el elogio de la *physis* contra el *nomos*, de indicar el camino a seguir para vivir como buen filósofo a fin de comprender la necesaria organización del comportamiento con arreglo a la naturaleza, rechazar la cultura, tomar ejemplo de los animales y eludir las censuras de la ley, la moral, el bien y el mal, el vicio y la virtud tal como los promulga el orden social y la gran mayoría acoge en su corazón. Un día un pez hizo la demostración.

En efecto, en el puerto de Atenas, Sinope o Corinto, Diógenes vio que un pez —¿abadejo, barbada, raya, mújol?—, atormentado por el deseo, se frotaba contra una piedra; de inmediato él se sintió mejor y estuvo nuevamente en condiciones de retomar el curso normal de sus actividades filosóficas. (A decir verdad, el pez no se masturba, sino que la hembra deposita un desove y el macho lo recubre de semen, lo cual da origen a una fecundación, pero no estamos en el mundo de Aristóteles y no se trata de ictiología, sino de metáfora...)

De donde, un poco después, el onanismo famoso. Diógenes deplora que no se pueda satisfacer el deseo sexual con tanta inocencia y sencillez como el animal marino, o que los hombres, sus congéneres, cuando sacian el hambre o la sed cogiendo aceitunas del árbol o refrescándose en la fuente cuando los asalta el deseo. Lección de sabiduría: también en esto seguir a la naturaleza, rechazar la cultura, no preocuparse por las conveniencias, y, sobre todo, burlarse de la mirada y del juicio de los otros, es condición primordial para alcanzar la verdadera sabiduría. Como buenos discípulos, Crates e Hiparquía deciden actuar en consonancia y hacen el amor en la plaza pública, con lo cual contribuyen a la gesta cínica, ya rica en acontecimientos...

¿Qué dice la anécdota, en lo esencial? Que es imposible hallar la felicidad si se sigue el camino trazado por el *nomos*; que, por el contrario, es preciso plegarse a los impulsos naturales y luego asumir la soledad del trabajo filosófico que condena la mirada de desaprobación de la mayoría, incapaz de comprender por qué, cómo, tal o cual gesto hace su aparición en el curso habitual de un mundo en el que todos, como esclavos, se contentan con obedecer las imposiciones de la sociedad. Como ciudadano del

El mundo, pero más aún como habitante del universo, del cosmos, Diógenes desvela uno de sus secretos hedonistas: la felicidad es cuestión de soledad y se paga con la incompreensión de los espectadores no embarcados en esa difícil tarea. »

3

« *Un materialismo canibal.* Al reivindicar con toda claridad la vida difícil, el camino arduo y abrupto para llegar a la virtud, el cinismo se coloca del lado de la austeridad y de las filosofías que emplean la ascesis como método para llegar a la verdad. Ascesis no es ascetismo: supone el esfuerzo, la tensión, el trabajo, la voluntad, ejercicios temibles para lograr el dominio de sí mismo. Y las bellas almas, urgidas a confundir el hedonismo y a identificarlo con la vida fácil, el abandono, el relajamiento, el descontrol, llegan a la conclusión de que ascesis y hedonismo son términos excluyentes, que dado uno de ellos, el otro es imposible. Es un error grave, pues el hedonismo supone la ascesis, la exige. El cinismo muestra este camino y libera a todos los que piensan obtener el placer abandonándose a sus deseos, cuando es ante todo y sobre todo dominio, control, conducción. El hedonismo obliga a ser fuerte y siente repugnancia por todas las debilidades. »

El corpus cínico sigue siendo confuso. Disponemos de un puñado ínfimo de fragmentos que permiten algunas conclusiones acerca del tema. Es verdad que se trata únicamente de conjeturas, hipótesis, suposiciones. Un texto extraño de Diógenes Laercio —que la crítica universitaria ha descartado de un plumazo, *sin explicación*, como inauténtico en el conjunto del corpus— pone en escena un Dióge-

nes que elogia los méritos del consumo de carne humana. La anécdota podría pasar: onanista y pedorrero, el filósofo agregaría sin dificultad el canibalismo a sus talentos, pero la justificación plantea un problema...

Pues en esas escasas líneas Diógenes afirma un materialismo mal visto en la tradición filosófica, ya que sostiene el principio, muy poco platónico y muy a rono con el materialismo, «de que todo está en todo y por doquier.» De tal manera que el pan, la carne y las legumbres no se distinguen tan netamente como se pudiera creer a priori, pues en el pan hay carne y en las legumbres, pan. Pero hay aún algo más, y mejor: todos los cuerpos se interpenetran por la vía de las *partículas invisibles* —la expresión se encuentra en los textos— que se valen de los trazados y los pasajes que los poros han abierto. El conjunto se une bajo la forma de vapor. ¿Hay mejor manera de profesar un materialismo en toda regla?

Comer al prójimo se convierte así en un ejercicio filosófico: nada imposible, en primer lugar porque «de ese modo actúan otros pueblos en el planeta, pero también porque todo se une con todo y de esa manera la economía general del mundo queda preservada.» La materia del cadáver de mi prójimo se recicla, no se pierde, sino que se modifica, se transforma y reingresa en el gran juego de las partículas en movimiento. El canibalismo —o la homofagia— se convierte en un argumento a favor del atomismo; y, por otra parte, la inversa es igualmente cierta. Más antiplatónico, ¡imposible!

De esta manera, Diógenes explica un cuerpo, su cuerpo, el cuerpo. «No es alma, ni carne separada, sino una sola y misma materia.» la que sirve de asiento al ejercicio filosófico y la práctica ascética. El cuerpo es el alma, actuar sobre uno cualquiera de ellos supone influir en el otro. Re-

volcarse por la arena en verano o por la nieve en invierno son prácticas destinadas, sin duda, a endurecer el caparazón, pero también el alma. Cuando se trabajan los músculos, la piel, la respiración, cuando se actúa sobre la alimentación y se vive de manera frugal, esforzándose rigurosamente en plegarse a las lecciones de resistencia y de sobriedad que dan los animales —las ranas y los ratones, por los que tiene Diógenes especial afecto—, el filósofo se libera, se crea como demiurgo de sí mismo.

En este orden de ideas, Diógenes termina, no sin paradoja, haciendo el elogio de Medea, habitualmente mal considerada y reducida al modelo de mujer histérica, cegada por los celos, vengativa, capaz, a fin de lavar la afrenta de un banal adulterio, de matar a su rival y ahorcar a sus propios hijos para que no puedan heredar. Lejos de la habitual condena moral, Diógenes celebra a la maga emparentada con Circe como una mujer sensata que transfigura los cuerpos débiles, gastados y fatigados de los hombres a su cargo, en individuos fuertes y vigorosos a través del ejercicio en la palestra y del baño turco. Allí donde algunos no ven en sus actividades otra cosa que los calderos donde cuece a unos hombres para rejuvenecer a otros, Diógenes celebra el dominio de sí mismo a través de la sollicitación de su cuerpo.

Reconciliados el cuerpo y el alma en, por y para el esfuerzo, el filósofo cínico invita al dominio radical de uno mismo, de sus deseos, sus instintos y sus pulsiones. En cada ocasión se trata de lograr el dominio de sí mismo. Para ello invita igualmente a una purificación de los placeres: es menester desterrar algunos, huir de ellos como de la peste, mientras que otros se presentan precisamente en el momento en que se trata de protegerse de las malas pasiones. De ahí una dietética, pero no de los deseos, como se verá más tarde en Epicuro, sino de los propios placeres. De la negación

de ciertos placeres emerge otro placer, más delicado, más sutil, más denso, que sólo el filósofo puede conocer.

4

Placeres del tener, placeres del ser. La observación comparada de ciertos textos permite comprender mejor el funcionamiento interior del pensamiento cínico. Es verdad que Antístenes asimila el placer al soberano mal, invita a protegerse de todos los goces, sean los que fueren, y estigmatiza la voluptuosidad, que identifica con la molicie. Pero al mismo tiempo frecuenta el burdel y se justifica diciendo que cuando siente la necesidad de placer sexual, resuelve el problema escogiendo a la primera mujer que se le presenta, para mayor felicidad de las feas y las desprovistas de gracia, que suelen ser despreciadas... Al poner en perspectiva estas dos informaciones se evita el contrasentido, el malentendido o la incompreensión que derivan de la distinción entre placeres buenos y placeres malos.

Los malos placeres, los del hombre común, proceden del tener: casarse, procrear, fundar una familia, correr tras el dinero, codiciar los honores, aspirar a la riqueza, tener en consideración la opinión de los demás, esperar la fama, frecuentar a los poderosos o a los personajes notorios, viajar, dedicarse a la política, que son otros tantos vicios, perversiones y objetivos que pudren la existencia. La búsqueda de estos falsos valores conducen indefectiblemente al desencanto, la desilusión, las lamentaciones. Ficciones, falsas apariencias, bromas, cuentos...

En cambio, los buenos placeres, es decir, los del filósofo, mantienen una relación directa con el ser. Por otra parte, los llamados filósofos pueden disfrutar de los mismos place-

res que los demás —como las prostitutas ajadas de Antístenes, pero también las tartas o las buenas comidas que a veces se asocian a Diógenes de Sinope—, pero de otra manera, con otro espíritu que el hombre común. A quienes le reprochan que pase el tiempo en esos lugares —como ocurre con considerable número de filósofos, decididamente grandes consumidores de casas de tolerancia—, Diógenes replica que el sol entra también en las letrinas sin dejar por ello de ser él mismo, y sobre todo sin deshonorarse...

El verdadero placer consiste en burlarse del placer, o, dicho de otra manera: el placer del filósofo implica el desprecio del placer del hombre común. El auténtico supone la alegría incesante, la ausencia de pena, la paz del alma, la serenidad, el espíritu alegre y otras pruebas dinámicas del júbilo en acción. Los adulterados, en cambio, aumentan la aflicción, vacían el deseo y alimentan la necesidad de acuerdo con el principio del eterno retorno de lo peor. A quien le dice que *vivir es un mal*, Diógenes le responde: *no, vivir no, sino vivir mal*. A continuación propone sus recetas para una existencia lograda.

Placeres triviales en oposición a placeres sutiles: en esa época aparece esta distinción, que se mantiene hasta la actualidad. El hedonismo remite a la construcción de alegrías, exige la producción delicada de edificios elaborados para acceder a las emociones trabajadas. ¿Es preciso aclarar que el hedonismo es lo contrario de la obediencia a los instintos más bajos de los animales y que supone lo contrario de la sumisión a las consignas gregarias del momento, que remiten al consumismo que atraviesa los siglos y se metamorfosea de acuerdo con las necesidades? Solamente la filosofía permite seleccionar, distinguir los placeres que alienan de los que liberan y son la alegre señal distintiva de un logrado trabajo sobre uno mismo.

Quinto tiempo

Salvados por la polémica:
tres mosqueteros hedonistas

Luchador y dramaturgo. Si Diógenes Laercio dice la verdad sobre Platón –y no hay ninguna razón para sospechar lo contrario–, el filósofo participó en una competición de lucha en los Juegos Ístmicos y empezó su existencia escribiendo versos, cierto, pero también tragedias. Me temo que la formación inicial de luchador y su inclinación al teatro lo acompañaron durante todo su magisterio en la Academia. Y de ahí que con tanta frecuencia escribiera diálogos como hombre de escena y pensara como luchador, mal que le pese a la tradición que le es adicta...

En efecto, no es difícil llevar sus diálogos a la escena: decorados reducidos al mínimo, acción prácticamente inexistente, personajes transformados en portavoces de una tesis simple, incluso simplista, uno de los cuales –casi siempre, Sócrates– asume el papel de bueno y los otros el de malos, triunfo del bien sobre el mal y de la inteligencia sobre la imbecilidad. Todo da testimonio de un Platón dramaturgo de éxito, generosamente aplaudido en las escenas contemporáneas.

Si no se pierde de vista esta idea de un Platón que piensa como deportista fascinado por la modalidad agóni-

ca y redacta como polemista que, mal jugador y movido por el interés de imponerse en combates fáciles, se inventa unos adversarios muy por debajo de su medida a fin de imponerse sin dificultad, es preciso tomar algunas precauciones a la hora de preguntarse por los interlocutores de Sócrates, su eterno testafierro, su esclavo conceptual para siempre. Filebo y Protarco, que le sirven como saco de boxeo al que golpea sin miramientos, apenas presentan alguna semejanza con filósofos hedonistas dignos de tal nombre...

Advertidos por estas precauciones prácticas, sería útil abordar a Gorgias, Protágoras y otros sofistas con una mirada distinta; lo mismo en el caso de Alcibíades y, sin duda, en el de Sócrates, de quien Platón se incauta para lo mejor y para lo peor. Es inabarcable la distancia que separa la figura histórica real de lo que yo, tras la huella de Deleuze, llamaría *personaje conceptual*. La ausencia de detalles sobre ése o aquél hace creer que el filósofo de la Academia profiere palabras evangélicas; más vale considerar el disfraz platónico como cortina de humo perjudicial interpuesta entre la realidad y la ficción. De una persona crea un personaje; con ayuda de un rostro construye un comediante. En el escenario filosófico, Platón crea tragedias con Sócrates; con los otros actores, muy a menudo comedias e incluso bufonadas...

Por tanto, ¿qué es Filebo, que da nombre al diálogo del filósofo: un luchador encargado de encarnar el placer? ¿Y Protarco? La historia de las ideas no conserva el nombre de estos dos, contrariamente a lo que ocurre con otros interlocutores más o menos famosos que los diálogos ponen en escena. Etimológicamente, Filebo significa «amante de los jóvenes»; Protarco, «jefe», «gobernante». La ironía de Platón surge con toda claridad en la elección de estos dos

nombres, pues uno de ellos, aunque es verdad que da su nombre al diálogo, sólo aparece una vez para decir que desaparecerá de inmediato, y en cuanto al otro, se hunde a medida que transcurre la conversación con Sócrates y no da muestras de poseer un temperamento de líder, sino más bien una naturaleza insignificante...

¿Se va Filebo corriendo tras los muchachos? En este caso, merece ser calificado de hedonista al preferir la acción de disfrute jubiloso a la conversación sobre el placer... ¿Libra Protarco un combate digno de tal nombre? En absoluto. Sócrates no encuentra ninguna dificultad para desplegar sus argumentos, encadenar sus digresiones, trampear en el análisis, confundir al interlocutor mediante series, distinciones, definiciones y oposiciones; se comporta como un actor que representa el papel de orador, de dialéctico, de filósofo que consigue con desconcertante facilidad la adhesión del interlocutor. Con un ausente y un indigente, el hedonismo no constituye prácticamente ningún peligro. La refutación anunciada parece tener más afinidad con un arreglo de cuentas. El *Filebo* muestra un Sócrates que acierta a meter una bala entre los ojos de Protarco antes incluso de dignarse, como gran señor, apretar el gatillo...

2

El hedonista asesinado. Protarco representa, de cabo a rabo, el papel del ingenuo. Sus intervenciones no ocupan más de diez líneas en un diálogo de ciento cincuenta páginas. Y cada vez que toma la palabra se muestra absolutamente ridículo: no entiende, pide que le repitan, repite él mismo, pregunta para estar seguro de haber entendido, deja las preguntas sin responder, responde fuera de contex-

to o demasiado tarde. Cuando toma la palabra, asiente, consiente, confirma, presta su acuerdo: *claro, seguramente, es evidente*. Su registro no va más allá del asentimiento arrobado. Si el hedonismo se encarna en tales figurantes, es evidente que uno aspira a todo lo contrario...

Más parece manifestarse en esto el espíritu de Aristófanes que el de Platón... Como absoluto imbécil, como presa ideal, apoya en el comienzo del diálogo la tesis hedonista y termina haciendo del placer el mayor impostor. Entre un extremo y otro hace equilibrios, al capricho de las olas, vapuleado por el verbo socrático o, al menos, platónico. El filósofo del ideal ascético se reserva el mejor papel para evitar el intercambio de ideas, el diálogo y el debate. En la elección misma de tan pobre personaje intelectual se establece la pobreza de su tesis. ¡Pero el procedimiento no oculta sus límites!

Sócrates se mueve en un decorado en el que los otros tienen un papel equivalente al de una mesa o una silla. Curiosamente, va vestido como los enemigos de Platón, los sofistas. La psicología no ha dado nombre a este extraño y recurrente complejo que consiste en reprochar a los demás lo que uno se niega a reprocharse a sí mismo. Es una lástima, pues esta patología llena la vida cotidiana de delinquentes sociales, demasiado numerosos. Platón padece de este asombroso síntoma al prestar a su portavoz los rasgos que reprocha a Gorgias, Protágoras y sus seguidores: la pasión enfermiza por la forma, la obsesión de la retórica por sí misma, la manía por el subterfugio dialéctico, la evitación del tema y la concentración en los problemas colaterales.

El acaparamiento socrático de la palabra se realiza en detrimento del tema: el placer. En efecto, Sócrates dedica un tiempo larguísimo a disertar sobre digresiones inútiles

para el progreso de una reflexión sobre el tema. Son tantas las páginas sobre lo semejante y lo desemejante, lo finito y lo infinito, lo limitado y lo ilimitado, tantas las digresiones sobre los intervalos y los grados entre esas dualidades, tantas las indigestas exposiciones sobre la causa, las clasificaciones arbitrarias, las series, el primero, el segundo y el tercer género, tantos los detalles sobre las especies y los caracteres, que se entiende el silencio de Protarco en su condición de asistente a un curso que pontifica a modo de demostración de poderío verbal formal y de eficacia sofística.

Arrobado, ingenuo, tonto y silencioso, Protarco tiene que arreglárselas además con la defensa —¡virtual!— de una tesis reduccionista y caricaturesca. Encarna el imperativo categórico hedonista: el placer se identifica con el bien. De manera que da testimonio de la vida feliz. El placer se presenta, pues, como algo distinto de la supresión o la desaparición del dolor. De acuerdo con Filebo, el placer no es negativo, según el modelo que más tarde desarrollará Epicuro, sino positivo: supone la búsqueda activa de satisfacciones y la construcción de la alegría. El soberano bien, lo bueno y el placer progresan identificados e identificables.

¿Por qué Sócrates, instrumento de Platón en la escena, en lugar de discutir esta tesis, se dedica a caricaturizar la opción hedonista para ponerse, de una manera perfectamente previsible y habitual, del lado de los antihedonistas, recurriendo a los animales, figuras emblemáticas del goce sin conciencia, salvaje y brutal, bestial, instintivo, inhumano? Siempre que un partidario del ideal ascético quiere hablar del placer, recurre a las aves de corral, los bueyes y los caballos, como se propone en el fin del diálogo... ¿Quién, entre los filósofos hedonistas de la antigüedad, contempo-

ráneos de Platón o anteriores a él, ha defendido la tesis del celo animal para calificar la excelencia del goce? Nadie, a no ser los polemistas interesados en evitar la lectura de los textos y la consideración de argumentos dignos de tal nombre.

3

Más allá de la caricatura. Platón exagera los rasgos, y lo sabe. Boxeador, luchador y polemista de mala fe, tanto aquí como en otros sitios caricaturiza posiciones filosóficas que conoce para evitar criticarlas con seriedad, y no deja a los interlocutores oportunidad para que defiendan realmente su posición... ¿La probidad intelectual? Para los demás... Platón conoce a Aristipo de Cirene, por hablar ahora sólo de él. Su perfidia se vuelve contra él mismo, pues, como ya se ha visto, en el *Fedón* menciona el nombre del filósofo para señalar su ausencia junto a Sócrates y su presencia no lejos de allí, en Egina (por lo que podía haber estado sin ningún problema con aquél...). Y con ocasión de un viaje a Cirenaica, Platón seguramente se cruzó con Aristipo o con sus seguidores. De todas maneras, en la corte de Dionisio de Siracusa —donde el autor de *La República* concibe un rey-filósofo a su gusto...—, el filósofo hedonista y el antiguo deportista intercambian numerosas ocurrencias y bromas amargas. Es sabido que se conocen...

¿Cómo pueden los hombres ahorrar tesis en una configuración como ésta? ¿Un diálogo consagrado exclusivamente al placer y ni siquiera una palabra, una referencia, una cita, una sola remisión que permita identificar al hedonista emblemático de Cirenaica? ¿Por qué no Aristipo en el lugar de Filebo o Protarco, a la manera en que Protágo-

ras o Gorgias, figuras probadamente históricas, han entrado en la teatralización platónica? Nunca se sabrá por qué Demócrito el materialista y Aristipo el hedonista, los dos grandes enemigos teóricos de Platón, no aparecen en ningún lugar de su obra como interlocutores dignos de él...

Encerrados en la caricatura, estos hedonistas de pacotilla —Filebo y Protarco— no merecen un solo segundo de atención, naturalmente... Si se ven obligados a cargar con el reproche de celebrar a la bestia como modelo filosófico; si tienen que permanecer mudos ante la habilidad dialéctica y taimada de su interlocutor, poseedor de los más bellos adornos en escena; si sólo sirven para hacer reír o sonreír al espectador, el lector del diálogo; si oscilan entre la ausencia, que se puede identificar con la cobardía, con la negación de la lucha, y la más crasa imbecilidad, la impericia intelectual, ¿cómo dedicar siquiera un momento a examinar su caso?

4

Un panfleto en vestuario de escena. El *Filebo* parece un panfleto con ropa de teatro. Nada más. Pues las tesis cirenaicas merecen un análisis, una crítica, un examen digno de tal nombre. En efecto, el cuerpo aristipiano no sólo permite comparaciones sobre las definiciones del placer, sino también sobre el método —la escenografía del gesto o la del verbo—, el conocimiento —sensorial o intelectual—, la naturaleza de la realidad —material o inmaterial—, los fines de la sabiduría —práctica o teórica, incluso mística—, el cuerpo —amigo o enemigo—, el dualismo —acertado o erróneo—, la intersubjetividad —solitaria o comunitaria—, la política —rechazo del poder o apoyo al mismo— y otras cuestiones so-

bre las cuales Platón y Aristipo proponen mundos irreducibles.

Sobre el placer en sí podría entablarse una auténtica y fecunda discusión. Y además el subtítulo del diálogo da a entender que dicha discusión tendrá lugar. Pero es una vana ilusión. Platón hace decir a Sócrates que hay dos modos de existencia —una vida de placer y una vida de reflexión— y a partir de ese momento Protarco, delegado de Filebo, queda encerrado en la trampa de una definición estrecha del hedonismo. Al permitir que el maestro de ceremonias reduzca la cuestión a este maniqueísmo práctico para conducir la discusión —o, mejor dicho, para asesinar al interlocutor—, Protarco se ve obligado a llevar una ropa que no le corresponde.

Tras haber opuesto estos dos tipos de vida y dejado el primero a su contrincante, Sócrates invierte la situación al rechazar la alternativa, pero sólo por su cuenta, pues se saca de la manga un tercer tipo de vida que niega la oposición entre placer y reflexión y supone su mezcla, para confesar a continuación su preferencia por esta opción, lo que deja a Protarco paralizado en la expectativa antes de rendirse con armas y bagajes. La formulación de esta alternativa obliga al filósofo hedonista a defender la tesis de una vida de placer que excluye toda reflexión, trampa eficaz y temible en la que, evidentemente, cae el adversario...

Una vez dueño de la situación y en condiciones de llevar a su interlocutor por donde quiere, Sócrates no tiene más que abandonar la alternativa a su grotesco y despreciable oponente y cuidarse de no caer en la trampa que ha tendido a su favor, y es así como opta por una tercera vida que también podría ser la de los hedonistas. Efectivamente, ¿qué partidario de la filosofía del placer tendría interés en permitir que se creyera que no tiene otro señor y que ig-

nora la razón, la medida, el cálculo, el equilibrio? Una vida de placer sin la memoria y la inteligencia, la reflexión y el análisis que la hagan posible, es letra muerta. Por esa brecha se mete Sócrates y deja a Protarco con un palmo de narices.

5

La paliza a un chivo expiatorio. En las antípodas de una oposición que sólo permite elegir entre dos imposibilidades (una vida de placer sin reflexión y una vida de reflexión sin placer), un hedonista digno de tal nombre, un verdadero adversario de Platón en un escenario real y no falseado, descartaría el dualismo reduccionista y reivindicaría por su cuenta esta opción de una tercera forma de vida. No se dejaría robar su idea mirando simplemente cómo su burlón y presuntuoso adversario le tiende la trampa: entablaría discusiones sobre las partes que es menester dejar al placer en una vida de reflexión y viceversa; disertaría sobre los placeres que impiden la reflexión, sobre los que nacen de la conversación, de la búsqueda y el trabajo de la inteligencia; no opondría, como Sócrates, los buenos placeres, relacionados con el alma, el infinito, lo ilimitado, y los malos placeres, asociados al cuerpo, a lo finito, a lo limitado; no permitiría que de modo sistemático se remitiera el hedonista al corral y al establo...

Autor de una serie de libros, diálogos y diatribas consagrados a la virtud, la educación, Sócrates, la fortuna, los exiliados, los naufragos, etc., ¿habría dedicado Aristipo tanto tiempo al análisis, la reflexión, el pensamiento y el intelecto si hubiera llegado rápidamente a concluir la excelencia de una vida de semental o de toro? ¿Se habría entu-

siasmado con las definiciones del placer –catastemático, dinámico y positivo–, se habría interrogado sobre las modalidades del conocimiento –perspectivismo y relativismo–, se habría preocupado por el tema de la apariencia y de la verdad –subjetividad e individualidad–, en caso de haber tenido al cerdo como modelo ético? Me parece que no...

Al impedir a los hedonistas defender su tesis, al atribuirles una inconsistencia teórica a priori, al caricaturizarlos, al encerrarlos en trampas retóricas fabricadas a medida, al no reconocer la grandeza, la excelencia y la calidad filosófica de sus interlocutores, al reducirlos a personajes ridículos, al emplear fraudes preparados para combates falsos y ganados de antemano, Platón muestra un rostro muy distinto del que nos entrega la tradición. El que quería quemar las obras de Demócrito pensando que de esa manera se liberaba de la obligación de atacar las tesis y las conclusiones del materialismo abderita, procede del mismo modo con los hedonistas y los cirenaicos. El luchador escoge sus adversarios entre los debiluchos –los personajes conceptuales del diálogo– para evitar encontrarse en igualdad de condiciones con un competidor de su categoría, Aristipo de Cirene. El escamoteo de la lucha delata la falta de probidad. La paliza propinada a un chivo expiatorio no debería pasar por combate en regla y debida forma: Platón descuella en las reconstituciones que él mismo hace, en el escenario, con esbirros y sicarios a su servicio. Otro hombre de teatro lo dirá más tarde: *vencer sin peligro es triunfar sin gloria...*

IX. EUDOXIO Y «EL OBJETO DE DESEO PARA TODOS»

1

Un discípulo heterodoxo de Platón. Hay quienes piensan que el Filebo de Platón oculta menos a Aristipo de Cirene y las tesis cirenaicas que a Eudoxio de Cnido (395-343?/408-356 a. C.) y sus opciones hedonistas. No hay pruebas que identifiquen de modo fehaciente al interlocutor al que apunta Platón. Por otra parte, tal vez el personaje conceptual oculte una mezcla que encubre una síntesis de las posiciones hedonistas que tanto preocupan a los espíritus refinados en la Atenas del momento... Lo más curioso es que Eudoxio pasa por amigo, por discípulo de Platón... Precisemos.

Lo primero con que se encuentra Eudoxio son los sofistas, cosa que nadie puede evitar en Grecia, donde, puesto que mueven multitudes, no pasan inadvertidos. Pobre, oriundo de Cnido, Asia Menor, Eudoxio viaja para ver a los filósofos. Como no tiene dinero para vivir en la ciudad, se aloja en El Pireo y va todos los días a Atenas para escuchar las actuaciones de Protágoras y de otros (tal vez también Pródico). Con cuatro kilómetros de ida y otros tantos de regreso, Eudoxio tiene tiempo de meditar por el camino acerca de las enseñanzas que ha escuchado, las diatribas propuestas o los temas del día.

Cuando se convierte en sabio consumado, tras algunos viajes a Egipto, sobresale en una cantidad considerable de campos: matemáticas, astronomía, política, legislación, medicina e ingeniería. Ineludible en materia de números irracionales y magnitudes inconmensurables, era también una autoridad en cuestiones relativas al movimiento de los astros, tras haber inventado instrumentos de medición y de cálculo que le permitían confirmar los argumentos teóricos del *Timeo* de Platón sobre las relaciones entre planetas. En sus viajes por el mundo toma notas, redacta como geógrafo, piensa como etnólogo y reacciona como hombre de curiosidad universal.

Su pensamiento procede de una cantidad igualmente considerable de influencias. La Escuela que funda se inspira en el materialismo democrático sin renegar por ello de la cosmogonía platónica. ¡Es de imaginar lo problemático que este discípulo debió de ser para un Platón con algo de jefe de banda! La relación entre ellos pasa por altibajos. Al comienzo, Platón no concede a Eudoxio todo el espacio que éste considera que merece en la Academia. Después de su periplo por Oriente, donde se encuentra con el faraón, Eudoxio se convierte en una figura imprescindible del pensamiento ateniense. Platón le otorga poder, hasta el punto de que dirige la Escuela mientras el autor de *La República* trata de convertir a la filosofía a Dionisio de Siracusa, en Sicilia —donde rompe lanzas con Aristipo de Cirene—, ¡antes de ser vendido como esclavo por todo pago a su talento!

Tal vez Platón se convenciera del talento de Eudoxio cuando, de regreso de su viaje a Egipto, le dio una lección —de geometría, pero también de humanidad— al enseñarle cómo distribuir en semicírculo los asistentes a un banquete. No disponemos de los detalles de la anécdota, pero nadie duda de que el malicioso filósofo ofendió al pensador

instalado en su soberbia antes de convertirse en aliado, más útil como amigo que como adversario o enemigo. En relación con la negativa de juventud a la dirección de la Academia, el episodio de la geometría aplicada tal vez fuera una ocasión de reconciliación...

2

¡Un platónico hedonista! ¡Platónico y hedonista! La hazaña merece una digresión... Es evidente que el platonismo de Eudoxio no puede ser ortodoxo: ni dualismo maniqueo, ni odio al cuerpo acompañado de la celebración del alma, ni pasión por la pulsión de muerte, ni desinterés por la carne sensual, sino una posición ontológica y metafísica de ruptura. Lo esencial de lo que se sabe para comprender la articulación de estas dos opciones filosóficas, a priori contradictorias, es el rechazo de la separación entre un mundo sensible y un mundo inteligible por parte de Eudoxio.

Para el filósofo hedonista, la Forma es inmanente a las cosas sensibles. No reside fuera de su materialidad, sino en ella. Nada de participación de lo sensible terrenal en lo inteligible celestial, nada de degradación de la idea en la materia, nada de trascendencia de los principios genealógicos, sino una lectura que da un paso en dirección a Aristóteles. Pues el autor de la *Metafísica* no renegaría de la consideración de la Forma como una cualidad potencial de la Materia. Al afirmar sencillamente esta opción metafísica, Eudoxio restaura la realidad en sus prerrogativas. A partir de ahí, puede instalar su ética hedonista sobre un fundamento digno de tal nombre.

Por tanto, ¿puede sorprender que las tesis hedonistas

de Eudoxio de Cnido sólo se conozcan por unas cuantas líneas... precisamente de Aristóteles? El Estagirita no ha dedicado extensos párrafos al placer: tan sólo unas líneas en la *Metafísica* (B.1. 996. A.29), y apenas algo más en la *Retórica* (I, 1370a, 1372b). En cambio, lo que escribe en la *Ética a Nicómaco* nos permite conocer las posiciones de este discípulo heterodoxo de Platón, bajo la forma de cuatro tesis, por lo demás bastante simples, escuetas y para nada desarrolladas.

La posteridad ha conservado de Eudoxio su temperamento moderado. Por eso los lectores de Aristóteles se niegan a interpretar su apología del hedonismo como una justificación personal. Con la sinceridad a favor de él, hay quienes leen la desinteresada defensa que hace Eudoxio del placer identificable con el soberano bien, como una prueba de la validez de esta proposición. En efecto, no hay nada en la biografía del filósofo que ponga en entredicho su pensamiento: ni disfraz de mujer, ni perfume en el ágora, ni juergas extravagantes. Es un platónico presentable en familia.

3

Magro botín en el morral filosófico. Éstas son las cuatro breves tesis hedonistas de Eudoxio: el placer es un bien, pues todos los seres, racionales o no, tienden a él; puesto que el dolor y el sufrimiento son para todos revulsivos y afectos a evitar, se concluye que su contrario, el placer, es un bien; el placer es un fin en sí mismo, tiene valor en sí mismo y no requiere objeto asociado para merecer que se vaya en su busca; por último, como añadido a una actividad justa o moderada, el placer resulta un bien más desea-

ble, y como nada puede aumentar un bien sino el propio bien, el placer es verdaderamente un bien. Esto es todo.

Sin duda, nos habría gustado encontrar explicaciones, precisiones, análisis, comentarios. Con toda evidencia, el arqueólogo del pensamiento hedonista aspira a unos restos menos insignificantes que éstos, pues parece difícil reconstruir una posición hedonista sin disponer de más detalles. Así como el buzo afortunado percibe, aunque a duras penas, un ánfora o una cratera, una moneda o una estatua votiva, así también el lector descubre un corpus hedonista, pero reducido a su mínima expresión. Sin duda, hay que clasificarlo entre los pensamientos que celebran la alegría, el goce, pero ¿cómo?, ¿en qué formas?, ¿en qué dimensiones?, ¿con qué límites? Nunca lo sabremos...

En el dédalo aristotélico, se puede leer el comentario crítico que el Estagirita realizó de los argumentos de Espeusipo, un platónico de pura cepa, defensor del corpus ortodoxo. En el detalle de estas oscuras anotaciones podemos leer que Espeusipo hace ostentación de una clara oposición al hedonismo. Es un platónico que se respeta. En cambio, Aristóteles afirma su máxima proximidad respecto de Eudoxio. No porque confiese un hedonismo franco y decidido, sino más bien porque la *Ética a Nicómaco* propone un eudemonismo menos opuesto al hedonismo de lo que parece.

A los ojos de Aristóteles, el placer no es un mal ni un bien en sí mismo, sino en relación con la actividad a la que va asociado. Evidentemente, el placer de hacer daño al vecino es indefendible, mientras que el de filosofar se define como el mejor. ¿Qué verdadero hedonista afirmaría lo contrario? Sin duda que Aristipo de Cirene no, ni tampoco los otros que instalan el placer en la cumbre y lo ven como el soberano bien, incapaces como serían de pagar su júbilo

con una mala alegría o una pasión perversa. Eudoxio hedonista y Aristóteles eudemonista combaten en campos vecinos. Es cierto que no son verdaderamente amigos, pero tampoco enemigos, en absoluto. En cualquier caso, están del mismo lado de la barricada ante la que Platón acampa desafiante en sus posiciones antihedonistas...

X. PRÓDICO Y «LA FELICIDAD»

1

Fortuna de la «Y». La filosofía antigua utiliza de manera recurrente un *topos* sobre los tres tipos de vida: la vida teórica de investigación desinteresada, la vida de acción política y la vida crematística, dedicada a los negocios. Todos los autores que recurren a esta tripartición jerarquizan los fines que gobiernan la elección del tipo de vida. ¿Qué es lo que permite al hombre acceder a la felicidad del modo más seguro? En esto confluyen Safo, Píndaro, Arquíloco, Anacreonte, Tirteo, Teócrito, e incluso Platón, que entra en esta historia al separar las vidas consagradas al alma, el cuerpo o las riquezas mediante su distinción entre vida contemplativa, vida de goce y vida activa, antes de terminar oponiendo una existencia destinada al pensamiento, a la reflexión, y otra volcada a la acción, la teórica y la práctica.

Como eco a estas clasificaciones, los filósofos disertan sobre la «Y» jónica (pues en Asia Menor la «Y» corresponde a la epsilon de Grecia continental) por lo que tiene de simbólico: dos brazos, dos posibilidades, una elección, un empalme, una bifurcación. La letra propone un símbolo, un medio mnemotécnico, un recordatorio, un recurso fi-

losófico; en el punto de unión, todavía parece todo posible, pero más allá se perfilan dos direcciones, con la consecuencia de separaciones cada vez más manifiestas. Al comienzo, nada es neto ni tajante; luego, a medida que se avanza, la diferencia se hace cada vez más clara; finalmente, dos universos...

En la perspectiva de este acertijo, muy a menudo los pensadores griegos oponen una vida de placer a otra vida consagrada a la sabiduría. Por una parte, las ventajas de la virtud; por la otra, las desgracias del vicio. Con radical oposición, al estilo del más puro maniqueísmo de escuela, se colocan frente a frente dos modos de existencia: uno da al cuerpo toda su potencia, el otro se construye sobre la celebración y el buen uso del alma. Configuración ideal —¡como si en la vida cotidiana las cosas se presentaran de manera tan separada!—, este dispositivo retórico invita a la reflexión, permite un trabajo que requiere refinamientos y precisiones. Pródico de Ceos proporciona uno de los ejercicios más famosos de este tipo...

2

Bajo pieles de animales. Pródico de Ceos —siglo V a. C.— figura habitualmente en la nebulosa de los filósofos sofistas junto a Protágoras —de quien fue alumno—, Gorgias y otros nombres menos célebres. Con su terapia verbal, su invención del psicoanálisis, su talento y sus métodos para evitar el displacer, Antifón de Atenas pertenece sin sombra de duda al archipiélago hedonista. ¿Y Pródico? Jamás nadie lo ha clasificado en el campo de los filósofos del placer y del júbilo. Los trabajos consagrados a los sofistas lo presentan como un pensador austero, asceta, y la ma-

yor parte de los comentaristas reproduce estos lugares comunes. Sin embargo...

Sin embargo, los comentaristas prestan muy poca atención a un puñado de datos —muy escasos, es verdad, pero reales— en algunos de los cuales el hecho de abrazar el hedonismo no parece haber sido una herejía exclusiva de los hedonistas... A ello invitan a pensar dos o tres anécdotas, tres o cuatro fragmentos, algunas consideraciones detalladas, una reputación transmitida por los doxógrafos. Poco, sin duda, pero suficiente para que, en ausencia de textos a favor o en contra, pueda deducirse, a pesar de todo, una tendencia, una inclinación, un ligero tropismo...

Veámoslo: hay testimonios que informan acerca de su manera de enseñar. En primer lugar, se recuerda su voz grave, sorda, zumbante, su elocución singular, todo lo cual en conjunto hacía casi inaudibles sus palabras (¡nada favorable para llevar a buen puerto una carrera de orador hábil, sofista dotado o consumado hombre de labia! Después, una imagen: en el cuartucho que le ha prestado Hipónico y que sirve de trastero, Pródico enseña a Pausania, Agatón —poca cosa, ya volveremos a encontrar esta gente distinguida en los diálogos de Platón—, pero en una postura estafalaria: bajo una pila de pieles, envuelto en mantas...

Semejantes amaneramientos de lujo, molicie —pecado griego—, abandono y descuido evocan menos las lecciones de un ateniense austero, turiferario de las virtudes ascéticas, del rigor y la virtud virtuosa, que la puesta en escena de un actor que jamás ha ocultado su gusto por el dinero y las facilidades que éste proporciona. Bajo pieles de animales y en ese ambiente húmedo y cálido en el que permanece echado, Pródico no se parece en absoluto al asceta celebrado por el modelo helénico. Filostrato, que informa de estas anécdotas en su *Vidas de los sofistas*, lo declara con

toda claridad: Pródico se dedicaba a los placeres. No sabemos a cuáles, pero el retrato se hace más preciso...

El hombre práctico aficionado a los goces se desdobra en teórico a la manera sofista. En efecto, es fama que Pródico sobresale en la definición, en el trabajo sobre las acepciones verbales. Le interesaba lo referente a las coincidencias entre lo que la modernidad llama significantes y significados. La posteridad conserva uno de sus objetos: se trata del... placer. Placer que Pródico divide en múltiples sentidos antes de poner éstos en correspondencia con los términos realmente apropiados: alegría, deleite o bienestar, que las traducciones presentan también bajo los términos de voluptuosidad y delectación, otras tantas navegaciones posibles en aguas hedonistas.

3

El malentendido de una buena reputación. En realidad, Pródico se salva de las clasificaciones deshonorosas gracias a un malentendido: la buena reputación de que es objeto a causa de un fragmento de antología de su cosecha presentado bajo el título *La elección de Hércules*, como si constituyera en sí mismo una obra programática del filósofo. ¡Fuera pieles o camas profundas y muelles! ¡Olvidadas las mantas bajo las cuales se abandona! ¡Ignorada la reputación de entregarse a los placeres! ¡Descartada de un plumazo la fama de su amor al dinero! Pródico escribe un texto en el que se puede leer un elogio de la Virtud y ¡con eso basta! ¡Que estas páginas admitan ser leídas como un puro ejercicio de estilo, un soporte retórico, un ejercicio de sofística? Poco importa, dejemos esto e inscribamos al filósofo en la cohorte de los profesores de vir-

tud, de los vendedores de moral. Esta reputación no se pierde...

No hay nada en las líneas que nos han llegado que autorice a concluir que Pródico se decante hacia uno u otro lado: la vida fácil de los placeres o la vida virtuosa y austera. Pues al leer las *Memorabilia* de Jenofonte, que informan acerca de su espíritu, pero que no permiten acceder a la letra ni, sobre todo, al conocimiento de las condiciones de redacción, del contexto, descubrimos más bien una especie de prosopopeya, una alegoría, una fórmula que posibilita la controversia, el debate. Pues la prosopografía permite poner en escena una persona que encarna una idea y es portadora de un discurso, como recordará Boecio. Aquí, dos mujeres que representan y simbolizan el Goce y la Virtud; y la alegoría teje el proceder hasta obtener un conjunto coherente. En estas páginas aparecen la retórica y sus procedimientos, caros a la tradición sofista, y más particularmente a Pródico, conocido por descollar en este tipo de ejercicio.

El texto ha gozado de una considerable fortuna en el período antiguo, y más allá. Habla sencilla y claramente, negro sobre blanco, reduce la complejidad de lo diverso a dos unidades opuestas y netamente identificables, ahorra el detalle, la finura, la sutileza, en beneficio de una artillería pesada: nada de conceptos, de ideas, de larguísimas e incontables demostraciones, nada de encadenamientos metódicos, lógicos, nada de deducciones, sino un cara a cara entre dos tesis fáciles de recoger: vida de abandono a la facilidad de los placeres y vida de tensión dirigida a la construcción de un destino.

Pródico no toma partido, no se muestra partidario de una tesis antes que de otra. Expone, opone, cuenta. Pero lo que queda de él es una actitud prescriptiva, ¡como si los so-

fistas sobresalieran en la moral moralizante!, ¡como si se hubieran dado a conocer por proponer, al igual que Platón, catecismos, evangelios y sabidurías prácticas! ¿Qué pensar de la mención en la Souda, bajo la voz «Pródico», de una muerte en Atenas, condenado a beber la cicuta tras ser acusado, al igual que Sócrates, de corromper la juventud? No se sabe nada más de esta cuestión, ni si la anécdota es cierta, ni qué estaría encubriendo en el caso de ser falsa... Pero, para un filósofo de buena reputación, el castigo parece demasiado severo.

4

Elegir entre dos mujeres. ¿Qué dice esta prosopopeya? ¿Qué se oculta detrás de esta alegoría? Según Jenofonte, Pródico pone en escena dos mujeres en el momento preciso en que Hércules deja la infancia, entra en la adolescencia y debe realizar las grandes elecciones que permiten orientarse en la existencia y llevar la vida en una dirección o en otra. Este momento fundamental corresponde al punto en que el tronco de la «Y» comenzará a abrirse, a henderse y dejar brotar dos ramas que tienden al cielo en dos direcciones opuestas. Una vida, dos existencias posibles...

Felicidad o Virtud. Desde el primer momento de la oposición, el comentario y el análisis de esta figura omite esta evidencia: la felicidad no es virtud, ni virtuosa, ni forzosamente moral; de la misma manera, la virtud parece dar la espalda a la felicidad, su práctica no implica ninguna alegría. Hay, pues, dos posibilidades: gozar de los placeres de la vida o sufrir por el camino a la excelencia. Pero no los dos, como sería el encontrar una alegría cierta en la práctica de las virtudes. El ejercicio retórico, tomado como tal,

sin la discusión sofisticada que sin duda lo acompaña, no deja espacio para la argumentación, obliga a tomar posición, a elegir.

¿Qué es de estas dos mujeres, consideradas como la encarnación de ideas-fuerza? Una, la Virtud, muestra un aire orgulloso: porte noble, auténtica gracia, tez de una gran pureza, mirada llena de pudor, actitud reservada y vestimenta blanca, por supuesto... La otra, la Felicidad, no logra ocultar su naturaleza: impregnada de placeres de la carne, sensual, voluptuosa y dominada por la molición, maquillada para parecer más blanca, más rosada, exagera su actitud para dar la impresión de una rectitud desfalleciente, los ojos le brillan con una chispa provocativa, su arreglo personal muestra más de lo que oculta y, en cuanto mujer depredadora, no deja de mirar por doquier a su alrededor. Esto por lo que se refiere a los personajes, los actores en escena.

Ahora veamos los papeles: Felicidad y Virtud se dan cuenta al mismo tiempo de la presencia de Hércules, pero mientras que Felicidad acelera el paso para ser la primera en llegar a su presa, Virtud sigue a su ritmo, tranquila, segura de sí misma, decidida, y llega cuando le toca llegar. Felicidad suelta al muchacho el discurso convencional del hedonismo más simplista: la existencia debe volcarse por entero en los placeres; la dicha se encuentra de manera simple y con medios muy cómodos; los problemas no cuentan para nada; lo único que importa es la satisfacción inmediata. Luego vienen recetas simplistas: buscar los platos más elaborados, los vinos más finos, las voluptuosidades más sensuales, los espectáculos y los conciertos más cautivadores, los perfumes más embriagadores, las sensaciones más intensas, los muchachos más excitantes, las camisas mejor adaptadas a los ejercicios asociados... Propone

ocuparse de todo si por ventura el joven se abandona a ella, no sin dejar de precisar que sus enemigos la llaman Depravación...

Noble, perfecta, Virtud parece llegar entonces a donde se encuentra Hércules, a quien la primera en llegar ya ha dejado libre. Ya sea porque la primera ha corrido, ya porque la segunda anda lentamente o se ha detenido en el camino, lo cierto es que, dada la longitud de la prosopopeya, la sincronización merece un ajuste... Hela ahí, pues, junto al adolescente. Le propone la otra rama del árbol griego: lo único importante es el valor; el método evoca y supone el trabajo, el esfuerzo, el sufrimiento, la aflicción; por tanto, se trata de practicar en la excelencia, realizar proezas nobles y grandiosas, honrar a los dioses para obtener sus favores, merecer el afecto de los amigos mediante acciones apropiadas, ganar el reconocimiento de la ciudad con acciones de valentía, trabajar para merecer recompensa, saber de la guerra para tener el derecho a la libertad, adiestrar el cuerpo para que nos obedezca. ¡Trabajo, familia, patria y mérito!

No vemos que Hércules elija. No discute, no lo sorprendemos pidiendo detalles, requiriendo explicaciones a Felicidad o a Virtud, que desaparecen tan pronto como aparecen. El texto propone sólo esas dos versiones al modo de anverso y reverso de una medalla: ¿cómo obtener la felicidad?, ¿qué hacer con la existencia?, ¿qué es una vida buena? Evidentemente, Hércules parte del brazo de Virtud, pues, en caso contrario, ¿cómo mostraría luego esas cualidades por las que se lo conoce: valentía, fuerza, decisión, coraje, inteligencia, sagacidad, energía, heroísmo? Asfixiar serpientes en la cuna, matar pájaros caníbales, cargarse centauros, desviar ríos, combatir con monstruos, capturar bestias furiosas, pero también conducir maravillosamente su carro, disparar el arco con mano maestra, can-

tar y tocar la lira, he aquí un impresionante palmarés atribuible exclusivamente a Virtud.

¿De verdad? Pues la biografía de Hércules lo muestra igualmente cómodo a la mesa, bebiendo vino en grandes cantidades y sin rechazar chistes picantes, todo lo cual equivale a decir que también parte del brazo de Felicidad, a la que, sin embargo, no llamaría Depravación. ¿La lección? Rechazar el encierro en los términos de la alternativa, negar la obligación de una elección exclusiva de uno u otro modo de existencia, querer las dos vidas: hay que imaginarse a Hércules bígamo...

Sexto tiempo

Bajo el signo del cerdo:
el epicureísmo grecolatino

Fisiología de la filosofía. Mucho antes de Nietzsche, que experimenta y teoriza esta evidencia en el prefacio de *La gaya ciencia*, Epicuro afirma que se filosofa con un cuerpo y que la sabiduría no se adquiere a partir de cualquier estado corporal. Una fisiología de la filosofía, en pleno siglo IV a. C., constituye sin duda un rasgo notable de genio —uno más— por parte de un filósofo que llega a cristalizar por sí solo un pensamiento que, no obstante el estado fragmentario en el que lo hemos recibido, ejerce una considerable influencia en la resistencia al régimen de escritura platónico, cristiano e idealista de la filosofía occidental. ¡He aquí un cuerpo glorioso, en el sentido pagano de la palabra!

Además de señalar que la sabiduría no se origina en cualquier cuerpo, Epicuro afirma: ni en cualquier pueblo. De esta manera anuncia otra idea importante de nuestra modernidad, a saber, la importancia genealógica de las condiciones de ejecución de una obra, su contexto, lo que la hace posible sin que a ello se reduzca. El marxismo ha realizado hasta el hastío estos ejercicios de reducción de la ideología, del pensamiento y del arte a las condiciones eco-

nómicas del momento. Era una reacción, en un movimiento de péndulo excesivo, a la manía de la *philosophia perennis*, a las teorías del genio o del milagro.

Así pues, prestando oídos a lo que nos dice Epicuro, es preciso tomar en consideración el cuerpo que piensa una proposición teórica y luego la encarna en condiciones históricas precisas. La idea, como es de sospechar, actúa eficazmente en las antípodas de un platonismo que borra la biografía, disimula el cuerpo como si fuera una embarazosa prueba del delito, niega el momento histórico o geográfico para tomar únicamente en cuenta las ideas puras, el cielo inteligible y la causalidad ideal, esto es, cifras, nombres, ideas, formas... La realidad epicúrea procede de la tierra, de una realidad encarnada, de una causalidad fenomenal reductible a encadenamientos racionales.

En consecuencia, del cuerpo: la teoría atomista propone una explicación del pensamiento que se apoya exclusivamente en una física simple: el movimiento de los átomos en el vacío. El conjunto de los acontecimientos que constituyen la realidad depende de esta causalidad material, y lo mismo vale, evidentemente, para la reflexión, la palabra, el lenguaje o la filosofía. El todo supone organizaciones singulares de elementos singulares, ellos mismos constituidos de modo singular. Unos átomos más finos que otros, más volátiles, más rápidos en su caída, en sus vibraciones, torbellinos, maëlstroms y otras danzas barrocas, choques, encuentros, declinaciones y agregados: el pensamiento de un hombre supone su cuerpo, su carne, su alma, todo lo cual expresa en palabras diferentes una misma realidad atomística y material.

El pensamiento epicúreo tiene, por tanto, su origen en el cuerpo de Epicuro. Hoy, la idea parece banal, sobre todo después de la indiscutible demostración neurobiológica del

hombre neuronal o de la freudiana del hombre libidinal, pero cuatro siglos antes de la era común desgarró el cielo filosófico a la manera de un relámpago extraordinario y duradero. La carne piensa, el cuerpo reflexiona, la materia elabora, los átomos razonan. Y estos procesos complejos se desarrollan en la envoltura de un ser reductible a su nombre. La identidad de un filósofo coincide muy exactamente con su fisiología, su biología, su anatomía.

¿Qué se sabe de este cuerpo filosófico? Su mal estado, su fragilidad, su ignorancia, durante toda la vida, de lo que Nietzsche llamó la *gran salud*. Enfermo, débil, enclenque, incapaz de cometer excesos, que resultaban inmediatamente perjudiciales a su carcasa de hidrópico; sus enemigos le reprochan no haberse levantado de la cama durante años por holgazanería, flema congénita o pereza conceptual, cuando en realidad permanecía allí traspasado de dolor, crucificado por el sufrimiento. ¿Puede sorprender que un hombre en estas condiciones construyera un sistema que coloca por encima de todo el arte de evitar el sufrimiento, de escapar a las aflicciones, de conocer el placer de la ausencia de turbaciones?

Metrodoro, su discípulo amado, a quien el maestro del Jardín asocia a su recuerdo en el testamento mismo, ha dedicado una obra a la fisiología del filósofo titulada *Sobre la débil constitución de Epicuro*, libro también perdido, por desgracia, pero en el que probablemente se pudiera encontrar una visión en perspectiva de este hecho y del contenido de la sabiduría epicúrea. El propio Epicuro fue autor de *Sobre la enfermedad y la muerte*, trabajo hoy perdido... La obra como sublimación y compensación, el pensamiento intimado a dar los medios para vivir de manera feliz una existencia instalada a priori bajo el signo del dolor, los libros, la enseñanza y la práctica, en asociación con el pro-

yecto de construir una terapia, una medicación, una medicina del alma y, por tanto, del cuerpo: ¿hay algo más verdadero como justificación de una visión filosófica que su finalidad soteriológica? Se piensa para vivir, para sobrevivir, a pesar de todo...

Epicuro vive a pan y agua; como mucho, un vaso de vino por día. A uno de sus discípulos que se ofrece a llevar provisiones para una fiesta, le pide –la anécdota es conocida– un poco de queso... Llegado el día, la fiesta se organiza en torno al modesto presente. Su dietética entendida como una ética, y a la inversa, le permite, mal que bien, llevar una existencia plena hasta los setenta y dos años. Confinado en el lecho durante quince días, los últimos, a causa de una crisis de cálculos renales (¡ah, Montaigne!, fiel hasta la exageración), toma un baño, reúne a sus amigos, bebe un poco de vino, da sus recomendaciones sobre cómo debía continuar su Escuela, y después muere, tranquilamente, con calma, lejos de las extravagancias que tan a menudo se asocian a la muerte de los filósofos en la doxografía antigua. Fin del filósofo, comienzo de la leyenda...

2

Época mala, reputación mala. Este cuerpo deteriorado interactúa con una época también ella desquiciada. La carne no es nada sin su inscripción en una época. Y de ella deriva también Epicuro: oriundo de la isla de Samos, por tanto no ateniense, comienza con la desventaja de proceder de la periferia cultural; su padre, maestro, conoce la cultura dominante, sin duda, pero su función delata una posición dominada, pues su trabajo corresponde habitualmente a esclavos especializados; su madre recita las plegarias ritua-

les y va de casa en casa, de santos lugares en santos lugares y su hijo la acompaña; llega a Atenas, no como conquistador que anhela la Ciudad soñada, sino como exiliado, pues los colonos de Samos han sido expulsados de sus tierras, con la obligación de cumplir su período militar.

Pobre, exiliado, provinciano –si es posible emplear estos términos sin incurrir en anacronismo–, despreciado por las escuelas filosóficas atenienses y dominantes (platonismo, aristotelismo), Epicuro, es de suponer, no rendirá tributo a los fantasmas platónicos: la superioridad de Atenas, el aristocratismo visceral, el elitismo reaccionario, el conservadurismo político, el esoterismo pedagógico, el espiritualismo dualista, el teísmo arquitectónico, la sociedad política cerrada, inmutable, el consejo al príncipe, el filósofo-rey y otras baratijas de un Platón al que Epicuro ha apodado «Todo de oro» y ha rechazado constantemente, como lo demuestra el contenido de su filosofía.

La época corre parejas con el estatus social del pensador: no es precisamente gloriosa... Tras su derrota en la batalla de Queronea (338), Atenas ve disputada su hegemonía, que luego desaparecerá. Muerto Alejandro (323), sus generales se disputan el liderazgo. Falta de trabajo y obras para paliar la miseria y la pobreza generalizadas, deportación a las colonias de los individuos que rápidamente se convierten en vagabundos, errantes, mendigos y delincuentes, ingreso del variopinto pueblo bajo en las tropas mercenarias que, por un plato de lentejas, asesinan a sus congéneres: Grecia se encamina a su fin y, por otra parte, después de Epicuro, la filosofía deja de ser griega para hacerse romana.

Epicuro crea su escuela, constituye su doctrina y la enseña en este contexto: físicamente frágil, socialmente desclasado, se desenvuelve en un momento político de deca-

dencia, compra el Jardín en la periferia de Atenas, como corresponde a su evolución en la periferia de las filosofías oficiales, y lo transforma en enclave de resistencia. Cambiar uno mismo antes que cambiar el orden del mundo, la idea que se convertirá en fórmula bajo la pluma de Descartes, triunfa ya en el proyecto epicúreo. Cuando el mundo se hunde, cuando la cultura antigua desaparece, en las horas crepusculares, se anuncian las auroras: el epicureísmo se expande en una época en ruinas. La construcción de sí mismo como única y solitaria respuesta a la desintegración de un mundo: imposible no pensar en otros momentos de la historia...

Inventor de nuevas posibilidades de existencia, creador de virtudes nuevas, propagador de ideas renovadoras que revolucionan la filosofía, el pensamiento, que traen a la tierra y para todos una práctica oficial hasta entonces incautada por las élites y que sintetizan las corrientes subversivas y alternativas —el atomismo abderita, el hedonismo cirenaico, la ascesis cínica, el antiplatonismo militante—, Epicuro tenía forzosamente que disgustar. Ya en vida tuvo que hacer frente a una tremenda mala reputación: Timón fue el primero en asociarlo a un cerdo. La imagen, popularizada por la cuarta *Epístola* de Horacio con su *puerco epicúreo*, perdurará en las ruinas de Boscoreale, donde se encontrarán cerditos votivos en cubiletes de plata, en Herculano, en la Villa Pisón, se exhumará un mamífero semejante... La iconografía asocia casi siempre este animal rosado y rollizo a los discípulos de Epicuro.

¿Por qué? Gregorio de Nisa afirma que el animal, a causa de su complexión física, no puede levantar la cabeza y contemplar el cielo. Por tanto, le es imposible ser un animal platónico capaz del ascenso dialéctico que lo transforme en una bestia extática volcada en la contemplación de

las ideas puras; no deja de ser una grosera criatura condenada a buscar y rebuscar con su hocico entre la tierra más sucia y cubierta de inmundicias, una criatura repugnante que se alimenta de los excrementos entre los que chapotea. En el bestiario filosófico, el puerco está destinado a la tierra, a este mundo, a lo real, a lo inmediato.

Según la perspectiva neopitagórica de un Platón, en el momento de las reencarnaciones, las almas condenadas —en cierta manera, las de los libertinos, los gozadores, los que emplearon su cuerpo como un amigo cómplice— irán a habitar un animal intemperante: el cerdo. El *Tímeo* explica que el mal uso en vida de las partes del cuerpo necesarias para la reflexión y la meditación modifica la fisiología, atrae las partes bajas hacia el suelo, las patas se acortan, el cerebro atrofiado se encuentra más cerca de la tierra, el morro se alarga, el hocico se reduce a una modalidad esencialmente olfativa, es decir, animal, de acceder al mundo.

3

¿Una filosofía porcina? Epicuro el asceta, traicionado por su cuerpo, obligado a hacer de necesidad virtud, ¿puede de verdad ser el monstruo que se ha dicho que es? Pues las variaciones sobre el tema de la bestialidad no se han hecho esperar. La leyenda de un filósofo monstruoso nace en vida del propio Epicuro. Es evidente que los estoicos preparan el terreno al cristianismo en la medida en que su «dolorismo», al entrar en simbiosis, constituye la religión de la conocida pulsión de muerte. Las figuras de la patología rivalizan entre sí a la hora de estigmatizar el epicureísmo como filosofía del goce grosero, bestial, trivial, con

olímpica ignorancia de la vida del filósofo y de su enseñanza, estrechamente relacionadas.

Veámoslo: ha escrito cartas licenciosas (que en realidad ha redactado Diótimo el estoico), se acuesta con todas las mujeres de su escuela, prostituye a su propio hermano, colecciona prostitutas y no se resiste a la tentación libidinal; saquea la filosofía de los demás (el atomismo de Demócrito de Abdera, el hedonismo de Aristipo de Cirene), no es ciudadano de Atenas (¡qué horror!), frecuenta a los poderosos, profiere permanentemente obscenidades, vomita dos veces al día a causa de los excesos en la mesa, gasta cotidianamente fortunas en alimentación, por la noche tiene prácticas sectarias, detesta todas las otras filosofías; nunca ha degollado, desollado y luego comido niños de corta edad, es verdad, pero de eso se acusará a los cristianos cuando les llegue el turno de las calumnias.

Para que la calumnia sea eficaz hay que disfrazar la realidad, tergiversarla, infligirle ligeras distorsiones, partir de lo verosímil y arreglárselas para que parezca verdadero. Poco es lo que se necesita para lanzar el rumor, construir la reputación, dañar de verdad, profundamente: una hipótesis posible, una voluntad de hacer daño, una perversión. Pues algunas de esas acusaciones proceden de hechos comprobados, es cierto, pero intencionadamente mal interpretados.

Así las cosas, contrariamente a los partidarios de la filosofía oficial, el Jardín recibe a mujeres, a las que se considera iguales a los hombres, lo cual basta para imaginarlas menos como filosofantes que como servidoras del reposo de los guerreros tras la meditación; de ahí a transformar al dueño del Jardín en proxeneta —y por qué no, incluso de su propio hermano— sólo hay un paso. Es cierto que se dedicaban sumas importantes del presupuesto a la alimenta-

ción, pero se trataba de facturas de la escuela, no personales de Epicuro; para explicar que engullera él mismo todas esas vituallas, es preciso suponer los vómitos que permitan realizar las orgías de mesa. El Jardín estaba aislado, fuera de Atenas, donde la noche cae temprano, incluso en verano: ¿había que dejar de filosofar porque se acabara el día? ¿Amigo de los poderosos? ¿Cuándo, dónde, con quién? Epicuro, contrariamente a Platón, no tiene en su activo una práctica cortesana junto a ningún Dionisio de su época...

Para decirlo más exactamente, sin duda Epicuro no era un ciudadano modelo, un ateniense de buena cuna, sino hijo de la pobreza, originario de Samos, una pequeña isla satélite y sometida; tampoco hay duda de que no brilló en la referencia reverencial a sus predecesores antiguos, pero por otra parte se le reprocha haber atiborrado de citas sus manuscritos; como los textos se han perdido, no se sabe si eran explicaciones de tal o cual autor, por ejemplo, Demócrito o Aristipo. También se dice que era muy crítico con respecto a los miembros de la corporación filosófica, pero se trata de una práctica agónica habitual en este medio, en el que las escuelas viven más en la modalidad de la competición que de la coexistencia; vivir como platónico, como cínico, como estoico o como epicúreo, comprometía otros intereses que los de las meras prácticas teóricas...

Proxeneta, ladrón, bebedor, comilón, mujeriego, extranjero, grosero, oportunista, obsceno, disoluto, con problemas de carácter, ¡muchos defectos para un solo hombre! Demasiados para que puedan darse todos en una misma constitución reconocidamente frágil, débil y enfermiza... Lejos de ambientes de molicie llenos de mujeres, ubres y vulvas de cerda rellenas y rociadas con los mejores caldos de Falerno, mancebos homosexuales mantenidos, cortesanas desnudas y dedos en la garganta para llegar al final de

orgías dignas del Trimalción de Petronio, Epicuro afirma en la teoría y vive en la práctica un hedonismo ascético cuyos detalles podrían convenir a los monjes de las órdenes más austeras...

Estas acusaciones de índole moral benefician a los partidarios del ideal ascético, platónicos y estoicos, que muy pronto se unen para construir el cristianismo: apuntan al monopolio sectario de la filosofía y ven con muy malos ojos el reclutamiento importante en torno de Epicuro y sus escuelas, donde la gente se apiña para comprometerse en el apartamiento del mundo político en el que ofician los sostenedores de la Academia y del Pórtico, dado que el éxito que el filósofo tuvo en vida se prolonga durante mucho tiempo, como lo demuestra el hecho de que todavía en el siglo II d. C. se encuentren prácticas epicúreas en Asia Menor. O sea quinientos años de una práctica ininterrumpida, motivo suficiente para tentar la maldad de más de un filósofo abonado a las tesis de escuelas en competencia. Celos humanos, demasiado humanos...

La reducción del epicureísmo a una filosofía del vientre, del bajo vientre, se debe menos a la realidad que a las opiniones que sostiene Ateneo en *Deipnosophistas* que a la realidad; de lo contrario, ¿qué hacer con los insistentes elogios de Epicuro a la prudencia, la moderación, la práctica de la filosofía, la amistad, la risa, otras tantas variaciones sobre el tema de la dulzura de la vida y del placer de existir, que pone en escena y en juego mucho más que placeres burdos, animales y triviales: en esta ética exigente, la voluntad tiene el papel esencial. Gracias a ella se construye, a través de la razón, la reflexión, el análisis, el razonamiento, el saber, la cultura, el juicio, un placer digno de tal nombre. Nada que ver con el placer de los cerdos...

Cuatro, es decir, tres o siete. Es notable que esta cuestión no aparezca nunca destacada en la literatura universitaria y culta: como lo señala la etimología del patronímico del filósofo —*epikouros*, el que socorre, *epikouréin*, socorrer, *epikouría*, socorro, asistencia—, Epicuro parece destinado o determinado por su nombre propio a trabajar por la salvación: la suya y al mismo tiempo la de los otros... El Littré precisa que la palabra designa al que, en la guerra, atiende a las necesidades de alimento, mantiene a punto las tropas de reemplazo, de refuerzo y de auxilio, con el fin de preservar a las otras de un peligro particularmente amenazador. ¿Puede haber mejores auspicios para el comienzo de una carrera de filósofo hedonista?

Apoyado por la onomástica, impulsado por un inconsciente que lo determinaría sin él saberlo, diría el psicoanálisis —un René Major, por ejemplo, para quien, aun cuando su poseedor lo ignore, el significado del patronímico determina el contenido de la existencia...—, Epicuro emprende la guerra contra todo lo que produce miedo, temor, dolor, sufrimiento. El conjunto de su obra procede de esta única preocupación: erradicar la negatividad y definir la positividad como realización de la paz del alma y del cuerpo. Nada más. El epicureísmo entra en combate para atacar los mitos, las creencias, las ficciones, las religiones, los dogmas, los lugares comunes, las ilusiones y otras evasiones imaginarias consustanciales a todas las épocas. Excelente en la medicina preventiva, Epicuro cuida al modo chino, haciendo lo necesario para evitar la aparición del mal. Más fácil que recuperar la salud parece ser conservarla, no perderla. Un buen terapeuta evita las causas del mal, pues sabe que de esa manera genera el

bien, que jamás está demasiado lejos, que nunca es inaccesible.

Epicuro parece ser el inventor de la filosofía entendida exclusivamente como medicina, como terapia del alma y del cuerpo. Es evidente que los fragmentos que han dejado los abderitas, los cínicos, los cirenaicos y un puñado de filósofos hedonistas, no bastan para elaborar una teoría coherente y consecuente del filósofo-médico, pero la idea atraviesa el conjunto de la filosofía antigua y, tras el fin de ese mundo, persiste en un puñado de pensadores pragmáticos y existenciales, como Montaigne, Schopenhauer o Nietzsche, por ejemplo. El filósofo no produce conceptos o pensamientos por el placer de verlos funcionar correctamente, como un mecanismo inteligente y bien aceitado, sino que tiende a la materialización, la producción de efectos concretos en una vida completamente real, la de todos los días.

Para apoyar la metáfora del filósofo-terapeuta, la tradición habla del *Tetrafarmakon* epicúreo, del cuádruple remedio. La extrapolación tiene lugar a partir de una especie de poción mágica antigua que se confeccionaba a partir de cuatro ingredientes: cera, sebo, pez y resina. Uno se imagina que esto es más un excipiente que un compuesto realmente eficaz en el terreno de la farmacopea, pero bueno... El hecho es que ese cuádruple remedio no existe explícitamente en el corpus de Epicuro. En ningún sitio en particular enuncia el filósofo estos cuatro tiempos fabricados para facilitar la memorización de una obra entera. Cuando uno cree verlo aparecer, se pierde en medio de una receta de siete proposiciones, y en otros sitios de tres...

En las tres cartas que quedan de Epicuro, el filósofo entrega ya su pensamiento en forma sintética, con el propósito de que sus destinatarios —Pitocles, Heródoto y Me-

neceo— tengan en sus manos una quintaesencia, un resumen fácil de memorizar. De los trescientos rollos que escribió el maestro del Jardín sólo quedan, pues, estas tres misivas y algunos aforismos, conocidos como *Máximas capitales* y *Sentencias vaticanas*. ¿Es entonces necesario aceptar también esta extremada reducción quintaesencial que es el cuádruple remedio? ¿No se corre el riesgo de no dejar otra cosa que las aristas aceradas de un pensamiento organizado como una máquina simplista, incluso simplona, y de ver cómo los mecanismos finos desaparecen en la operación de síntesis?

En realidad, el *Tetrafarmakon* está claramente expuesto en Filodemo de Gadara, en los siglos II-I a. C., en su texto titulado *Contra los sofistas*, que trescientos años más tarde Diógenes hará grabar en el famoso muro de Enoanda, en Asia Menor. El propio Cicerón retoma de él y hace suya la fórmula mnemotécnica en su *De los fines*. El cuádruple remedio parece entonces más epicúreo que si fuera del propio Epicuro. Aun cuando la exégesis universitaria considere que la *Carta a Meneceo* está construida sobre este cuádruple enrejado, descubre la estratagema en las cuatro primeras *Máximas capitales* e incluso lo saca a la luz en la undécima, nos abstendremos de afirmar que el pensamiento epicúreo entra íntegramente en esta forma comprimida.

Reducido al modo de una salsa largamente cocinada, el pensamiento de Epicuro se resume a veces, y probablemente a menudo, en estas cuatro tesis: 1) no hay nada que temer de los dioses; 2) ni de la muerte; 3) se puede soportar el dolor; y 4) lograr la felicidad. De suerte que, después de esta síntesis extrema, se puede volver al análisis que permite abordar el pensamiento de Epicuro —y personalmente me decanto por este otro orden— como construido alrededor de una física ética 1), un ateísmo tranquilo 2), una algodicea

pagana 3) y un ascetismo hedonista 4). ¿Objetivo declarado? Vivir como un dios entre los hombres...

5

La salvación por el tratamiento atomista. Como eco básicamente fiel a las tesis de Leucipo y de Demócrito, Epicuro enuncia una física de consecuencias éticas. Puesto que toda realidad procede de una organización de átomos en mutuas relaciones de velocidad en el vacío, todo se reduce a esta verdad simple y evidente. Fuera de la materia no hay nada. Una vez más adversario y hasta enemigo de Platón, Epicuro afirma que los criterios de la verdad residen en las sensaciones y las afecciones. Átomos del cuerpo que captan los átomos desprendidos de la materia, los simulacros, todo evoca y supone la conjunción atomística. Nada de universo inteligible, criaturas ideales, dioses o conceptos, nada de otros mundos inaccesibles a los sentidos y únicamente concebibles —otra vez— por el alma, parte inmortal y eterna de un cuerpo mortal; la realidad coincide con toda exactitud con lo que se ve, se siente y se percibe, con lo que nuestros cinco sentidos nos enseñan.

El epicureísmo combate las aproximaciones teóricas que recurren a las explicaciones mitológicas. Una vez más, no podemos evitar pensar en las fabulaciones platónicas: Prometeo y Epimeteo en el *Protágoras*, el andrógino del discurso de Aristófanes o el nacimiento del amor en *El banquete*, el carro alado en el *Fedro*, la caverna en *La República*, la Atlántida en el *Timeo*, el Infierno en el *Fedón*, incluso Giges, las cigarras, Er, Teuth, que son otras tantas ficciones destinadas a suplir la falta de causalidad racional, científica en cierta manera, a la que aspira Epicuro.

Pues él propone explicaciones múltiples, no contradictorias, surgidas todas de hipótesis reductibles a encadenamientos lógicos. Sobre la composición de un arco iris, la naturaleza del relámpago, las razones del rayo, el origen de las lluvias, la formación de las nubes, el comportamiento de una estrella fugaz, la construcción de mundos o la composición de la materia, Epicuro propone ideas inmanentes. Ninguna apela a ficciones, fábulas ni otras historias destinadas a los niños. En una invitación a modo de conclusión, quiere que se excluya el mito. Pensamiento fuerte, siempre de actualidad...

Para añadir una piedra al jardín platónico, el filósofo de los átomos rechaza también —sin mencionarlos— a quienes estudian la naturaleza a partir de axiomas vacíos, con el más absoluto desprecio por la observación. Es evidente que está pensando en las cifras y los números, en las formas arquetípicas que Platón expone en el *Timeo*, en dios y otros demiurgos, en las causalidades trascendentes, en las explicaciones portentosas y extrañas a toda ciencia, y mancilladas además por la mitología y hasta por la teología heredada de los presocráticos más antiguos. A ojos de Epicuro, aunque no lo diga en estos términos, Platón piensa a la manera de un Anaximandro o de un Jenófanes, más cercanos a una poética que a una dialéctica de los acontecimientos...

La propuesta epicúrea para la física ofrece una compacta globalidad conceptual: no deja lugar a la duda, el interrogante, lo inexplicable o lo inexplicado, que alimentarían lo religioso, el fantasma o los mitos. Nada de zona de sombra genealógica de los dioses. Los átomos, el vacío y el movimiento: éste es el *leitmotiv* de donde todo deriva. Abandonar esta explicación conduce directamente a estrellarse contra el muro intelectual. Reducido a aquello que lo constituye, esclarecido en sus menores repliegues, el mun-

do aparece como lo que es: una máquina, un mecanismo, una mecánica trabajada por flujos, movimientos, energías, fuerzas, el conjunto de lo cual vibra al modo de un inmenso cuerpo vivo.

Veamos el balance y los resultados de las lecciones físicas de Epicuro en las cartas a Pitocles sobre la naturaleza y a Heródoto sobre los fenómenos celestes: la infinitud del todo y, por tanto, la infinitud de los compuestos y también la de los mundos; la eternidad del movimiento; la inexistencia de comienzos; la verdad de los simulacros; su invisibilidad en relación con su velocidad; la corporeidad del alma y, por tanto, su materialidad; la diseminación de las partículas finas del alma en el conjunto del cuerpo a la manera de un aliento; el alma como sede de la sensibilidad; el vínculo íntimo entre el alma y el cuerpo, en definitiva, la continuidad material en la discontinuidad de las estructuras formadas por átomos; la separación del alma material y el cuerpo material como definición de la muerte. Semejantes materiales permiten una auténtica soteriología, en particular sobre la cuestión de la muerte.

6

Muerte de la muerte. Contra la fábula del Fedón de Platón —que, de acuerdo con el principio de la ruptura entre lo inteligible y lo sensible, entre el cielo y la tierra, enseña la inmortalidad del alma, su inmaterialidad, el dualismo y la separación entre el cuerpo y el alma—, Epicuro se burla de los que afirman la inconsistencia material del alma. Pues, para pensar en infiernos y en paraísos, en condenaciones y en faltas, castigos y destinos *post mortem*, para tener miedo a los dioses o lo que se les parezca, para temer

los castigos después de la muerte, hay que creer en las frustrerías religiosas. Platón produce una mitología útil para mantener a los hombres en el temor, la angustia y el terror. Estos temores y temblores proporcionan una humanidad maleable, miedosa, fácil de conducir. Alienada, es cierto, pero dócil, disponible para la obediencia, la sumisión y el renunciamiento a sí misma. Epicuro no quiere ese tipo de hombres; él quiere hombres autónomos, curados de las supersticiones, liberados.

La muerte no es algo a temer. La metempsicosis y la metempsomatosis, esas antiguallas orientales aclimatadas bajo el cielo griego por Pitágoras y reactivadas por Platón, corresponden al mundo de las fábulas. La intemperancia en la tierra no se paga con una reencarnación en un animal vergonzoso en otra vida; no hay otra perspectiva *post mortem* que la descomposición de los átomos, la desagregación de los compuestos; estamos de acuerdo en la eternidad de la materia y en la inmortalidad de los átomos, sin duda, pero las organizaciones se deshacen y se rehacen, lo que nos constituye desaparece y no queda nada de lo que definía nuestra identidad; en consecuencia, no hay nada que temer de los juegos atomísticos, ningún castigo que esperar ni falta que expiar. La física epicúrea condena toda metafísica: lo que sucede se despliega en los límites de una lógica atomista.

Entonces, ¿qué problema podría plantear la muerte? ¿Qué habría que temer de ella? Puesto que el bien y el mal residen en las sensaciones y puesto que la muerte supone la privación de éstas, no es para nosotros nada, ni un bien, ni un mal... ¿Está ella? Entonces no estamos nosotros. ¿Estoy yo? Entonces ella no está. La muerte no afecta a los vivos, para quienes todavía no existe, ni a los muertos, para quienes ya no existe... Así las cosas, ¿por qué inquietarse? ¿Por

qué sufrir por lo que no existe? ¿Para qué adelantarse a un sufrimiento trayendo al presente un eterno ausente? Únicamente existe el pensamiento de la muerte, que puede ser causa de sufrimientos del alma, pero la muerte en sí misma es algo con lo que nunca nos encontramos.

No vivir no es un mal, ni tampoco lo es la no-vida. La cuestión no reside en esperar la muerte en vida, en una manera de destilar la muerte en la vida cotidiana, en infectar la jornada más insignificante con un pensamiento pernicioso, sino en vivir bien. Tener que morir plantea más problemas que el hecho mismo de morir. Pero sobre esta idea nefasta tenemos poder: tener que morir remite este acontecimiento a su única dimensión: el futuro. Epicuro recupera la invitación cirenaica a habitar intensamente el presente y a no perturbar este momento con el recuerdo del pasado ni con el temor del futuro, pues lo que ha sido ya no es y lo que será todavía no es: verdades evidentes que obligan a concluir en una práctica eficaz del presente y sólo del presente.

La vida vale menos por la cantidad que por la calidad. Breve, pero intensa y filosófica, tiene más consistencia que larga e ingenua. Vivir bien conduce a morir bien. Y la tarea del filósofo no reside tanto en parasitar su vida cotidiana con la pulsión de muerte como en organizar una perpetua celebración de la pulsión de vida. A quienes se quejan del inconveniente de haber nacido, Epicuro les enseña que sólo de ellos depende poner fin a su calvario. El suicidio, que de esta manera se saca a la superficie y se justifica como manera de escapar a la tiranía de lo negativo, muestra en qué sentido inclinaría Epicuro su pensamiento si tuviera que ponerlo en práctica en una época en que las condiciones de la muerte, el aumento considerable de la esperanza de vida y la nueva relación con el sufrimiento presentan un panorama intelectual distinto. Sólo cabe esperar

que el método que permite hacerse con esta idea y evitar sufrir sus efectos en la vida cotidiana conserve su increíble eficacia...

¡Santidad de los dioses indolentes! Habitualmente, el ateísmo define la pura y simple negación de los dioses —o de Dios—, e incluso la afirmación de su inexistencia. En el caso de Epicuro, contrariamente a lo que enseñan los guardianes del templo universitario, se podría hablar de un *ateísmo tranquilo*. La expresión se encuentra en *Pericles y Verdi*, de Gilles Deleuze, y caracteriza un pensamiento en el que la cuestión de dios o de los dioses ha dejado de plantear problemas. Contrariamente al ateísmo intranquilo de algunos —Sade o Bataille, por ejemplo—, la exageración de cuyos insultos al cielo delata que, encadenados por las fuerzas religiosas y prisioneros de los esquemas creyentes, aún conservan la piedad, el ateísmo tranquilo se burla de la existencia de dios o de los dioses, dado que éstos no se preocupan en absoluto por los hombres. Poco importa que el cielo esté vacío o no, si el o los que lo habitan no se ocupan de los asuntos humanos. Es el caso de Epicuro, que propone dioses tan indolentes que se convierten en santos para el ateo.

En sentido estricto, es evidente que Epicuro no puede incluirse en la categoría de los ateos, pues afirma sin ambages la existencia de dioses. La *Carta a Meneceo* explica la manera en que hay que considerarlos, esto es, como seres vivos incorruptibles y felices. El plano de la inmanencia es lo único que importa, de modo que es posible que los dioses existan, en cuyo caso se mueven en el mismo universo que

los hombres y no presentan ningún peligro para éstos. En metafísica, el riesgo viene menos del ateísmo o de la existencia de dioses que de la lectura horizontal o vertical del mundo: las divinidades immanentes presentan menos riesgos que las visiones ateas y trascendentes del mundo...

La conciencia que se tiene de los dioses basta para demostrar su existencia, afirma Epicuro. Por otra parte, la multitud se engaña cuando los imagina accesibles a las plegarias humanas. Es evidente que el filósofo recuerda las visitas que realizara de niño junto a su madre, quien recitaba los ensalmos sagrados como profesional. Las divinidades no tienen en sus manos el destino de los individuos, es ridículo creer que es posible cambiar el curso de las cosas mediante invocaciones, cuando la solución se encuentra en la movilización de la propia energía. La impiedad define la creencia trivial y vulgar en la conexión del destino de los hombres con la supuesta voluntad de los dioses.

En realidad, los dioses funcionan a la manera de un ideal de la razón kantiana: modelos para conducir la meditación y la acción epicúreas. Exentos de dolores, bienaventurados, impasibles, autosuficientes, autónomos, indiferentes respecto de todo lo que no sea ellos mismos, desprovistos de pasiones, invitan a los hombres a ocuparse de ellos al tiempo que se desentienden absolutamente de su porvenir y su destino. Este tipo de concepciones hace imposible una religión. O, peor aún, socava las creencias griegas en la medida en que, apoyadas por el temor de los mortales respecto de esas fuerzas inmortales y capaces de maldad, creaban las condiciones para la existencia de un clero o un poder político que actuaba en nombre de los dioses y legitimaban el orden, la opresión y la obediencia mediante la invocación de divinidades reclutadas a la fuerza, contra su consentimiento... y con motivo...

Por otra parte, el plano de inmanencia en el que se mueven los dioses es sin duda el mundo de los hombres, pero no el planeta Tierra: no hay peligro de verlos aparecer a la vuelta de una esquina o en la plaza pública. La cosmogonía epicúrea supone mundos infinitos, con variaciones cualitativas y cuantitativas de la materia: entre estos mundos se encuentran los dioses. Materiales como son, viven en los intermundos, en los puntos de articulación de universos contiguos, sin formas particulares; hechos de átomos específicos, gozan del puro placer de existir y, auténticos recordatorios, nos indican la dirección a seguir siempre que la sabiduría nos tienta...

Del buen uso del dolor. ¿Qué hacer con el mal en un mundo sin dioses, digamos más bien en un mundo en el que los dioses son indiferentes a este problema de los hombres? ¿Decir el mal es aludir también a las variaciones sobre este tema: dolor, sufrimiento, aflicción, negatividad, pena? ¿Qué oculta además este término en Epicuro? La palabra nunca aparece, el epicureísmo no es en absoluto una filosofía prescriptiva que enuncia el Bien y el Mal para luego desarrollar todo un arsenal conceptual destinado a salvar a los fieles al primero y condenar a los adeptos al segundo. Epicuro piensa menos en términos de bien y de mal que de bueno y malo. En este orden de ideas, bueno es todo lo que permite la realización del proyecto filosófico, mientras que malo es lo que la obstaculiza, la retrasa o la hace imposible. Más allá del bien y del mal, el pensamiento del Jardín propone un utilitarismo hedonista en cuyo nombre el mal se superpone al sufrimiento. El bien es

la característica de la ausencia de sufrimiento o de su supresión. Fuera de eso, nada es verdad...

El mal no tiene su origen en el pecado, ni el sufrimiento su causa en una falta que habría que expiar. La filosofía de Epicuro evita todas estas fábulas que culpabilizan a los hombres y remiten la genealogía de la negatividad a una deuda contraída por ellos en la edad de oro y de la que habría que liberarse en el transcurso de la vida transformando la existencia en un valle de lágrimas, dolores y sufrimientos con el fin de redimir el error. Esta lectura trascendente e idealista no conviene en absoluto al pensador de los planos inmanentes: el mal equivale al sufrimiento que se reduce a condiciones existenciales reconocibles en la vida cotidiana.

¿Dónde? ¿Y cuándo? En el desequilibrio de los átomos, en la pérdida de materia, en la destrucción de la naturaleza. Epicuro lo sabe, lo experimenta en la vida cotidiana; hay en ello menos de definición conceptual alejada de la realidad que de extrapolación teórica a partir de su praxis. Se lo enseñan sus cinco sentidos, se lo dice el cuerpo: el sufrimiento pasa ante todo por la organización álgica de los átomos. El hambre y la sed, por ejemplo, señalan la necesidad de recomponer la forma material adecuada a la ausencia de dolor. El dolor de la falta de alimento mueve a la saciedad, que calma el sufrimiento, le pone fin y da lugar al placer de recuperar la serenidad natural.

No todos los dolores se superan tan sencillamente. La vida sería feliz y alegre si no conociera más dolores que los que van asociados a la falta de bebida y de alimentos. Epicuro lo sabe. Demasiado lo afectan sus cálculos nefríticos y su hidropesía como para ignorar que la carne puede ser torturada por enemigos mucho más enconados que el hambre y la sed. Y eso con mayor razón en una época en

que ni la cirugía, ni la farmacopea del médico podían hacer gran cosa en lo tocante a la anestesia o a la analgesia. Cuando Canguilhem define la salud como *el silencio del cuerpo*, se expresa más como epicúreo contemporáneo del Maestro que como médico posmoderno, pues, por ejemplo, el cáncer deja el cuerpo en silencio, pero, mientras tanto, va matando...

Por tanto, la teoría epicúrea de la lucha contra el sufrimiento reserva la mejor parte al querer, la decisión y la voluntad del enfermo. También en esto puede bastar la razón, es decir, la filosofía. ¿Cómo? Mediante una reflexión sobre la mecánica del dolor, seguida de una decisión sobre el uso posible de esta información. ¿Que el bisturí no puede cortar y extraer el cálculo que tanto sufrimiento produce? Entonces entra en escena la filosofía: si este dolor es radical, terminará conmigo; si no me mata, debe ser soportable. El mal puede ser intenso, pero de corta duración, pues la muerte se produce de manera inmediata; o puede ser leve, pero perdurable, sin acabar no obstante con el cuerpo del enfermo que lo padece. La lección no parece distar gran cosa de la que enseñan los estoicos, quienes, dadas las posibilidades de la medicina de entonces, no tenían prácticamente opción... La algodicea epicúrea desvela la posibilidad de una verdadera filosofía vivida y practicada como una terapia.

Dietética y aritmética de los deseos. Con el último tiempo del cuádruple remedio se alcanza la cumbre de la ética hedonista, pues afecta a lo que queda por hacer para producir el placer. Esta teoría apunta a una práctica, Epi-

curo no piensa nada que no sea inmediatamente realizable en la perspectiva de una construcción pacificada de uno mismo. Domada la muerte, excluidos los dioses, dominado el dolor, lo único que queda es dar las reglas simples de la alegría. En este momento del análisis es cuando se valora la convergencia del conjunto del sistema epicúreo en el punto focal, esto es, el placer, así como la manera en que la doctrina del Jardín propone una arquitectónica de la razón empírica...

La reflexión sobre las condiciones del placer pasa primero por un trabajo intelectual sobre los deseos. ¿Qué son? ¿Qué los define? ¿Cuál es su apariencia? ¿Se pueden clasificar? ¿Se pueden distinguir? ¿Según qué criterios? ¿Son buenos o malos en sí mismos? ¿O están situados más allá del bien y del mal? ¿Es preciso juzgarlos en relación con algo? En tal caso, ¿con qué? ¿Cuáles son sus fines? ¿Cómo responder a los deseos? ¿Todos los deseos merecen ser satisfechos? Únicamente una taxonomía hace posible una pragmática de los placeres.

El momento es uno de los más célebres de la historia de la filosofía, junto precisamente con el cuádruple remedio. Lo cual demuestra palmariamente que a veces, a pesar de los riesgos, la reducción de lo complejo a lo simple produce los mejores efectos... El discurso epicúreo acerca de los deseos figura entre los textos clásicos junto a algunos pasajes obligados: la esfera parmenídea, el río heracliteano, la linterna y el tonel cínicos, la alegoría platónica de la Caverna, la medida aristotélica, la duda pirroniana, etc. Epicuro distingue por tanto los deseos naturales y necesarios, los naturales no necesarios y los no naturales ni necesarios. En efecto, todos pueden clasificarse en alguna de estas tres categorías. Ninguno escapa a ello, al menos según Epicuro.

Los primeros tienen que ver con la sed y el hambre, naturalmente presentes en los seres humanos —y en los animales—, y es preciso satisfacerlos so pena de perecer. Privarse de beber o de comer conduce a la muerte a través de dolores y consunción. Beber y comer restauran la armonía perdida. Lo mismo vale para la protección del frío, ya sea con el fuego o la ropa, o de los peligros de la naturaleza, con la vivienda. Epicuro, por cierto, no lo especifica, pero es lícito extrapolar: lo que hace posible el bienestar del cuerpo, evita la mordedura de las bajas temperaturas y protege de los animales y la intemperie, puede figurar en esta categoría.

Los segundos corresponden, por ejemplo, a la sexualidad: también ellos comunes a todos los mamíferos, dados desde el primer momento de la existencia, innegablemente naturales, no parecen en cambio necesarios, al menos a juicio de Epicuro, que no ha leído a Freud e ignora que una frustración puede ser antes causa de problemas y sufrimientos que de placeres. Los epicúreos que vendrán a continuación —no sólo Lucrecio, sino también Horacio y los poetas del círculo de Campania— se tomarán libertades respecto de este deseo, que tenderán a considerar natural, por supuesto, pero también necesario. A veces el propio Epicuro, en tal o cual enunciado, deja pensar que no dista demasiado de considerar la sexualidad como perteneciente a los deseos que es posible satisfacer, siempre que de ellos no deriven inconvenientes. Se diría que son naturales y casi necesarios...

Finalmente, están los últimos deseos, los que los animales no conocen, los que sólo son productos humanos: los honores, las riquezas, el poder, la ambición, la gloria. Deseos vanos, sin objeto, vacíos, ignoran el límite y nos conducen más allá de lo razonable. No son naturales ni ne-

cesarios, pues, en su caso, la ausencia de satisfacción no produce ningún dolor, ningún tipo de sufrimiento. Peor aún, una vez realizados, vuelven a presentarse idénticos, intactos, exigiendo la misma energía, como si nunca se hubieran satisfecho. Trabajo para nada, tal como ocurría con el tonel sin fondo de las Danaides, la respuesta a esos deseos lleva permanentemente a la reiteración de la negatividad. No naturales y no necesarios son los vinos de lujo, las mesas opulentas, las casas dispendiosas, las vestimentas caras, el erotismo sofisticado, la pasión amorosa, los refinamientos sensuales, que proceden de la exquisitez de la cultura y la civilización, mientras que el epicureísmo es, en la medida de lo posible, naturalismo, como más tarde recordará Rousseau. Pues el deseo de estos objetos fútiles y huecos aliena, pone trabas al espíritu, impide la libertad, la autonomía y la serenidad.

Una vez establecida esta taxonomía, es posible efectuar un cálculo, ya que el placer reside únicamente en la satisfacción de los deseos naturales y necesarios. La felicidad, el soberano bien, la alegría, la salud del cuerpo, la armonía conservada o recuperada. Conocer la lógica de los deseos con los que tenemos que negociar, reconocerlos en su diversidad confusa y mezclada, saber cómo responder a ellos, evitarlos, no ignorar nada de las consecuencias de una satisfacción o de una negativa a satisfacerlos, éstas son las operaciones que permiten acceder a la verdad hedonista.

Es cierto, pero ¿y si esta tripartición, como el cuádruple remedio, funcionara a la perfección de manera intelectual, pero no tan bien en contacto con la realidad que, empecinada y rebelde, se resiste a entrar en ninguna de las tres casillas epicúreas? Pues la filosofía, la amistad, el arte, ¿son deseos naturales? No, los animales los desconocen y únicamente los seres humanos aspiran al sentido, a la dulzura y

al placer estético... Los universitarios hacen malabarismos y acuden a Lucrecio para tapar los agujeros en la obra de Epicuro sobre estas cuestiones. Lucrecio, efectivamente, exalta los méritos de una vida natural originaria —se dice—, la de aquella en que los hombres experimentan placer comiendo alimentos sencillos sobre la hierba, cantando o conversando con amigos escogidos... Pero este cuadro idílico nos presenta la humanidad en sus orígenes, la cultura en sus comienzos, ¡lejos ya de la naturaleza! Estos deseos participan del mundo de la cultura, no de la naturaleza...

No naturales, de acuerdo; pero, ¿necesarios? No, ni naturales, ni necesarios, pues algunos conocen la felicidad sin filosofar, sin practicar las bellas artes e ignorando todas las alegrías de la amistad... No se muere uno por no practicar la filosofía —si así fuera, ¡qué hecatombe!—, el arte o la amistad —y en este caso, la humanidad desaparecería casi por completo...—. Por tanto, se impone la conclusión de que hay deseos que no son naturales ni necesarios y que, sin embargo, ¡son deseables!, puesto que son causa de placeres considerables... El deseo de ser epicúreo, de pensar en el Jardín, de acercarse a Epicuro, conversar con personas de calidad, leer a los filósofos y comentarlos, compartir o discutir puntos de vista, son deseos no naturales y no necesarios, incluso artificiales y facultativos, pero ricos en potencialidades hedonistas, e incluso epicúreas, como las de restaurar un orden, producir una armonía, construir una serenidad, trabajar en la ataraxia...

Placer del hedonismo ascético. El placer austero de Epicuro se aleja mucho de sus caricaturas. Él mismo se ha

cuidado de dejar clara la gran distancia que separa la definición del goce como producto de la ascesis, por un lado, y el grosero abandono a las satisfacciones animales y triviales, por otro. La demostración de que a este respecto el contrasentido ha podido transmutarse en verdad está en que el diccionario aprueba dos definiciones de la misma palabra y la atribuye tanto al discípulo de Epicuro como al amante de la buena vida entregado a la bebida, la mesa y la cama. La palabra *placer* es problemática, molesta, da lugar a reacciones epidérmicas, pues los significados que abarca interrogan e inquietan a todo el mundo sobre su relación con el placer.

Sólo quienes se relacionan mal con sus deseos y sufren con el placer tienen interés en rechazar la palabra y sus apariciones, en caricaturizar, impedir el debate, enredar para evitar la confrontación, recusar la validez e incluso la posibilidad de las tesis hedonistas. La mala reputación de Epicuro informa menos acerca de la verdadera naturaleza del filósofo del Jardín que acerca de la inhibición, los complejos y la miseria corporal de sus adversarios, platónicos y estoicos en primera línea, luego cristianos, que, sin saberlo, han puesto de manifiesto que la insatisfacción que los poseía en lo relativo a su carnalidad llegaba al extremo de tener que detestarla, martirizarla, odiarla... El antihedonismo desvela sintomáticamente el odio a sí mismo, concentrado, transfigurado, desplazado, desviado y luego dirigido a un objeto fantasmático susceptible de recoger la totalidad de la negatividad acumulada en sí mismo: el placer.

Pues el placer epicúreo no llega ni por asomo a los peligros que se le atribuyen ni a las fuerzas destructoras de las que se lo supone portador. Los patrones de conducta del Jardín pueden llegar a confundirse con las reglas de un mo-

nasterio: la única diferencia importante reside en el plano de inmanencia del epicureísmo. Fuera de esta cuestión, la ética podría ser compartida por ambos ámbitos: reducción de los deseos, lectura ascética del placer, práctica de la amabilidad y la templanza, ejercicio espiritual realizado en la comunidad, igualitarismo en la clausura, frugalidad y sobriedad, austeridad y renunciamento. ¿Por qué desdeñar a tal extremo el contenido del pensamiento epicúreo y hacerle decir lo contrario de lo que dice, si no es a causa de la repulsión al principio mismo del hedonismo?

Es cierto que la ataraxia epicúrea es muy semejante a la felicidad de los ascetas, al soberano bien de los renunciantes, pero hay una característica de la doctrina que marca la diferencia, y es una diferencia de calado: el rechazo del dolor, la lucha contra el sufrimiento. Pues el odio al cuerpo que enseña Platón, y luego el culto del dolor de los estoicos, llenos de orgullo ante el mal que pretenden soportar cuando lo cierto es que en secreto lo aman, no pueden satisfacer a un discípulo de Epicuro. Pasen la semejanza en lo que concierne al ascetismo, el rigor y la austeridad compartidas con los adversarios, pero en lo tocante al sufrimiento se oponen dos universos: unos le otorgan un efecto positivo, porque hace posible el triunfo de la voluntad del sabio; los otros lo instalan con toda claridad del lado de la negatividad absoluta... Y el hedonismo presenta aquí sus más bellas cartas de nobleza: intransigencia ante lo perjudicial para el cuerpo y el alma, intransigencia implacable...

El sufrimiento desempeña un papel fundamental en Epicuro: designa la carencia y llama al placer. Su desaparición supone la plenitud, la reconstitución y el placer de haber recuperado la naturaleza armoniosa. Nadie escapa a este movimiento natural, que es manifestación de la ley.

Epicuro se esfuerza al máximo en trabajar para evitar el dis-placer, y al mismo tiempo –precisamente en y a través de esa evitación– crea el placer. ¿Los dioses? ¿La muerte? ¿El temor? ¿La enfermedad? ¿El sufrimiento? ¿La angustia? Son otras tantas variaciones sobre una negatividad que es menester destruir. ¿Lugar de estos afectos perjudiciales? El cuerpo. ¿Ocasión de la salvación? El cuerpo. ¿Medida del dolor? El cuerpo. ¿Del goce? El cuerpo. ¿El verdugo y la víctima, el salvador y el culpable? El cuerpo. Él y sólo él, un cuerpo reducido a sus compuestos atomísticos.

11

Una prudencia utilitarista y pragmática. En la perspectiva terapéutica que le es propia, en su calidad de filósofo-médico, Epicuro –seguimos a este respecto la tesis de Jean-Marie Guyau– inventa el utilitarismo. Es evidente, Epicuro concibe el bien como idéntico a lo bueno, que a su vez cubre lo que parece útil para evitar el sufrimiento y crear placer. A la inversa, el mal y lo malo caracterizan lo que genera el sufrimiento.

Ejemplo: en vano se buscarían elementos con los que abordar una estética epicúrea digna de tal nombre. Ni una palabra, ni siquiera discreta, contra lo Bello en sí del platonismo, nada sobre el arte, la música, la pintura o la poesía, salvo una o dos observaciones: que la poesía homérica vende mitos y ficción, todo ello con un envoltorio atractivo afin a las seducciones de las sirenas de Ulises; que el teatro encanta menos al hombre común que al sabio, ese sabio que no compra objetos de arte costosos, discute con habilidad sobre música, consagra estatuas, escribe, deja una obra y realiza lecturas en público. Pero nada más preciso.

200

El arte existe menos en general que en particular. En términos absolutos, no tiene ningún valor, antes bien debe considerárselo en términos relativos, desde el punto de vista utilitario: es defendible cuando permite escapar al sufrimiento, excelente si hace posible un placer, pero no tiene ningún interés especial en cuanto tal. Así como Platón hace del arte una manera de acceder a lo Bello en sí y de contemplar las ideas puras, así también subordina Epicuro la estética a una función pragmática y útil: tranquilizar el alma y el cuerpo, apaciguar y procurar dulzura y goce. En resumen, vale por los efectos que produce. Su validez, por tanto, estriba en su utilidad, en el hecho de ser efectiva y producir efectos, en este caso, procurar satisfacción.

A partir de este doble interés –la utilidad catártica y la eficacia hedonista–, Epicuro inventa una suerte de prudencia respecto del mundo, de lo real, de los demás y de uno mismo. No es cuestión de no reflexionar, de obedecer a los impulsos, de ser juguete de las pulsiones. El filósofo, el sabio, meditan, reflexionan, piensan, calculan: dietética de los deseos y aritmética de los placeres suponen un ajuste permanente de la teoría y la práctica, de los hechos y la doctrina, la epifanía de todo acontecimiento y la reacción más apropiada para vivirla con júbilo y no como factor de turbación.

Esta prudencia lleva a considerar la práctica inmediata como la más idónea para generar un beneficio inmediato, sin duda, pero también con vistas al futuro. Un hedonista digno de este nombre calcula sus placeres y no obedece a un deseo porque sea deseable en sí mismo. Consiente a él y se compromete en su satisfacción si, y solamente si, la suma total de dis-placer no supera la de los placeres. Rehusará lo que produce placer en el instante si lleva implícito

201

un precio a pagar. Se declara no deseable y a evitar todo goce que ponga en peligro la ataraxia. El renunciamiento, la privación, forman parte de las vías de acceso al placer cuando esas elecciones permiten conservar la paz del alma, la serenidad del cuerpo, la armonía y el equilibrio que se obtienen mediante el trabajo sobre uno mismo.

En el mismo orden de ideas, se preferirá un dolor o un sufrimiento presentes si producen una satisfacción más adelante, a un placer inmediato que sea causa de dolor en el futuro. Nunca, en las referencias a Epicuro, se ha puesto de relieve esta preferencia de lo peor que conduce a lo mejor. Sin embargo, destacar este punto permitiría ponderar la verdadera naturaleza del epicureísmo: una fuerza considerable, una inteligencia de las situaciones, un pensamiento proyectivo, cualidades que diseñan una ascesis rigurosa y revelan una ética exigente. Los abusos de la mesa, la cama, todo tipo de excesos, las pasiones libidinales, son pequeños placeres falsos e inmediatos que se pagan mañana, más adelante, un día u otro, con distintos dolores: degradación y fatigas del cuerpo, enfermedades crónicas, envejecimiento precoz, despilfarro de energías útiles, histérisación de las relaciones sexuales y otras variaciones sobre el tema de la parálisis de la vida cotidiana.

Esta dialéctica, afín a un tipo de astucia de la razón —la preferencia de lo negativo para dar nacimiento a lo positivo— legitima los aprendizajes, las inversiones que, aunque dolorosas en el momento presente, luego producen placeres sublimados. Aprender a hablar y dominar una lengua, invertir tiempo, sacrificio y energía en la práctica de un instrumento musical, incluso practicar la filosofía y construirse tendiendo a la sabiduría con ayuda de ejercicios espirituales exigentes, son ejemplos que permiten ponderar en qué medida el hedonismo supone un mecanismo más

refinado, más conceptual, más imaginativo, menos rudimentario de lo que piensan sus detractores.

¿Cinética, dinámica, catastemática? Habitualmente la historia de la filosofía sostiene que Epicuro optaba por un placer inmóvil, estático, en reposo, mientras que Aristipo de Cirene practicaba un placer dinámico. Por un lado, Epicuro y su ataraxia: ausencia de turbación, de sufrimiento y de dolor, negación de la negación, o, en lenguaje técnico: aponía. Por otro lado, Aristipo y su goce permanente, sin límites, activo, voluntario. Un placer que en el Jardín se define negativamente: no sufrir, no temer, no tener carencias, no padecer. Un placer que en Cirene se busca positivamente: la alegría, el júbilo, la satisfacción, todos activos y militantes, expansivos, demostrativos. Los panecillos y el agua del primero, el perfume dispendioso del otro; el ascético hedonismo epicúreo contra el hedonismo cirenaico del júbilo.

En realidad, no parece que las cosas fueran tan claras como las afirma la tradición. La doxografía cirenaica propone pocos textos útiles para zanjar la discusión. Pero creer en un Aristipo defensor del mero placer activo, dinámico, deriva de un malentendido que normalmente se asocia a la mala reputación del hedonista perfumado. Si no nos apartamos de los textos de Diógenes Laercio y de Cicerón sobre esta oposición, luego clásica, entre los placeres catastemáticos del Jardín, en reposo, y los placeres cinéticos de la escuela cirenaica, dejamos de lado la parte de dinamismo hedonista que hay en Epicuro y la capacidad de gozar de la evitación del displacer que hay en Aristipo, lo

que, evidentemente, supone una auténtica previsión del futuro en quien es presentado como un descerebrado embrutecido por el mero momento presente. Uno y otro no parecen ofrecer menos dos concepciones opuestas que dos variaciones sobre el mismo tema. Sus respectivos hedonismos revelan una diferencia de naturaleza, no de intensidad.

Pues el filósofo asceta, esmirriado y enclenque, celebra los placeres instantáneos: la dulzura, la amistad, la conversación, la praxis de la filosofía, la alegría, el disfrute, todos ellos placeres del movimiento; y el filósofo del derroche y de la buena salud, en la medida en que propone un método filosófico para lograr el placer, no vive en la mera dimensión inmediata del tiempo, como los animales. Epicuro conoce la cinética de la alegría, y Aristipo no ignora el goce de un tipo de ataraxia o de aponía que suele presentarse como marca de fábrica epicúrea. Lo que aquí se oponen son dos temperamentos, no dos concepciones radicalmente antinómicas: para convencerse de ello basta con no olvidar la biografía de Epicuro ni los textos de Aristipo, pese a que la tradición ignora la vida del primero y desconoce la teoría del segundo...

Sólo la voluntad de reproducir las categorías clásicas de la historia platónica de la filosofía justifica este dualismo que opone los placeres estables epicúreos a los placeres dinámicos cirenaicos. Es imposible que Epicuro se contentara con esta dimensión negativa del hedonismo y Aristipo con la mera medida instantánea del júbilo. La praxis del Jardín ateniense y el cuerpo de doctrina transmitido en Cirene impiden este corte artificial. Epicuro parece deber a Aristipo más incluso de lo que está dispuesto a reconocer y de lo que se enseñará después de él.

La consideración del instante, pretendidamente cultivada por Aristipo y sus seguidores, no puede justificar por

sí sola la existencia en su escuela de una teoría del conocimiento, de una invitación a la ascesis, de una propuesta existencial y de la constitución de una sabiduría práctica... Si basta con gozar del momento presente, ¿para qué todo ese arsenal soteriológico que, desgraciadamente, permanece fragmentario y en jirones? Si ese corpus teórico existe, es la demostración de que el cirenaico tomaba en consideración el futuro, contrariamente al animal, incapaz de sustraerse al instante, de lo que tan a menudo se ha reprochado a los discípulos de Cirene.

Si se tiene en cuenta la vida concreta de los individuos agrupados en torno al Maestro del Jardín, hay pruebas de que la verdad de una escuela no se reduce únicamente a los textos, a los documentos y a los libros copiados varias veces por generaciones de comentaristas con el espíritu crítico anestesiado. El primero que copia el primer error debido a un compilador malintencionado o mal informado produce una verdad revelada que las generaciones siguientes se conforman con reproducir, la mayor parte de las veces con ayuda de la universidad. Con demasiada frecuencia, en la historia de la filosofía la verdad se reduce a la suma de los lugares comunes cristalizados por el hábito y la pereza intelectual.

Epicuro no se ha conformado con escribir o con suscitar textos, en su mayor parte perdidos. ¡También vivió! De la misma manera, Aristipo no se ha limitado a atravesar la historia de la filosofía entre dos sentencias, disfrazado de mujer y perfumado en el ágora, sino que también ha propuesto un relativismo ético, un subjetivismo metodológico, un nihilismo epistemológico, un *pathos* sensualista, una sabiduría existencial, una política crítica, ¡todo lo cual no sería más que inútil enredo si bastara con gozar del instante! Sólo la vida y la obra, consideradas en contrapunto, son

capaces de iluminar con luz nueva los pensamientos que habitualmente se estudian desde el interior, como objetos separados de sus autores. De lo contrario, ¿qué sentido tendría la *vida filosófica*? En nuestra época, mezclados filósofos y seres anónimos cualesquiera, la expresión se considera con demasiada frecuencia como un oxímoron...

13

El alma es el cuerpo, y a la inversa... La misma observación vale en relación con la oposición entre Epicuro y Aristipo acerca de los placeres del alma y los del cuerpo. La tradición afirma que en el Jardín se considera los dolores del alma superiores a los del cuerpo, mientras que en Cirene se piensa lo contrario. Para el filósofo de los panecillos, el sufrimiento físico se limita al instante, mientras que los dolores del alma conocen además las angustias y los tormentos que tienen origen en el pasado o en el futuro; la prueba a favor de los dichos del pensador perfumado está en que los castigos que se infligen a los culpables se ejercen sobre su cuerpo.

Si es cierto que los cirenaicos defienden la hipótesis de un placer vulgar, grosero en su inmediatez animal y dinámica, bestial (parece que hay que pensar así...), los epicúreos, más delicados, más tolerables a pesar de su hedonismo (parecen tan ascetas que casi podrían ser buenos amigos de platónicos y estoicos tolerantes), no pueden, sin embargo, dejar de celebrar la superioridad del cuerpo sobre el espíritu, de la carne sobre la parcela de divinidad que los dioses han depositado en el hombre. Para Epicuro, los mayores placeres estarían del lado del alma; para Aristipo, del lado del cuerpo.

206

Para proponer estos argumentos hay que partir de las expectativas habituales del dualismo que opone las dos instancias irreconciliables: un cuerpo material, un alma espiritual. Esto vale para pitagóricos y platónicos, para quienes, efectivamente, los dos órdenes existen separados, distintos, cada uno de los cuales depende claramente de su mundo respectivo: creado, corruptible, puro estorbo, el primero; increado, eterno, inmortal, incorruptible, el segundo. Por un lado, el castigo en forma de tumba; por otro lado, una oportunidad que hace posible una eventual salvación. Lo sensible y lo inteligible. Pero ¿qué significan estas parejas de oposiciones para un materialista, para un filósofo que afirma la composición atomística del universo y de toda la realidad?

Entonces, ¿qué es para Epicuro un placer corporal? ¿Y qué el júbilo del alma? ¿Qué es lo que siente el placer del alma en el cuerpo, sino el cuerpo mismo y, por tanto, el alma? Comer es una alegría corporal; filosofar, una alegría del espíritu: esto es lo que piensan los dualistas. Pero ¿qué partes separadas, distintas e irreductibles sienten y hacen posibles las sensaciones en una materia única? Epicuro lo afirma permanentemente en su lucha antiplatónica: el mundo de las ideas corresponde a la más pura de las ficciones, y lo mismo la existencia de una alma incorporea, pues lo único que existe son los fenómenos y los sentidos para captarlos. Véanse las *Cartas* a Pitocles y a Heródoto...

El alma se distingue del cuerpo como la cabeza se distingue del tronco, los ojos de la boca o las manos de los pies: como partes distintas de un mismo organismo, cada una con sus funciones, sin duda, pero conectadas, relacionadas. La identidad del alma reside en su composición: átomos, es verdad, pero más sutiles que los del estómago, de la misma manera en que, para los modernos, las neuro-

207

nas del cerebro se distinguen de las células estomacales... La sutileza, la delicadeza, el calor de las partículas que componen el alma permiten efectivamente darles nombre propio, pero no como un órgano separado, sino tan sólo como una convención de lenguaje.

De manera que, para un materialista hedonista como Epicuro, los placeres del cuerpo coinciden con los placeres del alma, puesto que sólo ésta, dada su complejidad atomista y su función orgánica, hace posible su conciencia y, por tanto, su existencia. Es demasiado lo que se ignora de la teoría de Aristipo como para afirmar con claridad su monismo, pero no hay nada que abone a favor de un dualismo, de la existencia de dos instancias separadas, y, sobre todo, de un alma inmaterial, eterna y en relación con lo divino, el cielo inteligible... Todo en los Cirenaicos da testimonio de la unidad inmanente de lo real.

Así las cosas, ¿cómo se puede hablar de placeres del cuerpo separados de los placeres del alma, a no ser por razones ideológicas, polémicas? Lo que registra la carne epicúrea, lo descodifica el alma atomística: deseos, placeres, sufrimientos, aflicciones, alegrías... Únicamente un artificio retórico y una posición antinominalista permiten recurrir a las dos instancias del dualismo para hacerlas funcionar en el sentido de un crédito y de un descrédito: elogio del alma, condenación de la carne. En ello volvemos a encontrar el hilo conductor de una escritura platónica de la historia de la filosofía, incapaz de dar correctamente cuenta de lo que escapa a su ley: la inmanencia, el materialismo, el atomismo, el relativismo, el ateísmo. Hablar de Epicuro en términos platónicos permite fijar las nociones de alma y de cuerpo según las definiciones propias del orden idealista y no según los principios formulados por el filósofo de Samos.

Genio de la vida filosófica. ¿Y si la obra de Epicuro se hallara precisamente en la vida filosófica que ella hace posible? Lejos de textos, rollos y papeles para leer como documentos secundarios, puesto que sólo existen en función de la preparación para la existencia sublimada, lo que ofrece el Jardín es una microcomunidad electiva, la única que merece ser estudiada como objeto filosófico. Es cierto que la tradición no invita a esta tarea y que prefiere en cambio comentar por centésima vez el cuádruple remedio, la clasificación de los deseos o la naturaleza de los placeres en Epicuro, pues encuentra demasiado trivial la cuestión de la existencia, de la vida y de la cotidianidad. Sin embargo, el verbo no tiene sentido si no se hace carne, las palabras no sirven para nada si no anuncian o enuncian un tipo de vida, un estilo existencial, una conversión en el registro de todos los días. Antiplatonismo también allí y siempre...

Ahora bien, a mí el Jardín me parece un tipo de personaje conceptual, una configuración, una comunidad en la que se encarnan las ideas que un filósofo digno de tal nombre practica más allá de ellas. Mientras que parece muy poco probable que las enseñanzas que imparte la Academia produzcan efectos en el terreno concreto, el Jardín deja de lado el discurso sobre él mismo para sobresalir en la prueba de la excelencia de las tesis formuladas previamente. Menos preocupado por cambiar el orden del mundo que por cambiarse a sí mismo, el discípulo de Epicuro rompe con el mundo banal de la familia, el trabajo, la patria, marcha a contracorriente de toda sociedad que elogia los méritos del dinero, la riqueza, los honores y el poder. Lo que hace correr al hombre común y da lugar a una vida mutilada es precisamente lo que repugna al aspirante a sa-

bio. Pero vivir en el mundo como si se estuviera fuera de él plantea problemas: la comunidad lo resuelve ofreciendo aquí y ahora una solución viable.

El Jardín remite al paraíso terrenal, que para algunos antiguos se hallaba junto al Tigris y el Éufrates. Resumen del mundo, propone un laboratorio, un ejemplo de lo que podría ser una sociedad, una ciudad o un planeta inspirados en ese modelo. Si bien existe en la mitología —Zeus se casa con Hera en el jardín de las Hespérides—, los griegos descubren su encanto tras las conquistas de Alejandro en Asia (hacia 330 a. C.). Epicuro crea su Jardín unos veinte años después, en 305-306, en un período en el que la sombría coyuntura política puede encontrar su antídoto en la secesión protegida de esta microsociedad electiva.

¿El mundo revienta? ¿La civilización se hunde? ¿Las guerras, las hambrunas, la prevaricación, minan la vida cotidiana? ¿La política y los políticos decepcionan? ¿Los bienes materiales alienan, engañan y conducen por callejones sin salida? ¿El trabajo no ayuda a desarrollarse? ¿La familia es otra cosa que lo que la sociedad enseña desde la más tierna infancia? ¿Las relaciones con la mayoría de las personas están muy a menudo marcadas por el signo de la hipocresía, los celos, la envidia, la traición? ¿La intersubjetividad sexual plantea más problemas que los que resuelve? Es normal. Así funciona el mundo, y así funcionará por mucho tiempo...

Algunos esperan que cambie y confían en la revolución y el vuelco provocado por el empuje social o las fuerzas políticas. Algunos se conforman con acechar el cambio en el comportamiento de los demás, culpables de no corresponder a la idea que de ellos se hacen. Fulano o Mengano ejercen de profesores, enseñan, hablan, enhebran las lecciones, como perlas, en la dirección del otro, y así viven como es-

quizofrénicos: filósofos por el verbo, pero comunes, muy comunes, humanos, demasiado humanos, en las pequeñeces de su vida cotidiana. Y el mundo persiste en su ser: una jungla en que la violencia rivaliza con la hipocresía, la fuerza con la cicatería...

El Jardín, una anti-República de Platón. Y hay además otra solución: un Estado jubiloso en el Estado decadente, un enclave no afectado por la negatividad, un puerto de paz en el que no se promete la felicidad para mañana, en otro mundo, para otra vida, sino aquí y ahora, con el cuerpo que se tiene, siendo lo que se es, en el marco geográfico que la voluntad de los hombres delineó en la periferia de Atenas. El Jardín de Epicuro es la anti-República de Platón. La Ciudad del autor del *Fedón* es perfecta porque es ideal e inexistente; destella, pero con falsos oros, brilla, pero a la manera de decorados de teatro inhabitables... El epicureísmo crea realidad, aunque modesta, allí donde el platonismo produce ficción, y además grandilocuente...

¿Anhela Platón la jerarquía, el orden, la sumisión de los productores a la casta del filósofo-rey, cuyas respectivas comunidades sólo mantienen una relación mediatizada por el orden guerrero? Epicuro constituye una comunidad igualitaria en la que los hombres tienen el mismo valor que las mujeres, los esclavos el mismo que los hombres libres... ¿Que la República legitima la mentira a condición de que redunde en bien del Estado, ya que el individuo existe únicamente para la comunidad? ¿Epicuro cree todo lo contrario! Los fragmentos recopilados por Diógenes Laercio apoyan la imagen de un filósofo que aconseja mantenerse lo

más lejos posible de la política y que fustigan al tirano. ¿Que Platón aspira a organizar la vida privada, legislar sobre la vida sexual de los individuos, castigar a quienquiera que rechace someter su libertad personal al estatus de ciudadano del Estado Leviatán? Epicuro cree en el contrato entre individuos que consensúan para construir la intersubjetividad libre. ¿Que el ciudadano ateniense rige la comunidad aplicando la coacción, la autoridad, la policía? El de Samos apela a la amistad. ¿Que Platón genera los totalitarismos modernos (leer o releer a Popper)? Epicuro, por el contrario, las resistencias de siempre.

En el campo, lejos del mundo, alejado de las bajezas propias de las ciudades —lo que luego recordará Horacio, y también Petrarca—, el filósofo construye su libertad, edifica su autonomía pieza a pieza, momento a momento, con paciencia. La filosofía aporta siempre inmensas satisfacciones, tanto a jóvenes como a viejos; en efecto, nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para practicar la disciplina epicúrea. La incitación ha tenido gran éxito sin producir en realidad muchos efectos en los filósofos: vivir oculto, no arriesgarse, no pregonar los detalles de su existencia, exponer lo accesorio para callar y ocultar mejor lo esencial, hablar para organizar el silencio, desvelar para disimular mejor lo que debe quedar protegido. Lo contrario de una vida en una jaula de cristal, tal como impondría la República de Platón...

Allí donde Platón, en cuanto fiel pitagórico, concede a las mujeres un papel secundario (asegurar la reproducción de las familias, célula básica de toda sociedad, procrear, educar a los hijos, llevar a cabo las tareas domésticas, o por lo menos supervisarlas con las esclavas a su servicio), Epicuro borra toda diferencia entre los sexos. Nada de misoginia, nada de sexismo, nada de falocracia, nada de reduc-

ción de lo femenino a los ovarios, sino una práctica de la filosofía libre y común, entre iguales. La tradición ha conservado el nombre de algunas mujeres pretendidamente filósofas entre los pitagóricos, como Teana, Perictione, Fintis, Melisa y Myia. La verdad es que brillaban en la indigencia profesando la sumisión al marido, la excelencia del silencio, la perfección en la obediencia, la tolerancia con las aventuras del marido y otros tonterías correspondientes a la domesticidad conyugal.

La historia del epicureísmo conserva los nombres de Mammarrion, Hedeia, Eroción y Nicidión, Leonción y Temisa, supuestas cortesanas con las que, si hay que creer a sus adversarios, el hedonista Epicuro ha estado de juerga, evidentemente... Más probable es que hayan filosofado con Metrodoro o los destinatarios de las tres famosas cartas —Pitocles, Heródoto y Meneceo— en la más perfecta igualdad, algo que no podía entrar en el cerebro de un griego medio de la época, convencido, como todos los varones del mundo que no tienen dos dedos de frente, de que lo femenino y la filosofía viven en dos planetas definitivamente extraños.

Potencialidades del contrato hedonista. Lo que rige el Jardín, pero también las relaciones entre los individuos, formen o no parte de la comunidad, es el contrato. Tres máximas fundamentales hablan de ello, lo que supone sólo un reducido número de palabras, que sin embargo son un tesoro. La filosofía política epicúrea se apoya únicamente en este trípode conceptual. El resto es cuestión de interpretación, de extrapolar, como tantas veces ocurre en el

corpus antiguo. Casi podría decirse que el pensamiento político moderno —el de Hobbes y el de Rousseau, con toda evidencia—, no es más que el comentario a estas tres lacónicas frases que postulan: que existe un derecho natural en virtud del cual se reconoce que es útil no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo; que nada es justo ni injusto para ningún ser vivo en caso de no haberse acordado previamente ningún contrato entre las partes interesadas, se trate de pueblos o de individuos; que la justicia no tiene existencia en sí misma, sino en relación con el mencionado contrato. Pensamientos cardinales, esenciales y geniales.

Estas máximas hacen posible el contrato hedonista que rige toda la intersubjetividad: sin él, triunfan el estado de naturaleza, el vacío, la vacuidad jurídica. La injusticia no existe en sí misma, sino en relación con lo que se ha entendido y definido previamente entre las dos partes como constitutivo de lo justo y, por tanto, de lo injusto. Es lo que sucede con la fidelidad, que supone la promesa a la que es posible faltar si y sólo si ha sido claramente emitida y consentida por individuos libres ajenos a la comunidad de delincuentes sociales; o lo que sucede con cualquier otra virtud —o vicio— que no remita a la medida ideal platónica, sino a la relatividad existencial de las partes intervinientes e interesadas.

El hedonismo en el Jardín, o en cualquier otro lugar en que se viva según su ley, requiere esta condición previa: que se anuncien las intenciones, que no se enmascaren los proyectos, que se formulen las expectativas, que se establezcan conjuntamente las reglas del juego y se decida luego atenerse a ellas. He aquí cómo evitar el displacer y, en consecuencia, producir placer; una técnica simple, clara, definida, despojada de adornos. La dificultad para que toda la riqueza del pensamiento de Epicuro pueda encerrarse en el

cuádruple remedio es fácil de apreciar con sólo abordar la única cuestión de la economía del contrato en la génesis de un hedonismo generalizado...

El contrato hedonista impide el desbordamiento de los efectos de la ignorancia y la ausencia de sabiduría en los otros sobre la tranquilidad del sabio. Vivir filosóficamente en un mundo que desconoce la aspiración de algunos a la sabiduría y se burla de ella supone una manera de relacionarse con los otros. Según la dietética de los deseos, esta aritmética de los placeres funda la posibilidad encarnada, concreta, de una existencia instalada bajo el signo de Epicuro. Cuando se dice que este último invitaba a sus discípulos a recordar su enseñanza simulando que vivían permanentemente bajo su mirada, lo más probable es que no pensara tanto en su rostro —no obstante la abundancia de tallas, copas y estatuas o representaciones figuradas de Epicuro que han llegado a nosotros...— como en sus lecciones sobre el principio del vademécum existencial.

Una vez lograda la excelencia hedonista, una vez que el contrato hedonista ha hecho posible la comunidad, su sello es la amistad. Entre amigos, el aliento de los dioses pasa y distribuye la dicha de los placeres de la ausencia de turbación, pero también del goce de estar juntos. La dulzura, virtud cardinal en Epicuro, alcanza entonces su plenitud: voluntad de alegría para dos, interés bien entendido y prodigalidad afectiva compartida, capital de una fuerza incalculable, reducción de la soledad solipsista en que vive todo el mundo. El valor de la amistad reside en las magníficas potencialidades que supone.

El contrato que hace posible esta virtud de la elección funciona también en sentido inverso y puede dar lugar a la exclusión. En el marco de la relación con un individuo —adulto, aunque menor afectiva, intelectual, mental o psí-

quicamente— incapaz de acordar un contrato, más dotado para la pulsión de muerte que para la pulsión de vida, con talento para crear disgustos, sinsabores, molestias y sufrimientos, genial en el arte de producir dolores y aflicciones, pero visceralmente incapaz de producir alegría, felicidad y placer, el sabio excluirá, descartará tan nefasto elemento, sea hombre o mujer...

Pues no con todos se puede cerrar un contrato; el universo no puede ser el campo de batalla de toda intersubjetividad. La comunidad sólo es posible allí donde uno está, se desplaza potencialmente con nosotros: el Jardín no podría servir como modelo de una prisión ni un asilo, una fortaleza ni un hospicio. El filósofo no se limita al marco estricto de la comunidad filosófica, sino que tal vez sea incluso más y mejor filósofo una vez franqueadas las puertas del Jardín.

De allí la imprescindible sagacidad: no se filosofa ni se vive una vida filosófica en solitario, ni tampoco en cualquier compañía. A quienes no pueden entrar decentemente en la comunidad electiva epicúrea, fugaz o duradera, geográficamente localizable, sedentaria o en relación con los flujos intersubjetivos, nómades, les queda el recurso último de los materialistas, los subversivos y los maestros de la inmanencia: reír, y gozar en otra parte...

XII. FILODEMO DE GADARA Y LA COMUNIDAD HEDONISTA

1

Excelencia de la catástrofe. A veces lo peor genera lo mejor: así, la muerte produce supervivencias, la destrucción da lugar a conservaciones, de la nada surge el ser. ¿Ejemplo? La catástrofe volcánica del Vesubio que mata, sepulta Pompeya y Herculano bajo las cenizas, el fuego y los gases asfixiantes. Nada sobrevive; los ricos y los esclavos, los hombres y las mujeres, los animales domésticos, petrificados para la eternidad, se unen a las cosas, a los objetos. De este hecho, astucia de la razón, da para siempre testimonio el tiempo detenido al hacer contemporáneo lo que hubiera debido pasar, desaparecer, deshacerse. Ese día del año 79 d. C. queda, sin duda, señalado por la muerte, pero ésta paga también su tributo de un recuerdo que se puede leer todavía hoy y que, por tanto, es de inestimable valor en más de un sentido...

Plinio el Viejo muere en Pompeya, esto se sabe —la carta de su sobrino a Tácito narra el acontecimiento en detalle—, pero Filodemo de Gadara y un puñado de filósofos epicúreos como él mismo —Demetrio Lacón, Carneisco, Polístrato— se ven ese día favorecidos por una suerte extraordinaria: sus obras escritas se encuentran selladas en

una ganga de lava espesa de unos veinte metros, inmovilizadas, pero protegidas de los ataques del tiempo y, por tanto, disponibles para los siglos futuros. Para eso será necesario que los hombres descubran, casi mil setecientos años después –en 1753–, que Herculano y Pompeya se salvaron porque se destruyeron. Los cadáveres humanos yacen junto a los pensamientos escritos: los vivos mueren, los muertos se inscriben en la eternidad. Al menos por el tiempo que ésta dura...

Cuando la arqueología emprende la tarea de hacer hablar a estas dos ciudades, obtiene informaciones de notable valor para reconstituir la vida de los vivos: petrificada en el instante, la vida cotidiana entrega sus secretos más allá de los siglos. Los talleres, las tiendas, las prostitutas y sus clientes, los prisioneros atados, lo mismo que los animales domésticos, los hornos de panadería y los puestos de pescado, los lugares de culto, las casas de cita, los domicilios particulares, las construcciones públicas; de ese féretro de cenizas ya frías se alza una población. Probablemente forman parte de ella filósofos que viven en una villa creada más de un siglo antes por otro filósofo, Filodemo de Gadara.

Cuando, en el siglo XVIII se realizaron trabajos de perforación en busca de un pozo, en Resina, la ciudad reconstruida sobre la enterrada Herculano, salieron a la superficie fragmentos de caballos de bronce, estatuas de romanos con toga, entre ellos Augusto, y partes de un teatro: se acababa de dar con la ciudad antigua cubierta por el lodo volcánico del Vesubio. El 19 de octubre de 1752, los obreros descubren la biblioteca de Filodemo, 1.838 rollos de papiros imposibles de aprovechar debido a su fragilidad. Se vuelve a encontrar a Horacio, Ovidio, Livio y Plinio el Viejo, se confirma a Epicuro... y se descubre a Filodemo.

El procedimiento de Biaggio permite desenrollar len-

tamente las hojas. El recubrimiento de la cara no escrita con una cola especial permite liberar la hoja, que se separa del resto y deja a la vista los caracteres griegos en los que se han redactado las obras de Filodemo: entonces se tiene conocimiento de los tratados dedicados a la moral concreta –la vida, la muerte, las riquezas, la salud, la cólera, la adulación, la franqueza, los estilos de vida, la política–, a la estética –retórica, música, poesía–, a la lógica –sobre los signos y la inducción–, a la teología –la piedad, los dioses, la religiosidad– y a la historia de la ideas y de la filosofía. El conjunto proporciona una variante del epicureísmo que data del siglo I a. C.

2

El arquitecto, el mecenas y el filósofo. La Villa que a partir de ese momento se conoce como «de los Papiros» está llena de estatuas de monarcas helenísticos, de bustos de filósofos –tres de Epicuro, pero también de Demócrito, Pitágoras, Empédocles, Zenón de Citio, etc.–, de poetas –Homero, Safo–, de oradores –Isócrates, Demóstenes–, de estatuas y estatuillas diversas: un Mercurio, una danzarina o el emblema de los epicúreos, un cochinillo. La suntuosa decoración comprende también pinturas y objetos preciosos que dan testimonio de una importante fortuna. En realidad, se trata de Lucio Calpurnius Pisón, cónsul en 58, suegro del mismísimo César. Se ignora el nombre del arquitecto, pero el lugar es expresión de la amistad entre un filósofo y un propietario rico, en este caso un político.

En los medios aristocráticos romanos era habitual esta complicidad entre un pensador y un hombre de acción, entre un hombre del libro y un individuo comprometido

con la ciudad. Consultor privado e intermediario, el pensador prodiga consejos sobre la existencia a la par que ideas sobre política. Presta sus servicios a un grupo o una familia y por estos servicios se lo mantiene. El vínculo entre Filodemo y Pisón parece proceder de esta lógica: uno sabe, el otro aprende; el primero piensa, reflexiona, teoriza, invita a la vida filosófica, el segundo le asegura albergue y comida, le garantiza la intendencia.

En el caso de estos dos hombres, lo cotidiano y lo excepcional, la vida de todos los días y la construcción de la villa, su mobiliario, su decoración y su biblioteca, ofrecen ocasiones prácticas de amistad epicúrea. La Villa de los Papiros, obra de arte absoluta, materializa en la piedra y los volúmenes de la arquitectura el proyecto de una comunidad filosófica presidida por el signo de Epicuro. Da testimonio de que, en la antigüedad, la filosofía era un asunto existencial, práctico y visible en todos los sectores de la realidad. La casa hedonista —y la comunidad que la acompaña— representa la creación de un concepto o la elaboración de un personaje conceptual y, por otra parte, es ella misma un personaje conceptual...

La Villa de Pisón figura entre las más lujosas del mundo latino. Las grandiosas estructuras arquitectónicas, las magníficas decoraciones, las preciosas pinturas, los valiosos *bibelots*, las obras de arte de la mejor factura y gran calidad significan una manera nueva de vivir el epicureísmo. El espíritu del Jardín, sí; pero probablemente no la letra. Una comunidad existencial de amigos, sin duda, pero sin la austeridad ascética a la que con tanta rigurosidad invita el Maestro. Con esta casa excepcional se asiste a una manera de vivir el epicureísmo. Narra el paso al acto filosófico y muestra el genio latino en pleno despliegue: interés por la realidad, pasión por lo concreto, voluntad pragmática.

¿Qué es lo que dice esta villa? El paso de la cultura helénica a la civilización romana. En este lugar de Campania se habla y se escribe en griego, pero por primera vez se concibe la posibilidad de hablar y escribir en otra lengua para filosofar: la latina. Es el final del privilegio griego, el final del mundo heleno, el advenimiento de un universo nuevo y portador de potencialidades nuevas. En muy pequeñas dosis y de manera discreta, el genio se desplaza hacia Roma, centro único de un mundo que cambia suavemente de eje. Antes de esta nebulosa epicúrea, la filosofía no existe en territorio romano. Cicerón el estoico y Lucrecio el epicúreo llenan esta época.

3

Lejos de Epicuro, el epicureísmo. La comunidad epicúrea que se constituye alrededor de Pisón y Filodemo tal vez responda a instalaciones de otras microsociedades filosóficas en aquellos parajes. En esa época, las escuelas en competencia libran batallas sin piedad. Las polémicas librescas y teóricas dan testimonio de ello. Y también nos transmiten la memoria de los pensamientos a los que apuntan, aun cuando sea deformados o sólo aproximados: por ejemplo, Cicerón, con su campaña contra los epicúreos, ha contribuido a salvar más de un texto, una idea o un fragmento del corpus incriminado... Posiblemente estas polémicas se producían también en otros terrenos, sobre todo el de las sociedades filosóficas inspiradas en los modelos originales, como la Academia platónica, el Pórtico estoico o el Jardín epicúreo. ¡La arquitectura filosófica, o la continuación de la guerra por otros medios!

El epicureísmo se extiende muy pronto. Todavía en

vida de Epicuro, las comunidades florecen un poco por doquier: se encuentran derivaciones del Jardín en Lámpsaco, Mitilene, Apamea y Antioquía –Asia Menor– o en Alejandría, Egipto. Por lo demás, el Maestro mantiene correspondencia con algunos discípulos, como, por ejemplo, las tres famosas cartas que se han conservado. Campania es el punto de penetración de este pensamiento en territorio itálico. El poeta satírico Lucilo, por ejemplo, evoca banquetes atenienses en los que se trata de átomos y de simulacros, prueba de que el pensamiento de Epicuro ha atravesado el mar Adriático.

A mediados del siglo II a. C., Alquio y Fílisco, dos griegos sobre los cuales no disponemos de ninguna información, se proponen implantar la filosofía de Epicuro en Roma. Tal vez formaron parte del conjunto de filósofos expulsados de la capital italiana en 173 a. C. porque las autoridades consideraban que su elogio filosófico del placer corrompía a la juventud y celebraba la pereza, virtud que en aquella época se halla en las antípodas de las aspiraciones de la sociedad romana. En la cuenca mediterránea, el epicureísmo goza de auténtico favor.

El propio Filodemo procede de Gadara, una ciudad de Siria donde ve la luz en 110 a. C. Su maestro Zenón de Sidón le inculca los principios epicúreos en Atenas. Su biblioteca tal vez sea originaria de su ciudad natal o de su residencia griega. En cualquier caso, su llegada a la Villa de Pisón le permite constituir un auténtico instrumento de trabajo filosófico. Este oriental helenizado romaniza un pensamiento y le da los medios para metamorfosearse, aunque conservando e incluso superando un buen número de enseñanzas del Maestro. Al atravesar el mundo mediterráneo de este a oeste, Filodemo adapta un pensamiento plástico, dinámico y vivo. Realiza un ajuste con el que

se resuelve el misterio del deslizamiento semántico que parte de la ascesis griega originaria y culmina en el dulce júbilo romano del último siglo pagano.

Es evidente que el rigor doctrinal genealógico se suaviza al pasar los límites del Jardín y al cambiar de época. El epicureísmo se hace popular. Para bien o para mal. El cerdo de Epicuro, que Horacio reivindica para sí, califica más al sectario romano del siglo I a. C. que al discípulo griego del siglo III. La filosofía materialista y hedonista también encuentra sus fieles en la cumbre del Estado: el círculo íntimo de Cicerón, el propio César y algunos oficiales de su guardia, pero también Casio, uno de sus asesinos; aparte, los poetas elegíacos, y en la base, la gente común. El epicureísmo penetró en todos los ambientes.

Elogio de la vida filosófica. Nada de lo que constituye esta casa filosófica escapa al proyecto de la expresión y la encarnación del epicureísmo. La forma arquitectónica se impone al fondo, sin duda, pero también a las existencias que se mueven en su seno. La disposición de las estatuas en parejas, en individualidades que se responden, propone una meditación sobre el mejor tipo de vida: a los soberanos se oponen los poetas y los filósofos; frente a la vida activa de los hombres comprometidos con el poder y la ciudad, se encuentra la vida contemplativa del pensador interesado en construir su existencia como una obra de arte equilibrada, armoniosa y autosuficiente.

La alternativa Epicuro/Zenón formula, en el propio espacio filosófico, la elección entre la alegría epicúrea de vivir y la austeridad estoica, la ataraxia individual y el senti-

do del Estado, el pensamiento griego y la razón latina. La misma observación cabe en lo que respecta a la pareja Hermarco/Demóstenes, que permite poner en escena, frente a frente, la vida privada del sabio y la vida pública del orador involucrado en la ciudad. El conjunto de la planificada decoración de la Villa invita a ese tipo de reflexión, que tiene su origen en la lógica binaria de la «Y» —el famoso *topos* griego que tiene en Pródico de Ceos su ilustración clásica—. Filodemo, autor de un libro titulado *De los modos de vida*, ha expuesto su pensamiento sobre este tema y esta disposición estética interior; el libro y la estatuaria expresan de modo diferente una misma idea: la buena elección consiste en la vida filosófica.

La Villa de los Papiros ofrece un ejemplo de invención de posibilidades de existencia alternativas a la abierta implicación en la ciudad. Funciona como la comunidad de Epicuro, sobre la que no se dispone de ninguna información. ¿Cómo era el famoso Jardín en el suburbio noroeste de Atenas? ¿Qué superficie tenía? Probablemente considerable, pues por Diógenes Laercio se sabe que el coste del terreno y el edificio se elevaba a ochenta minas, más que el precio de un trirreme, nave de guerra de treinta y siete metros de largo con capacidad para doscientos hombres... ¿Cuántos hombres y mujeres se reunían en el Jardín? ¿Cómo empleaban el tiempo? ¿Cómo lo repartían entre el trabajo intelectual, la discusión, las comidas y el descanso? ¿Cuáles eran su financiación, inversión y funcionamiento? ¿Qué presupuesto tenía y a qué partidas se destinaba? Nada ha sobrevivido sobre estas cuestiones, no obstante su importancia...

Los restos arqueológicos muestran a las claras una superficie muy grande, un coste elevado y una vista completamente despejada del golfo de Nápoles. Demostración de

que el epicureísmo no se compagina obligatoriamente con la austeridad integrista de los cínicos, por ejemplo. Del ánfora de Diógenes a la Villa de Pisón hay una gran distancia. La misma que entre la vida solitaria de Diógenes y el ejercicio colectivo de Epicuro... La construcción del Jardín se lleva a cabo gracias a ricos donantes afectos a la causa filosófica, como Leonteo e Idomeneo. En cuanto a la villa de Campania, el mecenazgo de Pisón lo explica todo.

Precisemos además que Mecenas, que da su nombre a la actividad de todos conocida, manifiesta su generosidad como contemporáneo de este círculo de Campania. Descendiente de una famosa familia etrusca, caballero de nacimiento, escuchado por el emperador Augusto, él mismo epicúreo, sostiene generosamente a Horacio —a quien le ofrece su granja en Sabina—, a Virgilio —que le debe su independencia y el tema de las *Geórgicas*— y otros actores de la vida literaria del momento. ¿El precio a pagar? Apoyo al régimen imperial en las obras que llevan su firma... Tras caer en desgracia en el círculo de Augusto con posterioridad a la ejecución de su cuñado, Mecenas se retira de los negocios y se retrae a una existencia propia de intelectual hedonista. La historia le atribuye la invención de piscinas de agua caliente en Roma...

¿Obra maestra? El empleo del tiempo. ¿Cómo es en detalle esta vida filosófica? ¿Qué se hace, una hora tras otra, en este monasterio pagano, que, a mi juicio, ha servido de inspiración a los cristianos en más de un aspecto? Filodemo de Gadara ha redactado epigramas que nos informan de la naturaleza de este epicureísmo de carne y hueso. El

ejercicio poético versificado impone sus servidumbres, sin duda, y hay quienes imaginan más acuciante la cantidad de pies que la idea. Pero la poética del filósofo da su testimonio: es preciso que el fondo y la forma se equilibren. No se trata de poner en evidencia uno de estos aspectos en detrimento del otro. Si el comportamiento del sirio es consecuente, sus poemas pueden informar y dar sinceramente fe de ello.

La biblioteca de esta Villa hace las veces de cerebro, de corazón, de inteligencia del lugar. En ella es posible encontrar los textos canónicos y fundadores, los pensamientos esenciales. Allí descansan los poetas elegíacos, los oradores y los filósofos a la espera de una consulta, de una lectura. Por allí pasan los huéspedes, leen, meditan, toman notas, reflexionan, comparan sus puntos de vista, cotejan su visión del mundo con la de los grandes de la antigüedad. Allí se analiza pormenorizadamente la teoría epicúrea antes de dedicarse a los ejercicios espirituales, los trabajos prácticos y las aplicaciones concretas. El libro tiende a la acción, el texto anuncia la encarnación.

El trabajo solitario adquiere sentido en el intercambio solidario. Tras la andadura personal, los amigos se encuentran y discuten, intercambian ideas. El mirador que corona la Villa ofrece la ocasión de una práctica de intercambio intelectual: se habla, se comparan posiciones, se exponen puntos de vista ante un paisaje que los amantes de lo sublime —con Longino a la cabeza— pueden considerar ejemplar. Hasta donde alcanza la vista, los interlocutores asisten al espectáculo de la vastedad del Mediterráneo: reflejos solares malvas, azules, verdes y negros del agua mágica y magnífica, aceites que lustra el sol poniente o crestas ondulantes y espumosas cuando el viento sopla con fuerza, siluetas de pesadas embarcaciones que hienden el mar con

un surco profundo de agua, cuando no visiones apocalípticas —Lucrecio las recordará en su *De rerum natura*—, naves mal calafateadas, partidas por las olas y reducidas a un montón de planchas separadas, escenario de muerte para los marineros que no saben nadar..., lecciones sobre la eternidad, el tiempo, la muerte, las similitudes con el mar, sus caprichos, las diferencias, lo igual de las luces y lo distinto de sus variaciones, la caducidad, la fragilidad de la duración, ilustraciones de la temática epicúrea...

La teoría está muy bien, pero la práctica es mejor aún: esta idea no corre el riesgo de seducir a la comunidad filosófica oficial que avala la separación, la ruptura, la fractura entre el texto y la vida. Y así es desde los orígenes del pensamiento dominante. A la disciplina no le faltan glosadores, profesores, conversadores, escribas, oradores, lógicos, investigadores y señores de la palabra. Más pobre parece en cambio la cosecha en el orden de la praxis. Tratándose de hombres que buscan y viven en conformidad con sus hallazgos, de individuos absortos en el pensamiento y convertidos a la sabiduría, es preciso detenerse en el comportamiento. De ello dan testimonio Filodemo y sus seguidores.

Y su esfuerzo tiende a una obra maestra singular; la construcción de sí mismo, la escritura y la realización de su identidad, la talla de su subjetividad a la manera de una obra de arte, un mármol tal como el Doríforo o el Hércules de Policeto o la Amazona de Fidias, tres obras expuestas en la Villa de Pisón. El medio para llegar a este fin es el empleo del tiempo, el buen uso de cada segundo concedido entre dos nada, aquella de la que venimos y aquella a la que, sobre el fondo de la eternidad, nos dirigimos a toda velocidad. Y esta preocupación teórica pasa por definiciones triviales: ¿qué beber y comer? ¿Cuándo? ¿Con quién?

Trabajar, sí, pero ¿de qué manera? ¿Sobre qué tema, qué objeto? Descansar, sin duda; pero ¿cuánto? Distraerse, dormir, tener en cuenta el cuerpo propio, ciertamente, pero ¿en qué medida?

En los epigramas está la respuesta. Allí encontramos un elogio de la dulzura de vivir, de la amistad, de la comida en compañía, las mujeres y su trato, las jóvenes, las mayores, bien conservadas, benditas de los dioses, pues... Por otra parte, se tiene noticia del gusto de los filósofos epicúreos y de sus seguidores por los juegos y las conversaciones, así como por el descanso en común. Frugalidad en la mesa, tanto en vinos como en comidas, ni el exceso del lujo, ni la afectación de pobreza, a buena distancia entre la ostentación de los ricos y de los pobres, anverso y reverso de una misma medalla.

6

La dulzura de vivir. Dos epigramas permiten reconstruir comidas epicúreas. Nada que ver con los filetes de oso, el queso macerado en vino, las cabezas de caracol, los cerdos rellenos de morcillas y salchichas, pasteles exquisitos y el Falerno servido en vajilla de plata maciza, todo ello coronado por el uso de falos artificiales de cuero bañados en aceite con pimienta molida y ortiga triturada, que describe el *Satiricón*. La caricatura de los discípulos de Epicuro entregados a los festines y a los excesos tipo Trimalción, forzados a vomitar para seguir engullendo, eximen de análisis más detallado: en el Jardín, lo mismo que en la Villa Pisón, la comida frugal es reina y señora.

La violencia, la brutalidad, el gasto sin límites, no corresponden al ideal epicúreo, que busca la medida, el dis-

frute y la paz. El placer teatralizado por Petronio no se parece en nada al que practican los defensores de la filosofía de Epicuro. Con ocasión de una comida para celebrar el aniversario del nacimiento del Maestro —en cumplimiento de un deseo que éste ha estipulado en su testamento—, Filodemo come los productos de la tierra y del mar de Italia: garbanzos, col y sardinas relucientes de frescura, queso apenas cuajado en sal, lechuga y aceitunas. En otras ocasiones, hígado de cerdo con cebolletas y una achicoria...

En la mesa de los amigos no hay vino de primera calidad, sino probablemente un crudo local ligero y con poco alcohol. La gastronomía procede del terruño: sencilla, auténtica, arraigada, modesta, más cercana a la naturaleza que a la cultura que refina, elabora y obliga a costosas variaciones. El tren de vida de Pisón permitiría emplear cocineros con sus equipos estables, elaborar salsas sublimes y preparaciones rebuscadas. Sin embargo, de eso, nada. Una vez más, *physis* contra *nomos*, las lecciones de la sencillez natural contra las preciosidades artificiales y excesivas... Cocinar también forma parte del ejercicio filosófico, lo mismo que comer, y los discípulos de Epicuro lo saben y ponen en práctica el pensamiento del Maestro tanto alrededor de la mesa como en la atmósfera confinada y silenciosa de la biblioteca.

Ante estos platos sobrios, abundan las conversaciones sobre temas polémicos: ¿qué relación hay entre la riqueza, la felicidad y la virtud? ¿Qué papel tienen la utilidad y la honestidad en la amistad? ¿Qué definiciones dar del Bien y del Soberano Bien? ¿Placer, Felicidad, Virtud, Sabiduría? ¿Se debe temer la muerte, y cómo se debe vivir, puesto que hay que morir? El banquete sirve a la filosofía; la filosofía sirve al banquete. Uno y otra se dan sentido mutuamente. No se come sólo para alimentarse y satisfacer una necesi-

dad natural, sino que, además, al comer se crea la ocasión de un ejercicio filosófico.

La comunidad se ejerce de manera dinámica. Hay textos de Filodemo que cuentan que una jerarquía reconocida en el seno del grupo permite a unos servir como guías de otros: los más sagaces, los más formados, los más curtidos en la filosofía epicúrea conducen a los que se inician, ya sea individual o colectivamente. En los ejercicios de cuidado de sí mismo reina la interactividad. La amistad inspira esta manera comunitaria de proceder: antes que enunciarse, se encarna y se manifiesta en gestos, en signos, en complicidades. En la Villa se cree menos en la amistad que en sus pruebas. Los miembros de esta colectividad filosófica no deben perder jamás de vista que se trata de vivir como si estuvieran en presencia del propio Epicuro.

7

Construcción del epicureísmo de Campania. En cuarenta años de ejercicio, Filodemo de Gadara, con ayuda de Pisón, transforma Herculano y la Campania en capital del epicureísmo romano. El filósofo y el mecenas reciben a Virgilio, que frecuenta el círculo hacia el año 49; Sirón, el maestro del poeta, también vive en Herculano, en la villa. Horacio escribe muchos versos sobre el modo de vida que se practica en la casa de Pisón y una lectura informada permite descubrir una multitud de referencias a *De la muerte*, de Filodemo, tanto en las *Odas* como en las *Epístolas* y las *Sátiras*. La misma observación es válida para Tibulo, cuya sabiduría debe mucho a las máximas de Epicuro: despreciar la riqueza, moderar los deseos, renunciar al mundo de las ficciones sociales, tender a la paz interior, reducir las ne-

cesidades a lo elemental, practicar un erotismo no alienante. Finalmente, también Catulo siembra su autobiografía poética de lugares comunes epicúreos del momento. La filosofía desborda su marco, invade la poesía elegíaca e impregna la vida cotidiana.

Con las características del epicureísmo hedonista romano, el epicureísmo ascético del Maestro ateniense conoce una nueva vida. Filodemo, el sirio educado en Atenas y afincado en Italia, es el autor de esta transformación. La Villa de los Papiros es el asiento geográfico de esta dinámica filosófica. El deslizamiento semántico que, de «discípulo del pensamiento austero de Epicuro», hace del epicúreo un «cerdo sin fe ni ley, animal grosero abandonado a los disfrutes banales», procede de un malentendido propugnado sin ninguna duda por sus enemigos y adversarios que data de esa época.

El malentendido campea a sus anchas. Pues este segundo epicureísmo, al igual que el primero, al que suaviza y humaniza, tampoco reivindica el exceso, el placer a toda costa, ni la evaluación de toda práctica con el patrón de la satisfacción grosera de los animales. Los epicúreos de Campania rechazan tanto la ascesis austera y difícil del Maestro como el abandono a los placeres fáciles. El exceso les agrada menos que la definición de una nueva medida, de un equilibrio diferente más cercano a Aristipo. Ni el placer reducido al ámbito del matrimonio, ni el de un juerguista o un libertino romano. Un placer de vivir, una paz adquirida, una serenidad que nada perturba: éste es el objetivo al que tienden los adeptos de la nueva generación epicúrea.

Por otra parte, la teoría de Epicuro permitía esta interpretación. La fisiología del filósofo fundador obliga a la severidad de la doctrina: Epicuro hace de necesidad virtud y desea lo que la naturaleza le ordena. Como émulo de Pín-

darlo, trata de llegar a ser lo que es. Pero su pensamiento no condena el placer en sí. Seguramente él no puede soportar grandes dosis y alaba por tanto la dosis homeopática, pero no prohíbe otras fórmulas, mientras no se ponga en peligro la libertad, la autonomía, la independencia y la ataraxia. Los placeres de la mesa o de la cama, los estéticos o cualesquiera otros, a condición de que no sean necesarios, pueden satisfacerse siempre que de ellos no derive una alienación, una turbación del alma o del cuerpo. El epicureísmo hedonista romano no contradice la versión ascética griega. Filodemo y los suyos no representan el papel de traidores, de infieles a Epicuro. Simplemente lo interpretan, lo leen sin deformar su pensamiento, pero afinando el espíritu y la letra.

De ahí la colección de amantes de Filodemo, que supone una satisfacción de deseos naturales, es cierto, pero no necesarios. Los epigramas dan fe de ello: el filósofo no ha sufrido en su libertad ni la ha perdido, se ha preservado de la pasión y de la locura que ésta supone, ha disfrutado en el instante de lo que estos placeres podían ofrecerle sin que de ello derivaran dolores, sufrimientos, consecuencias penosas para su trabajo filosófico sobre sí mismo. Únicamente sería condenable lo que le arrebatara la razón, el instrumento de su vida filosófica, pero no los juegos eróticos, los placeres de Venus, las alegrías de la alcoba...

Horacio abunda en este sentido y teoriza el famoso *carpe diem*. Si Filodemo inventa el truco mnemotécnico del cuádruple remedio, el poeta sintetiza el espíritu del epicureísmo en su versión tardía con esta fórmula de considerable fortuna: invita a recoger hoy mismo las rosas de la vida que muy pronto se marchitan, propuesta de un arte de gozar plenamente del presente que no se contamina con la idea ni el temor de la muerte, sabiduría de un goce que

se logra por la coincidencia de uno mismo con el mundo en la dimensión del momento, alegría sin nubes que se obtiene en el ejercicio del puro placer de existir, máximas sencillas y extraordinariamente eficaces en el terreno existencial...

8

Domar la muerte. El epicureísmo se organiza en torno a esta evidencia: moriremos. Verdad de Perogrullo, qué duda cabe, pero enterrada en la mayoría de los seres humanos, que se mienten, se ilusionan, viven como si fueran inmortales, tergiversan la realidad, practican la negación, navegan en la evasión, sobresalen en la mala fe, luchan por no verse cara a cara con la muerte. En la *Carta a Menecio*, Epicuro proporciona la farmacopea, eficaz todavía veintitrés siglos más tarde, para abordar este problema con tranquilidad y vivir en paz. No es de extrañar que en presencia de una terapia activa, viva, Filodemo se contente con retomar las tesis del Maestro sobre esta cuestión. Si bien es cierto que, con el paso del tiempo, el epicureísmo introduce algunas inflexiones, la teoría de la muerte, en cambio, permanece inmutable. Atraviesa siglos indemne, ajena a la entropía...

El texto que Filodemo de Gadara consagra a la muerte es una mezcla de consideraciones filosóficas clásicas de la Escuela y opiniones convencionales que constituyen un tipo de sabiduría popular que, un tanto diluida, se desprende de la poderosa bebida originaria. Veámoslo: la muerte afecta a todos los hombres, con independencia de su estatus social; distingue claramente entre hombres y dioses; supone la disolución de las organizaciones de la ma-

teria y su recomposición en otras formas; no es nada, porque cuando estamos, no es, y cuando produce sus estragos, ya no estamos; aunque revulsivamente, da a la vida todo su sabor.

Por otra parte, la existencia ha de mantenerse equidistante del anhelo excesivo de vivir y el miedo a morir; poner fin a sus días antes de haber vivido plenamente no tiene sentido, y creer a los imbéciles que proclaman la desgracia de haber nacido condena al absurdo; no prestar oídos a los que denigran la vida e invitan a quitársela lo antes posible; afrontar la muerte con serenidad, sonriente, sin temor; no preocuparse por lo que viene después –sepultura o no, reputación o no–, pues no presenta ningún interés. El verdadero pecado mortal consiste en aceptar todo lo que supone una vida colocada bajo la pulsión de muerte...

Para resolver el problema de la muerte, vivir como mortal y llegar con serenidad al momento final, Filodemo se apoya en la teología. Las páginas de Epicuro sobre este tema se completan con los textos del hombre de Gadara, sobre todo en *Vida de los dioses*. Allí volvemos a encontrar lo que ya sabemos por el final de la *Carta a Pitocles*, que critica la religión popular, su fórmula astral, pero también el temor a los dioses. Éstos, de naturaleza material y situados en los intermundos, no se preocupan en absoluto por los hombres, su destino ni sus actividades. Bienaventurados, incorruptibles, inmortales, nos suministran un arquetipo, una idea de la razón, un modelo; se trata de vivir como un dios, y de esa manera no temer a la muerte.

Filodemo completa el retrato del cielo, al menos el de los dioses materiales, aunque constituidos de átomos más sutiles, más finos que otros. El filósofo debe ser amigo de los dioses, pues los dioses son amigos de los filósofos. Su relación tranquila, amistosa, por así decir, da lugar a una

serenidad útil para abordar el final de una existencia. Pero sobre los dioses hay que agregar detalles propios de Filodemo: su belleza, por ejemplo, pero también su posibilidad de ser sexuados –dioses machos y dioses hembras–, su vida social y su lengua, racional y, por tanto, emparentada con el griego...

La piedad excluye la plegaria dirigida a modo de interpelación, de solicitud, de requerimiento interesado: no debe haber comunicación con los dioses para pedirles favores o ventajas. En las antípodas de los sacrificios griegos destinados a asegurarse la buena voluntad del cielo, lejos de toda trascendencia, la relación del filósofo y sus modelos se instala en la inmanencia, en el terreno meditativo y espiritual al estilo de una sabiduría pagana. Los dioses epicúreos invitan a la imitación, ejercicio que los cristianos –Ignacio de Loyola, por ejemplo– recordarán más adelante... Vivir tratando de hacer de la existencia personal un calco de la de los dioses, esto es lo que entre los hombres transforma en dios, y también un motivo de serenidad ante la perspectiva de abandonar esta tierra.

9

Habilitación de la estética. Filodemo conserva y va más allá del epicureísmo. Conserva el fondo, lo esencial, a saber, el materialismo hedonista, la física ética, el monismo ontológico, la filosofía inmanente, la sabiduría terapéutica, la escatología ataráxica, la práctica comunitaria y la teología soteriológica. Y precisa una serie de puntos: flexibiliza la austeridad y el ascetismo del comienzo al llevar la sabiduría del Jardín hacia un hedonismo menos riguroso, menos monacal, para expresarlo con un término inapropia-

do... Y para hacerlo, modifica la doctrina en dos campos: la estética y la política. Propone, por un lado, una teoría ampliada de las bellas artes y, por otro lado, una invitación ciudadana no tan radicalmente rupturista respecto de la ciudad.

Sobre la cuestión de la estética, Epicuro descarta las bellas artes por inútiles para lograr la ataraxia. Siendo deseos naturales (a mí me parecen más bien no naturales..) y no necesarios, no entran en absoluto entre los factores útiles para conducir el individuo a la serenidad. Además, la poesía, reducida a la de Homero, resulta detestable porque es engañosa, ya que pone en escena mitos, historias, en definitiva, errores. Por otra parte, dado que hace deseables las pasiones humanas, merece ser condenada inapelablemente.

Filodemo poeta –y lo mismo Lucrecio– no puede sumarse a esta opción. Como tampoco puede el epicureísmo tardío adherirse a la recusación de la cultura en general que propone Epicuro. La opción utilitarista, netamente inspirada en la fabricación de un sabio liberado de todo dolor, ha hecho pensar que el Maestro del Jardín no tenía interés en dedicar tiempo y energías a temas que desbordaban el marco de sus cuidados. La tentación contracultural del primer epicureísmo, afín en esto al cinismo, desaparece bajo la influencia del filósofo de la Villa de Herculano.

A partir de entonces la estética se entiende –opción radicalmente premonitoria!– como una ocasión de alegrías, de placeres, de diversiones que se agregan a las satisfacciones que buscan las personas interesadas en su edificación filosófica. En el camino a la sabiduría, la cultura resulta ser menos un obstáculo que un aliado. Por su parte, Filodemo se interna en dominios nuevos que los primeros integrantes del grupo de Epicuro habían evitado: la historia de la filosofía, la música, la poesía y la retórica. De ahí una

habilitación de la estética en la geografía intelectual epicúrea.

El descubrimiento de los papiros de la Villa saca a la luz, efectivamente, una *Historia de la filosofía* en diez volúmenes firmada por Filodemo. Cuando, en el siglo III d. C., Diógenes Laercio (que deja en suspenso precisamente su trabajo sobre el nombre de Epicuro..) redacta su *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, parece utilizar ampliamente el trabajo del pensador de Gadara, que considera todas las escuelas anteriores al epicureísmo como entes de los cuales trata de extraer la coherencia, evolución y dinámica, así como su carga polémica, sobre todo en lo que concierne al platonismo y el estoicismo.

En cuanto a la música, Filodemo también es inaugural. En esta cuestión, la filosofía antigua es pobre. Es verdad que están Pitágoras y Platón, pero sobre todo para ocuparse de la cuestión de la Cifra y del Número, de la Armonía, más que del problema de la recepción de los sonidos por un cuerpo susceptible de percepción, es decir, de emociones, sensaciones y, en definitiva, placer... La Música de las Esferas pitagórica o la Armonía del Alma platónica dan decididamente la espalda a la teoría del goce de la música en Filodemo.

Es verdad que Epicuro guarda silencio a este respecto. Pero es fácil inferir su condena de la música, puesto que no presenta ningún interés directo en miras a la realización de la ataraxia. Su finalidad no es eliminar los temores y reducir las turbaciones, de modo que no presenta ningún interés para la economía epicúrea de los primeros momentos. En el Jardín no hay músicos... Extrañamente, Epicuro se une a Pitágoras y a Platón en su manera de pensar la música no tanto por lo que es en sí misma, por su naturaleza y su esencia, como por sus potencialidades en el seno de su

sistema. Como utilitaristas teóricos, se apropian de una disciplina que a partir de ese momento deja de expresar su potencialidad en relación con los hombres.

Filodemo modifica el discurso epicúreo ortodoxo y celebra la música porque puede pacificar el alma. Por el mito de Orfeo se conocen sus poderes; el propio Ulises experimenta el poder de las voces embaucadoras de las sirenas; Platón condena ciertos modos musicales —el dórico (?)— porque debilitan, son sensuales y contrarios a las leyes de una ciudad ideal. Por esas mismas razones, Filodemo aborda la cuestión del placer acústico. Es el primero en instalar la estética en el terreno de las satisfacciones que puede producir. Filodemo concede a la música su carta de nobleza: sirve para dar alegría, he aquí su virtud. Por tanto, será usada como oyente, no como ejecutante, pues el aprendizaje entraña mucho más molestias que satisfacciones...

Historia de la filosofía, música, pero también poesía y retórica, permiten a Filodemo emanciparse de la crítica epicúrea originaria de las artes, la cultura y el saber al margen del trabajo de ascesis filosófica o externos al mismo. Tampoco la poesía presenta un interés esencial para acceder a la ataraxia. En cambio, proporciona la ocasión de bellas formas para bellas ideas, como recordarán más tarde los poetas elegíacos romanos —Horacio, Catulo, Tibulo, Propertio—, pero también Filodemo, que escribe para su protector Pisón un texto político en verso, *Del buen uso del rey según Homero*, y también *Epigramas*, o Lucrecio, que redacta los seis libros de su *De rerum natura* en siete mil cuatrocientos quince decasílabos...

La estética de Filodemo se mantiene a igual distancia de ambos excesos: el del culto de la forma pura sin ninguna preocupación por el sentido y el de la celebración del fondo con independencia de toda forma. Ni arte por el

arte, ni su instrumentalización al servicio de causas extra-poéticas. No más religión de la eufonía que alcance pedagógico, sino un sabio equilibrio entre lo que se dice y la manera de decirlo. Un pensamiento bueno y bello en una forma pobre no logra su objetivo, como tampoco lo logra un contenido banal envuelto en una estructura impecable.

La misma preocupación se encuentra en su consideración de la retórica: poner el arte oratoria al servicio de causas justas y filosóficamente buenas. Contra la captación de esta herramienta sublime de la técnica argumental por los políticos —¿una piedra en el jardín de Pisón?—, Filodemo elogia los méritos de un instrumento al servicio de una causa digna. Una vez más, rechaza por igual la pura habilidad dialéctica sin contenido y las ideas presentadas con torpeza, ya sea que se las proponga, ya que se las prohíba.

En *De los signos* trabaja acerca de la cuestión de la inferencia y reflexiona sobre el paso que va de lo que se ve, lo que el cuerpo del filósofo puede comprobar, a lo que se puede deducir: por ejemplo, ¿cómo inferir las realidades invisibles del átomo y del vacío a partir de las realidades visibles? ¿De qué manera se llega a la teoría de la inclinación, referencia inexistente en el corpus descubierto de Epicuro, pero presente en el de Filodemo, si sólo se recurre a lo que se ve, se siente, se degusta y se toca? A partir de la retórica e interrogándose sobre el sentido de los signos, Filodemo pone las bases de un método empírico.

Las bodas con la ciudad. El epicureísmo de Campania, por tanto, se emancipa de la doctrina de Epicuro. Cambian las ideas sobre la poesía, la retórica, el empleo de la

cultura, la música y todo lo que proporciona placeres indiscutibles. El placer ya no es tanto el resultado de la negación de los dolores, temores y sufrimientos, deja de definirse de manera puramente reactiva —ausencia de turbaciones— y adquiere una nueva dimensión, positiva, constructiva, voluntaria: se desea por la satisfacción que produce, en la medida en que ésta no ponga en peligro el capital de paz y de serenidad acumulado. El goce prohibido coincide con la alegría que quebranta el estado de quietud mental, física y psíquica al que se ha llegado a fuerza de trabajo sobre uno mismo.

La ruptura con Epicuro parece más tajante en el terreno político. El Maestro invitaba a una especie de secesión respecto del mundo. Proponía romper con la ciudad, no de manera violenta, brutal, ostensible, sino abandonando sin remilgos la vida trivial, agitada y bulliciosa para entrar a filosofar en el Jardín, donde todo es pura calma y voluptuosidad... Apartados, protegidos, lejos del ruido del mundo tal como es, evitadas las turbaciones, es posible abordar una práctica existencial eficaz e incandescente. Epicuro inventa el monasterio y la tradición cenobita.

Más tarde, Filodemo introduce las modalidades de un clero secular epicúreo y no piensa en la política tanto en términos de rechazo como de infiltración. La idea de un político epicúreo es nueva, pues desde los orígenes mismos de esta filosofía, «política» y «epicureísmo» parecen términos contradictorios. La tradición opone los estoicos, comprometidos con la ciudad, a los epicúreos, en ruptura con el mundo real. Pero se equivoca, pues muchas figuras comprometidas en la actividad política de Roma se reivindicaban epicúreas o reciben la influencia del epicureísmo

Cicerón, a quien le debemos este tipo de simplificaciones, tenía muchas razones para mantener este mani-

queísmo simplista, reductor y falso. Entre otras, que Pisón, el protector de Filodemo, no le prestó su apoyo en una cuestión de promoción política, a consecuencia de lo cual se le escapó entre los dedos el gobierno de Macedonia, que fue a parar a manos de su enemigo. A partir de entonces, comienza a acumular fracasos y se ve obligado a defender a sus enemigos de la víspera —Gabino, por ejemplo, que en el año 58 había hecho todo lo posible para enviarlo al exilio—, otra razón para odiar a los epicúreos. No siempre los filósofos son sabios, los estoicos a veces son incapaces de aguantar y abstenerse —su máxima— con elegancia...

Dejemos, pues, de lado esta idea de un discípulo del Jardín, egocéntrico, preocupado únicamente de sí mismo y desdeñoso del mundo, frente a un partidario del Pórtico comprometido en los asuntos de la ciudad, virtuoso, magnífico, gran señor, al punto de confundirse con los clichés de las grandes producciones cinematográficas sobre la antigüedad clásica... La versión de Cicerón informa más acerca de la incapacidad de un hombre para vivir a la altura de sus ideales que acerca de la verdad de su tesis. Pues hay epicúreos involucrados en la vida ciudadana y política romana de todos los días, como son los casos de César y Casio.

El paso del epicureísmo griego a su versión romana supone también el desplazamiento de la ascesis austera del Jardín al júbilo voluptuoso de la Villa, del orden metafísico heleno al registro pragmático latino. Por una parte, un resto de ideal ontológico, de pensamiento puro, de meditación seca; por otro lado, una preocupación utilitarista, una tensión realista, un objetivo inmanente. Al pasar de un mundo al otro, al cubrir su trayecto de este a oeste, el epicureísmo abandona las regiones rigurosas de la filosofía que desprecia la cuestión de la ciudad, para instalarse en te-

territorios en los que la pasión política se vive de manera incandescente y fundamental.

11

Una ataraxia política. Antes de intervenir en el terreno político prescriptivo, Filodemo realiza una crítica en toda regla de la política. La modificación se produce siempre con la intención de superar a Epicuro y al mismo tiempo conservarlo. Se instala más allá de su recelo en lo tocante a la cosa pública; pero se mantiene presente en el espíritu la lección de lo político como dominio en el que la suma de los inconvenientes demuestra casi siempre ser superior a la cantidad de satisfacciones que se obtienen. El juego no merece la pena: el ideal (griego) consiste en mantenerse a distancia, mientras que la realidad (romana) no excluye la posibilidad de una andadura común entre la filosofía y la política. No se trata de que el filósofo prefiera la acción pública al trabajo sobre sí mismo, sino de que el hombre activo y elegido en la ciudad pueda actuar de acuerdo con una filosofía. No es en absoluto necesario reactivar el fantasma platónico del filósofo-rey, pues basta con pensar en las condiciones de posibilidad de un rey que ha tenido algún roce con la filosofía. ¡En este caso, epicúrea!

La crítica de lo político que realiza Filodemo habría alegrado a los cínicos o a los cirenaicos: al involucrarse en esta actividad, se pierde el alma, la tranquilidad, la serenidad. Celos de la plebe, descrédito de los políticos a ojos de los ciudadanos, exposiciones peligrosas a las multitudes exaltadas, ingratitud de los súbditos, blanco de humillaciones; el compromiso público sólo produce inconvenien-

tes, riesgos. Filodemo agrega: los hombres políticos tienen el mismo valor que los magos, sus víctimas pesan tanto como bueyes sacrificados en la carnicería...

Balance nada brillante, poco satisfactorio... ¿Qué hacer? Si se trata de atenerse al ideal y de no prestar oído a las lecciones de la realidad, es evidente que hay que persistir en la ética de convicción de Epicuro, tan griega, y rehusar toda implicación política; en cambio, cuando se quiere practicar la filosofía en la vida cotidiana —posición que corresponde a la ética de la responsabilidad, tan romana—, es preciso considerar una tercera opción y creer en la posibilidad de inyectar filosofía en la política. Pues la mejor política se define como la que hace más fácil la práctica de la actividad del sabio y la realización de la ataraxia.

Dejemos por tanto la política a los políticos, pero tratemos de instruirlos, de mejorarlos imbuyéndolos de filosofía. Los bustos de políticos que adornan la Villa de los Papiros no han sido elegidos de manera inocente. Se trata de monarcas helenistas que se han relacionado con filósofos epicúreos: Ptolomeo Filadelfo y Filónidas, pero también Demetrio Poliorceta, Antígono Monoftalmo y Lisímaco, rey de Tracia, con los que Epicuro mantuvo relaciones, aunque a veces tensas. Un buen rey, en el espíritu epicúreo, he aquí el ideal concebible...

Filodemo conversa con Pisón sobre este tema en una obra que redacta en verso. De un modo clásico en el epicureísmo, el texto rechaza tanto la democracia como la tiranía: ni el poder de la mayoría inculta, ni el de un autócrata. La sabiduría da la espalda tanto a las masas como a los déspotas. La solución, la medida intermedia, se encuentra en la monarquía: el poder de uno solo, al que parece más fácil mejorar mediante la filosofía. De esta manera, al leer a Homero y reflexionar sobre qué es lo que define

al mejor gobernante, Filodemo bosqueja un retrato y establece una lista de cualidades del Rey ideal, así como de su consejero, bajo cuyas características reconocemos a... ¡Cicerón!

La mejor política debe permitir el ejercicio de una ética epicúrea: por tanto, el Rey tratará de realizar un tipo de ataraxia estatal. No a las turbaciones, las guerras, la injusticia, el despotismo, la tiranía, la arbitrariedad, la hambruna, la miseria, ni la violencia; sí a una serenidad en la ciudad que haga posible una existencia personal e individual desplegada en la tranquilidad. Al favorecer la paz social, despejará el camino para las condiciones de aparición de la serenidad en el sabio. En esto, su trabajo se desarrolla al borde mismo de la filosofía.

El retrato del buen Rey rinde tributo a la edificación: respetuoso de los bienes ajenos, incapaz de cometer homicidios, benevolente, sin prohibirse a sí mismo disfrutar de los bienes de la tierra, respetuoso de los muertos, sobrio, dotado para la administración de los bienes, nunca grosero, siempre suave, clemente, equilibrado, ignorante de la severidad, ni vengativo ni intrigante, enemigo sobre todo de la discordia, el tumulto, la envidia, se inspira en el modelo de la prudencia y la sagacidad de Ulises, mantiene el rumbo con la justicia por norte, lleva a buen puerto todas sus acciones sin recurrir nunca a las armas. Inspirado en el filósofo, que tiene a su vez como modelo al sabio Epicuro, él mismo formado en la excelencia de los dioses, Filodemo demuestra que nunca la trascendencia parece tan deseable como cuando enaltece la inmanencia...

XIII. LUCRECIO Y «LA VOLUPTUOSIDAD DIVINA»

1

Cristiana indignación contra el filósofo. Tito Lucrecio Caro, conocido como Lucrecio (años 90-años 50 a. C.), arrastra una mala reputación tanto más infundada cuanto que nada se sabe de su existencia... Nadie parece respetar más rigurosamente que Lucrecio el principio epicúreo que invita a ocultar la vida privada. Por eso no hay nada seguro en su biografía: ni las fechas de nacimiento y de muerte, ni el origen geográfico, ni el estatus social, ni el aspecto físico, ni el carácter, ni el temperamento, ni las relaciones personales, ni las aventuras amorosas, ni los compromisos políticos, ni el o los lugares de residencia...

Sin embargo, no faltan almas bienintencionadas que rellenan esos huecos con conjeturas, a cual más extravagante. Los más cuidadosos en ofrecer una apariencia de veracidad extrapolan a partir del poema; los menos recomendables de estos parásitos, de ascendencia cristiana, se contentan con calumnias, habladurías y difamaciones. De manera que los primeros, con el apoyo del análisis sintáctico, el análisis lexicográfico, el testimonio que aportan giros gramaticales y descripciones de paisajes, creen en un nacimiento en Campania, una residencia en Roma y, dada

la familiaridad en el estilo de la dedicatoria a Memio, un investigador deduce su pertenencia a la casta de los équitos o incluso de los patricios.

Los segundos, estoicos y cristianos codo con codo, aprovechan la situación para inventar una existencia desquiciada, pensando seguramente que de la vida del hombre se inferiría una obra incoherente, indefendible e impresentable. Jerónimo es el nombre del principal responsable de esta empresa de calumnia. Estado civil: santo en la Iglesia católica apostólica romana. Magnífico en el amor al prójimo, como todos los de su casta, le debemos el paquete de informaciones detestables sobre el poeta, redactadas en anexo a las *Crónicas* de Eusebio de Cesarea.

Dálmata convertido en Roma, Jerónimo ha dejado su nombre unido a la fama de autor de epístolas y comentarista del Evangelio según San Mateo, exégeta y biblista, traductor y revisor del texto latino de la Biblia. Que estas tareas estuvieran a cargo de individuos tan poco escrupulosos, deshonestos y desleales resulta enormemente ilustrativo acerca de la idea que es preciso hacerse de esa masa de escribas que fabrican el cristianismo a partir de un Jesús de ficción, entre finales del siglo IV y comienzos del V d. C... Los puestos en los que se fomenta la fábula cristiana suponen el elogio de los textos bíblicos y, a la vez, el descrédito de las obras incompatibles con el cristianismo. El materialismo radical, el odio a la religión y sus sacerdotes y la deconstrucción de los mundos del más allá que se encuentran en *De rerum natura* sitúan la obra y a su autor en la lista maldita de los idólatras de Cristo...

¿Cuáles son las villanías de Jerónimo a propósito de Lucrecio? Le reprocha —fórmula de una belleza a la que probablemente el santo no aspiraba— su *materialismo encantado*. Encantado como las cosas envueltas en sortilegios,

rodeadas de auras mágicas tejidas por brujas y hechiceros e impregnadas de una esencia maléfica. Es evidente lo bien que se cumple en este caso la ley según la cual lo que uno no es capaz de atribuirse a sí mismo, se lo reprocha al otro. Veamos: un santo cristiano que reprocha a un filósofo materialista su gusto por los encantamientos; un aficionado a la virgen madre, al espíritu santo que copula y al taumaturgo que transforma el agua en vino, echando eso mismo en cara a un deconstrutor radical de las cosas en términos atomistas... Es como si el Hospital vaticanesco se burlara de la Caridad racional...

En el detalle biográfico, sin tomar para nada en consideración la obra y su contenido, Lucrecio es objeto de condenación sin paliativos: hechizado por un filtro de amor que lo ha enloquecido, el filósofo ha aprovechado los escasos momentos de lucidez para escribir su poema —¡qué extraordinaria lucidez entre una y otra crisis!— antes de suicidarse a los cuarenta y cuatro años. ¿A quién puede interesarle el pensamiento de un enfermo mental que termina dándose muerte en la plenitud de la vida? ¿Qué imbécil adjudicará una pizca de interés al poema epicúreo si sabe que procede de una personalidad desquiciada? Difícil *agape* entre los partidarios del Crucificado...

Para que la calumnia sea efectiva es preciso convertir en realidad comprobada una simple hipótesis plausible. Nada parece más fácil de presentar como verdadero que lo verosímil. Así, al leer las páginas que Lucrecio dedica al amor, se puede comprobar una descripción minuciosa de los estragos del amor-pasión. Anatomista escrupuloso, trabaja con el escalpelo y no se ahorra nada a la hora de acabar con las certezas mundanas sobre el tema y de limpiar el absceso hasta el hueso; por eso el filósofo estremece e inquieta, en sentido etimológico. Nunca se ha es-

bozado con tanta verdad y crueldad un alegato de acusación.

A partir de estos versos, Jerónimo infiere una historia espeluznante, pero que parece corresponder a la realidad del texto: para escribir con tanta perspicacia y hurgar de esa manera en los abismos humanos, es necesario haber estado enamorado. ¡Y no poco! ¿Qué, si no un hechizo, puede producir una locura semejante? Por tanto, filtros y perfume de bruja, pues en todo cristiano acecha el espectro de la mujer. ¿Cómo hubiera podido acercarse tanto a la locura un hombre que no hubiera sido tocado por ésta? Decir tocado es decir hundido...

Sobre la base de este principio, y con el mismo enfoque lógico, algunos llegan a la conclusión de que el cuadro de la peste, que deja el poema inacabado, emana sin duda de un testimonio directo, dada la abundancia de detalles mórbidos sólo al alcance de la observación sobre el terreno propiamente dicho. Demasiadas precisiones, colores, olores, detalles, demasiado conocimiento del alma humana en estos aspectos, demasiada sapiencia para un solo hombre. Por tanto, ha vivido la peste. Más aún: murió a causa de ella, mientras escribía sobre el tema. El conjunto parece coherente. A no ser que el detalle lucreciano proceda de la lectura de textos hipocráticos que describen el proceso pestilente con el lujo de precisiones propias de médicos que a la vez eran forenses, anatomistas y epidemiólogos...

Hechizado, bajo el embrujo de una mujer, loco de remate, lúcido en el momento de escribir su poema, pero marcado no obstante por las taras propias de la enfermedad, Lucrecio parece francamente inaceptable para un cristiano. Es evidente que se evita lo esencial: la reducción atomista de toda verdad, la desarticulación de las fuerzas que animan el mundo, la ausencia de creación datada del uni-

verso, su fin anunciado, sus recomposiciones sucesivas en un ciclo mecanicista ciego y huérfano de providencia divina, todas ellas tesis anticristianas particularmente inoportunas que pueden ser peligrosamente utilizadas para la constitución de una filosofía alternativa a la de los vendedores de ilusiones católicas. ¡Así es más fácil tratarlo de loco!

Persistencia de los anatemas. A pesar de la ausencia de detalles biográficos —¿o precisamente a causa de ella?—, los exégetas no dejan de cortar diversos trajes a medida para Lucrecio: ora tropismo machista, ora síntomas psiquiátricos, lo cierto es que el filósofo ha dado lugar a muchos enfoques proyectivos que antes sacan a la luz las obsesiones y los fantasmas del analista que la verdad del ser o de la obra en cuestión. Dejemos de lado la lectura posfreudiana de una filosofía precristiana, la estrategia de lo políticamente correcto y sus deprimentes patinazos —Lucrecio inventa el libertinaje y, que yo sepa (basta leer), no lo reserva exclusivamente a los hombres...— y detengámonos en la reducción psicologizante.

Un Doctor, cuyo nombre carece de importancia —su principal interés es su condición de síntoma de las enfermedades que pretende perseguir en los demás—, abrumba a Lucrecio con todos los males psíquicos de su Manual: la facies depresiva (¿cómo realiza su diagnóstico en ausencia de toda iconografía?), el misticismo reprimido (bien reprimido entonces, pues una inmanencia más radical que la de Lucrecio sería directamente la muerte...), la predestinación al suicidio (¿con qué pruebas, fuera de las santas alegacio-

nes del pérfido Jerónimo, sicario en jefe?), los delirios melancólicos (¿qué síntomas detectables hay en su existencia, dónde y cuándo?), la culpabilidad de origen sexual (¿la atribución al paciente de la impotencia del terapeuta!, todo un clásico...) y el hastío de la vida y los trastornos psíquicos (a veinte siglos de distancia y sin ningún testimonio sobre lo que fue la vida cotidiana del filósofo, ¡bravo!). Este médico de Molière borda trescientas cincuenta páginas sobre ese boceto de estudiante de primer año de psiquiatría...

Más adelante, entre la cita de San Jerónimo que abre el libro y dos o tres consideraciones del autor sobre la religión del verdadero Dios que él profesa —era de sospechar...—, nos enteramos de que el medicastro escribe en el mismo momento en que la Academia de las Ciencias de Moscú celebra el bimilenario de Lucrecio: 1946. Un filósofo loco, enfermo, suicida, anticipadamente anticristiano, psicótico, que además es celebrado como precursor por un régimen comunista, no puede ser en absoluto presentable ni digno de tal nombre. De haber sido menos radicalmente antirreligioso, habríamos tenido de él un diagnóstico menos tajante. Pero tal como están las cosas, condenado por un santo y celebrado por los bolcheviques, irrecuperable para la Iglesia y recuperado por el materialismo dialéctico, no hay duda de que Lucrecio merece ser fustigado.

¡Henos aquí ante un hombre cuyos enemigos no son precisamente amigos del hedonismo! Para estoicos que lanzan calumnias, cristianos que hacen suyas esas calumnias y las exageran, médicos psiquiatras con bonete de burro, feministas posmodernas que reactivan el platonismo al excitarse fuera de contexto y de categorías históricas, Lucrecio es un incordio. Tanto más cuanto que se trata de partidarios del ideal ascético, a quienes les disgustan el cuerpo, los deseos, las pulsiones y el placer y que transforman

su incapacidad para habitar un cuerpo feliz en resentimiento generalizado maquillado bajo los pretextos de lo universal.

Odio a la lucidez. La extrema lucidez de Lucrecio provoca un delirio en torno a su nombre. Es lo habitual... No son bien vistos los desgarradores de velos que dan por tierra con las ilusiones sobre las que la mayoría de los seres humanos construye sus minúsculas existencias. Lucrecio asesina las ficciones y, con calma, mediante la razón razonable y razonante, aniquila las construcciones arbitrarias: el cielo habitado, los dioses vengadores, las religiones castradoras, las esperanzas en el más allá, la mecánica de los sentimientos, el prejuicio monogámico, la lógica amorosa. Tanto en la tierra como en el cielo, entrega las quimeras a la inmensa hoguera de su filosofía materialista y mecanicista. Es uno de los primeros en instalar sus palacios conceptuales más allá del bien y del mal.

El mundo sigue como sigue porque la mayoría se ilusiona, monta decorados de teatro en los que se cuenta historias para no toparse cara a cara con la miseria de su existencia, la tragedia de su destino, lo ridículo de toda diversión social y la inexorabilidad de su desaparición anunciada. De ahí su delirio de invenciones, sus técnicas destinadas a no mirar aquello que se debe ver. La negación, la mala fe, la represión, las proyecciones y la hipocresía son otros tantos mecanismos de defensa que los hombres han empleado durante siglos para escapar a la crueldad de la evidencia. Son además ficciones, fábulas y mitos que obstaculizan la inteligencia y el progreso hacia la verdadera fi-

lososía, esto es, la que da lugar a la sabiduría, a la paz consigo mismo, con los otros y con el mundo.

Ni optimista ni pesimista, Lucrecio establece las bases de un pensamiento trágico. En ningún momento opta por el mejor de los mundos posibles y, menos aún, por el peor. Para hacerlo tendría que haber levantado su campamento filosófico en el terreno de la moral, donde se encuentran el bien y el mal, lo bueno y lo malo. En ninguna parte el filósofo discurre de acuerdo con lo prescrito, lo normativo; por el contrario, describe el mundo tal como es, expone la realidad como se muestra a un ojo experimentado y lúcido. También en eso inaugura la actitud del sabio que no quiere ni reír ni llorar, sino comprender. Ni las lágrimas de Heráclito, ni la risa de Demócrito, sino la sagacidad de Lucrecio.

Sobre el mundo, adopta el punto de vista de Sirio: lo que los otros no perciben, él lo ve mediante la imaginación o la deducción. La inteligencia supone altura, perspectiva, profundidad, perspicacia. El segundo canto del poeta ofrece esta imagen: el que de lejos no percibamos los detalles no significa que éstos no existan. Así como no percibimos en la colina lejana las cabras que pastan en las vertientes verdes, ni el movimiento de las legiones que realizan maniobras, ni sus carreras, ni sus gritos, ni el ruido que producen, y pese a ello esas cosas existen, así tampoco captamos a priori, con la mera ayuda de los sentidos, la economía refinada y secreta, invisible y oculta, de los agregados de átomos que componen toda la realidad, pese a que esa economía existe, inmutable, eterna y mecánicamente ajustada. Al practicar este método se deja de pensar el mundo de modo superficial, para hacerlo con la profundidad que requiere.

La lucidez no se adquiere contentándose con la apa-

riencia, que muy a menudo es engañosa, sino rechazando las evidencias que se transmiten de generación en generación y prefiriendo en cambio el trabajo filosófico, que descarta las opiniones y opta por la investigación. Que hay que utilizar los sentidos, sin duda; que hay que saber que el conocimiento pasa por ellos, evidente; pero es menester no contentarse con eso y añadir las potencialidades de la deducción, la razón y la reflexión. Partir de lo que muestran la vista, el oído, el olfato, el tacto, el gusto, por supuesto; pero acceder a certezas por el camino de una operación intelectual deductiva. Los abderitas, a partir del polvo que danza al rayo de luz, dedujeron la existencia de partículas microscópicas, invisibles, pero realmente existentes.

El punto de vista de Sirio no conviene a la gente repleta de opiniones y de clichés. El hombre común repite las tonterías de su época, lo que no sería ningún inconveniente si este tributo a las estupideces dominantes no fuera tan a menudo acompañado del odio a todo el que piensa más allá de su época, que profundiza, que trabaja en solitario sin preocuparse por la opinión que se tenga de él. Casi siempre la lucidez acarrea a quien la practica el desprecio de las multitudes, de las masas y de quienes viven de la explotación de la miseria intelectual de la inmensa mayoría: muy a menudo los sacerdotes y sus Iglesias, los príncipes y sus Estados...

Amigo, no hay amigo... La antigüedad concibe la amistad como ninguna otra época. Los grandes textos fundadores —el *Lisis* de Platón, el libro VIII de la *Ética a Nicó-*

maco de Aristóteles, las *Sentencias vaticanas* de Epicuro, *De la amistad* de Cicerón, por ejemplo— siguen siendo insuperables veinte siglos después. La comunidad de bienes, los tipos de amistad, su ejercicio entre individuos desiguales; sus beneficios, sus deberes, su lógica, toda esta casuística encuentra sus resoluciones en las discusiones más elevadas del pensamiento grecorromano. Pero Aristóteles también se dirige al amigo desvelándole que no hay amigo... Lucrecio habría de sufrir en carne propia esta dolorosa verdad.

El epicureísmo concede un lugar central a la amistad, que tiene una utilidad, en el buen sentido del término, pues apunta a la excelencia, la paz consigo mismo y con los demás, la construcción de un alma y de un cuerpo alegres; incluso en ausencia del ejercicio de esa virtud, saber que existe basta para procurar placer, pues su mera potencialidad es irradiante; su práctica permite encarnar la benevolencia, cualidad capital del filósofo epicúreo; su existencia fundamenta la vida filosófica y comunitaria. Epicuro consideraba a sus discípulos como amigos, y a la inversa. Pitócles, Heródoto, Meneceo, responsables de los Jardines esparcidos por el mundo antiguo, mantenían con el Maestro una relación de este tipo. Metrodoro, el amigo particularmente amado, debía hacerse cargo de la sucesión del fundador, pero la muerte se lo llevó demasiado pronto.

Lucrecio no habla de amistad en su poema. En cambio, los pasajes dedicados a Epicuro en los primeros versos de cinco de los seis libros muestran qué sentimientos podrían participar en la construcción de una amistad, incluso cuando entre un hombre y otro hay un siglo de distancia: admiración, respeto, seducción, fascinación, cordialidad, benevolencia. Y está además la dedicatoria a Memio, que desdichadamente permite descubrir que Aristóteles tenía razón en su constatación trágica de la amistad...

Pues Lucrecio comienza la redacción de esos miles de versos para el uso exclusivo de Memio, Cayo Memio Gemelo, colmado por los dones de Venus, si hemos de creer al filósofo. Ilustre descendiente de una familia noble, interpelado en el texto apenas una docena corta de veces —exactamente, once—, flanqueado en una ocasión por el epíteto «glorioso» (¡como Venus y Epicuro!), el personaje parece haber sido todo, excepto verdaderamente glorioso... Pues Lucrecio se desvive por ofrecer, de la manera que más agradable le parece para su amigo —la poética—, una exposición de la doctrina de Epicuro, y este político turbio refugiado en Atenas tras un oscuro asunto de corrupción de cónsules y augures piensa desarrollar sobre las ruinas mismas del Jardín una suerte de proyecto inmobiliario llamado a borrar toda traza del Maestro en su enamorado poetaastro.

Si bien Epicuro manifiesta reticencias en relación con la poesía bajo la sospecha de que ésta cuenta cuentos y se sirve de la fábula y los mitos, Lucrecio se lanza a la redacción de estos miles de versos para lograr la conversión filosófica de Memio al epicureísmo. La doctrina parece amarga, una bebida áspera, un medicamento de gusto desagradable, como el ajeno, pero no importa: la poesía hará las veces de miel, de dulce excipiente que permita a la poción desplegar su eficacia pese a lo molesto de su ingestión. Una vez untada la copa con el líquido azucarado, la medicación se traga sin ningún problema. Memio, que era orador, político, a ratos poeta, gobernador de Bitinia, yerno de Sila, aliado de Pompeyo y luego de César, jamás se curará de su maldad congénita... Mentiroso, oportunista, exiliado, constructor sin escrúpulos, indigno del regalo sublime de Lucrecio, Memio demuestra que a menudo la amistad parece tanto más sublime cuanto más perdure en su condición de deseo piadoso...

Una pintura del impulso vital. Es frecuente que, a ojos de sus detractores, el materialismo no sea más que un mecanicismo elemental, anquilosado, frío, reductible a una ecuación matemática. En el Siglo de las Luces, la metáfora del hombre-máquina vino a recalcar esta característica: poleas, mecanismos, engranajes, antes de que la revolución industrial agregara pistones, tracciones, presiones y de que, más adelante, la referencia al motor dejara su lugar al modelo del disco duro de la informática. En todos los casos, parece tratarse de una filosofía animada por casualidades ciegas y estigmatizada por su extrema simplificación.

La oposición entre, por un lado, la vida, la idea y lo inmaterial de los espiritualistas y, por otro, la mecánica, el átomo y la materia de quienes sostienen la inmanencia pura, actúa como *topos* de la historia de la filosofía. Sin embargo, los platónicos no excluyen las partículas concretas, el mundo real, ni los epicúreos el alma o el espíritu. Para Lucrecio, el espíritu da al alma el impulso que gobierna el cuerpo y se encuentra en la región central del pecho. El alma, en cambio, está por todas partes en el cuerpo. El espíritu piensa, experimenta los sentimientos; el alma, por su parte, corresponde al principio vital.

Muy a menudo se descuida la cuestión de la vida en los materialistas. Es una pena, pues si se le prestara atención, se encontraría un vitalismo que la tradición fosilizada, al considerar que se trata de opciones antinómicas, impide ver... Entonces, ¿Lucrecio vitalista? Sí... Extrañamente, pero sin duda, el pensamiento del filósofo atomista corresponde a esta sensibilidad contradictoria en sus términos: ¿materialismo vitalista? Es notable que en el corazón mismo del poema se encuentre dos veces la expresión «impulso vital»

(III, 399 y 560), que tan brillantemente ha enaltecido Bergson, de quien a menudo se ignora que en 1883 escribió para las ediciones Delagrave un largo texto de presentación de extractos del filósofo-poeta. Y esta noción no aparece en el texto en forma aislada, pues en él encontramos multitud de referencias a una dinámica sin nombre, a un aliento, un calor, fuerzas, sensibilidades que en todos los casos se precisan y se califican con el epíteto «vital». En otros pasajes, se descubren *fuerzas creadoras, nudos vitales, principios fecundantes, un movimiento eterno*, una vida inmortal, todo ello variaciones sobre el tema del ser vivo, con tanta frecuencia celebrado.

Como ya es sabido, Lucrecio reduce toda la realidad a átomos que se agregan y forman compuestos que se mueven en el vacío. Si centramos la mirada exclusivamente en las partículas, dejamos de lado la potencia que produce la agregación de los átomos y luego su asociación o su disociación, vemos bien los componentes del mundo, pero no nos detenemos en lo que preside esa dinámica. La cinética de la que Lucrecio habla permanentemente parece más importante y más interesante que las descomposiciones infinitas que conducen a la unidad básica. Bergson sabe que en el epicentro del movimiento se encuentra la inmovilidad y que en el corazón de la materia se halla el vacío. Pero la dinámica importa más que aquello con lo que se tropieza tras una reducción intelectual del todo a sus partes simples. El conjunto vale menos por el mero hecho de ser que por su manera de ser: cimentado por una fuerza mágica y magnífica.

En varias ocasiones –cuatro–, Lucrecio recurre a una utilísima metáfora para hacer entender lo que quiere decir: un pequeño capital de letras –pequeño desde el punto de vista de la cantidad– permite múltiples combinaciones

de infinitas posibilidades. Con sólo veintiséis letras de un alfabeto se escriben tanto la *Odisea*, la *Divina Comedia*, *En busca del tiempo perdido* como un informe policíaco, una carta anónima, etc. En palabras distintas hay letras comunes, pero sólo su diferente organización permite sonidos y sentidos distintos.

Por ejemplo, *valido* y *balido* tienen letras comunes y son palabras homófonas a pesar de la radical independencia de su significado. Lo mismo sucede con los átomos: demasiado pocos para constituir el alfabeto, permiten, en virtud de la multiplicidad de organizaciones, agregados, movimientos, órdenes, disposiciones y figuras, producir toda la diversidad del mundo, de la piedra al sol, del pájaro al poeta, de la bruma al océano. La naturaleza de Lucrecio es este inmenso poema del impulso vital escrito con un puñado de partículas elementales, no por los dioses, sino por una fuerza-*causa* y sin otra razón ni otra justificación que un postulado ontológico: el *clinamen*.

6

«*Capricho de átomo.*» La expresión *capricho de átomo*, a la que aquí recurro, pertenece a Bergson, quien califica de esta manera el famoso *clinamen*, la desviación de los átomos conocida también como inclinación, sin la cual nada hubiese existido. En efecto, los átomos que caen en el vacío no conocen resistencia alguna, caen indefinidamente sin poder jamás encontrarse, asociarse, agregarse. El mundo se reduce entonces a esta caída de partículas sin la cual ni la naturaleza ni el hombre podrían existir. De no haber conciencia alguna que hiciera posible el conocimiento de este proceso, lo real y la nada coincidirán para toda la eternidad...

Para ello, Lucrecio propone el *clinamen* a la manera de los postulados de la razón pura práctica de Kant. En cuanto argumento necesario, a priori, para justificar lo posible y, en consecuencia, lo real, la inclinación existe. ¿Cómo? De una manera ligera, ínfima, insensible. No hay que imaginar un ángulo recto, definido, tajante, no, sino un aliento, un capricho sin otro motivo que la naturaleza misma de los átomos; es cierto que en ellos se comprueba la gravidez, pero también una energía propia, la que se observa en los caballos que, obligados a contenerse antes de comenzar una carrera, encarnan en su fogosidad e inquietud esta fuerza activa en el cuerpo mismo de la materia.

Donde los filósofos idealistas colocan a Dios y le dan múltiples nombres, el materialista Lucrecio —no Epicuro, en cuyos fragmentos conocidos no aparece esta tesis— instala una fuerza. No hay duda de que este postulado —que por otra parte lo define— tiene origen en él y sólo en él. ¿Y por qué precisamente en Lucrecio? Probablemente para salvar el materialismo del peligro fatalista en el que caería en caso contrario. Reducir el mundo a una pura y simple causalidad mecánica convierte necesariamente lo que sucede —la construcción de un mundo, pero también el gesto del asesino— en el puro producto de una mecánica ante —ni contra— la cual no podemos hacer nada. Sin la libertad, el mundo resulta una potencia ciega en la que lo que es no tiene ninguna otra posibilidad ontológica de existencia. Sade trazará el retrato de este mundo materialista radical sin libertad...

Lo que expresa la física atomista del *clinamen* abre perspectivas ontológicas, metafísicas. De estas opciones derivan consecuencias éticas y políticas. El universo atomista es movido por una libertad asimilable a una fuerza de la que todo procede. La inclinación integra la libertad en un

mundo que a partir de ese instante se organiza de otra manera, hace posible una intersubjetividad y, por tanto, una vida social y, para otros, la responsabilidad individual, tan cara a los defensores de cualquier orden colectivo... Semejante capricho de los átomos inaugura un antidestino.

En el momento en el que los átomos se agregan, el mundo se constituye. En el desorden, en el caos, sin duda; pero las formas adecuadas persisten y perseveran en su ser. De suerte que, después de esa epifanía de la materia, el mundo introduce variaciones: el rayo, el trueno y los volcanes; la germinación, la reproducción y la pasión; el hambre, la sed y la libido; el alma, el cuerpo y el espíritu; el lenguaje, la palabra y el poema; la salud, la enfermedad, la muerte. No hay que pasar por alto algo que sólo percibe un ojo perspicaz: incluso inacabado, *De la naturaleza* comienza con la palabra *madre* y termina con la palabra *cadáver*...

7

Una dialéctica de las fuerzas. A este vitalismo hay que agregarle una cinética. Pues Lucrecio propone una teoría de las fuerzas comprometidas en un movimiento dialéctico que opone creación y destrucción. Las fuerzas vitales se reparten el mercado de átomos con las fuerzas de la destrucción. Las primeras crean la vida, permiten la expansión, favorecen el crecimiento; las otras presiden las desorganizaciones, las desarticulaciones. Por un lado, la vida; por otro, la muerte: anverso y reverso de una misma medalla metafísica y cada una de ellas condición de posibilidad de la otra...

El amor y la guerra se distribuyen el mundo. Más aún:

Lucrecio presenta con bastante crueldad el amor como voluntad de matar para hacer tomar conciencia de que las cosas no son tan puras, de que se dan mezcladas. La negación en la afirmación, el final escrito ya en el advenimiento, la desaparición anunciada desde el proceso mismo de creación. Tánatos en acción en el lecho mismo de Eros, el trabajo vital de descomposición en el momento de la muerte, nada se corta con total nitidez, todo oscila, va y viene, comparte la realidad con una lógica ciega e implacable.

Que Lucrecio habla de los amantes, del deseo y del placer, es evidente; que se refiere a la voluptuosidad, a la alegría, no cabe duda; que su poema cuenta genealogías, la creación del mundo, el progreso de la humanidad, está claro; que en él leemos las condiciones de la epifanía de las nubes o de los relámpagos, de la palabra o de la música, que el clinamen es prueba de vitalidad y libertad en el seno mismo de la necesidad, resulta indiscutible. Pero también habla de las miserias, los dolores y los sufrimientos, las epidemias, la guerra y la villanía de los hombres, e incluso de los crímenes políticos, los sacrificios religiosos, los saqueos de la soldadesca. El nacimiento de un niño aquí, la muerte de un viejo allá. Venus y Marte, dichas y desdichas...

Contrariamente a lo que se dice con excesiva frecuencia, Venus no es la única divinidad mencionada en un poema pagano ante el que se finge asombro por encontrar mencionadas figuras alegóricas de la antigüedad y del momento. Que Lucrecio cite a Venus no demuestra que crea en ella y le profese un culto semejante al de un fiel que acude al templo atraído por las fumigaciones de los fieles y los encantamientos del sacerdote. El filósofo recurre a una alegoría tanto más legítima cuanto que el registro poético lo permite sin sobreentendidos.

Que César atribuya sus victorias a la Venus Genitrix y a su descendencia en línea directa de Eneas —¡qué más da!—, no convierte al texto lucreciano en un manifiesto político ni en una defensa del poder de uno solo. Venus expresa pura y simplemente el placer sexual al tiempo que la alegría divina, el júbilo corporal y la beatitud espiritual... Nos gobierna permanentemente porque es el nombre de esta fuerza ciega que opera en el epicentro de la materia. El placer nos guía, nos conduce, gobierna el timón. La voluntad libre detectable en el clinamen se dirige en una dirección única: la voluptuosidad. El pensamiento de Lucrecio, que raramente se presenta como tal, supone un hedonismo trágico: es imposible escapar a la potencia motriz de la búsqueda de la voluptuosidad, que lo inclina todo hacia ella, pero de la misma manera vigila Marte, que impide al goce disponer de todos los poderes. La filosofía consiste en el arte de seguir a Venus, de inspirarse en ella para burlar, en la medida de lo posible, la voluntad y los caprichos del dios de la guerra.

8

La puesta a punto de una razón polémica. Para hacer la guerra a la guerra, Lucrecio propone una epistemología radicalmente desmistificadora. ¿Su instrumento? Una razón polémica, en la primera acepción del término, a saber, la de que quien parte al combate, lleva a cabo los asaltos, asesta los golpes y se alimenta de los cadáveres abandonados en el campo de batalla intelectual. El poema expone una odisea marcial contra todo lo que impide gozar y, en consecuencia, vivir: temores, miedos, ilusiones, ficciones, fábulas. En el punto de mira, las mitologías laicas y religiosas: ni dioses, ni amos, aparte de Venus...

En Lucrecio coinciden el poeta, el filósofo y el científico. Es lo que se requiere para redactar miles de versos en latín, crear nociones, pasar del griego a esta lengua tan poco hecha para pensar, aclimatar el epicureísmo a los cielos de Campania o de Roma, afinar la doctrina del Jardín y formularla para el espacio itálico y la época imperial, inaugurar tal vez una serie de novedades técnicas para continuar y desarrollar el atomismo abderita, y además de todo eso, teorizar sobre los meteoros, la constitución de la materia, la genealogía de los fenómenos geológicos. El saber de este hombre y su competencia no parecen tener límites.

Semejante espíritu enciclopédico es una muestra de lo que puede ser la acumulación de todos los saberes de una época en el cerebro de un solo y mismo individuo. De ahí que esta inteligencia —¡esta configuración particular de átomos!— suponga destacarse por igual en la imaginación, la razón y la intuición. Deducir los átomos a partir de la observación, concluir la existencia de partículas invisibles a partir de una manifestación visible, vaciar el cielo de sus ocupantes ilegítimos con la única fuerza de la demostración y la razón, conjurar los miedos y las angustias con el mero poder de la argumentación, todo esto requiere un filósofo de gran formato: lo sublime poético de un René Char, el pensamiento exuberante y barroco de un Gilles Deleuze y el saber científico de un Einstein, ¡todo en una misma obra! Imagínese la teoría de la relatividad expuesta por una pluma de filósofo inspirada por el genio de un poeta... El resultado mueve permanentemente al asombro.

Pues Lucrecio se comporta como científico y recurre a un método experimental digno de ese nombre. El conjunto del poema en verso reclama el conocimiento directo por

experiencia, más el uso de la recta razón con el fin de extraer las relaciones lógicas, abordar las inducciones hipotéticas, elaborar los razonamientos del espíritu, otras tantas expresiones que siembran el texto. Campea el empirismo: emplear los cinco sentidos, mirar, observar, detallar lo que la naturaleza enseña y muestra, estudiar racionalmente, actuar según el orden bien construido de las razones, extraer los principios, poner en perspectiva una causa material, inmanente a cada efecto, sea el que sea.

Allí donde reina el misterio, la razón tiene algo que decir con el fin de ahuyentar las tinieblas y evacuar lo confuso. La epistemología lucreciana tiende al retroceso del temor. Las leyes de la naturaleza, inmutables, regulan el conjunto de lo que sucede. Nada de dioses, de fuerzas ocultas, de potencias sombrías; en su lugar, encadenamientos de causas reductibles mediante un trabajo del espíritu. Cuando a todo se une además la inteligencia, salen a la luz relaciones entre lo que parecía desprovisto de consecuencias. Conocer los principios: éste es el proyecto del físico que apunta a una ética de la serenidad construida.

Con él se inaugura una idea temible, simple y verdadera: que la religión, lo religioso, nacen de la incultura y de la falta de saber. El creyente se satisface con la fe porque ignora. El sacrificio a las divinidades, a los mitos, a las ilusiones, tiene su origen en un déficit de información sobre la verdadera causa de lo que sucede. Cuando el filósofo digno de este nombre trabaja, el sacerdote retrocede. Cuando el clero domina, la inteligencia da un paso atrás. Lección que, ciertamente, se aplica a los vendedores de otros mundos paganos, judíos, cristianos, pero también a todos los que no avanzan en la claridad brutal del ateísmo.

Terminar con el cielo. Volver a bajar del cielo a la tierra: he aquí el objetivo de todo filósofo hedonista. Y para hacerlo, la religión es el enemigo principal. Más bien las religiones, todas. Lucrecio escribe contra el paganismo romano, evidentemente, pero también contra las formas que esta necesidad adopta en momentos y lugares que él ignora. Siglos antes del islam, a kilómetros de distancia de Palestina, *De la naturaleza* ofrece el perfecto breviario de combate contra todas las supersticiones. Si el filósofo desmonta la ficción de los Centauros o de las Quimeras, rechaza la existencia de Tántalo o de Titio, aparta de un revés a Cerbero y las Furias, se ríe de las Danaides y de Sísifo —al que ve más bien en la tierra—, también se habría burlado de un Dios que se aparece entre zarzas ardientes, que ordena a un padre inmolar a su hijo, o a su profeta, de virgen nacido, multiplicar los panes, transformar el agua en vino y otras tontería por el estilo...

Mucho antes que Feuerbach, Lucrecio ataca la religión en su fundamento mismo, acosa lo que la constituye e ilumina las razones por las que los hombres fabrican ídolos, profesan un culto, se desentienden de sí mismos, se alienan y terminan por dejar su destino en manos de sacerdotes, del clero que, sin ninguna vergüenza, utiliza la fe y la piedad como ocasiones propicias para asegurar su dominación sobre cuerpos y almas y ejercer luego un real y temible poder político. Los hombres crean los dioses a su imagen hipostasiada. Partiendo de sus debilidades, estructuran fuerzas en las que depositan su confianza, para su mayor desdicha.

A partir de sus defectos, crean cualidades. Así, impotentes, limitados en el tiempo y en el espacio, incapaces

de saberlo todo, ridículos beneficiarios de una prórroga entre dos nada, carcomidos por la debilidad, sometidos a una multitud de obligaciones y de necesidades, pequeños, mezquinos, atrapados en la miseria, los hombres invisten a la divinidad de las cualidades inversas: poderosa, eterna, ubicua, omnisciente, inmortal, fuerte, libre, grande, magnánima, feliz, representa el ideal imposible. La debilidad, el temor y el miedo pueblan el cielo; la inteligencia, la razón y el saber lo evacúan.

¿Los Centauros? Ficciones reductibles a una unión de simulacros de caballo y de hombre. ¿Las Quimeras? La misma observación, la misma composición; es imposible escapar al orden natural y estas criaturas no existen en la naturaleza. ¿El trueno, el rayo? En absoluto voluntades vengadoras de dioses descontentos, sino simples rozamientos de átomos ígneos. ¿La esterilidad? Para nada un castigo enviado por una divinidad enfurecida a causa de una mala acción de la infeliz que la padece, sino una disfunción de los átomos, los canales, los conductos fisiológicos, una defectuosa densidad de las sustancias. ¿El cielo? Vacío de dioses, pero lleno de átomos que constituyen el sol, la luna, los astros, las estrellas...

10

La dulcificación de la muerte. Nada nace de la nada, todo procede de los átomos y de sus movimientos en el vacío: queda claro de aquí en adelante. También la muerte obedece a esta ley. Sin embargo, es causa de gran cantidad de temores humanos. Puesto que vamos a morir, ¿para qué vivir? ¿Y cómo? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué debo temer? ¿Y según qué criterios? ¿Hay

infiernos o algún tipo de paraíso? ¿Se debe desear la salvación o temer la condenación? ¿Tienen Dios o los dioses algún poder? En caso afirmativo, ¿cuál es ese poder? ¿Soy responsable en la tierra de mi devenir después de la muerte? ¿Hay aquí abajo medios para granjearse la buena voluntad de las potencias divinas? A todas estas preguntas corresponden otros tantos problemas, angustias, temores...

Fiel a su método, Lucrecio desmonta, deconstruye, desmistifica: no, la muerte no es una catástrofe, sino simplemente una operación de los átomos que corresponde al final de las organizaciones que constituyen un cuerpo y un alma. Pero los átomos permanecen, existen eternamente. El cadáver no tiene nada que hacer en el cielo, sino en la tierra, no es beneficiario de un tratamiento trascendente, pues obedece a la inmanencia más radical. El alma, mortal como el resto del cuerpo, se deshace. ¿Entonces? Nada que merezca nuestros terrores. Ninguna conmoción, ningún espanto, tienen justificación.

No hay dioses malos, no hay infierno, no hay paraíso, no hay reencarnación, ni otros mundos poblados de criaturas fantasmagóricas: el cielo es el resultado de una complejidad de átomos y el universo es infinito (de lo contrario, ¿adónde iría a parar la hipotética jabalina lanzada por un hombre extraordinariamente fuerte tras haber pasado los límites del mundo?). Final de toda trascendencia, advenimiento de la inmanencia más absoluta: es evidente, no obstante el homenaje que Lucrecio rinde a los dioses epicúreos compuestos de materia sutil, indiferentes en su beatitud e instalados en los intermundos, la presencia del ateísmo. Se anuncia la muerte de los dioses, así como la de Dios, muerte que permite el nacimiento de los hombres y del poder de éstos sobre su destino. Saber vivir supone aprender a morir; saber morir pasa por el aprendizaje de un

buen vivir: la filosofía permite llevar a cabo este estimulante trabajo.

¿Cómo? Dominando los temores, precisamente. ¿De qué manera? Mediante la activación de una sabiduría materialista. Aun cuando nunca mencione el nombre de Platón, Lucrecio defiende posiciones radicalmente antiplatónicas: rechaza el idealismo, el dualismo y la inmortalidad del alma, caras al filósofo de la Caverna al que tanto aman los cristianos, y se entiende por qué. En efecto, *Fedón* ofrece un texto que inaugura las opciones católicas sobre la cuestión de la muerte y del destino del cuerpo después de la muerte: la salvación, la condenación, el infierno, el Juicio Final, la vida después de la muerte, etc.

Es evidente que Platón calca a Pitágoras, quien a su vez recicla sabidurías orientales. De allí la defensa de la metempsicosis entre quienes sostienen el ideal ascético, estos, la idea de que el alma, separada de la materia corporal, dispone de una existencia autónoma; la carne muere, mientras que el espíritu perdura; la primera, material, se corrompe; la otra, inmaterial, ignora la entropía, la muerte y la desaparición. El malo se reencarna en un animal detestable; el bueno, en una envoltura terrenal presentable, la del sacerdote o el filósofo... Mientras que Platón amenaza a los hombres con historias fantásticas, Lucrecio los apacigua y los calma.

Pues, con la muerte, el alma se deshace, que es precisamente lo que define el final de una existencia: la disolución de la organización constitutiva de una subjetividad. No sobrevive al instante en el que se produce la separación: ¿cómo podría, entonces, conocer tormentos o padecer vejaciones? Si es inmaterial, todo resulta posible, evidentemente; pero en la visión lucreciana del mundo, nada escapa a la materia. Si es material, sólo existe su devenir de

naturaleza atomística, lo que significa muerte de la agregación, pero inmortalidad de los componentes del conjunto. De esta operación física no hay nada que temer, y la metafísica carece de fundamento.

Los sufrimientos, lo mismo que los goces, proceden de la conciencia, la que, a su vez, supone una configuración singular de la materia. A mayor y más apropiada organización, mayor conciencia, pues es mayor la cantidad de afectos. Desprovistos de lo que hace posible el dolor, ¿cómo podríamos experimentar un desagrado? En este caso, el de la muerte; la causa del mal muere con el mal. Por tanto, y paradójicamente, ¡morir exime de sufrir! Muero, luego, no soy; no soy, luego no sufro, ni gozo. Sólo quedan los átomos en su danza inmutable e inmortal.

¿Y la transmigración de las almas? En realidad, la teoría materialista rechaza esta posibilidad. El recuerdo de una existencia anterior resulta imposible, puesto que cada configuración de átomos es propia de un individuo y sólo de él. Antes y después de él, no existe nada fuera de las partes disgregadas del régimen asociativo que, a su vez, obedece a las leyes de la particularidad subjetiva; por tanto, no hay alma sin el sujeto que es su portador, ni tampoco individuo sin esta identidad particular que lo constituye. A partir de un alma nueva no hay recuerdo posible.

Además, ¿por qué habría que temer a la muerte si se ha vivido bien? Una vida feliz, plena, en la que no hay nada de que lamentarse, conduce a la serenidad; el sentimiento de logro cumple la función de todos los sedantes juntos; de la misma manera, si se ha llevado una vida siniestra, deplorable e inútil, no hay ningún motivo para lamentar el final de tan triste partida. En ninguno de los dos casos—vida lograda o vida fracasada, y nadie escapa a esta alternativa— es la muerte una catástrofe, sino simplemente una

ocasión de poner punto final a una experiencia feliz o de acabar de una vez con un valle de lágrimas.

A los empecinados que repliquen que precisamente la hipótesis de una existencia radiante puede dar pie al deseo de prolongar un poco más la vida y lograr un añadido, Lucrecio les responde de antemano recordando que la muerte es una necesidad, una evidencia a la que es imposible escapar. Es ridículo querer resistirse, pues ha de llegar... La sabiduría consiste en hacer de necesidad virtud, en integrarse al movimiento natural de las cosas y en no rebelarse contra aquello sobre lo que no tenemos ningún poder, lección que luego retendrá el estoicismo imperial. Todo nace y, por tanto, todo muere; sería una locura no aceptar el eterno retorno de esta ley de la naturaleza y no prepararse para ello.

Los hombres viven como si no debieran morir jamás: ése es el problema. Venus conduce el baile, pero Marte vigila. La pulsión de vida triunfa, pero para asegurar su imperio necesita el contrapunto de la noción de muerte. ¿Qué sería la proliferación de una vitalidad que no contuviera una regulación natural? ¿Qué sería el cosmos si la expansión no encontrara límites en el control de los equilibrios, posible gracias al juego de deconstrucciones y de reconfiguraciones? Nadie ha recibido su existencia como un regalo eterno, sino en alquiler temporal. La regla del juego está fijada desde el comienzo, fue la misma para todos y lo seguirá siendo por siempre jamás. ¿Qué insensato podría imaginarse capaz de escapar a la ley común?

La tarta y los esqueletos. Cuando el Vesubio petrifica Pompeya y Herculano —en 79 d. C.—, cubre también Bos-

coreale, una ciudad de diecisiete mil habitantes que, como Plinio el Viejo, perecen. En 1895, unos arqueólogos descubren la ciudad, trabajan en su exhumación y en esta ocasión se encuentra un tesoro formado por una preciosa vajilla y frescos de la época de Augusto. Entre las piezas de plata aparece un cubilete filosófico (!) que representa una escena singular: Zenón el estoico y Epicuro ante una mesa sobre la cual hay un pastel, lo cual no tendría nada de sorprendente si no fuera porque ambos hombres están representados en la más absoluta desnudez ontológica, esto es, por sus respectivos esqueletos... Zenón amenaza con la mano a Epicuro, que se apodera del pastel. En esa época, la identidad del filósofo del Jardín se veía confirmada por una mano pedigrüña, el morro estirado, un cerdito de carne y hueso.

La exégesis clásica ve en este cubilete una pieza pseudo-epicúrea. Pero también se puede ver en él una lección estoica. Ambas opciones son válidas. En cualquier caso, la escena parece emblemática de la época y del combate que se libra entre las dos escuelas para asegurarse el dominio del campo filosófico. Los partidarios del Pórtico y los del Jardín comparten la idea de la muerte como genio musageta del pensamiento: ineluctable, imperiosa y definitiva, proporciona el final de toda aventura existencial. Es cierto, pero ¿mientras tanto? Zenón opta por la ascesis renunciante, el gesto moralizador, el reproche, el rechazo del cuerpo y de los placeres de la carne; personifica, si se puede hablar de este modo, la austeridad de quien escoge morir antes de que llegue la muerte para resolver el problema de su desaparición anunciada; Epicuro, flanqueado por su animal emblemático, prefiere esperar la hora final —otra vez una manera de hablar— saboreando las alegrías y los placeres de la existencia. ¡Ya que vamos a la muerte, iniciemos vivos el camino!

Lucrecio ha elegido su terreno y Cicerón el suyo. *De la naturaleza de las cosas* enseña con toda claridad la preferencia por el *placer divino* (II, 172) o, según la traducción, la divina voluptuosidad. Puesto que la muerte se lo lleva todo, al menos que la existencia se consagre a la alegría. La vida dura ya suficiente tiempo como para que no haga falta destilarla a cada instante en la vida cotidiana. La voluptuosidad latina corresponde sin ninguna duda al placer. Por tanto, resulta asombroso que, en lo concerniente a Lucrecio, se haya insistido en particular sobre su supuesto pesimismo, su pintura negra de la realidad, su desesperanza, su temperamento suicida (!), cuando en realidad el poema celebra ciertas lógicas de la felicidad como el derecho, la música, la técnica, el libertinaje, a todo lo cual me referiré más adelante.

12

Ventajas de los naufragios. La ataraxia griega no tiene fácil traducción en latín —el texto dice *dolor absit* (II, 18)—, pero se mantiene la idea: se trata de lograr la ausencia de turbación, de despejar el dolor, de acabar con los temores, sobre todo el de la muerte, que impide un hedonismo franco y claro. El placer puede ser positivo o negativo: o bien se busca activamente, sabiendo dónde encontrarlo, o bien se despejan los obstáculos que impiden su aparición. La evitación de lo negativo constituye una gran parte de toda filosofía del placer, contrariamente a lo que dice la crítica, siempre interesada en asociar el goce con la obediencia inmediata a las urgencias de la sensualidad. La construcción del hedonismo pasa por este arte del sufrimiento.

Para explicar las ventajas de la ataraxia, Lucrecio re-

da un corto número de versos —(II, 1-61)— que ha entrado en la antología de las obras maestras de la historia de las ideas bajo el título de *Suave mari magno*. El texto, puesto que pone en escena el placer de asistir desde tierra firme a las desgracias de una tripulación en lucha con un mar desencadenado, ha sido leído como una señal del cruel egocentrismo del filósofo. ¿Qué clase de hombre es este individuo que disfruta con la desgracia ajena? Otra aparición maledicente del epicúreo que todo lo remite a su insignificante persona... Pero el texto no invita a regocijarse de los sufrimientos del otro, sino a saber aprovechar la situación feliz en la que se encuentra el que escapa a la aflicción.

La escena del navío a merced de las olas y del espectador en la playa es un *topos* grecolatino que se halla en una pieza perdida de Sófocles, utilizado por Tibulo, Horacio y Filodemo y que luego se encuentra en Marco Aurelio. Del siglo V a. C. al II d. C., la imagen presta un gran servicio... En la historia del arte da lugar a las escenas de tempestades, las marinas y otras telas que representan navíos y hombres en peligro en una naturaleza desencadenada. Lucrecio juega con lo sublime, como ocurre a menudo en su obra, para mostrar la miseria del hombre sin el epicureísmo...

A esta imagen añade la de la guerra y sus campos de batalla. No para disfrutar con los muertos en combate o con la cruel brutalidad de los enfrentamientos, sino para tejer una metáfora, cuyo significado es que quedar a salvo de la negatividad es una de las fuentes principales de positividad. Contemplar el horror, pero no verse afectado por él... ¿qué voluptuosidad! Evitar las turbaciones, los dolores, el sufrimiento, el temor, indica la dirección a seguir para gozar de uno mismo. El hedonismo no supone el egoísmo, ni la alegría malvada, sino la construcción de sí mismo como una ciudadela, una fortaleza inexpugnable.

Lucrecio utiliza la metáfora del castillo construido sobre un pico rocoso (¡persistencia de lo sublime y de la postura romántica!) y Nietzsche también recurre a las cumbres, allí donde al aire vivo de la lucidez sopla sin estorbo alguno, donde se enclava el fortín intelectual desde el que se puede mirar hacia abajo, a la manera de un dios epicúreo, lo que preocupa a los hombres hundidos en el error: las polémicas verbales, la reivindicación de nobleza, la búsqueda desenfrenada de honores, la pasión por las riquezas, todas ellas derivas culpables, pues alejan del placer verdadero.

¿Para qué sirven los interiores burgueses llenos de objetos inútiles y lujosos, costosos y ridículos, como las esculturas de efebos portadores de antorchas? ¿Para qué los lánguidos músicos con sus cítaras bajo un cielo raso artesonado? ¿Cuál es la utilidad de las telas preciosas, como los tejidos bordados de púrpura? Vanidad de la comedia humana... Vanidad de las guerras y de los torsos abultados... Vanidad de esas deplorables diversiones de seres humanos que se centran en lo accesorio y olvidan lo esencial... Los individuos comprometidos en este camino falso se engañan, pero Lucrecio manifiesta piedad, conmiseración: no saben lo que hacen, ni por qué se comportan como lo hacen, pues ignoran que la enseñanza de Epicuro podría liberarlos.

13

El hedonismo trágico. ¿Cómo? Evitando creer que las mencionadas ficciones definen el placer. Ni las partículas, ni el oro, ni las medallas, ni las funciones, ni la posesión de objetos conducen a la paz del alma y del cuerpo. El placer

real, la verdadera voluptuosidad, el goce auténtico y el júbilo verdadero residen en esta lección simple: un cuerpo que no sufre, un alma que conoce el bienestar de la ausencia de temor. Nada más. Placeres como beber y comer a fin de eliminar las carencias —el hambre y la sed—, sin crear alienaciones —comidas de lujo y vinos finos—, pero sin limitarse al agua y al pan de la ortodoxia epicúrea; placeres de la conversación entre amigos, en la naturaleza y sin formalidades...

El hedonismo trágico de Lucrecio se apoya en esta sencillez virtuosa, romana. ¿Aterroriza la muerte a la mayoría? Al filósofo debe conducirlo a la paz consigo mismo ¿Paraliza la nada a casi todo el mundo? El sabio sabe apoyarse en este vacío sideral para bascular en torno a una voluntad construida. ¿Termina la negatividad por imponerse? El epicúreo conoce las reglas que, entretanto, permiten generar el placer de existir. ¿Nos espera el cadáver? Que al menos el cuerpo, mientras dure, sea utilizado como una máquina eficiente para producir felicidad, alegría...

La crítica olvida a menudo la dimensión hedonista de Lucrecio. Puesto que es epicúreo, es menester clasificarlo en el campo de los filósofos del placer. Pero la exégesis chirría, inútil es buscar análisis de la voluptuosidad epicúrea que, por ejemplo, inspira las consideraciones finales del poema sobre la evolución de la civilización y en las que se hallan pruebas de que el pensamiento de Lucrecio puede figurar con toda dignidad en la lista de las filosofías hedonistas. Es lo que ocurre con los últimos versos del quinto libro, en los que Lucrecio elogia los méritos de una sociedad refinada que, singularmente, hace su aparición al mismo tiempo que la música...

En un registro en que más adelante se colocará el Rousseau del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre*

los hombres, Lucrecio esboza un cuadro del nacimiento y de los progresos de la cultura y de la civilización. En los primeros tiempos, la ausencia de leyes, de reglas y de derecho obliga a los hombres a vivir como salvajes, incapaces de pensar en términos del bien común. No se afirma esto con la misma rotundidad, pero el filósofo concibe el derecho como una purificación de las relaciones entre los seres humanos. El fuego, la familia, la amistad, el lenguaje y la piedad coinciden con la aparición de las ciudades y, por tanto, de la civilización. Paso del nomadismo al sedentarismo.

Marte sigue manteniendo su papel a pesar de los avances de Venus: los hombres corren tras la gloria y el poder. Así es como se producen las guerras y las violencias políticas. En relación con los reyes, hacen su aparición los dioses, y política y religión funcionan de consuno. Los metales no sólo hacen posible las armas destructivas de los conflictos, sino también las herramientas creadoras de la tecnología. El tejido, el arte de la vestimenta, la agricultura y otros saberes prácticos señalan las evoluciones, los progresos. Los hombres se alejan de la naturaleza y van siempre en pos de mayor cultura.

En este cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Venus se anota puntos a favor, aun cuando Marte no retroceda. En el nacimiento de la música data Lucrecio la apertura de los hombres a todos los placeres: la intersubjetividad gozosa en relación directa con la naturaleza, la risa bajo el follaje de los árboles, la alegría al mismo tiempo que la danza; el triunfo del canto y la música instrumental, el paralelismo entre la propiedad y la prosperidad en los mares, el nacimiento de los tratados, que permite los contratos, el derecho y, por tanto, los auxilios y las alianzas. Se trata de otras tantas lógicas hedonistas en perspectiva. Invención de la escritura, narraciones poéticas, re-

finamientos de la vida en su conjunto, escribe el poeta (IV, 1 446), la pintura, la escultura, la inteligencia en funcionamiento y el logro de la perfección en el progreso humano. ¿Acaso escribe Rousseau otra cosa cuando esboza la descripción del estado de naturaleza antes de su alegato contra la civilización?

El epicureísmo trata de reencontrar ese estado idílico en el que los hombres se contentan con lo que tienen y reducen sus placeres a la satisfacción de deseos fáciles de colmar. La acumulación de cosas corrompe una civilización en la que los hombres desean el lujo, lo superfluo, lo que está más allá de lo necesario. Cuando quieren más de lo razonable y aspiran a satisfacer sus deseos no naturales y no necesarios, se meten en un engranaje maldito: el sufrimiento, el dolor, la pena. Recuperar el camino de la sabiduría marcada por las lecciones de la naturaleza supone pasar por Epicuro. Antes de morir, evidencia trágica, vivamos en relación con lo que la naturaleza nos enseña: el hedonismo. Un hedonismo trágico: he aquí una nueva ocasión para salir al paso de los lugares comunes acerca de Lucrecio.

Un placer atomista. ¿Qué es el placer para un filósofo materialista? ¿Cómo es el júbilo? Lucrecio habla de la inutilidad de los átomos que ríen por reír, ¿es preciso concluir también la ausencia de necesidad de los átomos que gozan por gozar? Sí, pues no son las partículas las que conocen el dolor ni el placer, sino sus organizaciones. No es ninguna sorpresa, dado lo que sabemos de la física atomista epicúrea: el placer es de índole atomista. El dolor también. El

hedonismo implica una velocidad, flujos y circulaciones libres. En un cuerpo, la agitación desordenada de partículas genera sufrimiento. A partir del momento en que esta turbación desaparece, vuelve la serenidad, y el placer la acompaña. El caos de los átomos señala el dolor; la armonía recuperada corresponde a la paz del alma —por tanto, del cuerpo— y a la inversa.

Se conoce la ley de hierro originaria que formulara el propio Epicuro: el placer supone únicamente la satisfacción de deseos naturales y necesarios, como beber cuando se tiene sed y comer cuando se tiene hambre. Agua y pan fresco, o poco más... La música, la poesía, la pintura, la gastronomía, la enología, la sexualidad, remiten a deseos, nadie lo duda, pero no entran en la categoría inicial. Las tres primeras no parecen naturales ni necesarias, mientras que las otras tres, evidentemente, proceden de impulsos naturales, pero cuya satisfacción no es necesaria...

El círculo de Campania modifica el rigor y la austeridad del Maestro. Al hacerse romano, el epicureísmo no traiciona el espíritu de la filosofía, que es lo que importa. ¿Qué ha pasado con este espíritu? Un placer no es bueno ni malo en sí mismo, sino con relación a un fin: la construcción de la autonomía individual y la producción de la ataraxia. Si la satisfacción de un deseo, sea cual sea —natural o no, necesario o no—, no lleva implícita una alienación, ese deseo es legítimo. Es lo que ocurre con la sexualidad, que Lucrecio no condena en sí misma, sino únicamente si merma la serenidad del sabio.

Píndaro tenía razón cuando invitaba a convertirse en lo que se es. Ante una fisiología, un cosmos, una biología, una anatomía y todos los determinismos posibles e imaginables, el individuo dispone de una única solución: avenirse a lo que le hace ser lo que es. Su libertad se resume en

querer lo que se da, incluso en amar toda epifanía, sea cual fuere su fórmula. Frágil, esmirriado, enclenque, Epicuro teoriza un hedonismo ascético; en cambio Lucrecio, a quien se atribuye una salud más reluciente, legítima teóricamente otra relación con los deseos y los placeres. Ante la pasión amorosa, por ejemplo, el poeta romano parece acercarse más a Diógenes o Aristipo, para quienes el deseo invita más a la resolución que a la contención.

15

Teoría de una Venus nómada. Después de los versos consagrados al placer de escapar a las tempestades al borde de la playa, los que deconstruyen el amor-pasión e invitan a poner en práctica la Venus vagabunda —¡la Afrodita pandémica que Platón fustiga en *El banquete!*— figuran entre las obras maestras de la literatura filosófica. En ellos se inspira Molière para algunos alejandrinos de su *Misántropo*, y la lección de Lucrecio se asemeja a las de Ovidio, quien, en *Remedios contra el amor* o *El arte de amar*, invita a tomar del amor lo que produce alegría y de cuidarse de todo lo que tiene un coste posterior... Al disociar el amor y la sexualidad inventa el libertinaje en su fórmula moderna.

En esta propuesta Lucrecio resulta nuestro contemporáneo. Es evidente que su enseñanza está en las antípodas del cristianismo, que celebra la virginidad, el celibato, la ascesis, y se decide a tolerar la sexualidad para no hacer el ridículo de profesar una doctrina impracticable, respecto de la cual los fieles se toman cotidianamente sus libertades. Al asociar sexualidad, amor y procreación, al someter por otra parte el régimen sexual a un a priori sentimental y

afectivo, los Padres de la Iglesia elaboran el pensamiento dominante de nuestra civilización. El epicureísmo propone una alternativa a este envite inhumano: un pensamiento pragmático interesado en lo que los hombres y las mujeres son realmente y no en lo que deberían ser.

La disociación lucreciana entre amor y sexualidad —hallazgo de su inmenso poema filosófico— aporta una solución al problema de la relación sexuada. La alteridad constituye un problema en la historia de amor, pues se la venera, pero se la vive como una entidad que hay que incorporar, ingerir, digerir y destruir. Como testimonio, el beso, y todos los intentos de penetración que se viven como apropiaciones. Lucrecio comprueba de qué manera el juego amoroso vive de esta pasión devoradora, en el sentido primario del término, caníbal. En el corazón mismo del instante en el que uno se imagina inmerso en la fusión, el alejamiento es máximo. Al mismo tiempo surge el deseo de aniquilar al otro: es fácil comprobar a simple vista los mordiscos, los abrazos, las magulladuras y otros brotes de pasión. Los amantes se hacen daño, el placer no es puro, los agujijones no dejan de herir...

En la relación amorosa, los protagonistas rivalizan en imbecilidad y prescinden de la realidad, más preocupados por creer en los fantasmas que ellos mismos han fabricado que en la realidad evidente para cualquier tercera persona neutral. Ya lo dice el sentido común popular: el amor es ciego. En uno de sus momentos más irónicos, el poema narra esta transfiguración del otro para la mirada amorosa: todo defecto se convierte en cualidad positiva, todas las taras se truecan en talentos, cualquier petardo accede al estatus de divinidad o de diosa, las tontas se vuelven adorables compañeras y las histéricas, dulces cómplices. ¡No hay nada que falsee más la mirada lúcida sobre sí mismo, los

otros y el mundo que la danza de átomos amorosos en un cuerpo sometido a la ley de aquéllos!

El amor-pasión es una catástrofe. La pulsión de muerte que trabaja los dos cuerpos desborda el cauce y se extiende, se expande: extenuación, sumisión a los caprichos del otro, gastos suntuarios, desmovilización social, dilapidación del patrimonio, fragilización de la salud... El individuo atravesado por las flechas de Cupido se halla en un estado fisiológico y psíquico propio de la patología: compulsivo, masoquista, furioso, sádico, celoso, solipsista, repetitivo, alienado, torturado por el remordimiento, inquieto, deambulante como un zombi; fuera de sí, está atado de pies y manos a la buena voluntad de otra persona, también ella en un lamentable estado físico y mental. Nada brillante para ninguno de los dos protagonistas...

¡Demasiados dolores que temer para quien busca la quietud del filósofo y la ataraxia del sabio epicúreo! La amargura, el sufrimiento y la destrucción que se asocian a esta experiencia límite no pueden representar nada ideal ni deseable en la vida de un individuo. No en mayor medida que una enfermedad grave, peligrosa y que deja sus huellas. El joven de gráciles formas femeninas —Lucrecio no excluye la hipótesis de una historia amorosa homosexual— o la mujer tentadora representan aquello de lo que es absolutamente necesario cuidarse.

El ideal consiste en no enredarse en una situación amorosa, pues más fácil parece evitar un dolor que lograr su desaparición. Si uno no ha podido construir su existencia al margen de estos devastadores afectos, queda una solución: ir corriendo al burdel y pedir a la primera profesional que se encuentre el auxilio de un talento mercenario. Puesto que el deseo tiene su origen en un tipo de atascamiento de átomos de sustancia vital que a veces son solici-

tados por los simulacros de atracción sexual, la solución consiste en desatascarlos por medios pura y simplemente mecánicos. Recuperado el dominio de sí mismo, el aprendiz de filósofo puede salir del prostíbulo y retomar su camino hacia el Jardín...

16

Una pareja atarácica. A menudo, estos famosos versos y esta condena del amor-pasión de Lucrecio se traen a colación como prueba de la descalificación del amor a secas. Para proseguir con la caricatura habitual —un Lucrecio pesimista—, se ignora un puñado de versos que compensan esta acusación radical de la patología amorosa con la celebración de otra forma del amor: la pareja que construye una historia en la que se vuelve la espalda a las páginas furiosas de la pasión con el fin de establecer las bases de una existencia en común.

Las páginas del filósofo sobre el amor-pasión, vehementes, pero también irónicas y lúcidas, son probablemente lo que sirve de pretexto a la leyenda, pergeñada por Jerónimo, de un Lucrecio hechizado por un filtro, que enloquece y pone fin a sus días a una edad en que es posible disfrutar de la plena posesión de las capacidades físicas e intelectuales. No parece que sea necesario haber sido cogido en las redes de una pasión amorosa para hacer un fiel retrato de ésta, pues basta con tener talento para la observación tras haber comprobado su devastación en un amigo, un prójimo o un vecino. Pero, evidentemente, también es posible que Lucrecio lo experimentara en carne propia: ninguna de las dos hipótesis niega ni confirma en absoluto la validez de esta tesis.

282

Los diez últimos versos del cuarto libro dan la fórmula de esta alternativa en el peor de los casos: la amistad amorosa. No hace falta la trampa de la belleza, que supone siempre una maldición... La vía de acceso al ser ideal pasa por otra cosa que la apariencia, el porte o la mediación del juicio del otro. No se ama a quien se dice amar cuando lo que se busca ante todo son los efectos que éste produce en la mirada de otros. El deseo mimético supone el desprecio del tercero, que sólo se utiliza como valedor por contraste, como ocasión, como pretexto. Lucrecio quiere una mujer a la que se ame por ella misma, no por lo que representa.

¿Qué quiere decir «por ella misma»? Que no es por el lugar que ocupa en la sociedad, ni por la ficción que se perfila para corresponder a lo que los hombres esperan de ella, sino por su actitud, su conducta, su carácter —término esencial—, el cuidado de su persona. Lejos de las violencias brutales del amor-pasión, el amor nace en este caso de un tiempo compartido, de una construcción. Lección de Lucrecio: el amor no nos es dado, hay que construirlo. Y lejos de las ficciones sociales o de los señuelos comunitarios. En la dulzura de una complicidad elaborada entre dos, el uno por el otro, el uno para el otro, Lucrecio propone la pareja atarácica como obra de arte filosófica. ¿Lucrecio misógino, falócrata, pesimista, desesperado, suicida, loco? Vamos...

283

XIV. DIÓGENES DE ENOANDA Y «DE LA ALEGRÍA DE NUESTRA NATURALEZA»

1

Sobre esta piedra... En Atenas el epicureísmo inventa el Jardín y la vida filosófica entre amigos; en las comunidades de la cuenca mediterránea –Antioquía, Alejandría, Rodas, Herculano– practica la epístola y el intercambio útil para sintetizar y esclarecer posiciones teóricas; en Campania concibe la arquitectura como una posibilidad de encarnar el pensamiento y facilitar su ejercicio; en Asia Menor, por intercesión de Diógenes de Enoanda –por el nombre de su ciudad natal– agrega una técnica nueva para transmitir la doctrina: la construcción de un muro en el que se han grabado citas que solicitan la mirada del caminante...

A mil cuatrocientos metros de altura, en esta ciudad de provincia de la Licia antigua, Diógenes de Enoanda invierte una fortuna con el único objetivo de enseñar al hombre común, de cuidarlo, de curarlo de sus miedos, sus temores y sus angustias. La sociedad de la época parece completamente dominada por la incertidumbre, la ignorancia del mañana: cruje, se agrieta, está a punto de explotar. Nadie lo sabe, sólo el inconsciente de naturalezas particularmente sensibles puede registrar las sacudidas sísmicas de una civilización que tiene las horas contadas...

Nos hallamos en 120 d. C., aproximadamente. Entre 60 y 150, los evangelistas trabajan en la elaboración de una mitología considerable y llamada a un éxito increíble. Clemente de Roma prepara epístolas, Cuadrato publica el primer ejercicio apologético cristiano, Ignacio de Antioquía o Policarpo sufren martirio, la excitación cae del lado de los vendedores de otros mundos, de los propagandistas de una neurosis sin parangón en la historia de la humanidad. Medio siglo después, el gran Celso escribe *El discurso verdadero contra los cristianos*, pero la nave pagana ya toca fondo...

Durante ese tiempo, despreocupado, creyendo todavía en la posibilidad de edificar a los hombres llamándoles a la razón antes que embruteciéndolos con historias que halagan su gusto de lo maravilloso, Diógenes de Enoanda encarga a artesanos especializados en nivelación de terrenos, albañiles y escultores, el mirífico proyecto de construir un muro de ochenta metros de largo, cuatro de altura y uno de espesor. Se trata de transformar este edificio en un soporte elaborado, pensado y construido a modo de un papiro desplegado en varias columnas. El contenido, el contexto, las alusiones históricas y sobre todo la datación estilística de la epigrafía lo sitúan en 120 d. C. El conjunto está emplazado en un Pórtico, junto al teatro, probablemente donde se hallaba el ágora primitiva.

2

El peripatético epicúreo. Según la tradición, Aristóteles caminaba con sus discípulos mientras les enseñaba, de donde el nombre de «escuela peripatética». No inclinadas a la disertación sobre las grandes virtudes, sino preocupadas por la pequeña, las mujeres ya conocidas recibirán el

apodo de los discípulos del Estagirita debido a su propensión a recorrer las calles. Imaginamos el mencionado muro como una ocasión para reactivar el gusto por la marcha de los partidarios del Liceo, al tiempo que se edifica al solicitante con ayuda de los contenidos epicúreos. Pues de principio a final de esa andadura propone Diógenes una iniciación de lo esencial de la doctrina de Epicuro.

En las primeras piedras, la física. Propileo del sistema, y en particular de la ética en Epicuro, se trata de una exposición clásica sobre lo que se sabe de la doctrina: los átomos, el vacío, el movimiento, los simulacros, la reducción de los fenómenos meteorológicos y naturales a combinaciones de partículas. Nada original, salvo la precisión de que la teoría de la declinación existe en el propio Maestro. No en Demócrito, sino en Epicuro. Lo cual desautoriza las múltiples hipótesis sobre la invención del clinamen por Lucrecio. Demostración, si acaso, de que la inexistencia de un hallazgo arqueológico no equivale necesariamente a la inexistencia de una tesis. Trabajar sobre la filosofía antigua es como operar en arqueología sobre un yacimiento de restos de una explosión...

En las piedras siguientes, la ética. Tampoco aquí, nada nuevo: tropismo hedonista, antiplatonismo –sobre el origen de los nombres y la naturaleza de las almas–, recusación del dolor, del placer y del sufrimiento como polos magnéticos, dietética de los deseos, aritmética de los placeres, identificación del soberano bien con la felicidad, la que a su vez coincide con la ausencia de turbaciones, cesación de la negatividad activa en el cuerpo y en el alma, satisfacción simple de los deseos naturales y necesarios, rechazo del temor a los dioses y la muerte, etc.

Luego, en el sentido de la marcha, dos cartas: una enviada desde Rodas –debido a la nieve de Licia– a Antipater

y dedicada a la infinidad de los mundos; la otra, a Dionisio, acerca de la fortuna. En esta última, Diógenes de Enoanda informa de un naufragio, tal vez el de Epicuro en viaje hacia Lámpsaco: tragado por el mar, quebrado por las olas, desgarrado por las aristas de las rocas sobre las que ha sido arrojado, ensangrentado, inconsciente durante dos días, hasta recuperar poco a poco el conocimiento antes de encontrar su lugar en el mundo... Las lecciones de esta aventura: que no hay que temer a la fortuna, ni a la muerte, ni a la condición de cadáver.

Por último, al finalizar la marcha, salpicadas de máximas de Epicuro sobre la muerte, el placer, el temor, el deseo, el contrato y el dolor, se descubren orientaciones dirigidas a los padres y amigos en las que, a pesar de la escasez de los fragmentos que se han encontrado y de su mal estado de conservación, se adivina un Diógenes fatigado, enfermo del estómago, ya próximo a su final, pero que, sabio como es, espera la muerte con serenidad. Una carta más, tal vez de Epicuro a su madre, en la que el autor le pide que ponga fin a sus regalos y su esplendor, puesto que sus amigos y su padre dan ya muestras de una generosidad de sobras suficiente para la felicidad del filósofo.

3

¡Un budismo griego! El extremo del muro habla del fin de la filosofía al mismo tiempo que de la conclusión de la existencia. Diógenes de Enoanda, viejo, fatigado, rico, enfermo, pero sabio gracias a la doctrina de Epicuro, padece de dolores de estómago y verifica el buen fundamento de la práctica filosófica: el epicureísmo como terapia del alma y del cuerpo, la sabiduría soteriológica, la salvación por el

pensamiento desdoblado en una práctica filosófica de la vida. A la hora de irse al otro lado, Diógenes celebra su estado, la vejez, precisando que ofrece ventajas.

No demasiado lejana de la medicina estoica, la lógica epicúrea elogia los méritos del estado en el que se encuentra el hombre de avanzada edad: acabada la tiranía del deseo, abolidos los inconvenientes asociados a la búsqueda del placer, terminadas las ansias de la pasión, dominados los afectos, el cuerpo vive a ritmo reducido, sin duda, pero ignora ya los sufrimientos de la libido y escapa definitivamente a las metamorfosis del impulso vital del que hablaba Lucrecio en su poema. No se sufre por vivir en un cuerpo libre ya de aquello que lo turbaba. Es evidente que Diógenes hace de la necesidad virtud, pero la extinción paulatina del instinto de vida se asemeja tanto a la realización definitiva y natural de la ataraxia que llega a confundirse con ella. El filósofo epicúreo ensalza los méritos de esta existencia sometida en adelante al puro placer de ser sin ningún tipo de parasitismo...

De ahí el elogio de lo que los latinos llaman el *otium*: la utilización del tiempo libre disponible para la construcción de uno mismo como singularidad libre. *Cuidado de uno mismo y utilización de los placeres*, escribirá Michel Foucault, que habla igualmente de una *hermenéutica del sujeto* para referirse al trabajo sobre uno mismo a través de la filosofía. Para Diógenes, la felicidad supone algunos imperativos categóricos: poca actividad, evitar comprometerse en los asuntos fastidiosos y peligrosos para la ataraxia, no emprender ninguna tarea por encima de las propias fuerzas. Entonces llega la sabiduría y, con ella, la quietud, su marca. Esta serenidad del cuerpo y del alma toma forma, se encarna de modo más preciso, en un fragmento en el que Diógenes de Enoanda invita a los escultores a repre-

sentar los dioses sonrientes, alegres, con el fin de que los hombres tiendan antes a imitar esa alegría que a rendir tributo al temor a los dioses, que el artista representaría crueles, amenazadores, vengativos o guerreros. Del *kouros* griego a las terracotas etruscas, pasando por la extraña sonrisa de Buda —contemporáneo de Pitágoras...—, la sonrisa, modalidad dulce de la risa materialista, invita a pensar el epicureísmo como una sabiduría casi oriental...

4

El Jardín universal. La crítica universitaria ha llamado la atención sobre los momentos en que Diógenes de Enoanda manifiesta una singularidad con respecto a su maestro. Las ocasiones de subjetividad son raras en aquella época, pues no se corre, como hoy, detrás de la originalidad a toda costa. Nadie pensaba que la novedad fuese una prueba de profundidad. De donde una considerable cantidad de textos firmados por Platón o por Aristóteles que se encuentran en la literatura antigua y que no tienen nada que ver con los autores anunciados. A veces los textos expresan incluso lo contrario de las tesis de aquel cuyo nombre usurpan. Véase, por ejemplo, el *Axiochos*, atribuido a Platón... Se trata más bien de ocultarse tras la sombra de un nombre famoso para hacer pasar las tesis propias...

En estas condiciones, es difícil buscar una especificidad en el pensamiento de Diógenes de Enoanda. Algunos la encuentran en un puñado de fragmentos que, por cierto, nos informan de la existencia del clinamen en el texto mismo de Epicuro, pero eso no tiene nada de revelación, pues, aunque es cierto que esta información resulta interesante para los investigadores gracias a su configuración ar-

queológica, esta configuración no transforma al discípulo tardío en un pensador distinto de su maestro; un breve texto habla sucintamente de los efectos que preceden a sus respectivas causas, pero no tiene nada de revolucionario. En cuanto a las consideraciones sobre la causa de las caídas de granizo en verano, vaya, aún; pero ninguna idea rompedora o que se presente como la firma de Diógenes, salvo...

Salvo una quincena de líneas, nada, casi nada desde el punto de vista cuantitativo, pero una mina de oro por sus potencialidades cualitativas: en ellas Diógenes enuncia la posibilidad de una utopía epicúrea, una suerte de Jardín ampliado a lo universal... Una anti-República platónica, ciertamente, porque se aleja del fantasma aristocrático, militar y guerrero de Platón, pero también una propuesta política concebida con capacidad para extenderse a la totalidad de las tierras habitadas; a menudo el retrato de esta sociedad ideal se asemeja a las descripciones que hace Lucrecio —¿pudo Diógenes de Enoanda haberlas conocido?— de los comienzos de la humanidad, condición anterior aún a lo que llamamos estado de naturaleza.

¿Qué es lo que dice el texto? Con el mismo espíritu filantrópico y cosmopolita que Diógenes pone de manifiesto en muchos pasajes de obras suyas que han llegado hasta nosotros, supone la vida de los dioses realizada en la tierra por y para los hombres. Recuérdese la doctrina: impasibles, felices, exentos de turbaciones, eternos, inmortales, compuestos de materia sutil, alegres, residentes en los intermundos, los dioses proporcionan un modelo ético, sí, pero esta vez, y me parece que es la primera, también político. De la secesión epicúrea ateniense (Epicuro y su Jardín) a la práctica comunitaria de Campania (Filodemo y su Villa), incluso a la posible camaradería romana con el poder (Lu-

crecimiento y su deseo de convertir a Memio), el epicureísmo ha conocido metamorfosis, evoluciones. Pero esa revolución parece inaugural. En efecto, pensar el Jardín como un modelo comunitario para toda la sociedad es una síntesis magistral de las tendencias contradictorias que animan a los epicúreos durante cuatro siglos...

Hacia el final de este *Compendio sobre los afectos y las acciones*, Diógenes describe un cuadro idílico de los tiempos futuros: la justicia reina de manera absoluta, triunfa el amor mutuo, las fortificaciones de las ciudades dejan de ser necesarias, lo mismo que las leyes y los objetos concebidos y elaborados contra los demás, como, por ejemplo, las armas. La agricultura produce lo necesario para vivir, no hacen falta reservas ni nada superfluo, cada uno trabaja para producir lo necesario para proveer a su subsistencia y dedica el resto de su tiempo a la filosofía... Se sueña...

5

El oscurecimiento del mundo. Diógenes de Enoanda muere, no se sabe en qué fecha, y las fortificaciones no desaparecen bajo el golpe de la conversión de los hombres a la alegría epicúrea, puesto que, ironía del destino, en el siglo III su muro filosófico derruido sirve como cantera para fortificar la ciudad. Una parte permite a los fieles al Liceo construir una fuente pública en Zorban, a unos kilómetros de Enoanda. A falta del advenimiento del paraíso griego en la tierra, los neuróticos fomentan un paraíso judeocristiano en el cielo y transforman la existencia en calvario, en expiación. Los pescaderos, los carpinteros, los bataneros, los curtidores, se encaraman sobre el cadáver de la filosofía griega y triunfan sobre las ruinas de la antigüedad helenís-

tica. ¿Su particularidad? Transforman su odio a sí mismos en odio al cuerpo y al mundo.

Los cristianos preparan el oscurecimiento de casi veinte siglos en comunidades de iluminados un poco por doquier en la cuenca mediterránea. En 312, gracias a la conversión de Constantino, el poder romano les ofrece el Imperio; crean el primer totalitarismo al concentrar todos los poderes en manos de gente de la Iglesia que, en nombre de un oscuro e hipotético crucificado nacido en Nazaret —una aldea de cuya existencia la arqueología nos aporta información correspondiente a tres siglos después de la muerte (!) de su ciudadano más famoso...—, mata, masaca, deporta, arrasa a millares de seres humanos. Destruye los templos, rompe las estatuas, derriba los edificios, quema las obras impías —evidentemente, toda la literatura hedonista—, condena por principio los cuerpos y las almas y, con la pulsión de muerte, no sólo contamina el presente, sino también el futuro y la propia eternidad... Por primera vez en una civilización, la muerte toma el poder y gobierna... y lo hará durante mucho tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

El ambiente. La tarea de abordar el continente filosófico presenta verdaderas dificultades. El ideal consiste en comenzar por una historia bien construida, clara, precisa, inteligente, ¡incluso extraña! La de Lucien Jerphagnon, *Histoire de la pensée*, Tallandier, Poche Pluriel, 1989, reúne todas estas cualidades. Para el ambiente, lo que significa filosofar en la época antigua hasta los primeros tiempos del cristianismo, véase Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Folio, 1995 [hay trad. esp.: *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998]. Del mismo autor se puede leer también *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Études augustinienes, 1993 [hay trad. esp.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006]. Allí se descubre que la filosofía es ante todo un arte de vivir, lejos de especulaciones gratuitas e inútiles. Es lo que analiza magistralmente –leerlo es entenderlo– Michel Foucault en *L'Herméneutique du sujet*, sus cursos dictados en el Collège de France en 1981-1982, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2001 [hay trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto: curso del Collège de France (1982)*, Tres Cantos, Alcal, 2005].

Pierre Hadot remite con frecuencia a dos libros importantes, con grandes ideas, pero desgraciadamente obstaculizadas por una exposición académica prototípica: André-Jean Voelke,

La Philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique, y Juliusz Domanski, *La Philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Ambos tienen prefacio de Pierre Hadot en Éditions universitaires de Fribourg, 1993 para el primero y 1996 para el segundo. Voelke, Domanski y Hadot optan por la filosofía como farmacopea y práctica de la existencia. Las cuestiones que se abordan en estas dos obras son siempre de actualidad...

¿Una filosofía hedonista? Era de sospechar que la filosofía y el hedonismo no hicieran buena pareja en la tradición occidental, donde se considera antinómicos estos términos... No en vano, que yo sepa, jamás ha habido una historia de la filosofía hedonista, en ninguna lengua. Para las referencias y algunos hitos, léase el texto de A. J. Festugière, «La doctrine du plaisir des premiers âges à Epicure», pp. 81-116, retomado en *Études de philosophie grecque*, Vrin, 1971. Aunque se trata de una visión a vuelo de pájaro, proporciona un útil panorama de conjunto. Sobre el eudemonismo antiguo, con pasajes extremadamente superficiales, cuando no falsos, por su inútil naturaleza moralizante, y sobre el hedonismo de Aristipo, véase Léon Robin, *La Morale antique*, PUF, 1963, sobre todo las páginas 32-33.

Los supuestos presocráticos. Las introducciones a los filósofos presocráticos son siempre sucintas, pues resumen un gran número de filósofos que no tienen gran cosa en común, aparte de ser erróneamente presentados como si hubieran pensado antes que Sócrates, cuando lo cierto es que muchos de ellos ¡son contemporáneos a éste! De todas maneras, véase Abel Jeannièrre, *Les Présocratiques*, «Les écrivains de toujours», Seuil, 1996, con una interesante iconografía. El volumen de La Pléiade, colección Les Présocratiques, Gallimard, 1988, con presentación de Jean-Paul Dumont, permite disponer de textos con el aparato crítico que hoy se conoce en esa colección. Evítense la reedición en Fo-

lio, que amputa una gran cantidad de textos del volumen original, entre ellos los relacionados con Antifón, importantes desde el punto de vista de esta historia de la filosofía hedonista.

Miseria del materialismo atomista. En el caso de Leucipo, está claro: no hay ninguna edición en francés que ofrezca los fragmentos y los comentarios que éstos pudieran suscitar... ¡lo que pone perfectamente de manifiesto la manera platónica de escribir y de enseñar la historia de la filosofía! Demócrito ha tenido más suerte, aun cuando la bibliografía se agote rápidamente: *L'Atomisme ancien. Fragments et témoignages*, traducción de Maurice Solovine, Pocket, 1993. El especialista es Jean Salem, quien ha escrito varios libros sobre este tema, que, por fuerza, muestran algunas repeticiones. El preferible es *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Vrin, 1996, matriz de todos los demás. El elegante subtítulo es una frase de Demócrito. Las páginas que dedica a la ética se limitan a dar constancia de lecturas, aunque sin proponer siempre su interpretación personal. Por ejemplo, en el página 333, Salem señala que Döring, Ueberweg y C. Bailey clasifican a Demócrito entre los filósofos hedonistas, pero no da su opinión al respecto, no examina las tesis de estos autores, ni precisa siquiera en qué obras aparecen...

¡Pobres sofistas! Los sofistas han sido maltratados durante mucho tiempo. A menudo la edición de sus textos procede de antologías que no permiten atribuir a cada uno lo que le corresponde ni distinguir su especificidad. Una introducción accesible es la de Jacqueline de Romilly, en *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Pericles*, ed. de Fallois, 1988 [hay trad. esp.: *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997]. Para los textos, véase *Les Présocratiques* en La Pléiade, *op. cit.*, y, como introducción general más técnica, Gilbert-Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes, Que sais-je?*, PUF, 1985. Con W. C. K. Guthrie, *Les Sophistes*, traducción del inglés de J. P. Cottere-

au, Payot, 1971, se dispone de un análisis más largo que les hace más justicia. Allí (p. 295) es posible leer pasajes consagrados al hedonismo de Antifón.

Sobre el mencionado Antifón, véase la excelente obra, única sobre este individuo tan injustamente olvidado, de Annie Hourcade, *Antiphon d'Athènes. Une pensée de l'individu*, «Figures illustres», ed. Ousia, 2001. Sobre el hedonismo del filósofo sofista, véase el cap. V, primer párrafo: «Le plaisir, signe de la conformité de l'action avec la nature», pp. 125-132.

Y los cirenaicos... Son los que están en peor situación, pues no había ninguna edición en francés antes de que apareciera la mía, en 2002, con el título *L'Invention du plaisir. Fragments cyrénaïques*, Livre de Poche. Los italianos tenían la de Gabriele Gianantoni (1958) y los holandeses la de Erich Mannebach (1961). Sobre Aristipo, se puede leer Jean Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, PUF, 1967, pp. 250-272, aun cuando este autor considere poco consistente a Aristipo... Pasajes interesantes para hacerse una idea de la figura de Sócrates y páginas igualmente dedicadas a Antístenes. Sobre Sócrates mismo, véase la suma difícilmente superable por su enciclopedismo de Jacques Mazel, *Socrate*, Fayard, 1987, y Pierre Hadot, *Éloge de Socrate*, ed. Allia, 1998.

La memoria cínica. Los cínicos disponen de su doxografía gracias al precioso trabajo de Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, ed. de l'Université d'Ottawa, 1975. El libro de Marie-Odile Goulet Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, excelente estudio académico detallado, propone su versión de un Diógenes hedonista, p. 206. A esta misma autora y su marido, asistido por un equipo, debemos una edición muy útil de Diógenes Laercio, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, «La Pochothèque», Livre de Poche, 1999: el aparato crítico es notable y señal de una indiscutible eficacia. También se pueden ver las cartas pseudoepí-

grafas tardías, *Les Cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, traducidas del griego antiguo por Georges Rombi en ediciones Babel, 1998. Datan del siglo II a. C. al I d. C y delatan una neta inflexión estoica, que se pone de manifiesto en la crítica radical del placer en casi todas las páginas. Véase igualmente Michel Onfray, *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, Grasset, Livre de Poche, 1990.

Platón, un luchador malintencionado. No se trata de examinar el estatus del placer en la filosofía de Platón, vasto tema donde los haya... Su dualismo, su celebración del alma, su odio al cuerpo, su desprecio de la vida, de lo sensible, de lo real, su tropismo hacia la pulsión de muerte—recuérdese el *Fedón* (64, b): «Los verdaderos filósofos están ansiosos por morir»— hacen de él un pensador emblemático del antihedonismo antiguo. ¡No es sorprendente que el cristianismo sacara provecho de esta filosofía! Tanto más interesante es leer su *Filebo*, diálogo enteramente dedicado al tema del placer, sobre todo para ver cómo se las arregla para evitar el debate sobre el hedonismo... Es recomendable la edición reciente de Jean-François Pradeau, en ediciones Garnier-Flammarion, 2002. Cuenta con un considerable aparato de notas y un prefacio que ponen al alcance del lector todo lo que hace falta saber acerca del texto. Los que no se conformen con la síntesis, pueden recurrir a los dos volúmenes coordinados por Monique Dixaut, *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philebe de Platón*, Vrin, 1999.

Eudoxio salvado por un adversario... Sin Aristóteles, nada habría subsistido de Eudoxio de Cnido, filósofo hedonista... Que se conocen sus actividades científicas, que se lo presenta como precursor de Euclides, que se le reconoce de buen grado un lugar en la historia de las ideas científicas de la antigüedad, de acuerdo; pero es raro que alguien se detenga en sus fragmentos de filosofía moral, y más en particular en su concepción del

placer, que en lo esencial presenta Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Hay un libro dedicado por entero a la cuestión del placer en Aristóteles: A. J. Festugière, *Le Plaisir. Ethique à Nicomaque VII 11-14, X 1-5*, Introducción, traducción y notas, Vrin, 1946. Allí está todo: las apuestas de la época, el contexto ideológico, los debates en la Academia, las críticas de unos y otros, las tesis hedonistas de Eudoxio, las antihedonistas de Espeusipo, la posición eudemonista de Aristóteles.

El filósofo envuelto en pieles. Evidentemente, la bibliografía sobre los sofistas es pertinente también para Pródico de Ceos, uno de ellos. Los textos que a él conciernen se encontrarán en el volumen de los *Présocratiques*, de La Pléiade. Véase, por supuesto, Diógenes Laercio y su útil *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Sobre la elección de Hércules como prosopopeya y alegoría, y no como texto de moral prescriptiva, véase Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, Flammarion, 1968.

¿Epicuro, un cerdo? Lo que ha quedado de Epicuro cabe en menos de un centenar de páginas y la influencia de ese filósofo ha sido capital en la resistencia al cristianismo. La *Carta a Heródoto*, la *Carta a Pitocles* y la *Carta a Meneceo* se encuentran en el libro X de Diógenes Laercio, *op. cit.*, donde también se pueden leer las consideraciones sobre la vida de Epicuro y fragmentos de doxografía ética. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* no termina en Epicuro porque el epicureísmo fuera la culminación de la filosofía, como a veces se ha dicho, sino porque la continuación, esto es, el final, se ha perdido...

Las *Máximas capitales* y las *Sentencias vaticanas* se encuentran en *Lettres et maximes d'Epicure*, establecimiento de los textos, traducción y comentarios de Marcel Conche, PUF, 1987. Jean Salem ha dedicado al tema el primer volumen de su tesis: *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*, Vrin, 1989. El bello título es de Epicuro, mientras que el subtítulo enuncia directa-

mente el tema e informa acerca de la sobriedad de su tratamiento. Nos ofrece un comentario académico en regla sobre el tema. Aunque muchas veces más bien comentario de comentarios que comentario del texto propiamente dicho, se trata de un libro claro, preciso y documentado. Sin audacias. El mismo autor comenta la carta ética y se pregunta por las condiciones del placer puro en Epicuro en una colección de textos titulada *Démocrite, Epicure et Lucrèce. La vérité du minuscule*, Encre Marine, 1998.

Dos comentarios precisos, exégesis aguda, filológica: Jean Bollack, Mayotte Bollack, Heinz Wismann, *La Lettre d'Epicure*, ed. de Minuit, 1971 (comentario a la *Carta a Heródoto*), y Jean Bollack, *La Pensée du plaisir*, ed. de Minuit, 1975 (comentario a la *Carta a Meneceo*). Véase también, en el mismo espíritu, Jean Bollack y André Laks, *Études sur l'épicurisme antique*, Cahiers de philologie, Publication de l'Université de Lille, volumen 1, 1976.

Sobre temas concretos: Jean-Marie Guyau presenta el pensamiento de Epicuro como origen del utilitarismo anglosajón en *La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Encre Marine, 2002; la tesis continúa en *La Morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution*, Alcan, 1895; André-Jean Festugière, *Epicure et ses dieux*, PUF, Quadrige, 1.^a ed., 1946, corregida en 1985, aborda las cuestiones relativas al hecho religioso en la era helenística, la religión de Epicuro y su relación con la religión astral; sobre el placer, Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin, 1974; sobre el derecho, la ley, el contrato, la protección de los animales, la justicia, la injusticia, el derecho natural, la cuestión de la filosofía política y jurídica del Jardín, Victor Goldschmidt, *La Doctrine d'Epicure et le droit*, Vrin, 1977, obra apasionante por lo que extrae de las tres máximas aferentes a este tema; sobre la amistad, Jean-Claude Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, 1984; sobre la vida filosófica, Jacques Schlanger, *Quest-ce qu'une vie bonne?*, PUF.

Véanse también las *Actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume-Budé*, París, 5-10 de abril de 1968, Les Belles Lettres, 1969: sobre el clinamen, los simulacros, la física de los dioses, la amistad,

la sensación, lo discontinuo, el conocimiento, el escepticismo, la amistad, la dialéctica y otros temas, pero también sobre las lecturas de Horacio, Lucrecio, Montaigne, el humanismo, Saint-Évremond, Gassendi, Kant, los estructuralistas (!). Se trata de un volumen representativo del género del coloquio: con lo mejor y lo peor, mucha glosa, algunas intuiciones, una gran cantidad de compiladores, un puñado de buscadores que encuentran... Obra evidentemente envejecida, pero útil para las huellas y las pistas.

Con, contra y a pesar del Maestro. Para una presentación general de Epicuro y del epicureísmo: Geneviève Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Idées Gallimard, 1975 (mi primer encuentro con Epicuro...), y Jean-François Duvernoy, *L'Epicurisme et sa tradition antique*, Bordas, 1990.

Sobre los poetas elegíacos –Catulo, Tibulo, Propertio–, pero también sobre Virgilio, Ovidio y sus fórmulas epicúreas, véase Paul Veyne, *L'Élegie érotique romaine. L'amour, la poésie et l'occident*, Seuil, inteligente y brillante desmontaje del procedimiento elegíaco; la mujer como pretexto del texto...

¡Muy poco sobre Filodemo de Gadara! Nada sobre Metrodoro... Ninguna traducción francesa de uno ni del otro... Los textos del primero están editados en alemán y en italiano, pero no en francés... Véase Marcello Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Études anciennes, 56, Les Belles Lettres, 1987, única obra durante mucho tiempo. Y *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, textos editados por Clara Auvray-Assayas y Daniel Delattre para las ediciones «Rue d'Ulm», Collection «Études de littérature ancienne, 12», 2001, sobre la cuestión de la estética de Filodemo. Algunos extractos traducidos, pero más sobre los dioses, la música y la retórica que sobre la ética... Para una bibliografía exhaustiva de artículos, a menudo en lengua extranjera, véanse las páginas 393 a 407, ¡menos de diez artículos sobre Filodemo en francés! Esparcidos en los volúmenes de la *Anthologie grecque*, Belles Lettres, se encuentran algunos epigramas. Sobre Herculano, una obra anti-

gua, pero que se lee como novela policiaca: *Vie, mort et résurrection d'Herculanum et de Pompéi*. Su autor: Egon Caesar conde de Corti, 10/18, 1963 [hay trad. esp.: *Pompeya y Herculano*, Barcelona, RBA, 2006].

Sobre Diógenes de Enoanda, que ha tenido mejor fortuna, se dispone desde 1996 de una edición en Cerf – Éditions universitaires de Fribourg: *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Énoanda*, traducidos por Alexandre Étienne y Dominique O'Meara. Todo el resto –que es poco– es introducido con lo que podemos saber hoy sobre el tema.

Vivir y filosofar en latín. Cambio de mundo: el paso de Atenas a Roma obliga a reajustes ideológicos y a consideraciones nuevas sobre el nexo entre el tiempo y la reflexión. Para un hilo de Ariadna en este dédalo histórico, véase los libros de Lucien Jerphagnon, *Vivre et philosopher sous les Césars* y *Vivre et philosopher sous l'Empire chrétien*, editados en Privat, agotados y refundidos en *Le Divin César. Étude sur le pouvoir dans la Rome impériale*, Tallandier, o de cómo se dan las relaciones entre el Filósofo y el Príncipe. Comprometida, brillante, inteligente, erudita, se oye la voz de quien fue mi iniciador en la filosofía antigua, esto es, en la filosofía sin más... Del mismo autor, *Histoire de la Rome antique, Les armes et les mots*, Tallandier.

Sobre Cicerón, Lucrecio –y los mejores epicúreos de Campania– y Séneca, véase Jean-Marie André, *La Philosophie à Rome*, PUF. Al hacerse latino, el pensamiento pierde en talentos idealistas sobre ontología, metafísica y ficciones, para ganar poder en lo tocante a moral utilitarista y pragmática, en el sentido noble y filosófico de estos términos.

El Divino Lucrecio... He trabajado sobre la traducción de Charles Guittard, Imprimerie nationale, bilingüe, un poco literaria, pero con un índice catastrófico... Éditions de poche GF, Clouard, edición Tel-Gallimard, Ernout.

En puestos de libros viejos y de ocasión encontré un comentario de Constant Martha, *Le poème de Lucrèce*, Hachette, sin fecha, pero seguramente de finales del siglo XIX. El autor opina que Lucrecio no es moralmente defendible, deja claro que no se adhiere a sus teorías y confiesa un catolicismo de buena ley gracias a lo cual fue coronado por la Academia Francesa. No hay misterios...

Para Agnès Lagache, el filósofo es misógino, falócrata y, para decirlo todo, machista: *Lucrèce, Fantasmies et limites de la pensée mécaniste*, Alpha Bleue. Como el de Constant Martha, vale la pena leer este texto como síntoma de los a priori de una época. ¿Cuál es la tesis del libro? El materialismo atomista epicúreo no ha hecho feliz a Lucrecio (¿sobre qué textos o testimonios se funda este juicio?). Esta ideología, por su fantasía de omnipotencia, haría imposible el amor, la política, la relación con el otro o con la música. Sobre estos principios es imposible dar cuerpo a una «vida simbólica»...

La señora citada alude al doctor Logre, autor de *L'Anxiété de Lucrèce*, J. B. Janin, excelente ejemplo de proyección que, mal que le pese, lleva a cabo un médico psiquiatra. Divertido si no fuera trágico, pues es probable que el medicastro tuviera pacientes en su consulta y que no se contentara con perjudicar a un filósofo muerto más de veinte siglos atrás, sino que haya maltratado también, y sobre el mismo principio, a una clientela de carne y hueso...

Para leer a Lucrecio acompañado, véase Marcel Conche, *Lucrèce*, Seghers —con una selección de textos—, Pierre Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, PUF, y también un compendio de este libro en *Lucrèce. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, PUF, con textos escogidos. Más reciente es Pierre-François Moreau, *Lucrèce. L'âme*, PUF. Comentario verso por verso al libro III sobre el alma, el espíritu, el cuerpo y sus relaciones. El trabajo más sintético, el más completo, es el que lleva la firma de Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique. La mort n'est rien pour nous*, Vrin. A este autor se deben también dos libros preciosos ya citados sobre Demócrito y Epicuro, respectivamente. En las páginas 251-282 se hallará una bibliografía de 638 títulos.

EL ARHIPIÉLAGO HEDONISTA EL ARCHIPIÉLAGO IDEALISTA

Safo (650/600)

Hacia 570: nacimiento de Pitágoras
Hacia 563: nacimiento de Buda
Hacia 551: nacimiento de Confucio
Hacia 532: Escuela pitagórica en Siracusa
512 (?): muerte de Pitágoras
510 (?): nacimiento de Parménides
Hacia 500: Parménides de Elea, La Naturaleza
492: nacimiento de Protágoras

Entre 490 y 460: nacimiento de Leucipo

485: nacimiento de Gorgias
Hacia 483: muerte de Buda
Hacia 479: muerte de Confucio

Hacia 470: nacimiento de Demócrito

469: nacimiento de Sócrates
435: enseñanza de Sócrates en Atenas

Entre 470 y 460: nacimiento de Pródico de Ceos, autor de *Estaciones*.

Entre 460 y 370, Demócrito escribe más de seiscientos tratados, entre ellos: *De la Felicidad*, *De la naturaleza humana o de la carne*, *De las sensaciones*, *Del régimen de vida o la Dietética*, *De la pintura* y otros libros de matemáticas, música, física, etc.

Antifón el sofista, *El arte de escapar a la aflicción*, «inventa» el psicoanálisis

445: nacimiento de Antístenes

443: nacimiento de Hippias

435: nacimiento de Aristipo de Cirene

Entre 420 y 360, Antístenes el cínico escribe *De la dicción y de las figuras*, *Tratado del amor en el matrimonio*, *De la fisiognómica de los sofistas*, *De la ley o lo Bello y lo Justo*, y muchos otros textos reunidos en diez volúmenes

429: nacimiento de Platón

413: nacimiento de Diógenes

411: muerte de Antifón el sofista

Hacia 408: nacimiento de Eudoxio de Cnido

Entre 400 y 350, Aristipo de Cirene escribe veinticinco diálogos, entre ellos *Para los que le reprochan haber comprado vino añejo y cortesanas*, *Para los que le reprochan comer bien*, pero también *De la educación*, *De la virtud*, etc.

Entre 380 y 323: *Tratado de moral*, *El arte de amar*, *De la muerte*, *La Constitución*, y otros diálogos de Diógenes de Sinope

399: Aristipo funda una escuela en Cirene

360: muerte de Antístenes, nacimiento de Crates

Hacia 356: muerte de Eudoxio de Cnido

350: muerte de Aristipo de Cirene

Hacia 350: Cartas de Crates el cínico

342: nacimiento de Epicuro en Samos

340: muerte de Demócrito de Abdera

411: muerte de Protágoras

399: Proceso y muerte de Sócrates

Hacia 385: nacimiento de Aristóteles
387: Platón funda la Academia en Atenas y escribe *Fedón*, *El banquete* y *Fedro*
387-368: *Apología de Sócrates*, *Protágoras* y *Gorgias*, de Platón
367: *Parménides*, *Teeteto* y *El Sofista*, de Platón
Después de 361: *Timeo*, *Critias* y *Las leyes*, de Platón

343: *muerte de Hipias*
Hacia 350: *trabajos filosóficos de Aristóteles*

347: *muerte de Platón. Aristóteles deja la Academia*

332: *Pirrón acompaña a Alejandro en su campaña en India*

335: Aristóteles funda el Liceo en Atenas

Entre 350 y 270: trescientos textos de Epicuro, treinta y siete de los cuales se titulan *De la naturaleza*, pero también: *Del amor*, *De la santidad*, *Banquete*, *Del tacto*, *De la música*, *Sobre la enfermedad*, etc.

Hacia 330: muerte de Crates de Tebas, el cínico

323: muerte de Diógenes de Sinope

Hacia 300: obras de Metrodoro el epicúreo, entre ellas: *Contra los médicos*, *De las sensaciones*, *De la grandeza del alma*, *De la enfermedad de Epicuro*, *Contra los dialécticos*, *Del medio para alcanzar la sabiduría*, *Contra Demócrito*, etc.

306: Epicuro crea su Jardín en Atenas: primeros discípulos, Heródoto, Pitocles, Hermarco, Metrodoro, Polineo, Leonteo de Lámpsaco, Temistia, Leontión, Colodes, Apolónides

280: muerte de Crates

277: muerte de Metrodoro, discípulo de Epicuro

271: muerte de Epicuro

270: Hermarco sucede a Epicuro al frente del Jardín

Hermarco es autor, entre otros textos, de *Contra Platón*, *De las ciencias* y *Contra Aristóteles*

Hacia 110: nacimiento de Filodemo de Gadara

Autor de *Revista de filósofos*, *De los caracteres* y *los géneros de la vida*, *De*

Tratados de Zenón y Crisipo

322: *muerte de Aristóteles: Teofrasto lo reemplaza al frente del Liceo*

Hacia 300: *Zenón de Citio funda el Pórtico en Atenas*

la libertad de palabra, De la gratitud, De la adulación, De la arrogancia, De la envidia, De la cólera y muchas otras obras estéticas, políticas, teológicas y retóricas.

98: nacimiento de Lucrecio

83-43: obras de Cicerón

60-55, Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*

55: muerte de Lucrecio

79: erupción del Vesubio

Constelación de poetas elegíacos romanos:

Catulo (87-54), Horacio (65 a. C.-8 d. C.), Tibulo (55-19), Propertio (50-16, ap.)

Hacia 40: muerte de Filodemo de Gadara

Hacia 2: nacimiento de Séneca

Nacimiento de un supuesto Jesús: 0

Hacia 5-15: nacimiento de Pablo de Tarso, llamado San Pablo

1-18: Ovidio, *El arte de amar*

30: conversión de Pablo de Tarso
Verano del 44: primer viaje misionero de Pablo

Hacia 50: nacimiento de Epicteto
Entre 50 y 57: Epístola a los Corintios, de Pablo de Tarso y otros textos apologeticos.

62: comienzo de la correspondencia entre Séneca y Lucilio

19 de abril de 65: muerte de Séneca

Hacia 67-68: muerte del citado San Pablo

Hacia 120: Diógenes de Enoanda y su muro de piedra
Diógenes de Enoanda: Compendio sobre las afecciones y las acciones

Hacia 120: los primeros apologistas cristianos: Justino, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, para quienes el cristianismo es «la verdadera filosofía»

ÍNDICE ANALÍTICO

AMOR

libertinaje, 46, 249, 272, 279

pareja atarácica, 282-283

pasión amorosa, 196, 232, 247, 279, 280-282, 289

procreación, 101, 279

sexualidad, 195, 278, 279, 280-282

véase Venus

ARQUEOLOGÍA

compromisos ideológicos, 29, 34-35

descubrimientos, 22, 30-32, 176, 218-219, 237, 271-272

obras perdidas, 29, 173, 179, 182, 205, 273, 300

posibilidad de un trabajo crítico, 31-32

riesgo de malas interpretaciones, 33-34

ASCETISMO

aristipiano, 123, 149

y cinismo, 136-138, 176, 298

contra hedonismo, 34

distinto de la ascesis, 136

epicureísmo de Campania, 222, 230-232, 235, 238, 242

Epicuro, 177, 180, 184, 197, 199, 200-204, 220, 279

y filosofía, 107

y goce, 198

y hedonismo, 136-137, 180, 183, 198-199, 202-203 279

ideal ascético, 34, 60, 77, 92, 146-147, 180, 250, 268

Pródico, 161-162

ATENAS

ágora, 24, 48, 61 64, 108, 111, 113, 134, 156, 205

caída de Atenas, 175, 303

democracia, 91, 102, 121, 243
Diógenes, 133, 135
enseñanza, 153, 175, 222, 231
Jardín en Atenas, 176, 178, 210-211, 224, 285
población, 131

AUTO DE FE

Amiclas y Clinias salvan a Demócrito, 58
Platón quiere destruir la obra de Demócrito, 18, 57-58, 116, 152
práctica cristiana, 22

BESTIARIO

cerdo, 85, 152, 169, 177, 180, 219, 223, 231, 271, 300
pez masturbador, 134-135

CONTRAHISTORIA

del hedonismo, 23
una historia tergiversada del cuerpo, 26-27
principio de Alfeo, 25-27
qué es, 24-25
qué no es, 21-23
subjettiva, 25

errores

sobre Antístenes, 53
sobre Aristipo, 117, 123, 127-128
de un Demócrito presocrático, 53-57
sobre el término *epicúreo*, 198-199, 231

sobre Epicuro, 117, 180, 204, 208-209
sobre los filósofos cirenaicos, 127-128
sobre el hedonismo, 50, 122, 136-137, 202-203
sobre Lucrecio, 245-246, 248-251, 272-273
sobre el materialismo, 208, 256-257
sobre un Sócrates platonizado, 18, 55, 110
en los textos, 110, 205-206 y verdad, 205

CUERPO

= alma, 124, 137
y arte, 200-201
cínico, 138
epicúreo, 172, 179, 200
esquizofrénico y pitagórico, 66
filosófico, 171, 173
glorioso, 171
la «gran Razón», 26
inmanente, 267
en íntima relación con el alma, 186, 207-208
medicación, 174, 182
ocasión de salvación, 200
odio al cuerpo, 20, 39, 199, 293
en paz, 181, 201-202
que piensa, 172-173
proceso del alma, 68
«¿Qué puede hacer el cuerpo?», 26

alimento

137-138, 167, 174, 177-

178, 181, 192, 202, 224, 227-229, 232, 265, 271, 278

alma

y arte, 201
condenada, 177
constitución, 67, 206
= cuerpo, 65, 124, 137
firmeza, 72
inmortalidad, 20, 77, 184, 186, 207, 268
instancia material, 66, 68, 71, 93, 172, 186, 208
en íntima relación con el cuerpo, 186, 207-208
lugar, 68, 186, 256
manda sobre el cuerpo, 256
medicación, 94, 174, 181
metempsicosis, 77, 187, 268
metensomatosis, 44, 77, 187
mortal, 268
en oposición al cuerpo, 160
sede de la sensibilidad, 186
tranquilidad, 69, 72-73, 93, 181, 196, 202, 242
transmigración, 44, 269
vida social, 73
dualismo
en Aristipo, 53, 150, 208
contra el atomismo, 46, 67, 77, 207-209
en Eudoxio, 154-155
en el *Fedón*, 186, 268
y hedonismo, 150, 155
y Lucrecio, 267

evocado antes del pensamiento griego, 44
platónico y pitagórico, 78, 207-208, 298-299

«gran salud», 173, 204

monismo

abderita, 65, 72
antifoniano, 99
cirenaico, 208
epicúreo, 235

onanismo

64, 75, 134-137

risa

Antifón, 100
Demócrito, 74-75, 252
Epicuro, 180, 216
Lucrecio, 252, 276-277
sentidos
nobles e innobles, 35, 112-114, 126
vectores de certeza, 70, 124, 184, 192, 208, 253, 263

EPICUREÍSMO

primer epicureísmo

y cinismo, 225
deformado, 221
y enseñanza, 215, 230-231, 274
y estética, 200-201
y ética, 202, 204, 244
expansión, 176, 221-222, 285
su finalidad, 278
goce burdo, 177
e inmanencia, 199
metamorfosis, 292
un naturalismo, 196

- popular, 223
 contra las religiones, 181
 como terapia, 194, 288
 variante, 219
 de **Campania** (segundo epicureísmo)
 lo que conserva del primer epicureísmo, 236-237
 Aristipo, 231
 Filodemo, 225, 227, 230-232, 302
 Herculano, 30, 176, 217-218, 230, 236, 270, 285, 302
 Mecenas, 225
 y el placer, 231-232, 240
 y la política, 240-244
 lo que conserva del primer epicureísmo, 236-237
 Roma, 221-222, 303
- Jardín**
 adquisición, 176
 anti-República de Platón, 211, 212, 291
 expansión, 221, 224
 Hermarco, 45, 224
 lo que no era, 216
 lugar del contrato, 213-214, 301
 mecenas, 220, 225, 230
 microcomunidad electiva, 209-213, 221, 240, 292
 y las mujeres, 178
 como personaje conceptual, 209
 ¿qué se sabe?, 224
 universal, 291
- Pisón**
 y Cicerón, 241
- cónsul, 219
 y Filodemo, 220-221, 230, 238-239, 243-244
 mecenas, 225, 229, 230
- Tetrafarmakon**
 182-183, 193-194, 196, 209, 215, 232
- Villa de los Papiros** (villa de Pisón)
 biblioteca de Filodemo, 22, 30, 218-219, 222, 226, 237, 302
 comunidad filosófica, 220, 291
 contenido, 219-221, 224, 227, 243
 sus huéspedes, 230-231
 imagen del paso a la civilización romana, 221, 240-242
 y mecenazgo, 220, 225
 vida filosófica, 224-226, 230-231
- ESTÉTICA**
 epicúrea, 200-201, 236-239, 302
 y placer, 197, 238
 tratado, 219
- arte**
 y alma, 201
 y cuerpo, 201
 deseo no natural y no necesario, 197
 y goce, 201
 utilitario, 200-201
- música**
 deseo no natural y no necesario, 278
- y Epicuro, 201, 236-238
 y Filodemo, 219, 236-240, 302
 y Lucrecio, 261, 272, 275, 287, 304
 mito de Orfeo, 238
 y placer, 203, 237-238, 275
 y sentidos, 113
- pintura**
 113, 200, 277-278
- poesía**
 áulica, 225
 Catulo
 bibliografía, 302
 y el epicureísmo romano, 230, 238, 302
 y la sexualidad, 195
 elegíaca, 223, 226, 231, 238, 302
 y Epicuro, 200, 255-256, 278
 y Filodemo, 219, 236-240
 y filosofía, 231
 Homero, 30, 52, 62, 115, 122, 219, 236, 243
 Horacio
 bibliografía, 302
 y el campo, 212
 y *carpe diem*, 232
 y el cerdo de Epicuro, 176, 223
 y el epicureísmo romano, 231, 301
 hedonista, 34
 y Mecenas, 225
 obra recuperada, 218
 y la sexualidad, 195
 y el *topos* de la tempestad, 273
- Lucilio, 222
 Ovidio, 27, 218, 279, 302
 Píndaro, 30, 159, 231, 278
 Propercio, 238, 302
 Teócrito, 159
 Tibulo, 230, 238, 273, 302
 Tirteo, 159
 Virgilio, 225, 230, 302
- ESTOICISMO**
 y el cuerpo, 198-199
 prepara el cristianismo, 35, 180
 y el dolor, 193, 199
 y el dolorismo, 177
 doxografía, 108, 123
 contra el epicureísmo, 237, 240
 contra Lucrecio, 245, 250
 y la sabiduría, 270
- FILOSOFÍA**
 y alimento, 229
 edad para abordarla, 212
 deseo no natural y no necesario, 197
 y política, 121-122, 148, 211, 223, 240-244
 soteriológica, 116
 y terapia, 126, 181-182, 193-194, 233, 288
véase también epicureísmo, hedonismo, idealismo, materialismo, moral, psicoanálisis, estoicismo y utilitarismo
- FILÓSOFO**
 amigo de los dioses, 234

lo que la define, 24-25
multiplicidad de definicio-
nes antes de Sócrates,
56-57
filósofo médico, 181-182,
199-200
filósofo-rey, 121, 175, 211,
242
y meditación, 47

FILÓSOFOS

D) ANTIGUOS

Anaxarco

abderita, 83
y Alejandro, 84
cínico, 83
y la familia, 86
y los gimnosofistas, 84
hedonista, 85-86
y Nicocreonte de Salamina,
84
y el poder, 84
escéptico, 85-86
sofista, 83

Anaximandro, 185

Aniceris, 128

Antipatros, 128

Antifón de Atenas (el sofista)
y el dinero, 93, 100
y Aristipo, 117
y la concordia, 93, 101, 103
y la construcción de uno
mismo, 101
y la familia, 100, 101, 103
hedonista, 99, 100, 161
y los honores, 100
interpretación de los sue-
ños, 95

inventor del psicoanálisis,
94-95, 00
materialista, 94
monista, 94
personaje misterioso, 92,
298
contrario a Sócrates, 92-93
y la verdad, 98

Antístenes

y el burdel, 139
y Diógenes, 132-133
error sobre Antístenes, 53
y el placer, 139-140, 298
y Platón, 59, 131-132

Apolodoro de Cícico, 86

Aristipo de Cirene

y Antifón, 118
y el burdel, 108, 120
corpus, 149
el cuerpo aristipiano, 123-
124
y el dinero, 117-121
y la familia, 121, 127-128
hedonista, 107, 123-124,
297-298
y los honores, 116
y el *kairós*, 121-122
y la libertad, 118-121
mala reputación, 108, 117,
203
y las mujeres, 120-121
y el nihilismo epistemoló-
gico, 205
perfumado, 111-114, 116
como personaje concep-
tual, 110
y el placer catástemático,
203-205
y el placer cinético, 203-204

y el placer del alma y del
cuerpo, 206-207
y la política crítica, 205
y el poder, 120, 122
y el relativismo ético, 205
y la risa, 75
y la sabiduría, 205
y el sufrimiento, 205
travestido, 109, 156, 205

Aristóteles de Cirene, 128

Aristóteles el Estagirita

y la amistad, 254
y Aristipo, 109
doxografía, 31, 33, 300
eudemonista, 158
y Eudoxio, 156-158, 300
y el Liceo, 287
naturalista, 134-135

Aristoxeno, 58, 128

Boecio, 163

Carneisco, 217

Cicerón

contra los epicúreos, 241,
302
el estoico, 123, 221
y el placer, 126, 203
salvador de textos, 221
y el *Tetrafarmakon*, 183

Crates, 135

Cínicos (los)

contrasentido, 54
corpus, 136
doxografía, 131, 298
existencia, 127

Cirenaicos (los)

contrasentido, 54
doxografía, 108, 131, 203,
298
existencia, 127

Demetrio Lacón, 217

Demócrito

y la adopción, 74
ceguera, 62
y la construcción de uno
mismo, 71
corpus importante, 59,
297-298
y el dinero, 60-61
y los dioses, 58, 70
estatua, 219
e Hipócrates, 61
y la muerte, 63, 68
y el onanismo, 74
y Platón, 57-59, 149
y la procreación, 73
y Protágoras, 62
y la risa, 75
y Sócrates, 61
y utilitarismo, 69
y el viaje, 60, 61

Dioniso el Tránsfuga, 128

Diógenes de Enoanda

antiplatonismo, 287
y la construcción de uno
mismo, 289
y el deseo, 287
y los dioses, 287, 291
lo que conserva del epicu-
reísmo, 287-288
y Epicuro, 287-288
y la felicidad, 287-288
y el Jardín, 291-292
y la muerte, 287
y el muro de Enoanda,
285-286, 303
y el placer, 287
y la sonrisa, 290
y el *Tetrafarmakon*, 183

Diógenes de Sinope
 y el burdel, 139
 caníbal, 64, 137
 y el cuerpo, 137-138
 y el dinero, 139
 elogio de Medea, 138
 y la familia, 139
 y la felicidad, 135
 e historiografía, 35, 111, 299
 onanismo, 64, 134-135
 como personaje conceptual, 110
 y el placer, 139-140
 contra Platón, 132, 134
 risa, 75
 suprimido, 59, 119
 triángulo subversivo, 56, 109-110, 132
 y la vida filosófica, 24, 84, 116, 133
 y la vida solitaria, 135, 225
Diótimo de Tiro, 86
Diótimo el estoico, 178
Empédocles, 31, 56, 219
Epicuro
 y la algodicea pagana, 183, 193
 y la amistad, 180, 196, 204, 212, 215, 219, 254
 aniversario, 229
 y Aristipo, 110
 asceta, 177, 180, 198-199, 202, 206
 y los cirenaicos, 188
 y la construcción de uno mismo, 176, 194
 corpus, 182
 y la cultura, 236

dietética alimentaria, 174
 y el dinero, 195, 209
 y los dioses, 184, 189-191, 234, 301
 duda sobre la existencia de Leucipo, 45-46
 y la dulzura, 196, 199, 201, 215, 228
 estatuas, 219
 etimología de su nombre, 187, 188
 evitación del displacer, 200
 éxito, 180
 y la familia, 209-210
 filósofo-médico, 182, 193, 200
 y Heródoto, 182, 186, 213, 254
 y la inmanencia, 185, 189-191
 y el mal, 191-193
 y el materialismo atomista, 109
 mala reputación, 176-181, 198
 y Meneceo, 183, 213, 254
 contra la metempsicosis y la metensomatosis, 187
 y Metrodoro, 173, 213, 254
 y el momento presente, 188
 y la muerte, 173, 186-188
 y las mujeres, 211-213
 la música, 200, 236-237
 ¿su naufragio?, 288
 orígenes, 174, 179
 papiros, 218
 y Pitocles, 182, 213, 254

placeres del alma = placeres del cuerpo, 207-209
 y los placeres del alma y del cuerpo, 206
 y el placer catastemático, 203-205
 y el placer cinético, 203-205
 y la política, 240, 244
 y el poder, 179, 210-212
 y lo real, 172, 211
 y la risa, 180
 sincretismo de pensamiento, 175-177
 y el sufrimiento, 181, 199-200, 206-207
 y el *Tetrafarmakon*, 182-183, 193-194, 196
 utilitarismo hedonista, 191, 200
Eroción, 213
Espeusipo
 platónico y antihedonista, 157, 300,
Eudoxio de Cnido
 y Aristóteles, 157, 300
 bibliografía, 300
 corpus, 157
 hedonista, 155-156
 materialista, 154
 discípulo de Platón, 153-155
 y el viaje, 153-155
Filodemo de Gadara
 y la amistad, 219, 228, 230
 su biblioteca, 23, 30, 218, 220, 222, 226, 237, 302
 y Cicerón, 244

y la construcción de uno mismo, 227, 236
 y los dioses, 233, 236
 y el dinero, 229
 y el epicureísmo de Campania, 230-233
 epicúreo, 225-226, 230
 y la estética, 236-238
 y la inclinación, 239
 y el modo de vida, 224
 y la muerte, 232-234
 y la música, 219, 236-238, 240, 302
 obra recuperada, 218-219
 origen, 222, 231
 y Pisón, 219, 221, 230, 243
 y la poesía, 236, 238
 y la política, 240-244
 y la retórica, 236, 238-239
 temas de sus tratados, 219, 225
 y el *Tetrafarmakon*, 183, 232
 y el *topos* de la tempestad, 273
Fintis, 213
Hedea, 213
Hegesias, 128
Heráclito
 corpus, 59
 lágrimas, 72, 252
Hiparco
 abderita o pitagórico, 77
 crítico de un egocentrismo, 81-82
 hedonista, 78
 júbilo, 80
 recordatorio hedonista, 79

- crítico de la lamentación, 81-82
 búsqueda de la positividad, 80
 eminencia del presente, 80
Jenófanes, 185
Leonción, 213
Leucipo
 alegría auténtica, 48, 51, 52
 ausencia de bibliografía, 59, 299
 primer filósofo hedonista, 43-45
 eminencia del hombre, 52
 iniciador de la teoría atomista, 46-47, 49
Longino, 226
Lucrecio
 lo que no se sabe de Lucrecio, 245
 y el alma, 267-269
 y la amistad, 255, 276, 283
 y el amor, 247, 279-283
 antiplatónico, 268-269
 y el atomismo, 257-259
 y el burdel, 281
 calumniado, 245-248, 250-251, 282-283
 y la cinética, 260
 y el clinamen, 258-259, 261
 y la construcción de uno mismo, 273
 y los deseos naturales y necesarios, 195
 y los dioses, 262, 264
 enciclopédico, 263
 epicúreo, 245, 263, 302-304
- hedonista, 275, 277-278
 e inmanencia, 267
 y el libertinaje, 249, 279
 y el mar, 226
 y el materialismo, 246, 250, 256
 y Memio, 246, 254-255, 292
 y la muerte, 266-269
 y la música, 261, 272, 275-276, 304
 y la pareja atarácica, 282-283
 y la pasión amorosa, 247, 279-283
 y el pensamiento trágico, 252, 262, 274-275, 277
 y la poesía, 236
 y las religiones, 264-265
 tesis anticristianas, 248, 250, 251, 279, 280
 y Venus 261, 262, 270, 276, 279
 vitalista, 256, 258, 260
Mammarion, 213
Marco Aurelio, 273
Melisa, 213
Myia, 213
Nausífanos de Theos, 86
Nicidión, 213
Parménides, 31, 35, 56, 59, 108
Pericione, 213
Píndaro, 30, 159, 231, 278
Platón
 y la Academia, 91, 143-144, 154-155, 180, 209
 y Antístenes, 59
 y Aristipo, 18, 59, 109, 115-116, 127-128, 148, 150
 aristócrata, 90
 y Aristófanes, 146, 148
 y el arte, 200-201
 y los cínicos, 18, 59, 131-132
 ciudad platónica, 212
 y los cirenaicos, 18, 108, 131, 152
 y Demócrito, 18, 18, 57-59, 115, 116
 y el dinero, 90, 93
 y Eudoxio, 153-155
 y la familia, 212
 y Filebo, 109, 144-145, 147, 149-150
 y el idealismo, 20, 58
 luchador, 143, 148
 y el maniqueísmo, 143
 y el materialismo, 18, 114, 152
 y los mitos de Er, Giges y Teuth, 184
 y la música, 236-238
 y el poder, 178
 poeta y autor de tragedias, 143
 y Protarco, 144-145, 147, 149-151
Polístrato, 217
Pródico de Ceos
 y el dinero, 161-162
 su muerte, 164
 y el placer, 161
 sofista, 91, 154, 160-161, 300
 teórico, 162
 y la virtud, 162
- y la «Y», 159, 164, 224
Pirrón, 85
Pitágoras
 y el dualismo, 77
 estatua, 219
 y el ideal ascético, 77
 y la inmortalidad del alma, 20, 77, 268
 y la metempsicosis, 77, 268
 y la metensomatosis, 77, 268
 y la música, 236
 filósofo del número, 77
Safo
 estatua, 219
 y la felicidad, 159
 precursora del hedonismo, 30,
Sócrates
 lo opuesto a Antifón, 92-93
 y Aristófanes, 110
 héroe de los diálogos, 145-147, 150-151
 y el dinero, 93, 117
 como *personaje conceptual*, 110
 y el placer, 151-152
 platonizado, 18, 34, 54-55, 93, 110, 148, 297-298
 y los presocráticos, 17, 31, 34, 53-57, 296-298
 triángulo subversivo, 55, 109
Teana, 213
Temisa, 213
Teodoro el Ateo, 128
Timón, 176
Zenón de Elea, 84

Zenón de Citio, 219, 223, 271
y el Pórtico, 180, 221, 271

II) CLÁSICOS

Descartes, René
idealismo vencedor, 19, 20
y vida filosófica, 176
Feuerbach, Ludwig, 265
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
y el cinismo, 64
supremacía de la Razón en la Historia, 20
Hobbes, Thomas, 214
Kant, Immanuel 20, 190, 259, 302
Malebranche, Nicolas, 21
Montaigne, Michel de, 174, 182, 302
Sade
ateísmo intranquilo, 189
y el materialismo, 259
Spinoza, Baruch 26

III) MODERNOS

Bataille, Georges
ateísmo intranquilo, 189
Bentham, Jeremy, 69
Bergson, Henri-Louis
y Lucrecio, 257-2590
Canguilhem, Georges, 193
Deleuze, Gilles
ateísmo tranquilo, 26, 144, 189, 264
Foucault, Michel
y la construcción de uno mismo, 289, 295

y la risa, 75
Freud, Sigmund, 94, 195
Heidegger, Martin, 59
Lyotard, Jean-François 27
Mill, John Stuart, 69
Nietzsche, Friedrich Wilhelm
y el cuerpo, 26, 39, 171, 173, 182
cristianismo y platonismo, 20
filosofía y terapia, 182
y la risa, 76
y lo sublime, 274
Schopenhauer, Arthur, 182

IV) OBRAS CITADAS

Axiochos, Pseudo-Platón, 290
Carta a Heródoto, Epicuro, 186, 207, 300
Carta a Meneceo, Epicuro, 183, 189, 233, 300
Carta a Pitocles, Epicuro, 186, 207, 234, 300
Compendio sobre los afectos y las acciones, Diógenes de Enoanda, 292
Contra los sofistas, Filodemo, 183
Crítica de la razón práctica, Kant, 21
Crónicas, Eusebio de Cesarea, 246
De la amistad, Cicerón, 254
De la muerte, Filodemo, 230
De los fines de los bienes y los males, Cicerón, 183

De los modos de vida, Filodemo, 224
De los signos, Filodemo, 239
De rerum natura, Lucrecio, 227, 238, 246, 260, 272
Deipnosofistas, Ateneo, 180
Del buen uso del rey según Homero, Filodemo, 238
Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, Rousseau, 275
El arte de amar, Ovidio, 279
El arte de combatir la tristeza, Antifón de Atenas, 94
El banquete, Platón, 184, 279
El discurso verdadero contra los cristianos, Celso, 286
El misántropo, Molière, 279
Epigramas, Filodemo, 225, 228, 232, 238, 302
Epístolas, Horacio, 176, 230
Ética a Nicómaco, Aristóteles, 109, 156-157, 253, 300,
Fedón, Platón, 20, 148, 184, 186, 211, 268, 299
Fedro, Platón, 184
Filebo, Platón, 109, 127, 144-145, 149, 153, 299
Física, Empédocles, 32
Fragments póstumos, Nietzsche, 39
Geórgicas, Virgilio, 225

Gran Cosmología, Leucipo, 46
Gran orden cósmico, Demócrito, 61
Hippias, Platón, 122
Historia de la filosofía, Filodemo, 237
La ciudad de Dios, San Agustín, 21
La elección de Hércules, Pródico de Ceos, 162
La gaya ciencia, Nietzsche, 26, 171
La interpretación de los sueños, Artemidoro de Éfeso, 95
La República, Platón, 148, 184
Las memorias históricas, Aristoxeno, 58
Lisis, Platón, 253
Máximas capitales, Epicuro, 183, 300
Memorabilia, Jenofonte, 163
Metafísica, Aristóteles, 33, 156
Odas, Horacio, 230
Odisea, Homero, 122
Pensamientos, Pascal, 21
Péricles y Verdi, Deleuze, 189
Protágoras, Platón, 184
Remedios contra el amor, Ovidio, 279
Retórica, Aristóteles, 156
Sátiras, Horacio, 230
Satiricón, Petronio, 228
Sentencias vaticanas, Epicuro, 183, 254, 300

Sobre la alegría o el bienestar, Hiparco, 77
Sobre la débil constitución de Epicuro, Merrodoro, 173
Sobre la enfermedad y la muerte, Epicuro, 173
Suma teológica, Santo Tomás de Aquino, 21
Timeo, Platón, 119, 154, 177, 184-185
Vida de los dioses, Filodemo, 234
Vidas de sofistas, Filostrato, 161
Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres, Diógenes Laercio, 45, 237, 299, 300

V) BIOGRAFÍA

anécdotas
equivalente del aforismo, 111, 112
mnemotécnicas, 115
verdad filosófica, 58, 62-64, 66, 82, 83, 84-85, 114-116, 118, 120, 127, 131-132, 134-135, 137
biografía / autobiografía y filosofía
biografía descartada, 172
interés de la biografía, 26-27, 63-64, 84, 113-114, 116, 134

GRECIA

y la democracia, 91, 102, 121

fin de la hegemonía, 175, 303
fin de la civilización, 221, 292

HEDONISMO

de Anaxarco, 85
de Aristipo, 107, 110, 115-116, 121-128, 203-205
y ascetismo, 34, 136, 180, 184, 197, 199, 203-204, 279
y atomismo, 277-278
caricaturizado, 147, 152, 166
y conciencia, 125
y construcción de uno mismo, 273-275
definiciones, 49, 125-127, 150, 273
su enseñanza, 128
de Epicuro, 175, 177, 180, 197, 199-200, 202-203, 214-215
evitación del displacer, 72-73, 119, 124, 200, 214, 272
expansión, 222
de Filodemo, 235-236
e historiografía, 36, 49, 115, 116
y Jardín, 214-216
libertario, 96, 99-102, 140
mala reputación, 117
y platonismo, 115-116
su precursor, 30-31
trágico, 261-262, 274-275, 277

alegría

auténtica, 48, 51-52
y belleza, 51
consecuencia de la desgracia del otro, 81, 273
y hedonismo, 75
objetivo del alma, 51-52
y placer, 51-52, 163, 203
término confiscado, 49
tranquilidad del alma, 71-72
vida social, 73

aponía

aristipiana, 203
epicúrea, 203

ataraxia

ascetismo, 199
y Diógenes de Enoanda, 288, 290
y estética, 236-238
y goce, 202, 204
y política, 242-244
potencialidad epicúrea, 197, 202, 215, 223, 231-232, 235, 278, 281
rechazo del dolor, 199, 272
ventajas, 176, 273

carpe diem, 232

contrato hedonista, 213-216

deseos

dietética de los deseos, 65, 70, 193-194, 201-202, 278
y placer, 196
naturales y necesarios, 194-195, 278, 287
naturales y no necesarios, 194-195, 278

no naturales y no necesarias, 194-196, 277-278

ética hedonista, 49, 59, 99, 155, 193

eudemonismo

de Aristóteles, 157, 300
definición, 49-50, 72, 85, 127, 297
y hedonismo, 49-51, 127, 157

eumetría, 120, 228

felicidad

alcanzable aquí, 183, 221
y conciencia, 50
y cuerpo, 50
cirenaica, 126-127
eudemonismo y hedonismo, 49-51, 127, 157, 297
lo que supone, 135, 196
Lucrecio, 273
soberano bien del eudemonismo, 49, 196, 287

gocce

y conciencia, 125-126

júbilo

y alma, 207-208
según Aristipo, 107, 119, 121-122, 124-125, 203-205
del cuerpo, 207-208, 262
según Epicuro, 204, 209
y estética, 236-238
y ética, 120
y evitación del displacer, 72
y *kairós*, 121, 126
y libertad, 70, 99, 101-102
según Lucrecio, 277-278

y placer, 71, 124-126, 140,
146, 157, 201-202
según Pródico, 160
y virtudes, 164
kairós, 121, 126
placer
del alma y del cuerpo, 124,
206-209
aritmética de los placeres,
66, 201-202, 215, 232,
287
atomista, 277
buenos y malos, 139-140,
151, 231-232, 278
catastrófico, 152, 203,
205-206
cinético, 123, 203-206
corporal como objetivo del
ideal hedonista, 124
cirenaico, 123-127, 296-
297
definiciones, 50, 126-127,
240
dietética de los placeres,
71, 119-120, 138
y el dinero, 100
distinto de la felicidad,
126-127,
epicúreo y ascético, 199,
278, 301
y epicureísmo de Campa-
nia, 230-231, 239
estética, 197, 201, 237-
239,
evitación del displacer, 72-
73, 119, 124
exclusión de la reflexión,
150, 151
de existir, 232, 234

fin en sí mismo, 156
finalidad del sistema epicú-
reo, 280
= goce, 50
y música, 202, 236-238,
275
y naturaleza, 101, 135, 298
relación con el placer, 198-
199
reducción de la conciencia,
50
y renunciamento, 202
satisfacción de los deseos
naturales y necesarios,
196
soberano bien del hedonis-
mo, 49, 119, 147, 156-
157
soberano mal, 139
y sociedad, 100
y sufrimiento, 202-203
superposición con la felici-
dad, 49-50
suprimido, 146-147
y el *Tetrafarmakon*, 193-
194
sufrimiento, 183
y ataraxia, 203
atomista, 192, 277
y conciencia, 269
y deseo, 195-196
y dinero, 93
y Epicuro, 172, 181, 187-
188, 191-193, 199-200
y falta, 192
y mérito, 166
y placer, 199-202, 240,
272-273
y psicoanálisis, 94-95

y vida filosófica, 51, 126

HISTORIOGRAFÍA

un arte de la guerra, 15
incapacidad de los filósofos
para la H., 16-17
historiografía dominante:
–una historia sin autor, 16-
17
–la reconducción de errores
y aproximaciones en la
H., 17-18
–una H. platónica, 17-18,
20, 55-56, 109-110,
207-208
–una H. judeocristiana,
19-20
–una H. hegeliana, 20-21
–la historia de los vencedo-
res idealistas, 20-22, 35-
36
desposesión a cargo de
los vencedores idealistas,
55
historiografía subalterna:
– del ateísmo, 208, 264
– del atomismo, 208
– cirenaica, 35, 111
– del hedonismo, 34-35,
49, 115-116
– del materialismo, 208
personaje conceptual
Aristipo y Diógenes, 110
en el Filebo, 144-145, 152-
153
Jardín, 209
Sócrates, 110, 144
Villa de los Papiros, 220

IDEALISMO

alemán, 20, 27
cristiano, 27, 46, 171
pitagórico, 35, 77
platónico, 18-21, 27, 35,
55, 131, 134, 171, 268

LIBERTAD

en Anaxarco, 85
en Antifón, 93, 97, 99-
100, 102
en Aristipo, 118-121, 125
ausencia de libertad, 259
y ciudadanía, 211-212
y construcción de uno mis-
mo, 100-101
y deseo, 195
y dinero, 93, 118
de Diógenes, 84, 138
disminuida, 100, 118, 125
en Epicuro, 211-212
y eumetría, 120
en Filodemo, 231-232
impedida por los deseos va-
nos, 195
y la inclinación, 259
y mérito, 166
obstaculizada por la ley ci-
vil, 96
preservada, 232
contra la sumisión, 99
soberano bien, 64, 125
y voluntad, 278, 290

MATERIALISMO

abderita y atomista, 48-49,
55, 60, 62, 64, 77, 83,
90, 109, 114, 297
cínico, 136-137

contrasentido, 266
 epicúreo, 207, 304
 de Eudoxio, 153
 expansión romana, 222
 de Filodemo, 235
 de Lucrecio, 246-247,
 256-257, 259-260
atomismo
 caída de los átomos, 258-
 259
 contra la existencia de otro
 mundo, 46
 contra la inmortalidad del
 alma, 46
 y cuerpo, 47, 172
 de Demócrito, 58, 178,
 297
 epicúreo, 183-187
 e historiografía, 208, 297
 y homofagia, 137
 inmortalidad del átomo,
 187, 269
 inventor del átomo, 44-45
 de Lucrecio, 256, 263
 un materialismo, 46, 172,
 297
 un sensualismo, 71
clinamen, 239, 258-259,
 262-263, 287, 290, 301
materia
 y conciencia, 269
 constitución, 185-186,
 263
 corporal, 137, 269
 y los dioses, 48, 191, 267,
 291
 eterno, 187
 y Forma, 155-156
 inmanencia, 185
 y sufrimiento, 183
 y vacío, 257
partículas
 47-49, 67-68, 71, 137-
 138, 186, 208, 253,
 256-259, 263, 274,
 277-278, 287
simulacros, 46-48, 61, 65-66,
 68, 70, 74, 184, 186, 222,
 266, 282, 287, 301
MORAL
amistad
 en la antigüedad, 253, 301
 y epicureísmo, 254
 en Epicuro, 180, 197, 203,
 211, 215, 254
 en Filodemo, 220, 227,
 230
 en Lucrecio, 254-255, 277,
 282-283
concordia
 92-93, 101, 103
dulzura
 y eudemonismo, 50
 y Filodemo, 227
 y Lucrecio, 255, 283
 virtud epicúrea, 180, 197,
 199, 201, 204, 215, 228
 de vivir, 180, 227-228, 231
ocio, 289
prudencia, 180, 200-202,
 244
 temperancia (e intempe-
 rancia), 71, 117, 187,
 199
vicio
 caricaturizado de Aristipo,
 123

lo opuesto a la virtud, 34,
 97, 134, 161, 214
 de poseer, 139

MUERTE

del alma, 67
 domada, 69, 187-188,
 233-234, 267
 no tenerle miedo, 183,
 187, 233-234, 267,
 269, 289
 separación del alma mate-
 rial y el cuerpo material,
 186
 suicidio, 128, 188, 234,
 247, 249

MUJER

admitida, 178
 como alegoría, 163-165
 celebrada, 228, 283
 esclava, 212
 excluida, 102
 filósofa, 45, 213
 hechicera, 248, 281
 igual al hombre, 103, 178,
 211-213
 pretexto, 302
 papel secundario, 212
 sumisa, 213
 uso de las mujeres, 117,
 120-122, 179, 228

NATURALEZA

contraria a la ley, 96-97,
 134
 y deseo, 194-197
 y derecho, 197, 214
 enseñanza, 101, 264

y placer, 101, 134
 teoría, 64

física

Aristipo la abandona, 119
 y atomismo, 44, 47-49, 67,
 172, 259
 y Demócrito, 59
 epicúrea, 187, 278
 lleva a la ética, 48-49, 52,
 119, 183-184, 235, 287
 nuclear, 47
 y placer, 49-50

fisiología

en Aristipo, 123
 en Epicuro, 172, 231
 en la filosofía, 171
 e individualismo, 278-279
 y reflexión, 176

mar

Demócrito, 60
 Longino, 226
 Mar Rojo, 43, 60
 principio de Alfeo, 25-27
 tempestad, 227, 273

POLÍTICA

ágora
 24, 48, 61, 64, 94, 108,
 111-113, 134, 156,
 205, 286

César

219, 223, 241, 255, 262

democracia

91, 102, 243

derecho

ausente, 276
 y comunidad, 276
 natural, 103, 214, 301

esclavitud

igualdad con los hombres
libres, 211
de las mujeres, 212

igualdad
epicúrea, 211, 213
entre los hombres, 102-103, 178, 211-213
natural, 102-103
de los placeres, 123-124

justicia
98, 213-214, 292

ley
civil o natural, 97-101, 301
contraria a la naturaleza, 96-97, 135
obediencia, 96-97
obstáculos a la libertad, 96
rechazo, 101, 134

monarquía
243-244

y religión
190, 265, 276

tiranía
243
y vida filosófica
219, 222-224, 240-244

PSICOANÁLISIS
inventado por Antifón, 18, 94-96, 99, 160
y Aristipo, 118

RELIGIÓN
ateísmo
e historiografía, 208, 264
e inmanencia, 189, 267
intranquila, 189
tranquila, 69-70, 183
Cristo, 246, 293

cristianismo
y alegría, 49
contra el atomismo, 46
y el cuerpo, 198
dominante, 55
y dualismo, 46
preparado por el estoicismo
y el platonismo, 180
fabricado, 246
y materialismo, 246-247
odio al mundo, 35
y oscurecimiento del mundo, 292-293
pensamiento de Estado, 20
perfidia respecto de Demócrito, 62
y placer, 50
un platonismo según Nietzsche, 20

dioses
amigos de los filósofos, 234
belleza, 235
bienaventurados, 189, 290
despedidos por el atomismo, 46, 57
ideal inaccesible, 266
inaccesibles a las demandas, 190
inactivos, 190
inexistentes, 66, 71, 264
en los intermundos, 190, 234, 267, 291
materiales, 47, 190, 234
modelo ético, 291
potencia de un demiurgo, 58
seres sexuados, 235
suprimidos, 48, 189

no temerles, 69, 183, 287, 290
Venus, 139, 232, 255, 261-262, 270, 276, 279

infierno
católico, 50
mitológico, 184, 187, 266-268

irreligiosidad, 190, 293
intermundos, 190, 234, 267, 291
paraíso
post mortem, 186, 266-267
terrenal, 210, 292

politeísmo, véase dioses

teología
de Demócrito, 60
de Epicuro, 185, 189-191
de Filodemo, 219, 234-235

RETÓRICA
palabra
uso agónico, 90, 161
abordada por Filodemo, 219, 236-238, 302
y habilidad, 98, 163
por sí misma, 146, 152

sofistas
bibliografía, 297-298, 300
democratización del saber, 91-92
enemigos de Platón, 90
mala reputación, 89-90, 297
platonizados, 91
retribución, 91, 93
terapia, 94-96

UTILITARISMO
catártico, 201
estético, 200, 236
hedonista, 191, 241
inventado por Epicuro, 200, 302
y la música, 238

VIDA FILOSÓFICA
campo, 212
comunidad filosófica, 216, 220, 222, 227

construcción de uno mismo
y Antifón, 101
y Demócrito, 71
y Diógenes de Enoanda, 289
y Epicuro, 175, 193
y Filodemo, 227, 237
y Lucrecio, 273

conversación, 94, 151, 197, 204, 228-229, 275

dinero
Antifón de Atenas, 93, 100
Aristipo, 117-121
Demócrito, 61-62
Diógenes de Sinope, 140
Epicuro, 197, 209
Filodemo, 218, 230
y placer, 100
Platón, 91, 93
Pródico de Ceos, 161-162
Sócrates, 93, 117
sofistas, 91, 117

familia, 86, 100-101, 103, 139, 166, 209-210, 212

genio de la vida filosófica, 24-25, 205, 209-211, 216,

220, 223, 225, 254, 285,
289, 295, 301

sabiduría

Antifón, 100

Aristipo, 117, 150, 204-205

Demócrito, 62, 65

Epicuro, 173, 191, 203,
214, 229-230, 232-233,
236

griega primitiva, 44

hedonista, 135-136, 277

Hiparco, 78-79, 81-82

Lucrecio, 252, 267, 270,
277

pagana, 235

Pirrón, 85

sofista, 117

soteriológica, 288, 290

estoica, 270

terapéutica, 235

voluntad, 187, 190, 193

viaje

Demócrito, 60-61

Eudoxio, 153-155

hacia Oriente, 43

metáfora de la vida, 79-80

mal placer, 139

Platón, 148

Y (símbolo), 159, 164, 166-
167, 224