

# EPICURO, HOY

CARLOS GARCÍA GUAL



La tradición ha sido poco generosa con la obra de Epicuro. De los muchos escritos de éste, el más prolífico de los filósofos griegos, ninguno se nos ha transmitido de modo directo. Resulta casi una casualidad que conozcamos el desarrollo general de sus teorías, gracias al poema fervoroso e inspirado del latino Lucrecio, *De rerum natura*, y a la atención del tardío erudito Diógenes Laercio, que incluyó en su *Historia de las vidas y opiniones de los filósofos antiguos* tres cartas auténticas del filósofo, epítomes y breviaros de su filosofía. Contamos además con otras citas dispersas y discutidas; y, en fin, los descubrimientos arqueológicos han añadido una importante inscripción parietal, el muro del devoto propagandista Diógenes de Enoanda, y los papiros carbonizados de la biblioteca de Filodemo en Herculano, que, aunque de modo fragmentario, nos permite recomponer algo de la obra perdida, compensación exigua del medio centenar de obras desaparecidas de Epicuro.

Este simple dato histórico de la desaparición de su obra escrita me parece sintomático. Sobre todo si lo confrontamos con la conservación de la obra platónica o la aristotélica. En ella puede verse, creo, no sólo un efecto de la desidia o desinterés de los siglos, sino también el de la censura y oposición de otros credos filosóficos o reli-

giosos contra las corrosivas ideas del epicureismo. Un testimonio algo tardío al respecto es el del emperador Juliano, que, en una carta escrita como reformador moral del clero pagano, prohíbe (89 b) a los sacerdotes del Imperio que lean los libros del escéptico Pirrón y de Epicuro y da gracias a los dioses, señalando que la mayoría de estos escritos peligrosos se habían perdido ya en su época (mediados del S. IV) gracias a la providencia. Lo mismo entre los paganos que entre los cristianos y los Hebreos, ya en esta época el adjetivo “epicúreo” era sinónimo de “impío”.

Es muy curioso que a quince siglos de distancia una expresión coincidente pueda encontrarse en la *Historia de la Filosofía* de Hegel<sup>1</sup>. *Las obras de Epicuro —dice— no han llegado hasta nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarse. Lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado; los filólogos, por lo menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas.*

Este decidido rechazo de la obra epicúrea por parte de dos pensadores idealistas, notablemente distintos, podría sin duda ser suscrito por otros muchos filósofos y reformadores religiosos, a los que también las teorías de Epicuro podrían parecer escandalosamente perniciosas.

Por otra parte, como ya indicó de Witt<sup>2</sup>, Epicuro ha sido *probablemente el más calumniado de los filósofos de la Antigüedad*. Por lo menos, creemos, el más trivialmente mal interpretado. Piénsese en las frívolas connotaciones que guarda entre nosotros la calificación de “epicúreo” o los anecdóticos tratamientos de ciertas Historias de la Filosofía.

La razón de este descrédito se encuentra en el desacuerdo básico de la filosofía epicúrea con las doctrinas re-

ligiosas, filosóficas y políticas que durante muchos siglos han dominado el panorama de la cultura occidental. Frente a los sistemas del platonismo, el aristotelismo y el estoicismo, el epicureísmo representaba la negación de algunos postulados en los que, por encima de sus diferencias específicas, aquellas filosofías podían establecer un frente común. Usando de un término anacrónico y tosco, podríamos decir que, con su herencia sofística y materialista, el epicureísmo representaba algo así como la izquierda del pensamiento griego. La postura de Epicuro resulta la antítesis de la filosofía platónica, como puede resaltarse en una rápida revista de las tesis principales de ambos sistemas. Por parte de Platón se teoriza sobre la duplicidad de mundos, el sensible y el inteligible; sobre el enfrentamiento de cuerpo y alma y el carácter divino de esta alma humana inmortal en su anhelo del mundo eterno; sobre el desprecio del cosmos físico, con su naturaleza corruptible, opuesto a la exaltación de la armonía celeste; sobre la creencia en unos valores éticos absolutos como pauta para la exigencia de una jerarquía social que establezca la justicia auténtica a través del utópico gobierno de los filósofos, etc.

En Epicuro, por el contrario, encontramos la afirmación de un único mundo, éste, el material, y un único conocimiento auténtico basado en los sentidos corporales; el alma es también material y perece con el cuerpo, en esa disolución de los átomos concluyente en la muerte; si los dioses existen, están lejos de poseer una entidad módelica y de ejercer cualquier providencia, sino que residen inoperantes y felices, arrinconados en los espacios intercósmicos; la moral es relativa; los placeres básicos para la

felicidad son los del cuerpo; y, en fin, la sociedad basada en un orden justo es algo por lo que el sabio epicúreo no está dispuesto a sacrificar su tranquilidad personal.

Las ideas de Platón, edulcoradas y rebautizadas, han dominado el curso de la tradición filosófica occidental muchos siglos, núcleo de esa sedicente *philosophia perennis* que se resume en unas anotaciones al pie de páginas de Platón según la exagerada y repetida frase de Whitehead. El triunfo del platonismo explica en parte el silencio y descrédito de la doctrina escandalosamente antiplatónica de Epicuro.

## II

La reivindicación de Epicuro en la época moderna comienza con Gassendi, quien, en la primera mitad del siglo XVII, vuelve a defender la teoría atomista y recupera al anatematizado filósofo del placer, que resultará muy sugestivo para algunos "ilustrados" del siglo siguiente.

Un paso adelante en la apreciación crítica del epicureísmo lo encontramos en la intencionada tesis (1841) del joven Karl Marx<sup>3</sup>, que es, en cierto sentido, una réplica brillante al menosprecio hegeliano y que subraya el profundo sentido humanista de la teoría epicúrea. Más tarde Lenin, comentando a Hegel, anotará que Epicuro *pasa junto al fondo del materialismo y de la dialéctica materialista*<sup>4</sup>. Y esta analogía en su concepción del universo ha atraído hacia Epicuro la simpatía teórica de muchos mar-

xistas, que han visto en él *al representante de vanguardia de la dialéctica contra la escolástica, la "línea" materialista de Demócrito contra la "línea" idealista de Platón*, según ha escrito recientemente el profesor Dynnik, de la Universidad de Moscú<sup>5</sup>. También el utilitarianismo de Stuart Mill rehabilita el hedonismo de Epicuro, y en 1878 aparece el libro de Guyau<sup>6</sup> que, relacionando sus ideas con el positivismo, pragmatismo, probabilismo y materialismo antimetafísico, insiste en la modernidad de su filosofía. También Nietzsche, fino catador de humanidad, elogiará esporádicamente al viejo filósofo, amable *dios del jardín*. Por otra parte, desde la perspectiva filológica, el libro capital del fin de siglo XIX, aun hoy insustituible, es la recopilación crítica de textos, testimonios y citas editados por Usener<sup>7</sup>.

Nuestro conocimiento del epicureísmo ha avanzado mucho en los últimos cincuenta años gracias a los estudios de Bailey, Bignone, Diano, Festugière, Mondolfo, Mewaldt, de Witt, Arrighetti, Merlan, Farrington, etc. Una buena introducción general al pensamiento del filósofo, difícil y técnico tras su aparente claridad, que muestra estos recientes avances interpretativos es el reciente libro<sup>8</sup> de Rist.

Desde luego que no voy a analizar aquí los pormenores de estas minuciosas interpretaciones, ni siquiera a demorarme en una enumeración de trabajos especializados, porque podría pensarse que éste es un vano entretenimiento de filólogos arcaizantes. Citaré sólo algún ejemplo más sintomático de la apreciación de ese acercamiento a nuestros problemas actuales. En las actas del último Congreso Budé, que se ocupó del epicureísmo griego y roma-

no como tema central, dos de los más distinguidos historiadores de la Filosofía antigua, Schuhl<sup>9</sup> y Brun<sup>10</sup>, coincidieron en destacar la actualidad del epicureísmo. En el último número de la revista de Ciencias Humanas de la U.N.E.S.C.O., un interesante artículo del profesor Kuznetsov<sup>11</sup> analiza, recordando el prólogo que Einstein escribió en la traducción alemana del *De rerum natura* en 1923, las analogías entre la posición filosófica del pensador griego y la del físico moderno ante el mundo y la muerte. Y en nuestra lengua resulta interesante a este respecto la publicación en ediciones de difusión amplia, con temática actual y no para especialistas, del libro de Farrington<sup>12</sup>, ameno y claro desde su enfoque marxista; de la añeja obra de Nizan<sup>13</sup> y de la tesis misma de Marx en 1971<sup>14</sup> al año siguiente de su edición francesa<sup>15</sup>. El pequeño estudio de Pasquali<sup>16</sup> insiste también con ágil claridad en el modernismo del filósofo. En fin, ya a primera vista aparecen una serie de temas en los que las antiguas teorías epicúreas pueden sugerir paralelismos y ecos actuales. El atomismo físico, el sensualismo y empirismo gnoseológico, el alejamiento de la divinidad, el hedonismo, el rechazo de la educación tradicional y de la retórica política y la negación de un idealismo de valores absolutos podrían encontrar un claro prelude en la doctrina de Epicuro.

Pero, a fin de no perdernos en lo anecdótico y para evitar en lo posible la ambigüedad que el calificativo de "actual" parece llevar consigo, prefiero ofrecer un pequeño bosquejo interpretativo y sintético de esta filosofía, refiriéndola en primer término a su contexto histórico, sólo a grandes rasgos, y limitarme después a algunas considera-

ciones sobre estos tres temas: el atomismo, el hedonismo y el rechazo de la cultura tradicional.

### III

Epicuro nace en la isla de Samos en el 341 y muere en Atenas 70 años después, en el 270 a. J.C. Vive durante la crisis definitiva que representaron la pérdida de la autonomía de la gloriosa ciudad y el degradarse de la ideología (de la política democrática) en retórica, mientras surge el mundo (político) nuevo de las monarquías helenísticas. Precisamente los años 323-322, cuando llega por primera vez a Atenas, la ciudad de sus mayores, para prestar su servicio militar como efebo, son decisivos y trágicos para la ciudad. En ese breve plazo desaparecen de la escena política cuatro personajes, los más significativos de una época. Alejandro el macedonio, a quien el año anterior los escépticos atenienses se vieron forzados a honrar como dios, ha muerto con evidente impertinencia en la lejana Babilonia. Otro tipo popular y escandaloso, Diógenes el Perro, abandona este mundo cuyas convenciones había despreciado tantas veces. El impenitente Demóstenes, derrotado otra vez y desesperado, se suicida para escapar a la persecución. Y el sabio Aristóteles, disecador del universo, perece en el exilio, en Aulide. Año triste para la ciudad en el que desaparecen sus dos defensores, Demóstenes en la praxis y Aristóteles en la teoría, y sus dos enemigos revolucionarios, Alejandro el inventor de imperios y el apátrida Diógenes, que se aplicaba el nuevo concepto de *cosmopolita*, invención cínica. Después de estos

dos años impresionantes para el joven Epicuro, andará durante quince por ciudades jonias de cierto prestigio cultural, como Teos, Colofón, Mitilene y Lámpsaco, hasta su vuelta definitiva a Atenas en 307. Vuelve a los 35 años, a mitad del camino de su vida, para permanecer hasta el final en un período de reposo, que contrasta con su errar anterior, y de gran actividad intelectual, dedicado a su escuela y a su producción literaria. Funda el famoso “jardín”, que reviste un carácter privado y donde se admite a gentes de diverso origen social, hasta esclavos e incluso mujeres (algunas respetables y otras de reputación muy poco honorable), innovación feminista revolucionaria en la praxis intelectual griega.

El jardín es un retiro apacible en esa ciudad agitada y empobrecida, que tiene que sufrir de cuando en cuando su liberación por algún caudillo vanidoso y violento de los que se repartían el inmenso botín de Alejandro.

Allí el maestro, venerado en una atmósfera de amistosa intelectualidad, envejece con precaria salud —muchas veces necesita su silla de ruedas para desplazarse—, pero con un ánimo inmutablemente feliz. Enfermo grave que saluda la última luz con alegría, como testimonia su última carta famosa a un amigo: *En este día verdaderamente feliz de mi vida, en que estoy en trance de morir, te escribo estas palabras. La enfermedad de mi vejiga y estómago prosigue su curso sin disminuir su habitual agudeza. Pero aún mayor es la alegría de mi corazón al recordar mis conversaciones contigo*. Esa felicidad sensible buscada por Epicuro, enfermo incurable al igual que otros filósofos entusiastas del placer, como James o Nietzsche, es la victoria contra el dolor que acecha de continuo, como

la ataraxia es el remedio contra un mundo perturbado y perturbador. Da ejemplo con su vida de la aplicación de su doctrina: *Si se compara la vida de Epicuro con la de los demás en lo que se refiere a dulzura y a una total independencia, creería escucharse una leyenda*, dice un discípulo, tal vez Hermarco (*Sent. Vat.* 36).

Epicuro se encuentra con una compleja circunstancia intelectual, donde destacan, por un lado, dos grandes sistemas filosóficos ya constituidos, el de Platón y el de Aristóteles, profesados entonces por las dos escuelas rivales del Liceo y la Academia en manos de los discípulos inmediatos, que, sin la capacidad de sus creadores, derivaban hacia comentarios escolásticos o hacia la especialización científica, como por ejemplo la Matemática o la Botánica, con cierta mala conciencia sobre las aporías finales de las grandes construcciones metafísicas. Por otro lado estaban los audaces y corrosivos críticos de la cultura y la filología dogmática, los cínicos y los escépticos, con su corrosivo nihilismo ante una cultura ya decadente. Creo que hay que ver la filosofía epicúrea —descartamos la polémica contra los estoicos, que es posterior— como una reacción postaristotélica a esos dos extremos del idealismo y el escepticismo. Apoyándose en muchos elementos y soluciones de la tradición anterior, en Demócrito y Aristóteles sobre todo, y adaptándolos a un nuevo sistema que pretende más la coherencia que la originalidad, Epicuro ha construido su filosofía, polémica y que se mantiene en guardia constante. Por ejemplo, su teoría empírica del conocimiento, cuyos pormenores técnicos son muy detallados, supone una crítica del idealismo platónico y de toda la corriente racionalista griega que empieza con Parménides. Pero si el empirismo resulta un fre-

no al desbocarse de la razón absoluta en pos de la realidad, es a su vez una base para defenderse contra el escepticismo. Entre ambos polos intenta Epicuro, de modo más radical que antes Aristóteles, tender el puente entre el sujeto cognoscente y la realidad. El empirismo comienza con la desconfianza en el conocimiento, pero intenta solucionarla con una crítica. Encontramos aquí un procedimiento típico del método de Epicuro, el crítico rechazo de otras teorías y la recurrencia a unos elementos mínimos —en este caso las sensaciones, de las que las básicas son las primarias, las del tacto— que le parecen una evidencia segura como base materialista para desarrollar una compleja teoría.

#### IV

Es bien conocido que la teoría de la composición atómica de la materia universal tiene por fundadores a Leucipo y Demócrito. Epicuro recoge esta teoría retocándola en un punto importante al admitir, frente al movimiento regular de los átomos, otro espontáneo o desviación o “clinamen”. Esta innovación le permite, como ya indicó Marx, introducir un margen de libertad en ese cosmos material sin causas finales ni inteligencia exterior.

En esta concepción física hay ciertas analogías con la científica actual sobre la constitución de la materia. Por ejemplo, en la teoría más reciente sobre ésta, la de Gell-Mann, que obtuvo el premio Nobel de Física en 1969, se demuestra teóricamente la existencia de una partículas

mínimas, últimos componentes de los cuerpos, los “quarks”, en la continuación de una larga tradición atomística. Los “quarks”, cuyo nombre procede de *Finnegans Wake*, la novela de Joyce, son, después de los átomos, protones, electrones, neutrones, mesones e hiperiones, las primeras partículas elementales sin nombre griego, y sus propiedades estructurales se definen por métodos matemáticos muy complicados, con ayuda de números cuánticos, y se clasifican en un sistema transformacional SU3 (matrices unitarias tridimensionales).

Todos los pormenores técnicos, así como las aplicaciones de esta teoría, habrían admirado a cualquier atomista griego. Pero bajo la concepción moderna y la griega de 2.400 años antes se revela una misma idea fundamental: la de la estructura discontinua de la materia.

Incluso la explicación del movimiento por Epicuro como una marcha a saltos entre átomos espacio-temporales, en un intento para resolver las aporías famosas de Zenón, puede tener cierta similitud con los procesos admitidos por la mecánica cuántica; y su movimiento de desviación irracional podría relacionarse acaso con el llamado “principio de indeterminación” en los procesos de la microfísica.

Evidentemente la ciencia física moderna se caracteriza por un carácter paradójico y por un dinamismo que la distancia de la concepción griega, mucho más estática. La relación entre el mundo sensible y las revolucionarias concepciones de la microfísica cuántica es hoy inquietante. En ella, la causalidad macroscópica, en general relativista, no rige efectivamente el mundo sino por cuanto surge de los sucesos ultramicroscópicos sometidos

dos a una causalidad ultrarrelativista, la de ese dios de la microfísica cuántica que “juega a los dados” con escándalo de Einstein. Como señala Kuznetsov<sup>17</sup>, *esta situación fundamentalmente paradójica y contradictoria de la Física se opone a la tendencia de Epicuro, apaciguadora y que evita las contradicciones. Pero prolonga y concretiza la tendencia del pensamiento griego, tendencia dialéctica que busca las contradicciones y se dirige al porvenir, un porvenir problemático.*

Sin embargo, hay algo más que separa fundamental y dolorosamente la Física moderna de la epicúrea: el hecho de estar esta última subordinada a una concepción final de la vida humana, el logro de la felicidad.

Si a un especializado físico moderno se le preguntara qué relación tiene su actividad científica con su ética y su concepción de la vida, se quedaría extrañado de la pregunta y se vería en un apuro para responder. En cambio, la ciencia por la ciencia o por sus mediatas aplicaciones técnicas no es el objetivo primordial de la Física epicúrea, que resulta simplemente una parte de la Filosofía encaminada a procurarnos la felicidad. El científico más corriente de hoy, muchas veces cargado de los mismos prejuicios vulgares de otras gentes y especializado bárbaramente en su pequeño dominio, no tiene nada que ver con el “sabio” ideal de los griegos. Hoy laureados científicos pueden *eslabonar comprensiones geniales con los más vulgares cuentos de criadas*<sup>18</sup> sobre aspectos filosóficos centrales de la vida olvidándose la armonía espiritual que perseguía el antiguo filósofo, llámese Demócrito, Platón, Aristóteles o Epicuro. Este escribió muchos libros de cuestiones naturales, como su amplio *Περὶ φύσεως* en 37 volúmenes. Pero su interés no iba tanto a las cuestiones

de la teoría en sí misma cuanto a proporcionar una visión conjunta de la naturaleza que permitiese la tranquilidad del ánimo y ayudara a liberar el espíritu humano de los terrores supersticiosos ante los prodigios impresionantes de la Naturaleza, en los que Demócrito había visto una de las causas de la religión. Por otra parte, Epicuro, mucho menos intelectual que Demócrito, quiso también, frente a la Necesidad de aquel, un margen de libertad en su mundo físico para liberar al hombre de un yugo tan duro como los dioses del pueblo: el de la Fatalidad. *Pues sería mejor —dice en Dióg. Laerc. X 134— aceptar la fábula popular sobre los dioses que ser esclavo de la Fatalidad de los fisiólogos. Porque aquélla suscribe una esperanza de absolución mediante el culto de los dioses, pero ésta nos presenta un destino inflexible.*

En este punto el conocimiento de la naturaleza del mundo físico tiene primordialmente un valor pragmático; nos ayuda a liberarnos de los terrores supersticiosos y, al mismo tiempo, no debe encadenarnos en un determinismo que impida la actuación y la decisión moral del hombre. Como señala von Fritz<sup>19</sup>, *en Epicuro se expresa esa acientífica finalidad de su posición científica de forma más patente cuando asegura a menudo que él no se dedica a la ciencia para encontrar la explicación absolutamente correcta de un fenómeno. Se contenta con tener a mano una o más posibles explicaciones "naturales" del fenómeno para impedir los terrores supersticiosos y acientíficos.*

Lo peculiar del atomismo frente a otros sistemas de explicación del universo físico es la falta de teleología. No rige el mundo un único principio, ni la materia está some-

tida a la jerarquía de las ideas o de las formas. Ni siquiera la necesidad en el movimiento de los átomos puede ser una norma rígida que encadene la materia. Esta teoría de la parénclisis, el clinamen o desviación de los átomos, tiene, como Marx destacó, el fin de salvar la libertad del alma humana, compuesta, como toda realidad, de átomos algo más sutiles que los del cuerpo, pero de idéntica naturaleza. Ni la Providencia divina, ni el νοῦς o “inteligencia” de Anaxágoras, ni las Ideas subordinadas a la del Bien, ni un último motor inmóvil, ni la Necesidad implacable ni la Fatalidad astral confieren un orden al acontecer cósmico y humano. También la materia es libre, sin principio ni finalidad, frente a cualquier destino ajeno a su propia composición desordenada. La danza de los átomos en el vacío es tan caótica como la desacompasada historia de los hombres.

En oposición al fatalismo y al determinismo, más o menos filosófico o supersticioso, que en época helenística se extendía ampliamente, el epicúreo no se sentía ligado por ninguna obligación exterior, por ningún destino. La teoría materialista de los átomos definitivos se adecuaba magníficamente con la perspectiva moral y social del filósofo, que antepone siempre el individuo a la sociedad; como los átomos son anteriores a los cuerpos, compuestos y descompuestos sin fin por ellos. Sin interés en la acción ni fe en la trascendencia, el epicúreo se enfrenta a un mundo insignificante en el que debe buscar las alegrías del placer, de la amistad y del conocimiento.

Brun<sup>20</sup> ha señalado el paralelo con el estructuralismo: *Al poner el acento sobre la noción de sintaxis y de taxonomía, el epicureísmo y el estructuralismo son los dos sis-*

*temas que denuncian cualquier recurrencia a otro sentido que el contextual. Para los epicúreos la naturaleza es esencialmente anómica, puesto que envía a una visión del mundo que rehúsa la noción de Providencia o de finalidad. Por eso el apelar a un Arquitecto para explicar la estructura del mundo les parecía el tipo de progreso teológico que debía evitarse. Se podría decir que el epicureísmo, del mismo modo que hoy el estructuralismo, privilegia la noción de "bricoleur" sobre la de ingeniero; los encuentros de los átomos, sus asociaciones, sus aglomeraciones, proceden del "bricolage" y no del plan concertado. El hombre está, pues, dominado por las estructuras de un campo que lo atraviesa, lo integra y del que no es en definitiva más que una derivación pasajera.*

*Hoy el estructuralismo no habla de otro modo, aunque esté dotado de un aparejo matemático y de una experiencia etnológica que no podía poseer un griego; no obstante, las dos escuelas tienen esto en común, que se niegan a apelar a un sentido que penetrara la Naturaleza y que el hombre debería recoger sin cesar para tratar de interpretarlo cada vez con mayor profundidad.*

## V

La búsqueda de la felicidad, como ha subrayado bien Festugière, era un tema tradicional de la Filosofía para los griegos, pueblo de profundo pesimismo. Pero, cuando Platón intentaba encontrar la *eὐδαιμονία* en la vida auténtica, se enfrentaba con problemas políticos como los del

*Gorgias* o *La república*. Para Platón la felicidad del individuo depende de la del orden social. La búsqueda de la felicidad puede ser un programa revolucionario, ya que depende de la sociedad en que el individuo viva. La utopía política resulta el marco de la praxis del filósofo en busca de la auténtica felicidad. El filósofo se puede enfrentar con el dictador en nombre de la felicidad: es el caso de Platón frente a Dionisio de Siracusa.

Conviene tener en cuenta esto para ver lo que hay de renuncia en el camino de Epicuro. Política y conducta personal están dissociadas en su pensamiento. La política es algo lamentable, una ocupación indigna de un filósofo, a cuyo alrededor se cierran las tapias del jardín. La política, todo ese desorden y rivalidad en la ciudad por un gobierno que ahora está en manos de violentos caudillos retóricos, o ni siquiera retóricos, es algo que no debe perturbar la vida de un filósofo. ¿Y la justicia? ¿Dónde está la justicia que Platón consideraba como el supremo orden reflejado en el alma de los hombres y en la estructura del cosmos?

Para Epicuro la Justicia no es *nada en sí misma* —dice muy platónicamente—, ninguna idea o ente paradigmático, ningún valor absoluto. *Tan sólo es un contrato mutuo y un medio para conseguir seguridad y tranquilidad* (Dióg. Laerc. X 150). Esta idea del contrato social —*συνθήκη*— como acuerdo relativo, histórico y variable, cuyo fin es lo conveniente, refleja bien la concepción social individualista del filósofo. La justicia es hasta cierto punto una simple defensa del individuo amenazado por la presión de los demás: *La justicia, que tiene su origen en la naturaleza, es un contrato recíprocamente ventajoso para evitar hacer o sufrir la injusticia (ibid.)*. Hay proba-

blemente un eco de ideas sofísticas en esta concepción, pero a su vez un cierto tono pesimista, de recelo personal ante la sociedad. Es característica de Epicuro la insistencia en obtener una *seguridad frente a los hombres*, ἀσφάλεια ἐξ ἀνθρώπων, como una de las bases para una vida tranquila; de ahí que rehuya los extremos que pueden dificultar esta seguridad; el sabio de Epicuro no será ni mendigo ni tirano, ni cínico ni político. *La más pura seguridad se obtiene fácilmente de una vida tranquila y del apartamiento de la muchedumbre* (Dióg. Laerc. X 143).

Detrás de esta postura están los desengaños del filósofo; y tal vez no sólo sus desengaños personales, sino también los ejemplares de otros muchos filósofos, que intentaron en vano una reforma del poder. Creo que hay que ver en este apartamiento la respuesta a una vivencia histórica. Bajo las dictaduras y tiranías el lenguaje político degrada los ideales en retórica vana, y todo el quehacer político cobra una connotación negativa. Los epicúreos renuncian a cualquier actividad, incluso a una revolución que supondría sacrificios, perturbaciones e ilusiones. Epicuro —dice Diógenes Laercio (X 10)— *por un exceso de equidad no trató de política*. Por el contrario, aconsejaba retirarse del mundanal ruido. *Λάθε βιώσας*, reza imperativamente un bien conocido “slogan” de su secta.

Este precepto, *pasa inadvertido por la vida*, podría resultar para un antiguo griego singularmente escandaloso (y moralmente revolucionario). La moral tradicional griega se fundamentaba en una cierta cooperación y competición en la vida pública y en el culto consecuente del heroísmo y la gloria. Ahora, con una ética que no espera ni

pretende la aprobación social, sino que se refiere como base al placer individual, toda esa vertiente pública de la moral resulta de golpe abandonada.

En la democrática Atenas el ciudadano que se aislaba de la participación política para reducirse a su vida en privado era un "idiota", término que fue cargándose de una connotación peyorativa. La incitación al idiotismo de los epicúreos es la renuncia a toda esa colaboración social, en la que en otro tiempo el griego de la democracia mostraba su *ἀρετή*, virtud por excelencia competitiva. En cambio, Epicuro afirma taxativamente que *el que conoce los términos de la vida ... sabe que para nada necesita de asuntos que comportan competición* (Dióg. Laerc. X 146).

El conservador Plutarco, que, a unos cinco siglos de distancia, escribe un tratado breve contra esta máxima, representa bien el sentir tradicional. Esa renuncia al sentir agonístico de la "virtud" se inscribe en la renuncia a la praxis política.

Como señala acertadamente Nizan<sup>21</sup>, *cuando Epicuro dice que el sabio no hace política* (Dióg. Laerc. X 119), *es necesario interpretarlo al pie de la letra, entender que él no juega ningún papel en la polis, no se casa, no vota, rehusa los favores, las magistraturas y vive sólo para sí. Epicuro teme a esa multitud ateniense víctima de una lucha salvaje por la vida: "No me preocupo de agradar a la masa. Pues lo que le gusta, yo lo ignoro, y lo que yo sé sobrepasa su entendimiento"*.

Esta disociación entre la felicidad del individuo y los fines de la colectividad es una renuncia dolorosa a uno de los afanes más enraizados del ciudadano ateniense. Ya hemos notado el precedente de los cínicos.

Pero el tono es distinto en el apartamiento ante la sociedad de los epicúreos y en el de aquellos anarquistas. El énfasis del cinismo en la provocación y el escándalo suponía una oposición abierta y revolucionaria. El retiro del epicúreo es sólo un recurso para lograr la tranquilidad. Por eso huye de las actitudes extremas. El sabio epicúreo no hará retórica, pero tampoco vivirá como un cínicco; evitará la tiranía, pero también la pobreza. Rechaza el patetismo de lo heroico, la retórica de la virtud y la descarada soberbia del inmoralista vagabundo y escéptico. Una vez más aparece la moderación como un rasgo característico. No se excluye una cierta tolerancia hacia los regímenes políticos de tiranía y opresión; y en este sentido es notable la oposición a la teoría estoica y a sus heroicos ejemplos históricos de muertos por la defensa de la libertad y de la virtud. La actitud de Epicuro es la de un filósofo cansado y acosado que, para alcanzar la felicidad auténtica, cede al ansia irracional (de la muchedumbre insensata, de los caudillos violentos y de los políticos vacuos) el terreno indomitable de la praxis política y se retira a su mundo interior. *Lo capital para la felicidad es la disposición interior, de la que somos dueños*, dice una sentencia de Diógenes de Enoanda (fr. 41 Ch.) que resume el sentir del maestro.

## VI

También la teoría de que *el principio y el fin de un vivir dichoso es el placer* tenía un precedente claro en la de Aristipo de Cirene, duramente criticado por Platón y

Aristóteles. Aristipo, evidentemente, había obrado con ingenuidad en su teorización del hedonismo. Para él, el placer auténtico era el sensible, activo y momentáneamente actual. Aun pretiriendo las críticas platónicas sobre la insaciabilidad e inconsistencia de este placer, ya a primera vista es de notar la paradójica imposibilidad de conseguir una larga vida feliz según este criterio. Conseguir este tipo de placer de modo continuo no está en nuestro poder, y es difícil que la cantidad del mismo pueda contrabalancear el peso del dolor que se amontona mecánicamente en la vida de la mayoría de los hombres. Por eso uno de los cirenaicos más consecuentes, Hegesias el Πεισιθάνατος, había predicado el suicidio como solución, de modo tan persuasivo que sus charlas mortíferas fueron prohibidas por una disposición oficial en el Egipto ptolemaico.

Epicuro ha trazado con mano segura y cauta una casuística de este concepto del "placer" que era necesario precisar para convertirlo en centro de una teoría moral; notemos que nuestra palabra no coincide, ni tampoco la latina *uoluptas*, con el campo semántico de la griega *ἡδονή*, que es mucho más amplio. La primera división pertinente es la de placeres catastemáticos o estables frente a los energéticos o momentáneamente activos. En oposición a Aristipo, Epicuro subraya el carácter fundamental del primer tipo, ese placer de definición casi negativa, el bienestar que es la ausencia de dolor, ya subrayado por Aristóteles. Otra distinción relevante es la de placeres naturales y necesarios (como saciar las necesidades del cuerpo), naturales y no necesarios (como las relaciones amorosas) y ni naturales ni necesarios (como los

refinamientos en el comer y en el vestir o los honores públicos), distinción básica a la hora de escoger y ordenar los deseos. Una tercera división, la de los placeres de la carne y del espíritu, se encuentra también esbozada en su teoría, aunque por el carácter materialista de su psicología los acentos resulten muy distintos de una distinción platónica al respecto. Una máxima epicúrea nos habla de los placeres de la carne, que son insaciables, mientras que la inteligencia, que conoce los límites de la vida humana, nos procura placeres perfectos para un tiempo ilimitado (Dióg. Laerc. X 145).

Divisiones semejantes pueden encontrarse redescubiertas en algún psicólogo moderno, por ejemplo en Fromm, que distingue<sup>22</sup> entre deseos naturales, que pueden satisfacerse fácilmente, y deseos irracionales o insaciables, a los que añade un tercer tipo, el goce, placer productivo del reino de la abundancia, más allá del placer, satisfacción del reino de la escasez. Epicuro no lo habría negado, aunque su énfasis está en esos placeres naturales y fáciles. Estos que, como dice Aristóteles, consisten en *el desarrollo expedito de una actividad natural* (*Et. Nic.* 1153 a) o, como diría Freud, son *el alivio de una tensión penosa*, ofrecen una base mínima para la felicidad. En el fondo se trata de una ética de resistencia al dolor, de buscar una tranquilidad natural que se encuentra amenazada por la ambición, el temor y otras vanidades. Aquí entra en juego el papel del sabio que conoce qué deseos pueden y deben ser satisfechos. *El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y en comer pan cuando se tiene hambre. El pan y el agua dan el mayor placer si se toman por necesidad. Acostumbrarse a un modo de vida sencillo y sin lujo es bueno para la*

*salud, hace al hombre resistente a las restantes exigencias de la vida y nos otorga un estado de ánimo superior en los momentos excepcionales en que disfrutamos de cosas costosas* (Dióg. Laerc. X 131). Cuanto menos dependa de bienes externos, cuanto más sepamos reducir y limitar nuestros deseos, tanto más autárquica será nuestra felicidad. *Si quieres enriquecer a Pitocles, no aumentes sus riquezas, disminuye sus deseos* (fr. 43 Arr.). *El mejor fruto de la autarquía es la libertad* (Sent. Vat. 77). No deja de ser curioso que al final esta ética hedonista resulte austera y que Epicuro reconozca que *sólo la virtud es connatural e inseparable del placer*, aunque se hayan cambiado los términos y la finalidad de la ética sea el placer y no la virtud.

Lo más escandaloso del hedonismo, en definitiva, es su carácter subjetivo y asocial. La sociedad puede ser una gran causa de placer; pero la inestabilidad de la relación entre una y otro impone al individuo someterse a una serie de reglas objetivas harto complicadas. La represión del placer que la sociedad impone al individuo es algo que Freud y Marcuse han subrayado hoy con una profundidad que Epicuro no presentía, pero que en definitiva alude a ese viejo conflicto de la oposición entre placer individual y cohesión de la estructura social. Este es el problema básico de toda teoría hedonista, y puede encontrarse replanteado ya en Hobbes y Spencer, para quienes el placer individual se halla mediatizado por el bienestar colectivo y puede lograrse sólo a través de éste. Epicuro, totalmente desconfiado de la sociedad, buscaba su seguridad en el apartamiento de la muchedumbre, de la política y de la cultura convencional. Ese énfasis en *vivir*

*según la Naturaleza*, en que coincide con los estoicos, es revelador. Alude a una contraposición del “naturalismo” con el mundo convencional de la sociedad y su cultura, que resulta la fuente de males y perversiones. La falsa opinión sobre lo que constituye el bien auténtico procede de un apartamiento de los fines naturales, de la enajenación que constituye la vida social con sus tendencias corruptoras y sus impedimentos. Epicuro no realizó una crítica sistemática que revelara los motivos de tal alienación en la estructura injusta de la sociedad griega y que hubiese podido esbozar una solución política de matiz revolucionario, como quiso hacerlo Platón o, en otros momentos, Marx o Marcuse. Tal vez su pesimismo personal, producto de su vivencia histórica, le hizo renunciar a tal empeño.

En un inteligente libro sobre Marcuse<sup>23</sup> se nos dice sobre su difundido, pero poco comprendido, libro *Eros y civilización* que parece haber sido redactado con el propósito de actualizar las dos tesis fundamentales de Epicuro: que el placer es posible y saludable y que el dolor es breve y contingente. El autor añade una crítica general sobre Marcuse y Epicuro que comienza con la afirmación: *El hedonismo minimiza y degrada así la relación del hombre con la Naturaleza entera, pues la existencia en el mundo se reduce a un ceremonial de tanteos cuya meta absoluta resulta ser la ausencia de turbación, la ataraxia*. Me parece que podríamos estar de acuerdo con esta consideración (en favor de la cual se cita la autoridad de Aranguren y Zubiri) si en lugar de *Naturaleza* entendemos *mundo en torno o circunstancia histórica*; pero es más difícil asentir a la rápida crítica del hedonismo, desde supuestos ajenos

al mismo, que en ese libro se añade a continuación. En fin, tampoco vamos a hacer aquí la apología del mismo; sino que queríamos subrayar sólo que la aparición de tal teoría está ligada a una radical desconfianza en una sociedad histórica y que esto creemos que tiene una correspondencia actual. Como en la moral helenística, también en otras épocas revive esa nostálgica llamada al *vivir acorde con la naturaleza*, respuesta a la sospecha de que lo convencional de la sociedad aliena la felicidad auténtica. También hoy se atestigua esa nostalgia, aunque en nuestro mundo la alienación psicológica y social es tan complicada y tecnificada, que nos sería mucho más difícil que a cualquier filósofo griego saber qué es eso de la Naturaleza como pauta vital.

## VII

En Epicuro la Filosofía es definida de modo característico como medicina o farmacopea del alma, y ese cuidado médico es el oficio del filósofo, que se transforma así en un psiquiatra o psicoanalizador de una sociedad perturbada por el temor y la servidumbre. En esta terapia psíquica hay un recuerdo socrático: *θεραπεία τῆς ψυχῆς* era para Sócrates la paradójica ocupación que él profesaba, ocupación a la que ahora se añade un nuevo énfasis sobre la enfermedad colectiva que hay que evitar. Es importante al respecto notar que Epicuro abandona el ideal de la vida teórica (*βίος θεωρητικός*) como finalidad del filosofar y reclama esa función pragmática de aportar la salud del espíritu como la medicina aporta la

del cuerpo. *Vana es la palabra de aquel filósofo —dice Epicuro en fr. 221 Us.— que no remedia ningún sufrimiento humano. Pues como no hay ningún beneficio de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, del mismo modo no la hay de la filosofía que no expulsa el sufrimiento del alma.* En nombre de esta filosofía que de verdad nos puede traer la salud del espíritu y la felicidad, conviene rechazar la Filosofía como educación retórica y como nueva apariencia de buen tono cultural. *No hay que aparentar filosofar, sino filosofar de verdad. Pues no necesitamos de la apariencia de la salud, sino de estar sanos de verdad* (fr. 220 Us.).

Es sintomático de nuestro filósofo el desprecio —en su sentido de educación y de cultura— por la *παιδεία* tan arraigada entre los ideales de la Grecia clásica. En este rechazo podría verse una doble vertiente: la renuncia a esa “cultura” retórica que propugnan, por ejemplo, Isócrates y otros oradores y la contraposición a la complicada propeútica de otras escuelas filosóficas, como la platónica y la aristotélica, donde se exigía como aprendizaje previo el de ciencias particulares como la matemática. En su *Protréptico*, Epicuro exhortaba tanto a viejos como a jóvenes a filosofar sin rodeos previos ni demoras. Pensaba que ni la ciencia por la ciencia ni la cultura por sí misma ni la educación, que supone la aceptación de pautas tradicionales y la integración del individuo en un sistema establecido, dan esa paz del ánimo que hace la felicidad. Epicuro —dice Diógenes Laercio (X 138)— llamaba distracción (*ἀγωγή*) a la educación (*διαγωγή*).

Aconseja así a Pitocles (Dióg. Laerc. X 6): *Toma tu barca, hombre feliz, y huye a velas desplegadas de toda forma de cultura.* Elogia a Apeles: *Te felicito, Apeles,*

*porque incontaminado de cualquier educación te has lanzado a la Filosofía* (fr. 117 Us).

Epicuro, hijo de un maestro de escuela, va más lejos que Platón en el rechazo de la educación tradicional. Un rechazo de clara vertiente política en cuanto supone la negación a aceptar y participar en un establecimiento social como actividad alienante. La desconfianza del epicúreo en la sociedad es total. Frente a ella, la ética del placer, sin retórica y sin fe en valores absolutos, es intranscendente. En su alegre egoísmo, procura el sabio subordinar la cotidiana minucia de su vivir a su talante autárquico; sentirse libre interiormente y gozar de lo que le es dado. En un mundo hostil y sin sentido recela de la vanidad de grandes frases y promesas aplazadas. Renuncia a cambiarlo, abandonando el gobierno a las masas turbulentas y a los políticos insensatos. Reducido a su jardín, él sabe gustar de las alegrías fáciles: el pan, el queso fresco, el agua para la sed, la meditación filosófica y la charla y el afecto de los amigos. Del sufrimiento físico se consuela con la evocación de otros momentos felices; y la fuerza de su ánimo le da serenidad, considerando que todo dolor es limitado y pasajero, y la muerte *no es nada para nosotros*.

El malestar en la cultura, la desconfianza en la colectividad política, la pérdida de un destino trascendente, la "contestación" a la educación tradicional y a una ética retórica en nombre de la felicidad individual, pueden evocar, creo, múltiples ecos actuales. Incluso la solución de la búsqueda privada y hedonista de la felicidad en un marginado jardín podría encontrarlos. Hoy tal vez con mayor énfasis en el amor (*ἔρως*), que Epicuro pretería,

y menor fe en la *φρόνησις* del sabio.

Pero nos llevaría demasiado lejos seguir esos paralelos. Dejémoslo en sugerencia, como tantos otros puntos de esta charla, que nos gustaría que hubiera sido eso, sugerencia e invitación a un meditar actual<sup>24</sup>.



## NOTAS

- 1 HEGEL *Historia de la Filosofía* II, tr. esp. México, 1955, 387.
- 2 DE WITT *Epicurus and his Philosophy*, reimpr. Minneapolis Minn. 1964, 3.
- 3 MARX *Diferencias entre la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, tr. esp. Madrid, 1971.
- 4 LENIN *Cahiers philosophiques*, tr. fr. París, 1955, 245.
- 5 DYNNIK en pág. 336 de *La dialectique d' Epicure*, en *Association Guillaume Budé. Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès (Paris, 5-10 avril 1968)*, París, 1969, 329-336.
- 6 GUYAU *La morale d' Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, París, 1878.
- 7 USENER *Epicurea*, reimpr. Stuttgart, 1966.
- 8 RIST *Epicurus. An Introduction*, Cambridge, 1972.
- 9 SCHUHL *Actualité de l'Epicurisme*, en o. c. (en n. 5) 45-53.
- 10 BRUN *Epicurisme et structuralisme*, ibid. 354-360.
- 11 KUZNETSOV *Einstein et Epicure*, en *Diogène* LXXXI 1973, 48-73.

12 FARRINGTON *La rebelión de Epicuro*, tr. esp. Barcelona, 1968.

13 NIZAN *Los materialistas de la Antigüedad*, tr. esp. Madrid, 1971.

14 Cf. n. 3.

15 MARX *Différence de la Philosophie de la Nature chez Démocrite et Epicure*, tr. fr. París, 1970.

16 PASQUALI *La moral de Epicuro*, tr. esp. Caracas, 1970.

17 KUZNETSOV o. c.

18 MARCUSE *Pesimismo, un estado de madurez*, tr. esp. Buenos Aires, 1956, 162-192.

19 VON FRITZ *Grundprobleme der antiken Wissenschaft*, Berlín, 1971, 91.

20 BRUN o. c. 358.

21 NIZAN o. c. 20.

22 FROMM *Ética y psicoanálisis*, tr. esp. México, 1966, 186.

23 ESCOHOTADO *Marcuse: utopía y razón*, Madrid, 1969, 163.

24 Por no fatigar la atención del lector he decidido suprimir casi todas las notas eruditas. Para la bibliografía hasta 1968 puede consultarse el excelente "rapport" de BLOCH *Etat présent des recherches sur l'Epicurisme grec*, en o.c. (en n. 5) 93-138, o la oportuna nota bibliográfica de RIST o. c. 177-182. Son de interés también los artículos y notas bibliográficas de KRAEMER *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín, 1971. En nuestro texto hemos recogido algunas notas señaladas ya, con mayor o menor detenimiento, en GARCIA GUAL *Epicuro, el liberador*, en *Est. Cl. XIV* 1970, 379-408, y GARCIA GUAL-ACOSTA *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, 1974.