

EL DOLOR COMO RAÍZ DEL PENSAMIENTO EPICÚREO

Ignacio García Peña
Universidad de Salamanca

Resumen: Cualquier estudio acerca de la ética de Epicuro debe referirse al concepto de placer, ya que en su opinión constituye el fin de la vida y la conducta del ser humano. Sin embargo, el filósofo de Samos establece el dolor como punto de partida de su pensamiento, ya que la supresión del mismo y la conservación de ese estado ocupan un lugar muy destacado en sus reflexiones, al equipararse precisamente al placer. Por ello consideramos interesante un estudio acerca del origen, naturaleza y cese del dolor.

Palabras clave: placer, dolor, hedonismo, Epicuro, sufrimiento.

Abstract: Any study on Epicurus's ethics ought to deal with the concept of pleasure. In his opinion, pleasure constitutes the aim of life and behaviour of the human being. Nevertheless, the philosopher of Samos establishes pain as a starting point of his thought, since the suppression of pain and the conservation of this painless condition play a key role in his philosophy, since these processes are the base for the definition of pleasure. Therefore, and as a result of the above mentioned reasons, a study on origin, nature and cessation of pain is considered of paramount importance and utmost interest.

Keywords: pleasure, pain, hedonism, Epicurus, suffering.

INTRODUCCIÓN Y ANTECEDENTES

En muy pocos autores a lo largo de la historia del pensamiento, los términos "filosofía" y "dolor" se hallan tan íntimamente vinculados como en la vida y la obra de Epicuro. Es, como sabemos, el fundador de una escuela y una tradición que habría de perdurar siglos y que tendría hondo calado en filósofos posteriores, tanto griegos como romanos, e incluso en algunos

modernos como Gassendi, Montaigne, Marx o Stuart Mill¹. Se incluye, además, en el catálogo de pensadores pertenecientes al período helenístico, los cuales se hallan vinculados en múltiples aspectos debido a las particulares características de la época en que les tocó vivir. Entre ellas, hemos de destacar un interés eminente por las cuestiones éticas y una subordinación del resto de problemas filosóficos a estas. También, como habremos de comentar de manera marginal, la preocupación por el individuo, el desdén por las abstractas discusiones de la metafísica del período clásico y el abandono de la política, son caracteres propios de Epicuro y del resto de sistemas y escuelas helenísticos, que parecen consecuencia inevitable del sometimiento de las ciudades griegas a un poder extranjero, con la consecuente pérdida de autonomía de la polis, que sin duda constituía su auténtica seña de identidad.

Por lo que respecta a lo específico y diferente del pensar de Epicuro, y en relación con el tema que aquí trataremos, el término que necesariamente viene a nuestra memoria es el de hedonismo. El placer se alza como piedra angular de la filosofía epicúrea, con lo cual resulta inevitable cierto tratamiento de su reverso, del dolor, que se convierte así en lo más detestable de la existencia humana, aquello que debemos rechazar y de lo que naturalmente huimos. De ello tenemos testimonio en algunos de los escasísimos fragmentos conservados de una obra que, a juzgar por los testimonios de los antiguos, debió de ser extensa y profunda. Especial interés tiene para nuestros propósitos la Carta a Meneceo, conservada en el libro de X de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, así como los diversos fragmentos procedentes de muy diversas fuentes, siendo de menor utilidad aquí las cartas a Pitocles y a Heródoto, por ocuparse de temas físicos y astronómicos, a pesar de que Epicuro siempre consideró que el estudio de la naturaleza sería una tarea estéril si no contribuía en alguna medida al esclarecimiento de los medios que conducen a la vida buena y feliz.

Un aspecto que no destaca especialmente en lo poco que nos ha llegado de la obra de Epicuro es la originalidad, dado que sus postulados encuentran siempre claros antecedentes; aunque hay que reconocer sus aportaciones, ya que no se limita a tomar prestadas doctrinas anteriores, pues siempre las adapta teniendo en cuenta el que para él constituye sin discusión el fin último de la filosofía, el placer y la felicidad.

“Vana es la palabra del filósofo que no remedia (θεραπεύεται) ningún sufrimiento humano. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las dolencias del alma”²,

¹ Existe una traducción castellana de la famosa tesis doctoral de Marx: K. MARX, *Diferencias de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971. Gassendi, restaurador del antiguo atomismo, publicó en 1647 su *De vita et moribus Epicuri*.

² Us., 228. En este trabajo citaré siguiendo las abreviaturas habituales de los textos de Epicuro: D.L. para los textos que recoge de Diógenes Laercio; M.C. para las máximas capitales (aunque también las recoge aquel); S.V. para las sentencias vaticanas; y Us. para los fragmentos

reza uno de sus más conocidos fragmentos, que bien podría servir de título a su pensamiento al completo. En él vemos ya que el dolor ocupa un lugar decisivo y que la filosofía aparece como remedio y medicina, como cuidado y terapia³, de modo semejante a lo que nos dijera Sócrates ya desde la *Apología*⁴.

Según decimos, la sencillez, la universalidad y sistematicidad de su pensamiento parecen ser las notas más destacables del filósofo, cuya canónica podría calificarse de empirista (y probablemente heredera de la propia teoría del conocimiento de Aristóteles)⁵, y cuya física atomista es indiscutiblemente deudora de las teorías de Leucipo y Demócrito, que Epicuro, sin embargo, modifica en gran medida para adecuarlas a una ética en la cual la libertad humana debe desempeñar el papel central.

El hedonismo y las doctrinas acerca del placer, en cambio, no constituían algo especialmente novedoso, puesto que ya Platón y Aristóteles habían dedicado decenas de páginas al asunto con su particular profundidad, al tiempo que existía ya una escuela calificada de hedonista y fundada por Aristipo de Cirene, ciudad que da nombre a dicha escuela. No obstante, como venimos comentando, tras las semejanzas y la falta de originalidad en los temas tratados se esconde una nueva perspectiva aportada por el propio Epicuro, gran conocedor de los problemas de su tiempo, de las principales fuentes del sufrimiento humano. El hedonismo de los cirenaicos, mucho más radical y merecedor de tal nombre, se presenta como una búsqueda desenfrenada del placer, sin importar el origen o cualidad del mismo y concediendo primacía al corporal sobre el psíquico, por su mayor presencia e intensidad. Una postura ciertamente semejante es la que encarna Calicles en el *Gorgias* platónico, donde Sócrates se encarga de refutar esta postura extrema, negando su satisfacción plena, pues el disoluto se parece a la Danaides, condenadas a llenar sin descanso unas vasijas agujereadas. El propio Platón, por su parte, dedicará uno de sus últimos diálogos, el *Filebo*, a la consideración del placer y su lugar en la vida buena. Allí encontramos una distinción entre placeres puros e impuros, siendo estos últimos aquellos que, por su raigambre corporal, están necesariamente mezclados con el dolor, al suponer la supresión de una carencia, como puede ser el hambre o el apetito sexual. Los puros, por otro lado, se hallan totalmente al margen de cualquier carencia o sufrimiento y entre ellos destacan los placeres del conocimiento o la contemplación, que

incluidos en la siguiente edición: H. USENER, *Epicurea*, Berlín, 1881; Leipzig, 1887; Stuttgart, 1966. Las traducciones castellanas que aquí se exponen pertenecen a la siguiente edición: C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 2002.

³ Martha Nussbaum dedica un capítulo titulado "Cirugía epicúrea" a la exposición y explicación de esta concepción de la filosofía como medicina del alma: M. NUSSBAUM, *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 139-183.

⁴ Aunque esta idea es una constante en el carácter socrático presente en muchos de los diálogos platónicos, es especialmente significativo y conocido el pasaje: PLATÓN, *Apología*, 29c-30c.

⁵ Una obra clásica sobre la relación entre ambos filósofos es E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Milano, Bompiani, 2007.

no llenan ningún vacío, sino que son deseados por sí mismos y nada tienen que ver con el dolor⁶.

Pero antes de comentar las diferencias y las respuestas de Epicuro a estas posturas, debemos citar el más clásico de sus textos, perteneciente a la *Carta a Meneceo*, donde el filósofo parece querer destacar el aspecto central de todo su pensamiento y acción:

“el placer es principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma”⁷.

Como parece lógico, cualquier exposición de la filosofía epicúrea toma el placer (ἡδονή) como concepto fundamental desde el cual explicar el resto de elementos, el núcleo en torno al cual giran las demás teorías y argumentaciones. De él se afirma que es principio (ἀρχή) y fin (τέλος), dos conceptos decisivos en el devenir de la filosofía griega. Y es principio, no en un sentido cronológico, sino más bien entendiendo ἀρχή como fundamento, siendo el placer aquello que hace nuestra vida deseable, aquello que, alcanzado y conservado, se convierte en la clave del vivir feliz (μακαρίως ζῆν). Desde ese punto de vista, por lo tanto, de inmediato se nos muestra como fin, pues al placer encaminamos todos nuestros actos y pensamientos, en consonancia con la afirmación anterior según la cual el filósofo debe ocuparse de la salud del alma y no de especulaciones (al estilo de los platónicos), que parecen centrarse exclusivamente en el saber mismo.

Sin embargo, a lo largo de nuestra exposición se demostrará que el concepto de dolor, aparezca de manera explícita o no, se halla siempre presente en el pensamiento de Epicuro, ya que constituye el reverso de la añorada felicidad y, a juzgar por las Cartas y los aforismos y fragmentos, en ocasiones se postula como la condición habitual del individuo común, en una sociedad que sin duda contribuye a ello de manera decisiva. Aunque también podemos señalar un factor estrictamente personal pues, como dijera Fichte, el tipo de filosofía que se hace depende de la clase de persona que se es. Platón se refiere innumerables veces al término “filósofo”, amante y buscador del saber, el cual considera sólo aplicable a los hombres ya que los dioses, en su sabiduría, no desean aquello que ya poseen. Aristóteles, por su parte, comenta que cada uno parece creer que la felicidad consiste en algo diferente, e incluso una misma persona según su condición: si es pobre en la riqueza, si esclavo en la libertad, si enfermo en la salud⁸; y es que cada uno piensa que

⁶ Véase, PLATÓN, *Filebo*, 51a-53c.

⁷ D.L., X, 128-129.

⁸ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, 1095a. Utilizamos aquí esta traducción: Aristóteles, *Ética nicomáquea*, *Ética eudemia*, trad. de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1993.

radica en aquello de lo que carece. Y, por lo que esto concierne al caso de Epicuro, ya comentó Nietzsche con su particular agudeza:

“Esa felicidad sólo ha podido ser inventada por alguien que sufre constantemente, la felicidad de un ojo ante el que el mar de la existencia ha llegado a ponerse en calma, y que ahora ya no puede saciarse de ver su superficie y esa piel del mar polícroma, delicada y que se estremece: nunca antes hubo semejante modestia de la voluptuosidad”⁹.

El propio filósofo alemán, aquejado constantemente de diversas enfermedades, conoce a la perfección tanto el sentir como la inspiración de Epicuro. En efecto, según señaló Aristóteles, es comprensible que quien sufre encuentre el mayor de los placeres en la liberación de ese dolor.

NATURALEZA DEL PLACER

Y así, según creo, se comprende mejor el ideal de la *ἡδονή*, que se define como *ἀπονία* y *ἀταραξία*, ausencia de dolor en el cuerpo y de turbación en el alma. Los términos hablan por sí solos, pues ambos contienen esa “a” privativa tan característica del griego y aun del castellano. Por lo tanto, ese ideal que parece identificar el bien supremo con el placer es en realidad una negación. No obstante, no ha de pensarse en un pesimismo al estilo de Schopenhauer, para quien el dolor es el estado constitutivo de lo humano, siendo la felicidad poco más que una ilusión, en la medida en que la satisfacción de un deseo da lugar al aburrimiento y a la dolorosa génesis de otro nuevo en una rueda de sufrimiento y tedio sin fin¹⁰. Muy lejos de esto se sitúa nuestro filósofo, pues no se trata aquí de negar un estado constitutivo del ser humano, reprimiéndolo o alienándolo, sino de la negación de una negatividad, según señala Rodis-Lewis¹¹, de un estado habitual, que no normal ni natural. Ya vimos en el anterior texto de la *Carta a Meneceo* que Epicuro califica el placer como connatural (*συγγενικόν*), puesto que no es más que el estado sano y equilibrado de nuestro organismo, de ese conglomerado material que es el conjunto de átomos que forman carne¹² y alma.

Por eso, en cierta medida, si bien no puede decirse que el de dolor sea el concepto central del pensar epicúreo, quizá sí suponga su punto de partida, ya que el filósofo resulta especialmente perspicaz para detectar la condición

⁹ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, 45. He tomado la siguiente traducción: F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf, 2002, p. 120.

¹⁰ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, en *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Brockhaus, 1966, vol. I, § 57, p. 366-372. Aunque cabe decir que este pensamiento es una constante en toda la obra del filósofo alemán.

¹¹ G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 218.

¹² Nótese que Epicuro emplea siempre *σάρξ*, carne, para referirse a lo que generalmente se denomina cuerpo, con la clara intención de distinguirlo de un alma que no es menos corporal que aquella, por más que sus átomos sean más sutiles.

en la que se encuentra tanto la sociedad como su propio organismo, que no debemos dudar en catalogar de enferma. En consecuencia, ¿qué mayor logro puede alcanzar el filósofo que el de restaurar su estado, su naturaleza perdida, su salud?

El placer, así pues, es la condición propia (οἰκεῖον), siendo el dolor algo extraño y ajeno (ἀλλότριον) que nos sobreviene perturbando el buen funcionamiento de cuerpo y alma. Sin embargo, por todas partes nos encontramos con súbitas dolencias corporales y con todo tipo de agitaciones psíquicas, provenientes sin duda de erradas y a veces malintencionadas opiniones que el vulgo parece extender por doquier. Pero Epicuro, como filósofo, y en contra de Aristipo y los cirenaicos y más en consonancia con el pensamiento clásico, considera que tanto los placeres como los dolores del alma son superiores; por eso, si al médico le corresponde la cura de las enfermedades de la carne, al filósofo se le ha de encomendar la salud del alma, la liberación de todo aquello que la perturba y que destruye, podríamos decir casi de manera platónica y pitagórica, su natural armonía¹³.

Pero centrémonos ya en el particular vínculo que enlaza placer y dolor en la filosofía de Epicuro, que sin duda supone una de las principales aportaciones y novedades respecto a planteamientos anteriores. Una vez que se suprime el dolor:

“cualquier tempestad del alma amainará, no teniendo el ser viviente que encaminar sus pasos hacia alguna cosa de la que carece ni buscar ninguna otra cosa con la que colmar el bien del alma y del cuerpo. Pues entonces tenemos necesidad del placer, cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos del placer”¹⁴.

En cierto modo, podría resultar paradójico afirmar que no se necesita el placer, siendo como es el mayor de los bienes de que podemos disponer. Sin embargo, cuando se ha eliminado el dolor, no hay necesidad de buscar más allá, pues precisamente el placer consiste en esa supresión. La felicidad se convierte así en liberación, en abolición del sufrimiento que nos oprime y nos dirige a un estado antinatural, a algo, como dijimos, que nos es esencialmente ajeno. Y así, placer y dolor no son solamente contrarios, como siempre se supuso, sino también incompatibles y contradictorios, de tal forma que no resulta posible que aparezcan al mismo tiempo, según querían algunos¹⁵,

¹³ El propio Aristipo definía el placer como “movimiento suave” y el dolor como “movimiento áspero”. Véase: D.L., II, 86. Existe una reciente edición que expone y comenta los fragmentos de los cirenaicos: M. ONFRAY, *L'invention du plaisir: fragments cyrénaïques*, París, Librairie Générale Française, 2004.

¹⁴ D.L., X, 128.

¹⁵ En PLATÓN, *Gorgias*, 496e, Sócrates dirige estas palabras a Calicles, resumiendo la opinión de este discípulo del propio Gorgias: “Dices que se siente dolor y placer al mismo tiempo si se bebe teniendo sed. ¿O es que estas dos sensaciones no se producen en el mismo lugar y tiempo, sea del cuerpo, sea del alma, según prefieras, pues en mi opinión no hay diferencia?”.

afirmando que al satisfacer el hambre gozamos de la comida y sufrimos porque aún no estamos colmados; pero además la contradicción llega a tal punto que la desaparición de uno implica necesariamente la presencia del otro en una especie de disyunción excluyente, por expresarlo en términos lógicos, que supone al mismo tiempo la constante sensación de uno de estos dos extremos. O gozamos o sufrimos, pero no hay posibilidad de que experimentemos ambas cosas a la vez o ninguna. Así se expresa a través de una de sus máximas capitales: *“límite de la grandeza de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde exista placer, por el tiempo que dure, no hay dolor ni pena ni la mezcla de ambos”*¹⁶.

Epicuro se opone con ello a la postura de Platón, quien, rechazando a algunos defensores de una teoría semejante, se refería a ellos de este modo en la *República*:

*“cuando son arrastrados al dolor, se sienten realmente doloridos, poniéndose con ello en lo cierto, pero cuando son pasados del dolor a lo intermedio, creen a pies juntillas que han llegado a la satisfacción y al placer y, a semejanza de los que, por no conocer lo blanco, ven en lo gris lo opuesto a lo negro, ellos, por ignorancia del placer, se engañan viendo en la falta de dolor lo opuesto al dolor”*¹⁷.

El filósofo ateniense afirmaría, en consecuencia, que la *ἡδονή* de Epicuro está muy lejos de constituir el verdadero placer, puesto que, según dijimos ya, este no procede de una carencia previa, no es supresión ni liberación, sino más bien un movimiento espontáneo que nada tiene que ver con el sufrimiento¹⁸.

La clave para entender esta discusión reside en la aceptación o rechazo de la existencia de un estado intermedio entre placer y dolor. Tal como se desprende de los textos anteriores, Platón considera que la supresión del sufrimiento da lugar a tal estado de reposo, que no resulta placentero ni doloroso, mientras Epicuro no contempla tal posibilidad, pues está convencido, según le muestra su propia experiencia, de que la desaparición del sufrimiento constituye el mayor placer de cuantos son posibles. A este lo llama placer catastrófico, término que quizá resulte algo insulso por ser una mera transliteración del vocablo griego, pero que se refiere al goce del reposo, de la estabilidad y el sosiego, por lo que la *ἡδονή καταστηματική* no sería propiamente la restauración, el proceso mediante el cual se elimina el dolor, sino más bien la conservación de ese estado que nos es propio y congénito. En ella radica la felicidad para el epicúreo, a pesar de que no niegue la existencia de otro tipo

¹⁶ M. C., 3.

¹⁷ PLATÓN, *República*, 584e-585a. En este caso, he empleado la siguiente edición: Platón, *La República*, trad. de M. Fernández Galiano, Madrid, Alianza, 1988.

¹⁸ He intentado mostrar en otro lugar (I. GARCÍA PEÑA, “La evolución de la teoría platónica del placer”, en *Naturaleza y Gracia* 53/3 (2006) 597-646) la inconveniencia de etiquetar “hedonismo” al pensamiento de Epicuro y de “antihedonismo” al de Platón, como ocurre tan a menudo, partiendo de sus distintos análisis del placer.

de placeres; los cuales, no obstante, tendrán un lugar secundario, ya que no resultan estrictamente necesarios para alcanzar la “aponía” y la “ataraxía” que se mostraron como máxima aspiración del individuo.

Para Platón, por lo tanto, existe un estado intermedio, neutro, un reposo que no puede calificarse como placentero o doloroso, una especie de apatía, en cuya conservación hacían radicar los estoicos gran parte de la virtud del sabio. Sin embargo, ya el propio Aristóteles se había opuesto a la opinión platónica, que necesariamente considera los placeres como movimientos:

*“La forma del placer, por otra parte, es completa en cada intervalo de tiempo. Por tanto, es evidente que el placer y el movimiento son genéricamente diferentes, y que el placer es del número de las cosas enteras y completas”*¹⁹.

Epicuro, que probablemente conocía los argumentos aristotélicos, considera precisamente que el placer no se halla en la génesis ni el movimiento, como quiere Platón, sino precisamente en la estabilidad, en la calma que representa el sabio epicúreo que huye de toda perturbación tras los muros del Jardín. Admitía, es cierto, algunos placeres que denominará cinéticos, a los que, sin embargo, dará un tratamiento diferente al que era habitual, dado que no cree que contribuyan a la felicidad y el sosiego buscados, puesto que tan sólo diversifican o colorean los placeres auténticos. Ante ellos, una inteligencia despierta debe tomar precauciones, ya que desearlos con vehemencia supone añorar algo superfluo, convirtiéndose así en la vía más rápida hacia el sufrimiento.

*“Los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida excelente, una vez que se elimina del todo el dolor de la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita”*²⁰.

Anthony A. Long aporta sugerencias muy interesantes a esta cuestión, oponiéndose en buena medida a la interpretación habitual de los textos en que Epicuro distingue estos dos tipos de placer. Si tomamos como punto de partida el estado de reposo del individuo (placentero, en consecuencia), entenderemos que el placer cinético diversifica el anterior, gozando de elementos que podemos llamar lujosos y que tan sólo lo modifican, pero no contribuyen a la supresión de un dolor. Sin embargo, Long cree que no ha de tomarse tal punto de partida sino el de la carencia, que ese placer “en movimiento” se encarga de suprimir, para alcanzar después el catatemático.

*“El placer cinético es, por tanto, o al menos así lo considero, una condición necesaria de un cierto placer estático”*²¹.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, 1174b.

²⁰ D.L., X, 130-131.

²¹ A. A. LONG, *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 1994, p. 71.

Es evidente, y así lo ratifica la opinión platónica, que el reposo ha de venir precedido de una satisfacción de la carencia, que es raíz del dolor y que, por ello, el movimiento de repleción es previo al placer catastemático. Sin embargo, creemos que una interpretación diferente se adecua mejor a los textos; en particular a dos fragmentos, dos *Máximas capitales*, en las cuales el filósofo de Samos se sirve del verbo ποικίλλω para señalar que el placer cinético colorea el catastemático pero no suprime ningún dolor: “No aumenta el placer de la carne una vez que se ha extirpado el dolor por alguna carencia, sino que tan sólo se colorea (ποικίλλεται)”²². Y sobre los placeres no necesarios, a los que más adelante nos referiremos, afirma que “sólo diversifican (ποικιλλούσας) el placer, pero no eliminan el sentimiento de dolor, como la comida refinada”²³.

Según parece, lo fundamental para Epicuro no es el proceso mediante el cual se alcanza el reposo, sino el reposo mismo. Quizá Epicuro no considere placentera la supresión de la carencia, sino el estado que se sigue a partir de ella, ya que lo primero supondría, como dijimos, una cierta mezcla de placer y dolor, que tendría lugar en el tiempo en que, por ejemplo, saciamos el hambre o la sed. De este modo, debemos centrar nuestra atención en la sutil distinción entre los términos κατάστημα y κατάσταση. Este último era empleado por Platón²⁴ para referirse a la restauración del vacío o la carencia, proceso que consideraba placentero. Epicuro, por el contrario, se sirve del primero para hacer alusión al estado de reposo que constituye el sumo placer. Ambos filósofos sitúan así el goce en momentos diferentes; y cuando el de Samos afirma que los alimentos sencillos proporcionan el mismo placer que los lujosos, probablemente no está pensando en la degustación, el proceso de restauración, de supresión del hambre, sino más bien en el estado que cualquier comida (en buenas condiciones) procura al organismo. Por ello, quizá debamos interpretar que el placer cinético es posterior al catastemático y que se disfruta después de haber suprimido ya las carencias dolorosas.

La filosofía de Epicuro, aunque a veces lleve a confusión la clásica etiqueta de “hedonismo”, es una exhortación a la frugalidad y la austeridad, a la sencillez que ha de bastar al hombre inteligente para satisfacer las más altas aspiraciones de su naturaleza. Aunque digamos que su filosofar encuentra el punto de partida en el dolor, observado y experimentado, las pocas páginas y fragmentos que hasta hoy han llegado conforman una filosofía optimista y alegre, que incluso en los momentos en que la fortuna nos es adversa encuentra motivos de placer y satisfacción. Y es que, según reza uno de los cuatro remedios de lo que se ha llamado el “tetraphármakon”, el bien es fácil de obtener²⁵. Epicuro, es cierto, se aleja de la extrema pobreza de los cínicos en

²² M.C., 18.

²³ M.C., 25.

²⁴ En *Filebo*, 42d y 46c.

²⁵ Un sentido semejante puede encontrarse en la siguiente máxima: “la riqueza natural tiene límites precisos y es fácil de alcanzar” (M. C., 15).

general y de Diógenes en particular, pero comparte aquí su admiración por la sencillez con que la naturaleza puede abastecer y satisfacer a quien conoce lo que verdaderamente necesita. Para el filósofo del Jardín, la vida según la naturaleza consiste precisamente en la aceptación de los bienes que cubren nuestras carencias más básicas y que, por ello, son capaces de otorgarnos la estabilidad en que consiste el placer supremo. Los manjares sólo diversifican el placer, pues este consiste simplemente en la satisfacción, en la situación de goce y reposo que aparece tras la supresión del hambre. Y esta magnífica sencillez es justamente la clave de la universalidad de su filosofía, puesto que no reserva la felicidad para gentes cualificadas, que hayan realizado profundos estudios o que hayan soportado enormes pesares, sino que cualquiera, con la atención a unas máximas breves, puede darse cuenta de lo fácil que le resultaría alcanzar una vida saludable y placentera. No se necesita posesión ni preparación alguna, siendo así que *“la pobreza que se adecua al fin de la naturaleza es una gran riqueza; la riqueza sin límites es una gran pobreza”*²⁶.

A pesar del materialismo de Epicuro²⁷, según el cual incluso el alma está compuesta por átomos y distribuida por el resto del cuerpo, la distinción entre la carne y la inteligencia sigue siendo de decisiva importancia. Por lo que respecta a la primera, muy poco se ha de decir ya acerca de sus placeres propios, siendo por todos conocidos y cuya importancia y magnitud puede medirse a tenor de los textos ya citados, pues se trata de alcanzar un equilibrio, un estado de reposo y estabilidad que todos expresamos con el término “salud”. Los dolores y enfermedades, por otra parte, parecen ingredientes ineludibles de toda vida humana, dado que nadie está libre de estas alteraciones, más aún para aquellos que tienen la fortuna de vivir muchos años. No obstante, y a pesar de que no encontramos en Epicuro afirmaciones tan explícitas como las platónicas, esto es, referencias a la inferioridad del cuerpo²⁸ respecto al alma, sí se establece una división tajante entre esos distintos tipos de materia (y sus funciones) que son la carne y la inteligencia, siendo además los placeres y dolores de esta mucho más intensos y decisivos para el individuo. En su última carta, escrita a su amigo Idomeneo, podemos ver el contraste entre los padecimientos físicos, soportados casi con talante estoico, y el goce psíquico: *“los dolores de mi estómago y vejiga prosiguen su curso, sin admitir ya incremento en su extrema condición. Pero a todos ellos se opone el gozo del alma por nuestras pasadas conversaciones filosóficas”*²⁹. Y es que el dolor, si es intenso, dura poco; y si no lo es, entonces se soporta fácilmente³⁰.

²⁶ Us., 25.

²⁷ Para profundizar en este aspecto del pensamiento epicúreo, puede consultarse M. RODRÍGUEZ DONIS, *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989.

²⁸ Una interesante interpretación del cuerpo en la filosofía de Epicuro puede encontrarse, entre otros muchos temas en E. LLEDÓ, *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, el gozo y la amistad*, Barcelona, Montesinos, 1987.

²⁹ D.L., X, 22.

³⁰ M.C., 4.

Aunque, por otra parte, al igual que Aristóteles considera que se han de cubrir las necesidades más básicas, y la salud corporal y un cierto desahogo económico son requisitos sobre los que se asienta la virtud propiamente humana, que es la intelección y el conocimiento, Epicuro entiende que, a pesar de su menor intensidad e importancia, el sosiego de la carne es fundamental para alcanzar el anímico. Tal parece cuando afirma: “*principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más altos y elevados guardan referencia a él*”³¹. Habiendo entendido ya lo que el filósofo quiere expresar con el término ἡδονή, comprenderemos que este fragmento pone de manifiesto la exigencia de saciar el hambre para alcanzar cualquier otro propósito, ya que no hay felicidad posible cuando nos hallamos oprimidos por una necesidad tan primaria, siendo así que la nutrición resulta siempre indispensable para el mantenimiento del organismo, de ese agregado de átomos que forman cuerpo y alma.

DOLOR Y DESEO

Sin embargo, es en lo que podemos denominar toscamente “dolor del alma” donde se centra la atención de las cartas y los fragmentos de Epicuro. Y es que tanto placer como dolor resultan traducciones demasiado simples para comprender adecuadamente los vocablos originales. Por lo que se refiere estrictamente al dolor, el término más general que suele emplearse es “ἄλγος”; pero, conociendo ya las distinciones epicúreas, hemos de separar sus sentidos físico y anímico. El primero, relacionado con el esfuerzo y la fatiga suele designarse “πόνος”, mientras el segundo abarca una gran variedad de voces, entre las que destacan las referidas al miedo (φόβος), el temor o espanto (τάραχος) y la confusión o agitación (ταραχή)³². De este modo, se comprende mejor lo que queríamos decir a propósito de los dos términos que parecen condensar la felicidad para Epicuro, que son meras negaciones de esos estados de sufrimiento: la ausencia de dolor en el cuerpo (ἀπονία) y de turbación en el alma (ἀταραξία). Así pues, resulta evidente la tarea encomendada al filósofo como médico del alma, esto es, la liberación de las múltiples perturbaciones que impiden la tranquilidad y el bienestar del individuo. Ya mencionamos el claro antecedente socrático, del cual procede gran parte de la inspiración de diversas corrientes helenísticas, pero hay otro caso ciertamente semejante en el círculo de los sofistas: se trata de Antifonte, de quien nos dice Guthrie que “*su filosofía de vida es un hedonismo refinado e intelectual*”³³. De él se afirma que practicaba una τέχνη ἀλυπίας, un arte de vivir sin dolor, e incluso puede que fundase algo así como una clínica en la que sus pacientes eran curados mediante el poder de la palabra, predicando siempre la moderación

³¹ Us., 409.

³² Para una exposición y discusión de la terminología de Epicuro respecto al dolor es muy recomendable la siguiente referencia: C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, pp. 160-161.

³³ W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988, vol. III, p. 282.

y el autocontrol; por lo tanto, aun cuando desconocemos la posible influencia de Antifonte en Epicuro, sin duda supone un valioso antecedente.

Teniendo ya presente el fin al que se han de encaminar las acciones y pensamientos del individuo, debemos analizar a continuación las fuentes del dolor que el filósofo se encargará de erradicar. Para ello hemos de hacer alusión, en primer lugar, a una división ya clásica: *“de los deseos, los unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión”*³⁴.

Natural y necesario es comer cuando se tiene hambre y buscar cobijo cuando se tiene frío; aunque la necesidad se desvanece cuando nos deleitamos con manjares o habitamos en lujosas moradas, ya que lo básico se cubre con mucho menos y esto sólo contribuye a diversificar el placer, pero no a aumentarlo, pues todo dolor fue ya erradicado. Sin embargo, la mayor fuente de turbación y desasosiego tiene su raíz en lo que podríamos denominar necesidades creadas, que no guardan relación alguna con la naturaleza ni la necesidad. Estos deseos poseen la capacidad de propagarse fácilmente entre la multitud, convirtiendo al individuo en esclavo de lo superficial, de lo artificial. En estrecha conexión con ellos se encuentran la mayoría de los afanes políticos, el deseo de dominar a los demás y de imponer el criterio personal en la polis, el ansia por conseguir fama y renombre, que nos dediquen poemas y nos erijan estatuas, que seamos recordados por la posteridad. Frente a todo esto, el sabio epicúreo se refugia tras los muros del Jardín recomendando el desinterés por una política que nada parece poder hacer por el bienestar del individuo, sino tan sólo someterlo y esclavizarlo. Como tantas veces se ha dicho, nos encontramos en las antípodas de los planteamientos de Platón y Aristóteles, a quienes el esplendor de la época clásica condujo a concebir la imposibilidad de la vida humana al margen de la ciudad, que la dotaba así de todo su sentido. Epicuro, por su parte, ha de buscar diferentes soluciones a nuevos problemas, dado que la ciudad ha perdido su autonomía y autosuficiencia, convirtiéndose la propia Atenas en poco más que una colonia o una mera provincia dentro de un vasto imperio. Según señala García Gual, *“la teoría materialista de los átomos 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”*³⁵.

EXPECTATIVAS

Según entiende Platón, la inteligencia ha de aplicar la medida, el límite (*πέραις*) a aquello que, como el placer, admite el más y el menos, habiendo de

³⁴ M. C., 29.

³⁵ C. GARCÍA GUAL, “Epicuro, el liberador”, en *Estudios Clásicos* 14/61 (1970) 387.

encuadrarse en el género de lo ilimitado³⁶ (ἄπειρον). Desde esta perspectiva, parece que los deseos corporales y el placer tienden a romper el equilibrio llevando al individuo al exceso, que la inteligencia se encargará de evitar. Epicuro, en cambio, al no establecer una distinción tan tajante entre alma y carne (ya que ambos son cuerpos), reserva a la mente tanto esa capacidad para limitar y encontrar la medida adecuada, como su contraria, ya que precisamente las opiniones equivocadas, las falsas expectativas y las necesidades artificiales son las principales fuentes del sufrimiento anímico. Como se ha visto, el alma tiene la capacidad de regocijarse con la calma, con el recuerdo de lo pasado y la expectativa de lo futuro, pero es también la fuente de nuestros mayores tormentos, pues las opiniones pueden generar dolor, entendido especialmente como turbación y temor.

De acuerdo con el citado cuádruple fármaco, el bien es fácil de obtener y el mal fácil de evitar. A ello nos hemos referido a propósito de la tipología de los placeres y dolores. Pero quizá el mayor hincapié lo hace Epicuro en la supresión de dos temores característicos del mundo griego en su conjunto: los dioses y la muerte. En el tratamiento de este último, tenemos la oportunidad de comprobar el porqué de la importancia que Epicuro concede al conocimiento de la naturaleza y las convenciones humanas. Y es que muy a menudo, como siglos después señalaría inteligentemente Epicteto, *“no nos preocupamos por las cosas, sino por las opiniones que tenemos de ellas”*³⁷.

El dolor físico, el de la carne, es en cierto modo inevitable, aunque fácilmente soportable; una experiencia de la que instintivamente huimos y algo ajeno que nos sobreviene. Es cierto que también podemos generar este tipo de dolor por una inadecuada conducta, pero sin duda se asienta en la ignorancia y no en nuestras preferencias, pues nadie elige el dolor intencionadamente.

*“Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien”*³⁸.

La filosofía se establece como terapia del alma precisamente porque la inteligencia se encargará de discernir lo que se ha de elegir y lo que no. En ocasiones habremos de renunciar a placeres, ya que de ellos se seguirán grandes pesares³⁹; y también aceptaremos dolores que acarreen mayores placeres a largo plazo, como es el caso obvio de una medicina o una operación.

³⁶ PLATÓN, *Filebo*, 27b-d.

³⁷ EPICTETO, *Manual*, V. La semejanza resultará evidente: *“la riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas opiniones se desparrama hasta el infinito”* (M.C., 25).

³⁸ D.L., X, 130.

³⁹ Creemos que Epicuro se refiere aquí a placeres cinéticos, pues del disfrute de majares, por ejemplo, se puede seguir algún dolor o molestia estomacal; pero no está claro qué perjuicio puede derivarse de la mera supresión de un sufrimiento o turbación, en la cual consiste el placer catástemático.

Pero lo que resulta verdaderamente interesante a tenor de todo esto es el decisivo papel que desempeña la inteligencia en todos los aspectos. Es evidente que gracias a ella podemos distinguir lo útil de lo inconveniente, pero parece que también de ella surgen los mayores dolores para el individuo, que genera notables obstáculos en el camino hacia la felicidad. Y esto debe entenderse teniendo en cuenta nuestra anterior advertencia, a propósito de la imperfección de las traducciones “dolor” y “placer”, ya que el primero abarca una diversidad de sensaciones y experiencias subjetivas, mientras el segundo parece limitarse a poco más que la negación de todos ellos. Y cuando afirmamos que la propia mente constituye el origen de la mayoría de nuestros dolores, estamos pensando específicamente en lo que podríamos denominar “temor”. A él se refiere expresamente el *tetraphármakon*, pues cuando se afirma que el bien es fácil de obtener y el mal fácil de evitar, lo que se pretende es eliminar el temor al dolor y a la perturbación que genera la expectativa de que nuestra búsqueda del bien y la felicidad resulte infructuosa. Por supuesto, tampoco hemos de temer a los dioses ni a la muerte. Pero el temor, según decimos, es una de las especies del dolor (quizá la más frecuente) y tiene que ver, no con el recuerdo ni con la atención al presente, sino más bien con las expectativas de futuro, con la incertidumbre que produce lo desconocido, que impide nuestro sosiego actual. Es la expectativa de un dolor futuro que produce dolor en el presente.

LA MUERTE

El conocimiento que aporta la filosofía, escindida ahora en canónica, física y ética, aparece así de nuevo como actividad cuya función es esencialmente negativa, liberadora, pues se ha de encargarse de suprimir las falsas opiniones, generadoras de ese temor anclado en lo que, se supone, está por venir. El ejemplo más evidente lo encontramos en el caso de la muerte, que sólo puede hacer sufrir con su espera. El sabio, en cambio, comprenderá su verdadera naturaleza y se liberará de toda perturbación. Así lo expone Epicuro en este extenso, aunque sublime y tranquilizador texto:

“Nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer la muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello cuya presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros existimos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no existimos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y estos ya no existen. Pero la mayoría unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso de las miserias de la vida”⁴⁰.

⁴⁰ D.L., X, 125.

En efecto, algo cuya presencia nada significa para un individuo vivo, resulta absurdo que se convierta en la mayor de sus preocupaciones. Si recordamos algo de la canónica y la física del filósofo, se hará evidente que la sensación, la capacidad de ser afectado, es el criterio principal⁴¹. La misma alma se supone corpórea ya que, de lo contrario, se haría inexplicable su capacidad para hacer y padecer. Incluso la visión se reduce, en último término, a un contacto con los simulacros que emanan de las cosas, con los átomos que ellas desprenden. Pero la muerte supone la total ausencia de sensación, por lo que en ningún caso puede decirse que sea algo doloroso para el individuo. El placer y el dolor “se sienten” por lo que, al contrario que la muerte, son ellos quienes han de ocupar nuestra atención y pensamiento, no algo que para nosotros carece por completo de significado; algo que, literalmente, no nos afecta.

Desde antiguo los filósofos buscaron demostrar la inmortalidad del alma humana, el vínculo que parecía unirnos con lo divino. Sin embargo, la física atomista de Epicuro se convierte en la base de su antropología, lo cual le llevará a afirmar que esa alma supuestamente inmortal no es más que otro agregado de átomos que necesariamente se descompone con la destrucción del cuerpo. Por lo tanto, no hemos de generar artificiales afanes ni temer la muerte ni lo que pudiera estar más allá de ella.

LOS DIOSES

En estrecha conexión con esto, encontramos otro de los temas decisivos en los textos y fragmentos de Epicuro: las creencias religiosas y la superstición⁴². De la fe de los griegos en las divinidades olímpicas tenemos constancia gracias a los más antiguos restos arqueológicos y los primeros textos. Y es que, a pesar de la casi infinita diversidad de nombres, representaciones y cultos a los dioses, la religiosidad griega, enlazada con una poderosa e imaginativa mitología, constituye probablemente el rasgo más característico de su civilización⁴³. Y desde la *Ilíada* y la *Odisea* podemos comprobar algo que perdura incluso en la época helenística: que los hombres creen firmemente en la existencia de unos dioses con caracteres semejantes a los humanos y a quienes buscan aplacar y contentar mediante ritos y sacrificios, convencidos como estaban de su intervención y participación directa en el mundo. A este respecto, Epicuro se situará a medio camino entre las creencias populares y las

⁴¹ Sobre este aspecto de la filosofía epicúrea, en el que aquí no podemos entrar, puede consultarse C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus: a study*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

⁴² A propósito del poder emancipador del conocimiento, que permite la supresión de supersticiones y creencias infundadas y peligrosas, es recomendable el excelente libro B. FARRINGTON, *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, Laia, 1983.

⁴³ Acerca de las características e importancia de la religión en la Grecia antigua existe abundante bibliografía. Aquí destacaremos W. BURKERT, *Religión griega: arcaica y clásica*, Madrid, Abada, 2007; y A. REYES, *Religión griega; mitología griega*, México, F.C.E., 1981.

críticas de los filósofos. En general, estos habían sido muy severos con el politeísmo y el antropomorfismo divino, siguiendo una línea iniciada por Jenófanes⁴⁴. Pero con Platón y Aristóteles la religión de los filósofos había concluido en la adoración de esferas y cuerpos celestes, en los cuales el sabio epicúreo no encuentra ejemplo ni objeto de veneración.

Así pues, da la impresión de que nuestro filósofo toma lo que estima valioso de las distintas tradiciones griegas. A pesar de que considera que de los dioses tenemos un conocimiento evidente por los efluvios que de ellos nos llegan (dado que también están compuestos de átomos, aunque sutilísimos), Epicuro parece construir más bien su propia imagen de lo divino a semejanza del círculo de sabios refugiados en el Jardín, viviendo en absoluta calma y felicidad y disfrutando de su mutua amistad⁴⁵. Es necesario aceptar los dioses y ritos del vulgo, quedándose con sus elementos festivos y suprimiendo los temores surgidos de supersticiones como la creencia en el irrevocable destino y en los castigos y recompensas de los dioses en una vida ultraterrena. Y es que los dioses, ejemplo de suma felicidad y, por lo tanto, de la total ausencia de cualquier tipo de dolor o turbación, no se ocupan en absoluto de ningún asunto humano ni de nuestro mundo. Pensar que los dioses padecen la cólera de los hombres, que sus sentimientos les mueven a actuar, a castigar o recompensar, o a establecer designios inamovibles de una vez para siempre, supone sin duda la introducción de elementos que imposibilitan la felicidad que hemos de aceptar como componente esencial de lo divino. Así resume todo esto Epicuro en su *Carta a Heródoto*:

“La mayor perturbación de las almas humanas se origina en la creencia de que esos (cuerpos celestes) son seres felices e inmortales y que, al mismo tiempo, tienen deseos, ocupaciones y motivaciones contrarios a esa esencia, y también en el temor a algún tormento eterno, y en la sospecha de que exista, de acuerdo con los relatos míticos”⁴⁶.

La mecánica de los átomos resulta suficiente para explicar el funcionamiento del mundo, pues la conocida teoría del clinamen sirve también para salvaguardar la libertad humana. Esta, dicho sea de paso, se conciliaba sólo con enormes dificultades en el seno de un pensamiento claramente determinista como era el de los estoicos. El lógos, ese fuego inmanente del que nosotros participamos, ese principio informante de la materia, establece una concatenación de causas y efectos que configuran un hado ineluctable que el sabio se ha de esforzar por conocer. Ante tal necesidad, la libertad parece consistir en la elección entre seguir voluntariamente los designios divinos de la naturaleza o ser arrastrados irremediabilmente por ella. No hay en el cosmos lugar alguno para el azar o la indeterminación, ya que estos son tan sólo

⁴⁴ Especialmente significativos son los fragmentos: DK 21 B 11, 12, 14, 15 y 16.

⁴⁵ Existe un estudio muy completo acerca de este asunto: A.J. FESTUGIÈRE, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1979.

⁴⁶ D.L., X, 81.

nombres que damos a nuestra ignorancia, al desconocimiento de las verdaderas causas que motivan los acontecimientos. Por eso, para los estoicos, vivir conforme a la naturaleza, a Dios y a la razón es una y la misma cosa⁴⁷. Epicuro, por el contrario, renuncia a los temores provocados por un universo enteramente determinado, afirmando que todo está configurado de acuerdo con el azar y la casualidad, pues el movimiento de desviación de los átomos, el clinamen o παρέγκλισις, permite que estos choquen y se combinen de maneras totalmente imprevisibles (modificando así la teoría inicial de Leucipo y Demócrito). Porque el azar, lejos de suprimir la tranquilidad que podría suponer el designio divino, que según los estoicos configura el mejor de los mundos posibles, establece la condición de la libertad humana⁴⁸, cuya voluntad no se halla sometida a ningún otro arbitrio que a sí misma. “Porque era mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavos del destino de los físicos”⁴⁹. Así, y a pesar de las múltiples concesiones a la religión popular, el filósofo intentar eliminar, una vez más, conductas que no provocan sino turbación y temor: los rezos no sirven para aplacar a los dioses, ya que ellos no tienen otra ocupación que el continuo disfrute de sí mismos. Y aquí comprobamos que la pretensión de Epicuro no es otra que la de transferir todo poder y responsabilidad al individuo, que se convierte en dueño de sí mismo y su destino. De hecho, “el fruto más importante de la autarquía es la libertad”⁵⁰.

El sabio debe poseer esa αὐτάρκεια esa independencia y autosuficiencia que le permita alcanzar el máximo de placer completamente al margen de la influencia de la política, los dioses y la muerte. Tanto es así, que rechazará los vínculos sociales más arraigados en la época clásica; no sólo buscará la felicidad como individuo ajeno a la participación en los asuntos de la polis, que antaño constituyeran la actividad más excelente que podía practicar el hombre libre, sino también la relación amorosa, el Eros, de tanta importancia en Platón, los trágicos y la mitología griega en su conjunto. Este sentimiento pasional, cuyos poderosos efectos nos son bien conocidos, puede conducir a comportamientos inadecuados; pero resulta especialmente inaceptable por cuanto supone la creación de una serie de vínculos, de ataduras que llevan consigo zozobras y perturbaciones, ya que el individuo queda ligado a otro cuyos deseos y necesidades tiene que satisfacer, ávido como está de entregarse a su compañía y a todos los placeres que con él puede alcanzar. Sin embargo, como se sabe, Epicuro sustituye a Eros por Philía, por la amistad desinteresada que, en un principio, parte de una perspectiva ciertamente

⁴⁷ D.L., VII, 117-119: “Por eso se presenta como fin el vivir conforme a la naturaleza, lo que es decir conforme a la naturaleza propia y de todas las cosas, sin llevar a cabo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón, que se halla presente en todo, idéntica a Zeus, que es el gobernante real de la ordenación de todo lo existente”.

⁴⁸ Dado que en los fragmentos conservados Epicuro se centra exclusivamente en los aspectos físicos de su atomismo, el mejor lugar al que acudir para entender sus implicaciones para la libertad es LUCRECIO CARO, T., II, 251-293.

⁴⁹ D.L., X, 134.

⁵⁰ U.S., 77.

egoísta en la cual cada uno ha de buscar los medios más adecuados para el establecimiento de la aponía y la ataraxía. Pero en esa conquista estrictamente individual de la felicidad, también los otros tendrán un papel que desempeñar, pues no siempre serán impedimentos para nuestra tranquilidad, sino que en ocasiones contribuirán de manera decisiva a la conquista de la misma. El amigo será siempre beneficioso porque con él podemos intercambiar favores, o cualquier otro tipo de bienes; no obstante, si nos alejamos de esta perspectiva tan material, encontraremos el verdadero significado de la *φιλία* tal como se expone en esta hermosa sentencia: “*no tenemos tanta necesidad de la ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza en esa ayuda*”⁵¹.

La amistad aporta, sobre todo, confianza, seguridad, tranquilidad, que como sabemos son de sumo valor para la felicidad epicúrea. El vínculo se convierte así en mucho más que un mero intercambio utilitario, de tal modo que estamos dispuestos a sacrificarnos por el bien de un amigo, siendo así que, prestando esa ayuda, llevamos a cabo una actividad que nos colma de dicha. Difícilmente nos angustiaremos ante la perspectiva de males y sufrimientos futuros al saber que contamos con el respaldo de un amigo.

CONCLUSIÓN

Al inicio del trabajo hicimos mención de Schopenhauer quien, a semejanza de lo que le sucedió a Buda, basó su pensamiento en la experiencia del dolor, que se extiende por doquier en nuestro mundo y parece constituir parte esencial de toda vida humana. Esto lleva al filósofo alemán a construir, según se dice, un sistema pesimista, que niega a la felicidad el estatuto que deseáramos, no siendo otra cosa que una vana ilusión que se desvanece gracias al tedio que necesariamente conlleva y al surgimiento de un nuevo deseo que reinicia la rueda de sufrimiento en la que nos confina la Voluntad.

El propio Epicuro, según hemos visto, también hace partir su filosofía de la experiencia del dolor, tanto individual como social, pues la polis padece una enfermedad que ya nunca curará. Sin embargo, lo destacable y admirable de este particular pensador radica en que, a pesar de la esclavitud a que se ve sometido el pueblo, las miserias y hambrunas, las enfermedades y sus contagios, los miedos y las supersticiones, Epicuro no encuentra impedimento alguno para que alcancemos la vida más dichosa de cuantas son posibles. Las cartas y las máximas, aun cuando advierten de los peligros y los males que nos acechan, rebosan alegría y optimismo, exhortándonos a la felicidad, ya que esta está mucho más próxima y accesible de lo que habitualmente creemos. La naturaleza nos impulsa instintivamente a evitar todo dolor y procurarnos el máximo de placer, pero nuestras opiniones parecen, en ocasiones, querer conducirnos al temor y la turbación. Por eso el filósofo

⁵¹ S.V., 34.

hace suya la obligación de liberar a los seres humanos, cualquiera que sea su condición, de la esclavitud a que les someten las falsas opiniones.

Es cierto, como siempre se destaca, que en Epicuro, como en toda filosofía del período helenístico, la ética constituye el fin último de su pensamiento, al que todo lo demás se encamina. No obstante, la conexión entre aquella y la física no podría ser más fuerte y profunda.

“No era posible disolver el temor ante las más importantes cuestiones sin conocer a fondo cuál es la naturaleza del todo, recelando con temor algo de lo que cuentan los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no era posible obtener placeres sin tacha”⁵².

El atomismo nos descubre los mecanismos de la percepción humana y nos ofrece un criterio para juzgarla; establece que sólo existen los átomos y el vacío y que nuestra propia alma no es sino un agregado de partículas indivisibles; que su movimiento es eterno y que, por lo tanto, nosotros no lo somos, lo cual implica negar la inmortalidad y los castigos y recompensas ultraterrenos; que sólo gracias a ellos poseemos sensación, por lo que la descomposición, la muerte, no debe temerse porque no provoca dolor alguno; y, sobre todo, la desviación, eso que se ha llamado clinamen, constituye la prueba definitiva de la ausencia de todo determinismo en el universo, demostrando que el hombre es enteramente libre y responsable de sus actos y que, en consecuencia, la suprema felicidad está al alcance de nuestra mano.

⁵² S.V., 52.

