



Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Facultad de Filosofía y Educación
Departamento de Filosofía

“VIVIRÁS COMO UN DIOS ENTRE LOS HOMBRES”.

ÉTICA DE LA FELICIDAD Y EJERCICIO ESPIRITUAL EN LA FILOSOFÍA DE EPICURO DE SAMOS.

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE PROFESOR DE
FILOSOFÍA

AUTOR: MAXIMILIANO VALENZUELA ASTUDILLO

PROFESOR PATROCINANTE: CARLOS CASANOVA PINOCHET

SANTIAGO DE CHILE, 2020

AUTORIZADO PARA

Sibumce Digital

Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION



IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,
memoria o seminario :

"Verás como un dios entre los hombres". Ética de la
felicidad y generoso espiritual en la filosofía de Espinosa de Samos.

Fecha :

16/08/2021

Facultad :

Filosofía y Educación

Departamento :

Filosofía

Carrera :

Pedagogía en Filosofía

Título y/o grado :

Licenciado en Educación y profesor de filosofía

Profesor guía/patrocinante :

Carlos Casanueva Pinochet

AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

Maximiliano Alonso
Valenzuela Astudillo

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile,

16

de

agosto

20

21

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

- Agradecimientos –

A mi mamá, Blanca Astudillo, por enseñarme a leer, por el amor y los valores que me han hecho ser lo que soy. También a mi papá, a mis hermanas y hermanos. A Carlos Casanova por el interés y acompañamiento cuando este proyecto no pasaba de la simple inquietud. A Luciano Allende por ser ese maestro que algún día me gustaría llegar a ser. A cada uno y cada una de mis amigxs, grandes hijxs de la clase trabajadora.



Bronce que representa a Epicuro, Villa de los Papiros, Herculano.
Museo Arqueológico Nacional de Nápoles, Italia.

- Resumen -

En la presente memoria de título busco examinar la promesa de felicidad contenida en la *Carta a Meneceo* de Epicuro de Samos. Para ello, analizaré el concepto de felicidad expresado en la carta como producto de una fundamentación metafísica exclusiva del pensamiento epicúreo. Tal fundamentación, sería el resultado de una elaboración teórica singular que responde al debate impulsado en la época Antigua, por las distintas escuelas de pensamiento griegas en torno al problema del conocimiento: la polémica sobre la posibilidad de conocer, a pesar del devenir fenoménico del mundo.

Por este motivo, presento una investigación de los aportes del filólogo italiano Ettore Bignone en su obra *“L’ Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro”*, específicamente en el capítulo sobre “La polemica epicurea contro le opere perdute di Aristotele a proposito della dottrina della conoscenza”. Además, pretendo demostrar la insuficiencia del prejuicio hegeliano que sostiene la escasa relevancia y singularidad de la obra de Epicuro en el desarrollo de la historia del pensamiento.

Por último, investigo el papel que juega la Filosofía Antigua, entendida como elección de un modo de vida vinculado a la práctica de ejercicios espirituales. A partir de los trabajos de Pierre Hadot propongo la distinción entre una historia de la filosofía en el sentido tradicional (como interpretación exegética) de un texto dado y una historia de la filosofía en el sentido antiguo del término (como ejercicio espiritual). Gracias a esto, se puede analizar la ética de la felicidad presente en la *Carta a Meneceo* como ejercicio espiritual que permite acercarnos al objetivo de la propuesta ética contenida en la carta como una terapia del alma, rescatando la actualidad e importancia que contiene la promesa de felicidad en la filosofía de Epicuro.

- Abstract –

My aim in the present dissertation is to examine the promise of happiness contained in the *Letter to Menoeceus*, written by Epicurus of Samos. To fulfill this purpose, in the next pages I'll be analyzing the expression of the concept of happiness as a product of a metaphysical argument exclusive in the Epicurean thought. Such argument would be the result of a singular theory building that answer to the ancient discussion driven by several Greek schools of thinking around the problem of knowledge: the controversy of the possibility to learn, in spite of the phenomenal evolution in the world.

For this purpose, I hereby present a research of the contributions of the Italian philologist Ettore Bignone in his book "*L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*", written in the chapter called "La polemica epicurea contro le opere perdute di Aristotele a proposito della dottrina della conoscenza". In addition, I present a discussion to prove that the Hegelian prejudice about the relevance and singularity about Epicurus works in the field of the development of history of thought, is insufficient.

To conclude this dissertation I exhibit the role of Ancient Philosophy, usually understood as a choice of a way of life linked to the practice of spiritual exercises. From Pierre Hadot's works, I propose the distinction between a traditional sense of the history of the philosophy as a given text (an exegetical interpretation), and the ancient logic of the meaning of the history of the philosophy (as a spiritual exercise). Thanks to this, the ethics of happiness conceptualized in the *Letter to Menoeceus* can be analyzed as a spiritual exercise that allow to approach us to the aim of the ethical proposal in the letter as a soul therapy, rescuing the current importance of the promise of happiness, contained in the Epicurean philosophy.

- Índice -

- Agradecimientos –	i
- Resumen –	iii
- Abstract –	iv
- Índice –	v
- Introducción –	1
- Capítulo I -	4
La formación intelectual de Epicuro Una sabiduría para la plenitud de la vida	4
- Capítulo II -	35
¿Cómo podemos conocer? La polémica epicúrea ante el problema del conocimiento	35
- Capítulo III –	64
Vivirás como un dios entre los hombres La conquista de la felicidad y la ejercitación del espíritu	64
- Conclusiones –	92
- Bibliografía -	94

- Introducción -

En el corazón de nuestras sociedades se ha producido un incremento explosivo de la valoración política y cultural de la felicidad, entendida como objetivo máximo de las aspiraciones humanas.

En el plano gubernamental, desde la década de los setenta, algunos gobiernos comenzaron a levantar un nuevo índice de desarrollo de las naciones, paralelamente a la medición del Producto Interno Bruto (PIB). Este nuevo indicador debía ser capaz de medir cualitativamente el desarrollo subjetivo de los países, siendo su expresión más concreta la creación del Informe Mundial de la Felicidad, una encuesta histórica sobre el estado de felicidad global construida sobre factores como el PIB per cápita, la esperanza de vida saludable o el apoyo social brindado a la población de los países encuestados.

Un año más tarde, el 28 de junio de 2012 las Naciones Unidas aprueban la resolución 66/281 para la celebración del 20 de marzo como día internacional de la Felicidad, buscando reconocerla como objetivo y aspiración universal de la vida de los seres humanos de todo el mundo y pidiendo a los Estados la correcta orientación de sus políticas públicas.

Paralelamente a este proceso de reconocimiento gubernamental, la felicidad se ha consolidado como una ideología de masas: la circulación de falsos discursos de autoayuda, de anuncios publicitarios como el de Coca Cola que nos invita a “destapar la felicidad” u otros que incitan a conseguirla mediante el consumo de las mercancías, la exacerbación de la autorrealización personal o la buena disposición para la auto explotación laboral son solo algunos ejemplos de la invitación del mercado a seguir los lineamientos de su producción de subjetividad.

Y es que nunca antes esta palabra había estado más presente en la vida de tantas sociedades a lo largo y ancho del globo. La famosa máxima de Aristóteles que la define como un bien deseable por todos los hombres, pareciera haber sido compartida casi sin mayor discrepancia por una tradición filosófica y cultural que vio en ella el objeto natural de las voluntades humanas.

Sin embargo, el curso histórico aparentemente homogéneo de su búsqueda no responde a un significado único y permanente en el tiempo. Preguntar hoy por la felicidad es preguntar por el sentido último de un proyecto de bienestar humano al que cada época ha implantado sus propios deseos y aspiraciones, y que, en la actualidad, pareciera haberse consolidado como un tipo de discurso público fundado en la convicción de que la felicidad no solo es posible, es obligatoria.

Desde esta perspectiva, los recientes trabajos de Franco Berardi Bifo en *La fábrica de la infelicidad* (2003) y Sara Ahmed *La fábrica de la felicidad, una crítica cultural al imperativo de la alegría* (2010), han intentado abordar el problema de la felicidad a través de un diagnóstico que identifica su pretensión universal como construcción ideológica de masas del neoliberalismo. La razón de este diagnóstico se basa en la coincidencia de ambos autores, en el combate a la ilusión de que el progreso capitalista, en sus variadas formas de progreso científico, económico y tecnológico conducirá inevitablemente a la extensión y consolidación de las bases de la felicidad humana.

Si en la actualidad el problema de la felicidad radica en que el hombre no es feliz y no se afirma en su ser propio de hombre, es porque la felicidad de nuestra época es una falsa promesa atravesada por el discurso ideológico de la economía, se traduce en el acceso a bienes de consumo y desarrollo, la esperanza de vida o el apoyo social brindado a los individuos.

El problema en juego de la crítica de Berardi y Ahmed es que, si la esencia de la felicidad neoliberal implica una condición feliz universal, deseable e incluso obligatoria, su pretensión tiene como reverso, la premisa de la infelicidad.

Por otro lado, el desarrollo histórico del concepto de felicidad testimonia un paso progresivo del dominio de la ética del sujeto al de las estadísticas de masas, la buena vida tal como se entiende hoy, pareciera abandonar la esencialidad de una búsqueda que en la antigüedad estaba inscrita en la realización individual del sujeto, a una tarea a la que este debía dedicarse durante la totalidad de su vida.

Es por estas razones que la investigación presentada en estas páginas busca acudir a un capítulo particular de la felicidad antigua: la del materialismo hedonista de Epicuro y su

promesa de felicidad derivada de la contemplación divina y sólidos principios metafísicos. Con esto pretendo aportar al reciente movimiento de revalorización del epicureísmo antiguo mediante la búsqueda de algunos elementos de un pensamiento, en su mayor parte perdido, que se presenta ante nosotros resumido en aforismos, sentencias y cartas de elevado valor cultural, pero de escasa sistematización filosófica.

Volver al materialismo hedonista de Epicuro es no renunciar ni enfrentarse a la posibilidad de conquista de un estado placentero de nuestras vidas que nos permita la integración plena en el entorno. Es buscar el principio de nuestra autonomía en la contemplación de una verdad tranquilizadora, asumiendo la premisa de que el hombre debe buscar en sí mismo el principio de su emancipación y que la felicidad se sigue de una especial atención a los requerimientos de nuestra naturaleza.

Repensar la felicidad es establecer una lucha por la producción de la subjetividad, lucha que se torna indispensable para cualquier intento de resistencia y superación de las lógicas culturales neoliberales de la felicidad.

- Capítulo I -

La formación intelectual de Epicuro Una sabiduría para la plenitud de la vida

*“[...] No está, sin embargo,
al alcance de cualquier disposición corporal
ni de cualquier raza llegar a ser sabio.”*
(Diógenes Laercio. 2007.)

Comencemos por interrogarnos qué podría aportar a una actual pregunta por la felicidad, la consideración de la vida y obra de un sabio que floreció hace más de dos milenios, en los años de desgracia e infortunio que siguieron al Siglo de Oro de la Grecia antigua. La elección de situar a Epicuro como punto de partida de nuestra investigación, se fundamenta en la creencia de que es posible encontrar en su pensamiento, los elementos que nos permitan someter a examen lo que la felicidad representa para la actualidad de nuestro presente, así como para indagar la esencia y fundamentos de su ética eudemonista.

El llamado sabio del Jardín inaugura una tradición filosófica que influyó en algunas de las mentes más célebres de la historia de la filosofía occidental: Lucrecio, Spinoza, Montaigne, Hobbes, Locke y Marx (entre otros), se cuentan entre quienes manifestaron público interés por algún aspecto de las enseñanzas del epicureísmo, o entre quienes las vieron como fuente de inspiración para proveer a la vida de las armas necesarias para el gozo de la existencia.

Sin embargo, es necesario aclarar de entrada que cuando hablamos de la filosofía de Epicuro, nos referimos a un sistema filosófico perdido. La razón se debe a que ninguna de las obras publicadas por él, se ha conservado de manera íntegra y su teoría solo ha logrado sobrevivir gracias a las referencias de comentaristas, así como al redescubrimiento de antiguos escritos que han otorgado a filólogos y filósofos, algunas pistas sobre el sentido original de sus ideas.

Entre los testimonios más destacados que se han logrado recuperar del olvido histórico, encontramos los escritos sobre la *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* del historiador griego Diógenes Laercio y el *De rerum natura* del poeta y filósofo Lucrecio. A estos hallazgos debemos añadir el descubrimiento arqueológico del muro epicúreo de Enoanda ocurrido en 1844 y de los fragmentos que conforman el código de *Sentencias Vaticanas* de 1888.

El conjunto de estas obras permitió la reconstrucción de un legado cultural de inestimable valor para nuestro intento de rescatar el sentido originario que la noción de felicidad pudo tener en la secta de los epicúreos, sentido que permanece latente bajo el carácter anecdótico, aforístico y fragmentario de la vida y obra del filósofo.

El valor de las obras mencionadas radica en su pertenencia a una corriente subterránea del pensamiento filosófico, el epicureísmo. Dicha tradición fue una escuela filosófica de la Grecia antigua que postuló la felicidad como objetivo principal de la especulación teórica. En el plano histórico, la tradición epicúrea se prolongó durante más de 700 años y contó entre sus filas con seguidores y “*amigos tan numerosos que su cantidad no podría medirse ni por ciudades enteras.*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 514). Es a partir del transcurso de los siglos IV y V d.C, que la escuela experimenta una época de declinación social que culminaría con su desaparición y la del resto de escuelas filosóficas que dieron fama y reconocimiento a la cultura helenística.

En esta época, el auge de los nuevos valores romanos, sumado al fortalecimiento del cristianismo y la persecución de las antiguas tradiciones filosóficas, contribuyeron a crear un contexto histórico en que el epicureísmo y su adjetivo “epicúreo”, comienzan a ser asociados a prácticas de impiedad y búsqueda desenfadada del placer. Este proceso de difamación causó que la filosofía de Epicuro fuera conocida de manera vaga y superficial, al someter la doctrina a la censura y persecución de sus textos fundamentales, los cuales desaparecieron por completo al cabo de unos años. Si consideramos que la escuela de Epicuro (junto a la cínica, escéptica y estoica) fue una de las más populares del período grecorromano, podremos dimensionar el efecto devastador que tuvo esta política en la fama y difusión de la filosofía de Epicuro, contribuyendo en gran manera al prejuicio que ha acompañado a la escuela por siglos.

Otro factor que ha jugado un rol importante en la recepción del epicureísmo, es el prejuicio que reduce la figura de Epicuro a un nombre anecdótico en las páginas de la historia de la filosofía. Un nombre que se reconoce y menciona en los manuales académicos de enseñanza, pero que no se estudia en profundidad por desconocimiento de su invaluable riqueza y singularidad, lo cual sumado a su posición contraria a las corrientes idealistas que dominaron el desarrollo moderno de la tradición filosófica. Es bastante probable que el lugar periférico ocupado por Epicuro en la enseñanza académica del pensamiento filosófico, se debe principalmente a la publicación de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de G. W. F. Hegel, cuyas páginas marcaron un punto de inflexión en la historia de la recepción cultural del epicureísmo, juicio que se prolonga hasta nuestros días.

En palabras de Hegel, de Epicuro

[...] hay que descontar de su obra lo que tomó de otros. Dicese que el número de sus obras llegó a sumar trescientas. Estas obras no han llegado hasta nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarlo. 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. (Hegel, G.W.F. 1955. P. 378).

Encontramos en las palabras de Hegel la reproducción de un argumento antiguo con el que se intentó desprestigiar la importancia de la producción intelectual de Epicuro, acusándola de ser una filosofía espuria y poco original. Esta reacción conservadora probablemente sea reproducida por Hegel (sin mayores pruebas ni intención de investigar su validez), por la necesidad de rechazar la naturaleza absolutamente empírica de la canónica de Epicuro, así como su abandono de toda razón especulativa, proyecto contrario a las pretensiones de su sistema filosófico idealista.

Ya en Laercio encontramos la acusación formulada por alguno de sus detractores que lo acusan de “[...] que enunció como suyas las teorías de Demócrito acerca de los átomos y las de Aristipo sobre el placer.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 512).

Para Hegel, la ciencia de Epicuro se destaca más por su coherencia que por su originalidad. Fruto de la síntesis de teorías de otros filósofos griegos, el epicureísmo no sería otra cosa que la armonía interna de algunos sistemas hábilmente acoplados en una coherencia

de conjunto, de esta manera, su pensamiento se revela como suma la suma recopilatoria de teorías diversas: el atomismo de Demócrito y el hedonismo de la escuela cirenaica, aunque presentadas al público bajo la apariencia de un cuerpo teórico propio.

Es interesante resaltar la posición de Hegel para dar cuenta de la influencia que este prejuicio ejerció en la composición de los manuales académicos de la enseñanza de la filosofía. Cualquier sujeto medianamente familiarizado con la conformación curricular de dichos manuales, estaría de acuerdo en que el lugar asignado al estudio de este pensador es mínimo en comparación con el que se ha otorga a Sócrates, Platón y Aristóteles, los grandes exponentes de la filosofía griega.

Ocurre con Epicuro que la fundamentación metafísica que está a la base de su filosofía resulta más compleja que la recopilación de un conjunto de teorías enunciadas por otros filósofos. Lejos de ello, la singularidad de su sistema está dado por el perfeccionamiento de las propuestas del materialismo democríteo y del hedonismo cirenaico. Al mismo tiempo, Epicuro se caracterizó por combatir las corrientes escépticas que negaban la posibilidad de conocer la naturaleza del mundo fenoménico, con la intención de establecer los principios de certeza que hicieran posible una promesa de felicidad arraigada en la naturaleza de los átomos, la vida del hombre y la contemplación dichosa de las características divinas.

Es por ello que el intento de una refutación de la postura hegeliana debe comenzar por observar el problema de la filosofía de Epicuro, desde un lente distinto al que utiliza el exponente del idealismo alemán. El cambio en el modo de observar el problema estudiado, debe prestar atención a algunos aspectos claves de la vida y obra de este pensador: a la consideración crítica de su biografía, y al impacto que tuvo en la gestación de su filosofía, el contexto epocal y la lucha contra la enfermedad, verdaderos elementos impulsores de la articulación fisiológica de su filosofía.

Epicuro nació el año 341 a.C en Samos, una isla del Egeo cercana a las costas del Asia Menor y subordinada al gobierno ateniense bajo la figura de la cleruquía, un tipo de dependencia político-administrativa que surgió como reacción a las revueltas locales contrarias a los intereses atenienses en la zona. La cleruquía persiguió el fortalecimiento de la política imperial, al permitir el éxodo de una buena parte de los ciudadanos pobres de la

ciudad, con el fin de promover algunos objetivos como el acceso a la propiedad de la tierra o el robustecimiento del ejército disponible en caso de guerra.

Al ser Samos la única ciudad que había permanecido fiel a Atenas luego del desastre de su expedición a Sicilia, los atenienses quisieron consolidar los vínculos con esta isla enviando clerucos en expediciones que tuvieron lugar en 365, 362 y 352 a.C. Es gracias a la última de estas peregrinaciones que arriban a la isla los padres del futuro sabio del Jardín. Originarios del demo ático de Gargeto, Neocles y Queréstrata habrían llegado a Samos movidos por la esperanza de ascenso social (ya que pertenecían a la nobleza empobrecida ateniense) y la conservación de sus derechos de ciudadanía. Esto explica la razón por la cual Epicuro accede a la plena garantía de sus derechos cívicos y políticos en Atenas, a pesar de haber nacido en una isla extranjera.

Sus primeros años de infancia se desarrollaron en un campo de propiedad familiar, siendo su madre un tipo de hechicera que recitaba ensalmos y rogativas por las casas del lugar. Su padre fue un maestro de escuela y probablemente debió hacerse cargo de la primera etapa de su educación intelectual.

El primer registro del interés por la filosofía del joven Epicuro se produce a los catorce años, cuando habría manifestado inquietud ante la incapacidad de su profesor para explicar el principio que subyace al sentido de caos en Hesíodo. Se cuenta que al insistir en la pregunta sobre el origen del caos (si es que nació primero), el profesor le habría respondido que las explicaciones de este tipo eran tarea de los filósofos, motivo por el cual abandona definitivamente sus lecciones y emprende la búsqueda de los filósofos.

Respecto a la veracidad de esta anécdota, podríamos decir que se encuentra registrada en dos valiosos pasajes de la filosofía antigua, el primero de ellos el de Sexto Empírico *Contra los dogmáticos* X 18, y el segundo en las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio X 2. Sin embargo, llama la atención que un poco más adelante, Laercio describa una segunda anécdota en la que Epicuro abandona el oficio de maestro de escuela influenciado por la lectura de las obras de Demócrito (lo cual podría ser bastante probable teniendo en cuenta el oficio de su padre). Ante la aparente contradicción de ambas informaciones, debemos observar que la intención de Laercio apuntaría a la intención de situarse por fuera de cualquier interpretación guiada por criterios de veracidad histórica. El problema no estaría en confirmar

cuál de los relatos habría tenido lugar efectivamente, sino en resaltar que incluso siendo falsos, serían conceptualmente verdaderos.

Otro tanto ocurre con los intentos de desprestigio a los que la doctrina se vio continuamente sometida. Es un hecho que desde antiguo comenzaron a circular chismes y comentarios mal intencionados en torno a Epicuro y el Jardín. Esto ocurrió probablemente porque el escenario de combate y polémica que mantuvieron entre sí las distintas escuelas filosóficas, no solo tomaron la forma de refutaciones teóricas en las que se ponía en tela de juicio las enseñanzas de la escuela rival, sino que a menudo se las llevaba a cabo incurriendo en la descalificación, el apodo, el desprestigio del oponente y su difamación.

Ocurre que gran parte del rechazo del que ha sido objeto la corriente intelectual epicúrea, se ha basado en los prejuicios derivados de su difamación. Afortunadamente para nosotros, el relato histórico ha conservado los nombre y acusaciones de sus oponentes: el estoico Diotimo, Nicolao y Socion (discípulos de Posidonio), Dionisio de Halicarnaso, Timócrates (hermano de Metrodoro y desertor del Jardín), Heródoto y Epicteto. Todos habrían tenido en común el desprecio por Epicuro y atribuirle las siguientes acusaciones: de acompañar a su madre recitando salmos por las casas del pueblo, de oficiar de profesor por un pago miserable junto a su padre, de convivir con la hetera Leontio, de prostituir a uno de sus hermanos, de ser un ciudadano ilegítimo, de copiar las teorías de Demócrito y Aristipo, de adular vergonzosamente a un poderoso legislador llamado Mytras, de ser un glotón tendiente a los excesos que gastaba una mina diaria en comida y que este comportamiento habría causado la enfermedad que lo obligaba a desplazarse en un carro. Además, se cuenta que uno de sus detractores habría publicado cincuenta cartas escandalosas como si fueran de su autoría.

El conjunto de estas descalificaciones tuvo como telón de fondo la vinculación del culto epicúreo al placer, con un hedonismo vulgar basado en su búsqueda desenfrenada. En este sentido, resulta legítimo observar que, a pesar de que los testimonios rivales destinados a su difamación, su comportamiento, sus escritos y la vida alrededor del Jardín desmienten el fondo de tales acusaciones. La principal diferencia entre la imagen proyectada por sus oponentes y el buscado por los epicúreos, no gira en torno a la simple búsqueda del bienestar y salud del cuerpo, sino a la paz espiritual nacida de la liberación respecto de las creencias y

opiniones equívocas, lo que para dicha escuela puede lograrse desde las bases de un nuevo conocimiento de la realidad de las cosas erigido sobre bases más sólidas.

En efecto, es el mismo Diógenes Laercio quien se encarga de refutar estas acusaciones al señalar la existencia de numerosos testigos para desmentirlas, lo cual apoyado en las veinte estatuas de bronce con las que su patria le honró, sus innumerables seguidores y la larga tradición de la escuela que se mantuvo durante más de 700 años, sirve para completar el cuadro histórico que devela la inexactitud del movimiento conservador de rechazo hacia la tradición epicúrea.

Como señalamos anteriormente, pareciera ser que en la antigüedad griega el enfrentamiento polémico de las escuelas entre sí, tomó la forma del desprestigio y la difamación como herramienta válida del enfrentamiento filosófico. Es en esta misma tónica, por ejemplo, que Epicuro habría hecho uso de estos recursos para referirse y calificar a sus rivales: no olvidemos que a Nausífanos lo trató de “iletrado”, “molusco” o “analfabeto”, a Platón de “áureo”, a los platónicos como “aduladores de Dionisio” y a Aristóteles de disipado que, tras vender la herencia paterna se enroló en el ejército y vendía drogas.

En una interpretación más reciente de las injurias profesadas por el filósofo, Carlos García Gual (2002) apunta (a partir de un comentario de D. Seley intitulado “*Epicurus and his professional rivals*”) la probabilidad de que las palabras que dedicó a sus rivales, no tuvieran el tono despectivo e insultante que le otorgamos actualmente, o que incluso no fueran pronunciados por el filósofo griego, sino por Timócrates, un desertor del epicureísmo que le habría atribuido al filósofo dichos insultos (p. 52).

Una vez que Epicuro se hubo convertido a la filosofía, habría persuadido a sus hermanos y a un esclavo llamado Mys para que lo acompañen en el camino de la ejercitación filosófica. Juntos discutirían los puntos centrales de las doctrinas que nutrieron y conformaron el epicureísmo, y juntos continuarían hasta la consolidación del *Jardín*, como una escuela de gran prestigio dentro del grupo de escuelas atenienses dedicadas al cultivo de la sabiduría. Cabe destacar también que en estos años Epicuro era un joven aspirante a la sabiduría apartado del epicentro de la especulación intelectual griega. También es probable que durante este período haya acudido a las lecciones del platónico Pánfilo, en cuya compañía se habría familiarizado con la teoría de las Ideas y las principales doctrinas platónicas.

A los dieciocho años tuvo que viajar a Atenas para cumplir con las obligaciones militares que lo formarían como hoplita de las tropas atenienses. De esta manera, Epicuro se presenta a la efebía en el año 323 a.C, momento de gran importancia histórica, ya que coincide con la muerte de Alejandro Magno y la inestabilidad política resultante del reparto del imperio entre sus generales, el retiro de Aristóteles a Calcis y el período de enseñanza de Jenócrates a la cabeza de la Academia platónica. Si bien no hay un consenso absoluto sobre la ocupación intelectual que Epicuro llevó durante su estadía en Atenas, habría al menos dos hipótesis que darían cuenta de su proceso de formación filosófica. La primera de ellas sostiene que habría asistido a las clases de Jenócrates en la Academia, especulación que se apoya en la atención que allí se prestó a las discusiones éticas sobre el placer, la ausencia de perturbación y la felicidad como horizontes de la búsqueda filosófica, sobre todo en el período en que Jenócrates y Espeusipo dirigieron los destinos de la Academia.

Esta posición también encuentra asidero en un antiguo testimonio a cargo de Demetrio de Magnesia que Diógenes Laercio reproduce en su *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. X 13 y que García Gual, C. (2002) refuerza destacando la centralidad que tuvo el problema del placer y su tratamiento no dogmático en el período en que Jenócrates y Espeusipo se posicionaron al frente de la Academia (p. 48).

En una posición contraria, tanto Festugière como Bignone niegan cualquier influencia platónica en el desarrollo intelectual de nuestro filósofo. La virtud del argumento de estos grandes filólogos resalta la imposibilidad de que Epicuro haya acudido a estas discusiones debido a las obligaciones militares que acompañaban las labores de la efebía. Estas involucraban - en la mayoría de los casos -, una destinación en alguna guarnición del Ática situada a las afueras de la ciudad, y en el caso de efectuarse en su interior, no otorgaba el suficiente tiempo libre a sus miembros como para acudir o participar activamente de estas discusiones.

Una vez concluida su etapa de formación militar, el flamante efebo se enfrentó a lo que debió ser un duro golpe para la realidad familiar: El año 324 a.C, Alejandro dictó una orden que obligó la amnistía de los delitos políticos y la restitución de la propiedad de la tierra para los exiliados de las ciudades griegas, así como también la expulsión de los atenienses de todos los territorios en que se había adoptado la cleruquía; dicha orden fue

cumplida por Pérdicas, gobernador que favoreció el retorno de los desterrados samios y la salida de la familia de Epicuro de la isla.

Debido a la nueva política imperial Neocles se erradica en Colofón, lugar al que llegaría Epicuro para experimentar las primeras vivencias asociadas al destierro y la pobreza. Durante estos años el hambre, la inseguridad y el miedo se han apoderado del ambiente político y social de la mayoría de las ciudades griegas. Cabe recordar que entre el 330 y el 324 a.C muchos lugares de Grecia padecieron el hambre ocasionada por la insuficiencia de alimentos, la ruina de las cosechas y la escasa importación de cereales. A este complejo escenario debe añadirse que tanto Atenas como el resto de las ciudades se encontraban sometidas a un imperio de vocación universal gobernado por caudillos extranjeros (aunque en el caso ateniense el golpe debió ser aún mayor, ya que sus habitantes asistían a la disolución de la vida pública y los vínculos democráticos que habían sido el orgullo de la ciudad durante sus años dorados.

De ahí que se asocie el florecimiento de las escuelas helenísticas con la necesidad preparar a sus seguidores para que sean capaces de enfrentar la experiencia cotidiana del desamparo, la miseria y el abandono divino. La agitación de estos tiempos llevó a que estas escuelas dejaran de lado la especulación política y se centraran en la búsqueda de una felicidad no condicionada por la turbulencia que amenaza al individuo en el ejercicio de la vida pública. Si algo caracterizó a la época helenística fue el intento de establecer un giro en la preocupación filosófica y comenzar a centrarse en el individuo, en un tránsito progresivo por los senderos de su autosuficiencia.

Epicuro estaba asistiendo al ocaso de la democracia ateniense y estos años serían decisivos para la formación de su espíritu. Mientras en otros lugares los jóvenes aristócratas interesados en la filosofía podían pagar la asistencia a una escuela de renombre (como era el caso de la juventud que se agrupó en torno de la Academia o el Liceo), Epicuro habría tenido que recurrir a una formación intelectual modesta, alejada del centro de la actividad filosófica griega y sus principales discusiones. Es probable que esta sea una de las razones que expliquen el carácter periférico de su filosofía, como resultado del perfeccionamiento de un saber alejado de las tendencias filosóficas comunes en la Atenas de su tiempo.

En Colofón pudo haber sido influenciado por las doctrinas del poeta-filósofo Jenófanes, crítico del conjunto de creencias que sustentaban la relación entre el hombre griego y sus dioses. El acierto de Jenófanes consistió en develar que la religión tradicional debía su origen a los poemas tradicionales de Homero y Hesíodo, quienes definieron la naturaleza de lo divino sobre la base de mitos teológicos y una errada vocación antropomórfica, atribuyendo a la divinidad características e inclinaciones humanas, al mismo tiempo que los presentaba como dioses inmorales, propensos a escuchar rogativas que buscan su intervención en los acontecimientos humanos. La sospecha de Jenófanes de que estos elementos eran la causa de las ansiedades y temores humanos lo habrían llevado a pensar que la creencia en los dioses debía edificarse por fuera de cualquier visión antropomórfica y atribuirles por necesidad, la completa autosuficiencia e independencia de las voluntades humanas.

Esta crítica debió haber influido enormemente en el espíritu y la formación filosófica de Epicuro, si es que consideramos que dichas ideas (incorporadas a su doctrina en el periplo por las costas de Asia Menor), pudieron haber madurado en él hasta conformar uno de los cuatro preceptos centrales del tetrapharmakon: que de los dioses debemos guardar una recta opinión.

En el 321 viaja a Teos para asistir a las clases de Nausífanés, uno de los discípulos de Demócrito con el que habría profundizado sus conocimientos de la física atomista y gracias al cual habría accedido a las obras más relevantes de esta teoría de la naturaleza. Sin embargo, y por razones que desconocemos, esta relación se habría estropeado prematuramente, lo que habría llevado a Epicuro a tratarlo de “molusco e iletrado”, y a renegar de la influencia que habría tenido en su etapa de instrucción filosófica.

A pesar de ello, todos los intentos de Epicuro por desmarcarse de Demócrito y Nausífanés resultan insuficientes, ya que el influjo del atomismo democríteo en su filosofía de la naturaleza resulta innegable. Como bien nos relata Plutarco en su diálogo *Contra Colotes*

“Efectivamente, el propio Epicuro se proclamó durante mucho tiempo democríteo, como dice, entre otros, Leonteo, uno de los más fieles discípulos de Epicuro, cuando, en carta a Licofrón, afirma que Epicuro rendía honores a Demócrito por haber

alcanzado antes que él el recto conocimiento, y que su sistema en conjunto era calificado de <<democríteo>> porque Demócrito había hallado antes que él los principios de la filosofía de la naturaleza. Y Metrodoro, en su obra Sobre la filosofía, ha declarado abiertamente que, sin la precedente guía de Demócrito, Epicuro no habría progresado hacia la sabiduría.” (Plutarco. 2004. P. 53)

Un escenario probable de la ruptura habría sido la incapacidad del atomismo democríteo para ofrecer una base epistemológica coherente con el proyecto ético de felicidad al que aspiraba Epicuro, no olvidemos que el maestro del jardín y algunos de sus seguidores se volverían conocidos un tiempo después por declarar que *es imposible vivir según las doctrinas de estos filósofos*, acusación que profundizaremos en el capítulo siguiente.

Posteriormente Epicuro viaja a Mitilene en el 311 a.C, para fundar su primera escuela filosófica. En este lugar, Aristóteles se había establecido treinta años antes, luego de abandonar la Academia. Se especula que gracias a esto, habría podido conocer los tratados morales del estagirita y polemizar con ellos, aunque no puede afirmarse con certeza. Lo que sí sabemos es que su flamante escuela debe cerrar inesperadamente por una polémica que la enfrentó a la escuela rival, presumiblemente porque sus miembros habrían sido seguidores de la tradición platónica dejados allí por Aristóteles. No obstante, pareciera que la estancia en el lugar marca el punto de inicio del interés de Epicuro por los problemas éticos.

Sobre los hechos que rodearon el cierre de la escuela Emilio Lledó nos señala que

“Los descubrimientos papirológicos permiten deducir, aunque no conocemos los motivos, un enfrentamiento entre los habitantes y << sabios >> de la ciudad, y Epicuro mismo. Tal vez sea ésta la primera reacción antiepicúrea que conocemos; pero es probable que el carácter de Epicuro, en ésta época juvenil, fuese más agresivo de lo que permite suponer la posterior mansedumbre [...]” (Lledó, E. 2011. P. 29)

Epicuro debe cerrar la escuela y abandonar la ciudad, pero el llamamiento de su doctrina ha sido exitoso para convertir a Hermarco, uno de los más distinguidos miembros de la tradición epicúrea, amigo entrañable del filósofo y futuro director del Jardín.

El itinerario de la escuela continuaría en Lámpsaco, siendo este período el más activo en las discusiones que ayudaron al fortalecimiento de la doctrina y consolidación de la escuela. Una muestra del éxito de sus enseñanzas es la conversión de varios discípulos eminentes: Colotes, Metrodoro, Leontio, Temista e Idomeneo se cuentan entre los convencidos de sumarse al modo de vida frugal y apartado de la comunidad epicúrea, y la gran mayoría de ellos lo seguirá en el viaje definitivo a Atenas.

El mayor logro de la formación intelectual de Epicuro durante estos años, fue haber desarrollado un conocimiento que va más allá de la explicación del funcionamiento de la naturaleza de las cosas o del origen del universo. Mucho más complejo que eso, su pensamiento se destaca por ensamblar armónica y coherentemente, la física materialista con una teoría del conocimiento profundamente empirista, cuya confianza absoluta en la sensación es capaz de despejar las sombras que se ciernen sobre la vida y abrir paso a una propuesta de felicidad que tiene cabida en la plenitud del tiempo presente.

Otro aspecto relevante de la estadía en Lámpsaco, es que allí habría llegado a la conclusión de la inutilidad de la astrología matemática de Eudoxo y Platón para explicar el origen y la esencia del universo. Estas teorías, ampliamente desarrolladas en el *Timeo* de Platón y la obra perdida de Aristóteles *De la filosofía*, proponían la creencia en la eternidad del mundo y la divinidad de las estrellas, cuestión que Epicuro combate con vehemencia en sus escritos físicos, argumentando que debe rechazarse el mito que propone una única explicación debido a que los fenómenos celestes admiten una explicación múltiple, a raíz de su correspondencia con nuestras sensaciones.

La convicción de Epicuro pareciera apuntar a que la finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes no debe perseguir otro objeto que la serenidad de ánimo y la confianza que permite al hombre un buen vivir. Por consecuencia, las causas y la naturaleza de los astros, admitirán múltiples explicaciones. Un ejemplo de esto es que en la *Carta a Pítocles* se rechazan las técnicas de los astrónomos que fundaron sus teorías en las conclusiones resultantes del uso de estos instrumentos, a los que Epicuro llamó “*artilugios propios de esclavos*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 548.)

La liberación de Atenas efectuada por Demetrio Poliorcetes el año 307 a.C, marcó el punto final del periplo epicúreo por las ciudades de la costa de Asia Menor. Gracias al nuevo

escenario político, Epicuro y sus seguidores se abren a la posibilidad de trasladar la escuela a Atenas, bajo la convicción de que un filósofo como él debía establecerse en la capital de la actividad filosófica griega. Así es como Epicuro regresa y adquiere (con el apoyo del patrimonio de sus seguidores), una modesta casa y un jardín ubicados a las afueras de la ciudad, próximos a la Academia y contiguos al camino hacia El Pireo.

De aquí en adelante su vida pasa desapercibida para cualquier intento de reconstrucción biográfica. Los únicos datos que podemos encontrar del período que abarca la llegada de Epicuro a Atenas y la fecha de su muerte, son la correspondencia mantenida con sus seguidores y la descripción de la vida en el Jardín y sus dependencias. Resulta al menos llamativo que dicho olvido coincida con la decisión de *vivir ocultamente*, máxima que la escuela proclamó “[...] *la más nítida y pura, la seguridad que procede de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre.*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 567.)

El Jardín era un huerto en el que crecían diversos tipos de hortalizas y verduras, y al mismo tiempo, un modesto refugio del mundo exterior. De acuerdo a la leyenda, en este lugar se habrían cosechado las habas que sirvieron de alimento en medio de las terribles hambrunas que asolaron Atenas en esos años; demostrando con hechos que el modo de vida de quienes filosofaron entre sus paredes, se contentaba con no sufrir y con asegurar al cuerpo, la alimentación frugal a la que cualquier alimento sirve para satisfacer sus necesidades.

Sin lugar a dudas el Jardín fue un tipo de escuela filosófica diferente, si se le compara a las que ya funcionaban en la ciudad. Si la Academia era el proyecto que formaba a los futuros gobernantes de la aristocracia y el Liceo un excelente centro para la investigación; el Jardín se distinguía por ser un retiro apacible en el que se proclamaba el llamado universal a la felicidad humana. Debido al abandono del ideal público y de la política, todos tenían cabida en sus dependencias, y la muestra de su apertura a estos sectores está en que su educación se abre a mujeres y esclavos, quienes recibían un trato como iguales a los que se reconoce y cultiva un alma.

Las mujeres no solo eran aceptadas en este recinto, los antecedentes de los que disponemos permiten afirmar que filosofaron activamente en él; incluso conocemos sus nombres: Temista, Leontio, Mammario, Hedia, Erotio y Nicidio. A excepción de la primera, el resto fueron simples heteras, un tipo de cortesana esclava de las mujeres casadas. Cabe

observar en este punto, que la cortesana de la época era vista como un objeto de placer que se alquila y sobre el que se puede ejercer la fuerza sin problemas; quizás este antecedente, por sí solo, podría servirnos para imaginar el escándalo que la admisión de estas mujeres debió provocar entre algunos de sus contemporáneos.

En lo que tiene que ver con la participación de las mujeres en la actividad filosófica del Jardín, Festugière, A. J. (1960) nos aporta una valiosa anécdota en su libro *Epicuro y sus dioses*. En uno de estos pasajes el autor cita la obra del filólogo alemán Christian Jensen *Ein neuer Brief Epikurs [Una nueva carta de Epicuro]*, para relatar que la hetera Leontio habría llegado a presidir la escuela al poco tiempo de su ingreso al Jardín; cabe mencionar que dicha presidencia rotaba y tenía como función arbitrar las discusiones que tenían lugar entre los discípulos (P. 54).

Ahora bien, pareciera ser que la llegada de Epicuro a Atenas significó la separación del grupo; ya que una parte de él permaneció en Lámpsaco y otra en Mitilene. Pero a pesar de ello, las fuentes indican que dicha comunidad habría mantenido el vínculo que los unía; Epicuro se preocupó de mantener una correspondencia permanente con sus discípulos, al menos así lo atestiguan las cartas dirigidas “a los filósofos que están en Mitilene”, “a los amigos que están en Lámpsaco” e individualmente, las misivas dirigidas a Heródoto, Pítocles, Meneceo, Leontio, Temista, Euríloco e Idomeneo. Incluso se cuenta que los habría visitado en algunas oportunidades “[...] haciendo sólo dos o tres viajes hacia las tierras de Jonia para visitar a sus amigos.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 515)

Todo este esfuerzo habría tenido como objetivo mantener el vínculo espiritual de la comunidad, admitiendo que la distancia entre los cuerpos no impide el cultivo de los lazos que fomentan la confianza general de los miembros entre sí, y cuyo vínculo estrecho nos hace recordar el de las primeras comunidades humanas.

Al parecer, Epicuro era consciente del valioso rol que desempeñaba como maestro y guía terapéutico de la comunidad, o así lo demuestra el rol protagónico que jugó en la conducción espiritual de sus seguidores, a través de la curación del alma de cada uno de ellos y la aplicación de diversas técnicas que van desde el cuidado en el trato, hasta las demostraciones de amor y cariño.

Plutarco decía que a Colotes solía llamarlo cariñosamente Colotín o Colotillo (Plutarco. 2004. P. 47), Laercio por su parte registra que el sabio en su testamento demuestra preocupación por la alimentación y formación de los hijos de Metrodoro y Polieno, solicitando a sus seguidores ocuparse de que nada les falte. En otro lugar, uno de los fragmentos conservados de su correspondencia muestra cómo el pensador griego se alegra de la buena salud de un niño y aprovecha de solicitarle obediencia hacia los padres, manifestando que tanto él como los demás “lo quieren mucho”:

“Henos aquí llegados a Lámpsaco sanos y salvos, yo y Pítocles, Hermarco y Ctesipo, y hemos encontrado a Temista y a los demás amigos en buena salud. Espero que también vosotros estéis bien, tú y tu mamá, y que seas siempre muy obediente a papá y a Metrón, como antes. Ten la seguridad, (.) apia, de que te queremos mucho, yo y los demás, porque tú los obedeces en todo.” (Festugière, A.J. 1960. P. 30).

Los consejos y demostraciones del sabio encierran un aspecto esencial del saber sobre la *philia*: el vínculo entre el maestro y sus discípulos, o entre estos últimos entre sí, funciona por medio de reglas de dirección espiritual destinadas a acompañar la conducta de sus miembros. Epicuro demuestra el afecto hacia sus amigos, pero también extiende consejos, amonesta, y tranquiliza según amerita el caso. De allí probablemente surja el culto a la amistad, valorado como un bien en sí mismo y como una de las mayores fuentes de la felicidad; su valor proviene de la adquisición de la sabiduría práctica y del entrenamiento del espíritu que, en compañía de otros, nos conduce a la paz del alma.

Lo que Epicuro y la comunidad esperaban de sus integrantes, es que pudieran aplicar sobre sí mismos, las técnicas destinadas a rectificar la conducta, así como la renuncia progresiva de los deseos y temores que alteran la tranquilidad del alma. Se trata más bien de desarrollar la capacidad de bastarse a sí mismo, conquistando la independencia absoluta por la vía del desapego.

Ahora bien, si el sabio debe abandonar las conductas que ahuyentan la presencia de la felicidad, un primer paso en el recorrido de este camino es la satisfacción del grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. El filósofo griego sospechó que no es posible pensar la felicidad por fuera de la satisfacción de estas necesidades, y su carácter obligatorio nace de la exigencia mínima de la naturaleza (φύσιν) en el cuerpo de los hombres.

La tarea del sabio consistirá entonces, en escuchar el consejo que el grito de la carne nos aporta; que nada es más fácil de satisfacer que la necesidad natural y que el alimento más sencillo procura el mismo placer que el más lujoso, una vez satisfechas las necesidades del cuerpo. Además, hay que recordar que el primero es fácil de conseguir mientras el segundo se obtiene penosamente. Una meditación constante de este principio, prepara al sabio para que se contente con poco una vez que la abundancia no esté presente.

El siguiente paso será la renuncia a los deseos que dependen de las circunstancias. El desapego a los valores del reconocimiento público (honor, gloria o actividad política) se funda en la búsqueda de la emancipación del individuo, en un proceso que lo lleva a bastarse a sí mismo para admitir que la felicidad no radica en causas externas al individuo. El último paso en la conquista de la autosuficiencia es el rechazo de los temores que nos arrebatan la tranquilidad de ánimo. Para ello, Epicuro elaboró el *tetrapharmakon*, un conjunto de sentencias de naturaleza aforística que resume los principales puntos que el sabio debe tener presente: que a los dioses no se les ha de temer, que la muerte no es nada para nosotros y que existe un conocimiento verdadero sobre la naturaleza del placer y el dolor susceptible de ser alcanzado con la práctica constante de ejercitación filosófica.

La amistad que el Jardín cultivó tenía el sentido de entrenarse en esta verdad, y Epicuro sospechaba correctamente que no se puede ser feliz si se sufre en carne o espíritu, para lo cual debemos fortalecer el vínculo espiritual entre maestro y discípulos, gracias al acompañamiento y la conducción del alma. Fruto de este proceso, el hombre libre de deseos y pasiones vanas, puede rivalizar en felicidad con los mismos dioses. Pero ocurre que los elementos que garantizan la imperturbabilidad no son la felicidad total, sino más bien su punto de partida; aquello que no puede faltar para que esté presente. A la felicidad entendida como un tipo de placer en reposo, Epicuro añadía la necesidad de algunos placeres del alma, como el cultivo de la amistad, de la filosofía y de la prudencia. Tales ocupaciones acompañaban la ausencia de perturbaciones como principio activo de la disposición a la alegría y el apoyo mutuo en la búsqueda de la verdad.

“Pues el intercambio de pensamientos, el sostén de las afecciones mutuas no solo conducen a fortificarse juntos en la persecución de una ciencia abstracta, sino que

constituyen por sí mismos el fin: en ese contacto de corazones reside la paz del alma, que es la perfecta eudaimonía.” (Festugière, A. J. 1960. P. 28).

Sabemos que el ambiente de la escuela promovía la celebración de ofrendas anuales a los muertos y de comidas en ocasiones especiales, con el fin de fortalecer el espíritu de la comunidad a través de ritos en honor a los padres de Epicuro, sus hermanos y su amigo Polieno. También existió una reunión en honor a su nacimiento, otra en festejo de su memoria y la de Metrodoro, celebradas los días veinte de cada mes; motivo por el cual Epicuro dejó en su testamento las instrucciones que asignaban un monto de dinero destinado a cubrir los gastos de dichos festejos.

Una de las costumbres que se adoptaron en estas festividades fue no admitir a quienes perseguían el placer de los disolutos o a quienes se encontraban turbados por los temores del alma. Por el contrario, se aceptaba la presencia de aquellos que reconocían en los dioses, los seres dichosos e imperturbables que sirven de fuente de inspiración a imitar por parte del sabio. Además, el espíritu de regocijo, la apertura al goce y la dicha cultivados por los miembros de la escuela en estas fiestas, consideraba fundamental el recuerdo grato de aquellos miembros de la familia epicúrea que no podían estar presentes, por lejanía física o muerte.

La actividad filosófica era otra ocupación relevante para la vida en el Jardín, y su estudio intenta responder a la formación tradicional de la cultura clásica (*paideia*) que educaba a los jóvenes griegos. Esto se debe a que los valores que la tradición inculcaba se encontraban obsoletos en una época en que apenas se podía esperar el bienestar individual de cada hombre. De esta manera, los antiguos ideales que exaltaban la búsqueda de gloria, la vida pública y la política, serán desplazados en función de una ética que recomienda los beneficios de vivir ocultamente y en comunidades pequeñas. No debemos olvidar que el motivo de que Epicuro aconsejara a sus discípulos el rechazo de la *paideia* tiene que ver con la seguridad de que el acceso a la verdad – en tanto que conquista de la felicidad - solo puede llevarse a cabo pagando el precio de la conversión y transformación radical de la vida.

Ahora bien, el estudio de la filosofía busca suplir el vacío ocasionado por el nuevo escenario político y social del helenismo. Su actividad no tenía un fin simplemente teórico (como las doctrinas de Platón o de Aristóteles), ya que, para Epicuro la filosofía era un saber

teórico orientado a una finalidad práctica: lo que debemos buscar es la adquisición de un conocimiento que nos permita vivir bien, y para llegar a él, hay que ejercitarse en el estudio de las tres partes de la filosofía: la física la canónica y la ética.

Diógenes Laercio escribió al resumir su filosofía que:

“La divide en efecto en tres secciones: Canónica, Física y Ética. La Canónica forma la introducción al sistema doctrinal, y está contenida en un único libro, el titulado Canon. La Física trata de toda la teoría acerca de la naturaleza, y está contenida en los treinta y siete libros de Acerca de la naturaleza, y en las Cartas, en lo elemental. La ética trata de lo que respecta a elección y rechazo; y está presentada en los libros sobre los modos de vida y en las Cartas y en el Sobre el fin. Acostumbran, sin embargo, a clasificar la Canónica junto con la Física, y a esta sección la denominan <<del criterio y del principio>>, y <<elemental>>. La Física trata de la generación y la corrupción y de la naturaleza; la Ética sobre elecciones y rechazos, y sobre modos de vida, y sobre el fin moral.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 523).

Debemos suponer que la mayoría de los escritos publicados por el sabio y sus discípulos se organizaban alrededor de estas tres áreas del conocimiento práctico. A pesar de que no poseemos las obras que tratan estas discusiones en profundidad, contamos con breves fragmentos de las cartas reproducidas por Laercio. Esta información puede resultar relevante si consideramos que se atribuye a Epicuro la exigencia de un tratamiento preciso y pedagógico en la exposición de los temas, lo cual fue una exigencia de la doctrina para privilegiar la claridad de la enseñanza de lo que se necesita comunicar, hay un esfuerzo pedagógico evidente en la exposición del saber teórico. Al contrario de los diálogos platónicos o los tratados aristotélicos, sus breves cartas enfatizan la necesidad de ser asimiladas e incorporadas en la búsqueda de la tranquilidad de ánimo de la vida feliz.

Respecto a la formación filosófica que inculcó a sus discípulos, sabemos que tenía preferencia por filósofos antiguos como Anaxágoras y Arquélao (maestro de Sócrates). La razón de esta simpatía se desconoce, pero se cuenta que recomendaba a sus amigos ejercitarse en retener de memoria sus escritos, para ser examinados en los ejercicios de conversación que se daban en las dependencias del Jardín.

Los años fueron pasando y Epicuro envejeció bajo el afecto y cobijo de sus discípulos, dedicándose a estas ocupaciones durante más de treinta años, hasta la fecha de su muerte en el 270 a.C. En este período habría redactado la mayoría de las obras que se le atribuyen, y en las que habría polemizado con diversos autores, aunque sin citar sus escritos.

Su deceso se produjo a los 71 años, a causa de un cálculo renal por retención de orina que debió provocarle sufrimientos atroces durante los catorce días que duró la agonía. Sabemos que esta enfermedad lo acompañó durante muchos años y que incluso lo obligó a estar postrado en una silla de tres ruedas (ignoramos si fue por un período prolongado de tiempo, pero debió haber sido lo suficiente como para que su condición fuera de conocimiento público), otro dato relevante es que su salud corporal era lamentable, de modo que durante muchos años no pudo levantarse de su litera.

Pero a pesar de su deplorable condición física, habría enfrentado sus últimos años de vida con el buen humor y serenidad que lo caracterizaba, lo cual no deja de ser asombroso para padecimientos que son extraordinariamente dolorosos y que no podían ser aliviados con los avances medicinales de nuestro tiempo. Afortunadamente podemos hacernos una idea de la serenidad y buen ánimo del filósofo cuando leemos el fragmento de la carta que envió a Idomeneo el día de su muerte, cuando atormentado por los dolores más terribles, lo señala como el día más feliz de su vida:

“Al tiempo que pasa este feliz y último día de mi vida te escribo estas líneas. Me siguen acompañando los dolores de vejiga y del vientre, que no disminuyen el rigor extremo de sus embates. Pero contra todos ellos se despliega el gozo del alma, fundado en el recuerdo de las conversaciones que hemos tenido. Tú, en consonancia con tu actitud desde muchacho hacia mí y hacia la filosofía, cuídate de los hijos de Metrodoro” (Diógenes Laercio. 2007. P. 519-520).

La serenidad del sabio que se enfrenta a la experiencia de la muerte es un antiguo precepto de la filosofía antigua que plantea: “la filosofía es una preparación para la muerte”. El epicureísmo no va a permanecer indiferente a este problema y dedicará especial atención a la elaboración de una respuesta que traiga paz a las almas perturbadas desde tiempos inmemoriales, por los temores de la muerte.

De esta manera, el sabio epicúreo asumirá que la muerte no es nada, porque todo bien y todo mal radican en la sensación. Al ser la muerte privación de sensación, se la devela como fin y límite de la vida, un fenómeno del que no podemos tener experiencia alguna, ya que, al presentarse, hemos dejado de existir y porque los sufrimientos que la acompañan, por muy intensos que sean, son breves comparados con la infinitud del tiempo.

Pero también el sabio epicúreo es capaz de amortiguar el sufrimiento físico mediante la proyección intelectual de los recuerdos. Así, agradecido de los momentos vividos junto a sus seguidores, Epicuro evacúa la dimensión del dolor físico anteponiendo afectos contrarios que reestablezcan la paz del alma. Esta es la manera en que Epicuro hace cuerpo la preparación para la muerte, demostrando con hechos que el cuidado de vivir bien y de morir bien es el mismo, porque solo sabe morir quien sabe conducir la propia vida. Mas ¿de qué otra manera podría haber muerto Epicuro, si no era en conformidad con los principios fundamentales de su filosofía? La actitud del sabio ante la muerte que ha conservado la tradición, lo muestra manteniendo en todo momento la paz espiritual y el cuidado por la vida, en una escena immortalizada que Laercio (2007) grabó para siempre en la historia de la filosofía: el sabio se sumerge en una bañera de bronce llena de agua, pide una copa de vino y recomienda a sus amigos seguir sus enseñanzas y vivir alegremente (P. 517).

La muerte de Epicuro, como la de otros filósofos célebres, marca el comienzo de su propia leyenda; sabemos que en su testamento legó algunos bienes personales como la biblioteca, las dependencias del Jardín y una casa ubicada en Mélieta. Aunque si pasamos por alto las posesiones, por lejos el bien más valioso que heredó a sus seguidores y a la tradición filosófica posterior, fue la ética o manera de vivir acorde a principios estrechamente vinculados a la esencia de las preocupaciones humanas, el saber práctico que realiza la vida misma.

Es importante recalcar que la ética de su pensamiento está estrechamente relacionada con la idea de la construcción de un sabio. Bajo este prisma, las anécdotas, las acusaciones, los testimonios y datos recogidos, sirven para dilucidar cómo la idea de felicidad se sigue de la formación filosófica de Epicuro, articulada como fundamentación metafísica que propone la pluralidad ontológica como principio de todo lo que es. Por el momento resulta primordial

que retengamos la imagen de Epicuro como una suerte de autodidácta, alguien que se forja a sí mismo en el devenir de su desarrollo intelectual.

Una de las pruebas de esta afirmación es el testimonio de la *Carta a Euríloco*, en cuyo contenido Epicuro habría rechazado ser alumno de Nausífanos y Praxífanos, indicando que solo lo fue de sí mismo. A esta idea podemos sumar el abandono a su maestro de letras en la juventud, para ir en busca de los filósofos o que también haya renegado de las enseñanzas de Demócrito. Sin embargo, esta aseveración también nos enfrenta a algunas dificultades: ¿Qué sentido tiene que Epicuro se llame a sí mismo autodidacta? Si bien parece a todas luces insólito que el sabio del Jardín rechace la influencia de la física materialista de Demócrito en su doctrina o de los lugares comunes de las conversaciones platónicas y cirenaicas acerca de la naturaleza del placer, podríamos considerar la opción de un filósofo que se nutre de las discusiones de las demás escuelas filosóficas, al mismo tiempo que se distancia de ellas gracias a la perfección y profundización de sus enseñanzas.

No olvidemos que Epicuro es un filósofo de origen humilde y periférico. Mientras los jóvenes aristócratas interesados en la filosofía acudían a las prestigiosas escuelas de la Academia o el Liceo, nuestro filósofo se educaba con lo que tenía a su alcance. De esta manera, asiste a las lecciones de maestros menores que habitaron las islas de Asia Menor y asimila teorías que le permiten proclamar un saber periférico, a contracorriente de los derroteros por los que transitó la filosofía platónico-peripatética. Esto puede explicar cómo el carácter periférico de su filosofía se traslada al personaje histórico, recordemos que Epicuro no nació en Atenas y la conservación de su ciudadanía molestó a muchos de sus contemporáneos, que para denostarlo y combatir sus teorías lo acusaron de ciudadano ilegítimo.

Es de todo interés subrayar que la condición de ciudadano ilegítimo que aludían los enemigos de su escuela no podría reducirse a la simpleza de la anécdota, o no podría considerarse un elemento propio de la vida particular del filósofo. Así como Epicuro ocupa una posición de segunda categoría en la organización de la ciudad, el materialismo epicúreo también se encuentra en los márgenes de las corrientes filosóficas antiguas, tanto en su origen como en su valoración posterior.

El doble aspecto de esta condición periférica (tanto del personaje histórico como de sus teorías en la escena de la historia del pensamiento) parece ocultar intencionalmente la importancia singular del materialismo y hedonismo epicúreos. Naturalmente esta singularidad no puede referirse a una independencia absoluta respecto a la influencia filosófica de las demás escuelas; primero porque dicha afirmación resultaría insostenible y segundo porque hay un consenso transversal en los estudios del epicureísmo para admitir que el pensamiento de Epicuro aúna la física de Demócrito y el hedonismo cirenaico.

Lo singular de su filosofía radica en la manera en que perfecciona ambas teorías con un saber de nuevo cuño, surgido de las entrañas de su propia fisiología: el conocimiento de la enfermedad que articula cuerpo, época y pensamiento. Decíamos anteriormente que Epicuro era un hombre profundamente enfermo y que padeció por mucho tiempo un cálculo a los riñones, lo que le impidió desplazarse o alimentarse con normalidad. Este cuerpo atravesado por el malestar, incapaz de excesos en la dieta o en la rutina cotidiana, era azotado por un sufrimiento físico extremo, capaz de consumir a cualquiera bajo el peso de sus dolencias.

Pero allí donde otros caerían abrumados por el malestar y la enfermedad, Epicuro se alza en la necesidad de pensar su propia condición. El dolor y el sufrimiento aparecen como el motor impulsor de su pensamiento, como esa experiencia de la que se quiere escapar. En efecto, toda la filosofía de Epicuro está construida sobre la base de una experiencia: la del sufrimiento y su idea de felicidad nace de esta condición y de la vivencia empírica de los momentos en que el dolor cesa y da paso a la paz del alma.

Sin lugar a dudas, la respuesta del maestro ante el malestar fue utilizarlo reactivamente como fuerza motora de su desarrollo intelectual. Consideremos la cita con la que comenzamos este capítulo donde el mismo Epicuro sostiene que “[...] *No está, sin embargo, al alcance de cualquier disposición corporal ni de cualquier raza llegar a ser sabio.*” (Diógenes Laercio. 2007. P 557.)

Si complementamos esta afirmación con el hecho de que Metrodoro habría publicado un escrito *Sobre la enfermedad de Epicuro*, en el que aborda la constitución física y biológica de su maestro; y agregamos la obra de Epicuro “*Opiniones sobre enfermedades, dedicado a Mitres*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 523), tendremos el cuadro en que la enfermedad del

maestro se nos muestra como un pensamiento acerca de la naturaleza del dolor y el placer que las convierte en el fundamento de la vida auténtica.

Los títulos de estas obras sugieren un estudio más bien sistemático de la naturaleza de la enfermedad, aunque si la complementamos con el fragmento señalado en X. 117, resulta natural suponer que los epicúreos se habrían dado cuenta de que pensar el malestar del cuerpo requiere de la fuerza de cierta disposición corporal para alcanzar la sabiduría. La hipótesis de que se necesita de una carne singular para la sabiduría práctica descansa en la sospecha de que otras constituciones físicas, otros cuerpos y otras experiencias no serían capaces de producir un pensamiento filosófico capaz de elaborar una terapia de la vida, demostrando que desde la enfermedad se puede despejar la existencia de los dolores físicos que la interrumpen al hacer uso de la ciencia, como instrumento para retirar los dolores y temores que se ciernen sobre la vida.

Ahora bien, si el cuerpo de Epicuro se encuentra condicionado por la experiencia física de la enfermedad, podríamos afirmar también que la Grecia de su tiempo estaba igualmente aquejada de su propio malestar, es decir, la turbulencia política y social que aniquiló la vida pública de los ciudadanos y que obligó a los hombres a buscar un refugio en la realización del individuo. De acuerdo con ello, el objetivo de la mayoría de las escuelas filosóficas de la época es ofrecerse una felicidad basada en la transvaloración de los valores sociales, que ya no dependen del dinero, del poder político o la gloria, sino de aquello con lo que contamos de antemano: el cuerpo y el conocimiento de sus necesidades y características.

Ambos son factores centrales de la formación filosófica de Epicuro. Claro que, para llevar a cabo la unión de teoría y vida el primer paso es asumir a Epicuro como sujeto histórico y también como sabio que encarna un saber ligado al modo de vida. En su figura, la enfermedad impulsa las inquietudes intelectuales que sitúan como eje central de la reflexión, los sufrimientos del cuerpo enfermo y, por lo tanto, funciona como motor impulsor de su desarrollo orgánico intelectual. A esto debemos agregar la articulación del saber fisiológico del sabio griego con el malestar de su época y de esta manera, comprender que, desde su nacimiento, el epicureísmo cumple la tarea de armar a los hombres de la herramientas aptas para enfrentar los tiempos de crisis que empujaron al mundo griego a una continua desintegración de su ambiente político-social.

Si el anuncio de la nueva ciencia trae consigo la reivindicación de la felicidad del hombre, es porque es porque ha nacido para ser feliz y porque dicha tarea se ha prescrito en el cuerpo por la sensación, criterio que obliga a los seres vivos a buscar el placer y rehuir el dolor. Pero ocurre con el hombre que su naturaleza de ser racional lo hace vulnerable a los temores y deseos del alma. La única manera de sortear las sombras que se ciernen sobre su existencia es la conquista de los conocimientos que sirvan como medios de su disipación y la física, la canónica y la ética se erigen como los medios para recorrer el camino.

La física de Epicuro hunde sus raíces en la escuela de Demócrito, que levanta la primera teoría materialista fundada en el átomo y el vacío como causas de todo lo que es. Sin embargo, resulta conveniente recordar que dicha escuela comparte las tesis principales de la doctrina eleática en lo concerniente a su meditación sobre la doctrina del ser, al compartir el principio de no contradicción que asume “que el ser es y no es posible que no sea”. En este sentido, la principal diferencia del sendero transitado por la doctrina de Demócrito, es que, a pesar de coincidir con Parménides en atribuir unidad, inmutabilidad e incorruptibilidad al ser, al mismo tiempo, discrepa en afirmar la existencia de un pluralismo ontológico que levanta a los átomos y el vacío como únicos principios a partir de los cuales se compone la realidad de todo lo que hay.

Antes de comenzar a discutir la naturaleza de las implicancias ontológicas del concepto de vacío, recordemos que en la física de Demócrito los átomos (ἄτομος) son partículas infinitas, indivisibles, indestructibles e imperceptibles para la aprehensión de los sentidos. Los átomos son los componentes mínimos de la totalidad del universo y los infinitos mundos que existen en él. Esto quiere decir que debemos pensarlos como límite de todas las dimensiones posibles, ya que solo pueden ser aprehendidos mediante una operación del intelecto, reduciendo la inmensidad del todo a su mínima expresión. Ello es así porque el pensamiento físico de esta escuela establece una relación con el todo que excede la capacidad empírica del cálculo, pero no la capacidad de imaginar el todo, reduciéndolo a sus componentes primeros. La palabra átomo quiere decir “sin división”, ya que, a pesar de contar con figura y tamaño, su principal característica es la indivisibilidad, aquello que no

puede ser reducido a algo más pequeño, siendo el único elemento de la naturaleza con estas características.

Estudiar los átomos es aproximarse a la materia desde cálculo infinitesimal que está en su base. En cambio, el vacío (το κενόν) se caracteriza por ser el espacio en que los cuerpos pueden moverse libremente. Es interesante resaltar aquí los atributos del vacío, ya que al ser el espacio que permite el movimiento de la materia, tiene un sentido de origen, al ser la condición indispensable del flujo de átomos que antecede a todas las cosas. Esto quiere decir que el vacío es un medio de asegurar la existencia del cambio y el movimiento, así como también para explicar cosmogónicamente, el nacimiento de todas cosas. Mas no habría que pensar la cosmogonía como un origen en el sentido en que lo empleamos para dar cuenta de la génesis o creación del universo – en Demócrito, el todo ha existido siempre y siempre existirá –, por lo que el sentido cosmogónico de su doctrina solo puede referirse al proceso en que los átomos se agrupan para dar forma a los compuestos de átomos.

Los átomos existen en el vacío, pero su sola presencia en el espacio no es suficiente para explicar la pluralidad de los fenómenos. Para que haya efectivamente un origen, debe haber una energía que los impulse a conformar los entes. Según la leyenda heredada del testimonio de Diógenes Laercio, Demócrito describe el origen físico de las cosas sosteniendo que

“[...] se mueven arrastrados en torbellino en el conjunto general. Y así engendran los compuestos: el fuego, el agua, el aire, la tierra. Pues éstos existen como sistemas de átomos en cierto modo.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 477.)

La cita nos permite dimensionar el tipo de energía que interviene en el momento del origen, en la hora cero de la materia. Afortunadamente, los elementos que están en juego en el pasaje de Demócrito resultan esclarecedores a partir de la obra del filósofo y científico francés Michel Serres, quien forma parte de lo que se ha llamado “una tercera ola” en las interpretaciones de Lucrecio, y en general del epicureísmo y del atomismo antiguo. Su obra intitulada *“El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio”* aporta nuevas luces para comprender la manera en que el atomismo antiguo fue evolucionando, en estrecha conexión con el desarrollo de los modelos científicos de la física de la época, especialmente desde los modelos matemáticos de Arquímedes y la física euclidiana.

En un pasaje de este escrito, Serres establece cómo sirve la naturaleza del concepto de caos – debido a su doble acepción etimológica –, para pensar el origen del universo atomista. Serres (1994) plantea que el sentido de la primera de estas etimologías identifica al caos con la idea del vacío y la apertura, aquello que podemos pensar como la hora cero, es decir, el estadio primario de la materia. Es el momento del comienzo en que atestiguamos la posibilidad de nacimiento para aquello que no-siendo, puede llegar a ser. Por otro lado, una segunda etimología del término nos enfrenta al sentido de verter, llover, derramarse (p. 162). Si a esto le sumamos que Demócrito describe un torbellino (δινῆ, δῖνος) que actúa por necesidad en el nacimiento de las cosas, al modo de la corriente caótica en que los átomos se desplazan en todas las direcciones posibles, tenemos un torbellino en que los átomos, al desplazarse, colisionan y dan cabida a los compuestos que articulan a los objetos.

Esta génesis o concepción del mundo plantea la hora cero de las cosas como una causalidad mecánica que excluye toda posibilidad de intervención del azar o la finalidad. En el fondo se trata de la caída y disipación de algo que se propaga, el flujo de algo que es generalmente líquido y no sigue necesariamente una trayectoria vertical, sino que se propaga en todas las direcciones posibles.

Tenemos entonces que el caos acompaña el nacimiento de las cosas, pero no como algo que pertenece al origen del mundo (en un sentido mítico, como si ocurriera en el comienzo de la historia). El caos es lo que siempre está, lo que nunca se interrumpe, lo que nunca se acaba. El torbellino que Demócrito describe rodea la existencia particular de las cosas, es la corriente previa a la formación de los cuerpos y el flujo en el que se disuelven una vez extinguida su vida particular. Podríamos afirmar que cualquier cosa nace cuando se forma un complejo de átomos, mediante el vínculo y enlace de sus componentes, y que muere cuando la cohesión de los átomos se rompe y sus partículas regresan al torbellino originario. Por otro lado, el cambio se explica por la adición o pérdida de átomos en el compuesto, así como por la alteración del orden que asumen en la composición de las cosas.

El atomismo de Demócrito distingue claramente entre cualidad primaria y cualidad secundaria. La cualidad primaria se refiere a las características de las cosas que podemos efectivamente conocer: que están compuestas de una agrupación de elementos, la mínima expresión de todo lo que hay. En cambio, la secundaria es toda cualidad de los cuerpos

derivada de la experiencia sensorial: el color, la blandura, lo amargo, todo lo que se nos presenta a los sentidos. Dice Demócrito que de ellas no podemos esperar conocimiento alguno, debido a la rapidez del flujo fenoménico y nuestra incapacidad sensorial para aprehender la naturaleza de los fenómenos.

En las páginas anteriores llamamos la atención sobre el rechazo de Epicuro a la influencia de ciertos maestros, reivindicándose a sí mismo como filósofo que se instruye por sus propios medios. Al menos así está planteado en el pequeño fragmento de la *Carta a Euríloco*, en la que comunica a su discípulo la vocación autodidacta de sus aprendizajes filosóficos respecto de las clases de Nausífanos y Praxífanos. Epicuro se desmarca de ambos filósofos y afirma su absoluta independencia, pero el contraste de algunas fuentes nos revela que dicha intención resulta incompatible, o al menos contradictoria. La razón es que el maestro del Jardín habría adquirido precisamente, en la asistencia a las lecciones de Nausífanos, los conocimientos elementales de la física de Demócrito, el acceso a sus escritos y la asimilación de la fundamentación metafísica que estará a la base de su propia idea de felicidad.

Epicuro, aunque lo niegue es un democríteo. Pero no deberíamos interpretar su negación en términos de autonomía absoluta frente a sus predecesores, ya que detrás de la intención de reconocer la independencia y méritos de su doctrina, está la reformulación y perfeccionamiento de los elementos del pensamiento de Demócrito. Un fragmento del diálogo de Plutarco *Contra Colotes* afirma que Metrodoro sostuvo la influencia de Demócrito señalando que

“El propio Epicuro se proclamó durante mucho tiempo democríteo, como dice, entre otros Leonteo, uno de los más fieles discípulos de Epicuro, cuando, en carta a Licofrón, afirma que Epicuro rendía honores a Demócrito por haber alcanzado antes que él el recto conocimiento y que su sistema en conjunto era calificado de <<democríteo>> porque Demócrito había hallado antes los principios de la filosofía de la naturaleza. Y Metrodoro, en su obra Sobre la filosofía ha declarado abiertamente que, sin la precedente guía de Demócrito, Epicuro no habría progresado hacia la sabiduría.” (Plutarco. 2004. P. 53.)

Este fragmento es particularmente significativo porque permite verificar la manera en que la tradición antigua reconoció continuidad y reelaboración en la línea de pensamiento materialista que va de Demócrito a Epicuro. Tal como señala Plutarco, la adquisición de los principios elementales de la filosofía de la naturaleza aportó las bases del proyecto metafísico de la escuela.

Recordemos que en Demócrito los átomos se mueven por necesidad en el vacío y su desplazamiento se produce en todas las direcciones posibles. Esto tiene como consecuencia que sus trayectorias se entrecrucen, provocando el roce, los golpes y choques que dan paso al nacimiento de las cosas. En Epicuro, en cambio, al desplazamiento descrito en el torbellino se le añade un nuevo principio: la desviación imprevisible del átomo. A esta célebre teoría Epicuro la llamaba *parénclisis* y fue traducida por Lucrecio como *clinamen*. Su valor radica en la modificación ontológica de aspectos claves de la estructura y movimiento de los átomos, con el objetivo de dejar atrás el determinismo de la física democrítea y dar paso a un materialismo radical sustentado en el indeterminismo de la naturaleza.

Pero antes de dar cuenta de las implicancias ontológicas de dicho concepto, debemos dar un rodeo obligado por algunos pasajes del epicureísmo romano, específicamente por fragmentos testimoniales del pensamiento de Lucrecio y Diógenes de Enoanda. Las razones para ello son de carácter histórico y se deben a la pérdida de los escritos en los que Epicuro habría explicado minuciosamente la teoría de la parénclisis y sus características, así como también por el hecho de que Diógenes Laercio no menciona dicho concepto en las páginas dedicadas al epicureísmo. Donde sí encontramos la respuesta a este vacío histórico es en las ruinas del muro epicúreo descubierto en 1844, donde Diógenes de Enoanda atribuye esta teoría a Epicuro en el fragmento 54:

“[...] si alguno utilizara el argumento de Demócrito, diciendo que los átomos no tienen ningún movimiento libre en el continuo chocar mutuo de unos con otros, y que de ahí se deduce que todos se mueven fatalmente, le replicaremos a éste que: << ¿No sabes tú, quienquiera que seas, que hay en los átomos un movimiento libre, que Demócrito no descubrió, pero que Epicuro sacó a la luz, que consiste en su desviación, según él demuestra considerando los fenómenos? >>.” (Diógenes de Enoanda. 2016. P. 61.)

Durante casi dos milenios, una de las grandes dificultades del estudio de la física de Epicuro estuvo en la ausencia de la declinación como concepto. Sin embargo, a partir de las páginas conservadas del escrito de Diógenes Laercio y la reconstrucción filológica de la obra filosófica de Epicuro, ha sido posible encontrar las pistas suficientes para atribuir esta doctrina al sabio del Jardín. El pasaje de Diógenes de Enoanda nos demuestra que la teoría de la desviación fue ampliamente conocida en la tradición epicúrea romana y que el *clinamen* no es otra cosa que la manera latina de nombrar un mismo fenómeno, la *parénclisis*. Si llamamos la atención sobre la actividad filosófica de Epicuro encontramos además el indicio de que habría escrito un libro intitulado “*Sobre el ángulo en el átomo*”. (Diógenes Laercio. 2007. P.522.) Otro punto que nos permite reforzar esta posición es el hecho de que la tradición epicúrea se haya caracterizado por ser una escuela tradicionalmente dogmática, al no alterar ni modificar los principios esenciales de la filosofía del maestro.

Pero también el pasaje de Diógenes de Enoanda nos permite diferenciar el pensamiento de Epicuro respecto de la física de Demócrito. De acuerdo con el argumento no es posible defender la continuación acrítica de la tradición democrítea por parte del epicureísmo antiguo, principalmente porque la nueva física rechaza el determinismo mecánico para proponer la declinación de los átomos, como ley de funcionamiento de la naturaleza.

Para Diógenes de Enoanda, la gran novedad aportada por Epicuro es el descubrimiento de la fuente contingente de movimiento atómico que está a la base del fundamento ontológico del ser. Pero el desvío o declinación requieren de una energía creadora capaz de impulsar el movimiento que desplace a los átomos en el flujo caótico del torbellino. El peso, como cualidad esencial de todo aquello que posea figura y tamaño, arrastra en la caída a dichos elementos, haciéndolos sufrir los roces y choques que derivan en la formación de los compuestos que componen la multiplicidad fenoménica de la naturaleza.

Pero preste atención a esto: los encuentros entre cosas no son fruto de una razón, ni tienen algún sentido; al contrario, son absolutamente aleatorios. Los mundos infinitos son generados por relaciones entre átomos que se han desviado de su camino por casualidad y no dependen de un plan, un espíritu o una “Naturaleza” con mayúsculas. En Epicuro el

nacimiento de las cosas es autopoiesis, creación espontánea que animaría los hechos naturales desde dentro, por medio del encuentro propiciado por la desviación de sus elementos. En la caída lineal de los átomos basta un ligero desvío en la trayectoria para hacer nacer la enorme variedad de cosas que existieron, existen y existirán.

Ahora bien, el proceso de desviación de los átomos respecto al curso de su trayectoria prevista, está minuciosamente detallado en un pasaje del libro II de la magnífica obra *De Rerum Natura*, del poeta latino Lucrecio. En dicho fragmento se describe la declinación imperceptible de los átomos de la siguiente manera:

“[...] cuando los átomos caen en línea recta a través del vacío en virtud de su propio peso, en un momento indeterminado y en indeterminado lugar se desvían un poco, lo suficiente para poder decir que su movimiento ha variado. Que si no declinaran los principios, caerían todos hacia abajo cual gotas de lluvia, por el abismo del vacío, y no se producirían entre ellos ni choques ni golpes; así la Naturaleza nunca hubiera creado nada.” (Lucrecio. 2012. P. 173.)

Aquí Lucrecio insiste en la declinación como causa de origen de todas las cosas, como ley y cualidad interna del átomo. Dicho argumento se apoya en las observaciones empíricas del comportamiento de la materia, y encierra un problema contra el que las interpretaciones modernas del epicureísmo se estrellaron durante mucho tiempo, al prejuzgar la declinación del átomo en clave de una teoría de los sólidos.

Esto hizo que se interpretara el clinamen en clave moral, como si esta cualidad explicara la libertad y autonomía del hombre. Otra opción es estudiar la desviación vinculándola al desarrollo de la ciencia griega de la época, específicamente a la teoría de los torbellinos y turbulencias que Arquímedes trabajó en sus experimentos con líquidos.

Aquí el mérito de Serres es enorme porque no solo permite corregir la hipótesis que había dominado las interpretaciones modernas del epicureísmo, que desde la publicación del escrito de Marx *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, prevalecía vinculando la declinación de los átomos a una teoría del comportamiento de los sólidos. La agudeza de las observaciones de Serres proponen leer la declinación como el momento de inicio de un torbellino en un caudal hidráulico, pero como un ángulo que nace,

se desvanece y reaparece. De esta manera, el ángulo de la desviación atómica, hace brotar la naturaleza, expresando el origen caótico e imprevisto de todo lo que ha llegado a ser.

Es por estas razones que su causa no puede ser buscada en una teoría de los sólidos, ya que nunca nadie ha visto a un cuerpo caer y desviarse súbitamente de su trayectoria. En cambio, cuando se considera la naturaleza del comportamiento de los líquidos, la desviación aparece como el fenómeno cotidiano por excelencia, ya que nadie puede prever cómo ni cuándo, un caudal puede desviarse de su caída. La desviación de los átomos nos ilustra de que la declinación es un comportamiento antiguamente atribuido a los flujos hidráulicos y la materia en estado líquido.

Pero esta es una interpretación relativamente reciente y poco difundida en el campo de los estudios sobre Epicuro y el epicureísmo. Como mencionábamos anteriormente, durante mucho tiempo la lectura moral de la física de Epicuro fue un lugar común de las interpretaciones de estos pensadores. Desde la posición de Marx en su famosa tesis doctoral, la declinación del átomo fue vista como un recurso de Epicuro para introducir la libertad y autonomía del hombre en contra del determinismo democríteo y no como la causa física que fundamenta el ser de la naturaleza.

Es por estas razones que el pensamiento filosófico del sabio del Jardín resulta mucho más complejo de lo que le atribuyó gran parte de la tradición filosófica. En Epicuro no solo encontramos una teoría física o un pensamiento deficientemente dedicado a la especulación moral. Al contrario, su obra obtiene su singularidad de una teoría metafísica y científica que establece el fundamento ontológico del todo. Si al igual que en Demócrito, el todo está compuesto de átomos y vacío, la novedad de sus propuestas radica en la introducción de la parénclisis como causa del ser de las cosas, como desviación imprevisible que explica el nacimiento de todo lo que es.

- Capítulo II -

¿Cómo podemos conocer?

La polémica epicúrea ante el problema del conocimiento

*“Si te opones a todas las sensaciones,
no tendrás siquiera un punto de referencia
para juzgar las que dices ser falsas.”*

(Diógenes Laercio. 2007.)

En el primer capítulo del libro *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* – intitulado *La polemica epicurea contro le opere perdute di Aristotele a proposito della dottrina della conoscenza* –, el filólogo italiano Ettore Bignone describe una gran controversia surgida en los albores del epicureismo, en la que Epicuro y sus discípulos, combaten a las escuelas de tendencia escéptica que afirmaron la imposibilidad de conocer de modo exacto los fenómenos, debido a la rapidez e inaprensibilidad de su flujo.

La polémica – de la que existen algunos indicios en la escritura legada por Diógenes Laercio, en el libro X de su *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* –, fue registrada también por dos valiosos testimonios antiguos que permitirán reconstruir algunos puntos de la querella señalada: la gran inscripción epicúrea encontrada en las ruinas de la ciudad de Enoanda, atribuida a Diógenes de Enoanda; y el diálogo de Plutarco *Contra Colotes*, fuente que complementa la refutación de las posiciones escépticas frente al problema de la cognoscibilidad del Ser, estudiado por el brillante filólogo italiano.

Dirigida contra filósofos de la talla de Demócrito, Empédocles, Meliso, Parménides, Sócrates, Platón, Aristóteles y Teofrasto, entre otros; la polémica epicúrea resulta crucial para esbozar una reconstrucción de la doctrina que intente explorar no solo los alcances del fundamento metafísico de un pensamiento profundamente arraigado en las discusiones y polémicas tratadas por las distintas escuelas filosóficas de su época, sino también, para

resaltar la preocupación por la posibilidad efectiva de la vida práctica que sustenta las bases de toda la filosofía de Epicuro.

Y esto porque, para la especulación filosófica de los antiguos griegos, la posibilidad de conocer la realidad palpitante del devenir fenoménico, constituyó uno de los nudos principales de la reflexión teórica. Resulta conveniente señalar en este punto, que el problema del conocimiento en la antigua Grecia, estaba estrechamente vinculado al cambio de los fenómenos y la rapidez de su flujo, paradoja legada por la escuela eleática que planteó como requisito de cognoscibilidad del Ser, los atributos de unidad, inmutabilidad e inmovilidad.

La aporía eleática que describimos, consistió en haber anclado la naturaleza de la realidad fenoménica, al ámbito de las opiniones vagas e ilusorias, de las cuales no es posible esperar un conocimiento efectivo de la realidad. El gran mérito de Bignone consiste en rastrear cómo esta formulación encontró numerosos adeptos entre las escuelas de filosofía antigua: Demócrito, Empédocles, Parménides, Meliso, Sócrates, Platón y sus seguidores, serán algunos de los interpelados por una filosofía plenamente confiada en la capacidad humana de conocer el mundo que le rodea.

El primer cimiento de las aporías que configuraron el problema del conocimiento de la filosofía griega fue implantado por la aporía heraclítea del devenir fenoménico, la cual hunde sus raíces en las palabras del *Crátilo*, en que Sócrates, citando la sabiduría de Heráclito nos dice “ << *todo se mueve y nada permanece* >> y comparando a los seres con la corriente de un río, añade: << *no podrías sumergirte dos veces en el mismo río* >>.” (Platón. 1987. P. 397).

Si aceptamos que el cambio es lo único permanente que podemos observar en el flujo de la corriente del río (que funciona como metáfora de la naturaleza misma), todo lo que es, se encontraría atado al flujo ininterrumpido del movimiento. De esta manera, el devenir de los fenómenos se nos muestra como algo que nunca está quieto, como un movimiento permanente en el que “*el río nunca es el mismo en momentos sucesivos.*” (Kirk y Raven. 2010. P. 230).

Pero si la realidad fenoménica es algo que nunca permanece igual, entonces lo primero que deberíamos preguntarnos es cómo podríamos siquiera conocer. Para los antiguos

griegos, este problema derivado de la observación atenta del funcionamiento de la naturaleza los llevó a la conclusión de que las cosas, al aparecer como una multiplicidad de cualidades en tránsito desde un extremo al otro, que se nos muestran ahora como blancas, ahora como negras; no eran susceptibles de asirse por medio de los sentidos. Habría inscrita en la propia naturaleza de los hombres, una incapacidad sensible para captar la realidad auténtica del mundo que les rodea.

En este contexto, y como consecuencia directa del problema del devenir fenoménico, es que surge la aporía del conocimiento formulada por Parménides, Zenón y Meliso, integrantes de la escuela eleática.

Según las declaraciones de diversas fuentes, esta postura debió contar con múltiples seguidores. Así lo testimonia Cicerón (varios siglos después del florecimiento de la escuela eleática), resumiendo los puntos centrales de la doctrina:

“[...] juzgaban que todos los sentidos son romos y tardos y que de ningún modo perciben las cosas que parecen subordinadas a los sentidos, porque o son tan pequeñas que no pueden caer bajo el dominio del sentido, o tan móviles y rápidas que una sola cosa jamás es invariable, ni siquiera idéntica, porque continuamente se deslizan y fluyen todas las cosas; y así, a toda esta parte de cosas la llamaban opinable.” (Cicerón. 1980. P. 110.)

La cita de Cicerón nos permite comprender los alcances de la especulación eleática que anudó ambas incógnitas a un laberinto ontológico de difícil solución: ¿Cómo es posible que sea algo, aquello que nunca es idéntico a sí mismo? El hecho de que una cosa esté constantemente siendo otra distinta de aquello que es, constituye el gran problema epistemológico al que se enfrentó la filosofía griega, porque, en el mismo momento en que se intenta aprehender la naturaleza del objeto, este deviene algo distinto, fugándose a toda posibilidad de conocer aquello que es y cómo es.

Frente a esta postura, la respuesta epicúrea nace producto de una intuición de carácter ontológico que perfecciona la concepción materialista de la realidad sustentada por la teoría atomista de Demócrito, introduciendo en su teoría, la reducción en la velocidad del flujo, además de un mínimo de movimiento capaz de garantizar al entendimiento, la captura de la

naturaleza de los fenómenos. Para conseguirlo, Epicuro y su escuela debieron disolver la aporía eleática que niega el estatuto de ciencia al estudio del mundo fenoménico, respondiendo de qué manera era posible el conocimiento efectivo de las cosas y explicando cómo podía existir algo que permaneciera a pesar del cambio, impidiendo los cambios hacia el no ser, o desde el no ser.

Es útil observar aquí, que el epicureísmo parte desde una fundamentación metafísica que establece como esencia originaria de lo real, una pluralidad ontológica en la que solo existen átomos y vacío. Esta postura, tiene como principal ventaja, la oportunidad de demostrar desde el concepto de vacío, la posibilidad ontológica del movimiento; así como también, la capacidad para conocer el flujo en los variados momentos de su devenir.

Debemos recordar que uno de los rasgos distintivos del epicureísmo, frente a las demás escuelas de pensamiento griegas, fue la fe casi religiosa, depositada en la creencia de la realidad objetiva y su conocimiento. Para Epicuro, es solo a partir de la sensación que podríamos llegar a tener la capacidad de conocer el movimiento, y de distinguir en él, los distintos momentos del flujo.

Consideremos la Máxima Capital XXIII, lugar donde Epicuro testimonia una confianza absoluta en las sensaciones, a las que pensó como criterio de validez de todo conocimiento posible. Lo valioso de este aforismo consiste en que su sencilla formulación, encierra los ecos de una lucha de capital importancia para el despliegue vital de la filosofía del Jardín, la cual combate las tendencias escépticas de las demás escuelas, por la necesidad históricamente helenística de contar con principios de certeza necesarios para el logro de la vida feliz.

La controversia a la que nos referimos, debió estar lo suficientemente elaborada, en las obras perdidas que Diógenes Laercio atribuye a Epicuro, Metrodoro y Hermarco, dos de los discípulos más distinguidos del Jardín según las fuentes de la antigüedad:

“Los libros de Metrodoro son los siguientes:[...] Sobre las sensaciones [...]Contra Demócrito [...] y el que fue sucesor de su escuela Hermarco [también se conservan libros excelentes, estos: Escritos en forma epistolar sobre Empédocles, en veintidós libros. Contra Platón. Contra Aristóteles [...] los escritos de Epicuro son los

siguientes: Acerca de la Naturaleza, treinta y siete libros. [...] Acerca de los átomos y el vacío. [...] Epítome de las objeciones de los fisiólogos [...]” (Diógenes Laercio. 2007. X. P. 520-521.)

Afortunadamente para nosotros, la polémica que sostiene la Máxima Capital XXIII se encuentra ampliamente acreditada por Ettore Bignone, desde el estudio de dos valiosos testimonios: la inscripción del gran muro atribuido a Diógenes de Enoanda y un diálogo escrito por Plutarco intitulado *Contra Colotes*, lugar en el que Plutarco combate los postulados de uno de los discípulos preferidos de Epicuro: Colotes de Lámpsaco, en su tratado perdido *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de otros filósofos*.

La hipótesis de investigación que aventuraremos, a partir del estudio de estas fuentes, es que tanto en la inscripción de Enoanda, como en el *Contra Colotes* de Plutarco, encontramos la evidencia de que el fundamento metafísico epicúreo buscó una férrea defensa de la sensación, a la que postuló como principio de certeza para el logro de la vida dichosa. De esta manera, la doctrina de Epicuro rechaza las posiciones adoptadas por las escuelas filosóficas de tendencia escéptica, interpelándolas desde la sed de conocimiento que confía en explorar la posibilidad de comprender la naturaleza de la realidad fenoménica.

Además, intentaremos indagar desde el análisis de dichas fuentes, cómo el debate desarrollado por Diógenes de Enoanda y Colotes, debió remitir, muy probablemente, a una antigua fuente extraviada de los escritos de Epicuro de Samos, fundador del Jardín y máximo exponente de la filosofía epicúrea.

Comencemos entonces por considerar la fuente epicúrea más reciente de la polémica que indagaremos: el hallazgo ocurrido en 1884, año en que los arqueólogos Holleaux y Paris llevaron a cabo un viaje de exploración por las ruinas de la ciudad de Enoanda, encontrando una gran inscripción de piedra, única en la historia de la arqueología, por su inconmensurable valor filosófico.

Este muro – tallado en bloques de piedra, perteneció probablemente a la época imperial de Roma, y más específicamente al período de Antonino –. Ubicado en pleno costado de la plaza principal de dicha localidad, fue un amplio libro de sabiduría desplegado

a cielo abierto, en el cual se hace un llamado universal dirigido a la humanidad, en el cual se insiste en el cultivo de la serenidad y la salud del alma.

En el fragmento 4 de dicho mural, Diógenes de Enoanda dirige una recriminación contra los filósofos socráticos, quienes *“afirman que el investigar la naturaleza y los fenómenos celestes es una ocupación excesiva e inútil, y no se dignan ocuparse en nada por el estilo.”* (García Gual, C. 2016. P. 31.)

En efecto, la investigación socrática se diferenció de la física de sus predecesores debido al giro antropológico que llevó a cabo sobre el campo de la indagación filosófica. Con la irrupción de la divina filosofía de Sócrates – el más sabio de los hombres según el oráculo de Delfos –, ya no debía buscarse la verdad en el excesivo mundo fenoménico, sino declarar, como punto de partida del conocimiento, la investigación del hombre sobre su más cercano enigma, el *sí mismo*.

A partir de la famosa máxima << concéte a ti mismo >>, Sócrates admitió un único saber de nulo saber, cuya renuncia a la realidad mundana va de la mano con la valoración negativa de las sensaciones. Para Sócrates, estas eran reconocidas en función de la indispensable utilidad cotidiana que aportaban a la vida, pero de las cuales había que desconfiar debido al aporte engañoso que efectúan, en vistas al conocimiento que el filósofo establece como criterio de verdad.

Así es como Diógenes de Enoanda continúa en el fragmento siguiente:

“[...] Así, Aristóteles y los que siguen la misma senda peripatética que Aristóteles dicen que nada puede saberse de modo científico. Porque todas las cosas fluyen sin pausa y por la rapidez de su flujo escapan del todo a nuestra aprehensión sensible. Nosotros, sin embargo, reconocemos ese fluir de las cosas, pero no el que sea tan rápido que la naturaleza de cada suceso resulte en todo momento inaprehensible a nuestros sentidos. Pues, en tal caso, tampoco podrían sostener quienes mantienen esa opinión lo que ahora manifiestan, que esto sea blanco y esto sea negro unas veces, y otras que eso no es blanco ni eso negro, a no ser que previamente hayan conocido la propiedad de lo blanco y lo negro. [...]” (García Gual, C. 2016. P. 32).

En este pasaje – a diferencia del que acusa a los filósofos socráticos – Diógenes imputa a Aristóteles el no declarar abiertamente los estudios de la naturaleza como excesivos y vanos, sino mas bien, de basar el escepticismo de su rechazo en un factor constitutivo de la naturaleza humana: la debilidad sensitiva para captar la velocidad inherente a la naturaleza del cambio de las cosas, tornándolas inaprensibles a los intentos del intelecto por conocer la manera en que la entidad es.

Pero ¿Cómo es posible que Diógenes de Enoanda sostenga una querrela de este tipo contra uno de los críticos más famosos de la teoría de las Ideas? ¿Es esta acusación legítima o simplemente no se ajusta a la verdad histórica de las doctrinas profesadas por este filósofo en vida? ¿Se habrá referido Diógenes a alguien cercano a Aristóteles y no exactamente a él? Para responder a esta inquietud, será necesario ir más allá de los lugares comunes compartidos por quienes solo admiten la existencia de un único Aristóteles, el autor de los escritos esotéricos; pensador único y coherente con el sistema filosófico contenido en sus obras de escuela, éticas, físicas y metafísicas.

Es sumamente necesario detenernos en este punto porque el problema que nos plantea Aristóteles, comporta una dificultad de primer orden para cualquier estudio medianamente serio sobre la obra de Epicuro.

Es debido a la pérdida de las obras de este último sabio, que la reconstrucción de su doctrina suele efectuarse en base a conjeturas que interpretan la singularidad de su pensamiento filosófico, bajo la clave de la influencia que podrían haber tenido sobre sus escritos, las obras esotéricas de Aristóteles. Recordemos que en estos lugares, no solo se crítica la teoría de las Ideas, sino que también se postulan doctrinas como la naturaleza mortal del alma, la posibilidad del conocimiento derivado de las sensaciones, o la finalidad ética de la felicidad para el logro de la buena vida.

Visto desde este punto de vista, no sería raro identificar en el pensamiento de Epicuro, la fuerte influencia indudable de las obras esotéricas del maestro de los que saben. Sin embargo, esta es una explicación superficial y poco rigurosa desde el punto de vista histórico. Será necesario entonces, explorar la existencia de un Aristóteles poco conocido, el filósofo perdido de las obras exotéricas, de los diálogos y doctrinas platónicas que, en su mayoría, habrían sido las únicas publicadas por él, en vida.

Es por esta razón que es posible acreditar la veracidad de la tenacidad con que Diógenes de Enoanda atacó esta doctrina. Observemos al respecto, que uno de los méritos más importantes de la epistemología epicurea, en conexión directa con el pasaje citado, consistió en la formulación de un principio canónico que distingue entre sensación pura y el juicio que a ella se agrega. De hecho, al proceso del devenir compuesto por continuidad y velocidad del flujo (δι' ὁξύτητα τῆς ῥεύσεως), Epicuro opondrá la teoría de sus principios canónicos: la sensación (αἴσθησις) y la prolepsis (πρόληψις).

Surgida del vínculo constante entre sujeto y objeto, la novedad de la canónica de Epicuro es que, a diferencia de las epistemologías precedentes, cuenta con el mérito de haber rechazado que la sensación provenga de las mutuas emanaciones entre sujeto sintiente y objeto sentido.

“Le sensazioni non conoscono la fisica, dirà egli; ma ci dànno il modo di conoscerla.” (Bignone. 2007. P. 6.) Para Epicuro, las sensaciones no dan garantías de conocimiento del mundo fenoménico, pero nos da el modo de conocerlo, pues el edificio sobre el que se alza toda pretensión de saber, no puede prescindir de la percepción sensible que porta la verdad e incorruptibilidad de la naturaleza, y que concentra, en el instante mismo de su experimentación, la plenitud y perfección del infinito.

Una de las principales virtudes de este concepto de sensación, es la afirmación de que la *sensación pura*, despojada de toda interpretación que el intelecto pueda agregar, no es nunca falsa, pues a partir de ella, se funda toda condición de posibilidad del conocimiento. Para Epicuro, la sensación no opina, no es ni falsa ni verdadera, sino que testimonia la única realidad que es, y a la cual tenemos acceso directo a través del cuerpo.

El alma, en cambio, desempeña la función de agregar información a la materia prima del dato sensible, interpretando y aventurando juicios que aguarden la confirmación de su exactitud y correspondencia con la realidad. Recordemos que el Aristóteles de Diógenes de Enoanda sostiene que no es posible conocer valiéndonos de los sentidos, ya que las cosas fluyen sin pausa y la rapidez de su flujo escapa a cualquier intento de captación intelectual. De hecho, un poco más adelante, Diógenes de Enoanda, replica admitiendo la existencia del flujo, pero negando que este sea lo suficientemente rápido, como para que la naturaleza (φύσιν) de cada cosa pueda ser aprehendida por la sensación.

La dificultad de este movimiento ininterrumpido solo podrá ser superada por la prolepsis, único principio del entendimiento capaz de ralentizar la velocidad del flujo fenoménico. De esta manera, la prolepsis consiste en la capacidad de anticipar el universal del fenómeno, desde el recuerdo de lo que se ha manifestado repetidas veces a la experiencia, a través de la sensación. El carácter intelectual de la aprehensión se produce como resultado de la relación que un sujeto establece con los objetos que le son familiares, debido a la repetición continua de impresiones sensibles emanadas desde allí.

Tomemos como ejemplo el color. Al pensar lo blanco, se desencadena inmediatamente en nosotros, un proceso en el que su representación ocurre como anticipación de los antecedentes previos conquistados por las sensaciones. En otras palabras, lo blanco, solo puede pensarse recurriendo a la acumulación de datos sensibles de los diversos blancos que hemos visto a lo largo de nuestras vidas, clasificando la multiplicidad que ha aparecido al órgano sensitivo, en el universal que aglutina sus distintas tonalidades bajo el concepto de dicho color.

Para Epicuro, no hay blanco ni color alguno, ni mucho menos concepto en el que podamos pensar por fuera de la experiencia sensible. La formidable novedad de esta noción de prolepsis deriva de su consecuencia: Epicuro nos está diciendo que renegar de este posicionamiento epistemológico, significaría aceptar la imposibilidad de todo lenguaje, ya que, al no haber oportunidad de nombrar las cosas, deberíamos preguntarnos cómo podríamos tener siquiera las palabras para designar los fenómenos.

De esta manera, la prolepsis no es otra cosa que la conquista del concepto. La novedad de la epistemología epicúrea, el modo singular en que su conocimiento se vuelve efectivo, es que toma a la sensación como elemento originario del proceso cognoscitivo y no como simple dato previo, a la espera de su interpretación (lo que relegaría inmediatamente la sensación, al ámbito de la opinión). La prolepsis une, por medio de la anticipación, lo que se ha presentado repetidamente a los sentidos con un nombre, un universal, un concepto.

Es por esta razón que Diógenes de Enoanda reprocha a Aristóteles y a los peripatéticos que adhieren a su posición, la afirmación sobre la imposibilidad del conocimiento sensible frente a la transición fenoménica de los opuestos.

El reparo de la canónica epicúrea es que, si esto ocurriera de la manera que afirman, estos filósofos se encontrarían en evidente contradicción con sus afirmaciones (en circunstancias en que su doctrina demuestra tener, en algún grado, el concepto del color). Sostener que una cosa puede transitar del blanco al negro o viceversa, dejaría en evidencia la posibilidad de conocer, los instantes del flujo fenoménico, pues en caso contrario: ¿cómo podría tenerse siquiera el concepto del color?

Ahora bien, si su posicionamiento epistemológico fuera correcto y la realidad fenoménica no fuera susceptible de ciencia, lo que se presentaría a la percepción sería un desorden absoluto de tonalidades en las que ni siquiera sería posible nombrar algo, quedando en completa evidencia, la incapacidad de las palabras para expresar el devenir fenoménico del mundo.

“Por último, si alguien cree que no sabemos nada, ignora asimismo si esto puede saberse, puesto que confiesa ignorarlo todo. Renunciaré, por tanto, a discutir con uno que se empeñe en poner la cabeza donde tiene los pies. Sin embargo, quiero concederle que pueda saber esto; pero, le pregunto no teniendo experiencia de lo que es la verdad, ¿cómo sabe lo que es <<saber>> e <<ignorar>>, de dónde ha sacado la noción de <<verdad>> y <<falsedad>>, qué le enseñó a distinguir lo cierto de lo dudoso?” (Lucrecio. 2012. P. 353).

La noción de verdad que señala Lucrecio sigue la misma línea que Laercio atribuye a Epicuro cuando afirma que la sensación es irracional e incapaz de memoria. El hecho de que no se mueva por sí misma y que no haya nada que pueda refutarlas, solo existe como contraposición de las atribuciones de la prolepsis, momento en que puede capturarse el flujo continuo de la realidad.

Podríamos quizás, comparar la función que cumple la prolepsis en el proceso de conocimiento, con aquella que desempeña en nuestros tiempos la fotografía: ambas capturan el flujo ininterrumpido de la materia. Lo interesante, sería pensar la sensación como una especie de cimiento que sostiene toda la edificación teórica en Epicuro, ya que la información aportada por las sensaciones, ayudarían a la prolepsis, a “ir más allá” en la conquista de la ciencia en el mundo.

Pero regresemos a la observación del fragmento 5. Los elementos que Diógenes de Enoanda aporta allí, nos presentan la dificultad de explicar por qué Aristóteles aparece retratado como un escéptico de matices heraclíteos. Bignone, en discusión con diversos filólogos, refuta algunas hipótesis que sostienen que Diógenes confunde a Aristóteles con Heráclito (William), con Enesidemo (Usener, Goedeckmeyer y Crönert), con Arcesilao (Sudhaus y Pratcher), o con algún platónico de la edad imperial, contemporáneo de Diógenes (Philippson). Sin embargo, ninguna de estas opciones satisface la mención explícita de Aristóteles en el pasaje.

Otra de las hipótesis mencionadas por Bignone respecto de quién sería el personaje del que habla Diógenes, remite a Platón. Una opción probable sería que el filósofo aludido en este fragmento haya sido el propio maestro de Aristóteles. Al respecto, la cuestión de si Platón fue o no, un escéptico, se encuentra registrada en algunas fuentes de la filosofía antigua.

Aristóteles menciona en su *Metafísica*, que el origen de la teoría de las ideas en Platón remonta a las enseñanzas de Crátilo: *“Pues, habiéndose familiarizado desde joven con Crátilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde.”* (Aristóteles. 1998. P. 45.)

La cita de Aristóteles es interesante para atestiguar la raíz escéptica que subyace al nacimiento del mundo de las Ideas platónico, raíz que una vez germinada, crecida y fortalecida, no abandonó más el pensamiento de Platón.

La inclinación de la reflexión platónica por la ontología y la posibilidad del conocimiento infundió en los estudios del Ser, una nueva fuerza, un profundo giro en la relación del hombre con todo lo que es. La teoría de las Ideas, en su interés por la unidad de lo suprasensible y la conquista dialéctica de la Idea, desvía la mirada de los fenómenos sensibles, para dirigir su atención a las cuestiones más puras a las que puede aspirar el intelecto humano.

A través de esta vía, Platón se habría convencido de la imposibilidad de hacer ciencia, del estudio de la realidad sensible. Esta se encuentra relegada al ámbito engañoso de las opiniones; ubicando el verdadero saber, en un mundo incorpóreo, distinto de la materia e

independiente de ella. Esta cita de la *Metafísica* nos ayuda a comprender que, para Platón, la teoría de las Ideas y la inquietud por el Topos uranós nace como afirmación de un escepticismo que reniega del conocimiento mundano, y que, a través de la conquista dialéctica de la Idea, busca el Ser, en la realidad del imperio de lo Uno.

Otra fuente valiosa para la consideración del asunto que nos convoca, lo aporta Sexto Empírico, quien señala en sus *Hipotiposis pirrónicas*, a propósito de la controversia sobre si fue o no un escéptico:

“[...] unos consideran a Platón dogmático; otros, aporético; otros, en parte aporético y en parte dogmático. En efecto – dicen –, en sus discursos ejercitatorios, donde Sócrates se presenta o burlándose de alguien o combatiendo a los sofistas, muestra áquel un carácter ejercitatorio y aporético; aparece, por el contrario, dogmático cuando habla seriamente por boca de Sócrates o de Timeo o de cualquiera de ellos.” (Sexto Empírico. 1996. P. 146-147.)

De las pistas aportadas por ambas citas, parecieran resaltar dos elementos, el primero de ellos, es que el factor común dentro del desarrollo orgánico de la doctrina platónica, es la postura genuinamente escéptica en lo que tiene que ver con la posibilidad de conocimiento de la pluralidad fenoménica, haciendo del mundo sensible, un intermedio el Ser y el no-ser.

El segundo elemento es la consideración de la coexistencia de dos lecturas posibles en Platón: por un lado, el filósofo escéptico de los diálogos aporéticos y por otro, el pensador dogmático de los diálogos de la vejez.

Sin embargo, es un hecho que para estas dos versiones de Platón, no hay garantía alguna de conocer directamente el Ser, en el proceso del devenir. Nótese que la palabra que ocupa en sus diálogos para designar la auténtica realidad (φύσις), se encuentra en oposición directa con el sentido de la φύσιν del fragmento 5 de Diógenes de Enoanda y de la escuela epicúrea en su conjunto, donde el uso de este concepto guardaría estrecha relación con el ámbito de la realidad empírica de una determinada cosa.

Esto diferencia abismal se produce porque en Platón, la materia sujeta a las múltiples afecciones y cambios que la obligan a agitarse y alterarse, se encuentra en deuda con el ser

perfecto de las Ideas que emana el ser de todo aquello que es, y cuyas formas (no siendo parte del mundo fenoménico) son la dimensión más estable de la naturaleza.

Si bien la doctrina platónica no descarta de plano algún tipo de percepción del devenir fenoménico, pues sostiene que existe un movimiento de desplazamiento y alteración, distinguiendo los movimientos lentos y rápidos del devenir¹, mas bien, lo que conquista la hegemonía de su pensamiento, es la confianza en la teoría de la reminiscencia como recuerdo imperfecto del alma, que gradualmente se acerca a los conocimientos olvidados de otra existencia.

A estos dos testimonios, podríamos sumar la contestación que Plutarco hace al tratado de Colotes *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de otros filósofos*. En ella, Plutarco arremete contra el discípulo de Epicuro por haber atacado la teoría de las Ideas, siendo éste pasaje, el único fragmento conservado, en que el epicureísmo se muestra en confrontación directa con el platonismo:

“Pero lo cierto es que Platón afirma que es necio que consideremos a los caballos, caballos y a los hombres, hombres. ¿Y en qué lugar de los escritos de Platón encontré Colotes oculta esta información? Porque, cuando los leemos nosotros, siempre encontramos al hombre considerado hombre, y al caballo, caballo, y el fuego, fuego; por eso, precisamente, aplica a todos ellos el calificativo de opinable.” (Plutarco. 2004. P. 76)

La objeción de Colotes apunta precisamente, al hiato que inaugura el dualismo platónico con la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible. Recordemos que la teoría de las Ideas hace del mundo fenoménico una dimensión ontológica en que las cosas se

¹ En el *Teeteto*, Sócrates enuncia el doble aspecto del devenir; el cual se compone de movimientos lentos y rápidos. Los primeros, tienen que ver con los objetos físicos y su capacidad para movilizar nuestras sensaciones y percepciones. Los movimientos rápidos, en cambio, corresponden al órgano sensible que sale al encuentro de lo percibido. Por ejemplo, la visión. Cabe recordad aquí, que la postura de Epicuro abandona la hipótesis de que el conocimiento fenoménico pueda producirse como fruto de la doble emanación entre sujeto sintiente y objeto percibido.

encuentran en un estado de absoluta imperfección en comparación con las Ideas eternas e inmutables que derrochan el Ser de todo lo que es. De ahí que Colotes se aproveche de la dualidad platónica para criticar el desprecio hacia el conocimiento del mundo sensible ejemplificado en los caballos, los perros o el fuego.

Pues bien, Plutarco polemiza contra Colotes acudiendo al concepto técnico de participación, así como a la relación de dependencia que los fenómenos mantienen respecto de la Idea. Un poco más adelante, Plutarco sostiene que si se examinan las proposiciones “el hombre no existe” y “el hombre existe-no-siendo”, se podrá identificar el error de Colotes, al no ser capaz de considerar que la diferencia entre participante y participado, no es sino, la relación existente entre la materia y su causa.

Sin embargo, el recurso de Plutarco es a todas luces, insuficiente; Si Colotes manifiesta que para el platonismo es necio que consideremos a los hombres, hombres y a los caballos, caballos; es porque el epicureísmo no considera adecuado recurrir a una realidad existente por fuera del mundo, para hacer efectiva la posibilidad de la ciencia. Lo más probable es que la ironía que demuestra Colotes hacia el platonismo se explique por la ganancia epistemológica de la prolepsis, que instauro la experiencia derivada de las sensaciones, como fuente de la construcción cognoscitiva del hombre y sus conceptos.

Es solo porque existimos en relación con el entorno sensible; que hemos tocado, visto, escuchado y sentido a los caballos, que podemos construir en nuestra representación el concepto del caballo; de esta manera, cada vez que pensemos en su significado, acudirá a nosotros la imagen acumulada del fruto de las experiencias sensibles que hemos tenido con el fenómeno mismo.

En cuanto al rechazo de la filosofía de Demócrito, analizaremos primero los argumentos que Diógenes de Enoanda esgrimió en su contra para rechazar las consecuencias epistemológicas que se derivaban de su pensamiento. Esta consideración, nos permitiría avanzar en el argumento que permitiría identificar a Aristóteles con el filósofo de la controversia del fragmento 5.

En el fragmento 7, Diógenes de Enoanda acusa a Demócrito de impedir el encuentro de la verdad fenoménica, pero con mayor énfasis, de hacer imposible la vida.

“[...] Equivocose también, de modo indigno de sí mismo, Demócrito al decir que los átomos son los únicos elementos que existen de verdad en las cosas reales. Porque según esa afirmación tuya, Demócrito, no sólo no podremos encontrar la verdad de ningún modo, sino que tampoco vivir, ni protegernos del fuego y de la destrucción.”
(García Gual, C. 2016. P. 33.)

El razonamiento de que su argumento no permite el encuentro de la verdad, ni tampoco la vida, confirma que la fuente de la que se sirve Diógenes de Enoanda en su mural, sea probablemente la misma de la que se apoya Colotes en su obra perdida *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de otros filósofos*. Para llegar a esta conclusión bastaría con comparar el pasaje de Diógenes, con el argumento mediante el cual Plutarco pretende refutar a Colotes en su crítica a Demócrito:

“Pero si, como piensa Colotes, es imposible vivir según las doctrinas de Demócrito, entonces Epicuro hizo el ridículo al seguir a un filósofo que conduce a la negación de la vida. [...] Colotes lo acusa en primer lugar de introducir confusión en la vida al afirmar que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra.”
(Plutarco. 2004. P. 53-54.)

La similitud en los pasajes de Plutarco y Diógenes, se encuentra en la común expresión sobre “la imposibilidad de vivir según tales doctrinas” y podrían ser perfectamente, un indicio de que la fuente de la que se sirven para combatir a Demócrito, sea un escrito perdido del mismo Epicuro. Recordemos que el epicureísmo fue ampliamente conocido por la fidelidad y el apego profesado a la esencia de la doctrina del maestro, no teniendo mayores variaciones en el transcurso de los siglos en que se acreditó la existencia de la escuela.

Por lo tanto, el carácter subjetivo que Demócrito atribuyó a las realidades sensibles, habría sido refutado por el criterio firme de verdad que Epicuro atribuye a las sensaciones. Si el mérito de la teoría atomista de Demócrito consistió en establecer la primera fundamentación metafísica que plantea como principio del Ser, a los átomos y el vacío, la debilidad epistemológica de su propuesta, habría consistido en edificar una base que sostiene la posibilidad del conocimiento, solo para aquello que subyace a la realidad de los entes, los átomos y el vacío; fijando para el conocimiento de las entidades que existen en la naturaleza

fenoménica, el ámbito de la experiencia y la interacción con las cualidades secundarias de lo real, cualidades que no es posible atribuir a los componentes elementales de la materia.

La distinción de los primeros atomistas, entre estas cualidades de la materia, tiene su origen en la sospecha de que las cualidades primarias sirven de mejor manera para dar cuenta del cambio que es posible observar en la naturaleza de los fenómenos, sin atentar contra el principio de unidad, inmutabilidad y estabilidad del Ser. De esta manera, es posible dar cuenta del modo en que una cosa cambia y se transforma en otra, sin efectuar un tránsito hacia el no ser, o desde el no ser, al ser.

La gran complejidad que se juega en la discusión con Demócrito, es poder explicar de manera coherente, cómo una misma cosa puede aparecer de manera opuesta, a sujetos distintos. Cuando sosteníamos, siguiendo a Bignone, que la propuesta metafísica de Epicuro solucionaba la aporía eleática que reniega del conocimiento sensible, lo hacíamos apuntando a dos elementos claves de la canónica epicúrea: el perfeccionamiento del atomismo democríteo como reelaboración de su base epistemológica, en función de hacer efectivo el conocimiento de la realidad fenoménica, y la proclamación de una sabiduría que vuelva posible el conocimiento para la vida, sin abandonar el horizonte ético indispensable para el logro de la felicidad.

Pues bien, la sabiduría de la escuela epicúrea postula que la subjetividad de las percepciones, se debe al movimiento continuo e imperceptible de los átomos que componen la materia del objeto que se conoce. El modo en que los átomos se disponen, es también una corriente, un flujo que muta según el principio interno de relaciones y posiciones que configura la cosa en un momento dado.

Para el epicureísmo, lo que hay en la interacción con el fenómeno, es la experiencia que se hace de las relaciones y el ordenamiento interno de los átomos. Este modo de relación, es imperceptible a los órganos sensibles debido a la pequeñez de las unidades que componen este tipo de compuestos, pero nos permitiría comprender cómo una misma cosa, puede aparecer de manera distinta para sujetos diferentes.

Tomemos como ejemplo el problema del color. Según el testimonio de Diógenes Laercio, Epicuro habría sostenido en la obra perdida *Doce elementos* que el color “*varía según la disposición de los átomos*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 529.)

Esta declaración encuentra su confirmación en un pasaje de Lucrecio en el que se explica cómo se producen los cambios bruscos del color en el agua del mar:

“[...] te será muy fácil dar en seguida con la razón de que cuerpos que un momento antes eran negros, puedan adquirir de repente la blancura del mármol; así el mar, cuando fuertes vientos conmueven sus llanuras, se transforma en olas canosas de brillo marmóreo. Podrías decir, en efecto, que un cuerpo que normalmente vemos negro, cuando se produce una mezcla en su sustancia, se altera el orden de sus elementos y se le añaden o quitan algunos, de súbito se vuelve a nuestros ojos blanco y brillante.” (Lucrecio. 2012. P. 210-211.)

En la experiencia surgida de la interacción con la cosa, percepción y aprehensión del objeto sentido, son derivados de un conjunto de cualidades que afectan al sujeto, según la disposición de los elementos que componen el fenómeno en un determinado momento. De esta manera, el objeto afecta el órgano sensible con el que interactúa y produce una determinada sensación, la que puede variar, apenas cambie el ordenamiento interno de los átomos que la componen.

Para Bignone, es interesante notar, según lo que sostiene Plutarco, que las demás refutaciones ejercidas por el discípulo de Epicuro contra Empédocles, Sócrates, Parménides, Platón, Aristóteles etc., se sustentan en el mismo argumento al que adhiere Diógenes de Enoanda: que las doctrinas de estos filósofos carecen de un criterio firme de verdad, que reniegan de la vida, por chapotear en la ciénaga pantanosa de la incredulidad esceptica.

No hay que olvidar ni dejar de lado el hecho de las críticas tradicionales formuladas hacia las corrientes escépticas, se basaron en el argumento de que solo un conocimiento seguro puede evitar los temores y peligros para la vida, así como también, la satisfacción de sus necesidades.

Esta discusión, será fundamental para la afirmación ética de la felicidad que Epicuro proclama en la *Carta a Meneceo* porque el epicureísmo nunca vio en esto, un abstraco

problema de ciencia, sino la posibilidad de enlazar conocimiento y vida, en una fuerte alianza capaz de asegurar la vida feliz.

La imposibilidad de vivir siguiendo este tipo de doctrinas, sería también el criterio con el que Diógenes de Enoanda arremetería contra Aristóteles. Sin embargo, para analizar la discrepancia contra el fundador del Liceo, es necesario primero dar cuenta de la polémica llevada a cabo en contra de Empédocles y Parménides.

La crítica a Empédocles se despliega fugazmente en el fragmento 6 del mural epicúreo, lugar donde se reprocha a este físico la atribución equívoca de la mezcla y el intercambio de las cuatro causas, como elementos de fundamentación ontológica del Ser.

El principal reparo de Diógenes de Enoanda a esta teoría, tuvo que ver con la esencia indestructible del principio ontológico: “[puesto que nadie puede destruir los primeros cuerpos] ya sea un dios o un hombre, hay que concluir que son simplemente indestructibles. Pues si se destruyeran según la necesidad [todo podría ir hacia el no ser].” (García Gual, C. 2016. P. 33-34).

Pareciera ser que el epicureísmo pensó estos elementos como principios metafísicos que no respetan el requisito de inmutabilidad del Ser, al estar sujetas al cambio y destrucción propios del mundo fenoménico. Es por esta razón que la respuesta epicúrea, objeta a su teoría la esencia indestructible del principio ontológico y reconoce el acierto de Demócrito al establecer el átomo, como principio básico e indestructible de la teoría atomista.

Por otro lado, el epicureísmo manifestaba cierta confusión respecto a la manera en que estos principios primeros actuaban como causa de la realidad sensible. Al menos así lo atestigua un fragmento del *De Rerum Natura* de Lucrecio:

“Finalmente, si todo es creado de cuatro elementos y en ellos de nuevo todo se disuelve, ¿qué razón hay para decir que ellos son los principios de las cosas y no invertir los términos y afirmar que las cosas son los principios de ellos? Pues nacen alternadamente y cambian de color, y truecan mutuamente sus naturalezas desde la eternidad.” (Lucrecio. 2012. P. 130-131).

El reparo de Lucrecio pareciera apuntar a la imposibilidad de atribuir a las cuatro causas, la engendración de cualquier tipo de ser, animado o inanimado, debido a que la unión

de los elementos no garantiza que algo inmutable impida a las cosas reducirse en la nada, y sea capaz de actuar, al mismo tiempo, como causa del ser de los fenómenos. En cambio, la tendencia de comportamiento pareciera indicar una suerte de lucha en la que cada elemento, al encontrarse con uno distinto, desencadenaría un proceso de cambios mutuos, donde cualquier cosa se generaría a partir de otra.

Para el problema de los atributos de las causas en Empédocles, el *Contra Colotes* nos aporta una pista valiosa. En uno de estos pasajes, se describen a sus principios como portadores de algunas cualidades que el atomismo rechazó tajantemente en la consideración del átomo. El color, la blandura y la humedad actuarían como enlaces naturales de la mezcla e intercambio de los compuestos.

En cambio, para la escuela de Epicuro, el átomo posee cualidades como el peso, la figura y el tamaño, estando despojado, por su propia naturaleza, de las cualidades sensibles que el físico de Agrigento habría asignado a las cuatro causas. Esto ocurre porque la unidad atómica, debe tener por necesidad, cualidades propias que le impidan estar sometida a la naturaleza de lo que se transforma y que, al poseer la única solidez verdaderamente insuperable, se encuentran en oposición con todo aquello que está atravesado por el flujo del devenir.

En cuanto a la refutación de Parménides, es fundamental seguir analizando las páginas del *Contra Colotes*; en ellas, se describe tendenciosamente uno de los argumentos principales de la controversia contra este físico. Al respecto, Plutarco nos cuenta que Colotes “*llega a afirmar que Parménides elimina lisa y llanamente todas las cosas al establecer como base que el ser es uno.*” (Plutarco. 2004. P. 72-73.)

Para Bignone, es problemático asumir como ciertas las palabras de Plutarco, debido al hecho de que está suficientemente acreditado que el epicureísmo aceptó la tesis de la unidad, indivisibilidad e inmutabilidad del Ser expuesta en el poema de Parménides, aunque sin compartir las consecuencias derivadas de su formulación.

De este modo, las diferencias con la ontología y la epistemología de la escuela eleática, contrastarían con el pluralismo ontológico de Epicuro que reivindica una creencia absoluta en la veracidad que la realidad fenoménica atestigua para los sentidos. Tanto

Epicuro como Colotes admiten las cualidades que Parménides atribuyó al Uno, pero polemizan con ellas, introduciendo la distinción clave entre inmutabilidad cualitativa y mutabilidad cuantitativa.

La primera de ellas se refiere a los primeros principios. Recordemos que Epicuro afirmaba que el universo está compuesto de átomos y vacío. Los átomos, poseen la característica de mantenerse firmes e inalterables luego de la disgregación de los compuestos, ya que “[...] si lo que desaparece se destruyera en la nada, todas las cosas habrían perecido, al no existir aquello en lo que se disolvían.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 527.)

Sin embargo, resulta obvio para la observación empírica del mundo, que hay algo que perece, que cambia y que deja de existir. Ahí es donde entra en juego la mutabilidad cuantitativa de los fenómenos. Epicuro dirá que los cuerpos son compuestos o conjuntos de átomos que pueden verse alterados por la pérdida o ganancia de sus unidades primarias. De esta manera, el paso al no ser, o desde el no ser, es entendido bajo la clave de la simple apariencia. Lo que verdaderamente subyace al cambio fenoménico, es la existencia eterna e inmutable de los átomos y el vacío.

Los cuerpos podrán, crecer o disminuir, podrán experimentar alteraciones e incluso la muerte (entendida como disgregación del compuesto), pero lo que nunca perece es el Ser mismo de las cosas, la realidad primaria de todo aquello que es. Esto queda claramente expresado en la *Carta a Heródoto*:

“Además hay que pensar que los átomos no poseen ninguna cualidad de los objetos aparentes a excepción de figura, peso y tamaño y cuanto por necesidad es congénito a la figura. Porque cualquier cualidad se transforma, mientras que los átomos no se alteran en nada, puesto que debe quedar algo firme e indisoluble en las disgregaciones de los compuestos, algo que impida los cambios al no ser o desde el no ser, sino que éstos sean sólo por transposición (de elementos) en muchos casos y por añadidos y sustracciones en otros. De ahí que resulta necesario que lo que se traspone sea indestructible y no tenga la naturaleza de lo que se transforma, pero sí volumen y figura propios. Porque es necesario que eso permanezca.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 533.)

Otra diferencia importante respecto de Parménides, es que Epicuro otorgó al vacío realidad ontológica al afirmar su existencia como origen del movimiento y la multiplicidad fenoménica; situación que tendría como consecuencia, que la acreditación de la existencia del cambio, se dé por la inclusión del vacío en el plano del Ser.

La innovación del sistema epicúreo tiene que ver con la convicción de que el vacío no está circunscrito al ámbito del no ser (que no sería equivalente a una nada, como lo dictó la interpretación de los físicos eleátas), sino que sería el principio activo que hace posible el devenir de los fenómenos.

Efectivamente, si pensamos el vacío como espacio que posibilita el movimiento al no oponer resistencia, ni al desplazamiento de los átomos, ni a los compuestos de la realidad sensible; su naturaleza se nos muestra como condición de posibilidad del movimiento, tanto interno como externo de las cosas.

En el primer caso, el vacío posibilitaría el cambio, al otorgar la posibilidad del flujo interno de los átomos en la materia (como es el caso del mar que se agita y cambia de color en el fragmento citado de Lucrecio). En el segundo caso, esto se produce al existir el espacio necesario para el desplazamiento de los compuestos de átomos, desde un lugar al otro. Como veníamos sosteniendo con anterioridad, la controversia llevada a cabo contra Parménides, sigue los lineamientos de las objeciones planteadas a Sócrates, Demócrito y Platón y los demás filósofos.

Al anclar el ámbito de la realidad sensible a las opiniones ilusorias y engañosas, Parménides también destruye la posibilidad del conocimiento de la naturaleza fenoménica necesaria para la vida práctica.

Lo novedoso de la crítica hecha a Parménides, es que Plutarco vincula su teoría de la nula posibilidad de hacer ciencia sobre el eterno devenir del mundo fenoménico, con la teoría de las Ideas:

“[...] Así pues, su afirmación de que el ser es uno no implica supresión de lo plural y lo sensible, sino indicación de sus diferencias con respecto a lo inteligible. Unas diferencias que resaltó aún más Platón en su teoría de las Ideas, dándole así a Colotes un asidero para sus críticas [...] Por ello me parece oportuno abordar a continuación lo que ha dicho Colotes contra Platón [...] que dice que estas doctrinas

de Platón las siguieron Aristóteles, Jenócrates, Teofrasto y todos los peripatéticos.”
(Plutarco. 2004. P. 73-74.)

Según este relato, es posible deducir que Parménides detectó antes que Platón la existencia en la naturaleza, de lo que llamó *las dos vías*: lo inteligible y lo opinable; así como también el hecho de que si Colotes atribuyó el seguimiento de las doctrinas platónicas a Aristóteles y los demás peripatéticos, esto solo puede confirmar el testimonio que Diógenes de Enoanda asigna al maestro de los que saben en el fragmento 5.

Bignone insiste en este punto y llama la atención sobre el hecho de que la crítica de Colotes a Platón en 1115A, no involucra solo a Platón y algunos de sus seguidores, sino al mismo Aristóteles y los peripatéticos, quienes fueron considerados como parte de un conjunto de filósofos, miembros de una misma escuela.

A esto habría que agregar que, un poco más adelante, Plutarco reprocha la acusación de Colotes preguntándose en qué desierto escribió su libro, como para formular sus acusaciones sin tener en cuenta los tratados *Sobre el cielo* o *Sobre el alma* de Aristóteles, el *Contra los filósofos de la naturaleza* de Teofrasto y algunas obras escritas por Heráclides y Dicearco.

El argumento se sostiene en que, en estos tratados, los miembros de la escuela peripatética rechazaron la teoría de las Ideas y se opusieron firmemente a los fundamentos de la filosofía natural plasmados por Platón a lo largo de sus diálogos; en especial Aristóteles, quien

“pone en cuestión en su integridad y le plantea todo tipo de objeciones en sus escritos de ética y de filosofía natural y a lo largo de sus diálogos exotéricos, dio a algunos la impresión de buscar más la polémica con esta doctrina que su análisis filosófico, como si prefiriera socavar la doctrina platónica: ¡Tan lejos estaba de seguirla!”
(Plutarco. 2004. P. 75.)

No obstante, las razones que despliega el filósofo romano originario de Queronea, parecen enfrentar la imputación de Colotes mediante una crítica capciosa. La sutileza de su manipulación argumentativa queda en evidencia cuando enumera las obras en las que

Aristóteles combatió esa doctrina, sin dar cuenta, ni mencionar dónde podría haber encontrado Colotes esas afirmaciones.

Esta manera de zanjar la controversia, pareciera omitir algunos elementos importantes para la consideración del asunto. La forma en que Plutarco interpela al discípulo de Epicuro no es preguntando dónde había encontrado esas afirmaciones, sino que se limita a enumerar los lugares en los cuales Aristóteles combatió la doctrina de las Ideas, lo cual es muy diferente si consideramos las luces que han arrojado sobre este problema las investigaciones filológicas de la obra aristotélica desde el siglo XIX en adelante.

Es aquí donde irrumpe el valioso aporte al conocimiento de los fundamentos de la filosofía griega, y en particular, de los estudios aristotélicos llevados adelante por el filólogo alemán Werner Jaeger. Es gracias a su revolucionario *Aristóteles*, aparecido a mediados de la década de 1920, que se fijaron las bases para la comprensión de las bases del desarrollo intelectual del fundador del Liceo.

Jaeger comienza su escrito llamando la atención sobre una carta que Aristóteles escribió al rey Filipo de Macedonia, en cuyo contenido comunica al monarca haber pasado veinte años como estudiante de la Academia, al alero de la compañía de Platón. El período de tiempo al que Jaeger se refiere, debió haber transcurrido entre el 368 y el 348 a.C. (fecha presunta de la muerte del maestro), y sería una pequeña muestra de la enorme influencia que tuvo Platón sobre las creencias de su mayor discípulo, al punto de que este, empapara e incorporara en su propio espíritu, las doctrinas más importantes de su pensamiento filosófico.

Es gracias a las agudas observaciones de Jaeger, que se puede acreditar con exactitud que Aristóteles habría profesando orgullosamente – durante la primera época filosófica de su vida –, una doctrina profundamente marcada por la fidelidad a la teoría de las Ideas platónica, la creencia en la inmortalidad del alma y la imposibilidad del conocimiento fenoménico.

Entre estas obras podríamos mencionar el *Eudemo* y el *Protréptico*, y junto con el *De la filosofía*, habrían constituido el conjunto de escritos aristotélicos conocidos bajo el nombre de *obras esotéricas*: el grupo de manuscritos que Aristóteles publicó personalmente en vida, y únicas obras dadas a conocer personalmente por él. Estos escritos se habrían perdido irremediablemente durante el transcurso azaroso de la historia, sin embargo, habrían sido los

trabajos por los cuales Aristóteles habría sido conocido fuera de la *Academia* y el *Liceo*, en un período importante de la antigüedad grecorromana.

Las obras exotéricas, en cambio, corresponden a los escritos conocidos por el público, luego de la muerte de Teofrasto y de la edición y publicación de los mismos por Andrónico de Rodas alrededor del siglo I a.C. Estos tratados, se basaron en los apuntes de las clases impartidas por Aristóteles, cuya cualidad particular, desde el punto de vista de nuestra investigación, radica en el total desprendimiento del platonismo defendido durante la primera época.

Según numerosos testimonios antiguos – entre los que se puede contar a Cicerón, Luciano, Temisto o Clemente Alejandrino, entre otros – el *Aristóteles perdido*, gozó de una amplia fama entre las distintas escuelas de filosofía, los comentaristas y el público general dedicado al cultivo de la filosofía, al punto de ser ampliamente admiradas y halagadas debido a la claridad que según Luciano (Citado por Bignone. 2007) desplegaba en los “ríos de oro de su elocuencia”. Esta situación explica que, durante mucho tiempo, la antigüedad grecorromana, haya reconocido en el Aristóteles exotérico, al verdadero Aristóteles.

Las obras de escuela, en cambio, fueron consideradas como escritos oscuros y de extrema complejidad. Recordemos que la época a la que nos referimos, es un periodo en el que aún no se desarrollaba todo el trabajo (principalmente escolástico) de explicación del significado oculto de estos tratados.

Otro punto interesante, es que las investigaciones llevadas a cabo por Bignone y Jaeger, parecieran demostrar que Aristóteles nunca desautorizó ni renegó de sus primeras publicaciones, sino que al contrario, las recordó con complacencia en sus clases, resumiéndolas y usando los pasajes más logrados para el desarrollo de sus argumentos.

Sin embargo, la inicial valoración de la obra aristotélica, experimentó un giro de 180 grados a partir de las nuevas formas de apreciación de su pensamiento. Así fue como los comentaristas y estudiosos antiguos (que se complacieron en la lucidez y claridad de sus primeros escritos) fueron desplazados por una nueva época que se esforzará en buscar lo oculto y misterioso de su pensamiento, valorando el esfuerzo dedicado al desarrollo intelectual y la exigencia de la propia razón.

Este importante cambio en los valores buscados en una obra intelectual, no habría sido excluyente ni habría supuesto la desaparición de la otra lectura de Aristóteles. Al respecto, Bignone señala que “*Luciano, nei suoi Filosofi all’incanto [...], allorché si vende Aristotele, fa dichiarare dal banditore, per crescergli di pregio, che chi lo compera troverà due Aristoteli in uno solo, quello per i profani e quello per iniziati.*” (Bignone. 2007. P. 32).

El fragmento del *Filósofos en subasta* de Luciano, citado por Bignone, narra la anécdota del subastador que vende a Aristóteles declarando – para aumentar el valor de la venta–, que el comprador adquirirá dos Aristóteles en uno solo, uno para los profanos y otro para los iniciados.

Es bastante probable entonces, que en la antigüedad hayan coexistido bajo un mismo concepto, dos Aristóteles diametralmente opuestos, el *Aristóteles perdido*, autor de los diálogos y obras exotéricas en que se anuncia la imposibilidad del conocimiento de la realidad fenoménica, y el formidable Aristóteles de los escritos de escuela, lugares en que se rompe definitivamente con el platonismo, y a cuyas posturas se aferra Plutarco para rechazar la crítica efectuada por el discípulo de Epicuro.

El hecho de que estas obras se hayan perdido a lo largo del curso de la historia, pareciera restar nitidez y claridad a la influencia que tuvo entre los antiguos el Aristóteles perdido, al punto de alimentarse un acalorado debate respecto de si fue o no Aristóteles, un filósofo escéptico.

Por otra parte, la identificación de Aristóteles con el pensador de los tratados, ha llevado en muchos casos, al rechazo de las obras y doctrinas perdidas por considerarlas espurias, actitud que refleja la intención forzosa de hacer calzar al autor con la medida de su preconcepto. Con esta observación no intentamos desmentir la existencia del Aristóteles de los escritos de escuela, ni tampoco la urgente necesidad de su lectura, comentario y problematización. Mas bien, intentaríamos sostener la posibilidad de replantear la opción de distinguir, al igual que en la subasta de Luciano, la existencia de dos Aristóteles en uno solo, a los cuales deberíamos acudir según la elección que más acomode al estudio que emprendamos, tal como lo hicieron en algún momento los antiguos.

El prejuicio del Aristóteles moderno, llevado hasta sus últimas consecuencias, ha significado que solo se acepte como auténtico, un filósofo formado a partir de ciertas obras

fundamentales y canónicas, el Aristóteles de los escritos éticos, metafísicos y físicos que estaría desprovisto de cualquier principio orgánico de desarrollo intelectual.

Considerado el problema de esta manera, no cabe duda de que Plutarco no podía refutar a Colotes preguntándole dónde había encontrado que Aristóteles profesara esas creencias. Es muy probable que Plutarco haya estado al tanto de que el fundador del Liceo había mantenido una postura platónica en la mayoría de los escritos exotéricos y que esta doctrina solo haya sido rechazada por Aristóteles en una etapa posterior del desarrollo orgánico de su pensamiento, aquel periodo que comprende los escritos de escuela anteriormente mencionados.

Considerada la complejidad del asunto desde este prisma, es de completo interés recordar que Epicuro solo habría conocido al Aristóteles perdido de los primeros escritos. Una de las razones que apoyan esta hipótesis, es la consideración de que Epicuro habría llegado por primera vez a Atenas durante el 323 a.C. a los dieciocho años de edad y cuando Aristóteles se encontraba en la localidad de Calcis, lugar donde finalmente encontró la muerte.

Posteriormente, tras una breve estadía en la Polis griega, habría retornado al Oriente griego, específicamente a la ciudad de Colofón, donde habría permanecido hasta el 306 a.C, volviendo luego a Grecia para establecerse y abrir su propia escuela. En ese entonces, Epicuro tenía 36 años y muy probablemente había consolidado el sistema filosófico, las luchas y debates con otras escuelas que ocuparían el centro de la reflexión filosófica del Jardín; conociendo con mucha probabilidad, solo las obras aristotélicas que hasta entonces habían sido difundidas entre el público.

Es por estas razones que podemos concluir en lo que respecta a Aristóteles, la casi completa veracidad del fragmento 5 del mural de Diógenes de Enoanda, así como también, de los pasajes del *Contra Colotes*, donde Platón, Aristóteles y los peripatéticos aparecen retratados como si formaran parte de una misma escuela.

Otro aspecto significativo al que habría que prestar suma atención, es el hecho de que su identificación con el filósofo mencionado en el fragmento 5, permitiría inferir que la coincidencia de la polémica llevada a cabo por ambos epicúreos no resulta para nada casual,

ya que lo más probable, es que remitan a una fuente perdida de los escritos de Epicuro, fuente que ambos habrían replicado siguiendo los argumentos de la controversia desarrollada por el propio sabio del Jardín.

Respecto a Teofrasto, la discusión gnoseológica llevada en su contra pareciera seguir los mismos lineamientos esgrimidos hacia Aristóteles y la escuela platónica. Cuando Diógenes de Enoanda habla de “todos los que siguen la misma senda peripatética que Aristóteles”, lo que deja en evidencia es un criterio antiguo para englobar a estos pensadores en un mismo grupo. De hecho, es muy probable que para Epicuro los peripatéticos no hayan sido otra cosa que los seguidores de Platón, una escuela homogénea en lo que tiene que ver con el posicionamiento gnoseológico frente a la realidad empírica.

Así lo confirma el relato de Diógenes Laercio, quien otorga la pista para hacer coincidir el Teofrasto de Colotes, con lo que habría sido su primer período filosófico. Recordemos que Teofrasto acudió por mucho tiempo, junto a Aristóteles, a la Academia de Platón.

Para finalizar el estudio de la controversia epicúrea contra las tendencias escépticas imperantes en su época, debemos tratar el caso de Arcesilao y la existencia de la Academia Media, la cual efectuó los primeros esbozos de la doctrina de la suspensión del juicio. Esta polémica habría sido llevada a cabo solo por Colotes, debido a que Arcesilao estuvo al frente de la Academia recién en 268 a.C., dos años después de la muerte de Epicuro en 270.

Sexto Empírico nos cuenta en las *Hipotiposis Pirrónicas* que

“Según sostiene la mayoría, ha habido tres Academias; la primera y más antigua, la de Platón y sus discípulos; la segunda, o Academia Media, la de Arcesilao, discípulo de Polemón, y sus discípulos; la tercera, o Nueva, la de Carnéades y Clitómaco. Otros, empero, añaden como cuarta la de Filón y Carmadas y sus seguidores. Y aún otros, finalmente, cuentan como quinta la de Antíoco.” (Sexto Empírico. 1996. P. 146.)

Lo que podemos deducir de su declaración es el giro doctrinal experimentado al interior de la misma Academia, giro que es al mismo tiempo ruptura y continuidad respecto de la Academia de Platón. Lo que habría continuado en la escuela de Arcesilao es la duda

frente a la posibilidad de construir conocimiento de la realidad empírica, debido a la naturaleza de los conductos sensitivos del hombre. En cambio, lo que inauguraría la novedad de esta nueva escuela es la doctrina de la suspensión del juicio, la famosa *ἐποχή*, como actitud consistente en la nula afirmación y negación de doctrina alguna, poniendo entre paréntesis la realidad sensible y toda posibilidad de conocimiento.

“Sin embargo, tan lejos estaba Arcesilao de desear reputación alguna de innovador o apropiarse de doctrina alguna de los antiguos, que los sofistas de entonces lo acusaron de atribuir sus propias ideas sobre la suspensión del juicio y la imposibilidad de conocimiento real a Sócrates, Platón, Parménides y Heráclito, aunque no lo hizo porque éstos lo necesitaran, sino para dar a aquéllas una especie de confirmación al referirlas a reputados pensadores. Debemos, pues, dar las gracias por ello a Colotes y a todo aquel que muestra cómo el discurso de la Academia llega desde antiguo hasta Arcesilao.” (Plutarco. 2004. P. 104.)

De este testimonio queda claro no solo que los peripatéticos habían sido incluidos entre los escépticos, sino que existiría una suerte de hilo conductor que ayudaría a visualizar cómo las tendencias escépticas atraviesan a todos estos pensadores. Hilo conductor que no solo va de Platón a Arcesilao, sino de Platón a los peripatéticos en su conjunto.

Reestablecer la perspectiva histórica correcta acerca de las doctrinas profesadas por Aristóteles, Teofrasto, Arcesilao y el resto de la escuela platónico-peripatética tiene un interés fundamental para la pretensión de reconstrucción de la lucha epicúrea que subyace a la Máxima Capital XXIII. Rehabilitar la validez de las afirmaciones de Colotes y Diógenes de Enoanda, quitando la acusación de que serían argumentos espurios, es hacer justicia histórica sobre los hechos tratados, sobre todo cuando los testimonios de la antigüedad vienen a confirmar la existencia de una escuela peripatética platonizante.

Recordemos aquí la cita que abrió el problema de nuestra investigación, es en este mismo tratado, pero un poco más adelante en el argumento, donde Cicerón nos cuenta el origen de esta doctrina y su posterior influencia en la escuela peripatética.

“Éste era el primer sistema que les fue transmitido por Platón; las modificaciones que he conocido os las expondré si queréis.” Por cierto que nosotros – dije –, para

responder también por Ático, lo queremos.” “Y rectamente – dijo –, respondes, pues él explica preclaramente la doctrina de los peripatéticos y de la Antigua Academia.”
(Cicerón. 1980. P. 112.)

Por lo tanto, aunque Plutarco combate los testimonios de Colotes respecto de Arcesilao, Teofrasto y Aristóteles y no quiera admitir que en los peripatéticos se encuentran elementos escépticos, todas las fuentes antiguas parecen apuntar al hecho de que Arcesilao había derivado su teoría de la antigua tradición peripatética y de los primeros académicos, como bien refuerza esta idea la cita de Cicerón y la expresión “los que siguen la misma senda peripatética que Aristóteles” enunciada por Diógenes de Enoanda.

Llegados a este punto, no cabe duda de que el cúmulo de fuentes y testimonios que conforman la controversia epicúrea contra las escuelas filosóficas de tendencia escéptica nos conducen a la reconstrucción de los argumentos mediante los cuales Epicuro llevó adelante esta polémica en las obras perdidas de la física y la canónica.

Hemos visto que esta reconstrucción no solo nos permite dimensionar la excepcionalidad que tuvo el pluralismo ontológico de su filosofía, sino que además nos permite explorar los alcances de esta singular afirmación de la vida. El ambiente florecientemente escéptico de las escuelas de pensamiento griegas en cuanto al conocimiento de la palpitante realidad fenoménica, empujó a Epicuro a inaugurar una propuesta que erige a la sensación como el criterio de verdad que está a la base de la edificación de cualquier pretensión de ciencia.

En el capítulo siguiente, intentaremos describir la manera en que el concepto de felicidad de la *Carta a Meneceo*, se sigue de la fundamentación metafísica señalada en los capítulos I y II; complementando los elementos estudiados con una teoría de la divinidad que nos aproxime al modelo de felicidad derivado de la contemplación de la divinidad y su naturaleza autárquica.

- Capítulo III -

Vivirás como un dios entre los hombres

La conquista de la felicidad y la ejercitación del espíritu

*“[...] Pues en nada se asemeja a un mortal el hombre
que vive entre bienes inmortales>>.”*

(Diógenes Laercio. 2007.)

En los capítulos anteriores hemos buscado la reconstrucción de los elementos más importantes de la física y la canónica del pensamiento de Epicuro. Con este retorno pretendemos acercarnos a una reconstrucción pertinente de la vida y obra del filósofo, pertinente en el sentido que nos permita cuestionar el lugar otorgado a la recepción de su pensamiento por parte del canon de la tradición filosófica posterior, desde Hegel a los manuales académicos de enseñanza de la disciplina en la actualidad.

Siguiendo esta misma línea de trabajo, hemos destacado el extraordinario potencial filosófico que subyace al perfeccionamiento de la física atomista de Demócrito, así como la complejidad de la elaboración de su canónica, destacando el rol que cumplen algunos conceptos como la parénclisis o clinamen, la sensación (como dato y núcleo central de la certeza efectiva del conocimiento) y la prolepsis (como operación del intelecto mediante el que se puede anticipar el universal de los fenómenos).

Sin entrar todavía en el estudio de la ética epicúrea, estos conceptos forman la columna vertebral del pensamiento de Epicuro, en tanto se perfilaron como medios para dar un sustento teórico a la promesa de felicidad proclamada por la escuela. Para el epicureísmo, la felicidad se alcanza gracias a un proceso de estudio y asimilación de las secciones que componen la filosofía, un camino que recorre la física y la canónica, para finalizar en la ética y su promesa de otorgar el mayor de los bienes humanos: la ausencia de perturbaciones que nos iguale a los dioses en virtud y perfección.

En este sentido, el epicureísmo destaca entre otros sistemas éticos porque su idea de felicidad se sigue de una teoría de la divinidad. Sorprendentemente Epicuro creyó que la correcta consideración de los dioses debía servir como modelo de inspiración para que los hombres buscaran en sí mismos, el principio de su propia autonomía y emancipación.

Ahora bien, el vínculo que Epicuro establece entre la teoría de la divinidad y el problema de la felicidad nos enfrenta a la pregunta sobre la manera en que el materialismo atomista pretende sustentar la certeza de la existencia de los dioses, o dicho de otro modo, de qué manera una contemplación de la naturaleza del dios puede entregarnos las pistas para levantar un modelo de felicidad mundano.

De lo que no cabe duda es que Epicuro afirmó la existencia de los dioses, aunque no estaba de acuerdo con la creencia que los pueblos griegos tuvieron de ellos. La causa de tal discrepancia es que la religión griega tradicional sostenía que los dioses existen para gobernar el mundo y los asuntos humanos; una creencia cuyo origen probable debe haber sido el abismo que se interpone entre las esperanzas de los individuos y su efectiva realización.

Basándose en esta esperanza nacida del desamparo y la pequeñez del hombre frente a su destino, Epicuro convive con hombres y mujeres profundamente afectados por la crisis política y social que asolaba las ciudades griegas. Su atenta observación de la impotencia humana ante las fuerzas que desbordan la capacidad de controlar las circunstancias de la vida, debió conducirlo a la necesidad apremiante de combatir toda ilusión de poder influir en los dioses por medio de actos y rogativas específicas.

Epicuro lucha y combate contra la creencia de una época, una creencia profundamente arraigada en lo más hondo del espíritu de sus coetáneos. En este sentido, para dimensionar correctamente la singularidad de sus enseñanzas, nos apoyaremos en algunas reflexiones del filólogo y filósofo francés André-Jean Festugière, uno de los teóricos de las nuevas corrientes interpretativas del epicureísmo que nos entrega elementos suficientes para retratar la relación que se daba entre los pueblos griegos y sus dioses. En su obra *Epicuro y sus dioses*, Festugière acuña un concepto llamado “hecho religioso” para describir

“el conjunto de creencias y ritos que expresan las relaciones entre el hombre y lo divino, designando con la frase lo divino [...] las fuerzas más poderosas que el

hombre, [...] cuya acción el griego reconoce en el mundo, en la vida social y en la vida individual.” (Festugière. 1960. P. 11.)

Este pasaje describe la acción de fuerzas más poderosas que las de los simples mortales, y destaca su dimensión natural, social y política. No está demás recordar que en el mundo griego, la unidad entre religión y polis se fundaba en la herencia mítica de un pasado compartido, en el que las acciones y hazañas divinas mantienen el culto religioso en el centro de la vida de sus ciudadanos, al atribuirle a los dioses el cuidado y protección de la ciudad.

Sin embargo, la solidez de los vínculos entre religión y polis comienza a declinar, hasta su completa crisis en el siglo IV a.C. En este período histórico, como consecuencia directa de la crisis (que nos obliga a reelaborar críticamente las agotadas herramientas conceptuales), somos testigos de otros intentos de algunas corrientes intelectuales por proponer una divinidad que funcione como primer motor del orden cósmico, y que, al mismo tiempo, se corresponda con el Ser eterno e inmutable presente en las deidades platónico peripatéticas.

Pero el vínculo entre la ciudad y los dioses solo vale mientras la primera sea autónoma y libre. La subordinación al imperio extranjero y la consiguiente crisis política y social del proyecto democrático ateniense y sus instituciones religiosas, profundiza el deterioro de la relación del hombre con lo divino, especialmente cuando la vida cotidiana de los habitantes acusa el abandono al infortunio, el hambre y la miseria.

El problema que se le presentó al mundo griego es que mientras se atribuya a los dioses el gobierno de los asuntos humanos, la vida siempre estará atravesada por una profunda inquietud. Para la cultura de la Grecia antigua, la palabra que designaba el sentimiento de temor respecto al poder divino fue *δειλία*, y el término acuñado para el sujeto particular que encarna dicha condición de temor fue *deisidáimon*. Fue tal el arraigo del temor en el interior de los corazones griegos que, muy probablemente, el *deisidáimon* contara con numerosos creyentes en la época de vida de Epicuro.

Lo característico de este contexto es que la religión aparece como servidumbre, como una preocupante sombra que se cierne sobre las almas de las multitudes. La posibilidad de ofender a los dioses y atraer su cólera sobre los vivos, o por el contrario, de ganar su corazón,

fueron durante mucho tiempo la fuente más importante de las inquietudes humanas, así como una manera equívoca de comprender la esencia de la piedad. Al menos así lo reconoció, entre otros, el sabio del Jardín. Epicuro dirá que el temor a lo divino representa una de las peores enfermedades del alma porque no solo aflige la dimensión actual de nuestras vidas, sino porque proyecta sobre ella los sufrimientos futuros, evacuando nuestra capacidad de goce del momento presente.

La tarea del filósofo consistirá en desterrar el temor que impide la autosuficiencia y la liberación de los hombres respecto a toda preocupación. Epicuro se decide a combatir las falsas opiniones de los dioses y les antepone una noción verdadera, fundada en los principios sólidos de su filosofía. El razonamiento sostiene que si la felicidad es en gran parte la liberación de los temores y deseos vanos, una vez conseguida se sigue necesariamente la paz del alma.

Con este gesto Epicuro levanta la felicidad divina como modelo a imitar de nuestra felicidad mundana; el sabio del Jardín fija su atención en dos de las cualidades que tradicionalmente se atribuyeron a la naturaleza de lo divino y que los diferenciaron de los hombres mortales: la inmortalidad y la bienaventuranza, cualidades que otorgan al dios la perfección de su autosuficiencia.

Una vez identificadas ambas cualidades se dedica a sintetizarlas coherentemente con la naturaleza de los hombres mortales, principalmente porque necesita reafirmar que la sustancia de la felicidad a la que podemos aspirar proviene de la felicidad divina. Esto solo es posible gracias a la renuncia de toda pretensión de inmortalidad y su consiguiente reemplazo por el fortalecimiento del autodomínio sobre sí mismo. Precisamente porque la ausencia de turbación es su condición primera, su requisito primordial. Para no ser turbado el hombre se reduce al régimen más sencillo, renuncia a los bienes de la fortuna y la gloria, se aparta de la vida pública y de los demás elementos que podrían perturbar la paz de su alma.

Pero para conseguirlo Epicuro debe rechazar la ignorancia de quienes creen que los dioses gobiernan el mundo y sus asuntos, ya que dicha idea es contradictoria a la perfecta serenidad que por esencia les pertenece. Según su doctrina será necesario retirar a los dioses de cualquier influencia sobre las vidas mortales de los hombres. Además, deberá rechazar la creencia (menos difundida públicamente, pero corriente entre ciertos círculos doctos) en los

dioses astros, idea presente en las obras de Platón, del Aristóteles juvenil y de algunos platónicos-peripatéticos.

Prestemos atención a las palabras que dirige a su discípulo en la *Carta a Heródoto*:

“En cuanto a los fenómenos celestes, respecto al movimiento de traslación, solsticios, eclipses, orto y ocaso de los astros, y los fenómenos semejantes, hay que pensar que no suceden por obra de algún ser que los distribuya, o los ordene ahora o vaya a ordenarlos, y que a la vez posea la beatitud perfecta unida a la inmortalidad. Porque ocupaciones, preocupaciones, cóleras y agradecimientos no armonizan con la beatitud, sino que se originan en la debilidad, el temor y la necesidad de socorro de los vecinos.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 542.)

Si volvemos a recurrir a los argumentos de Bignone, es muy probable que Epicuro esté combatiendo el mito expuesto por Platón en *Político* 269c. En este pasaje del texto de Platón, Sócrates detalla la manera en que el dios gobierna el movimiento del mundo, y acto seguido, lo libera en su movimiento, para que pueda retornar al inicial desorden por su propia cuenta. Para Epicuro, la teología astral platónico-peripatética había conseguido reemplazar los dioses populares por otros más inflexibles y temibles, motivo por el que su rechazo era urgentemente necesario.

Como Epicuro sostiene en su *Carta a Pítocles*, al otorgar el gobierno del movimiento del mundo al dios astro, se cae en el error de conceder esencia divina a fenómenos que actúan en su regularidad y movimiento, de acuerdo a las implicaciones originarias de los átomos que las componen desde el origen del universo.

Por otro lado, en el primer capítulo de esta investigación mencionábamos la hipótesis de que Epicuro pudo haber sido influenciado por la obra de Jenófanes, quien supo desplegar una crítica audaz al concepto tradicional de la esencia de la divina. Para Jenófanes la educación griega basada en los poemas de Homero y Hesíodo tenía el defecto de haber propagado una representación equívoca y fundamentalmente mitológica, en la que se proyectaba la figura del dios como un ser antropomórfico, de comportamiento amoral y propenso a recibir influencias de todo tipo, gracias a su disposición a intervenir en el curso de los asuntos del mundo.

La nueva concepción del dios tendrá un fundamento en los firmes principios de la ciencia, los dioses de Epicuro descansan en el juicio correcto de su corporeidad, la que se deriva del correcto estudio de la fisiología. Según la doctrina de la teoría atomista, el dios es una entidad más dentro de la pluralidad de fenómenos existentes en el universo, un conglomerado de átomos de naturaleza distinta (por su sutileza) a la que corresponde a los demás cuerpos.

Ahora bien, la sola defensa de una entidad divina compuesta de átomos no explica la manera en que se produce el vínculo entre el materialismo atomista y la certeza de la existencia divina, problema clave en la promesa de felicidad contenida en la filosofía de Epicuro.

Para resolver este inconveniente el sabio del Jardín desarrolla una teoría del simulacro que se encarga de proponer al tacto, como el sentido corporal a partir del cual se produce el fundamento de toda sensibilidad.

Según la canónica epicúrea, todo cuerpo arroja imágenes que reproducen sus cavidades y superficies, una sutil emanación de átomos que conserva la disposición sólida de las cosas en la debilidad de su imagen. Esta proyección de las partículas de átomos recibe el nombre de simulacro (εἰδωλα) y cumple un papel central en el problema del conocimiento epicúreo. Dichas imágenes son despedidas por la parte exterior de los cuerpos y recorren el vacío a altísima velocidad y en todas las direcciones posibles, siempre y cuando dicho trayecto no tropiece con la resistencia de algún obstáculo que dificulte su trayectoria.

El atomismo epicúreo describe un universo en el que la materia se desplaza continuamente por el espacio vacío. Los simulacros son el desprendimiento ininterrumpido de la imagen de las cosas, lo que nos desafía a pensar un universo saturado de imágenes que viajan en todo momento. El poeta Lucrecio habla de *“películas o cortezas que se desprenden”* (Lucrecio. 2012. P. 325.) de las superficies corpóreas.

Es muy probable que los epicúreos hayan llegado a esta conclusión basados en el ejercicio simple de la observación de la naturaleza: la leña desprende humo, el fuego calor, las cigarras sus caparazones, la serpiente muda y abandona la exterioridad de su antiguo cuerpo. Pero también a través de la observación del funcionamiento de la vista, el olfato o el sabor. El ejercicio de la visión nos demuestra que los cuerpos irradian imágenes que llegan

hasta nosotros, y que, si a dicha imagen se antepone un obstáculo cualquiera, la visión de la cosa se desvanece. Algo similar ocurre con el olfato o el oído, captando cierta dimensión de los fenómenos que escapa a las posibilidades de los demás sentidos.

Tenemos entonces que todas las cosas de la naturaleza desprenden su corteza, cada cuerpo desprende delgadas imágenes que contienen sus cavidades, su figura y demás cualidades. Prueba de ello es el reflejo que aparece en las superficies brillantes como el agua o los espejos; dichas superficies nos demuestran la realidad del simulacro, al mismo tiempo que nos indican la posibilidad de captura o aprehensión de las huellas arrojadas por las entidades.

El sujeto recibe las emanaciones corporales de los objetos como una forma de contacto entre los cuerpos. Es importante que retengamos esta idea, porque nos permite entender la razón por la cual el tacto es el sentido absoluto y más importante del cuerpo: toda aproximación a las cosas es un ejercicio del tacto, porque los fenómenos se nos presentan por el choque entre sus partículas y los órganos sensibles.

Recordemos que Epicuro profesó una confianza absoluta en la sensación como principio de certeza del conocimiento. Que la cosa pueda conocerse nos indica la posibilidad de capturar la esencia de los fenómenos, ya sea si estamos en presencia directa de ellos, o no. Esta es una idea central de la canónica de Epicuro, porque significa la posibilidad de captar en qué consiste la esencia de la divinidad propuesta por su filosofía basándonos en el correcto uso de las representaciones alojadas en nosotros mismos.

Atendiendo el buen uso de estas representaciones, el sabio puede comprender que la diferencia de naturaleza entre los dioses y los hombres mortales se origina en el tipo de átomos que los componen. En la primera de sus *Máximas Capitales*, Laercio menciona como propia de Epicuro la siguiente afirmación:

“[En otros lugares dice (Epicuro) que los dioses son cognoscibles por la razón, presentándose los unos individualmente, otros en su semejanza formal, a partir de la continua afluencia de imágenes similares que constituyen el mismo objeto, en forma humana.]” (Diógenes Laercio. 2007. P.566.)

Del dios hay intuición sensible porque se presenta de la misma manera que se nos presenta cualquier otro fenómeno. La diferencia entre el dios y las demás entidades está en que la experiencia que de él producimos es indirecta, ya que no hay interacción inmediata entre el sujeto que conoce y el objeto por conocer. Pero también la certeza de su existencia se sigue de la imposibilidad de pensar algo que no existe: al haber intuición sensible, hay elaboración de la información aprehendida por la sensibilidad, intelección de la divinidad. Decíamos en el capítulo anterior que “las sensaciones no conocen la física, pero nos dan el modo de conocerla”, hay posibilidad de conocer la esencia de la divinidad por medio de la prolepsis, como anticipación del concepto de dios alojado en nosotros gracias al simulacro.

Habitualmente se considera que la inmortalidad del dios se refiere a que sus cuerpos no pueden experimentar la muerte o la destrucción de su naturaleza, pero en ellos sí hay pérdida y destrucción de las partículas de átomos que los conforman. La diferencia es que, en ellos, toda pérdida es reemplazada en un proceso de restauración permanente que vuelve superflua la experiencia cotidiana de la destrucción natural.

Cuando esto se complementa con la dicha que se les atribuye, lo que encontramos es un modelo de inspiración para la felicidad mundana. Esto porque la palabra griega que caracteriza al dios, la ataraxia, significa literalmente sin perturbación y designa también parte de la felicidad de la ética epicúrea, la ausencia de las perturbaciones que afectan al alma y al cuerpo.

Es por esta razón que Epicuro sostiene que tanto la dicha humana como divina consisten en la ausencia de preocupaciones. El dios al ser esencialmente imperturbable, no tiene preocupaciones, está naturalmente libre de las ataduras y pesares que le podría ocasionar el gobierno de los asuntos humanos. Los hombres en tanto, experimentan una felicidad basada en la paz espiritual de quien se basta a sí mismo como vida plena y autosuficiente, el ser autárquico que se abre al gozo de la existencia.

Por esta razón es legítimo afirmar que la teoría epicúrea de la felicidad se sigue de una meditación o contemplación de la naturaleza de los dioses fundada en el valor epistemológico de la prolepsis. En la *Carta a Meneceo*, Epicuro exhorta a su discípulo a aplicar un correcto uso de las representaciones, atribuyendo a lo divino sus cualidades esenciales:

“[...] el dios es un ser vivo incorruptible y feliz, como lo ha suscrito la noción común de lo divino, y no le atribuyas nada extraño a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Représéntate, en cambio, referido a ella todo cuanto sea susceptible de preservar la beatitud que va unida a la inmortalidad.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 560.)

Una vez despejados los temores infundados que nublan la experiencia vital, se abre paso a la serenidad de la felicidad humana. Sin un poder divino que influye en cada aspecto de la existencia, el paso siguiente es la ocupación de ese lugar por el hombre mismo. Es por esta razón que la promesa de felicidad no se agota en la correcta representación de la naturaleza divina, pues esta sería tan solo una de sus condiciones elementales. Para hacer efectiva la conquista de la imperturbabilidad Epicuro legó a la historia de la filosofía una receta conocida bajo el nombre de tetrapharmakón.

El tetrapharmakon es un sistema de pensamiento que contiene cuatro logoi o frases de amplio carácter pedagógico que, altamente comprimidas, lograban sintetizar contenidos filosóficos de gran complejidad, en sentencias breves y fáciles de memorizar para quien no estuviera familiarizado con los postulados éticos de la escuela. Estas sentencias son, para la ética epicúrea, el conocimiento legítimo acerca del fin de la naturaleza del hombre.

Como bien señala Pablo Oyarzún en las notas a una publicación reciente de la *Carta a Meneceo*:

“El nombre de τετραφάρμακον alude a un medicamento que estaba efectivamente en uso en la época, hecho de cera, cebo, pez y resina; tenía virtud purgante. La referencia medicinal no debe ser menospreciada, porque señala, por una parte, el carácter curativo que el epicureísmo le concede esencialmente a la filosofía. Por otra parte, la eficacia purgadora del τετραφάρμακον propiamente dicho precisa aquel carácter curativo de la medicina filosófica en el sentido de una liberación: respecto del dolor (ἄλγος) y de la pena (λυπή), es decir, ante todo, respecto del temor (Φόβος) al dolor y a la pena, una liberación que tiene su pleno sentido positivo en la gratitud (χάρις).” (Epicuro. 2012. P.27.)

Oyarzún enfatiza una cuestión central de la ética epicúrea, la función de la filosofía es curar el alma, tiene ante todo un carácter medicinal. En este sentido, el tetrapharmakón se refiere al cuidado vital que aplican sobre el alma del hombre los siguientes elementos:

1. La recta o piadosa opinión acerca de los dioses, que nos libera de todo temor ante ellos.
2. La recta opinión sobre la muerte que también nos libera, esta vez del temor que sentimos ante su inminencia.
3. La recta opinión sobre el placer y su límite, como saber prudencial acerca de los deseos y el logro del fin de la naturaleza humana.
4. La recta opinión sobre el dolor y su límite, y el saber prudencial acerca de su tolerancia.

La noción filosófica de felicidad, brújula y guía de la escuela epicúrea, impulsa a cambiar los juicios y consideraciones respecto de los dioses, a rechazar las opiniones impías y a levantar como modelo y criterio el conocimiento de la verdadera naturaleza divina. Epicuro comienza la exposición del tetrapharmakón afirmando la certeza de la existencia de los dioses, cuestión que solo es posible por el esfuerzo del alma en la meditación. Este ejercicio concentra toda su atención en captar la naturaleza divina, y logra (gracias a la concentración del pensamiento) la aprehensión de su índole corpórea a partir de las emanaciones tenues de sus cuerpos.

En el caso del segundo ingrediente, la recta opinión sobre la muerte, lo primero que señala Epicuro a Meneceo es lo siguiente: *“Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y todo mal residen en la sensación, y la muerte es privación del sentir.”* (Diógenes Laercio. 2007. P. 560.)

Que la muerte no sea nada para nosotros solo es posible porque la sensación es el criterio de acreditación de que algo es, así como de la presencia del ente. La muerte puede ser entendida como lo que Oyarzún llamó la “doble nada”, primero porque no hay ninguna sensación de lo que llamamos muerte y segundo porque la muerte no es un ente en ninguna de las manifestaciones bajo las cuales un ente puede aparecer: como cuerpo, como vacío, como propiedad o como accidente.

Este argumento se sostiene en la convicción de que la vida, al ser el lugar de toda sensación posible no se toca con la muerte. Si bien es cierto que podemos tener experiencia de la agonía, esta se sitúa en el plano mismo de la vida, e incluso es breve en comparación a la totalidad del tiempo vivido; por lo que la muerte no puede ser experimentada de ninguna manera, ni siquiera como límite de la vida.

Epicuro dirá que es necio aquel que espera la muerte porque sufre de que tenga que venir y porque en la espera, la dimensión del futuro ocupa todo el tiempo de su vida. De ahí su actitud de rechazo frente a una creencia que pasa por alto la simple verdad del momento, quitándole a la vida la posibilidad de experimentarse en plenitud absoluta *“puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos”* (Diógenes Laercio. 2007. P. 563). Algo semejante ocurre con el deseo de prolongar la vida al infinito, estableciendo la ilimitación del deseo respecto al tiempo vital de la condición mortal.

La tarea fundamental del filósofo será la meditación constante de estos principios. Consiste en la incorporación de una sabiduría capaz de volver gozosa la condición mortal, sin añadirle a la vida un tiempo ilimitado, sin disimular el hecho de la muerte y sin buscar un consuelo para la fatalidad de su inminencia. La recta opinión sobre la muerte asume dichosamente la propia condición mortal en la medida en que aprovecha al máximo cada segundo de su existencia porque *“[...] pensar [...] la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad.”* (Diógenes Laercio. 2007. P. 561.). Al relacionarnos con la vida desde el deseo de inmortalidad se pierde el gozo pleno de la existencia. Hay que tener en cuenta que pensar una vida inmortal, tiene por efecto la anulación del carácter único e irreplicable que despierta en el alma, el asombro por la maravilla de estar vivo.

Un ejemplo de esto es el combate a la necia representación del alma. El alma del epicureísmo es una estructura material que está compuesta de átomos y que se desintegra con la muerte. No hay, por tanto, otra vida. El afán religioso por representar la trascendencia del alma mundana, si bien contiene una ilusión de esperanza, en el fondo no encierra otra cosa que la más cruel de las amenazas, aquella que nos priva de aceptar como verdad de la vida,

la posesión del aquí y ahora, y que aceptar la muerte con su certeza definitiva, nos abre al gozo y la plenitud del momento presente.

El tetrapharmakon continúa con la consideración de sus dos últimos ingredientes, la recta opinión sobre la naturaleza del placer y el dolor. Dichos elementos necesitan ser observados a la luz de aquello que la filosofía epicúrea entiende por placer (ἡδονή). Epicuro reconoce que el camino hacia la felicidad es el camino hacia el correcto cultivo del placer porque

“[...] el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 562.)

El sabio griego retoma la oposición cirenaica de placer y dolor como principio natural de la sensibilidad. Ambos se derivan de la sensación, como capacidad innata que todo ser sensible posee para experimentar la intensidad de su presencia. Esto ocurre porque la sensación antecede toda determinación racional o representación que el alma pueda hacerse del mismo, su “elección” como finalidad de la vida no se da por medio de alguna astucia del intelecto, no queda sujeta a un subjetivismo en función de la especulación teórica, sino que, por el contrario, este guarda relación con la afección (*pathos*). Con esto, Epicuro nos otorga una clave para interpretar por qué su filosofía entendió la felicidad como algo inscrito en la naturaleza del hombre y no como el producto de una convención o acuerdo humano que estableciera las bases para el relativismo de lo que podría considerarse como un vivir feliz.

El placer se vincula con la afección porque es un criterio de verdad para el viviente, no solo indica el modo en que el placer puede afectarnos, sino también designa el fin al que toda vida apunta y puede cumplir ateniéndose a ciertas reglas objetivas del conocimiento.

Epicuro define la felicidad como la ausencia de padecimiento en el cuerpo y turbación en el alma, es fundamentalmente ausencia de dolor. Pero esta definición trae consigo algunos problemas de carácter histórico que tendríamos que mencionar. Un primer paso en esta dirección sería el combate a las dudas y prejuicios que, a lo largo de la historia, asociaron el

hedonismo de la doctrina epicúrea con una noción vulgar de placer identificada con la búsqueda indiscriminada de todos los placeres posibles.

En este sentido, resulta destacable que el mismo Epicuro pudo adelantarse a la tergiversación de la que sería objeto por la tradición posterior, aunque también sea muy probable que esas descalificaciones ya fueran moneda corriente en aquellos años en que la felicidad prometida por el Jardín incrementara su prestigio entre los habitantes de Grecia. En la *Carta a Meneceo* Epicuro advierte a su discípulo que:

“Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación [...] sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 563.)

No es un placer de cualquier tipo aquel que identificamos con la felicidad. Como vimos en el primer capítulo, tanto los oponentes antiguos de Epicuro como la valoración hegeliana del epicureísmo rechazaron la filosofía de la escuela por no desarrollar una teoría propia del placer y limitarse a sintetizar las teorías de otros, en este caso las de Aristipo de Cirene y la escuela cirenaica.

Si bien es indudable que Epicuro estuvo familiarizado y, hasta cierto grado simpatizó con los seguidores de Sócrates (cínicos y cirenaicos), su doctrina reelabora los aportes de estas escuelas y se distancia para brillar con luces propias. De los cínicos rescató el conformarse con poco y tomar a la naturaleza como criterio de regulación de los deseos, en cambio, de Aristipo el joven y los cirenaicos rescató la idea de que el placer es el centro de la vida, que solo son admisibles los estudios de las disciplinas orientadas en la búsqueda del bien y la oposición placer-dolor como fundamento de la sensibilidad.

Lo cierto es que hay suficientes elementos para sostener que Epicuro estaría en deuda con el pensamiento cirenaico en cuanto a la construcción teórica de su propio concepto de placer. Sin embargo, la esencia del hedonismo atomista del filósofo se configura en directa oposición del hedonismo cirenaico.

El placer de la escuela cirenaica aparece como el reverso de la doctrina epicúrea, se trata de un hedonismo basado en la búsqueda del gozo del cuerpo. La escuela entiende el

placer como un *“movimiento suave [...] en la que el cuerpo es afectado de manera tal que por su suavidad es considerada placentera.”* (Claudia Mársico. 2013. P.54.). Esta concepción resalta la búsqueda de un placer basado en la excitación de la carne y el principal reparo de sus detractores es el carácter efímero de su presencia. Las razones de su fugacidad están en el dolor que se produce en el cuerpo cuando no puede satisfacerse el objeto del deseo, así como también porque la satisfacción del mismo, abre paso a un nuevo deseo y así sucesivamente. Lo que hay es prolongación al infinito, bajo la forma de la producción de nuevos deseos que conducen a la permanente insatisfacción del hombre.

La doctrina cirenaica abandona las éticas eudemonistas que vinculan finalidad y felicidad, ya que para ellos la felicidad sería una metáfora, un recurso intelectual para designar la suma de placeres particulares que derivan en el incremento de la experiencia del goce.

En cambio, Epicuro sostiene una ética fundamentalmente eudemonista, asimilando su noción de felicidad, al fin que todos los hombres persiguen a lo largo de sus vidas. Por otro lado, si bien es cierto que Epicuro admite la existencia de placeres en movimiento, a estos añade una contribución directa y original, el “placer en reposo” o *catastemático*.

Si el primero de ellos pertenece al territorio del cuerpo, el placer *catastemático* abarca el bienestar de cuerpo y alma, se encarga de contrarrestar los dolores físicos, así como las perturbaciones que alteran el bienestar anímico del sujeto y hacen imposible la experiencia de la dicha. El mérito de Epicuro es asombroso, allí donde el pensamiento clásico tradicionalmente separó el placer de la ausencia de dolor, Epicuro introdujo una transición, que modifica absolutamente la naturaleza del placer, sin aumentarlo.

Tomemos como ejemplo el acto de comer. Hay placer cinético cuando necesitamos comer y comemos, pero una vez aplacada el hambre, lo que sigue es el placer estático, el cual muda la naturaleza del mismo, pero no la incrementa.

Al definir el placer como ausencia de dolor en el cuerpo y perturbación en el alma, Epicuro se distancia del tipo de placer defendido por los cirenaicos. De esta manera, separa los diferentes placeres y su naturaleza, argumentando cuáles deben ser perseguidos y rechazados en función de la conquista de la imperturbabilidad que nos acercaría a la felicidad

divina, ya que el verdadero placer buscado por el epicureísmo no es algo en movimiento, sino que es un estado de negatividad fundado en el reposo, porque una vez silenciados los dolores corporales y las perturbaciones anímicas, nada exige la naturaleza y experimentamos la plenitud.

Aplicando dicho criterio, el sabio del Jardín separa los placeres naturales de aquellos innecesarios. Luego, el análisis continúa diferenciando entre los placeres naturales, aquellos que son necesarios para la vida misma, los que lo son para la ausencia de malestar en el cuerpo y los que lo son para la felicidad. Una acotación importante es que los placeres necesarios se refieren a aquellos que forzosa y obligatoriamente deben ser satisfechos para evitar la presencia del dolor.

En el caso de los que son necesarios para la vida misma, están los deseos provocados por el hambre y la sed en el cuerpo. Los necesarios para la ausencia de malestar en el cuerpo serían aquellos que reclaman su protección contra las amenazas del medio: el vestido, el cobijo del hogar, el deseo de mantención o recuperación de una enfermedad. También existen los placeres necesarios para la felicidad, la prudencia, la filosofía, la amistad o la vida en comunidad alejada de la vida pública son deseos que, en su satisfacción, ayudan al alma a encaminarse a la liberación de las ataduras y pesares que la perturban. Por último, están los deseos solamente naturales, que apuntan al placer de los sentidos, como en el caso del deseo sexual o la contemplación estética.

Pero Epicuro también habla de otro tipo de deseos que contradicen el límite preestablecido por la naturaleza, el pensador griego se refiere a ellos como deseos vanos, y tal como señala Oyarzún en los comentarios de la *Carta a Meneceo* (Epicuro, 2012):

“Tal es la característica, en general, de los deseos que persiguen de manera obsesiva la variación de los placeres, que precisamente se pierde en lo ilimitado: el lujo y el refinamiento en el caso de las dos clases primeramente nombradas de deseos necesarios, el erotismo y el virtuosismo, en el caso de los deseos solamente naturales, el deseo de poder, la avidez de riqueza y de fama, y el deseo de inmortalidad, en el caso de los deseos necesarios de la última clase.” (p. 38).

Los deseos vanos deben ser rechazados desde una perspectiva fisiológica, porque desvían a la vida de su finalidad esencial y porque alteran la experiencia del goce, introduciendo la ausencia de límites en la cotidianidad de nuestras vidas. El desajuste provocado por estos objetos del deseo solo pueden atraer obsesión y perturbación, dado que son mucho más difíciles e imposibles de satisfacer, como en el caso del deseo de inmortalidad, o de tener riquezas y fama entre los demás hombres.

Pero el *tetrapharmakon* epicúreo también persigue una correcta interpretación del dolor y su naturaleza. El dolor comparte con su contrario, el hecho de ser un dato primario de la vida, es decir, que antecede toda representación racional que nos podamos hacer del mismo. Ambos están ahí, se presentan al viviente bajo un modo intensivo de la presencia en el que la experiencia de uno excluye a su contrario: la presencia del dolor elimina la experiencia del placer y viceversa. De ambas afecciones, una nos es propia y familiar (el placer), mientras el dolor es extraño e infamiliar. El dolor sería aquello que actúa en nosotros como una contranaturaleza, como la afección que acusa nuestra destrucción y representa la extrañeza que todo viviente debiese rechazar.

Ahora bien, la clásica proposición epicúrea “*buscar placer, rehuir dolor*”, no es suficiente para encaminar por sí misma, la conquista de la felicidad. Para salvar esta dificultad Epicuro recurre a un juicio basado en el cálculo racional de placeres y dolores, es decir, buscará encontrar un criterio de la medida de nuestras elecciones, un pensamiento calculador que sea capaz de omitir algunos placeres que conlleven a un dolor mayor que el placer que se podría obtener de la satisfacción inmediata del deseo, así como la elección de dolores que vengán acompañados de un placer a largo plazo, como podría ser el caso de una operación médica.

El papel de la ética epicúrea consiste en una búsqueda juiciosa que no pierde de vista la aspiración al único placer verdadero: el simple placer de existir. De lo que se trata es de sanar todo tipo de enfermedades del alma, de vivir ordenadamente los deseos y pasiones para aprender el autodomínio que nos asemejaría poco a poco a la divinidad misma.

El placer catastemático o el placer de la felicidad puede ser leído desde eso que Nietzsche describió como “*un ojo y su propia luz*” (Nietzsche, 2013, p. 114). Es decir, una determinada producción de sentido, que inaugura en la vida, un régimen de visibilidad: la

mirada del filósofo que podrá iluminar y contemplar el mar de una existencia que se ha quedado en calma, con la dicha y gratitud de quien se experimenta a sí mismo como ser pleno y autosuficiente. Lo llamativo del hedonismo epicúreo es que proclama un concepto de placer esencialmente mundano y profano, su gesto acerca a los hombres a la divinidad, por medio de una promesa que solo puede cumplirse en la ejercitación filosófica.

En la *Carta a Meneceo*, el registro más valioso de la ética de Epicuro, el problema de la búsqueda de la felicidad aparece como curación, prevención y cuidado de la salud del alma. Esto se debe a que la felicidad no es una propiedad que se encuentre en el hombre como algo que se posee, sino que, por el contrario, se encuentra en él en estado de falta. Epicuro parte por la antigua reflexión de que los hombres no son felices, y que, para llegar a serlo deben emprender la búsqueda de una verdad que solo puede ser accesible por medio de la educación del alma.

Es por esta razón que Epicuro puede sostener el cumplimiento de la finalidad natural como aquello que valida y efectúa la propuesta ética de su escuela. Según las doctrinas comunicadas en la carta, es posible observar una diferencia epistémica en el universo de los hombres, quienes pueden ser clasificados como ignorantes, como filósofos y como sabios. Los tres estadios se encontrarían asociados a dimensiones existenciales que reciben su valoración del grado de acercamiento que aportan al logro de la finalidad de la vida.

Esto quiere decir que en Epicuro la filosofía está pensada como una medicina, la cura vital que el hombre puede aplicar sobre sí mismo y sobre la vivencia desordenada de sus propósitos y pasiones. De esta manera, el gesto epicúreo es el diagnóstico de la vida como centro de gravedad para el ejercicio filosófico. Si la vida es ese campo de batalla que debe ser sanado, que debe someterse a terapia, es porque su cotidianidad transcurre en el sufrimiento propio de quien vive sus pasiones de manera desordenada, continuamente preocupado por deseos y pasiones ajenos a sus auténticos intereses.

La función del tetrapharmakon epicúreo se encamina precisamente en esta dirección: enseñar el modo correcto de vivir a quienes buscan bienes efímeros y en escasa sintonía con la vida plena. Este es el motivo de la necesidad de la escuela filosófica, por ejemplo. Si todos hemos habitado el estadio existencial de la ignorancia, el deseo de alcanzar la felicidad está

presente porque no la poseemos y porque su acceso no está garantizado por el simple hecho de estar vivos.

En este sentido, la ignorancia es un modo de vida que logra ser percibido y experimentado como falso (pensemos en los numerosos seguidores que se motivaron a seguir las enseñanzas de esta escuela debido al conocimiento público de su promesa de felicidad). Una ignorancia que reconoce el desorden del curso vital y el asedio de una infinidad de deseos y propósitos.

Epicuro identifica a estos hombres con la multitud que actúa sin poseer el conocimiento legítimo y riguroso, los que hacen un uso erróneo de las representaciones acerca de las cuestiones más importantes de la vida: los dioses, la muerte y nuestras elecciones, son principalmente quienes no saben “*referir cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque eso es la conclusión del vivir feliz.*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 562.)

El filósofo, en cambio, se encuentra a medio camino entre la ignorancia y la sabiduría, es alguien que se ha dado cuenta de su ignorancia y se esfuerza en identificar las causas y la manera más efectiva de tratamiento. Para Epicuro ser filósofo es elegir un modo de vivir que conlleve la transformación de la propia vida, se trata de procurarse a sí mismo un saber que transforme la manera en que pensamos y nos comportamos, una especie de puente que tendemos entre la ignorancia y el conocimiento.

De ahí la importancia de la meditación: cuando Epicuro enfatiza en que “[...] *hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla.*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 560.), lo que está haciendo es llamar la atención sobre el cuidado que hay que prestar a los movimientos del alma, mediante la repetición de las sentencias filosóficas.

Quizás podríamos pensarlo como un atleta del conocimiento: del mismo modo que un atleta ejercita y entrena su cuerpo a través de la repetición constante de movimientos corporales, el filósofo entrena la totalidad de su espíritu en los movimientos que le permitan afrontar las circunstancias a las que la vida le enfrente.

La gran diferencia entre el atleta común y un atleta de la sabiduría, consiste en que, en el último, el entrenamiento no se basa en la ejercitación de todos los movimientos posibles, sino en la repetición constante de cuatro movimientos certeros, que, meditados, interiorizados y aplicados nos acercan al ideal de sabiduría buscado, ya que solo la repetición constante de dichos movimientos pueden permitir su conversión en hombre sabio.

Si Epicuro incita a Meneceo a meditar continuamente los elementos que componen el buen vivir, es porque meditados reiteradamente en forma de pequeños enunciados, amplían la capacidad mnemotécnica del sujeto en cuestión, cumpliendo en él la función de una preparación (*paraskeue*). La preparación es una preparación para la vida, consiste en un equipamiento intelectual que permite enfrentar los acontecimientos de la vida con sabiduría. El filósofo debe ejercitarse con tal de no ser más débil que los golpes que la vida pueda ocasionarle (Foucault, 2002).

Una vez que los consejos éticos han sido hechos cuerpo, una vez que se tienen a la mano, ayudarán al alma a contrarrestar los efectos que sobre ella ejercen las vanas preocupaciones por males futuros, así como también la elección de deseos superfluos y opiniones infundadas. La efectividad de la ética de Epicuro se encuentra en esa capacidad para reunir y condensar los dogmas fundamentales, presentándolos al lector en un núcleo sistemático muy concentrado que garantiza su aplicación en todo momento en que las circunstancias de la vida lo ameriten. Para eso deben ser recordadas con el fin de ser capaces de ir un paso delante de las circunstancias.

Epicuro insiste en este punto cuando plantea: “[...] *hay que meditar lo que produce la felicidad [...] Lo que de continuo te he aconsejado, medita y ponlo en práctica, reflexionando que esos principios son los elementos básicos de una vida feliz.*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 560.)

Otro ejemplo lo podemos observar en la sentencia expresada al final de sus opiniones sobre el recto conocimiento de la muerte, en ella atribuye a Epicuro la frase: “*Hay que recordar que el porvenir ni es nuestro ni totalmente no nuestro, para que no aguardemos que lo sea totalmente ni desesperemos de que totalmente no lo sea.*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 562.)

Este consejo recuerda la incertidumbre del tiempo futuro, pero también entrega el principio que ayudará a enfrentar su misterio. Si bien la diferencia entre aquello que depende de nosotros y aquello que no depende de nosotros es la máxima insigne de la escuela estoica, es muy probable que su uso haya estado ampliamente difundido en la época de Epicuro, y que este último la haya incluido en su sistema ético en función de recordar a sus discípulos el papel que el sabio con autodominio tiene frente al porvenir.

Quizás podríamos comparar estos elementos con el funcionamiento de un movimiento reflejo. Así como el cuerpo de un animal que cae, al caer, se tensa en su musculatura, contorsionándose y acomodándose de la mejor manera posible para evitar las consecuencias del impacto, así también las sentencias de la ética surgen como las respuestas adecuadas para enfrentar los golpes de la vida. El cuerpo que cae, sabe caer, porque en él se encuentran alojadas las experiencias de todas las caídas anteriormente sufridas. En el caso de la preparación epicúrea, se sabe vivir porque se han identificado los elementos que permiten una existencia dichosa y junto con ello, se los medita, se los pone en práctica y se los recuerda permanentemente.

La filosofía de Epicuro exige un arte de saber elegir que nace de los cuatro preceptos éticos del tetrapharmakón. Si se aplica correctamente esta preocupación el modo de vivir, lo que sigue necesariamente es la liberación de todo dolor o temor que pueda aquejarnos, lo que demuestra la dependencia de la correcta formulación del juicio.

Toda la ética de Epicuro se sostiene a partir de la hipótesis que posiciona al placer como bien congénito y primero, principio y fin del vivir venturoso. Esta hipótesis se confirma por la preferencia y elección innata de todo viviente por las cosas que se le presentan como buenas. Sin embargo, el gran problema es que nuestras elecciones suelen equivocar el juicio de lo bueno” o “malo”. En este sentido, la virtud del filósofo estará en la capacidad de aplicar una sabiduría, un recto conocimiento que decida de forma juiciosa las cosas que preservan la felicidad del hombre. Porque el sabio sabe que “[...] *ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes [...] engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo [...]*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 563.)

La riqueza teórica de la doctrina es que la sabiduría es un tipo de conocimiento que compromete la totalidad del alma. No se trata simplemente de un saber teórico, sino de

discernir que la verdadera naturaleza del bien consiste en obrar de acuerdo con la recta razón, al margen de los deseos e intereses que no persiguen la vida virtuosa. El hombre debe pagar el precio de transformar su alma a través de la interpretación virtuosa de las doctrinas y la constante ejercitación filosófica.

La correcta interpretación de las doctrinas exige el cultivo de una virtud que “*resulta algo máspreciado incluso que la filosofía*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 563.) La prudencia no solo enseña el arte de vivir bien, sino que deriva de ella todas las demás virtudes. Ella nos indica que el arte de vivir bien está basado en buscar el placer y rehuir el dolor, así como también que las virtudes no deben ser escogidas como un fin en sí mismas. Mas bien habría que pensar las virtudes como medios para la consecución de una finalidad que se encuentra contenida, por naturaleza, en la experiencia misma del goce.

Es aquí donde irrumpe la necesidad de retomar algunas reflexiones respecto al prejuicio hegeliano descrito en el primer capítulo de esta investigación. La ausencia de originalidad que la mayor parte de la tradición filosófica atribuyó a Epicuro, no solo ha servido para mantener esta corriente filosófica en los márgenes de los manuales académicos de enseñanza, sino que también ha contribuido a extender un manto de olvido sobre el sentido originario que dicha ciencia tuvo entre los miembros del Jardín o en el entorno cultural del período grecorromano.

Es por esta razón que la simplificación del pensamiento epicúreo debe ser contrastada por otra manera de comprender la filosofía antigua, una visión que se encuentre ligada a las raíces históricas del auge de la actividad en la Grecia antigua. El epicureísmo, al ser una de las vertientes culturales de la filosofía griega de la antigüedad, comparte rasgos que se han mantenido a lo largo de los siglos como núcleo central de la actividad filosófica.

Para explorar el vínculo entre epicureísmo y filosofía hemos de acudir a las investigaciones que el filósofo Pierre Hadot llevó adelante en el campo del pensamiento filosófico de la antigüedad grecorromana. Hadot se ha hecho conocido por ser el autor de una obra que postula al ejercicio espiritual como núcleo constitutivo de la actividad filosófica en la Grecia antigua.

Una primera consideración al respecto es que, para el filósofo francés, la comprensión del alcance que ha tenido el fenómeno filosófico comienza en la necesidad de discriminar entre una filosofía en el sentido antiguo del término y una filosofía en su sentido tradicional. La filosofía, al ser un fenómeno histórico, se encuentra atravesada por profundas transformaciones a lo largo de su desarrollo en el tiempo.

En esta misma línea y siguiendo los pasos de un importante pensador alemán del siglo XIX, podemos comprender la causa de la génesis de una cosa y su utilidad final, teniendo en cuenta las múltiples fuerzas que actúan en ella, Nietzsche nos dice que:

“[...] algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos [...] en los que, por necesidad, el sentido anterior y la <<finalidad>> anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados”. (Nietzsche, F. 2005. P. 99-100.)

Nietzsche sugiere que una cosa, no es aquello que originariamente era. En el caso de la actividad filosófica, una de las características de este desplazamiento es la modificación constante de los comportamientos prácticos y declarativos de quien se relaciona con esta actividad.

Para el filósofo Pierre Hadot, podemos atestiguar que la filosofía designaba en su origen un modo de vida vinculado a la realización de ciertos ejercicios espirituales, una especie de compromiso absoluto en la educación del alma que asume distintas formas dependiendo de la escuela o corriente doctrinaria que la ejercite. Por ejercicios espirituales, Hadot comprenderá:

“[...] prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario, o discursivo, como el diálogo y la meditación, o intuitivo como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba.” (Hadot, P. 2006. P.15.)

El gran mérito de Hadot, la evidencia que aporta a la filosofía consiste en esta formulación: la filosofía antigua es un modo de vida vinculado a ejercicios espirituales. Pero ¿qué deberíamos entender por ejercicios del espíritu? Lo primero que debemos señalar es que el término compuesto remite a una práctica similar a la de los ejercicios físicos, una actividad

del espíritu en la cual el sujeto se repliega hacia sí mismo para realizar un cultivo o mejoramiento de sí.

Un aspecto fundamental de la askesis (ejercicio en griego) es que no puede ser producida por fuera de la experiencia. El término espiritual, en cambio, nos ayudaría a dimensionar la mejora o educación en la virtud que realizan esos ejercicios, pues éstos son producto de “*una totalidad psíquica del individuo*” (Hadot, P. 2006. P. 24.) El conjunto que comprende no solo al pensamiento, sino también, a la sensibilidad y la imaginación.

Lo que Hadot nos proporciona con los ejercicios espirituales es un nuevo prisma, un hilo conductor para abordar alternativamente la historia del pensamiento antiguo, especialmente la historia de la cultura filosófica grecorromana y del epicureísmo. La magnitud del hallazgo del filósofo francés radica en que fue capaz de proponer una filosofía antigua leída como fenómeno histórico de la elección de un modo de vida, elección que se daba en el seno de las diferentes escuelas de pensamiento que florecieron en Grecia y Roma.

A rasgos generales, el modo de vida que mencionamos puede simbolizarse bajo la metáfora del aguijón: un aguijón debe clavarse en la carne de los hombres para inducir en ellos, en primer lugar, una actitud respecto a sí mismo, a los otros y al mundo. En segundo lugar, una cierta manera de la mirada, como atención que se vuelve desde el exterior hacia el sí mismo, enfocándose en lo que el sujeto piensa y sucediendo en él en tanto que piensa. En tercer lugar, la totalidad de una serie de acciones que el individuo ejerce sobre sí mismo, por las cuales se hace cargo de sí, se educa y cultiva en la virtud.

Hadot da con el descubrimiento de los ejercicios espirituales impulsado por el problema que planteaban las supuestas incoherencias observadas por los historiadores de la filosofía, al momento de estudiar los textos de los filósofos antiguos. Una dificultad que proviene de la distancia histórica en la manera de leer una obra antigua, especialmente cuando se busca en ella una teoría especulativa coherente y exenta de contradicciones. El problema que el filósofo francés diagnostica en un acercamiento de este tipo, es la tendencia a reducir la compleja riqueza filosófica de los planteamientos a la mera especulación teórica de un sistema perfectamente consecuente.

Si el acontecimiento descrito por Hadot es correcto, si los ejercicios espirituales abarcan los orígenes de la filosofía y casi la totalidad de las épocas griegas y romanas, hay que reconocer que estamos hablando de un proceso que bordea aproximadamente los mil años de historia. Entonces ¿Cómo es posible que tenga el estatus de una corriente subterránea, abandonada del pensamiento? ¿Cómo explicar el giro desde un modo de vida de los ejercicios espirituales a la mera especulación teórica que caracteriza a las teorías filosóficas?

La razón es sobre todo de orden histórico y tiene que ver con el auge del cristianismo y la manera en que este replanteó su relación con la filosofía. En sus orígenes, el cristianismo – comprendido tal como fue expresado por la palabra de Jesús – proclama la inminencia del fin del mundo y el advenimiento del reino de Dios (un tópico ajeno a las ideas comunicadas hasta entonces, por el pensamiento filosófico griego y la filosofía en general). Esto, sumado al gesto de los primeros cristianos (cerca de un siglo después de la muerte de Jesús), de proclamar al cristianismo como filosofía eterna o “la filosofía”, inicia un largo proceso en el que la actividad se asimila y subordina al cristianismo.

En un primer momento de esta asimilación encontramos la herencia reclamada por el cristianismo en su primera época, herencia tomada de las escuelas filosóficas antiguas que adoptaron el modo de vida fundado en el ejercicio espiritual. Posteriormente, la historia del cristianismo daría paso al divorcio entre el modo de vida y el discurso filosófico, proceso perteneciente al período de la Edad Media escolástica de la enseñanza filosófica cristiana.

Hadot afirma que en los tiempos en que el cristianismo se autoproclama como filosofía verdadera, hereda la forma de vida de las escuelas filosóficas porque se adjudica el significado del logos en la tradición filosófica. Desde los tiempos de Heráclito, logos significaba al mismo tiempo razón, palabra y discurso. Además, *“los estoicos imaginaban que el Logos, concebido como fuerza racional, era inmanente al mundo, a la naturaleza humana y a cada individuo.”* (Hadot, P. 1998. P. 258.) El rescate de las posiciones filosóficas en torno al logos, permitirán al cristianismo identificarse con la filosofía, asociando la semántica del término a lo que el cristianismo es, palabra, razón y discurso de Dios revelado; expresión de la fuerza racional de Dios que es inseparable del funcionamiento del mundo y las cosas que están en él.

El argumento sostiene que ejercitarse en la filosofía es vivir conforme a la razón, motivo por el cual los cristianos son filósofos, ya que viven de acuerdo a la razón revelada. Por lo tanto, a partir de los fundadores del cristianismo, la filosofía se practicará como exégesis de textos, como hermenéutica de la palabra revelada que centra su reflexión en el texto dado, principalmente en las escuelas que practican la exégesis como ejercicio filosófico. Lo que debemos tener presente en todo momento, es que, en la Edad Media monástica, la palabra filosofía designaba una manera de vivir según el logos divino.

Luego se produce la ruptura entre modo de vida y discurso filosófico, dando paso a un proceso en el que comienzan a extinguirse las antiguas escuelas filosóficas y sus respectivos modos de vida. Asistimos a la desaparición del epicureísmo, el cinismo y el estoicismo; también a la subsistencia de las escuelas platónicas y aristotélicas, aunque despojadas del modo de vida que las inspiró en sus comienzos, e instrumentalizadas como argumento de autoridad de las controversias teológicas.

De aquí en adelante, la filosofía al servicio de la teología se encontrará despojada del modo de vida de los ejercicios espirituales. Es más, desde este momento se la reduce a simple saber teórico. Una concepción reforzada por la aparición de la Universidad en el siglo XIII, que desplazó la influencia de las escuelas monásticas medievales, que entrenaban a los monjes en el servicio a Dios y la lectura correcta de la Biblia.

De la mano de la institución universitaria nace la profesión filosófica y la organización de la disciplina en programas escolares impartidos por lecciones en un año universitario, de ejercicios de discusión, exámenes, etc. Esta nueva organización del saber tendrá como consecuencia la aparición de la figura del profesor de filosofía y de la profesión filosófica (pensemos la figura del licenciado en filosofía, magíster o doctor de la especialidad), cuyo oficio consiste en ser una especie de intérprete que aclara y explica a sus estudiantes las comprensiones de las obras filosóficas, una filosofía unida a la exégesis teológica que se conoció como escolástica.

Con la aparición de la filosofía moderna, la filosofía alcanza cierto grado de autonomía frente a la interpretación teológica, desde un arduo proceso de laicización que abarca los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, en lo que concierne a su enseñanza, es posible

afirmar que la disciplina fue incapaz de revertir el giro medieval de la comprensión escolástica, manteniendo los aspectos modificados por la comprensión cristiana de los textos.

Una vez llegados a este punto, resulta necesario apuntar reflexivamente la necesidad de un regreso crítico frente al problema de la enseñanza de la filosofía, toda vez que un tratamiento adecuado del problema, nos permite retornar a una tradición olvidada y mucho más fiel al sentido original de la educación impartida en las dependencias del Jardín.

Los elementos aportados por las investigaciones de Pierre Hadot nos permiten distinguir entre una historia de la filosofía en su sentido tradicional (como actividad escolástica) y una historia de la filosofía en su sentido antiguo (como modo de vida vinculado a ejercicios espirituales).

La primera corriente se encarga de informar al espíritu de acuerdo con el canon filosófico, mientras la segunda consiste en formar al espíritu por medio del compromiso existencial. Es por esta razón que podemos sostener la urgencia de un tratamiento alternativo para el estudio de la historia de la filosofía en general y del epicureísmo en particular. El aporte de un principio de felicidad ajeno a las ideas cotidianas que dicho concepto arrastra entre los estudiantes de las aulas escolares, lleva consigo el potencial de pensar nuestra propia vida como el lugar de desactivación de las nociones de felicidad heredadas del tiempo histórico y el tipo de sociedad en que vivimos.

Desde esta perspectiva no se entiende por filósofo al profesor o especialista en contenidos, sino a quien ha elegido un modo de vida en el que se juega por completo el cultivo del alma. La causa de esta urgencia es el intento por abandonar la posición que piensa la filosofía como actividad altamente especializada, propia de entendidos en la materia y de escaso interés para los asuntos importantes de la vida de los individuos. Probablemente, la causa de la apatía a la filosofía por parte de los jóvenes que se acercan a la filosofía por primera vez, guarda estrecha relación con el sentido adquirido desde la escolástica.

De lo que no cabe duda es que un discurso filosófico genuino se haya ligado a la vida y la acción de los hombres. Es precisamente desde esta perspectiva que se pueden describir las técnicas de los ejercicios espirituales presentes en *Carta a Meneceo* como una manera de

ilustrar el entrenamiento en la verdad que está a la base de la asimilación del hombre a lo divino.

En ella, Epicuro extiende una serie de consejos que guiarán al lector en el camino de acceso a la verdad. La promesa de felicidad se nos presenta como una asociación permanente entre filosofía y felicidad, promesa que es formulada desde un llamamiento universal. La proposición “*Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue*” (Diógenes Laercio. 2007. P. 559-560.) retumba en los oídos de esa filosofía que plantea un acceso a la verdad fundado a partir de criterios etarios o de pertenencia a estratos sociales, al género o a algún prejuicio vinculado a la desigualdad de las inteligencias. Es muy probable que, viniendo de un ambiente empobrecido, Epicuro se haya visto inclinado a aceptar a todos en el Jardín, anteponiendo el igualitarismo en el acceso al cultivo del saber, al elitismo de las demás escuelas filosóficas.

El hecho de que para todos ha llegado la hora, el momento preciso de la filosofía, se ilumina a partir de aquello que se describió en *La hermenéutica del sujeto* como la estación de la existencia en que hay que ocuparse de sí (Foucault, 2002). La temporalidad de la vida se encuentra atravesada por el instante propicio de la búsqueda de un saber, que, de no ser alcanzado, acarrea consecuencias negativas en la vida del hombre.

A su vez, la terapia ejercida sobre la totalidad de la vida involucra una metanoia, es decir, la transformación absoluta del modo en que vivimos. La metanoia aquí es la experiencia existencial ocurrida a nivel de la subjetividad, la conmoción del acontecimiento que marca un antes y un después en la relación del hombre consigo mismo y con el mundo.

Ahora bien, la filosofía expresada en la *Carta a Meneceo* presenta como función principal la terapia (*therapeuein*). Los consejos que son extendidos a Meneceo no solo intentan persuadir al ejercicio filosófico, sino que también intentan reparar un estado del alma que se reconoce como nocivo o perjudicial. En la filosofía antigua (así como en Epicuro), es posible verificar el gesto epicúreo de sanarse a sí mismo, ya que filosofar es ocuparse del cuerpo y del espíritu al mismo tiempo. De esta manera, la filosofía tiene la función de corregir según la verdad y abandonar el estado de ignorancia que los constituye y los impulsa a ayudarse los unos a los otros.

La terapia del epicureísmo consistirá en encaminar al hombre a recorrer la distancia que separa a la filosofía de la sabiduría, a pagar el precio de transformar por completo su subjetividad, a convertirse en otra cosa, a asimilarse a lo divino. Este es el sentido original del tetrapharmakon epicúreo, una meditación cotidiana que vuelve efectiva la promesa de felicidad que se levanta sobre el conocimiento de los principios elementales de una fundamentación metafísica orientada a una finalidad práctica: el logro de la felicidad.

De allí la importancia de nuestro intento por reconstruir el sentido originario de la doctrina de Epicuro. La ciencia contenida en las máximas éticas de sus consejos para la felicidad, despliega la fuerza del conocimiento sobre bases sensibles y un sistema armónico y coherente, lo que termina por limitar al máximo las fuentes de daño y turbación más comunes en nuestras vidas.

La presencia de este tipo de ejercicios nos permite comprender la filosofía de Epicuro como un conjunto de técnicas destinadas a la transformación espiritual. El lugar central otorgado a los ejercicios espirituales, sigue el camino del cuestionamiento al sentido de la vida que realizaron la mayoría de las escuelas filosóficas antiguas. Sin embargo, al incluir el tópico de la inquietud por la propia vida, la filosofía del Jardín adapta dicha reflexión a las particularidades de su sistema doctrinario. Los consejos que se extienden en la *Carta a Meneceo* conforman el camino del ejercicio virtuoso a través del cual los hombres pueden abandonar voluntariamente la ignorancia que los constituye, cultivándose ardua y tenazmente en la filosofía para conquistar la promesa que Epicuro extiende a su discípulo al final de la epístola, la promesa de la sabiduría:

“Estos consejos, pues, y los afines a ellos méditelos en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien semejante, y nunca ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.” (Diógenes Laercio. 2007. P. 564.)

- Conclusiones -

El propósito de esta investigación, como se planteó en sus inicios, era examinar la promesa de felicidad contenida en la *Carta a Meneceo* de Epicuro de Samos. Para ello, se buscó analizar dicho concepto como el producto de una fundamentación metafísica exclusiva del pensamiento epicúreo, que encuentra sus principios en la doctrina materialista y en el pluralismo ontológico que sostiene un universo compuesto por átomos y vacío. A continuación, haré un breve repaso por el hilo conductor de esta investigación, mencionando los resultados, relevancia, limitaciones y proyecciones de la misma en función de futuros estudios del problema.

La primera dificultad de investigación fue enfrentarse a un sistema filosófico perdido, cuya reconstrucción necesariamente pasa por el rescate de testimonios de distintas fuentes de la tradición epicúrea, especialmente del análisis de comentaristas y de sus obras filosóficas descubiertas a lo largo de la historia. El intento de emprender esta reconstrucción toma como punto de partida el análisis biográfico de Epicuro poniendo énfasis en su desarrollo intelectual, el cual habría impulsado una filosofía construida desde la experiencia de la enfermedad y el sufrimiento físico. Paralelamente, he intentado abordar los testimonios de las fuentes clásicas del pensamiento epicúreo, así como del movimiento de revalorización efectuado por su recepción moderna y contemporánea.

También he intentado demostrar la insuficiencia del prejuicio hegeliano que sostiene la escasa relevancia de la obra de Epicuro en el desarrollo de la historia de la filosofía. Según el argumento desarrollado en esta investigación, dicha postura omite los méritos conceptuales que otorgan singularidad a la filosofía de Epicuro: la modificación ontológica que introduce la parénclisis como causa del nacimiento, la sensación como criterio de validez efectiva del conocimiento sensible, la prolepsis como operación del intelecto para la ralentización del movimiento que nos permite captar la naturaleza de las cosas, o la teoría del simulacro como el desprendimiento continuo de imágenes que trae a nosotros la representación correcta de las características divinas.

A continuación, hemos visto cómo la fundamentación metafísica de la felicidad epicúrea surge como respuesta al debate impulsado por las distintas escuelas de pensamiento griegas en la época Antigua, en torno al problema del conocimiento. La postura de Epicuro frente al debate de la época encuentra su eco en la *Máxima Capital XXIII*, testimonio clave para la comprensión de la polémica llevada a cabo contra las escuelas de tendencia escéptica frente al problema del conocimiento y la posibilidad de conocer los fenómenos pese al cambio y la velocidad del flujo.

Finalmente, he pretendido investigar la manera en que los aportes teóricos de Pierre Hadot aportan una clave que permite distinguir entre una historia de la filosofía en el sentido tradicional (como interpretación exegética) de un texto dado y una historia de la filosofía en el sentido antiguo del término (como ejercicio espiritual). Esta distinción permitiría acercarnos a un análisis de la ética de la felicidad de la *Carta a Meneceo* como ejercicio espiritual, como una terapia del alma mediante la cual Epicuro logra hacer efectiva la promesa de felicidad mencionada en dicha obra.

Los resultados obtenidos de la consideración de estos elementos podrían aportar a la discusión actual en torno al problema de la felicidad una perspectiva distinta a la que circula los pasillos de la felicidad entendida como construcción ideológica de masas del discurso neoliberal.

Es posible que encontremos una alternativa a la imperatividad mercantil y su continua producción de subjetividad en un retorno a las éticas del individuo, en un sujeto que se piensa como agente activo de un bienestar que encuentra en la naturaleza el criterio de regulación de sus deseos y pasiones. Tal vez las luchas anticapitalistas del Chile contemporáneo tengan mucho que ver con esta batalla por la producción de subjetividad, una disputa que recuerda las palabras de Bernard en *Un mundo feliz*: “Sí, <<hoy día todo el mundo es feliz>>. [...] ¿no te gustaría tener la libertad de ser feliz... de otra manera? A tu modo, por ejemplo; no a la manera de todos.” (Huxley, A. 1969. P. 79)

- Bibliografía -

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad: Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Aristóteles. (2003). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Bignone. (2007). *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Milano. Bompiani Il Pensiero Occidentale.
- García Gual, C. (2002). *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.
- García Gual, C. (2016). *El sabio camino hacia la felicidad*. Barcelona: Ariel.
- Cicerón. (1980). *Cuestiones Académicas*. Recuperado el día 13 de agosto de 2021 de https://drive.google.com/drive/folders/1jPqpYB3XjTpajD7OsebomhRvZFUxZAqX?fbclid=IwAR1RxhAtTfkYEHUghQYMI_iQYenjtcksmG5z91FZEDnV-_fmwF1zATkmmjE
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Epicuro. (2012). *Carta a Meneceo*. (Traducido por Oyarzún, P.) Santiago de Chile: Ediciones Táchitas.
- Festugière, A. J. (1960). *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires: Eudeba.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: Cursos en el Collège De France (1981-1982)*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Hegel, F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Huxley, A. (1969). *Un mundo feliz*. Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones.
- Jaeger, W. (2013). *Aristóteles*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (2010). *Los Filósofos Presocráticos I II y III*. Madrid: Editorial Gredos.
- Lledó, E. (2011). *El epicureísmo*. Taurus
- Lucrecio. (2012). *De Rerum Natura*. Barcelona: Acantilado.
- Mársico, C. (2013). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Marx, K. (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2013). *La ciencia jovial*. (Traducción José Jara). Valparaíso: Universidad de Valparaíso Editorial.
- Nizan, P. (1976). *Los materialistas de la antigüedad*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Platón. (1987). *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Plutarco. (2004). *Obras morales y de costumbres XII*. Madrid: Editorial Gredos.
- Serres, M. (1994). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio: caudales y turbulencias*. Valencia: Pre-textos
- Sexto Empírico. (1996). *Hipotiposis Pirrónicas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Sexto Empírico. (2012). *Contra los dogmáticos*. Madrid: Editorial Gredos.