

UNED

Editorial

Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma

Salvador Mas Torres



*Epicuro, epicúreos
y el epicureísmo en Roma*

SALVADOR MAS TORRES

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

*ARTE Y HUMANIDADES (0101071CT01A01)
EPICURO, EPICÚREOS Y EL EPICUREÍSMO EN ROMA*

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

© *Universidad Nacional de Educación a Distancia
Madrid 2018*

*Librería UNED: c/ Bravo Murillo, 38 - 28015 Madrid
Tels: 91 398 75 60 / 73 73
e-mail: libreria@adm.uned.es*

© *Salvador Mas Torres*

*ISBN: 978-84-362-7366-3
Depósito legal: M-10254-2018*

Primera edición: mayo de 2018

*Impreso en España - Printed in Spain
Maquetación e impresión: Grafo, S.A.
Avda. Cervantes, 51-edificio 21 - 48970 Basauri (Vizcaya)*

*Tu pater, es rerum inuentor, tu patria nobis
suppeditas praecepta, tuisque ex, include, chartis,
floriferis ut apes in saltibus omnia libant,
omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
aurea, perpetua semper dignissima uita.*

(Lucrecio III, 9-13)

¡Oh postrera impiedad! ¡Hacer de Epicuro proverbio de los vicios, las virtudes de la deshonestidad, al continente; de la gula, al abstigente; de la embriaguez, al sobrio; de los placeres reprehensibles, al tristemente retirado en estudio, ocupado en honesta enseñanza! Muchos hombres doctos, muchos padres cristianos y santos le nombraron con esta nota: no porque Epicuro fue deshonesto y vicioso, solo porque le hallaron común proverbio de vicio y deshonestidad. En ellos no fue ignorancia, fue gravamen a la culpa que tenían los que con sus imposturas le introdujeron en hablilla.

(Francisco de Quevedo, «Defensa de Epicuro»)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
Sobre la finalidad y los destinatarios de la filosofía de Epicuro	11
Filodemo de Gádara y Lucrecio.	17
El epicureísmo en la era imperial: Diógenes de Enoanda	30
POLÉMICAS Y DISIDENCIAS	41
<i>Paidéia</i> : contra las artes liberales. Con un breve <i>excursus</i> sobre poesía y música.	42
Los epicúreos contra todos	50
Plutarco y Colotes	55
Epicúreos contra epicúreos: la lucha por la ortodoxia	66
ANÁLISIS Y EXPLICACIÓN DE LA NATURALEZA DE LAS COSAS	73
Cuerpos, vacío, espacio, movimiento	74
Mínimos	81
Sobre el tiempo	89
Cualidades primarias y cualidades secundarias.	97
<i>Declinatio</i> (I): El problema físico	105
Cosmología y astrología: contra las matemáticas	112
CUESTIONES EPISTEMOLÓGICAS Y PSICOLÓGICAS.	123
Escepticismo (más sobre Plutarco y Colotes)	123
Percepción e imagen. Los criterios de verdad	135
<i>Anima animae</i> : un materialismo atenuado	145
Sueños, alucinaciones e ilusiones ópticas.	151
FILOSOFÍA DE LA CIENCIA	163
Cuestiones metodológicas. Explicaciones múltiples	164
Sobre el origen del lenguaje y sobre el lenguaje científico	170
Signos e inferencia semiótica.	179

LIBERTAD Y DETERMINISMO: LA RESPONSABILIDAD MORAL.	195
<i>Declinatio</i> (II): el problema moral	196
Alabar y censurar: la inconsistencia pragmática del determinismo y la cuestión del progreso moral	203
LOS PLACERES SEXUALES	217
Su naturaleza y sus peligros	218
El remedio: un <i>excursus</i> sobre el matrimonio.	229
MUJERES	233
Mujeres epicúreas	234
Los epicúreos sobre las mujeres	240
Los epicúreos como mujeres	247
<i>EPICURI DE GREGE PORCUM</i> : MÁS SOBRE LOS PLACERES EPICÚREOS	251
Animales y humanos. Con una digresión sobre el <i>Grilo</i> de Plutarco . .	251
Placeres en reposo y placeres en movimiento	266
Placeres del cuerpo y placeres del alma.	276
Más sobre animales y humanos	283
AMISTAD, PARRĒSÍA Y GRATITUD	287
Utilidad y altruismo	287
<i>Parrēsía</i> y adulación	294
Horacio y Filodemo sobre la amistad y la adulación a los poderosos.	303
PASIONES Y VICIOS. MÁS SOBRE LA PARRĒSÍA	311
Naturaleza y terapia de las pasiones	313
La <i>parrēsía</i> como estrategia terapéutica: sobre la estructura del Jardín . .	322
LA IRA Y LA MUERTE	335
Sobre la ira y su tratamiento	335
Sobre el temor a la muerte y sus remedios	347
EPICUREÍSMO Y POLÍTICA.	363
Progreso y decadencia.	363
Vivir ocultamente (pero no por completo y no todos)	377

Políticos epicúreos romanos	388
Justicia y derecho	399
MÁS SOBRE POLÍTICA: CUESTIONES RETÓRICAS	411
Retórica, <i>téchne</i> y política	413
<i>Physiología</i> , retórica y política: contra Nausífanos	427
SOBRE LA RIQUEZA Y EL DINERO	431
La autarquía, sus límites y condiciones	432
El uso y la administración de las riquezas	440
La actividad económica del sabio	447
LOS DIOS DE EPICURO Y EPICURO COMO DIOS	455
Sobre el modo de existir de los dioses	456
Falsos dioses	466
Religión y superstición	472
La divinización de Epicuro	477
BIBLIOGRAFÍA	489
Ediciones y traducciones utilizadas	489
Bibliografía secundaria	502

INTRODUCCIÓN¹

SOBRE LA FINALIDAD Y LOS DESTINATARIOS DE LA FILOSOFÍA DE EPICURO

Si como quieren los epicúreos la infelicidad toma pie en falsas opiniones y fantasías erróneas, y la felicidad, por tanto, en la superación de unas y otras, si es así, convendrá poseer de antemano el *týpos*, la impronta de los principios y valores fundamentales que, en el caso de los filósofos, habrán de guiar la posterior reflexión y que, para el resto de los mortales, proporcionan una articulación rudimentaria del saber, necesaria para su transmisión más rápida y para ofrecer una mejor respuesta a los problemas e inquietudes de la vida cotidiana: «a menudo necesitamos de la visión de conjunto, y no tanto de la pormenorizada» (*Ep. Hdt.* 35).² ¿Cuánto saber requiere la felicidad? ¿Cuánta filosofía es necesaria para lograr la paz del alma? En realidad, poca y fácil. Todos, viejos y jóvenes, deben filosofar: «nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma» (*Ep. Men.* 122). Viejos y jóvenes pueden sanar su alma meditando hasta hacer suyos los cuatro principios del *tetraphármakos* en los que se condensa lo más decisivo de la filosofía epicúrea y que abren tanto las *Máximas Capitales* como las *Sentencias Vaticanas*. El *tetraphármakos* es una sustancia farmacéutica compuesta de cera, resina, brea y grasa: entre la medicina y la filosofía epicúrea hay una identidad funcional.³ Aquella sana el cuerpo, esta quiere enseñar a ser feliz y para serlo, así lo indica el *tetraphármakos*, deben concebirse de manera adecuada a los dioses, a la muerte, al placer y al dolor. No hay que simular filosofar, sino hacerlo realmente, «porque no necesitamos aparentar estar sanos, sino estar sanos de verdad» se lee en la *Sentencia Vaticana* 54.⁴ De aquí la imperiosa necesidad de la *physiología*, de la ciencia de la naturaleza:

¹ Agradezco a Iker Martínez y a los evaluadores anónimos de la editorial UNED sus correcciones y sugerencias. Este libro se inscribe en el Proyecto de Investigación: «El desván e la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales» (FF2017-82535-P).

² Cfr. Tulli, «L'epitome di Epicuro e la trasmissione...», 2000.

³ Cfr. Gigante, «Philosophia medicans...», 1975: 54-55.

⁴ Cfr. García Gual, *Epicuro*, 1981: 55.

Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea algo para nosotros de algún modo, y el desconocer además los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia natural (*Máx. capt.* XI).

La *physiología* es como la célebre escalera de Wittgenstein, de la que (solo) cabe prescindir una vez conseguidos los fines que permite alcanzar.⁵

Es fácil comprender lo anterior, no tanto entender hasta sus últimas consecuencias qué implica y presupone. Se explican así las diferencias de complejidad entre las sentencias y máximas, las cartas y los fragmentos que conservamos del *Sobre la naturaleza*.⁶ Hay dos Epicuros: uno fácil y popular, otro más complejo, uno exotérico y otro esotérico, porque aunque en ocasiones el epicureísmo parezca de sentido común, no lo es tanto.⁷

Epicuro no solo se dirigía a filósofos capaces de comprender las sutilezas de su física y su canónica, esos iniciados a los que en su testamento confía la custodia material e intelectual del Jardín y a los que se refiere con la expresión «los que enseñan el camino» (DL X, 17); quería audiencias amplias, incluso acogía en su escuela a mujeres y esclavos, se lee en muchos estudios que no precisan en calidad de qué las y los admitía. Para llegar a un público tan heterogéneo tenía que simplificar, pues únicamente la simplificación podía asegurar la pervivencia y propagación de su legado intelectual.

Dado que no todos pueden hacer suyo lo mucho y difícil, así como la dificultad para recordar un texto tan largo y complejo como el *De natura* (que comprendía 36 libros), Epicuro escribió resúmenes: exactamente esto, un sumario, es el libro X de Diógenes Laercio que, además de comentarios y reflexiones del doxógrafo, contiene las cartas a Meneceo, Heródoto y Pitocles, así como las *Máximas Capitales*. Muchas ediciones de las obras de Epicuro añaden las llamadas *Sentencias Vaticanas*. Además de estos textos, y también con intención divulgadora, Epicuro redactó un *Epítome de las objeciones a los fisiólogos* (DL X, 27), un *Gran compendio* (DL X, 39-41 y 72-73) y un *Pequeño resumen* (DL X 135), obras dirigidas a los principiantes, a todos aquellos que no son felices pero desean serlo y que por ello acuden a su filosofía. Estos textos con-

⁵ Cfr. Manolidis, *Die Rolle der Physiologie...*, 1987: 107-139.

⁶ Cfr. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 492.

⁷ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, 1993: 190, 339-340 y 350; también *Hellenistic Philosophy of Mind*, 1992: 199.

tienen lo esencial de las tesis epicúreas, doctrinas y apotegmas que los círculos más amplios de amigos deben meditar día y noche, en soledad y en compañía, para así poder vivir «como un dios entre los hombres» (*Ep. Men.* 135). Como vivió, puede suponerse, Epicuro: al filósofo, para serlo, no le basta con elaborar filosofía, debe sancionarla con su heroico ejemplo.

Tal y como en la actualidad las conocemos, las *Máximas Capitales* y las *Sentencias Vaticanas* no se deben a la mano de Epicuro; es posible que sean variaciones que comunican palabras que sí dijo, o escribió, el Maestro y que el proceso de transmisión alteró y modificó de diferentes maneras, conservando sin embargo un núcleo auténticamente epicúreo.⁸ Las *Máximas Capitales* «fueron algo así como la Biblia de los epicúreos»,⁹ un compendio de verdades que deben memorizarse como se memoriza un catecismo,¹⁰ un «breviario mnemonico di salvezza».¹¹ Más allá del valor y el sentido teórico de los contenidos fundamentales, la memorización establece un vínculo emocional con el autor de las palabras que deben recordarse y ser recitadas casi como si fueran jaculatorias.¹²

Las últimas palabras que Epicuro dirigió a sus «amigos» fueron para pedir que memorizaran sus doctrinas (DL X, 16 = 123 Us.). «Ejercitaba a sus discípulos en retener de memoria sus escritos», afirma Diógenes Laercio (X, 12). El Maestro no pide que aquellos sean capaces de repetir mecánicamente sus tesis, sino que las interioricen para que puedan reactualizarlas en cualquier momento y circunstancia.¹³ El proceso de memorización, escribe Emilio Lledó, «introduce en el conocimiento una especie de asimilación entre la naturaleza exterior y la interior, de forma que aquello que conocemos y que hemos llegado a incorporar en nuestro ser acaba constituyendo parte de nuestra sensibilidad, de nuestra más radical estructura y, en consecuencia, de nuestros comportamientos».¹⁴ Filodemo también sabe de la importancia de comprender y memorizar las «doctrinas principales» a la hora de elegir y rechazar correctamente, no tanto porque la comprensión y memorización alcancen para obtener la paz

⁸ Cfr. Clay, *Lucretius and Epicurus*, 1983: 72-81 y 176-185.

⁹ García Gual, *Epicuro*, 1981: 132.

¹⁰ Cfr. Clay, «Epicurus Last Will and Testament», 1973: 273. Carlo Diano (*Scritti epicurei*, 1974: 289-305) considera los primeros párrafos de la *Epístola a Heródoto* «la fondazione del Catechismo».

¹¹ Gigante, «Philosophia medicans...», 1975.

¹² Cfr. Gabaude, «Originalité de l'éducation selon l'épicurisme», 1983: 62.

¹³ Cfr. Bollack y Laks, *Epicure à Pythocles...* 1978: 111.

¹⁴ Lledó, *El epicureísmo...*, 1984: 54.

del alma, pero sí porque sientan los cimientos para un correcto cálculo de los placeres (*De elect.* XI, 7-20). «¿Quién de vosotros no sabe de memoria las *kýriai dóxai* [las *Máximas Capitales*], que consideraréis las más autorizadas, puesto que veis en ellas máximas breves importantísimas para vivir felizmente?», pregunta Cicerón a Torcuato después de haberlas calificado de «oráculos de sabiduría» (*Fin.* II, 20).

Incluso las diferentes versiones que de ellas conservamos pueden entenderse en función de su retención en diferentes contextos y situaciones.¹⁵ Tienen «autoridad performativa», una autoridad que no solo nace de las mismas palabras, sino de su estatuto en tanto que palabras que deben recordarse y citarse en un contexto dado.¹⁶ Solo tras haber hecho íntimamente suyas estas verdades fundamentales («oraculares»), podrían los aspirantes a epicúreos acceder a esos textos más complejos y más desarrollados que son las cartas. Y solo entonces unos pocos estudiarían obras como el *De natura*.¹⁷

La *Carta a Meneceo* contiene valiosa información sobre el pensamiento de Epicuro, pero no está escrita con propósito solo teórico, sino para que los destinatarios cambien su forma de pensar, para ayudarlos «en la edificación de su propia intimidad».¹⁸ La *Carta a Meneceo*, un texto protréptico, indica lo esencial para alcanzar una vida feliz, expone los *stoicheia tou kalōs zēn*, «los elementos básicos de una vida feliz» (*Ep. Men.* 13).¹⁹ Epicuro pide que su destinatario «medite» (*melēta*) su contenido (*Ep. Men.* 135): el verbo *meletāō* significa «meditar», «estudiar», pero también «practicar» o «ejercitarse». El Maestro no quiere que Meneceo lea la carta a él dirigida como acostumbramos a hacerlo quienes la estudiamos para llegar a conocer la filosofía del Jardín, le invita a ponerla en práctica, a que su lectura sea un ejercicio que debe realizarse con asiduidad («día y noche») tanto en soledad como en compañía de los semejantes: *prōs tōn hōmoion*. Solo así conseguirá Meneceo cambiar radicalmente su forma de pensar consciente e inconsciente: «nunca ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres» (*Ep. Men.* 135). Porque el *týpos* no es solo la impronta teórica que dejan los principios y

¹⁵ Cfr. Smith, «Quotations of Epicurus Common to...», 2006. Sobre la memorización: Gordon, *Epicurus in Lycia...*, 1996: 60-65. Erler y Schofield, «Epicurean Ethics», 1999: 670, nota 64. En este mismo volumen: Mansfeld, «Sources», 1999: 5.

¹⁶ Cfr. Fletcher, «Epicurus Mistresses...», 2012: 62.

¹⁷ Cfr. Hadot, «Épicure et l'enseignement...», 1969.

¹⁸ Lledó, *El epicureísmo...*, 1984: 53.

¹⁹ Cfr. Hessler, *Epicur. Brief an Menoikeus*, 2014: «3.4: *Ep. Men.* als protreptische Schrift».

valores fundamentales de la doctrina, también es una huella física: «la particular estructura atómica que la memorización continua produce sobre los átomos de la mente».²⁰

La *Carta a Pitocles* expone la meteorología de Epicuro en función de la crítica a la teología astral.²¹ Su destinatario reconoce que lo escrito en el *Sobre la naturaleza* es complejo y difícil de memorizar; por tal motivo pide que se le envíe «un resumen, breve y de conjunto, acerca de los fenómenos celestes para guardarlo fácilmente en la memoria». El Maestro acepta el ruego y escribe lo que hoy en día conocemos como la *Carta a Pitocles*, un texto pensado para los que aman «la auténtica ciencia de la naturaleza», la epicúrea, pero «andan faltos de tiempo libre, demasiado atareados por alguna de las ocupaciones cotidianas»:

Aprende pues bien estas cosas, y reteniéndolas en la memoria precisamente repásalas junto con las demás enseñanzas que hemos mandado en el breve compendio que hemos enviado a Heródoto (*Ep. Pit.* 84-85).

O sea, la *Carta a Heródoto*, igualmente destinada «a quienes no pueden examinar con precisión cada uno de nuestros escritos acerca de la Naturaleza, ni tampoco estudiar por entero los libros mayores de los que los constituyen». La lectura de esta carta también será provechosa para «aquellos que han progresado bastante en el estudio de las obras enteras» (porque siempre conviene memorizar «el esquema básico de toda la doctrina, reducido a sus líneas esenciales»), incluso para el «estudioso muy avanzado» (para que sea capaz «de recurrir con presteza a la conexión con los principios generales, refiriéndolo todo a elementos simples y a expresiones sencillas», *Ep. Hdt.* 35-36).

★

El último texto del catálogo de obras de Epicuro recogidas por Diógenes Laercio reza *Epistolaí*, las tres que él transmite, pero también, con mucha probabilidad, esas colecciones de cartas o de epítomes de cartas que al menos desde el siglo II a. C. circulaban en los círculos epicúreos. A diferencia de lo que sucede en la actualidad, en la antigüedad las cartas no solían tener un destinatario concreto, iban dirigidas a un auditorio más difuso y amplio.²² Por eso

²⁰ Verde, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, 2010: 72.

²¹ Cfr. Bollack y Laks, *Epicure à Pythocles...*, 1978.

²² Cfr. Hadot, *Seneca und die...*, 1969: 34.

Epicuro escribe a un discípulo único e identificable, pero también y al mismo tiempo, en búsqueda de la universalización de su mensaje, a todos sus potenciales lectores.²³ Epicuro desea y espera que sus epístolas sean conservadas y difundidas entre los amigos (60 Arr.): Pitocles conoce la enviada a Heródoto (DL X, 85) y en las festividades epicúreas era habitual leer las de los amigos ausentes y muy especialmente las de Epicuro y las de aquellos que tuvieron la suerte de tratarlo en persona: Metrodoro, Polieno y Hermarco escribieron cartas, también Leontio y Batis.²⁴

En las cartas se establece un contacto personal e íntimo con los receptores. Puesto que redactarlas y conseguir que llegaran a su destino no era entonces tarea sencilla (por el tiempo que exigía, por el elevado coste de los materiales necesarios, por lo incierto e inseguro de las vías de comunicación...), escribir-las y recibirlas era un suceso extraordinario, una señal inequívoca de la estrecha vinculación entre remitente y destinatario.²⁵ Entre los epicúreos recibirlas era motivo de júbilo, porque permitían recordar pasadas conversaciones y porque la misma carta podía ser leída y releída. No extraña que los del Jardín, que tanto valoraban la amistad, recurrieran a este medio de comunicación: las cartas eran indispensables para mantener la coherencia y la continuidad entre las diversas comunidades, así como para conservar la unidad doctrinal, que la dispersión geográfica podía hacer peligrar.²⁶ Epicuro quería audiencias amplias y las cartas son un medio adecuado para llegar a ellas; el género epistolar es muy pertinente para transmitir y difundir las doctrinas principales y más básicas de la escuela.²⁷ Las que recoge Diógenes Laercio son epítomes: la enviada a Meneceo un epítome de la ética de Epicuro, las dirigidas a Pitocles y Heródoto, epítomes de su *physiología*. Son además un género adecuado para propagar su mensaje: para quien ha escogido vivir «oculto» cualquier medio de difusión «más público» habría sido inoportuno. Por otra parte, son compendios con intención divulgativa y la divulgación cae con facilidad en la vulgarización simplificadora.

²³ Cfr. Sanctis, «Utile al Singolo, utile a molti...», 2012.

²⁴ Cfr. Clay, «The Cults of Epicurus», 1986: 26; del mismo autor: «Individual and Community ...», 1983: 267 ss. Sobre las cartas de los epicúreos y epicúreas citados: Erler, «Die Schule Epikurs», 1994: 217, 225, 230, 207 y 287.

²⁵ Cfr., por ejemplo, el planteamiento general de Eckstein, *Gemeinde, Brief und Heilbotschaft...*, 2004: capt. I: «Briefeschreiben in der Antike», con multitud de referencias y bibliografía.

²⁶ Glad, *Paul and Philodemus...* 1995: 175–176.

²⁷ Cfr. Tepedino Guerra, «Le lettere private del Κηπος...», 2010. Spinelli, «Epistola», 2012: 152–163. Erbi, «Lettere dal Kepos...», 2015.

No debe confundirse divulgación con simplificación (Fil. *Ad cont.* frgs. 55 y 81-82; cols. IV-VI). Filodemo insiste en que nunca deben perderse de vista los textos de los Padres Fundadores y en especial los de Epicuro, pero sabe asimismo que el estudio más concreto de problemas también concretos debe complementarse con una aproximación generalista al todo y al espíritu de la filosofía del Jardín que necesariamente tiene que simplificar esas difíciles cuestiones de las que Epicuro se ocupó, por ejemplo, en el *De natura*. A fuerza de simplificar se pierden las auténticas palabras del Maestro, pero se ganan adeptos o, dicho de manera más amable, se satisface la vocación universalista («viejos y jóvenes») del epicureísmo. Por eso decía Lactancio que el epicureísmo era una filosofía abierta a los ignorantes (*Div. Inst.* III, 25, 4 = 227 a Us.). Como suele sucederle a todo pensamiento con vocación misionera, también el epicureísmo debe buscar el complejo equilibrio entre lo muy difícil (solo accesible a unos pocos) y lo muy fácil (que pierde u olvida lo esencial). En los fragmentos citados más arriba del *Ad contubernales* Filodemo polemiza contra otros epicúreos que perdieron este equilibrio en la dirección de una generalización abusiva y simplificadora de las auténticas palabras del Maestro. Tal fue el caso de esos epicúreos que cabe englobar dentro de «la primera fase histórica del epicureísmo romano»: Amafinio, Catio y Rabirio.²⁸

FILODEMO DE GÁDARA Y LUCRECIO

En Atenas el Jardín se consolidó como centro intelectual y como una comunidad de amigos, movido acaso por un entorno que no podía aceptar con facilidad ni sus ideas ni su forma de vida. Aunque la reivindicación del placer como fin último haya servido para caricaturizar a los epicúreos, no es lo más escandaloso de sus doctrinas, pues la búsqueda, obtención y disfrute de un placer moderado, del cuerpo y del alma, encuentra acomodo dentro de las reflexiones éticas platónicas y aristotélicas.²⁹ Sin embargo, a un griego, más todavía a un romano, no le debía de resultar fácil asumir la negación de la divina providencia y la adivinación, que es inútil buscar y propiciarse la benevolencia de los dioses o que no hay una supervivencia tras la muerte y que, por tanto, carece de sentido el culto a los fallecidos. No es fácil, tampoco, aceptar el alejamiento de la vida política, pedido por los epicúreos en diferentes registros, ni

²⁸ Cfr. Gigante, *Ricerche filodemee...* 1969: 27.

²⁹ Sobre los antecedentes del hedonismo epicúreo: Erler, «Schmerzfreiheit als Lust...», 2012.

su desprecio de la *paideía* tradicional. Es difícil asumir estas tesis y la forma de vida acorde con ellas. Así lo testimonia la recepción del epicureísmo en Roma.

Si hemos de creer a Cicerón, fue en boca de Cinias, en torno al 280 a. C., cuando los romanos escucharon por vez primera el nombre de Epicuro: al oír Mario Curio y Tito Coruncano que Cinias afirmaba que «en Atenas había un sabio que explicaba que todas nuestras acciones debían ser relacionadas con el placer» desearon que los Samnitas y Pirro abrazaran tal doctrina, «pues, si se entregaban a la lujuria, podrían ser vencidos con más facilidad» (*Senec.* 43; cfr. tb. *Plut. Pyrrh.* 20, 6). Estamos ante la misma caricaturesca simplificación también presente en algunas comedias de Plauto en las que se escenifica un epicureísmo superficial que solo retiene de esta filosofía un ideal de tranquilidad egoísta y utilitarista. El «vivir para uno mismo» de Periplectomene, protagonista del *Miles gloriosus*, representa este anhelo asociable al apoliticismo epicúreo en las antípodas de una moral cívica y patriota. *Trinummus* puede incluso leerse como una confrontación entre dos formas de epicureísmo: el austero de Lysiteles y el voluptuoso y hedonista de Lesbónico.³⁰ También por estas fechas fueron expulsados de Roma los epicúreos Alción y Filisco (Ateneo, XII, 547 a), no se sabe muy bien si en calidad de adeptos al Jardín (y a sus supuestas prácticas y teorías inmorales) o en el marco más general de todo un conjunto de medidas que quisieron neutralizar las novedades y las perniciosas influencias extranjeras.³¹ En las sátiras de Lucilio hay asimismo alusiones a temas epicúreos.³²

A finales del siglo II y a principios del siglo I a. C. el epicureísmo estaba introducido en Roma, quizá primero entre elites y luego, progresivamente, en el resto de la sociedad, en el contexto más general de filosofar en latín. En aquellos momentos el epicureísmo romano estaba representado por individuos como Amafinio y Rabirio.³³ Al primero de ellos, sin nombrarlo expresamente, se refiere Cicerón como autor de libros de filosofía en latín, que el Arpinate dice no leer por su dejadez estilística (*Tusc.* I, 7). No obstante, el mismo Cicerón reconoce la popularidad de estos epicúreos desaliñados que defendían «teorías insustanciales», desaliño e insustancialidad que explican su éxito, pues

³⁰ Cfr. André, *Otium...* 1966 : 82 ss.

³¹ Cfr. Gruen, *Studies...*, 1989: 177-178.

³² Cfr. O'Hara, «*Somnia ficta in...*», 1987.

³³ Cfr. Montarese, *Lucretius and His Sources...*, 2012: 6 ss. Garbarino, *Roma e la filosofia greca...*, 1973: 462 ss. Jones, *The Epicurean Tradition*, 1992: 62-93. Canfora, «La première réception...», 2003: 46-49. En este mismo volumen la respuesta de Lévy a Canfora: 2003. Erler, «Die Schule Epikurs», 1994: 363-368.

las masas incultas se sienten atraídas por doctrinas «de fácil intelección» y que además invitan «a las atrayentes tentaciones del placer» (*Tusc.* IV, 6-7).³⁴ Estamos lejos de los dos grandes epicúreos romanos, Lucrecio y Filodemo. Aunque no pueda demostrarse, es tentador conjeturar algún tipo de relación entre ambos: uno y otro son devotos epicúreos y sus actividades se desarrollaron en marcos geográficos relativamente cercanos. Cabe que Lucrecio y Filodemo se conocieran, también que sus relaciones no fueran cordiales.³⁵

En Italia hubo dos focos epicúreos: uno asentado en Roma, que se servía del latín y especialmente interesado en cuestiones físicas, y otro ubicado en la bahía de Nápoles, de lengua griega y del que formaban parte Filodemo y Sirón, «que, además de magníficas personas, son hombres muy doctos» (*Cic. Fin.* II, 119). Frente a las formas vulgarizadas del epicureísmo que ponen en primer plano la afirmación incondicionada de la *voluptas*, estos círculos epicúreos más exigentes saben que la dura disciplina de la renuncia preconizada por Epicuro solo está al alcance de unos pocos. El epicureísmo, o al menos determinada comprensión suya, contiene un elemento elitista y la universalidad de su mensaje permanece limitada: en sentido estricto, la salvación es por entero personal y al alcance de pocos.³⁶

Por otra parte, no hay duda de que con el paso del tiempo los epicúreos tuvieron que modificar sus tesis, aunque solo fuera porque Lucrecio y Filodemo tienen que enfrentarse con avances filosóficos desconocidos para Epicuro: piénsese, por ejemplo, en el enorme desarrollo que conoció el estoicismo, en las formas radicales del escepticismo planteadas por Enesedimo o en el escepticismo probabilista de Carnéades. Además, los epicúreos romanos también se vieron obligados a transformar, si no el fondo, sí al menos la forma en la que presentaban sus doctrinas, pues de lo contrario no habrían conseguido colocar sus productos intelectuales en el competitivo mercado cultural romano, cada vez más exquisito. En este ambiente refinado y noble, próximo a la sensibilidad neotérica, se situarían Lucrecio y Filodemo, conscientes ambos de la necesidad de adecuar el mensaje epicúreo a los nuevos tiempos, aun al precio

³⁴ Por lo demás, no es cierto que Cicerón no hubiera leído a Amafinio: lo critica por boca de Varrón en *Acad.* I, 4. Casio, en una carta a Cicerón, también critica a Amafinio (*Ad. Fam.* XV, 19, 1-2).

³⁵ Sobre Lucrecio y Filodemo cfr. el exhaustivo estudio de Beer, *Lukrez und Philodem*, 2009. Como dice la autora, la relación entre uno y otro es «eher assoziativ». Sin embargo, por otra parte, la lectura de este mismo libro hace difícil pensar que entre Filodemo y Lucrecio no hubiera habido algún tipo de vinculación intelectual directa.

³⁶ Cfr. Boyancé, *Lucrece et l'épicureisme*, 1963.

de traicionar puntualmente las tesis del Maestro; tal vez esta heterodoxia se justifique por motivos proselitistas.³⁷



En el caso de Filodemo esta tarea se concreta en un difícil y sutil equilibrio entre la atención más escrupulosa a las palabras de Epicuro (pues estableció «los principios de la filosofía, los únicos de acuerdo con los cuales es posible actuar correctamente», *De elect.* XIII, 5-8) y una exégesis de las mismas capaz de satisfacer las exigencias de su contexto histórico: el de Gádara era el «filósofo residente» de Lucio Calpurnio Pisón y los romanos de aquella época pedían una educación y una cultura refinadas. No obstante, parece exagerado calificar a Filodemo como el «Panecio del Jardín»,³⁸ atribuyéndole esa labor modernizadora, de ajuste a las exigencias de los tiempos, que Panecio y Posidonio llevaron a cabo en el seno del estoicismo,

Filodemo nació en torno al 110 a. C. en Gádara, hoy en día la ciudad jordana de Um Qeis, junto al mar de Galilea, próxima a la frontera con Israel y por aquel entonces un lugar de la Siria greco-romana; una localidad lo suficientemente importante como para contar con dos teatros, pero sin el brillo cultural de las grandes ciudades helenísticas.³⁹ Tal vez esta circunstancia, unida a la inestabilidad política de la zona, animaron o forzaron su marcha a Atenas, donde estudió con Zenón de Sidón, cabeza entonces de la escuela epicúrea. En torno a los años 74-73 parte a Italia, primero a Roma y luego a Herculano; desde este momento, decía, su vida se vincula íntimamente con la del noble romano Lucio Calpurnio Pisón, suegro de César, enemigo de Cicerón y propietario quizá de la famosa «Villa de los Papiros».⁴⁰ Los restos que su excavación nos ha regalado ofrecen importante información acerca del epicureísmo y de la vida intelectual romana de la época, en la que Filodemo jugó un destacado papel como filósofo del Jardín y como *amicus* de un Pisón tal vez indeciso entre un epicureísmo hedonista, conocido y practicado en Roma, y otro más reflexivo, el de Filodemo.⁴¹

³⁷ Cfr. Delattre, «Introduction à un premier bilan des conceptions esthétiques ...», 2002: 239-240.

³⁸ Cfr. Erler, «Orthoxie und Anpassung...», 1992.

³⁹ Sobre el lugar de nacimiento de Filodemo: Dorandi, «La patria di Filodemo», 1990. Cfr. tb. Fitzgerald, «Gadara: Philodemus' Native City», 2004.

⁴⁰ Una panorámica general en: García Gual y Odetti, *La Villa de los Papiros*, 2013.

⁴¹ El *In Pisonem* de Cicerón podría avalar esta lectura y por lo demás ofrece la descripción más completa de Filodemo que poseemos, si bien las noticias que transmite deben tomarse con precaución por su carácter fuertemente polémico.

Siempre fiel a su maestro Zenón de Sidón, Filodemo quiere rescatar las auténticas y originarias teorías de los Padres Fundadores, según él deformadas por otros miembros del Jardín. Filodemo se presenta a sí mismo como la cumbre de la heterodoxia, cita una y otra vez a Epicuro, Hermarco y Metrodoro y, pensando en epicúreos que él considera disidentes, considera que escribir contra aquellos sería cometer fratricidio (*Rhet.* I, VII, 24-29). Sin embargo, por otra parte, no duda en acudir a fuentes no epicúreas ni en ser ecléctico en sus propuestas terapéuticas. Si la primera generación de epicúreos, que tuvo ocasión de filosofar junto al Maestro, quiso distanciarse con toda radicalidad de su tradición intelectual y cultural, Filodemo, al menos en algunas ocasiones, señala que es posible aprovechar experiencias e investigaciones realizadas por otras escuelas (*Sig.* col. 16, 29-17, 3 y 32, 13-18 De Lacy). Cuando lo cree conveniente, olvida las críticas a la *paideía* tradicional y recurre a *exempla* míticos y cita a Homero y a los poetas.⁴²

Filodemo escribió un texto sobre los estoicos y sendas historias del estoicismo y la Academia.⁴³ La manifiesta hostilidad de la primera de estas obras está ausente en las segundas.⁴⁴ Algunos estoicos habían rechazado la *Politeia* de Zenón por su radicalidad, por considerarla en exceso cínica, viendo en ella una obra inmadura cuyos errores se deberían a la juventud e inexperiencia de su autor (DL VII, 4). Filodemo aprovecha la ocasión para señalar que incluso los escritos juveniles de Epicuro estaban libres de errores y aunque acepta que la *Politeia* es obra temprana señala que Zenón nunca modificó sus posiciones (*De Stoicis* 2, IX, 1-19). En esta obra Filodemo está interesado en la teoría; por eso se niega a salvar al estoicismo distinguiendo entre una primera fase, más radical, y otra segunda, acaso representada por Posidonio o Panecio, que se habría alejado de la herencia cínica: Zenón y la escuela estoica son indistinguibles, condenar al primero es condenar a la segunda.⁴⁵ Tal vez quiera destacar el origen socrático del estoicismo a través de los cínicos.⁴⁶ El *De Stoicis* no es una obra política, sino que utiliza instrumentalmente algunos temas del pensamiento político del Pórtico (los más extremos, los más escandalosos...) para criticarlo con virulencia.

⁴² Cfr. Erler, «Autodidact and Student...», 2011: 23.

⁴³ Cfr. Dorandi, «Filodemo storico del pensiero antico», 1990 y «La Rassegna dei Filosofi di Filodemo», 1980.

⁴⁴ Cfr. Clay, «Reseña» de T. Dorandi. *Filodemo. Storia dei filosofi...*, 1997 y «Philodemus on the Plain Speaking...», 2004.

⁴⁵ Cfr. Dorandi, «Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 E 339)», 1982: 116-117.

⁴⁶ Cfr. Giannantoni, «Antistene fondatore della...», 1993.

Las historias de los estoicos y de la Academia no son exactamente una historia de estas filosofías, sino de estos filósofos, de sus vidas y carácter; no está en juego la filosofía como un conjunto de teorías, sino como una forma de vida. Filodemo escribe con sorprendente objetividad y desapasionamiento, porque estas historias forman parte del mismo proyecto educativo que también integran su biografía de Epicuro y sus escritos sobre la ira, la adulación y la libertad de palabra.⁴⁷ Es probable que se ocupara de los filósofos estoicos y académicos para defender, conservar y transmitir el mensaje del Jardín, pero también para integrarlo dentro de la gran tradición de la filosofía griega,⁴⁸ presentado las tesis epicúreas en este contexto a esos adinerados nobles romanos que exigían una cultura selecta.⁴⁹ Las cosas han cambiado: Filodemo ni necesita ni puede mantener esa distancia frente a la filosofía anterior que caracteriza, como se verá más adelante, a Colotes, discípulo directo de Epicuro. Tampoco apartarse de la poesía, y no me refiero únicamente al hecho de que recurra con frecuencia a los poetas,⁵⁰ sino a la circunstancia de que él mismo también lo fue.⁵¹

Cicerón lo considera un hombre educado y culto en filosofía y en otras materias que los epicúreos descuidaban; en algunos textos incluso llega a tildarlo de magnífica persona y hombre muy docto. El filósofo Filodemo es *ingeniosus, eruditus* y *humanus*, un *graecus*; el poeta, por el contrario, es un *graeculus*, un «grieguecillo» de tres al cuarto. ¿Es Filodemo un individuo doble, con dos rostros irreconciliables, uno que mira a la poesía y otro a la filosofía?⁵² ¿Es el poeta un disidente de la ortodoxia epicúrea?⁵³ ¿Acaso una cosa es la teoría y otra la praxis, como sugiere Cicerón cuando afirma que fue un individuo

⁴⁷ Cfr. Clay, «Philodemus on the Plain Speaking...», 2004.

⁴⁸ Cfr. Gigante, *La bibliothèque de Philodème...*, 1987: 38-42. Dorandi, «Filodemo storico del...», 1990.

⁴⁹ Cfr. Gigante, *Filodemo in Italia*, 1990: 40. Dorandi, «Filodemo storico del pensiero antico», 1990.

⁵⁰ *El buen rey según Homero* ha sido interpretado como una muestra de la heterodoxia de Filodemo, pues es poco epicúreo, en efecto, acudir a los poetas para extraer de ellos lecciones políticas. Cfr. por ejemplo, Ronconi, «Poetica e critica epicurea», 1972: 81; tb. Dorandi, *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, 1982: 17-18; Gigante, por el contrario, desatiende la tensión entre filosofía y poesía que recorre todo este texto (*Filodemo in Italia*, 1990: capt. IV: «Per l'interpretazione del libro di Filodemo "Del buon re secondo Omero"»).

⁵¹ Puede leerse una traducción al castellano de los epigramas de Filodemo en Mas, *Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros...*, 2017.

⁵² La tesis del Filodemo doble, casi un esquizofrénico, ha sido defendida con particular ahínco por Merlan, «Aristoteles' und Epikurs müßige Götter», 1967: 489-490; cfr. tb. Ronconi, «Poetica e critica epicurea», 1972.

⁵³ Angeli, *Filodemo, Agli amici di scuola (PHerc.1005)*, 1981: 82-102. Tb. Erler, «Orthodoxie und Anpassung...», 1992. Sobre la estricta división entre la obra prosa de Filodemo y su labor poética, considerada como una desviación frente a las «rígidas y severas doctrinas de Epicuro»: Jensen, 1930, pp. 49-61.

culto y educado pese a su adscripción filosófica y que su relación con Pisón lo convirtió en un poeta cortesano y lisonjero, no obstante su refinamiento formal? No creo que quepa superar la distancia entre una y otra señalando que la crítica poetológica de Filodemo no se dirige al género por él cultivado, el epigrama, por mucho que este carezca de vocación educativa y por mucho que tenga por destinatario al mismo poeta o a un pequeño círculo de amigos.⁵⁴

Muchos de los poemas de Filodemo son extremadamente eróticos y cantan situaciones más allá de esos placeres naturales y necesarios que, dicen los epicúreos, deben ser satisfechos; tampoco parece que expresen un pensamiento intermedio entre el del sabio y el del vulgo (como el mismo Filodemo pide en el *De poematis*), ni que polemice contra los gustos sofisticados de los romanos en asuntos de mujeres⁵⁵ o que critique la poesía erótica contemporánea por su predilección por las damas refinadas.⁵⁶ Cabe que estos epigramas sean un ejercicio de *parrésia* que Filodemo se aplica a sí mismo: «un método oblicuo de impartir enseñanzas éticas», una estrategia para ilustrar las tesis que defiende en sus escritos en prosa.⁵⁷ La idea es atractiva, pero creo que solo puede aplicarse a unos pocos poemas. Tal vez haya que darle la razón a Marcello Gigante cuando argumenta la necesidad de distinguir dos fases en la producción epigramática filodemea: antes y después de adherirse al epicureísmo; el momento de inflexión cabría situarlo en torno a los años 50 a. C. Solo entonces podría exigirse coherencia con las enseñanzas del Maestro, practicadas y visualizadas de manera poética.⁵⁸

Aunque en las páginas siguientes hablaré por comodidad de los «libros» de Filodemo, en realidad solo disponemos de restos carbonizados a los que podemos acceder gracias al trabajo de papirólogos (y papirólogas) extremadamente competentes. También por comodidad le atribuyo obras cuya autoría es incierta y textos en los que se limita a referir lo dicho por otros epicúreos, en particular su maestro Zenón.⁵⁹ El problema de los «textos» encontrados en

⁵⁴ Cfr. Gigante, «Filodemo e l'epigramma», 1992.

⁵⁵ Cfr. Gow y Page, *The Greek Anthology*, 1969: 382.

⁵⁶ Cfr. La Penna, «Aspetti e momento della cultura letteraria...», 1979: 30.

⁵⁷ Así lo sugiere David Sider, «How to Commit Philosophy Obliquely...», 2004.

⁵⁸ Sobre la lectura biográfica de los epigramas de Filodemo: Gigante: *Filodemo in Italia*, 1990: capt. III: «Gli epigrammi di Filodemo quali testimonianze autobiografiche». Cfr. tb.Männlein-Robert, *Stimme, Schrift und Bild*, 2007: VI.5.2: «Epikureische Variationen zu Stimme und Euphonie bei Philodem».

⁵⁹ Quien desee información sobre esta cuestión debe acudir a las ejemplares ediciones que cito en el apartado «Ediciones y traducciones utilizadas».

la Villa de los Papiros tiene de momento difícil solución: la edición de uno de ellos posibilita la mejor comprensión de otro ya editado que, de esta forma, tiene que editarse de nuevo; Richard Janko piensa en el libro primero del *De poematis*, pero su advertencia puede generalizarse: «... *these fragments all needed to be properly edited before any could be edited at all*». ⁶⁰

Los poemas de Filodemo están recogidos en la Palatina y la Planudea y entre sus escritos hallados en la Villa de los Papiros hay obras teológicas, éticas, políticas, estéticas, de historia de la filosofía y de epistemología, pero ninguna de física. Cierto es que afirma que los principios éticos deben derivarse del estudio de la naturaleza (*De elect. XIII*, 12-17) y que en sus textos, y en otros asimismo encontrados en la Villa de los Papiros, es frecuente la *laus physiologiae*, pero también lo es que no escribió ninguna obra de «física», bien porque no interesaba a sus audiencias, bien porque consideraba que no había nada que añadir a lo ya establecido por Epicuro. En el poema de Lucrecio la física es fundamental.

★

Lucrecio suele emplear las palabras *labor* y *laborare* para referirse a las inútiles tareas de los no-epicúreos. ⁶¹ Solo hay una *labor* que merezca la pena, dedicarse al estudio de la naturaleza, la tarea a la que él mismo se entrega al tomarse la placentera molestia de escribir su poema: «Me gozo en coger flores recientes y tejer para mi frente una insigne guirnalda» (I, 928-929). Lucrecio se goza al escribir las palabras de Epicuro:

Pues en cuanto tu doctrina, producto de una mente divina, empieza a proclamar la esencia de las cosas, disípanse los terrores del espíritu (...) Al contrario, por ningún lado aparecen las mansiones del Aqueronte (III, 14-25).

Despreciando o ignorando todo precursor, Lucrecio se siente pionero a la hora de escribir filosofía en latín, y en su empeño de hacer accesible al público romano el mensaje liberador del Maestro sabe de la importancia del vocabulario, el estilo y los recursos poéticos y retóricos, muy abundantes en su poema y muy escasos en los textos que conservamos de Epicuro. Es ocioso discutir si Lucrecio es un poeta o más bien un filósofo: los filólogos tienden a destacar lo primero, los historiadores de la filosofía, lo segundo.

⁶⁰ Janko, *Philodemus on Poems. Book 1*, 2000: 14. Tb. Beer. *Lukrez und Philodem*, 2009: 35.

⁶¹ Cfr., con múltiples referencias, Gale, *Virgil on the Nature of Things...* 2000: 147-154.

Aunque sabedor de la dificultad de la empresa, se siente satisfecho con su obra, porque enseña «cosas excelsas» y libera el ánimo «de los apretados nudos de las supersticiones», pero también porque compone «versos lúcidos y luminosos sobre materias tan oscuras». A continuación, explica la relación entre estos dos motivos de contento: deben endulzarse las amargas verdades del epicureísmo. Lucrecio llama a su poema *suaviloquens carmen pierium*, «armonioso canto de las Piérides», que expone la doctrina epicúrea, *ratio*, untada «con la dulce miel de las Musas» (I, 922-950). *Voluptas* filosófica y *voluptas* poética van de la mano, la segunda representa un estadio previo respecto de la primera y en cierto sentido la imita.⁶² El encanto y dulzura de la poesía permiten conseguir claridad en la exposición de los principios del epicureísmo, porque «para el espíritu se pierden todos los simulacros, excepto aquellos a los que ha prestado atención» (IV, 814-815).⁶³ De aquí la importancia del vocabulario, las metáforas y los símiles, elementos esenciales tanto en la poesía como en la filosofía de Lucrecio, porque hacen *ver* al lector, ver a través de las tinieblas y aceptar una verdad que en principio podría apesadumbrar. Las analogías, incluso las metáforas y los símiles, lejos de ser solo un recurso estilístico tienen valor y sentido epistemológico.⁶⁴ Por lo demás, Lucrecio no espera conseguir la gloria (*laudis spes magna*) por escribir poesía, sino por haber sido el primero en exponer una materia difícil y decisiva de manera inteligible, atractiva y efectiva.

El *De rerum natura* es un intento de liberar a los romanos de miedos y supersticiones;⁶⁵ Lucrecio quiere que Memmio, a quien dedica el poema, vea claramente «el sistema entero de la Naturaleza» y se percate de «su utilidad» (... *dum percipis omnem / natura rerum ac persentis utilitatem*, IV, 24-25). Por eso, aun siendo su poema un texto de física, dedica muchos versos a la vida anímica y moral de los seres humanos, porque están incluidos dentro de la «totalidad de lo real» y porque la comprensión e interiorización de este hecho tiene importantes consecuencias terapéuticas. También Lucrecio es un filósofo *medicans* y sus versos constituyen un *poema medicans*.⁶⁶ Si en la clasificación que propone Filodemo el *De rerum natura* sería un epos en la medida en que trata de los *phýseos*

⁶² Cfr. Gleis, «Erkenntnis als Aphrodisiakum...», 1992: 91.

⁶³ Cfr. Schrijvers, «Éléments psychagogiques dans l'oeuvre de Lucrèce», 1969: 38 ss.

⁶⁴ Cfr. Clay, «An Anatomy of...», 1996. Leone, «ΕΙΔΩΛΑ e nuvole...», 2014.

⁶⁵ Cfr. Classen, «Poetry and Rhetoric in Lucretius», 1968: 110 ss. Hershkowitz, *The Madness of Epic...*, 1998: 5-7.

⁶⁶ La expresión es de Beer, *Lukrez und Philodem*, 2009: 6.3.4: «*Lucida carmina-aurea dicta-flavus liquor. De rerum natura als poema medicans*».

érqa (*De poem.* IV, col. 6), en otro sentido, más profundo, es una tragedia, si entendemos que la esencia de esta consiste en la catarsis de las pasiones. En consonancia con la visión de Epicuro como un dios salvífico, importa sobre todo la misión, la extensión del mensaje por todos los medios posibles. Por esto no podía limitarse a emular la poesía didáctica de su tiempo, porque no solo quiere informar, sino capturar a su audiencia con las grandes verdades del epicureísmo.

Filodemo se sitúa conscientemente dentro de una tradición intelectual y en un medio social muy concreto. Lucrecio, por el contrario, ha sido calificado de figura aislada: un héroe solitario en lucha contra una sociedad hostil incapaz de comprender su revolucionario mensaje, incluso un melancólico próximo a la locura. Y no pienso solo en el *delirare* que Lactancio le atribuye (*Opif. dei* 6, 1) o en la conocida anécdota que transmite Jerónimo: Lucrecio enloqueció tras haber ingerido un afrodisiaco y escribió su poema *per intervalla insaniae*. No pienso solo en noticias de este tipo, que deben inscribirse en el contexto de polémicas anti-epicúreas cristianas,⁶⁷ sino en obras extraordinariamente serias e interesantes como la de Otto Regenbogen, que estiliza a Lucrecio bajo la figura del genio solitario en lucha contra el mundo y consigo mismo y que al final, cansado y hastiado, se da muerte por su propia mano;⁶⁸ o como la de Charles Segal, que se demora en subrayar los miedos y ansiedades que recorren muchos pasajes del *De rerum natura* y llega a hablar de la pérdida de relación de Lucrecio con su propia corporeidad: «The modern reader will think at once of Kafka's *Metamorphosis*».⁶⁹ Virgilio, por el contrario, que es muy posible que conociera a Lucrecio, lo califica de *felix* (*Georg.* 2, 490).⁷⁰

Hay quien considera que Lucrecio era un individuo de extracción social baja, un «cliente» de Memmio, y que, en consecuencia, entiende que su poema está dirigido al *vulgus*.⁷¹ Lucrecio, sin embargo, describe con precisión ambientes suntuosos y objetos de lujo (por ejemplo: IV, 1123-1130) y desprecia a la masa que «se estremece y retrocede» ante la doctrina de Epicuro (IV, 20); conoce a individuos que saben de los sinsabores de la vida política (por ejemplo: III, 995-1002) y tienen experiencia en puestos militares de mando (II,

⁶⁷ Cfr. Ziegler, «Der Tod des Lucretius», 1936.

⁶⁸ Regenbogen, *Lukrez...*, 1932: 87.

⁶⁹ Segal, *Lucretius on Death and Anxiety*, 1990: 23.

⁷⁰ Cfr. Kenney, *Lucretius*, 1977: 6.

⁷¹ Cfr. Wiseman, «The Two Worlds of Titus Lucretius», 1974.

323–332).⁷² Estos versos sugieren más bien que estamos ante un hombre bien instalado en la sociedad de su época. Es probable que, al igual que Filodemo, se dirigiera a audiencias selectas capaces de comprender y recibir su mensaje,⁷³ y lo es asimismo que su poema circulara antes de su «publicación» con cierta fluidez y regularidad en estos ambientes cultos y adinerados.⁷⁴ En la Villa de los Papiros se han encontrado fragmentos tal vez provenientes del *De rerum natura*.⁷⁵ No falta quien es capaz de detectar en la arquitectura y la decoración de esta lujosa residencia sutiles alusiones al proemio del canto II del poema de Lucrecio.⁷⁶ Y en Pompeya han aparecido *graffiti* que tal vez aludan al *De rerum natura*: si así fuera, darían testimonio de su popularidad.⁷⁷ Tampoco es cierto que la obra de Lucrecio se desarrolle en un páramo científico; en aquellos años, los de Lucrecio y Filodemo, se reúnen en Roma una gran variedad de intelectuales interesados en las «cosas de la naturaleza», que incluso superan en número a los que hubo en Atenas en el siglo IV a. C.⁷⁸

Lucrecio domina y se inserta con plena conciencia en determinada tradición literaria.⁷⁹ Ettore Paratore ha reparado en que Torcuato, el interlocutor epicúreo del *De finibus* ciceroniano, también es el destinatario del *carmen* 61 de Catulo; Memmio, a quien Lucrecio dedica el *De rerum natura*, es el mismo Memmio que sirvió en la *cohors* de Bitinia en la que también lo hizo Catulo; Cornelio Nepote, en su biografía de Ático —destacado epicúreo y amigo y corresponsal de Cicerón—, menciona a Lucrecio y a Catulo como los dos máximos poetas de su época.⁸⁰ Frente a la radical posición de Wilamowitz-Moellendorf,⁸¹ que veía a Lucrecio por entero fuera de la tradición

⁷² Cfr. Minyard, *Lucretius and the Late Republic...*; 1985: 45.

⁷³ Cfr. Giancotti, *Il preludio di Lucrezio*, 1959: 118.

⁷⁴ Cfr. Flores, *Titus Lucretius Carus...*, 2002–2009, vol. I, p. 17.

⁷⁵ Cfr. Kleve, «Lucretius in Herculaneum», 1989. Obbink, «Lucretius and the Herculaneum Library», 2007.

⁷⁶ Sauron, «*Templa serena...*», 1983: 81–82.

⁷⁷ Cfr. Heikki, «Die Wandinschriften...», 1975: 250–251.

⁷⁸ Datos y estadísticas en: Geyser e Irby-Massy (eds.), *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientist...*, 2008: 937–939. Una panorámica general en: Beretta, *La rivoluzione culturale di Lucrezio...*, 2015: capt. I: «Le scienze e le tecniche a Roma ai tempi de Lucrezio».

⁷⁹ Cfr., por ejemplo, Kenney, «Doctus Lucretius», 1970. Brown, «Lucretius and Callimachus», 1982. Craca, «Il proemio dell'inno ad Epicuro nel V libro di Lucrezio», 1984. Wimmel, *Kallimachos im Rom*, 1960: 77–97. Gale, «Lucretius and previous poetic traditions» 2007. Hardie, «Lucretius and later Latin literature in antiquity», 2007.

⁸⁰ Paratore, «La problemática sull'epicureismo a Roma», 1973: 33. Cfr. tb. De Witt, «Notes on the History of Epicureanism», 1932. Lyam, «The neoteric poets», 1978: 175.

⁸¹ Cfr. Wilamowitz-Moellendorf, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, 1924: 1230.

de la poesía helenística, estos datos permiten concluir al menos cierta vinculación entre el epicureísmo y los neotéricos.⁸² Sin llegar al extremo de ver en estos poetas una concepción del mundo por entero influida por el Jardín,⁸³ sí puede afirmarse su coincidencia en un espíritu aristocrático e individualista. Parece fuera de toda duda que Lucrecio ejerció una fuerte influencia sobre la siguiente generación de poetas latinos, y no solo poética, sino también en la concepción del mundo: «Feliz quien del misterio de los seres / pudo las causas penetrar (*felix qui potuit rerum cognoscere causas*), hollando / los terrores del hado inexorable / y el estruendo raptor del Aqueronte», escribe Virgilio en *Geórgicas* (II, 490-492) y en sus *Églogas* puede respirarse un cierto aire lucreciano.⁸⁴

Un poeta citado por Ovidio, Estacio, Persio y Quintiliano no puede ser un héroe solitario.⁸⁵ Plinio el Viejo lo incluye entre sus fuentes (I, 1) y Aulo Gelio lo menciona repetidas veces como un «clásico» que le sirve para poner de manifiesto similitudes y diferencias estilísticas con otros autores (I, 21, 5-7; V, 14, 4; X, 26, 9 etc.). Aparte de la mención textual contenida en una carta a su hermano, en las obras filosóficas de Cicerón hay pasajes en los que se alude implícitamente a Lucrecio.⁸⁶ *Tusculanas* I, 48 puede leerse como una crítica a los elogios de Epicuro que aparecen en los proemios del *De rerum natura*. La elección de la terminología filosófica por parte de Cicerón también revela un atento estudio del poema lucreciano.⁸⁷ Si el Arpinate silencia a Lucrecio es, tal vez, porque reclama para sí el privilegio y el honor de haber sido el primero en introducir la filosofía en Roma.⁸⁸



⁸² Ya señalada, por ejemplo, por Ferrero, *Poetica nuova in Lucrezio*, 1949. Cfr. Kenney, «Doctus Lucretius», 1970.

⁸³ Cfr. Giuffrida *L'epicureismo nella letteratura latina del I sec. A.C.*, 1950; tb. Frank, «The Mutual Borrowings...», 1933.

⁸⁴ Cfr. Hardie, «Cultural and historical narratives...», 2006.

⁸⁵ *Amores* I, 15, 16 y 23-24. *Silvas* II, 7, 73-76. *Sátiras* III, 83-84. *Inst. Orat.* .X, I, 87.

⁸⁶ Cfr. Canfora, *Vita di Lucrezio*, 1993: 69-89.

⁸⁷ Cfr. Kleve, «Zur epikureischen Terminologie», 1962.

⁸⁸ Recordemos que Cicerón tilda de vulgar al epicureísmo de Amafinio. Lucrecio, por el contrario, entiende «que nuestra doctrina por lo común parece en exceso amarga a quien no la ha tratado y el vulgo se echa atrás y se estremece ante ella» (I, 944-945). O bien el informe de Cicerón sobre Amafinio es deshonesto, o bien nos encontramos con dos formas diferentes de entender la filosofía del Jardín. Y dado que Lucrecio afirma haber sido el primero en poner por escrito en latín las doctrinas de Epicuro (... *primus cum primis*..., V, 336), parece más correcta la segunda de las anteriores posibilidades: caso de haber tenido noticia de este epicureísmo más popular, más divulgativo si así quiere decirse, el poeta no se siente identificado él.

Aprovecho la ocasión para abrir un paréntesis y puntualizar un malentendido muy generalizado. Aunque hay textos ciceronianos en los que, más allá de las legítimas discrepancias intelectuales, el Arpinate desciende a cuestiones personales, también escribe páginas muy respetuosas con el Jardín: cuando hablan los epicúreos Veleyo y Torcuato transmite tesis epicúreas en toda su pureza, lo cual no quita para que luego sean criticadas; sabemos además desde qué punto de vista lo son, sabemos, por ejemplo, que cuando toma la palabra Balbo no leemos tesis del Jardín, sino una crítica a la teología epicúrea desde premisas estoicas. La filosofía epicúrea es para Cicerón «un modelo de referencia con el cual enfrentarse y medirse».⁸⁹ Marcello Gigante incluso llega a hablar de «una polémica secreta y constructiva» entre Cicerón y Filodemo.⁹⁰ Lejos de despachar con premura los informes ciceronianos sobre el epicureísmo tildándolos de difamación y malinterpretación conviene tenerlos en cuenta, como haré a lo largo de este libro.

Aunque en general Cicerón es muy crítico con el Jardín en otros momentos, como prueba «de que es mayor la fuerza de la virtud y menor la del placer», menciona el hecho de que Epicuro fuera «un hombre de bien» y de que muchos epicúreos «hayan sido y sean hoy fieles a la amistad», así como que actuaran siguiendo el deber: «algunos viven de tal modo que su vida desmiente sus palabras» (*Fin.* II, 81). De un lado, censura la doctrina; de otro y al mismo tiempo, no puede dejar de admirar la bondad de los epicúreos, su culto a una amistad de la que él mismo se ha beneficiado.⁹¹ Zenón de Sidón, maestro de Filodemo y jefe de la escuela epicúrea con quien el Arpinate estudió en Atenas en torno al 79-78 a. C., era un *vir bonus et suavis et officiosus* (*ad Fam.* XIII, 1, 2), un hombre *agriculus e istorum acutissimus*, extraordinariamente sutil y agudo, lo cual no le impedía defender «que es feliz quien disfruta de los placeres presentes y está convencido de que disfrutará de ellos durante toda o gran parte de su vida» (*Tusc.* III, 38). Cicerón tiene amigos epicúreos, «en gran número amigos míos, tan buenos, varones que tanto se aman entre sí» (*Acad.* II, 115). En la primera parte de la quinta *Tusculana* Epicuro es acusado de incoherencia (V, 26, 31, 73), lo cual quiere decir que en su doctrina conviven de manera contradictoria cosas buenas y malas.

⁸⁹ Cfr. Maso, *Capire e dissentire...*, 2008: 301. Cfr. tb. D'Anna, *Alcuni aspetti della polémica...*, 1965: 9-13. Canfora, «La première réception de Lucrèce à Rome», 2003: 43-46.

⁹⁰ Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'Epicurisme Romain*, 1987: 51.

⁹¹ Cfr. Lévy, «Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal», 2001 : 65.

Algo parecido puede decirse de las informaciones sobre el epicureísmo que pueden encontrarse en las *Cartas a Lucilio*, en las que Epicuro es el filósofo antiguo más citado; tampoco puede descartarse que hubiera leído a Filodemo con detalle y aprovechamiento. Séneca, escribe Francisco de Quevedo, cita a Epicuro «todas las veces que necesita de socorro en las materias morales que escribe».⁹² Séneca ni rechaza ni critica con dureza las iniciales inclinaciones epicúreas de Lucilio, las toma como punto de partida para el ulterior progreso moral de su discípulo.⁹³ Plutarco, siempre brutalmente contrario al epicureísmo, no puede sin embargo ocultar una nota de admiración por Epicuro, pese a sus errores:

Es manifiesto también el gran respeto que por Epicuro sentían sus hermanos por su afecto y cuidados, admirados también por otras cosas y en especial por su filosofía. Pues incluso si erraban en su opinión, persuadidos desde la infancia y diciendo que nadie es más sabio que Epicuro, sin embargo son dignos de admiración tanto quien los dispuso así como ellos así dispuestos. (*Frat. am.* 487 d).

En ocasiones, Plutarco y los epicúreos no están tan alejados como pudiera parecer a primera vista.⁹⁴

El epicureísmo romano es confuso y difuso, como la misma Roma.

EL EPICUREÍSMO EN LA ERA IMPERIAL: DIÓGENES DE ENOANDA

Además de en Atenas y Roma, hubo grupos epicúreos en Egipto, Asia, Mitilene y Lámpsaco. Los epicúreos estaban interesados en fundar nuevas comunidades que extendieran su mensaje y que actuaran como polos ejemplares de atracción.⁹⁵ El Jardín es indisoluble de las comunidades epicúreas, hasta el punto de que, aunque en la época imperial el vigor intelectual del Jardín se agosta, la «comunidad de amigos» permanece.⁹⁶ A diferencia de lo

⁹² Quevedo, «Defensa de Epicuro», 1974: 1096.

⁹³ Cfr. Hadot, *Seneca und die...*, 1969: 54. Tb. Gigante, «Seneca, ein Nachfolger Philodems », 2000. En general: Mutschmann, «Seneca und Epikur», 1915 (que considera que a partir de las epístolas de Séneca pueden reconstruirse partes importantes de las cartas de Epicuro) y Schottländer, «Epikureisches bei Seneca», 1955. Cfr. tb. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, 1936: 430 ss.

⁹⁴ Cfr. Hershbell, «Plutarch and Epicureanism», 1992. Tb. Boulogne, *Plutarque dans le miroir...*, 2003.

⁹⁵ Cfr. De Witt, «Organization and Procedure in...», 1936: 205.

⁹⁶ Cfr. Clay, «A Lost Epicurean Community», 1968: 313-315.

que ha sucedido en las demás escuelas filosóficas («que casi se han extinguido»), la tradición de la escuela epicúrea «se mantiene y su dirección se ha traspasado innumerables veces de un discípulo a otro», escribe Diógenes Laercio ya en el siglo III de nuestra era (X, 9). El doxógrafo culmina sus *Vidas de los filósofos ilustres* con las *Máximas capitales*, «usándolas para que el final [de su escrito] coincida con el principio de nuestra felicidad» (X, 138).⁹⁷ Al fin y al cabo, puede seguirse el modo de vida epicúreo al margen de abstrusas especulaciones filosóficas

Luciano también recuerda las numerosas comunidades epicúreas esparcidas tanto en las partes orientales como occidentales del Imperio, y explica cómo solo los del Jardín —a diferencia de los platónicos, los pitagóricos, los estoicos y los cristianos— desenmascararon el falso oráculo de Glykon (*Alex.* 25, 38, 47). En los tiempos de Luciano, momentos de crisis o que al menos han dejado atrás certidumbres inamovibles, filosofía y religión van de la mano, en una doble dirección por lo que importa en estas páginas: de un lado, el *theios anēr* entra en escena como filósofo; de otro y a la vez, a partir de este momento los antiguos filósofos son comprendidos y representados como varones divinos. Por eso Luciano califica a Epicuro como «un hombre auténticamente de naturaleza sagrada y divina, el único que ha llegado a conocer lo bueno de verdad y lo ha transmitido y ha resultado ser liberador de quienes han estado en compañía suya» (*Alex.* 61).⁹⁸

No estamos ante un hombre particularmente religioso, tampoco ante un ateo, sino más bien frente a un indiferente crítico con los relatos míticos.⁹⁹ Luciano tampoco es un epicúreo. De hecho, critica repetidas veces la doctrina del placer de Epicuro, que no diferencia bien de la de Aristipo, tal vez porque los matices le sean indiferentes. No obstante, considera que Alejandro, el «falso profeta», hizo algo ridículo al quemar las *Máximas capitales*, que Luciano califica como el más bello de los escritos de Epicuro y que contiene «las principales doctrinas de la sabiduría de este hombre».

El miserable no sabía qué serie de efectos positivos produce ese libro en aquellos en cuyas manos cae; ignora cuánta paz, serenidad y libertad hay

⁹⁷ Cfr. Gigante, «Das zehnte Buch des Diogenes Laertios...», 1992.

⁹⁸ Sobre este texto: Betz (*Lukian von Samosata und das Neue Testament...*, 1961: 100), que ve en esta caracterización una definición precisa y tradicional del *theios anthrōpos*, desde un punto de vista a la vez filosófico y religioso.

⁹⁹ Cfr., por ejemplo, Betz, *Lukian...*, 1961: 23.

contenidas en él; un libro liberador de temores, alucinaciones y fantasías, esperanzas vanas y deseos desorbitados; un libro que contiene la cordura y la verdad y que purifica las ideas, y no precisamente con una antorcha, la cebolla albarrana o demás pamemas, sino por el recto razonamiento, la verdad y el diálogo franco (*Alex.* 47).¹⁰⁰

Nótese: Luciano no elogia tanto a Epicuro, cuanto a un escrito suyo; muerto el Maestro, queda su mensaje y este puede y debe reducirse a unas cuantas máximas. O dicho de otra manera: supuesto que todos queremos la paz del alma y la libertad, no cabe sino leer y meditar las *Máximas capitales*. Sabemos ahora por qué Luciano considera a Epicuro un «hombre divino»: porque su mensaje (esto es, sus textos o algunos de ellos, los más «populares», los de «divulgación») libra a sus sucesores de miedos y angustias; y porque lo consigue diciendo la verdad mediante el recto razonamiento y el diálogo franco: *parrḗsia* es la palabra que emplea Luciano. Porque el *parrḗsiasḗs* es como los bebedores que, al decir de Filócoro, se muestran como son y, además, «ponen en evidencia a todos los demás provocando un exceso de franqueza» (*FGrHist* 328 = 37 e Ateneo).¹⁰¹ Ahora bien, aquí no libera el vino, sino la palabra de Epicuro.

El verdadero «liberador» no es el charlatán y falso profeta Alejandro, sino el «ateo» Epicuro: «sin tregua y sin cuartel estaba en guerra, y grande, contra Epicuro» (25). Epicuro es un «varón divino» liberador por ser la contraimagen de Alejandro.¹⁰² La asociación de Luciano con el Jardín es instrumental y co-

¹⁰⁰ Sobre este texto: du Toit, *THEIOS ANTHROPOS...*, 1997: 205-206.

¹⁰¹ Agradezco a José María Lucas de Dios que haya llamado mi atención sobre este texto.

¹⁰² De aquí la constante rivalidad entre uno y otro: Alejandro dirige dos oráculos contra Epicuro (25 y 47) y un tercero contra Lépido, jefe de la revuelta epicúrea contra Alejandro (43). Mientras que muchos de los que tienen inteligencia, «en especial los que eran seguidores de Epicuro», se decidieron a plantar cara a Alejandro (25), la multitud engañada por el falso profeta coreaba «¡Fuera epicúreos!», cuando este se disponía a celebrar sus misterios (38). Para Alejandro, «epicúreo» era «el mayor insulto que podía haber» (46). Alejandro temía (*edélei*) a Epicuro porque lo consideraba su rival (*antítechnos*) y el contradictor de su magia (*antisophistēs tēs magganéias autou*) (43). «¿Con qué otro iba a estar en guerra con mayor justicia un hombre charlatán, amigo de la fantasía, enemigo de la realidad, que con Epicuro, hombre que había captado la naturaleza de las cosas y el único que sabía la verdad que hay en ellas?», se pregunta Luciano (25). Alejandro, en efecto, es un «impostor» (1), «de los que prometen brujerías y conjuros maravillosos y favores para los asuntos amorosos», que de joven «se iba de putas y se acostaba a sueldo con quienes se pedían» (5) y que cuando perdió sus encantos juveniles iba de un lado a otro «con sus charlatanerías y sus prácticas de hechicería» (6), mientras que Epicuro y los epicúreos forman parte, decía, «de los que tienen inteligencia» (25) y siguen «el recto razonamiento, la verdad y el diálogo franco» (47). Y por eso, por su racionalidad, pueden los epicúreos descubrir los «trucos» de Alejandro e incluso superarlos (54).

yuntural: encuentra en Epicuro un aliado en su combate contra la superstición, representa un ejemplo de su propia forma de actuar: el creador y el garante de una tradición con la que desea enlazar.¹⁰³

De parecido modo, no obstante las diferencias, también Diógenes de Enoanda quiere ampararse en el Maestro y proyectar su doctrina al futuro, inscribiéndola en la plaza pública de su ciudad: teniendo en cuenta las limitaciones y los condicionamientos del medio escogido, una buena introducción al pensamiento de Epicuro realizada con inteligencia, sensibilidad y buen conocimiento de la filosofía del Jardín. Acaso esta inusual forma de presentar tesis filosóficas se inspire en la práctica de recordar benefactores en forma epigráfica y puede también que Diógenes quisiera evocar las versiones inscritas en piedra de los dichos de los Siete Sabios.¹⁰⁴

El paseante podría elegir además qué leer: si disponía de tiempo suficiente todo el mural, si va más apresurado tal vez una o dos cartas, si lleva mucha prisa unas pocas máximas...¹⁰⁵ Y dado que en la antigüedad solía leerse en voz alta, la lectura de un texto hacía revivir y casi resucitar la voz de la persona que había escrito o formulado tales palabras.¹⁰⁶ Importa que quedara plantada la semilla de la vida feliz. Sus monumentales inscripciones constituyen un elocuente testimonio de la lealtad, la devoción y el celo misionero que Epicuro, transcurridos cuatro siglos desde su muerte, aún continuaba despertando entre sus seguidores.¹⁰⁷



En comparación con cualquier otra y por su bondad y autarquía la vida de Epicuro debe ser considerada un *mythos* (*Sent. Vat.* 36). Los epicúreos, en efecto, «mitificaron» a Epicuro, no por idolatría y menos por superstición, sino por amor a la humanidad. Diógenes Laercio destaca la *philanthrōpía* de Epicuro para con todos (X, 9). El tema reaparece en Diógenes de Enoanda, que hizo erigir un monumental muro repleto de inscripciones epicúreas por amor a la humanidad y por compasión frente a sus males:

¹⁰³ Cf. Clay, «Lucian of Samosata...», 1992: 3443.

¹⁰⁴ Cf. Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, 1993: 52-53 y 121.

¹⁰⁵ Cf. Smith, *The Epicurean Inscription*, 1993: 128 y 131-133.

¹⁰⁶ Cf. Hammerstaedt, «Strategie di persuasion all'epicureismo ...», MMXIV: 149.

¹⁰⁷ Cf. Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription...* 1993: 127. Un buen planteamiento general sobre Diógenes y su inscripción puede leerse en: Movellán Luis, 2016.

Viendo a cuantos estaban en este estado de ánimo, me compadecí de su vida y lloré por la pérdida de su tiempo y vine a considerar como deber de un hombre de bien acudir a socorrer con afecto humano, en la medida que está mi alcance, a las personas de buen juicio. Esta es la razón primera de esta inscripción (frg. 2, II, 7-III, 4).

Como Luciano, Diógenes desea transmitir determinada imagen de Epicuro: «...vuestro heraldo, el que fue vuestro salvador» (frg. 72, III, 12-13). «Heraldo» traduce *kēruux*: pregonero, mensajero, predicador.¹⁰⁸ En contextos griegos clásicos los heraldos tenían asignadas tres funciones: negociaban los límites entre ciudad y ciudad, hacían proclamaciones en los juegos olímpicos o pregonaban los misterios eleusinos. Ni Epicuro ni en su estela otros epicúreos son heraldos en el sentido político de la palabra; son individuos privados que proclaman el mensaje salvífico de la filosofía (epicúrea), cuya misión es alejar a los individuos de la mentira y atraerlos a la verdad de las comunidades de amigos.¹⁰⁹ Diógenes propone la universalización y apertura del mensaje salvífico epicúreo:

Y es justo acudir en ayuda también de los que vivirán después de nosotros, pues también ellos son algo nuestro aunque no hayan nacido, y es además una muestra de amor al prójimo socorrer a los forasteros que se lleguen hasta aquí (frg. 3, IV, 13-V, 9)

«Socorrer» traduce *epikourein*, como si el mismo hecho de levantar el muro, guiado por un ideal filantrópico, fuera una manera de «epicureizar».¹¹⁰ Diógenes incluso enuncia el ideal cosmopolita:

Y nos hemos empeñado en esto con el propósito de que, incluso estando recluidos en casa, expongamos nosotros los beneficios de la filosofía, no ya solo a todos los de aquí, sino a todos los civilizados en la lengua de nuestros conciudadanos. Y no en mínima medida lo hemos hecho así pensando en los que llamamos extraños, pero que no lo son en realidad. Porque, según una y otra división particular de la Tierra, la patria es una para unos y otra para otros; pero en la perspectiva total de este universo la patria

¹⁰⁸ Cf. Clay, «The Cults of Epicurus», 1986.

¹⁰⁹ El primer texto que califica a Epicuro como *sōtēr* es: *PHerc.* 346, fr. 3 iv.b.7, en Capasso, *Trattato etico epicureo (PHerc. 346)*, 1982: vii 24 y iv 24-48.

¹¹⁰ Cf. García Gual, «Filantropía epicúrea...», 2016.

de todos es una sola: la Tierra entera, y una sola familia es todo el universo (fig. 30, I, 1-II, 11).

La *ataraxía* está al alcance de todos, al menos de todos aquellos que puedan lograr la sabiduría:

Digo, por un lado, que el vano temor a la muerte y a los dioses os angustia a la mayoría de vosotros, y, por otro, que lo que produce la alegría de verdad duradera no son ni los teatros ni los espectáculos, ni los baños ni los perfumes ni los ungüentos que dejamos del todo para las masas vulgares, sino el estudio de la naturaleza (fig. 2, III, 4-14).

Dejando a un lado a «las masas vulgares», el ideal epicúreo se abre al futuro y Diógenes sueña con una venidera Edad de Oro en la que los seres humanos vivirán como los dioses:

[De modo que no en cualquier lugar hallaríamos la sabiduría], porque no todos son capaces de ella. Pero si la suponemos posible, entonces cuán de verdad la vida de los dioses se encontraría entre los seres humanos. Pues todo rebosaría de justicia y de amor recíproco (56, I, 1-8).

Cumplida su función, el muro se autodestruye a sí mismo:

Y no habría necesidad de muros ni de leyes ni todo cuanto montamos para protección de unos contra otros (56, I, 9-12).

No habría esclavos; incluso la filosofía dejaría de ser necesaria o, al menos, no con la urgencia con la que la actualidad, dada nuestra infelicidad, se nos impone:

En lo que respecta a los sustentos necesarios de la agricultura, como entonces no tendremos esclavos, nosotros mismos empuñaremos el arado y abriremos los surcos y velaremos por los cultivos, desviaremos los ríos y recogeremos [las cosechas]. Y habrá pausas en la tarea de filosofar de modo constante y en compañía al modo actual. Pues las tareas del campo nos proporcionarán todo lo que la naturaleza exige... (56, I, 13-II, 14).

En el margen inferior, Diógenes cita la siguiente máxima de Epicuro, no atestiguada en otro lugar: «No cualquier ser humano es capaz de pactos para no sufrir ni causar daño». En el paraíso epicúreo, dado que será impensable que alguien quiera o necesite causar daño a otros, serán innecesarios los pactos: ¿qué o para qué pactar si todo rebosa de «justicia y de amor recíprocos»?

Debe prestarse atención a la misma materialidad del «texto» de Diógenes de Enoanda.¹¹¹ El medio escogido es significativo para su propósito y para su autocomprensión como epicúreo:

Así que, como los consejos de la inscripción quedarán al alcance de muchos más, he querido utilizar este pórtico para exponer en un ámbito público los remedios medicinales de la salvación (frg. 3, V, 8-VI, 2).

El mismo muro es un regalo que Diógenes hace a la comunidad y la misma inscripción es un *pharmakon*; el muro y sus inscripciones son un monumento activo, quien las contempla puede esperar inscribir en su alma los mismos remedios que lee inscritos en piedra. El mensaje epicúreo es tan firme y tan indeleble como la piedra que lo contiene y, en esta medida, las inscripciones epigráficas de Enoanda pueden entenderse como «culto a la memoria», pues quienes las leen recuerdan a los grandes epicúreos del pasado y muy especialmente a Epicuro, para que les sirvan como modelo para sus propias vidas. Un problema de «autoridad» y de generación de tradiciones, como en Luciano.

Con la doctrina petrificada, o precisamente gracias a su petrificación, en sentido tanto literal como metafórico, Diógenes de Enoanda concibe a Epicuro como siempre había sido concebido por los del Jardín, como un bienhechor de la humanidad que, en calidad de tal, merece ser venerado.

★

El sabio epicúreo no sale al mundo para hacer proselitismo: arriesgaría de este modo la tranquilidad de su ánimo.¹¹² Al igual que los dioses que son modelo, el sabio simplemente se deja ver. La formación de la voluntad depende de cómo se experimenta la imagen: si de forma placentera, atrae de manera inmediata. Por eso la veneración que los epicúreos sentían por el Maestro y por aquellos que disfrutaron de sus palabras tuvo reflejos iconográficos, y de aquí, también, que los epicúreos siempre dieran mucha importancia a las imágenes. Un texto de Diógenes de Enoanda indica que los epicúreos prescribían determinado estilo para las estatuas de la divinidad. Dado que los dioses deben ser representados de manera apropiada a su verdadera naturaleza, Diógenes rechaza las imágenes indecentes y afirma que «conviene hacer estatuas de dioses

¹¹¹ Sigo las explicaciones de Warren, «Diogenes Epikourios...», 2000.

¹¹² Sobre estas cuestiones: Frischer, *The Sculpted Word*, 1982: 77 ss.

alegres y sonrientes, para que en su compañía sonriamos en vez de sentirnos amedrentados» (frg. 19, II, 6-11). Un mensaje vehiculado por una obra de arte suscita en el público una respuesta coherente: una imagen feliz suscita felicidad en quien la observa.¹¹³

Epicuro es el filósofo más retratado de toda la Antigüedad y todas sus imágenes lo reflejan con rasgos que expresan su divina autoridad. Cicerón (*Fin.* V, 3; tb. *Nat. Deor.* I, 84) y Plinio el Viejo (*HN*, XXXV, 56) atestiguan que la extrema veneración que los epicúreos sentían por el Maestro encontraba eco en los múltiples retratos que tenían de él, convencionales y en copas y anillos, como si su mera representación iconográfica fuera ya una fuente de inspiración. Tal vez las imágenes de los filósofos epicúreos, además de ornamentales y honoríficos, tuvieran fines propagandísticos e incluso fetichistas, a modo de talismanes, pues a despecho de sus críticas a las prácticas supersticiosas, los epicúreos se amoldaban a las prácticas usuales. Más que realistas, tales imágenes eran «simbólicas». En esta medida, las representaciones de Epicuro debían de comunicar no tanto la verdadera imagen del filósofo cuanto algo que reflejara su esencia e ideales. Bernard Frischer ha estudiado la estatua de Epicuro como una combinación de alusiones a modelos del repertorio de la escultura griega y, más en concreto, a los siguientes modelos básicos: el filósofo, el padre, el héroe cultural, el salvador, el *megalopsychos* y el dios.¹¹⁴

Frente a las imágenes de los estoicos, representados por lo general como individuos absortos en la tarea del pensamiento y por eso mismo poco preocupados por las normas y convenciones sociales (de aquí su barba desaliñada y su atuendo descuidado), la iconografía de los tres primeros epicúreos, en su pose y vestimenta, los muestra como gente de orden, individuos que acatan y respetan los valores y las tradiciones de la *pólis*. Por otra parte, mientras que los estoicos aparecen retratados como individualidades diferenciadas, entre los epicúreos hay similitudes, como si el hecho de parecerse físicamente al Maestro indicara ya, de algún modo, proximidad espiritual.¹¹⁵ El mismo Epicuro consideraba que la condición de sabio no estaba al alcance de toda estructura corporal (DL X, 117); de donde se sigue que cierta similitud física con él muestra al menos que no se está, por así decirlo, fisiognómicamente incapaci-

¹¹³ Cf. Frischer, «Ripensando *The Sculpted Word*...», MMXIV: 178.

¹¹⁴ Cf. Frischer, *The Sculpted Word*, 1982.

¹¹⁵ Cf. Dillon, *Ancient Greek Portrait Sculpture*..., 2006: 113-116.

tado para la sabiduría. En consecuencia, visto ahora el asunto desde un punto de vista propagandístico, la similitud visual entre Epicuro y sus sucesores indica también afinidad espiritual.¹¹⁶ Ahora bien, afinidad no es identidad.

Paul Zanker ha reparado en las sutiles, pero decisivas, diferencias que muestran las estatuas de Epicuro, Metrodoro y Hermarco, diferencias que indican simbólicamente la estricta jerarquía que imperaba en el Jardín: Epicuro está sentado en un imponente estrado, Metrodoro en una silla de brazos y Hermarco en un simple banco de piedra¹¹⁷. El mismo Zanker ha identificado el trono de Epicuro con los asientos honoríficos del ateniense teatro de Dioniso, reservados para los más altos magistrados de la ciudad, pero también a sus benefactores; además de este uso, las características del trono donde reposa remite a tronos propios de divinidades.¹¹⁸ Sentado en un sitial divino, Epicuro es esculpido como el máximo bienhechor, al que, en consecuencia, deben rendírsele todos los honores. También los rostros de los tres epicúreos indican jerarquía: el de Metrodoro no expresa las fatigas del trabajo intelectual, es el de un individuo que ha alcanzado la paz y la tranquilidad gracias a las enseñanzas del Maestro; en el de Hermarco, que estuvo junto a Epicuro más de cuarenta años, viviendo y filosofando con él, sí que se insinúa el esfuerzo intelectual y hay, en efecto, similitudes entre su representación y la del Maestro, pero también diferencias: Hermarco dicta una lección con la mano derecha alzada, la cabeza erguida y ladeada, como si se dirigiera a un compañero de diálogo; Epicuro, por su parte, inclina la cabeza y dirige la mirada al frente: no es un profesor en sentido estricto, él y sólo él es representando como un pensador y un caudillo, un profeta, un dios o, en todo caso, un padre: *tu pater es, rerum inventor, tu patria nobis / suppeditas praecepta*, escribe Lucrecio (III, 9-19).¹¹⁹ No hay duda: los epicúreos sentían una veneración extrema por el Maestro, no por fanatismo o idolatría, sino porque él fue un campeón de la libertad, la justicia, la amistad y el placer (bien entendido).

★

¹¹⁶ Cfr. Frischer, *The Sculpted Word*, 1982: 199.

¹¹⁷ Zanker, *Die Maske des Sokrates...*, 1995: 113 ss.

¹¹⁸ Cfr. Frischer, *The Sculpted Word*, 1982: 248, nota 148, que remite a Richter, *The Furniture of the Greeks, Etruscans, and Romans*, 1966: 28-33.

¹¹⁹ Cfr. Schmalz, «Das Bildnis des Epikur», 1985: 45 y 50. Hoff, *Philosophenporträts des Früh- und Hochhellenismus*, 1994: 66. Dillon, *Ancient Greek Portrait Sculpture...* 2006: 66. Frischer, *The Sculpted Word...*, 2006, parágrafo 34

Y una vez superadas lecturas tendenciosas y malintencionadas (según muchos estudios propiciadas y fomentadas por frailes fanáticos e ignorantes), tal es la interpretación de Epicuro que hoy en día prevalece: ese filósofo que, por decirlo con las palabras del bellissimo ensayo de Emilio Lledó, propone y vive «una sabiduría del cuerpo y de la amistad».¹²⁰ De este Epicuro, de otros epicúreos y de algunos enemigos del epicureísmo tratan las siguientes páginas.

¹²⁰ Lledó, *El epicureísmo...*, 1984.

POLÉMICAS Y DISIDENCIAS

En los catálogos de los escritos epicúreos abundan los textos polémicos.¹²¹ Cicerón (*Nat. deor.* I, 93 = 235 Us.) y Plutarco (*Non posse* 1086 d-f = 237 Us.) consideran que en estas disputas los epicúreos se conducían de manera agría y que recurrían con frecuencia a insultos y palabras despreciativas. La posición de Filodemo es muy distinta: a diferencia de sus rivales, Epicuro, con la misma serenidad y dominio de la situación de los que hizo gala en su vida, siempre respondió a las críticas, aun a las más malignas, sin ánimo vengativo (*De Epic.* II, XXIV). El sabio está más allá del odio y de la ira que impiden el sobrio razonamiento filosófico: se limita a poner de manifiesto la irracionalidad, incluso la locura, de sus adversarios (*De Epic.* II, XXVI).

Todos, viejos y jóvenes, deben filosofar, los primeros para que, envejeciendo, «se rejuvenezcan en bienes por el recuerdo agradable de los pasados», los segundos «para ser a un tiempo jóvenes y maduros por su serenidad ante el futuro» (*Ep. Men.* 122). La filosofía epicúrea, además, procura «el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte» y, en consecuencia, «hace dichosa la condición mortal de nuestra vida» (*Ep. Men.* 124); la filosofía lleva al «conocimiento firme de los deseos» (*Ep. Men.* 128), también «nos pone en mejor disposición de ánimo cuando a intervalos accedemos a los refinamientos y nos equipara intrépidos ante la fortuna» (*Ep. Men.* 131). Las palabras de Epicuro, en fin, permiten vivir «como un dios entre los hombres» (*Ep. Men.* 135) ¿Qué saber, del ciclo o de una filosofía rival, ofrece tantos y tan señalados beneficios?

No hará falta insistir en la imposibilidad de calibrar la justeza de críticas y polémicas, pues muchos de los implicados en ellas solo son hoy una breve referencia en un informe doxográfico o un nombre o unas líneas en un resto papirológico carbonizado: espectros y sombras del pasado.

¹²¹ Cfr. Kleve, «The philosophical polemics in Lucretius», 1978.

PAIDEÍA: CONTRA LAS ARTES LIBERALES. CON UN BREVE EXCURSUS SOBRE POESÍA Y MÚSICA¹²²

Entre los epicúreos, las palabras *theōría* y *theōréō* tienen dos connotaciones, una positiva, que designa la tarea principal del sabio y lo específico de su actividad filosófica, y otra negativa, para indicar el estudio y la ocupación con esos asuntos indeterminados e insignificantes que los del Jardín suelen identificar con los *enkyklia mathēmata*.¹²³

A través de Cicerón, Diógenes Laercio y Plutarco la llamada *Carta a los filósofos de Mitilina* (101-104 Arr.) llegó a Sexto Empírico, que la cita en los primeros compases de su *Contra los profesores* en el contexto de la explicación de las diferencias entre las dos escuelas críticas con los practicantes de las artes liberales, pirrónicas y epicúreos (I, 4 = 114 Us.);¹²⁴ la distancia entre unos y otros no radica ni en el método ni en el contenido de sus ataques a las *téchnai*, sino en la motivación o disposición (*diathésis*) desde la que se realizan las críticas: los pirrónicos porque desean alcanzar la *epoché*, Epicuro porque entiende que no contribuyen a una vida feliz.¹²⁵ Las artes y los saberes del ciclo nada aportan para alcanzar esa *ataraxía* que los epicúreos consideran fin último tanto de la vida como de sus enseñanzas —o, en el mejor de los casos, tienen un valor secundario y subordinado, incidental o accidental—.

Si todos, viejos y jóvenes, deben filosofar, si incluso deben hacerlo mujeres y esclavos, se entiende que los epicúreos se rebelaran contra los largos y complejos estudios que exigían platónicos y peripatéticos, así como que los consideraran una pérdida de tiempo que aleja de la vida feliz;¹²⁶ tampoco sorprende que los adversarios replicaran señalando la ignorancia y la falta de cultura de Epicuro, a fin de cuentas hijo de un pobre maestro de escuela.¹²⁷ Sexto Empírico sugiere malévolamente que impugnó las artes liberales «porque creyó que así podría disimular su falta de cultura» o quizá por hostilidad contra Platón, Aristóteles y otros filósofos «que tenían una sólida formación». El escéptico

¹²² Me he ocupado con detalle de la crítica epicúrea a la música y a la poesía en Mas, *Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros...*, 2017.

¹²³ Cfr. Farese, «Theoria e praxis nella...», 2001: 431.

¹²⁴ Sobre este texto: Blank, *Sextus Empiricus. Against the Grammarians*, 1998: 70-85. Cfr. García Gual, *Epicuro*, 1981: 59-62.

¹²⁵ Cfr. Gigante, *Scetticismo e Epicureismo...*, 1981: 179-221.

¹²⁶ Cfr. Hessler, *Epikur. Brief an Menoikeus*, 2014: 148.

¹²⁷ Cfr. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, 1936: 427-428.

tampoco descarta que Epicuro rechazara «las enseñanzas de los profesores» por odio contra Nausífanos, «que gozaba de predicamento entre muchos jóvenes y se entregaba con diligencia al estudio de las disciplinas liberales, especialmente la retórica». Epicuro lo consideraba un «pobre tipo» entregado a cuestiones con las que no cabe alcanzar la sabiduría, «aludiendo con ello a las disciplinas liberales» (*Adv. Gram.* I, 1-4). Cicerón también se hace eco de la (presunta) incultura y falta de instrucción de Epicuro, que habla «de manera que no se le entiende», desprecia la dialéctica, «se expresa de manera confusa» (*Fin.* II, 12, 15, 18 y 27), «nunca tiene un pensamiento elegante o digno» y era «obtuso y rudo» (*De adiv.* I, 62 y II, 103).

La perspectiva del epicúreo Torcuato, que Cicerón tiene la honradez intelectual de transmitir, es muy diferente:

¿Debía, tal vez cultivar estas artes [las liberales] y abandonar el arte de vivir, tan importante, tan difícil y, al mismo tiempo, tan provechoso? No es, pues, Epicuro un ignorante; los incultos son los que piensan que se debe aprender hasta la vejez lo que es vergonzoso no haber aprendido de niños (*Cic. Fin.* I, 71-72).

El tono defensivo se entiende porque el rechazo epicúreo de las artes liberales se había entendido e interpretado, decía, como ignorancia de las mismas. Los epicúreos, afirma Filodemo, no son «rústicos» —pero desconfían de las artes y saberes que en su contexto cultural, y más en el romano que en el griego, alejan de la rusticidad.

★

En *Cómo debe escuchar el joven la poesía* 15 d escribe Plutarco como sigue:

En efecto, tapando las orejas de los jóvenes, como las de los itacenses con algo duro y que no se derrite, ¿acaso vamos a obligarles a que, izando las velas de la nave de Epicuro, huyan y eviten el arte poético o, más bien, disponiéndolos para un razonamiento correcto y atándoles el juicio, para que no sean llevados con el placer hacia el mal, los guiaremos y vigilemos?

Al margen de la intención polémica de estos textos (y de que Cicerón caracterice a Torcuato como un hombre cultivado) debe reconocerse que en general sí hay en Epicuro cierta tensión entre verdad y belleza, porque las palabras poéticas acostumbran a alejarse del ideal de claridad y porque la

poesía es o puede ser puerta de entrada para las ilusiones fatales del temor a la muerte y la superstición religiosa y, en general, para toda suerte de destructivas pasiones; la felicidad también depende en alguna medida de esa «capacidad de poner a un lado o apartar» de la que habla la *Máxima Capital XIV*. Plutarco piensa que esto es cobardía, que ante los innegables peligros de la palabra poética cabe sin embargo guiar a los jóvenes mediante el razonamiento. Epicuro desconfía y tampoco puede descartarse que, influido por Platón, quisiera anular a ciertos rivales, los poetas, a la hora de imponer su proyecto educativo.

«Bienaventurado tú, Apeles, que, incontaminado por cualquier educación (*katharòs pásēs paidéías*), te dirigiste a la filosofía» (At. *Deipn.* XIII, 588 a = 117 Us. = 43 Arr.). Epicuro no alaba a Apeles por carecer de educación, sino por no haber sido corrompido por ella, o sea, por esos profesionales de la educación, los profesores, que insisten en la importancia decisiva de las materias por ellos enseñadas, cantos de sirena al decir de Sexto Empírico (*Adv. Gram.* I, 41-42).¹²⁸ Citando la *Vida de Epicuro* de Apolodoro, Diógenes Laercio señala que Epicuro «accedió a la filosofía por despecho hacia los maestros de escuela, porque no habían podido explicarle el sentido del “caos” en Hesíodo» (X, 2). La anécdota también se lee en Sexto Empírico:

Algunos consideran que esta fue también la razón de que naciera en Epicuro su interés por la filosofía. En efecto, siendo aún un jovencuelo, le preguntó a su maestro de gramática, que estaba leyendo lo de «Lo primero fue el Caos», de qué cosa se originó el caos, si es que nació primero. Y al responder aquel que enseñar tales cosas no era tarea suya, sino de los llamados filósofos, Epicuro replicó: «Pues entonces tengo que irme con ellos, si es que conocen la verdad de las cosas» (*Adv. Dog.* IV, 18-19).

El disgusto no es contra el poeta, sino contra los «gramáticos». Epicuro no condena tanto a la poesía cuanto a sus estudiosos, esos «gramáticos» que malgastan el tiempo en minucias filológicas para luego lucirse en los banquetes asombrando a los comensales, por ejemplo, con su exhaustivo conocimiento de los poemas homéricos. No estamos lejos de ese Séneca que critica con brío a quienes «se entregan al estudio inútil de las letras», esos que se preocupan por «investigar el número de remeros que tenía Ulises, si se escribió antes la *Iliada* o la *Odisea*, y además si son del mismo autor»

¹²⁸ Cfr. Blank, «*Philosophía and téchne...*», 2009: 220.

(*Brev. vit.* 13, 1-6). El problema (y el peligro) no está en la educación, sino en cierta forma de educación. Epicuro no pide a Pitocles que sea un rústico y un ignorante, sino que «no mire con admiración la llamada educación liberal» (Plut. *Non posse* 1094 d = 164 Us.). El rechazo de las artes liberales no es absoluto, sino relativo al fin último de la filosofía del Jardín: alcanzar la serenidad del alma.

En *Contra los Profesores* I, 279-299, Sexto Empírico recoge argumentos contra la poesía tomados de otros «y especialmente de los epicúreos». ¹²⁹ Los poetas no quieren enseñar la verdad, sino «mover el alma», sin caer en la cuenta (o cayendo, pero sin importarles) que tanto lo verdadero como lo falso mueven. No obstante, el informe de Sexto Empírico no excluye por completo que los epicúreos consideraran que pueda haber alguna poesía útil, un provecho que no nace de ella misma, sino de algo que se le añade. Ahora bien, no siempre es fácil, ni está al alcance de todos, el poder hacerse con este elemento añadido de utilidad. Solo el filósofo está en condiciones de reconocer los beneficios que en ocasiones puede tener la poesía, solo él, o en todo caso epicúreos muy avanzados, pueden leer poesía librándose de sus peligros sin correr el riesgo de perder su imperturbabilidad, sin temer caer en los males y dolores que causan las pasiones. La regla general enunciada en la *Máxima Capital* VIII debe aplicarse al caso concreto de los placeres poéticos: «Ningún placer es por sí mismo un mal. Pero las causas de algunos placeres acarrearán muchas más molestias que placeres». La poesía es como el sexo: placeres con los que hay que andarse con cuidado. Y del mismo modo que Epicuro no condena radicalmente al segundo, también pudiera ser que no condenara, en general, toda poesía, sino solo la de sus contemporáneos. ¹³⁰

Epicuro autorizaba recurrir a poetas, sofistas y oradores siempre y cuando dijeran algo correcto (*Nat.* 14, 18-33). Citar poetas es una práctica muy común en la literatura filosófica antigua y no supone otorgarles una autoridad intelectual especial, aunque sí, al menos, no desautorizarlos por completo. ¹³¹ Si alguien, escribe Lucrecio, llama al mar «Neptuno», a las mieses «Ceres», al vino

¹²⁹ Blank considera que la fuente de Sexto es Zenón de Sidón y que los argumentos son genuinamente epicúreos (*Sextus Empiricus. Against the Grammarians*, 1998: 286 y 296-297). Cfr. tb. Beer, *Lukrez und Philodem...*, 2009: 77-78 y Asmis, «Epicurean Poetics», 1995: 25.

¹³⁰ Cfr. Giancotti, *L'ottimismo relativo...*, 1968: 15-22.

¹³¹ Bignone, *L'Aristotele perduto...*, 1936: 271 y ss. donde se leen una serie de citas poéticas (traídas a colación con ánimo polémico) que Bignone atribuye al mismo Epicuro.

«Baco» y al orbe terráqueo «Madre de los Dioses», concedámoselo «con tal que en la realidad se guarde de contaminar su espíritu con una torpe superstición» (II, 655-660). El Maestro también permitía al sabio acudir a los espectáculos dionisiacos, no se sabe si para que los disfrutara o, como sugieren algunos estudiosos, para que pusiera a prueba su impassibilidad.¹³² En los papiros de Herculano las citas de los poetas son muy frecuentes y excepto en el caso de las obras teológicas, donde se los critica por el contenido de sus versos, las referencias acostumbran a ser instrumentales, con la intención de ejemplificar las tesis que se están probando o criticando, o tienen fines didácticos y persuasivos, para dar una imagen más vívida o facilitar la comprensión de algún pasaje particularmente complejo.¹³³



Pero en estas cuestiones se debe ser en extremo cauteloso, pues no es lo mismo el primer epicureísmo, practicado y pensado para pequeñas comunidades bajo la supervisión directa, personal o por carta, del Maestro o de sus inmediatos sucesores, que un epicureísmo convertido ya en mercancía cultural consumida (y pagada) por elites filohelenas que en modo alguno querían prescindir de las artes. Solo unas pocas palabras a este respecto para completar lo ya señalado en la «Introducción».

Cabe que con el paso del tiempo la posición del Jardín se relajara, que por influencia estoica y por la presión de las audiencias la desconfianza inicial diera paso a una aceptación matizada de la poesía.¹³⁴ Es posible, en efecto, que los primeros epicúreos se alejaran de la poesía al entender que toda ella es sobre todo mitología, discurso sobre los dioses,¹³⁵ mientras que epicúreos posteriores aceptarían esa poesía que, al margen de toda intención didáctica, se presenta simplemente como un sano esparcimiento. Por lo demás, el público al que se dirigían Lucrecio y Filodemo estaba constituido por una aristocracia helenizada a la que debía sorprender el rechazo epicúreo de la *paideía* tradicional, esa cultura en la que ni la música ni la poesía podían faltar.

¹³² Cf. Giacottti, *Il preludio di Lucrezio...*, 1959: 52.

¹³³ Cf. Parisi, «Le citazioni poetiche nei papiri ercolanesi...», 2011. Indelli, «Citazioni poetiche nel...», 1982: 493-508.

¹³⁴ Cf. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, 1906: 8.

¹³⁵ Cf. Giacottti, *Il preludio di Lucrezio...*, 1978. Tb. Tescari, *Lucretiana*, 1935, así como la reseña de W. Schmid en *Gnomon*, 1940.

Epicuro consideraba que debían utilizarse palabras claras y cotidianas (*Ep. Hdt.* 37-38); el lenguaje que no utilizó Lucrecio,¹³⁶ el que reprocha a Heráclito y que bien puede entenderse como una descripción de las palabras poéticas:

Pues los necios aprecian y admiran con preferencia todo aquello que ven escondido bajo el velo de las palabras torcidas, y diputan verdadero lo que hace al oído un cosquilleo agradable y se adorna con los afeites de una sonoridad placentera (I, 641-644).

Mal se aviene el uso poético de las palabras con la exigencia, expresamente demandada por Epicuro, de atenerse a su sentido primero, lo cual no quita para que Lucrecio, en los versos iniciales del libro V, lo caracterice como poeta cantor de la Naturaleza:¹³⁷

¿Quién sería capaz, por la potencia de su espíritu, de entonar un canto digno de la majestad de la Naturaleza y estos descubrimientos? (V, 1-2).

Solo es posible una respuesta: Epicuro y, a su zaga, el mismo Lucrecio.

El empleo del medio poético es un recurso psicagógico y retórico;¹³⁸ además, favorece la memorización: así se explicarían las repeticiones de versos y pasajes que jalonan el texto lucreciano.¹³⁹ Una cosa es la poesía como parte de la *enkýklios paidéia* y otra diferente su uso instrumental para difundir la doctrina epicúrea.¹⁴⁰ Desde esta perspectiva, el recurso a los mitos, un expediente poco epicúreo y muy abundante en el *De rerum natura*, tendría una función didáctica.¹⁴¹ Aunque Lucrecio critique en ocasiones con dureza la tradición religioso-literaria de exposición e interpretación de mitos (por ejemplo: III, 980-981, 984 y 1013), recurre a ellos y los reinterpreta en consonancia con las tesis epicúreas (por ejemplo: III, 978-1023). No debe olvidarsela enorme capacidad de reactualización y refuncionalización del material mítico de la que hace gala¹⁴² y

¹³⁶ Cfr. Kleve y Longo Auricchio, «Honey from the Garden of Epicurus» 1992. Sobre Lucrecio: Asmis, «Rhetoric and reason in Lucretius», 1983. Ferguson, «Epicurean Language-Theory and Lucretian Practice», 1987.

¹³⁷ Cfr. Volk, *The Poetics of Latin Didactic...*, 2002: 111-112.

¹³⁸ Cfr., por ejemplo, Schrijvers, «Eléments psychagogiques dans l'oeuvre de Lucrèce», 1969. Classen, «Poetry and Rhetoric in Lucretius», 1968. Asmis, «Rhetoric and Reason in Lucretius», 1983. Schiesaro, «Lucrezio, Cicerone...», 1987.

¹³⁹ Sobre las repeticiones: Giancotti., *L'ottimismo relativo ...*, 1968: 109.

¹⁴⁰ Cfr. Classen, «Poetry and Rhetoric in Lucretius», 1968: 110-111.

¹⁴¹ Cfr. Ackermann, *Lukrez und der Mythos*, 1979.

¹⁴² Cfr. Gale, *Myth and poetry in Lucretius*, 1994.

que muestra, entre otras cosas, que era un individuo que se movía con soltura en el ámbito de las disciplinas del ciclo.

Al fin y al cabo, no estamos ante un poeta como los demás: él y solo él poetiza la *vera ratio* («tan abundante caudal de verdades derramará mi dulce lengua», I, 412-413); de aquí su novedad («recorro ahora los descaminados parajes de las Píerides, de nadie antes hollados», I, 926-930). Estamos muy lejos de ese Arato que, no obstante su ignorancia de la astrología, «escribió sobre el cielo y los cuerpos celestes en espléndidos y excelentes versos», o de Nicandro de Colofón, del todo ajeno a la agricultura, pero que «escribió luminosamente sobre asuntos del campo» (Cic. *Orat.* I, 69).¹⁴³

Además de sutil y delicado poeta, basta una somera mirada al *Sobre el buen rey según Homero* para darse cuenta no ya de lo obvio, que Filodemo conocía a la perfección la *Iliada* y la *Odisea* y toda la crítica homérica, sino también que no excluía que la tarea de gramáticos y filólogos pudiera prestar servicios a la filosofía.¹⁴⁴ Sus obras estéticas, el *De musica* y el *De poematis*, pueden entenderse como un intento de redefinir desde un punto de vista epicúreo, y en sintonía con la mentalidad y el gusto de los patrones romanos, la cultura helénica tradicional y por aquellos momentos convirtiéndose en «clásica». De aquí, decía, su insistencia en proclamar que los epicúreos no son rústicos e ignorantes, sino cultivados y educados (*De musica* IV, XXVI, 14-XXIX, 6 Neubecker = 140, 14-143, 6 Delattre).

Epicuro escribió un *Sobre la música* (DL X, 28), del que nada se ha conservado; parece ser que no rechazaba la música (los placeres del oído), sino la reflexión teórica y especulativa sobre la misma. De aquí no se deduce con necesidad que impugnara de manera radical las virtualidades éticas de la música.¹⁴⁵

¹⁴³ Cfr. Kenney, «Lucretian texture...» 2007: 94-95.

¹⁴⁴ Sobre el Homero de Filodemo: Erler, «Orthodoxie und Anpassung...», 1992: 184-187.

¹⁴⁵ . Cfr. tb. Plutarco, *Non posse...* 1095 c-1096 a = 20, 5 y 70 Us. Cicerón, *De Fin.* I, 72. DL X, 120 = 569 Us. En *Adv. Math.* VI, 4-5 Sexto Empírico señala que la música ha sido criticada desde dos puntos de vista: «Unos han intentado mostrar, de una forma bastante dogmática, que el aprendizaje de la música no es necesario para la felicidad, sino más bien perjudicial, y demostrarlo a base de poner en tela de juicio las afirmaciones de los músicos y considerar sus principales razonamientos como rebatibles; mientras que otros, evitando toda refutación de este tipo, han considerado, llevando más bien la cuestión hacia un callejón sin salida, que, con el naufragio de los supuestos fundamentales de los músicos, se destruía la música en su conjunto». Algo más adelante, en VI, 19-37, pueden leerse una serie de tales argumentos «dogmáticos», menos «pírrónicos», contra la música, en los que, de acuerdo con M. Gigante, es patente la influencia de Filodemo (*Scetticismo e Epicureismo...*, 1981: 215-221).

Filodemo sí dio este paso. Frente a la estética sensualista epicúrea, los adversarios criticados en el *De musica* sostienen una estética racionalista negadora del placer o que pide que este se alcance a fuerza de intelectualización. Pero Filodemo tampoco es un esteticista que, privando de cualquier virtualidad ética y pedagógica a las artes, solo quisiera retener el placer de la pura belleza de las formas. Por lo demás, en ocasiones parece que sus investigaciones son sobre todo una excusa para polemizar contra algunas tesis fundamentales de los estoicos, con la música y la poesía como pretexto.

La *mousikē*, dice Filodemo, solo es melodía y ritmo; en consecuencia, nada o poco tiene que ver con la poesía. Por eso examinó una y otra en sendas obras, el *De poematis* y el *De musica*: la poesía es o consiste en palabras sometidas a ritmo y metro, pero portadoras de sentido, la música es *asēmantos* y *álogos*. La primera de estas obras investiga qué es un buen poema, dando por sentado que existen y discutiendo solo qué elemento —composición, sonido, contenido etc.— juega el papel decisivo; en el *De musica* interesa sobre todo rebatir a quienes atribuyen capacidades éticas y pedagógicas a la música, al margen de que haya o no música buena, sobre lo que Filodemo no se pronuncia.¹⁴⁶

Filodemo se opone a tesis estéticas tan influyentes como las de Diógenes de Babilonia, para el que un poema es una forma de *phōné* que se diferencia de otras formas por ser una percepción de distinto tipo y que produce distintos efectos sobre el oyente (DL VII, 55-59). Dado este punto de partida no sorprende (de nuevo para escándalo de Filodemo) la íntima vinculación entre las reflexiones poetológicas y musicológicas de Diógenes: la *mousikē* engloba la melodía, el ritmo y el texto poético, y esta totalidad conforma una *dýnamis*, una fuerza para poner en movimiento las almas y los cuerpos, en virtud de la excepcional, y en extremo peculiar, capacidad imitativa que poseen estas artes. Todo ello supone en alguna medida aproximar arte y filosofía, una tesis que Filodemo en modo alguno puede aceptar: la felicidad depende única y exclu-

¹⁴⁶ Sobre Filodemo y la música: Brancucci, «Diogene di Babilonia e Aristosseno...», 1996 y «Damone nel Περί μουσικης di Filodemo», 2003. Delattre, «La parole et la musique chez Philodème de Gadara», 1997. Del mismo autor: «The Dialogue of Greece and Rome about music and ethics in Philodemus of Gadara», 1998 e «Introduction à un premier bilan des conceptions esthétiques de l'épicurien Philodème de Gadara» y «Vers une reconstruction de l'esthétique musicale de Philodème...», 2001. Cfr. tb. Delattre y Delattre, «Musique, plaisir et philosophie: orthodoxie et modernité de Philodème», 1994. Holzer, «Zu Philodemus Περί μουσικης», 1907. Neubecker, *Die Bewertung der Musik bei Stoikern und Epikureern...*, 1956; de la misma autora: «Beobachtungen zu Argumentationsweise und Stil...», 1983, pp. 85-90. Plebe, *Filodemo e la musica*, 1957. Wilkinson, «Philodemus on Ethos in Music», 1938. Rispoli, «Filodemo sulla música», 1974; de la misma autora: «Elementi di fisica e di etica epicúrea...», 1991.

sivamente de escuchar y asimilar la palabra de Epicuro y solo en este marco, si acaso, obtienen música y poesía en concreto, y las artes liberales en general, su lugar legítimo.

LOS EPICÚREOS CONTRA TODOS

Pese al carácter marcadamente apologético de su informe, Diógenes Laercio refiere las fuertes críticas que Epicuro recibió: «pero estos calumniadores —dice— están locos» (DL X, 3-9). Las disensiones empezaron muy pronto dentro del mismo Jardín.¹⁴⁷ En las amargas y difamadoras palabras que en sus *Delicias* Timócrates escribió contra Epicuro se transparenta la virulencia del exconverso:

... después de haber abandonado su escuela cuenta que Epicuro vomitaba dos veces al día a causa de sus excesos, y refiere que a duras penas tuvo fuerza para liberarse de aquellas nocturnas sesiones filosóficas y aquella tertulia de iniciados.

Timócrates también menciona la (presunta) ignorancia de Epicuro y da cuenta de su mala salud («durante muchos años no podía levantarse de su litera»), lo cual no le impedía entregarse a toda suerte de excesos gastronómicos y sexuales (DL X, 6-7).

Desconocemos las causas que le llevaron a apostasiar. Según Philippon, exclusivamente filosóficas.¹⁴⁸ Filodemo también lo menciona, confirma que era hermano de Metrodoro y añade que amaba a su hermano como nadie puede amar y que lo odiaba como nadie puede odiar (*Lib. dic.* col. XXb, 3-6). Al decir del gadarenses las difamaciones de Timócrates deben retrotraerse a su difícil carácter, a que no tuvo una buena guía durante sus años de formación; en este mismo texto aparece retratado como un individuo cuya cólera le impedía pensar racionalmente (*De ira* col. XII, 22-29). Puede que en la deserción de Timócrates, además de los intelectuales, también hubieran motivos personales¹⁴⁹ o que unos y otros se entrelazaran.

¹⁴⁷ Cfr. Longo Auricchio y Tepedino Guerra, «Aspetti e problema della dissidenza epicurea», 1981: 26. Verde, «Ancora su Timosagora epicureo», 2010.

¹⁴⁸ Cfr. Philippon, «Timokrates», 1936.

¹⁴⁹ Cfr. Tepedino Guerra, «L'opere filodemea *Su Epicuro...*», 1994: 12.

Es probable que Timócrates, acaso llevado por su mal carácter, hubiera abandonado el epicureísmo y abrazado tesis platónicas y aristotélicas: a ojos epicúreos prueba, en efecto, de su mal carácter, pues como habrá ocasión de ver repetidas veces a lo largo de este libro para los de Jardín las equivocaciones intelectuales son algo más que errores de la razón, son yerros de un alma enferma que delata su enfermedad errando. Timócrates coincide: los errores de Epicuro no son solo intelectuales, son errores *katà tòn bíon*, faltas que conciernen a la misma vida: la mala salud de Epicuro no es producto de un desgraciado azar fisiológico, sino resultado de una vida guiada por principios equivocados. También Cicerón atribuye la enfermedad de Epicuro a excesos y una vida disipada (*ad Fam.* 7, 26, 1).¹⁵⁰

En el prólogo a su tesis doctoral, Marx escribe que epicúreos, estoicos y escépticos son «filósofos de la autoconciencia»; más en concreto, entiende que la filosofía natural de Epicuro es en lo esencial democriteana y que su ética es análoga a la de los cirenaicos. En Epicuro la filosofía alcanza conciencia de sí misma, dice Marx, aludiendo al hecho innegable de que filosofa a partir de otras filosofías. Por eso Epicuro fue acusado de plagario: «...enunció como suyas las teorías de Demócrito acerca de los átomos y la de Aristipo acerca del placer» (DL X, 4); Aristón considera que «escribió su *Canon* a partir del *Trípode* de Nausífanés» (DL X, 14)¹⁵¹ y «según algunos» tomó su doctrina de los dioses de Teodoro el ateo (DL II, 98 = 391 Us.) Heráclito el Rétor llama a Epicuro «filósofo feacio» y entiende que toda su ética está tomada directamente de *Odisea* IX, 6-11 (*All.* 79, 2-3 = 229 Us.).¹⁵² Epicuro, por su parte, insiste en su absoluta novedad; no se reconoce discípulo de nadie y critica con dureza a quienes se atreven a dudar de que solo él, sin ayuda de nadie, ha descubierto la verdad.

¹⁵⁰ En algo al menos están todos de acuerdo, en que la filosofía no es un mero conjunto de enunciados teóricos. Como bien mostró Ettore Bignone en su justamente citadísimo libro sobre «El Aristóteles perdido y la formación filosófica de Epicuro» la sombra del platonizante *Protréptico* aristotélico es muy alargada. Como es sabido, el estudioso italiano entiende que Epicuro polemizó con los primeros y platonizantes escritos exotéricos de Aristóteles, y que no tuvo acceso a los escritos esotéricos, los que se han conservado; su libro es extraordinariamente interesante, si bien hoy en día se considera insostenible la tesis del desconocimiento de Epicuro de los textos de madurez del Estagirita. Cfr., por ejemplo, Krämer, *Platonismus und...*, 1971: 190 y 196 y Flashar, *Aristoteles. Fragmente zu...*, 2006: 118.

¹⁵¹ Phillip Howard De Lacy y Estelle Allen De Lacy sugieren que la palabra «trípode» hace referencia «a los principios básicos de la metodología empírica: observación, *historia* e inferencia de lo similar a lo similar» (*Philodemus. On Methods of Inference*, 1978: 174). James Warren no considera «impensable» que se refiera a los tres criterios de verdad utilizados por los epicúreos: *prolēpseis*, percepciones y *pathē*, y que tenga alguna relación con los trípodes usados en los oráculos (*Epicurus and Democritean Ethics...*, 2002: 183 ss.).

¹⁵² Esta acusación era habitual en la Antigüedad. Cfr. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, 1956: 318-321.

Apolodoro en sus *Crónicas* dice que [Epicuro] fue alumno de Nausífanos y de Praxífanos. Pero él lo niega, y dice que lo fue solo de sí mismo (DL X, 13).

Epicuro negaba haber sido discípulo de Nausífanos «con el fin de que se le tuviera por un filósofo autodidacta y original», si bien, continúa Sexto Em-pírico citando la *Carta a los filósofos de Mitilene*, admitía haber escuchado sus lecciones:

Y me imagino que los mugidores incluso me tendrán por un discípulo del pejepalo, pues escuché sus lecciones en compañía de unos jóvenes crapulosos (*Adv. Gram.* I, 3-4 = 114 Us. = 141 Arr.).

En su informe sobre las críticas y difamaciones vertidas sobre Epicuro, Diógenes Laercio también menciona la *Carta a los filósofos de Mitilene*, escrita por Epicuro para defender sus posiciones intelectuales y difundida maliciosamente por Timócrates, tras tergiversarla, para poner de manifiesto el profundo desprecio que Epicuro sentía por todos sus predecesores.

En la versión del doxógrafo de esta carta Nausífanos es calificado de «molusco, iletrado, analfabeto, engatusador y prostituta». Epicuro le reprochaba su «jactancia sofisticada»:

¡Dejémoslo a su desventura! Pues enarbolaba, tras los dolores del parto, la jactancia sofisticada de su boca, como lo hacen también otros muchos esclavos (DL X, 7).

Otros filósofos tampoco se libraban de los insultos de Epicuro:

A los platónicos los llamaba «aduladores de Dioniso», y al mismo Platón «el áureo», y Aristóteles, «un disipado, que tras haber devorado la hacienda paterna se enroló en el ejército y vendía drogas». A Protágoras «portador de bultos», y «escribiente de Demócrito», y «maestro de aldea». A Heráclito «revolvedor», a Demócrito «lerócrito», a Antidoro «Sannidoro», a los de Cícico «enemigos de Grecia», a los dialécticos «roídos de envidia, y a Pirrón «ignorante e inculto» (DL X, 8).

La *Carta a los filósofos de Mitilene* (o las difamaciones de Timócrates, dígame como se quiera) debió de conocer una amplia difusión entre los enemigos del epicureísmo.¹⁵³ Encuentra eco en *Sobre la naturaleza de los dioses* 72-73, donde

¹⁵³ Cfr. Sedley, «Epicurus and his Professional Rivals», 1976.

Cicerón se burla sarcásticamente del presunto autodidactismo de Epicuro: «No tiene, en efecto, el menor perfume que viene de la Academia, ni del Liceo, ni siquiera de estudios juveniles». El Arpinate cree a Epicuro como se cree «al propietario de una casa mal construida que se gloria de no haber tenido ningún arquitecto». Epicuro, añade, «fue ingrato» con Demócrito. Aunque cambió algunas cosas, en general dicen lo mismo:

Los átomos, el vacío, las imágenes, la infinitud del espacio, la innumerabilidad de los mundos, el nacimiento y la destrucción de los mismos, casi todo aquello de que se compone la ciencia de la naturaleza.¹⁵⁴

La acusación de ingratitud con Demócrito también se lee en Plutarco, que asimismo se hace eco de los graves insultos que contra «todo personaje ilustre» dirigieron Epicuro y Metrodoro:

Estos, en efecto, reunieron los términos más injuriosos que encontrarse puedan: «bufonadas», «rimbombancias», «charlatanerías», «prostituciones», «asesinatos», y también «gimoteantes», «despilfarradores», «cabezones», y los vertieron sobre Aristóteles, sobre Sócrates, sobre Pitágoras, sobre Protágoras, sobre Teofrasto, sobre Heraclides, sobre Hiparquía (*Non posse* 1086 e = 237 Us.).¹⁵⁵

Plutarco concede que Epicuro admite algunos placeres que provienen de la fama; no es de extrañar, pues su exagerado deseo de nombradía le llevaba a renegar de sus maestros:

Litigaba por sílabas y signos gráficos con Demócrito, de cuyas doctrinas se apropió palabra por palabra, y afirmaba que no había existido ningún sabio salvo él y sus discípulos... (*Non posse* 1100 a = 549, 233-235, 146 Us).

¹⁵⁴ De acuerdo con Torcuato, Epicuro corrigió los errores de Demócrito, en concreto «esa desviación de los átomos y la magnitud del sol» (Cic. *Fin.* I, 28; I). Diógenes de Enoanda enumera otros deslices cometidos por Demócrito y asimismo enmendados por Epicuro: sobre la naturaleza de las cualidades sensibles (frg. 7 Smith), por no reconocer la existencia de la declinación de los átomos (frg. 54) y a la hora de explicar el mecanismo de los sueños (frgs. 9, 10, 24, 43). Sin lugar a dudas, Demócrito es el filósofo que más incomoda a Colotes; tal vez por ello, rompiendo la cronología, su escrito comienza con él. Colotes sabía que Epicuro había sido acusado de plagio y sabía asimismo de la íntima vinculación entre la filosofía de su maestro y la de Demócrito. Las críticas a este último son así una reivindicación de la novedad, la originalidad y la verdad de la filosofía de Epicuro. Reconociendo las complejas relaciones entre ambos, Colotes desea distanciarlos. Cfr. Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: 107.

¹⁵⁵ Sobre este pasaje, cfr. Marcos Montiel, *Plutarco. Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, 2004, nota 9.

Según las fuentes adversas, Epicuro procedía de esta manera —negando haber tenido maestros o insultándolos gravemente— para ocultar sus plagios. Aunque sea un lugar común de la invectiva antigua,¹⁵⁶ es frecuente que los filósofos, guiados por el comprensible afán de destacar la novedad de sus tesis, renieguen de las sus antecesores; más aún en el caso de los epicúreos, pues a diferencia de estoicos, académicos y peripatéticos (que aceptaban explícitamente la herencia socrática) los del Jardín creían estar introduciendo tesis radicalmente novedosas.

★

Dado el ambiente cultural de Atenas durante el periodo de la efebía de Epicuro (con Teofrasto al frente del Liceo y Jenócrates al de la Academia) es altamente improbable que hubiera sido ajeno a los debates filosóficos del momento.¹⁵⁷ Que no despreciaba estudiar obras de los demás pensadores queda claro por una carta en la que pide que se le hagan llegar libros de otros filósofos, las diatribas de Aristipo sobre algunas obras de Platón y la *Física* y los *Analíticos* de Aristóteles (127 Arr.).¹⁵⁸ En carta a Licofrón, Leonteo («uno de las más fieles discípulos de Epicuro») afirma que este «rendía honores a Demócrito por haber alcanzado antes de él el recto conocimiento», al extremo de que calificaba su filosofía de democriteana «porque Demócrito había hallado antes los principios de la filosofía de la naturaleza» (*Adv. Col.* 1108 e = 138 Arr.). Y Metrodoro reconocía que «sin la precedente guía de Demócrito, Epicuro no habría progresado hacia la sabiduría» (*Adv. Col.* 1108 e = 33 Körte). Filodemo señala que Epicuro había estudiado las obras de Anaxágoras, Antístenes, Aristipo, Espeusipo, Aristóteles y Demócrito (*ad Cont. frgs.* 109–111), también conoce la filosofía de Teofrasto, pues escribió un libro contra él (*Plut. Adv. Col.* 1100 c = 30 Us.). La *Carta a Pitocles* pone de manifiesto fuera de toda duda que dominaba el método dialéctico de Aristóteles y Teofrasto, así como que lo adapta a sus propias necesidades.¹⁵⁹ Epicuro, en definitiva, no es un «ignorante respecto de muchos temas de la teoría», como decía malévolamente Timócrates (DL X, 7). Un texto del libro 14 del *De natura* indica que se trata de saber seleccionar, de

¹⁵⁶ Cf. Ziegler, «Plagiat», 1950.

¹⁵⁷ Cf. De Witt, *Epicurus and His Philosophy*, 1967: 50. Rist, *Epicurus...*, 1972: 2.

¹⁵⁸ Sobre este fragmento: Angeli, *Filodemo. Agli amici di scuola*, 1988: 233–240.

¹⁵⁹ Cf. Mansfeld, «Epicurus Peripateticus», 1994.

incorporar solo aquello que sea internamente consistente y coherente con el epicureísmo (col. 40, 1-7).

Difamara o no a sus maestros, negase o no su influencia, una cosa es cierta: Epicuro domina muy bien la filosofía anterior y porque la conoce y ha estudiado a fondo la rechaza radicalmente. Martha C. Nussbaum apunta que quienes visitaban el Liceo aristotélico recibían una formación completa en las diversas filosofías, expuestas con rigor y ecuanimidad. La situación en el Jardín debió de ser diferente, pues la educación epicúrea no persigue tanto la formación del alumno cuanto el reconocimiento de la verdad de la doctrina, en el supuesto de que este reconocimiento lleva consigo aquella formación, o sea, la única formación correcta. Convencido como estaba del carácter no erróneo o falso sino corrupto y corruptor de todas las doctrinas rivales, Epicuro no podía miraras con ecuanimidad; por eso Nussbaum sugiere que Nikidion, la heroína de su espléndido libro sobre la «terapia de las pasiones», fue instruida en las maneras correctas de pensar y de vivir, las epicúreas, y alejada de las restantes, «excepto con el propósito de aprender cómo refutarlas». ¹⁶⁰ Debe huirse de otras, falsas, doctrinas: «...guárdate bien de creer, Memmio...», dice Lucrecio (I, 1052). En los primeros tiempos se entienden bien las críticas a los rivales: la autocomprensión pide a menudo la confrontación polémica con otras escuelas. ¹⁶¹

PLUTARCO Y COLOTES

Colotes, discípulo directo de Epicuro, escribió un tratado titulado *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos* (Plut. *Adv. Col.* 1107 d; *Non posse.* 1086 c). ¹⁶² Por los fragmentos que nos transmite Plutarco, cabe conjeturar que no utilizó un lenguaje técnico, tal vez porque deseaba que su texto tuviera amplia difusión, pues discute cómo vivir y si es posible vivir según una filosofía distinta de la epicúrea. Al margen de esta ¿hay alguna que ayude a alcanzar la felicidad y proporcione una guía para la vida? La respuesta de Colotes es negativa: su polémica tiene funciones protrépticas. ¹⁶³

¹⁶⁰ Cfr. Nussbaum, *The Therapy...*, 1994: 131.

¹⁶¹ Cfr. Baltussen, «From Polemic to Exegesis...», 2007.

¹⁶² Sobre en qué medida y hasta qué punto los argumentos de Colotes pueden remitirse al mismo Epicuro, cfr. Herschbell, «Plutarch and Epicureanism», 1992: 3360.

¹⁶³ Cfr. Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: 3.4: «Colotes' polemic as protreptic».

La situación dramática de este texto no es irrelevante. La lectura pública del *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos* ha irritado sobremanera a «uno de nuestros compañeros», Aristodemo de Egio, «no un simple cofrade de la Academia, sino el más entusiasta seguidor de Platón»; Plutarco, por su parte, asume la defensa de los otros filósofos, satisfaciendo el deseo de Aristodemo: «así que coge tú también a este sujeto [Colotes] y castígalo como quieras» (*Adv. Col.* 1107 f-1108 a). Plutarco sigue una larga tradición, iniciada por Timócrates, cuando califica a Colotes de rústico, vulgar e insolente, frente a la moderación de los otros filósofos, cuya defensa es un deber moral,¹⁶⁴ pues enseñan, justamente, qué es la vida buena.¹⁶⁵ Plutarco vuelve contra Colotes la crítica que este había dirigido contra los otros filósofos. Rolf Westmann habla de «Zurückwendungsmethode» y Eleni Kechagia de «overturning argument/strategy».¹⁶⁶

Y gracias a esta eventualidad podemos saber algo (algo más que las difamaciones e insultos recogidos en las páginas anteriores) sobre la visión epicúrea de la filosofía anterior. Dada la íntima vinculación personal e intelectual entre Epicuro y Colotes, atacar al segundo es atacar al primero.¹⁶⁷ El *Contra Colotes*, una defensa y una rehabilitación de la tradición filosófica (releída en clave platónica) frente a los ataques que había sufrido por parte de los epicúreos, no está escrito para sacarlos de sus errores, sino para mostrar que, en tanto que epicúreos, ni tan siquiera pueden intervenir con seriedad en un debate filosófico. El texto de Plutarco es a la vez una crítica de la filosofía epicúrea y una explicación de cómo hacer filosofía y de cómo leer de forma correcta la tradición filosófica.¹⁶⁸

Puesto que muchos de los «otros filósofos» comparten el rasgo de negar la veracidad de los sentidos y no se limitan a condenar esta o aquella experiencia, sino que impugnan aquello que la hace posible, se ha pensado que el tema del escepticismo vertebraba tanto el escrito de Colotes como la réplica de Plutarco. Desde esta perspectiva, sería central el llamado argumento de la

¹⁶⁴ Cf. Sedley, «Epicurus and his Professional Rivals», 1976: 127-132.

¹⁶⁵ Cf. Morel y Verde, «Le *Contra Colotes* de Plutarque et...», 2013.

¹⁶⁶ Westmann, *Plutarch gegen Kolotes...* 1955: 112. Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: 176.

¹⁶⁷ El primero solía llamar al segundo «de forma cariñosa Colotín o Colotillo» (1107 d) y las ideas de este «saturan los tratados de Epicuro y recorren su filosofía» (1108 d).

¹⁶⁸ Cf. Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: 13.

«inacción», según el cual determinadas formas de pensar hacen imposible la vida: si negamos la verdad de los sentidos quedaremos paralizados.¹⁶⁹

Aunque no se reduzca a estas,¹⁷⁰ es coherente que en el escrito de Colotes tengan una importante presencia filosofías que al menos según su interpretación conducen al escepticismo, pues Epicuro es un filósofo con fuertes inclinaciones dogmáticas o al que al menos molestaba profundamente cualquier atisbo de duda. Únicamente «la certidumbre de nuestro conocimiento y la seguridad de criterios para decidir lo verdadero proporciona estabilidad a nuestra conducta».¹⁷¹ por eso el sabio «tendrá principios de certeza y no dudará de todo» (*dogmatiein kai ouk aporesein*) (DL 121 b = 562 Us.). Algunos estudiosos suponen que al expresarse de este modo pensaba en Pirrón.¹⁷² Sin embargo, de acuerdo con Nausífanos, aquel admiraba la conducta de este (DL, IX, 64 = 551 Us.) y en ningún momento lo menciona como un escéptico.¹⁷³ El Pirrón de Epicuro no es el de Timón y tampoco pudo polemizar contra Arcesilao, pues cuando este accedió a la jefatura de la Academia, en el 268, Epicuro ya había muerto.¹⁷⁴

El atomismo de Demócrito obliga a conclusiones escépticas y tal es el único escepticismo al que se refiere Epicuro y que refuta modificando su teoría de la percepción, estrategia esta que no funciona frente al escepticismo académico, particularmente en la versión de Arcesilao, que no parte ni presupone ningún «dogma», sino que se limita a asumir las premisas «dogmáticas» y a mostrar que son autocontradictorias; en tal situación, lo único sensato es suspender el juicio.¹⁷⁵ Para desarmar esta sofisticada forma del escepticismo debe atacarse la misma práctica argumentativa del escéptico, ora mostrando que se contradice

¹⁶⁹ Cfr. Warren, «Socratic Scepticism ...», 2002: 347-349.

¹⁷⁰ La crítica al escepticismo no el único motivo del escrito de Colotes, hay también en él cuestiones ontológicas y asimismo, y muy especialmente, cuestiones acerca de la vida y del papel de la filosofía en ella. Sobre esta cuestión: Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: Appendix II: «Colotes and skepticism».

¹⁷¹ García Gual, *Epicuro*, 1981: 84.

¹⁷² Cfr., por ejemplo, Barigazzi, «Epicure et le scepticisme», 1970: 290-291. Long, «Aristotle and the History of Greek Skepticism», 1981: 97.

¹⁷³ De acuerdo con Gigante solo en su juventud admiró Epicuro a Pirrón (*Scetticismo e epicureismo*, 1981: 38 ss.).

¹⁷⁴ Cfr. Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», 1976: 66-67. Ioppolo, «Su alcune recenti interpretazioni ...», 2000. Corti, «È realmente esistita una polemica...», 2013. Gigante, *Scetticismo e Epicureismo...*, 1981: 66.

¹⁷⁵ Sobre Demócrito y el escepticismo de la Academia: Gemelli Marciano, *Democrito e l'Academia...*, 2007.

a sí mismo en la medida en que no suspende el juicio que pide suspender todo juicio, ora insistiendo en que la práctica radical y coherente de la *epoché* imposibilita toda acción humana. Fue Colotes, no Epicuro, quien introdujo esta crítica al escepticismo:

¿Pero cómo puede ser que quien suspende el juicio no salga corriendo al monte en vez de al baño, ni que se levante y eche a andar hacia la pared en vez de hacia la puerta cuando quiera ir a la plaza? (Plut. *Adv. Col.* 1122 e).

Con el paso del tiempo, estas dos estrategias antiescépticas pasaron a formar parte de la ortodoxia epicúrea, olvidándose que en su origen había una controversia con la Academia.¹⁷⁶ Más adelante retomaré la cuestión del escepticismo.

★

Entre los filósofos atacados por Colotes no aparece ningún estoico, sí está presente Estilpón, si bien más en calidad de socrático de tendencia cínica que de maestro de Zenón (*Adv. Col.* 1108 b). En Epicuro y en los primeros epicúreos las referencias a los estoicos son escasas y no siempre tienen intención polémica: entre el Pórtico y Polieno, un destacado discípulo de Epicuro, había al parecer buenas relaciones (156 Us.). Aunque Epicuro y Zenón eran contemporáneos, no conocemos ningún texto que muestre hostilidades entre ambos filósofos y es evidente que Epicuro no podía polemizar contra Crisipo, un niño a su muerte.¹⁷⁷ Puede que tenga razón Ettore Bignone cuando sugiere que cuando el Pórtico comenzó a florecer el Jardín ya estaba bien establecido y que Epicuro, con cincuenta años, ya no tenía ni fuerza ni ganas de emprender esas ásperas polémicas que había mantenido contra platónicos y aristotélicos.¹⁷⁸ Al fin y cabo epicúreos y estoicos son igualmente dogmáticos, pues solo desde el dogmatismo pueden derivarse esas normas de conducta que aseguran la

¹⁷⁶ Cfr. Vander Waerdt, «Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism», 1989.

¹⁷⁷ Detalles y referencias en Kechagia, «Rethinking a Professional Rivalry...», 2010: 132-135. Sobre la coexistencia pacífica entre el primer estoicismo y el primer epicureísmo, cfr. De Lacey, «Lucretius and the History of Epicureanism», 1948. Al margen de Lucrecio, cuyos «presocráticos» son en gran medida estoicos travestidos (me he ocupado de esta cuestión en *Sabios y necios...*, 2011: 54 ss.), hay textos en Diógenes de Enoanda y en Filodemo que son respuesta clara a objeciones estoicas. A propósito de Diógenes de Enoanda, Pamela Gordon (*Epicurus in Lycia...*, 1996) analiza dos: sobre los sueños (pp. 107 ss.) y sobre la adivinación (pp. 118 ss.).

¹⁷⁸ Bignone, *L'Aristotele perduto...*, 1936: 854-855.

felicidad —frente al escepticismo que, al decir de Colotes, se desprende de los filósofos por él combatidos—. Con el paso del tiempo, evidentemente, las cosas cambiaron y epicúreos y estoicos se enfrentaron violentamente, como habrá ocasión de ver a lo largo de las páginas de este libro. Pero de momento vayamos a Colotes.

Colotes considera las tesis de Parménides «torpes sofismas» (1113 f) y entiende que hace imposible la vida por haber malentendido el estatuto ontológico de las cosas sensibles. Plutarco, por su parte, no entiende en qué medida dificulta la vida por afirmar que «el universo es uno». Epicuro sostiene lo mismo:

De hecho, también Epicuro, cuando dice que el universo es infinito, ingénito e incorruptible, y que ni aumenta ni disminuye, está hablando del universo como si fuera una sola cosa (1114 a = 296 Us.).

Parménides no ha reducido la totalidad de la realidad a unidad, sino que ha ordenado el mundo, «mezclando como elementos la luz y la oscuridad y produciendo a partir de ellos y a través de ellos todos los objetos sensibles» (*Adv. Col.* 1114 b). A diferencia de Colotes, Plutarco no olvida que el poema de Parménides tiene dos partes y, en cierto sentido, lo convierte en un dualista o, con mayor exactitud, en un antecedente del dualismo platónico.¹⁷⁹ Parménides no reduce el mundo sensible al inteligible, sino que asigna «a cada uno lo que le corresponde»:

Su afirmación de que el ser es uno no implica supresión de lo plural y sensible, sino indicación de sus diferencias con respecto a lo inteligible (*Adv. Col.* 1114 d).

Diferencias que Platón aún resaltó más. El Platón de Colotes sintetiza y culmina las filosofías anti-materialistas anteriores.

A los primeros epicúreos no les importaba la historia de la filosofía (presumiblemente porque no ayuda a conseguir la felicidad) o solo les importaba desde una perspectiva polémica (porque hay filosofías que impiden alcanzar la felicidad); tal vez como consecuencia de tal desinterés, veían a Platón y Aristóteles en perfecta continuidad, para irritación de Plutarco, que acusa a Colotes de ignorancia puesto que considera que Aristóteles y los peripatéticos

¹⁷⁹ Cfr. Bonazzi, «Parmenide e Platone (e Aristotele)...», 2013. Hershbell, «Plutarch and Parmenides», 1972.

cos también defienden la teoría de las Ideas. Cualquiera que sepa un mínimo de historia de la filosofía no puede ignorar que el Estagirita criticó con dureza a Platón:

Además, respecto a la teoría de las Ideas, por la cual critica Colotes a Platón, Aristóteles, que la 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 quisiera socavar la filosofía platónica: ¡tan lejos estaba de seguirla! (1115 b-c).¹⁸⁰

Colotes atribuye a Platón la siguiente afirmación: «es necio que consideremos a los caballos, caballos y a los hombres, hombres», que Plutarco, con razón, entiende que no se lee en Platón (1115 c-d).¹⁸¹ Pero ahora no está en juego la insipiencia y la osadía de Colotes (que le llevan a inventarse citas), sino algo más decisivo. La mentada frase puede leerse de dos maneras. En sentido débil, diría algo así como que los caballos y los hombres «reales» son algo más o algo diferente de los hombres y los caballos de los que tenemos experiencia en nuestra vida cotidiana; si se la entiende en sentido fuerte, afirmarí que los hombres y los caballos no son.¹⁸² Colotes, pues, criticaría a Platón por afirmar que los caballos y los hombres no son sino en la medida en que participan de sus respectivas Ideas: solo estas son en sentido estricto. De donde se sigue que los caballos y los hombres de nuestra experiencia no existen en sentido estricto, pues son sombras e imágenes: debe admitirse que es difícil vivir en un mundo en el que los caballos y los hombres que vemos solo parecen ser caballos y hombres, mientras que en realidad son sombras e imágenes de las Ideas de caballo y hombre.

Frente a la interpretación de Colotes, Plutarco entiende que la teoría platónica de las Ideas no suprime «lo plural y sensible» (aquello de lo que tenemos experiencia cotidiana), sino que apunta a indicar «sus diferencias con respecto a lo inteligible» (1114 e-f). Platón no niega la realidad sensible, se limita a decir que no puede calificarse como «ser» en sentido estricto. En su tosquedad intelectual, Colotes no alcanza a comprender que el verbo «ser» admite un uso existencial y un uso ontológico: confunde el sintagma *einai mē ón* con el sintagma *mē einai*. Colotes cree que cuando Platón afirma «el hombre no es»

¹⁸⁰ Sobre este pasaje: Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?...*, 2006: 92-100.

¹⁸¹ Cf. Westman, *Plutarch gegen Kolotes*, 1955: pp. 67 ss. y 101 ss.

¹⁸² Sigo las explicaciones de Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: 219.

está diciendo «el hombre no existe».¹⁸³ Por lo demás, continúa Plutarco, también Epicuro, no menos que Platón, distingue entre cosas que son «estables e inalterables», los átomos, y cosas compuestas «sujetas al flujo y al cambio, a la generación y la destrucción» (1116 d), de suerte y manera que las acusaciones contra Platón podrían volverse contra el mismo Epicuro. Plutarco malinterpreta y simplifica abusivamente, pero apunta a un grave problema de la filosofía del Jardín, el de la continuidad entre el nivel microcósmico y el macrocósmico: ¿es este último reducible por entero al primero o hay más bien alguna forma de discontinuidad ontológica entre ambos? Más adelante regresaré a esta cuestión.

El siguiente autor discutido es Sócrates. Más que doctrinales, las diferencias entre este y los epicúreos se refieren a su carácter y a su forma de enseñar. Hay en los epicúreos cierta tendencia a identificarlo con el *eirōn*, el irónico que oculta su pensamiento y no se expresa con franqueza, un disimulador y un hipócrita enemigo de la verdadera amistad.¹⁸⁴ La ironía desestabiliza la verdad, lo cual resulta inaceptable para los epicúreos.¹⁸⁵ La *paidéia* socrática toma pie en el reconocimiento de Sócrates de su propia ignorancia, pero es un reconocimiento solo «irónico». Sócrates se consideraba un sabio, pero lo ocultaba. Para Colotes los discursos de Sócrates son «propios de un pretencioso charlatán»:

Y encima Colotes, tras exponer esos sabios y bellos pensamientos que dicen: «nos procuramos comida y no hierba, y cuando los ríos son profundos los atravesamos en barca, pero cuando son vadeables, a pie», acaba soltando: «Pero es que tus discursos, Sócrates, fueron propios de un pretencioso charlatán (*allà gàr alatsónas epetēdeusas lógous*): una cosa era lo que decías en tus diálogos con la gente que encontrabas, y otra distinta lo que hacías (*Adv. Col.* 1117 d).

Filodemo criticaba a Sócrates por razones parecidas, por su arrogancia, la arrogancia del «irónico»: aquellos individuos que pretenden ser menos de lo que en realidad son: el *iron* no dice lo que piensa, alaba lo que en otras oca-

¹⁸³ Cfr. Donini, «L'eredità academia e i fondamenti del platonismo di Plutarco», 2011.

¹⁸⁴ Cfr. Acosta Méndez y Angelli, *Filodemo. Testimonianze su Socrates*, 1992: 53-91. Riley, «The Epicurean Criticism of Socrates», 1980. Dorandi, «Epicureanism and Socratism...», 2015. Kleve, «Scurra Aticus...», 1983.

¹⁸⁵ Tal vez la obra de Idomeneo sobre Sócrates apuntara en esta misma dirección. Cfr. Angeli, «I frammenti di Idomeneo di Lampsaco», 1981: 56-61.

siones crítica, se desprecia a sí mismo, atribuye a otros lo que sabe. Sócrates, en definitiva, es un *alazōn*, un «impostor» y un «soberbio» (*De superb.* 21, 39-23, 38).¹⁸⁶ Sócrates, dice Colotes, y de aquí su impostura, sostenía teóricamente que el mundo es sombra y reflejo de otra realidad más verdadera y más auténtica, pero vivía en él como si fuera real: no es que estuviera equivocado (asunto este sobre el que no se pronuncia), es que era inconsistente entre sus teorías y sus prácticas.

Colotes no necesita conocerse a sí mismo porque, a diferencia del Sócrates obediente al oráculo de Delfos, sabe que es un hombre y sabe qué es el hombre; por eso entiende que la historia del oráculo de Delfos que proclamaba la sabiduría de Sócrates «no es más que una vulgar historia sofística» (1116 e-f). Epicuro considera «ridícula» la investigación socrática, sin caer en la cuenta de que él hacía lo mismo cuando hablaba «sobre la esencia del alma y el principio fundamental del agregado». Quiéralo o no, también Epicuro (en la medida en que afirmaba que el hombre está constituido por «un cuerpo de una determinadas características y un alma») investigaba qué es el hombre no «mediante una indicación directa»,¹⁸⁷ sino «partiendo de su principio más importante», reduciendo sin embargo «la esencia del alma» a una unión de «determinados elementos calientes, ventosos y aéreos» y, en consecuencia, renunciando a alcanzar «lo más importante». (*Adv. Col.* 1118 d-e = 314 Us.).

Colotes también ataca a Sócrates por considerarlo inspirador de un Arce-silao que veía en su escepticismo la auténtica interpretación de la dialéctica

¹⁸⁶ G. Ranocchia, por el contrario, entiende que en Filodemo, frente a Epicuro, hay una consideración positiva de la ironía: «Il ritratto di Socrate nel *De superbia* di Filodemo...», 2010. De la misma opinión son Gigante, *Ricerca filodemee*, 1969: 81 y Nardelli, «L'ironia in Polistrato e in Filodemo», 1984. Cfr., sin embargo, Riley, «The Epicurean criticism of Socrates», 1980, Glad, *Paul and Philodemus...*, 1995: 121-122 y 127 y Kleve, «*Scurra Atticus...*», 1983. Más adelante retomaré esta cuestión. Asunto diferente, sobre el que no puedo entrar en esas páginas es, desde luego, que Filodemo caricaturice a Sócrates, que por razones polémicas recurra al Sócrates de Aristófanes (Cfr. Büchner, «Über den Begriff der *Eironia*», 1941: 352 y Gigante, *Filodemo nella storia della letteratura greca*, 1998: 43). Debe reconocerse, por otra parte, que en otros textos es más benévolo con Sócrates (cfr. Obbink, 1996: 377 y ss.). Los epicúreos, en general, fueron más indulgentes con el Sócrates de Platón que con el de Jenofonte: uno es el Sócrates platonizante de la *Retórica*, el *De Morte* y el *De pietate* y otro, diferente, el jenofonteo del *Peri oikonomias*. Sobre los muchos Sócrates de Filodemo: Acosta Méndez y Angeli, *Testimonianze su Socrate*, 1992: 102-105 y 112-115.

¹⁸⁷ Epicuro, dice Sexto Empírico, creía poder mostrar deícticamente qué es un hombre: «También Epicuro y sus seguidores creyeron que el concepto de hombre podía establecerse mediante una indicación directa, cuando decían: «Hombre es esta forma particular nuestra dotada de alma» (*Adv. Dog.* I, 267 = 310 Us.). Cfr. Westmann, *Plutarch gegen Kololotes...*, 1955: 66.

socrática.¹⁸⁸ Sócrates afirmaba no conocerse a sí mismo y quien no se conoce a sí mismo queda imposibilitado para vivir (*Adv. Col.* 1118 c). Si, como dice Epicuro, «nadie está irrefutablemente convencido de nada excepto el sabio» (222 Us.) y si Colotes no lo es, deberá entonces dudar de sus sentidos. Por eso Plutarco le pide que se haga las siguientes preguntas:

¿Cómo es que se procura comida y no hierba, que le es tan propia, y por qué se pone el manto alrededor del cuerpo y no se lo pone a una columna, si no está irrefutablemente convencido de que el manto es manto y la comida comida?» (*Adv. Col.* 1117 f).

Para actuar no es necesario «tener la irrefutable convicción de que las cosas son como parecen», sino que es suficiente con «seguir las apariencias»: así lo hizo Sócrates y así lo hace Colotes. Una cosa es la teoría y otra la práctica: pueden muy bien los filósofos discutir sobre la fiabilidad de los sentidos, pero no les cabe otro remedio que obedecerlos en sus acciones, pese a no ser totalmente ciertos e infalibles:

De las sensaciones, en efecto, nos basta su indispensable utilidad, pues en ellas no hay nada mejor, pero no aportan el conocimiento y la comprensión de cada cosa que el alma de filósofo anhela conseguir (*Adv. Col.* 1118 b).

Un anhelo que los epicúreos desconocen, enfangados en los placeres de la carne.

★

Dos papiros de Herculano —*Contra el Lisis de Platón* (PHerc. 208) y *Contra el Eutidemo de Platón* (PHerc. 1032)— conservan fragmentos de escritos polémicos de Colotes contra Sócrates,¹⁸⁹ dos «anti-comentarios» según Knut Kleve.¹⁹⁰ En un principio y en general, la discusión versa sobre cuestiones epistemológicas: solo lo evidente es criterio de verdad, no la opinión o lo que se opina. El PHerc. 208 alude a *Lisis* 204 c-206 b: locamente enamorado de Lisis, Hipotales le escribe poemas para intentar

¹⁸⁸ Cfr. Vander Waerd, «Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism», 1989: 228.

¹⁸⁹ Cfr. Crönert, 1906. Tb. Conti, *L'Adversus Colotem di Plutarco...*, 2014: II.4: «Le opere di Colote nei papiri di Ercolano». Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», 1976. Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: 2.3.1: «Against Plato's Lysis (PHerc. 208)» y 2.3.2: «Against Plato's Euthydemus (PHerc. 1032)»

¹⁹⁰ Kleve, «*Scurra Atticus...*», 1986: 229 y 239.

seducirlo, con la indeseada consecuencia de que el muchacho se vuelve orgulloso y altanero. «Cuando más arrogantes son, más difíciles se hacen de agarrar»:

Mira, pues, Hipotales, que no te hagas culpable de todo esto por tu poesía. En verdad se me ocurre que un hombre que se perjudica a sí mismo no irás a decirme que, haciendo lo que hace, es un buen poeta.

Colotes distingue entonces dos maneras de definir a un buen poeta: de acuerdo con lo evidente (*katà tò enargēs*) y siguiendo lo que se opina (*tò doxazómenon*). El término *enargēs* guarda relación con esa *enárgeia*, esa claridad, esa autoevidencia, ese carácter incontestable que caracteriza a los criterios epicúreos de verdad; la opinión, por el contrario, puede ser o bien verdadera o bien falsa. La caracterización socrática del «buen poeta» es solo «según la opinión», pues toma pie en «lo que se dice» y en el concepto de utilidad, no en el significado evidente de las palabras: ni la opinión común ni la utilidad son criterios válidos para enjuiciar qué es una buena poesía. Sócrates, pues, puede estar equivocado en su definición del poeta, ya que no atiende al sentido primero de la palabra, sino a una mera opinión, lo cual abre el camino hacia el escepticismo. La crítica a las artes liberales se alía con la exigencia de acudir al *prōton ennoēma*: Hipotales no se atiene a la *prólēpsis* de «buen poeta». La cuestión concreta (la definición de «buen poeta») es excusa para señalar que solo tomando pie en la doctrina de Epicuro puede discutirse de manera correcta y apropiada.¹⁹¹

En *Eutidemo* 297 d Sócrates afirma que hasta los niños conocen que el saber (*sophía*) es *eutychiá*, «buena suerte», «dicha», felicidad... pero también «éxito». Colotes, en primer lugar, acusa a Sócrates de aprovecharse de la ambigüedad de la palabra. La misma ambigüedad que Colotes reprocha a Sócrates, le permite censurarlo por haber puesto la sabiduría, y por tanto la felicidad, en manos de la fortuna, de nuevo en contra de Epicuro, para el que la felicidad depende de un sobrio cálculo racional (*Ep. Men.* 133-134). Ahora bien, del hecho de que la sabiduría dependa de la suerte se desprenden, o pueden desprenderse, consecuencias escépticas.

El *Contra Eutidemo* también se dirige contra la *paidéa* socrática, contra el Sócrates padre del cinismo. En el *Eutidemo* Sócrates se ocupa de los bienes que debe poseer el sabio y del uso de los mismos y Colotes aprovecha esta

¹⁹¹ Cfr. Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», 1976: 62.

circunstancia para ridiculizar a los cínicos.¹⁹² Considerado como la prefiguración del sabio estoico/cínico, Sócrates es la contrafigura (o el rival) del sabio epicúreo: la primera generación de epicúreos veía a los sabios cínicos y estoicos en perfecta continuidad, como si el ascetismo cínico y la autosuficiencia estoica fueran las dos caras de una misma moneda que puede y debe remitirse a Sócrates.¹⁹³ En *Eutidemo* 278 e-282 a se lee una idea posteriormente adoptada por estas dos escuelas, que ciertas cosas habitualmente consideradas buenas, como por ejemplo la riqueza, son en realidad indiferentes; en *Lisis* 207 d-210 d Sócrates afirma que la felicidad depende de la sabiduría. Epicuro y Colotes aceptarían su importancia para alcanzar la felicidad: aquella, en efecto, es condición necesaria para esta, pero no condición necesaria y suficiente (*Ep. Men.* 132). Sin embargo, continúa Colotes aludiendo a la proverbial frugalidad de cínicos y estoicos, el sabio cínico/estoico cocina lentejas.¹⁹⁴ Así pues, el sabio, precisamente porque es sabio, cocina lentejas sabiamente: una reducción al absurdo de la figura del sabio cínico/estoico, cuyo modo de vida es criticado por su excesiva frugalidad y austeridad. Colotes, pues, censura el ideal estoico de autosuficiencia del sabio.

Dos ideas interesan de estos textos: Colotes critica que la felicidad dependa en exclusiva de la sabiduría, es decir, de actuar sabiamente en cualquier situación, y que ser sabio, esto es, feliz, exige llevar una vida de extremo ascetismo y frugalidad. Los epicúreos, en todo caso, aceptarían que la sabiduría y la frugalidad contribuyen a alcanzar la felicidad, pero no, en ningún caso, que la constituyan en sí mismas. Más adelante, cuando me ocupe de las teorías «económicas» del Jardín, regresaré a esta cuestión.

Como ha señalado Francesca Alesse, en estos fragmentos se entremezclan tres cuestiones: una polémica contra la tendencia escéptica de la Academia, contraria al criterio de la *enárgeia*, una crítica al cinismo y al modo de vida

¹⁹² Cf. Crönert, 1906: 10-11. M. Gigante, *Cinismo e Epicureismo*, 1992: 73-78.

¹⁹³ Cf. Kechagia, «Rethinking a Professional Rivalry...», 2010: 148-149. Sobre la austeridad estoica y el modo de vida cínico: SVF III, 637-639 y 645; DL VII, 121.

¹⁹⁴ Sobre las lentejas como símbolo de pobreza y vida ascética, de abandono de todo lujo, de atenerse a lo estrictamente natural y necesario, cf. Wilkins, *The Boastful Chef...*, 2000: 13-15. En concreto sobre los cínicos: Notario, «Food and Counter-cultural Identity...», 2015. La dieta alimenticia (legumbres, cereales, vegetales, frutos salvajes...) es solo un aspecto más en la autodefinición de los cínicos; los cínicos, además, portan un zurrón, se visten con un manto ligero y se dejan crecer el pelo y la barba, como si quisieran buscar intencionadamente una identificación (simbólica o real) con los mendigos y, en esa medida, distanciarse (simbólica o realmente) de filósofos e intelectuales.

cínico y, en tercer lugar, un ataque al Sócrates platónico.¹⁹⁵ Tal vez estas tres cuestiones apunten en una misma dirección, marcar distancias frente a la *paideía* (erótica) socrática: la transformación de una relación erótica en una relación educativa.¹⁹⁶ Dado que en el *Lisis* la cuestión de la poesía es secundaria, pues solo ocupa a Sócrates en función de la determinación de las relaciones entre el amante y el amado, la polémica de Colotes podría dirigirse (el estado de los textos no permite ninguna conclusión segura) contra el concepto socrático de amor y amistad: contra la vinculación entre los *phíloi* como una relación erótica y de diálogo, y en defensa de la concepción epicúrea de la amistad.¹⁹⁷ En la parte final del papiro se cita a Menedemo, con gran probabilidad el discípulo de Colotes que luego se hizo cínico (DL VI, 95 y 102) y que representa determinada herencia y comprensión de Sócrates, el Sócrates más cínico o más cínico-escéptico.

En generaciones posteriores las polémicas, por lo general y como habrá que ver repetidas veces a lo largo de este libro, apuntan a defender las verdades establecidas por Epicuro frente a las críticas de las escuelas rivales: los epicúreos polemizaron contra los estoicos en cuestiones de lógica, teología y música, contra los peripatéticos en asuntos de moral y de teoría de la poesía, contra los cínicos a propósito de temas económicos, etc. Pero también se enfrentaron entre sí, señalando posibles tergiversaciones realizadas por otros epicúreos: hay en el Jardín una verdadera obsesión por defender la ortodoxia y por establecer lo que cada una de las corrientes epicúreas consideraba que habían sido las auténticas y verdaderas palabras de los Padres Fundadores. Sin embargo, visto el asunto desde otra perspectiva, la crítica severa, la denuncia de los errores de los amigos, es, como habrá que ver más adelante, una exigencia del ideal epicúreo de *parrḗsia*.

EPICÚREOS CONTRA EPICÚREOS: LA LUCHA POR LA ORTODOXIA

Los Padres Fundadores de la Escuela trabaron conocimiento con Epicuro antes de la constitución del Jardín. Hermarco se le unió después de que abandonara Mitilene, donde había organizado una primera escuela y de

¹⁹⁵ Alesse, «La polemica di Colote...», 2003.

¹⁹⁶ Me he ocupado de esta cuestión en Mas, «Eros platónico y...», 2013.

¹⁹⁷ Cfr. Alesse, «La polemica di Colote contro il...», 2003: 102.

donde se vio obligado a huir por razones políticas y por sus violentos enfrentamientos con adversarios intelectuales de observancia peripatética.¹⁹⁸ Ya en Lámpsaco, con mejores vientos, ganó para su filosofía a individuos más adelante esenciales para la difusión de su mensaje: Leonteo, Metrodoro y su hermano Timócrates (que ya sabemos que luego renegaría del epicureísmo), Colotes, Pitocles y Polieno; de este núcleo inicial también formaban parte algunas mujeres: Temista, esposa de Leonteo, y Batis, hermana de Metrodoro y mujer de Idomeneo.

Tal vez en estos primeros momentos fueran los epicúreos casi una familia. La célebre frase con la que Séneca caracteriza al Jardín —*non schola, sed contubernium* (*ad Luc.* 6)— debe acaso aplicarse especialmente, o únicamente, a este periodo inicial de la escuela. De acuerdo con Numenio entre los del Jardín nunca hubo discrepancias entre sí y mucho menos respecto de Epicuro, antes bien «condenaban cualquier innovación como indecente e, incluso, como impía» (*apud* Euseb. *Praep. Evang.* 14, 5, 3). «Entre los epicúreos» —escribe Séneca en *ad Luc.* 33, 4—, «cuanto dijo Hermarco, cuanto Metrodoro, se atribuye a uno solo; todo lo que cada uno manifestó en medio de aquella camaradería, lo manifestó bajo la dirección y los auspicios de uno solo». Exclusivamente en los primeros momentos del Jardín fue cierta esta avenencia, lo cual no quita, como muestran las cartas dirigidas a los epicúreos de Lámpsaco y Mitiline, para que el mismo Epicuro estuviera preocupado por conservar la unidad de la doctrina.¹⁹⁹

Aunque entre el Maestro y sus primeros seguidores, opina Filodemo, reinaba la más perfecta armonía y el más acabado acuerdo, tras la muerte del último de sus discípulos directos desgraciadamente surgieron diferentes y enfrentadas maneras de interpretar sus palabras, algunas de las cuales no duda en calificar de «confusas» y «discordantes» con las doctrinas del Maestro (*Ad Cont.* frg. 90, 107 y col. II, 10-17). Filodemo añora esa coincidencia total y absoluta que existía entre Epicuro y sus más inmediatos sucesores, los *epikoúrou akēkoótes*, «los que escucharon a Epicuro», y rechaza de la manera más radical cualquier intento de innovación (frgs. 90 y 107; col. XII, 14 y ss.).²⁰⁰ A Filodemo le inquieta el problema de hacerse con el control de la verdad

¹⁹⁸ Cfr. Momigliano, «Su alcuni dati della...», 1935.

¹⁹⁹ Referencias y bibliografía en Longo Auricchio y Tepedino Guerra, «Aspetti e problemi...», 1981: 26-28.

²⁰⁰ Cfr. Angelli, *Filodemo. Agli amici di scuola* (*PHerc.* 1005), 1988: 85 y ss.

epicúrea, una cuestión particularmente grave en un grupo como el suyo, tal vez todavía sin ese prestigio y ese reconocimiento que sí poseían las comunidades epicúreas de Atenas, Rodas y el Próximo Oriente.²⁰¹

En su enumeración de epicúreos importantes, Diógenes Laercio habla de «epicúreos auténticos» que tildaban de «sofistas» a otros epicúreos, lo que ha llevado a algunos autores a considerar que dentro de Jardín deben distinguirse dos corrientes: una que toleraban alguna evolución doctrinal y otra que los criticaba.²⁰² Otros estudiosos creen poder diferenciar entre dos ramas del epicureísmo romano: una aristocrática, de lengua griega y más intelectualizada, y otra plebeya, radical y con intenciones divulgadoras, que se servía del latín.²⁰³

Permítaseme una observación histórica. En el mundo helenístico, particularmente tras la destrucción de Atenas por Sila, se observa un proceso de descentralización. Atenas ya no es el único núcleo intelectual, pues adquieren importancia Alejandría, Pérgamo y la misma Roma. Por lo que aquí interesa, este proceso tiene dos consecuencias. En primer lugar, una fuerte tendencia al sincretismo: en un mundo descentralizado es normal que se miren a otras teorías para buscar cómplices intelectuales.²⁰⁴ Así, por ejemplo, los estoicos estudiaron cada vez más los textos de Platón, Enxidemo encontraba un aliado en la filosofía de Heráclito y Antioco intentó lecturas platonizantes de Aristóteles y de los estoicos.²⁰⁵ En el epicureísmo, por el contrario, la tendencia al sincretismo es mínima, al margen, si acaso, de cierta alianza táctica con algunas tesis estoicas para oponerse a los cínicos, adversarios comunes.

²⁰¹ Cfr. Philippson, «Philodemus», 1938: 2444-2445. Parece ser que los epicúreos de Rodas alcanzaron un grado relativamente alto de autonomía frente a los jefes de escuela, que residían en Atenas; así lo sugiere David Sedley («Philosophical allegiance...», 1989), analizando textos de la *Retórica* de Filodemo sobre los que habrá que volver más adelante.

²⁰² Cfr. Dorandi, «Epikureische Schule», 1997: 1126 ss. En contra: Hossenfelder, *Epikur*, 1991: 141, que ve en el epicureísmo un movimiento absolutamente monolítico. Ya Eduard Zeller (*Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie*, 1883: 245-246) consideraba que ninguno de los sucesores de Epicuro introdujo novedades dignas de ser mencionadas. Jeffrey Fisch y Kirk R. Sanders, por el contrario, consideran que el volumen por ellos editado (*Epicurus and the Epicurean Tradition*, 2011) como «an attempt to help correct this imbalance and the misperceptions that sustain it» (p. 1) Sobre las disidencias dentro del Jardín: Longo Auricchio y Tepedino Guerra, «Aspetti e problema...», 1981.

²⁰³ Cfr. Maslowski, «Cicero, Philodemus, Lucretius», 1978.

²⁰⁴ Cfr. Sedley, «Epicureanism in the Roman Republic», 2009: 30.

²⁰⁵ Cfr. Pohlenz, *Die Stoa...* 1964: 244 ss.

En un mundo disperso se interrumpe el contacto directo y personal entre maestro y discípulo. El proceso afecta a todas las escuelas y en grado sumo a la epicúrea, en la que, insisto, hay una verdadera obsesión por fijar al máximo las verdaderas y auténticas palabras de Epicuro, como si la teoría y la doctrina hubieran salido perfectas y acabadas de su cabeza y a sus sucesores solo les cupiera la tarea de difundirlas, conservarlas y defenderlas. En ocasiones, y el lector curioso tendrá oportunidad de comprobarlo a lo largo de estas páginas, la referencia a un texto de los Padres Fundadores funciona como argumento probatorio de la tesis discutida. Se cita al Maestro y a sus discípulos directos como punto de partida para seguir investigando y profundizando en las líneas ya abiertas por ellos, pero también y tal vez sobre todo como recurso a su *auctoritas* respecto de cuestiones fundamentales.²⁰⁶

Se entiende así que los epicúreos experimentarían enormes turbaciones cuando encontraban pasos dudosos o de difícil interpretación en las obras del Maestro, no en sí, sino porque deseaban ser felices y porque suponían que solo los *verba ipsissima* de Epicuro permiten alcanzar esta meta.²⁰⁷ Torcuato, interlocutor epicúreo del *De finibus* ciceroniano, señala tres divergencias entre sus compañeros de escuela en modo alguno de matiz o irrelevantes, pues atañen a cuestiones esenciales. Los epicúreos, afirma, discuten si para discernir entre placeres buenos y malos es suficiente la sensación o si también debe acudir al entendimiento y a la razón (I, 30-31). También polemizan acerca de si los placeres y dolores del alma nacen de los del cuerpo, cosa que acepta Torcuato, pero no otros epicúreos: «pierden el pleito aquellos de entre los nuestros que piensan de otro modo, y me doy cuenta de que son, en verdad, muchos, aunque ignorantes» (I, 55). Finalmente, tampoco coinciden en la concepción de la amistad: «de tres modos, creo yo, ha tratado de la amistad nuestra escuela» (I, 66-70).²⁰⁸

¿Qué sostuvo Epicuro en realidad? Para recuperar el sentido originario de sus palabras resulta imprescindible, entonces y ahora, la crítica filológica.²⁰⁹ Sin embargo, dentro de la ortodoxia epicúrea, esta disciplina, entendida al modo alejandrino como un conjunto de métodos para descifrar poemas oscuros, era

²⁰⁶ Cf. Parisi, «Citare il Maestro...», 2015: 19-20.

²⁰⁷ Cf. Puglia, *Demetrio Lacone. ...*, 1988, 80 y ss.

²⁰⁸ En general, la posición que respecto de estas tres cuestiones defiende Torcuato en el *De finibus* ciceroniano coincide con las tesis de Filodemo, lo cual ha llevado a pensar que este es una de las fuentes que maneja el Arpinate en su reconstrucción del epicureísmo.

²⁰⁹ Sobre la crítica filológica epicúrea: Puglia, «La filologia degli Epicuri», 1982.

poco apreciada, lo cual no quita para que los mismos epicúreos utilizaran estos métodos para interpretar y fijar el sentido de la prosa de Epicuro. Desde la distancia temporal la *philosophia medicans* se articula como una *philologia medicans* que busca atenerse de manera estrictísima a las palabras del Maestro.²¹⁰ Zenón de Sidón, Filónides de Laodicea y Demetrio Lacon dedicaron buena parte de sus esfuerzos intelectuales a depurar el *corpus* de los escritos de Epicuro, para resaltar su vigencia y fijar qué exégesis hace justicia a los planteamientos más originarios desde la distancia temporal deformados e interpretados de diferentes maneras, cuando no difamados.²¹¹

La añoranza de Filodemo por la unanimidad que hubo antaño atestigua que el epicureísmo no fue una filosofía monolítica, aunque solo sea porque entre los del Jardín hubo diferencias y debates acerca de cómo interpretar las palabras de Epicuro.²¹² La ortodoxia epicúrea consiste en defender las tesis del Maestro y de los Padres Fundadores, pero esta defensa se articula de diferentes maneras, como si tratara de unos pocos temas que se varían de distintas maneras. Obviamente, las diferencias (o disidencias) solo salieron a la luz a la muerte de los *kathēgemónes*, cuando no cabía preguntar al Maestro o a sus discípulos directos y había que interrogar a la palabra escrita. El estudio de los textos, en particular de los fundacionales, sustituye a esa relación personal e inmediata que se daba cuando todos estaban en Atenas.²¹³ La filosofía se convierte en historia de la filosofía, o sea, de los textos escritos por los Padres Fundadores: *quae philosophia fuit, facta philologia est*, por decirlo con Séneca (*ad Luc.* 108, 23), y surge de inmediato el problema de establecer un conjunto de textos canónicos. De aquí la necesidad, agudamente sentida por Filodemo, de estudiar con toda exactitud los escritos de los primeros epicúreos y de aquí la acusación que dirige contra otros epicúreos de desconocer o malinterpretar los textos fundamentales y fundacionales del Jardín (*ad Cont.* IV).

Por otra parte, las verdades descubiertas por Epicuro admiten, incluso exigen, diferentes estrategias de presentación dependiendo de las audiencias: el público de Epicuro, Hermarco o Polieno no es el mismo que el de Filodemo, Demetrio Lacon, Zenón de Sidón o Lucrecio, y mucho menos el de Diogenes

²¹⁰ Cf. Erler, «*Philologia medicans...*», 1996: 518-519.

²¹¹ Cf. Erler, «Die Schule Epikurs», 1994: 268-270. Ferrario, «La nascita della filologia epicúrea...», 2000.

²¹² Cf. Angeli, «Compendi, Eklogai, Tetrpharmakos...», 1986. Asmis, «Philodemus' Epicureanism», 1990: 2379. Longo Auricchio y Tepedino Guerra, «Aspetti e problema...», 1981: 29.

²¹³ Cf. Sedley, «Philodemus and the Decentralisation...», 2003.

de Enoanda. Los tiempos cambian, no es lo mismo dirigirse a epicúreos o a aspirantes a serlo, como sucedía en los primeros momentos del Jardín, que a esas audiencias mixtas que constituían el público de algunas obras de Filodemo.²¹⁴ ¿Cómo permanecer fieles a las doctrinas de los Padres Fundadores adaptando sin embargo el mensaje epicúreo a los nuevos tiempos y respondiendo a las críticas vertidas sobre el Jardín? Tal era el desafío al que debían enfrentarse los epicúreos que no escucharon directamente la voz del Maestro.

²¹⁴ Cfr. Armstrong, «All Things to All Men...», 2004.

ANÁLISIS Y EXPLICACIÓN DE LA NATURALEZA DE LAS COSAS

Las tesis físicas epicúreas son de una elegancia y economía extremas. En su frontispicio, y bajo la siempre alargada sombra de Parménides,²¹⁵ las dos leyes de conservación de la materia: nada surge de la nada y nada desaparece en la nada. Nada nace del no-ser, si así fuera todo surgiría a partir de todo y «no necesitaría semillas» (*Ep. Hdt.* 37); todo aquello que viene al ser, lo hace a partir de algo preexistente, ya que en caso contrario carecería de límites y carácter y, entonces, «del mar podrían surgir de repente los hombres, de la tierra la familia escamígera, y las aves brotarían del cielo» (Lucrecio I, 149-214). Si se aceptara la destrucción en el sentido más radical de la palabra, nada habría a donde pudieran ir las cosas que, supuestamente, desaparecen (*Ep. Hdt.* 39; Lucrecio I, 217-224 y 238-239). El principio de conservación de la materia garantiza el orden inmutable de la naturaleza y excluye la posibilidad de una aniquilación en la nada.²¹⁶

El cosmos cambia, pero es inmutable la suma total de lo que es, ha sido y será en él: la suma de los universos es eterna, dice Lucrecio, fuera de la misma «nada hay donde puedan huir sus partes, ni cuerpos que puedan percutir en ella y deshacerla con el vigor del embate (III, 816-818). El universo no puede cambiar ni por generación de nuevos cuerpos, ni por aniquilación de los existentes, ni por supresión o adición de partes.²¹⁷ El Todo siempre fue y será siempre como es ahora, pues ¿en qué podría transformarse? En el espacio epicúreo, inmutable, solo hay vacío y cuerpos, cuerpos divisibles e indivisibles, unos y otros en perpetuo movimiento: los cuerpos se mueven, pero «el universo entero se encuentra en profunda quietud» (Lucrecio II, 308-310).

²¹⁵ Sobre la vinculación entre eleatismo y atomismo: Furley, *Two Studies...*, 1967: 79-103. Barnes, «The Corpuscularian Hypothesis», 1979: 40-50. Capasso, «Epicureismo ed eleatismo...» 1987. Sedley, «Atomism's Eleatic Roots», 2008.

²¹⁶ Verde, *Epicuro. Epistola ad Erodoto*, 2010: 86-87.

²¹⁷ Cfr. Sedley, «Hellenistic physics and...», 1999: 365.

CUERPOS, VACÍO, ESPACIO, MOVIMIENTO

El vacío y los cuerpos compuestos visibles son los datos originarios a los que debe recurrir cualquier explicación de la naturaleza: solo partiendo de uno y otros puede inferirse analíticamente ese nivel ya no visible en el que átomos transcurren a través del vacío.²¹⁸ El vacío, porque no se deriva de la existencia de los átomos, sino que, al igual que los cuerpos, la tiene independiente. En *Carta a Heródoto* 44 Epicuro se refiere a la «naturaleza del vacío» (*tou kenou phýsis*), dando así a entender que posee una «sustancialidad ontológica» auténtica y propia: no es una noción negativa o una especie de concepto límite, tiene una realidad positiva que desempeña un papel preciso: separar a los átomos entre sí y permitir su movimiento, tanto el local como el vibratorio.²¹⁹ Una totalidad de átomos homogénea e indistinta no permitiría el movimiento.

Solo el espacio y los cuerpos son *per se*, todo lo demás tiene una existencia «parasitaria» respecto del espacio y los cuerpos.²²⁰ El Todo, infinito e ilimitado (*Ep. Hdt.* 41; Lucrecio I, 968-991), es o consiste en cuerpos y vacío, naturalezas tangible e intangible, dice Epicuro (*Ep. Hdt.* 39) indicando así que para explicar la naturaleza de las cosas deben tomarse en consideración estas dos realidades y que el resto de posibles factores explicativos (las propiedades, el tiempo...) dependen siempre y de alguna manera del espacio y del vacío, pero no viceversa. Lo tangible y lo intangible no se excluyen; la explicación de la naturaleza de las cosas exige recurrir a lo uno y a lo otro; así lo indica Lucrecio:

La Naturaleza entera, en cuanto existe por sí misma, consiste en dos sustancias: los cuerpos y el vacío en el que estos están situados y se mueven de un lado a otro. Que el cuerpo existe de por sí, lo declara el testimonio de los sentidos, a todos común; si la fe en ellos no vale como primer criterio inatacable, en los puntos oscuros no faltará un principio al que pueda apelar la razón para alcanzar la certeza. Por otra parte, si no existiera el lugar y espacio que llamamos vacío, los cuerpos no podrían asentarse en ningún sitio, ni moverse en direcciones distintas (I, 418-429).

²¹⁸ Sedley, «The Inferential Foundation...», 1996: 313-316.

²¹⁹ Verde, *Epicuro. Epistola ad Erodoto*, 2010: 110-111.

²²⁰ Sedley, «Hellenistic physics and...», 1999: 369.

El vacío puede ser ocupado por los cuerpos sin por ello tener que cesar de existir.²²¹ El vacío, *kenón*, lo no-ocupado, es una extensión tridimensional que persiste (continúa existiendo) cuando los átomos se mueven a través de ella. Sin mayores precisiones, Epicuro lo concibe como lugar (*tópos*) para los átomos y su movimiento (DL X, 40): el espacio como ausencia de cuerpos, pero no como la parte no ocupada de un espacio extenso. En el trasfondo, las críticas aristotélicas a las categorías con las que los atomistas habían intentado dar cuenta del universo:

Pues en tanto que infinito, no habrá arriba y abajo alguno, ni centro; y en tanto que vacío, en nada difieren el arriba y el abajo (*Fis.* 215 a 8-9).

La objeción es decisiva si se piensa, con el Estagirita, que la caída libre de los átomos en el espacio vacío presupone categorías absolutas de lugar. Solo hay una manera de escapar de ella, impugnar en su totalidad, de raíz, su modelo cósmico geocéntrico y conjeturar que los seres humanos deben ser capaces de concebir las orientaciones y direcciones del movimiento (no «arribas» y «abajos» absolutos, sino un «hacia arriba» y un «hacia abajo» relativos) en el marco de un espacio infinito e isotrópico. Si el espacio vacío es infinito, carece de sentido hablar de «arriba» y «abajo» en el sentido de «lo más alto» y «lo más bajo» absolutos (*Ep. Hdt.* 60): no cabe pensar el punto extremo ni del hacia abajo ni del hacia arriba, pero sí es posible imaginar, y así debe hacerse, supuesta la existencia del vacío, «una línea sola de movimiento hacia el infinito por arriba y una sola por abajo.» Es decir, puede y debe admitirse un arriba y un abajo relativos a un punto de referencia constituido ejemplarmente por la figura humana: en este sentido, y solo en él, hay un alto y un bajo del infinito y, en esta medida, direcciones del movimiento: trayectorias hacia arriba y hacia abajo dentro de un espacio infinito.²²²

Para demostrar (o, más bien, para «mostrar») la existencia del vacío («por dentro de las cosas existe el vacío», I, 330) Lucrecio recurre a analogías con la experiencia cotidiana que muestran que por compactas que parezcan ser las cosas son sin embargo «porosas»: la humedad se filtra a través de las rocas, el alimento se esparce por todo el cuerpo, la savia se difunde por los troncos y las ramas, la voz atraviesa los muros, el frío penetra los huesos: «Cosa

²²¹ Cfr. Solmsen, «Epicurus on Void, Matter...», 1977. Inwood, «The origin of Epicurus' Concept...», 1981. Konstan, «Epicurus on the...», 2014.

²²² Cfr. Verde, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, 2010: 176-178.

que, de no haber huecos por donde pasaran los cuerpos, no verías suceder en modo alguno». Alude también al hecho de que cuerpos compuestos de diferentes materias poseen no obstante diverso peso específico: a igualdad de masa, distintos cuerpos (un ovillo de lana y un trozo de plomo) tienen distinto peso:

Por consiguiente, si un cuerpo es del mismo tamaño que otro pero de peso más leve, indica con esto que encierra una parte mayor de vacío; y el más pesado declara, a la inversa, que hay en él más materia y que es mucho menor el vacío que tiene.

La conclusión se impone:

Existe, pues, algo mezclado en las cosas, que nuestra sagaz razón investiga: lo llamamos «vacío» (I, 349-369).

Vacío, lugar y espacio son distintos nombres para decir lo mismo, una sustancia o una naturaleza impalpable denominada «vacío» cuando no está ocupada, «lugar» cuando está ocupada y «espacio» cuando los cuerpos se mueven a través de ella (Aetio 1, 20, 2 = 271 Us.). La noticia también se lee en Sexto Empírico:

Se debe señalar primero que, de la «llamada naturaleza intangible», según Epicuro, una cierta parte se denomina «vacío», otra «espacio», y otra «lugar», denominaciones que se adoptan según las diferentes aplicaciones, toda vez que la misma naturaleza, cuando está privada de todo cuerpo, recibe el nombre de «vacío», y cuando está ocupada por un cuerpo se llama «espacio», y cuando a través de ella se desplazan los cuerpos se convierte en «lugar» (Sexto Emp. *Adv. Dog.* IV, 2 = 271 Us.).

Utilizar una u otra palabra depende del contexto, no de la cosa misma. En tanto que espacio no ocupado, el vacío no es en sentido estricto el segundo componente del cosmos (junto a los cuerpos), puesto que el espacio inocupado puede ser ocupado en cualquier momento: parte de él está ocupado y parte no, sin por ello dejar en ningún momento de ser «vacío».

★

Los cuerpos pueden ser o compuestos o átomos: si hay compuestos, debe haber componentes y componentes últimos, pues si hubiera componentes de los componentes *ad infinitum*, las cosas acabarían pulverizándose en unidades

carentes de tamaño, en la nada, y ya sabemos que nada desaparece en la nada. Por eso los átomos, cuerpos elementales a partir de los cuales se forman los cuerpos compuestos, son «indivisibles e inmutables»: «es forzoso que los principios indivisibles (los átomos) sean los elementos originales (*phýseis*) de los cuerpos» (*Ep. Hdt.* 41).²²³ Los átomos son los constituyentes últimos de las cosas que estudia la física, a saber, cuerpos.²²⁴

Al igual que Leucipo y Demócrito, con la palabra *átomos* Epicuro designa la unidad corporal más pequeña de una naturaleza discontinua: *corpora indivi-
dua*, «cuerpos indivisibles», es la traducción que propone Cicerón (*Fin.* I, 17) cuando no se limita a transliterar la palabra griega *átomos* con la voz *atomus*.²²⁵ Aecio explica que Epicuro llama a los átomos así, no porque sean pequeñísimos, sino porque no pueden ser divididos, porque son impasibles y porque no participan del vacío (I, 3, 18 = 267 Us.). La solidez es su característica esencial y definitoria: son indivisibles porque son sólidos. Los átomos tienen forma, tamaño y peso: deben, por tanto, ser sólidos.

Los átomos dan lugar por agregación a los cuerpos compuestos, tanto los que podemos ver como aquellos situados más allá del umbral de nuestra percepción sensible. No obstante, Lucrecio se siente capaz de ofrecer un modelo y una imagen (*simulacra et imago*) del movimiento atómico a través del vacío: esas partículas o esas motas de polvo que flotan en un rayo de sol: «en el mismo haz de rayos luminosos verás mezclarse de mil modos una multitud de corpúsculos». Mas por detrás de este movimiento debe conjeturarse el movimiento atómico:

Así, partiendo de los átomos, el movimiento va ascendiendo y emerge poco a poco hacia nuestros sentidos, hasta hacer mover también estos cuerpos que nos son perceptibles en el rayo de sol, a pesar de no ser manifiesto el golpe que produce la moción (II, 112-141).

Las motas de polvo no solo se mueven como los átomos, sino porque los átomos se mueven. Nótese cómo lo invisible se infiere a partir de lo visible, para en un segundo momento explicar lo visible a partir de lo invisible. Las partículas de polvo que flotan en un rayo de luz son, decía, una imagen y modelo, pero también un indicio:

²²³ Cf. Betegh, «Epicurus' Argument for...», 2006.

²²⁴ Cf. Morel, «Epicurean atomism», 2009: 67.

²²⁵ Cf. Reinhardt, «The Language of Epicureanism...» 2005.

Sus torbellinos nos revelan (*significant*) que también en el fondo de la materia hay movimientos secretos e invisibles» (II, 127-128).

Nuestro mundo visible y cotidiano está lleno de signos que por similitud permiten inferir lo invisible. Más adelante regresaré a esta cuestión.

★

Si en el vacío no hay «diferencias» no puede haber «movimiento natural», dice Aristóteles:

En general, aquello en lo que no hay centro ni extremo, ni arriba ni abajo [o sea, en el espacio vacío tal y como es concebido por Aristóteles con fines polémicos], no constituye lugar ninguno para los cuerpos en traslación. Y si este no existe, no existirá movimiento: pues es necesario que el movimiento se dé por naturaleza o contra la naturaleza, y esto se define con arreglo a los lugares propios y extraños (*De Caelo* 276 a 8-12).

La divisibilidad de un cuerpo es condición de su movimiento y, en consecuencia, de sus cambios. Por lo que importa en estas páginas, el Estagirita quiere mostrar que desde los supuestos de Leucipo y Demócrito no cabe dar cuenta ni explicar el surgimiento del cosmos. Los atomistas han descuidado la esencial pregunta por el principio y origen (*archē*) del cosmos: ¿qué hay, o más bien qué hubo, antes del remolino originario?

En *Física* 216 a 11 ss. se argumenta que el espacio vacío es un absurdo físico, pues hace imposible diferentes velocidades: la velocidad de un cuerpo es indirectamente proporcional a la densidad del medio en el que se mueve y directamente proporcional a su peso. Dado que el espacio vacío no ofrece ninguna resistencia, en él todos los cuerpos deben moverse a la misma velocidad y si todos los cuerpos se mueven a la misma velocidad, ¿cómo explicar el surgimiento del cosmos?

Nulla quies est, escribe Lucrecio (II, 95b), dando así a entender que la física puede y debe prescindir del concepto de reposo.²²⁶ En *Carta a Heródoto* 43-44 Epicuro explica que los átomos están en constante movimiento y que todos ellos se desplazan a la misma velocidad porque «no se ha de creer que los pesados vayan más deprisa que los pequeños y ligeros en tanto que nada se les oponga»

²²⁶ Cfr. Müller, *Die Darstellung der Kinetik...*, 1959: 28.

(62). Como condición del movimiento atómico, el vacío no puede variar las velocidades de los átomos ofreciendo diferentes resistencias. Los átomos, infinitos en número, se mueven hacia abajo *sua vi* o *sponte sua* (Lucrecio II, 184-215) impulsados por su propio peso, en línea recta y a idéntica velocidad. A los átomos solo se les oponen o resisten otros átomos y por eso su velocidad únicamente puede variar en tanto que forman parte de cuerpos compuestos; en la medida en que viajan «enganchados entre sí y apiñados en grupos», dice Lucrecio, «se ven forzados a avanzar con mayor lentitud», pero cuando se desplazan en el espacio vacío donde nada hay que pueda retardarlos todos ellos «deben volar con velocidad incomparable, ir mucho más rápido que la luz del sol» (II, 152-166), a la velocidad del pensamiento, según Epicuro (*Ep. Hdt.* 61-62). La *isotachía*, la «equivelocidad», es la condición que se da cuando los átomos se mueven en el vacío, es decir, prácticamente nunca, pues por lo general deben vencer la resistencia que les ofrecen otros compuestos atómicos.²²⁷

Para explicar la naturaleza de las cosas deben admitirse tres tipos de movimientos: el movimiento en línea recta hacia abajo, debido al peso,²²⁸ ese extraño movimiento de declinación, el *clinamen*, del que me ocuparé más adelante, y el movimiento que surge o que nace de las colisiones, debido de nuevo al peso. Si no hubiera declinación no habría cuerpos y el cosmos sería una incesante lluvia de átomos que caen en paralelo, rectilíneamente, hacia abajo. Por tanto: el movimiento debido al peso y la declinación son igualmente originarios. Por mor de la declinación, decía, los átomos chocan entre sí y dan lugar a un tercer tipo de movimiento, ya no originario (pues depende del peso y de la dureza de los átomos), pero que produce a su vez nuevos choques que en determinados casos lleva a que los átomos se enlacen entre sí y den lugar a los cuerpos compuestos que podemos ver. Los átomos, además, experimentan desviaciones en su trayectoria debido a un remolino que hace que colisionen entre sí y reboten en todas direcciones (Lucrecio, II, 216-293). Tales colisiones y desviaciones son una «posibilidad permanente».²²⁹ Y en tales colisiones y desviaciones debe situarse el *archē* del cosmos. Átomos y movimiento son las dos

²²⁷ Cfr. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 512.

²²⁸ «Peso» traduce *pondus*, del verbo *pendere*: poner un cuerpo sobre el plato de una balanza para verificar su peso; así entendido, no se identifica tanto con el movimiento de caída hacia abajo, cuanto con una fuerza mayor o menor que ejercita una presión (cfr. Montserrat, «Weight and Opposition to Weight ...», 1999: 4-5). Ya lo indicaba más arriba: en el universo epicúreo, homogéneo e infinito, no tiene sentido hablar de «hacia abajo» en un sentido absoluto; solo por relación al observador puede definirse la dirección del movimiento gravitacional «hacia abajo».

²²⁹ Fowler, *Lucretius on Atomic Motion...*, 2002: 306.

caras de una misma moneda: *nulla quies est*.²³⁰ Ni Epicuro ni Lucrecio piensan en un «comienzo» temporal absoluto. El movimiento es eterno y no tiene inicio: «Y no existe un comienzo de semejantes procesos, porque son eternos los átomos y también el vacío» (*Ep. Hdt.* 44).

Si todo se mueve y el Todo está en movimiento, el estado de reposo es una ilusión de los sentidos que surge cuando, por mor de un choque recíproco de los átomos, se produce un equilibrio de las tendencias motrices contrapuestas. La cinética epicúrea se resuelve en el intento de asegurar teóricamente un movimiento microcósmico elemental atómico constante, discontinuo e invisible dentro del mundo macrocósmico que vemos inconstante y continuo. Frente a los estoicos y frente a Aristóteles, para los que la naturaleza era un continuo infinitamente divisible en el que no había brechas de vacío, los epicúreos pensaban que era discontinua al estar constituida por cuerpos separados por el vacío y porque existe una unidad absoluta no susceptible de ser dividida en partes (el *minimum*).

En sentido estricto no hay una cosmogonía epicúrea, únicamente cabe descomponer el proceso cosmogónico en una sucesión puramente teórica que nuestra *phantasia* solo puede aprehender temporalmente. Pero el tiempo, como habrá que ver más adelante, es un mero accidente de accidentes que nuestra imaginación no puede sino enlazar con el ritmo día/noche. Solo podemos pensar con categorías tales como «antes» y «después», «arriba» y «abajo», «ligero» y «pesado», que no sirven en el mundo atómico, donde solo rigen teoremas puros, que luego intentamos hacer intuibles con la ayuda de modelos y analogías tomadas de la experiencia común y cotidiana. Aunque la inspiración básica y la intuición radical de la física epicúrea pueda calificarse de «mecanicista» (*moles et machina mundi*, Lucrecio V, 96), tal inspiración y tal intuición se expresa con frecuencia con categorías y terminología biológicas: el mundo «se forma por la confluencia de algunas simientes oportunas» (*Ep. Pit.* 89), el mundo (o más bien los mundos) nacen, se desarrollan y mueren, explica Lucrecio en II, 1105-1074, versos que rebosan de metáforas tomadas del ciclo biológico de la vida.²³¹

El principio metodológico enunciado en *Carta a Pitocles* 97 tiene validez universal: «La sucesión ordenada de movimientos regulares debe entenderse que sucede como los fenómenos habituales que acaecen entre nosotros».

²³⁰ Cfr. Schmidt, *Clinamen...*; 2007: 47.

²³¹ Cfr. Furley, «Cosmology», 1999; 425. Schrijvers, «Seeing the invisible...», 2007: 272-273.

MÍNIMOS²³²

Supuesta la inmensa variedad de cosas compuestas que hay en el cosmos, debe haber también un gran número de formas atómicas: «incalculables», pero no «infinitas» (*Ep. Hdt.* 42-43). «Los átomos varían según un número limitado de formas», pues si así no fuera habría átomos «de corpulencia infinita», dice Lucrecio (II, 478-479). Si las formas atómicas fueran infinitas, también deberían serlo las sensaciones que podrían suscitar: habría aún más colores de los que cabe ver en las «telas barbáricas» o en las «áureas bandadas de pavos reales», habría más olores que los que cabe olfatear en «el perfume de la mirra» o más sabores que los que cabe degustar en el «sabor de la miel»; «enmudecerían las melodías del cisne y los artificiosos cantos de la lira de Febo». En general: «siempre surgiría una cosa superior a las demás» (Lucrecio II, 500-521). Los átomos, sin embargo, no pueden tener cualquier tamaño:

Pero tampoco hay que admitir que los átomos puedan ser de cualquier tamaño, para que las apariencias no nos contradigan. Y hay que aceptar algunas diferencias de tamaño. Porque se explicarán mejor los datos de nuestras sensaciones si admitimos esto. El que tengan cualquier tamaño, en cambio, no es útil ni siquiera para explicar las diferencias de las cualidades, y además obligaría a que ciertos átomos llegaran a ser visibles. Lo cual no se observa que suceda ni se puede imaginar cómo un átomo llegaría a ser visible (*Ep. Hdt.* 55-56).

Para dar cuenta de las diferencias de las cualidades no es «útil» admitir que los átomos puedan tener «cualquier tamaño» (*Ep. Hdt.* 55-56); si para explicar determinado fenómeno hay varias posibilidades, debe preferirse la menos extravagante y la más económica.²³³ Si los átomos tuvieran una sola forma deberían poseer igualmente un solo tamaño y un solo peso: mala hipótesis de partida para explicar a partir de ella la variedad de los compuestos atómicos. Para dar cuenta de tal diversidad es mejor suponer, en contra de Demócrito, un número infinito de átomos y un número finito de formas atómicas.

De acuerdo con Aecio, Demócrito había dicho que podía haber átomos grandes como un cosmos (1, 3, 8 = 68 A 47 DK), y Dionisio de Alejandría señala que Epicuro y Demócrito difirieron en lo que hace al tamaño de los

²³² Para un estudio exhaustivo del problema de los mínimos: Verde, *Elachista...*, 2013. Cfr. Furley, *Tiwo Studies* ...1967.

²³³ Cfr. Morel «Epicurean atomism», 2009: 72.

átomos: el primero los admitía mínimos, el segundo, que podían ser enormes (*apud* Eusebio de Cesarea, *Praep. evang.* XIV, 23, 2 = 68 A 43 DK).²³⁴ La sensación, criterio último de verdad, atestigua que los compuestos atómicos tienen un número inconcebible, pero no infinito, de formas, pues si así fuera habría cuerpos compuestos de un tamaño infinito, lo que, en efecto, desmiente la sensación. Además, un átomo gigantesco sería visible y, en tal caso, debería tener algún color y el color es una cualidad secundaria que solo conviene a los cuerpos compuestos. Los átomos son invisibles porque son indivisibles: algo tan pequeño que ya no puede seguir siendo fraccionado debe, por necesidad, quedar por debajo de nuestro umbral de percepción (Lucrecio IV, 111 b-113).²³⁵

Lo que sucede en el mundo macroscópico acontece asimismo en el microscópico: si los compuestos no poseen todas las formas y, por tanto, tampoco cualquier tamaño, los componentes de los compuestos, los átomos, tampoco poseerán todas las formas ni cualquier tamaño: «la división no alcanza al infinito», se lee en el esolio a *Carta a Heródoto* 43. También en el párrafo 56:

Por lo demás no hay que admitir que en un cuerpo delimitado (*hōrisménon sōma*) haya un número ilimitado de partículas (*apeírous ógkous*) ni tampoco de un tamaño cualquiera. Por lo tanto no solo hay que excluir la división hasta el infinito, para no dejar inconsistentes todas las cosas y no vernos forzados en nuestras concepciones de los agregados a aniquilar los objetos pulverizándolos hasta la nada; sino que también al avanzar en el examen de las cosas finitas hay que pensar que no se da un progreso de lo mínimo hasta el infinito.

Si los átomos no poseen todos los tamaños estará igualmente claro que un cuerpo delimitado no puede estar constituido por un número ilimitado de partículas o de «corpúscules».²³⁶ La sensación atestigua fuera de toda duda que los cuerpos delimitados tienen una extensión igualmente delimitada: si hubiera algún cuerpo constituido por un número ilimitado de partículas tendría igual-

²³⁴ Sobre estos textos: Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia...*, 2007: 231-234.

²³⁵ Cabe objetar que si los átomos son indivisibles, incluso un átomo gigantesco sería invisible, pues de él —precisamente por ser indivisible y compacto— no podrían desprenderse esas sutiles imágenes (*eídōla*) que, de acuerdo con los atomistas, son indispensables para que un objeto pueda ser percibido. Tal vez por este motivo Demócrito pudo concebir la posibilidad de que existieran átomos tan grandes como el cosmos. Cfr. Mugler, «L'invisibilité des atoms...», 1963. Strohmeier, «Demokrit über die Sonnentäubchen...», 1968: 12-14.

²³⁶ Así traducen Bollack, Bollack y Wismann, *La Lettre d'Epicure*, 1971.

mente una extensión ilimitada. Ni lo máximamente grande puede ser todavía más grande ni lo mínimamente pequeño puede ser aún más pequeño. Ni hay átomos visibles ni los átomos pueden ser infinitamente divisibles: toda división tiene un límite, a saber, el átomo, pues si así no fuera, si la divisibilidad fuera infinita, los cuerpos, en contra del principio de conservación de la materia, acabarían disolviéndose en la nada. Debe excluirse que haya cuerpos constituidos por infinitas partículas o por partículas de cualquier tamaño:

Es evidente que las partículas, infinitas, tendrían una extensión, cualquiera que sea, y si estas partículas tienen una extensión cualquiera, entonces el tamaño del objeto en cuestión sería infinito (*Ep. Hdt.* 57).

Insisto de nuevo: la sensación atestigua que no hay cuerpos de tamaño infinito, sino que todos tienen un tamaño limitado, y lo limitado, lo que posee *péras* (término, fin, límite...), tiene a su vez, dice Epicuro, un *akrón*, un «extremo». Todos los cuerpos delimitados poseen un extremo que es su límite.

Y si un cuerpo limitado tiene un extremo que es distinguible, aunque no sea observable por sí mismo, no es posible dejar de pensar que también lo que le sigue será igual, y, progresando así hacia lo cada vez contiguo, llegar a la idea de que este (el objeto limitado) sea infinito, según tal propuesta (*Ep. Hdt.* 57).

Si no cabe distinguir un tamaño más pequeño que el de tal extremo, nada habrá más pequeño.²³⁷ Si el extremo tuviera partes habría algo que cabría distinguir ulteriormente, a saber, tales partes; pero entonces habría algo más pequeño que el extremo. Dicho de otra manera: si el extremo fuera observable por sí mismo, es decir, si fuera observable separadamente de todo lo demás que constituye el cuerpo, tendría entonces partes y ya no sería el punto extremo último. O sea, el extremo no puede observarse separadamente del resto del cuerpo, esto es, de aquello de lo que es extremo (pues todo lo que puede observarse separadamente del resto del cuerpo tiene partes), pero sí es distinguible del resto del cuerpo. Un extremo sin partes no puede pensarse como separado o como observable por sí mismo, pero sí, dice Epicuro, como distinguible de todos los otros extremos que delimitan sucesivamente el cuerpo. Por tanto, cabe pensar («no es posible dejar de pensar») que yendo de extremo en extremo («progresando así hacia lo cada vez contiguo») será posible llegar al infinito.

²³⁷ Cfr. Verde, *Elachista...*, 2013: 47-48.

Si los átomos poseen diferentes formas y tamaños tienen que ser divisibles teóricamente, pero no infinitamente divisibles. Debe haber, pues, mínimos en el átomo: mínimos, repito, no observables, pero sí distinguibles. Debe excluirse —ya lo indicaba más arriba— que las cosas puedan «cortarse» hasta el infinito en partes cada vez más pequeñas: dado un cuerpo finito, no puede aceptarse que sea infinita y progresivamente divisible (*Ep. Hdt.* 56). En la raíz de este difícil punto de la física epicúrea se encuentran las críticas de Aristóteles al atomismo. Me detendré brevemente en ellas antes de seguir con la teoría de los mínimos.

En *Física* 231 b 15-18 Aristóteles argumenta que todo continuo es divisible en elementos siempre divisibles, pues si lo fuera en elementos indivisibles, lo indivisible estaría en contacto con lo indivisible: «en efecto, los extremos de las cosas continuas son una sola cosa y están en contacto». En los capítulos siguientes aplica este principio general a la extensión y al tiempo (en tanto que fenómenos que dicen relación al movimiento), también a la transformación del estado de reposo en estado de movimiento y viceversa: supuesto que existe un movimiento de todo lo que se mueve, si todo movimiento se mueve en un medio (*én tini*) y a través de determinado tiempo, en tal caso, «serán necesariamente idénticas las divisiones del tiempo, del movimiento, del moverse, de lo que-se-mueve y de aquello en-lo-cual se da el movimiento» (*Fis.* 235 a 13-17). Aunque conjeturemos con los atomistas que el átomo es físicamente indivisible, supuesta la continuidad del movimiento postulada por Aristóteles, el átomo no puede escapar a las paradojas de la divisibilidad matemática (*Fis.* 240 b 8-241 a 6). Con este argumento cree haber asestado el golpe de gracia definitivo al atomismo de Demócrito. Supongamos que algo que no tiene partes cambia de AB a BC: o bien está aún en AB o bien está ya en BC y, puesto que carece de partes, en ningún tiempo está en parte en AB y en parte en BC: «una parte de ello no estará en cada uno porque entonces sería divisible». Pero tampoco puede suponerse que está ya por entero en BC, puesto que no suponemos que ya ha cambiado, sino que está cambiando. Si es así, si no hay que decir «está en movimiento», sino «se ha movido», habría que concluir el absurdo (para quien defiende una concepción continuista del cosmos y del tiempo) de que el tiempo consta de «ahoras» sin partes y que el movimiento es discontinuo. La conclusión se impone:

No es posible que lo carente de partes se mueva ni, en general, que cambie. Solo en un sentido podría ser así su movimiento: si el tiempo constara de «ahoras», pues en el «ahora» siempre se habría movido y habría cambiado,

de modo que jamás se estaría moviendo, sino que siempre se habría movido (240 b 30-241 a 4).

Pero Aristóteles ya ha demostrado que esto último es imposible (231 b 18 ss.). Tal es el desafío con el que debe enfrentarse Epicuro: los átomos carecen de partes, lo que carece de partes (dice Aristóteles) no puede moverse; si los átomos no se mueven ¿cómo dar razón de los cuerpos compuestos?²³⁸

Epicuro distingue entre un movimiento atómico invisible discontinuo y el movimiento visible continuo de los cuerpos compuestos. Hasta que un átomo «se vea frenado por un choque externo o por el peso propio contrario a la potencia del impulso de choque», hasta ese momento, ya lo indicaba más arriba, «se moverá a la velocidad del pensamiento» (*Ep. Hdt.* 61), es decir, a una velocidad que solo puede ser captada por el pensamiento pero no por los sentidos: para que los sentidos puedan captar el movimiento este tiene que hacerse más lento.²³⁹ Ambos movimientos, la equivelocidad de los átomos en el vacío y las variaciones cinéticas de los agregados, deben ser compatibles: el valor límite del movimiento se explica por el hecho de que un mínimo atómico solo aislable por medio del pensamiento recorre en un mínimo temporal teórico un mínimo espacial teórico.

★

La teoría de los «mínimos» quiere solucionar el problema de la relación y vinculación entre el microcosmos y el macrocosmos. Epicuro, en efecto, postuló la existencia de una unidad mínima de medida no solo aplicable a los átomos, sino también a las longitudes, las áreas y los volúmenes; un mínimo físico, pero también teórico: lo más pequeño que concebirse pueda. Tal mínimo carece de forma geométrica por sí mismo, puesto que si la tuviera tendría partes; sin embargo, el átomo compuesto por tales partes sí posee una determinada forma geométrica. Tal vez Epicuro se ocupara explícitamente de esta dificultad conceptual en su libro *Sobre el ángulo en el átomo* (DL X, 28).²⁴⁰ De manera implícita, planea a lo largo de los pasajes de la *Carta a Heródoto* que comento en estas páginas.

²³⁸ Cf. Krämer, *Platonismus und ...*, 1972: 231 y ss. y las explicaciones de Krautz, *Epikur...*, 2007: 154 ss.

²³⁹ Cf. Oyarzún Robles y Molina Cantó, «Sobre el *clinamen*», 2005: 7.

²⁴⁰ Cf. Sedley, «Epicurus and the Mathematicians...», 1976: 23, nota 2.

El atomismo de Leucipo y Demócrito puede entenderse como una respuesta a los problemas de la divisibilidad infinita y del continuo planteados por Zenón de Elea. Y el atomismo de Epicuro, por su parte, quiere solucionar los muchos flecos que había dejado abiertos el atomismo clásico y que Aristóteles había puesto de manifiesto: en particular, el problema (o los problemas) que plantea el continuo, pero porque estas cuestiones guardan estrecha relación con el problema de la generación, a su vez un aspecto parcial del problema más general del cambio y este, a su vez, del movimiento. Es posible que Demócrito admitiera que la generación de cuerpos compuestos fuera una mera apariencia (o un engaño de los sentidos) puesto que los átomos, componentes últimos de los cuerpos, son inalterables.

Aristóteles intentó esquivar la alternativa o bien divisibilidad infinita o bien partes mínimas introduciendo el concepto de infinito potencial. Epicuro rechaza la idea de una potencialidad que nunca puede actualizarse por completo y acepta la existencia de partes mínimas, partes mínimas teóricas pero a la vez conceptualmente indivisibles.²⁴¹ Dado que todos y cada uno de los átomos tienen la misma naturaleza, por qué, se pregunta Aristóteles en *Acerca de la generación y la corrupción* 326 a 32-33, «no llegan a ser una misma cosa al entrar en contacto, como ocurre con el agua cuando está en contacto con el agua». Epicuro sostiene que los átomos están compuestos por un número finito de partes mínimas que están en contacto. Si es así, y se desea evitar la objeción aristotélica, debe suponerse que cuando dos átomos entran en contacto permanecen sin embargo distintos y, en consecuencia, que son físicamente separables, o sea, que las partes mínimas constituyentes de un átomo son, en efecto, constituyentes de solo este átomo y que no tienen una existencia separada al margen de él. Cuando dos partes mínimas de dos átomos diferentes entran en contacto son separables, de donde no se sigue que lo sean las partes mínimas de un mismo átomo. Las distintas formas y tamaños de los átomos pueden analizarse en los términos del número y de las distintas combinaciones de sus partes últimas.

En *Carta a Heródoto* 58 Epicuro lo explica sirviéndose de una analogía con «lo mínimo percibido en la sensación», es decir, con las partes más pequeñas de un objeto físico que aún podemos reconocer con nuestros sentidos. El mínimo sensible, la parte más pequeña de un cuerpo que nuestros sentidos perciben, tiene las mismas características que el mínimo atómico: en

²⁴¹ Cfr. Lane Bell, *The Continuous and the Infinitesimal...*, 2006: 42-43.

tanto que punto límite es visto como extenso y, sin embargo, como caren- te de partes, pues cada una de las partes más pequeñas que el todo cae por debajo del umbral de la percepción.²⁴² El mínimo sensible carece de partes pero solo para los ojos del observador, pues en realidad está compuesto de partes más pequeñas, los átomos. Entre el mínimo atómico y el sensible no hay identidad, sino analogía: así como el ojo no puede ver nada más peque- ño que un punto sensible mínimo, la mente no puede distinguir nada más pequeño que un punto teórico mínimo; así como hay un mínimo sensible parte de un objeto, debe haber igualmente un mínimo teórico que es parte del átomo. Por eso el mínimo sensible puede funcionar como modelo o como signo del mínimo atómico; no son, decía, idénticos, sino análogos: «con esa analogía hay que pensar que debe tratarse también lo mínimo en el átomo» (*Ep. Hdt.* 58).²⁴³

Si el mínimo sensible solo se diferencia (cuantitativamente) del mínimo atómico «por su pequeñez» (*Ep. Hdt.* 59), entre uno y otro no habrá nin- guna distancia (cualitativa) ontológica y, en consecuencia, no podrá decirse, como hacen algunos estudiosos, que el sensible es físico, mientras que el ató- mico solo posee carácter teórico-matemático: el primero marcaría el límite de la divisibilidad física, el segundo, el de la matemática.²⁴⁴ Sin embargo, si uno y otro solo se diferencian «por su pequeñez», también el mínimo ató- mico deberá poseer consistencia física.²⁴⁵ En un universo como el epicúreo (que quiere ser por entero materialista) carece de sentido un atomismo ma- temático o geométrico.²⁴⁶ Un mínimo matemático sería incorpóreo y en el cosmos epicúreo, como ya señalaba más arriba, solo habita una entidad incorpórea, el vacío (*Ep. Hdt.* 67). No debe perderse de vista el problema que le interesa a Epicuro: el átomo, la misma palabra así lo indica, no se lla- ma átomo por su mínimo tamaño, sino porque es indivisible y porque en su interior no hay vacío (Aecio 1, 3, 8 = 267 Us.). Su característica esencial es la inmutabilidad.

Un cuerpo es inmutable porque es sólido y porque carece de partes y un cuerpo inmutable, sólido y que carece de partes no puede dividirse *ad infini-*

²⁴² Cfr. Long y Sedley, *The Hellenistic Philosophers...* 1987: 49.

²⁴³ Cfr. Verde, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, 2010: 162.

²⁴⁴ Cfr., por ejemplo, Mau, *Zum Problem des Infinitesimalen ...*, 1954: 36-37.

²⁴⁵ Cfr. Verde, *Elachista...*, 2013: 59-71.

²⁴⁶ Cfr. Vlastos, «Minimal Parts in Epicurus», 1956.

tum, como sostienen algunos geómetras que han dado la espalda al estudio de la naturaleza y se entretienen en plantear cuestiones puramente verbales. Por ejemplo: ¿están los átomos en contacto y, por tanto, están separados por un mínimo que es más pequeño que ellos? Si así fuera, dirían estos geómetras sofisticados, los mínimos no serían los mínimos de cualquier extensión, sino de una extensión corporal. Dado que los átomos tienen diferentes tamaños y que los mínimos son, en efecto, mínimos no puede suponerse que un átomo grande tenga mínimos más grandes que un átomo pequeño, sino que aquel tiene más mínimos que este; pero si es así debe suponerse que los mínimos son tridimensionales y, en consecuencia, que hay una entidad tridimensional, el mínimo, que es más pequeña que el átomo. Los mínimos perceptuales y percibibles son, en efecto, tridimensionales. Estos geómetras olvidan que en sentido estricto los mínimos no son partes (en sentido aristotélico, insisto), sino límites: el límite último de la divisibilidad, el límite que limita la variedad de las formas atómicas: «hay que considerar estos elementos brevísimos y simples como límites de las dimensiones» (*Ep. Hdt.* 59). Son unidades de medida para los cuerpos mayores y menores.

A despecho de su insistencia en la simplicidad del átomo, la idea que Lucrecio desea transmitir en I, 599-634 es idéntica a la de Epicuro. Si no hubiera un «mínimo», «los cuerpos más pequeños constarían de partes infinitas, ya que cada mitad siempre tendrá un mitad, y no habrá límites en la división». Un cuerpo que constara de infinitas muchas partes tendría que ser él mismo infinito. En los átomos «hay una punta extrema» que carece de partes «y consta de la mínima sustancia posible», mas esta «punta extrema» no existe ni puede existir por sí sola, puesto que es «parte integrante y primera de otra cosa»; a tales «puntas extremas», incapaces como son de existir por su cuenta, «forzoso les es mantenerse adheridas a un todo del que nada puede arrancarlas». A diferencia de las «partes» (entendidas en sentido aristotélico, esto es, partes que puede tener una existencia autónoma), el límite siempre es límite de algo y, por tanto, no puede separarse de aquello de lo que es límite.

Los átomos «no proceden de la combinación de estas partes». Entre los átomos y los mínimos hay una esencial asimetría: aquellos, por agregación, dan lugar a los cuerpos compuestos, y por eso Lucrecio los llama «semillas»; los mínimos, por el contrario, carecen de fuerza generativa: no forman agregándose cuerpos o tamaños, no pueden porque carecen de las propiedades de la «materia genital», esto es, de los átomos: «variedad de conexiones, pesos, choques, encuentros, movimientos, que son las causas productoras de todo».

SOBRE EL TIEMPO

Así como por analogía con el mínimo sensible puede inferirse la existencia de mínimos atómicos, algunos estudiosos han defendido que por analogía con el tiempo sensible puede inferirse la existencia de un mínimo temporal. El asunto es en extremo complejo y en gran medida depende de cómo se interprete ese misterioso *chrónoi logō theōrētoí* del que Epicuro habla en *Carta a Heródoto* 47 y 62 o ese tiempo «cuya existencia descubre la razón» al que se refiere Lucrecio en el contexto de la explicación de la rapidez con la que se propagan los simulacros:

En una unidad de tiempo sensible, es decir, en el tiempo en que emitimos una voz, se disimulan muchos tiempos, cuya existencia descubre la razón» (IV, 794-796).

Algunos estudiosos consideran que este «tiempo calculado por la mente» o «solo apreciable por la razón» o que «descubre la razón» debe concebirse como un mínimo temporal y matemático: junto al sensible, habría un tiempo «atómico», existente como «átomos de tiempo».²⁴⁷

Aunque los átomos se desplacen con idéntica velocidad cuando se mueven en el vacío sin encontrar obstáculos, «en los compuestos se podrá afirmar que uno se desplaza más deprisa que otro» (*Ep. Hdt.* 61-62). A Epicuro, pues, le interesa solucionar un problema concreto: dado que los átomos en el vacío se desplazan a igual velocidad ¿cómo puede ser que en los agregados atómicos experimenten diferentes velocidades? Los átomos que se encuentran en el interior de los compuestos se mueven en una única dirección por un mínimo de tiempo continuo, mientras que según los tiempos solo concebibles por la razón se mueven hacia diferentes direcciones. Epicuro distingue dos tiempos o dos maneras de medirlo o pensarlo: si se mira a la unidad de medida temporal mínima los átomos se mueven en una única dirección, a pesar de que si se atiende a una unidad de medida solo aprehensible con la razón no se mueven de esta manera, sino, como consecuencia de sus choques, en todas las direcciones.

²⁴⁷ Cfr., por ejemplo, Mau, *Zum Problem des Infinitesimalen...* 1954: 39-45. Barigazzi, «Cinetica degli EIDΩΛΛΑ nel ΠΕΡΙ ΘΥΣΕΩΣ di Epicuro», 1958: 257. Esta interpretación ya había sido defendida por Luria, «Die Infinitesimallehre der antiken Atomisten», 1933: 160-162. Cfr. tb. Goery, «L'absence de préconception du temps chez Épicure», 2012 y «L'atomisme épicurien du temps à la lumière de la Physique d'Aristotle», 2013. Morel, «Les ambiguïtes de la conception épicurienne du temps», 2002. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum...* 1983: 371-377.

Así pues, la continuidad del movimiento no forma parte de los tiempos aprehensibles racionalmente, como podría parecer («lo añadido por la opinión ... no es verdadero en tal caso»). Aunque por mor de sus choques los átomos se mueven en todas direcciones, el movimiento visible y continuo de un cuerpo resulta de la dirección dominante del movimiento atómico dentro del cuerpo: la continuidad del movimiento de los agregados es el resultado de los múltiples choques de los átomos que, colisionando entre sí, se mueven en diferentes direcciones en los tiempos concebibles por la razón. En este contexto —señala Francesco Verde— no se ve la necesidad de teorizar un tiempo atómico, un tiempo constituido por mínimos. En el párrafo 62, analizando la cinética de los agregados y la continuidad del movimiento, Epicuro se limita a distinguir un tiempo según las diversas trayectorias de los átomos en el interior de los cuerpos compuestos.²⁴⁸

En los párrafos 46 y 47 de la *Carta a Heródoto*, al hilo ahora del problema de la cinética de los simulacros, Epicuro distingue tres tiempos o tres maneras de concebir el tiempo: un tiempo inimaginable (*aperinóētos chrónos*), un tiempo concebible por la razón o calculado por la mente (*oi dià lógou theōrētoi chrónoi*) y un tiempo percible o sensible (*aisthētòs chrónos*). El movimiento de los simulacros en el vacío (puesto que nada se les opone que pudiera refrenarlo) recorre cualquier distancia que podamos aprehender con la imaginación en un tiempo inconcebible. Con base en un tiempo concebible por la razón, añade Epicuro, es absurdo creer que un cuerpo en movimiento pueda ocupar simultáneamente varios lugares; ahora bien, tomando ahora como unidad de medida el tiempo sensible, este cuerpo llega a los más diversos sitios totalmente al margen de que haya tomado el (para nosotros no aprehensible) punto de partida de su movimiento en una u otra parte del infinito.

No debe olvidarse que Epicuro está hablando de simulacros: la velocidad máxima de un objeto de la percepción en movimiento (una velocidad ya no sensible, sino solo captable por la razón) tiene que ser siempre menor que la velocidad «inconcebible» del simulacro que nos llega de él, pues si fuera igual o mayor, en el momento en el que aprehendemos un objeto de la percepción en movimiento, ese mismo objeto ya no estaría en el lugar en el que lo aprehendemos²⁴⁹. Al igual que en el párrafo 62, no hay necesidad de interpretar

²⁴⁸ Cfr. Verde, *Elachista...*, 2013: 114.

²⁴⁹ Sigo las explicaciones Krautz, *Epikur...*, 2000: 131-132.

el *dià lógou theōrētoì chronoi* como un mínimo de tiempo: se trata simplemente de un tiempo «microscópicamente pequeño».²⁵⁰

★

El tiempo, dice Epicuro, existe y no es necesario introducir una terminología especial para hablar de él: «no hay que alterar las expresiones de la lengua en busca de otras mejores, sino que hay que servirse de las existentes acerca de él». El tiempo pide que nos aproximemos a él de una manera especial, diferente de la que el mismo Epicuro ha empleado cuando en los párrafos 68 a 71 de la *Carta a Heródoto* estudiaba otros accidentes (*sympōmata*) como la forma, el color o el tamaño.

El tiempo no ha de ser estudiado como las demás cosas que investigamos referidas a un sujeto, contrastando las prenociones que observamos en nosotros mismos, sino por referencia a esa evidente experiencia, según la que hablamos de mucho tiempo o poco tiempo (*Ep. Hdt. 72*).

Aristóteles había definido el tiempo como el número del movimiento según el antes y el después (*Fis. 219 b 1-2*), atribuyéndole así dos notas que, según Epicuro, son ajenas a él: ni el número ni el movimiento captan la esencia del tiempo, pues si así fuera podría indagarse la naturaleza del tiempo a partir de las prenociones del número y del movimiento.²⁵¹

No hay una prenoción (*prōlēpsis*) del tiempo: aunque está claro para todos, no puede sin embargo ni observarse ni identificarse directamente, sino solo indirectamente por analogía. Observamos directamente, e identificamos gracias a las correspondientes *prōlēpseis*, fenómenos tales como el día y la noche, el movimiento y el reposo, afecciones y pasiones, con los que asociamos la palabra «tiempo». El día y la noche, el movimiento y el reposo, las afecciones y pasiones no son tiempo, sino algo que permite percibir su transcurrir. No percibimos el tiempo, sino su transcurrir al hilo de otros transcurrir. Por eso tanto Epicuro (*Ep. Hdt. 72-73*) como Lucrecio (I, 459-482) se ocupan del tiempo después de haber examinado la cuestión de las propiedades y los accidentes, porque la naturaleza del tiempo es accidental.

²⁵⁰ Cfr. Caujolle-Zaslavsky, «Le temps épïcuren...?», 1980. Francesco Verde (*Elachista...*, 2013: 121) tampoco admite la existencia de mínimos temporales en la *Carta a Heródoto*, pero considera posible una evolución doctrinal dentro del epicureísmo que llevara a discutir esta cuestión en polémica con adversarios próximos a ambientes intelectuales euclideos.

²⁵¹ Cfr. Verde, *Epicuro. Epístola a Erodoto*, 2010: 207.

Demetrio Lacón entendía que para Epicuro el tiempo es «accidente de accidentes» (*śymptōma śymptōmáton*: una cualidad accidental de los accidentes) que acompaña «a los días, las noches y las horas, a las pasiones y las impasibilidades, a los movimientos y los reposos»:

En efecto, todas estas cosas son accidentes atributivos de ciertas otras, y el tiempo, al acompasarse con todas ellas, podría verosímilmente definirse como «accidente de accidentes» (Sexto Emp. *Adv. Dog.* IV, 219-227 = 294 Us. = 164 Arr.).

El movimiento y el reposo se dice de los cuerpos, el tiempo de la velocidad o la duración del movimiento y el reposo. El tiempo no es aprehensible por sí mismo, lo es gracias a una serie de accidentes empíricamente perceptibles («los días, las noches y las horas, las pasiones y las impasibilidades, los movimientos y los reposos») de los que sí tenemos una *prólēpsis* adecuada. Por eso no necesita una demostración, sino una «consideración empírica» (*ouk apodeíxeōs prosdeítai all'epilogismou*) (*Ep. Hdt.* 73).²⁵²

Atribuimos al tiempo una mayor o menor duración como «connatural a él, procediendo por analogía» (*Ep. Hdt.* 72). Connatural traduce *syggenikōs*: nos resulta natural, evidente, inmediato... atribuir al tiempo una u otra duración. De que con él tengamos una relación natural, no se sigue que sea algo íntimo y subjetivo.

Tampoco hay que predicar de otra cosa lo propio del tiempo, como si tuviera la misma naturaleza que lo de tal denominación —pues hay otros que lo hacen—, sino que hay que calcular muy bien aquello con lo que tramamos y medimos su peculiar carácter (*Ep. Hdt.* 72).

Partiendo de la naturalidad (la evidencia, la inmediatez...) con la que experimentamos el discurrir del tiempo podemos calcular otros transcurros temporales utilizando los días y las noches como unidades de medida comparativas. Frente a esta manera de ver las cosas, «otros» (*tinēs*) quieren especificar algunas características esenciales del tiempo que, equivocadamente según Epicuro, le conferirían un estatuto ontológico especial.

El PHerc. 1413 (37 Arr.: *Della Natura incerto libro*) es un texto polémico dirigido contra quienes defienden la posibilidad de computar el tiempo a partir de una unidad de medida absoluta, un tiempo «cosmológico» vinculado con

²⁵² Cfr. Sedley, «De natura 28», 1973: 30.

el movimiento de los astros, el tiempo, por ejemplo, del *Timeo* platónico (37 d ss.).²⁵³ Epicuro califica este tiempo como *ou noóúmenos*, un tiempo que no puede pensarse porque está ligado onto-cosmológicamente con el Todo del universo y, por tanto, no guarda ninguna relación con la experiencia sensible.²⁵⁴ La pensabilidad de cualquier cosa (su ser *noóúmenos*), dice Epicuro, depende de la *prólēpsis*: el tiempo *ou noóúmenos* no puede ser pensado porque carece de «una *prólēpsis* propia y particular» (37. 38 Arr.). Al igual que en la *Carta a Heródoto*, Epicuro entiende que el primer impulso para que la mente humana pueda formarse un concepto de medida temporal nace de la alternancia regular de días y noches o, más en general, de la experiencia sensible de cualquier movimiento que sea similar al movimiento regular de días y noches (37.17 y 37.2 Arr.).

Sexto Empírico considera que esta concepción del tiempo plantea dificultades (*Adv. Dog. IV*, 181-188). El escéptico entiende que para los epicúreos el tiempo es un *phántasma*, una apariencia, una imagen que acompaña a los días y las noches. Mas dado que el día comprende doce horas y doce horas la noche, cuando existe la primera hora todavía no existen las once restantes: «por tanto, dado que siempre existe una sola hora y que el día no se identifica con una hora sola, no podrá existir día alguno», ni, en consecuencia, tampoco el tiempo ya que, de acuerdo con los epicúreos, debe ser pensado en relación con los días y las noches, esto es, en relación con algo inexistente. Por otra parte, la palabra «día» se utiliza en dos sentidos: por una parte, el ya mentando de «doce horas», por otro, «día» es también el aire iluminado por el sol: un *phántasma* diurno iluminado.

Además, una vez destruido el mundo, según Epicuro, no existe día ni noche, y en consecuencia tampoco imagen diurna ni nocturna. Pero es absurdo decir que, una vez destruido el mundo, no existe tiempo, porque, de hecho, las expresiones «haber sido destruido» y «ser destruido» son indicativas de tiempo. Y si esto es así, el tiempo es una cosa y la imagen diurna o nocturna es otra diferente.

La fuerza del argumento depende del absurdo de pensar, como según Sexto Empírico hace Epicuro, que no existiendo ya el mundo (y, por tanto, tampoco las noches y los días), tampoco existirá ya el tiempo. Pero Epicuro no

²⁵³ Cfr. Barigazzi, «Il concetto di tempo ...», 1959.

²⁵⁴ Cfr. Verde, *Elachista...*, 2013: 124-125.

hace depender de los días y las noches la efectiva y real existencia del tiempo, sino de su representación. Lo que depende del transcurrir regular de días y noches no es el tiempo (un tiempo absoluto, onto-cosmológico...), sino su representación y su medida.²⁵⁵

El problema está planteado: si el tiempo es tiempo representado ¿es externo y objetivo o íntimo y subjetivo?²⁵⁶ ¿Puede pensarse el tiempo al margen de su percepción, esto es, al margen de la percepción de cosas que se mueven?



El Todo nada admite a su lado, no tolera momentos temporales que permitieran decir con sentido «fue» o «será»: si solo hay átomos y vacío, si las propiedades consideradas como inherentes a la realidad última son accidentes o propiedades, las configuraciones atómicas serán indiferentes a la dimensión temporal. El tiempo no es una tercera naturaleza. *Tempus item per se non est*, dice Lucrecio:

El tiempo tampoco existe de por sí; de las cosas mismas nos viene el sentido de lo que se cumplió en el pasado, de lo que ahora es presente, y de lo que ha de seguir; nadie, necesario es reconocerlo, percibe el tiempo en sí mismo, abstraído del movimiento o la plácida quietud de las cosas (I, 459-463).

El tiempo no existe *per se*, entre otros motivos porque su percepción está en función de algo que no es el tiempo: lo percibimos porque percibimos el movimiento del sol, recordamos sus diferentes posiciones, y decimos «ha pasado el tiempo». La percepción del tiempo depende de la memoria, de recordar cosas que se mueven: depende, en definitiva, de otras percepciones y de las relaciones en las que se encuentran. Hay tiempo no porque haya movimiento y quietud, sino porque hay percepción y recuerdo del movimiento y la quietud.²⁵⁷

Dado que la percepción y el recuerdo son o están en el presente, podría concluirse que solo el presente es real, es decir, que el pasado consiste o es un conjunto de estados de cosas presente.²⁵⁸ En I, 464-482 Lucrecio se refiere al pasado o más bien a sucesos pasados:

²⁵⁵ Cf. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 656-657.

²⁵⁶ La pregunta es de Morel, «Les ambiguïtes de la conception ...», 2002: 195.

²⁵⁷ Cf. Zinn, «Lucretius On Time and...», 2016: 130.

²⁵⁸ Cf. Warren, «Epicurean and the Present Past», 2006.

En fin, cuando se dice que hubo «el rapto de la Tindárida», o «la derrota del pueblo troyano en la guerra», debemos cuidar de que no nos hagan admitir que aquellos sucesos existieron por sí mismos, siendo así que las generaciones, de las que ellos fueron accidentes, han sido ya consumidas por el irrevocable curso del tiempo. Pues todo lo que ha ocurrido puede llamarse accidente o de las tierras o de las regiones del espacio. En fin, sin la materia corpórea, sin el lugar y el espacio en que se producen las cosas, jamás la belleza de la Tindárida hubiera alumbrado el fuego amoroso en el pecho del frigio Alejandro, ni hubiera encendido los gloriosos combates de aquella guerra sangrienta, ni a espaldas de los troyanos el caballo de leño, con su nocturno parto de griegos, hubiera incendiado Pérgamo; por donde puedes ver que todos los sucesos sin excepción carecen de existencia propia, como la de la materia y que no «son» en el mismo sentido en que «es» el vacío, antes merecen el nombre de accidentes de la materia y del espacio en el que cada cosa se produce.

Anthony Long y David Sedley entienden que estos versos tienen intención polémica.²⁵⁹ Todo lo que existe es o bien una entidad *per se* o bien un atributo de una entidad *per se*. Ahora bien, los hechos sobre el pasado son algo que existió: es un hecho que los griegos derrotaron a los troyanos. Estos hechos no pueden existir como atributos de entidades que existen *per se*, puesto que sus protagonistas (Helena, Alejandro...) ya no existen. Por tanto, los hechos sobre el pasado existen como entidades *per se*. Lucrecio responde que sí existe algo *per se* de lo que los hechos del pasado son atributos: los lugares en los que tales acontecimientos sucedieron y los cuerpos y el espacio que antaño constituyeron a sus protagonistas. No está en juego el pasado, sino hechos acerca del pasado. La existencia presente del pasado es relativa a la evidencia de la existencia presente de cuerpos y de sus propiedades, pero este pasado tuvo que haber existido en el pasado, si se me permite la redundancia, por relación a la diferente colación o disposición que en el pasado tuvieron ciertas entidades.²⁶⁰

Por eso señala Lucrecio que cuando se afirma «el rapto de la Tindárida» o «la derrota del pueblo troyano en la guerra» no hay que pensar que estos sucesos existieron por sí mismos, pues son accidentes, *eventa*, de los seres humanos que los protagonizaron, y estos seres «han sido ya consumidos por el irrevocable curso del tiempo». Lo cual no quiere decir que la belleza de Helena o los

²⁵⁹ Cf. Long y Sedley, *The Hellenistic Philosophers...*, 1987: 43.

²⁶⁰ Cf. Verde, «*Rebus ab ipsis consequitur sensus...*», 2008: 112-113 y 116-117.

combates de Troya no hayan existido: son, insisto, *eventa*, y los *eventa*, como habrá que ver más adelante, existen, si bien no separadamente: «son», pero no en el mismo sentido en el que «son» el espacio y los cuerpos. Solo el vacío y los cuerpos existen *per se*, todo lo demás es por relación al vacío/espacio y a los cuerpos. Tanto da que hablemos de movimiento como que lo hagamos de hechos históricos: en uno y otro caso hablamos de propiedades efímeras de lo que es *per se*.

Del pasado, y muy especialmente del muy remoto, previo a nuestro nacimiento y del que no podemos guardar memoria, solo tenemos *vestigia*. Sabemos de la belleza de Helena y de la guerra de Troya por los poetas (V, 324-329). Y del pasado aún más remoto, del que ni tan siquiera hay recuerdo escrito, sabemos porque suponemos que sus protagonistas eran similares a nosotros. Por ejemplo: sabemos que (en el pasado) los humanos decidieron someterse de buen grado al derecho y a las leyes, porque sabemos (en el presente) que es racional fatigarse de vivir entre violencias (V, 1143-1145). Y sabemos del futuro porque en el presente (y gracias a Epicuro) conocemos las leyes de la naturaleza que determinan y determinarán su curso; al margen de esto, todo futuro es incierto y de él solo sabemos que habrá de venir.



El problema del determinismo y la libertad ocupa a Lucrecio en II, 251-293. Tras estos versos introduce el tema de la eternidad del movimiento de los átomos:

El movimiento que anima ahora a los átomos, es el mismo que los animó en el tiempo pasado y seguirá empujándolos siempre de la misma manera (II, 296-298).

De un lado, un universo eterno, ajeno a la dimensión temporal; de otro, nuestro mundo de cuerpos compuestos, efímeros y mortales, sometidos a la lógica implacable del discurrir del tiempo. Nada de nuevo hay en el universo respecto del infinito tiempo ya transcurrido (Plut. *Strom.* 581 d 17 = 266 Us. = 148 Arr.). Lo nuevo y diferente son las diversas conformaciones de la materia, no ella misma. Dado que nada surge de la nada y nada desaparece en la nada, «debe haber elementos de cuerpo inmortal». Los cuerpos primeros, los átomos, son sólidos y simples, porque si así no fuera «no hubieran podido, conservándose incólumes a través de los siglos, desde

tiempo infinito, ir renovando las cosas» (I, 545-550). Las cosas se «renuevan», nacen y mueren: tienen límites temporales. Que el tiempo sea accidente de accidentes quiere decir que no es sino los límites temporales a los que se ven sometidas las cosas: «el tiempo cambia la condición del mundo entero ya que a un estado sucede siempre otro por necesidad» (V, 828-829), «el tiempo muda el carácter del mundo entero, y la tierra pasa sucesivamente de un estado a otro» (V, 834-875). El mundo, nuestro mundo, es temporal, pues tuvo un origen (V, 416-431) y habrá de tener un fin (V, 90-109 y 351-379). El tiempo todo lo destruye (I, 225-237). Ninguna cosa «puede romper las firmes barreras del tiempo» (V, 58); tampoco el alma humana «puede durar incólume durante largas edades» (V, 61). También nosotros los humanos somos mundo o parte del mundo.

Día y noche no son instancias del tiempo, sino de la percepción del tiempo: percibimos el tiempo porque percibimos empíricamente la sucesión de días y noches, pero también porque tememos morir o porque deseamos un tiempo infinito que nos permita gozar de infinitos placeres. A los epicúreos les interesaba la naturaleza del tiempo, pero también, y quizá sobre todo, la percepción que tenemos de él, porque esta percepción tiene una dimensión moral.²⁶¹ A lo largo del presente trabajo habrá ocasión de insistir repetidas veces en este tiempo o, más bien, en la importancia decisiva de concebir de manera adecuada (si queremos ser felices) este tiempo que podríamos denominar afectivo.

CUALIDADES PRIMARIAS Y CUALIDADES SECUNDARIAS

Hay diferentes tipos de átomos por la forma, el tamaño y el peso; los átomos, por el contrario, no poseen cualidades como la temperatura, el color o el olor que sí percibimos en los cuerpos compuestos, cualidades estas que se transforman, «mientras que los átomos no se transforman en nada»:

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 (*Ep. Hdt.* 54).

²⁶¹ Cfr. Jufresa, «El tiempo e il sapiente epicureo», 1996.

Con la expresión *kai hōsa éx anankés schēmatos symphuē esti* Epicuro puede estar refiriéndose a las partes mínimas y a la resistencia.²⁶² En cualquier caso: sería absurdo pensar que un agregado dotado de peso estuviera formado por átomos carentes de peso y, en consecuencia, de forma y tamaño. Peso, forma y tamaño son las cualidades propias (o «primarias») de los átomos. Dado que los compuestos tienen magnitud debe suponerse que los componentes tienen tamaño; puesto que los compuestos se presentan a la sensación bajo múltiples aspectos debe suponerse que los componentes tienen forma y dado que hay movimiento debe suponerse que los átomos tienen peso.

Las cualidades que hoy en día acostumbramos a llamar «secundarias» son el resultado de la posición de los átomos dentro de un agregado (Plut. *Adv. Col.* 1100 c = 30 Us.). El color, se lee en el esolío a *Carta a Heródoto* 44, «varía según la disposición de los átomos». En su libro contra Teofrasto, Epicuro afirma que el color no es connatural a los cuerpos, sino que surge a partir del orden y la posición de los átomos *pròs tēn ópsin* (29 Us. = 16 Arr.). «El color cambia con la iluminación», dice Lucrecio y añade: «los átomos no necesitan colores, y varían sus efectos táctiles con solo la diversidad de sus formas» (II, 797 ss.). Así lo indica Epicuro en *Carta a Heródoto* 40: más allá del espacio y de los cuerpos nada puede pensarse, solo uno y otros pueden aprehenderse como «naturaleza completa», todo lo demás es predicado o accidente del espacio y de los cuerpos; no hay «un tercer modo de existir», sostiene Lucrecio, «pues todas las demás cosas que tienen nombre verás que son, o propiedades (*coniuncta, symbebēkóta*) de estas sustancias [el espacio y los cuerpos] o accidentes (*eventa, symptōmata*) de ellas» (I, 432-450). Hay dos tipos de propiedades (*symbebēkóta*): los «atributos permanentes» (*aídion symbebēkóta* o *aídion parakolauthounta*) y los «accidentes» (*symptōmata*): propiedades, respectivamente, ineliminables o eliminables (*Ep. Hdt.* 68-69), separables e inseparables, dice el epicúreo Demetrio Lacón (*apud Sexto Emp. Adv. Dog.* IV, 221-223).

Las cosas existentes existen o bien *per se* (así existen únicamente los cuerpos y el vacío) o bien en tanto que propiedades (*symbebēkóta*), las cuales pueden ser a su vez o bien inseparables o bien no inseparables (accidentes, *symptōmata*).²⁶³ El peso es una propiedad de las peñas, «del fuego el calor, del agua la humedad, de la materia el tacto, del vacío el ser intangible»; «esclavitud, pobreza,

²⁶² Cfr. Bailey, *Epicurus. The Extant Remains...*1926: 202. Conche, *Épicure. Lettres et Maximes*,1987: 145-146.

²⁶³ Cfr. Sedley, «Epicurean anti-reductionism», 1988: 306.

riqueza, libertad, guerra y paz» son ejemplos que Lucrecio pone de accidentes. Las propiedades permanentes jamás pueden «separarse del ser sin acarrear su ruina»; la presencia o ausencia de los accidentes, por el contrario, «deja incólume la sustancia de un ser» (I, 1451-1458). No cabe pensar un cuerpo, atómico o compuesto, carente de resistencia, forma, tamaño y peso; los cuerpos compuestos, además, huelen ahora de una manera y quizá más tarde de otra, hoy tienen un color y mañana otro.

No hay que creer, dice Epicuro, que las cualidades secundarias sean configuraciones elementales que existen por sí mismas, pero «tampoco que carecen en absoluto de existencia»: que ciertas cualidades sean separables no quieren decir que sean inexistentes. Sucede más bien, continúa, que los cuerpos, considerados como un todo, obtienen a partir de ellas su estructura peculiar permanente, no como si estuvieran formados por partículas que se agregan unas a otras, sino en la medida en que un cuerpo alcanza su ser gracias y en virtud de todas estas propiedades: un cuerpo no es la agregación de su olor, su color, su temperatura..., sino una entidad delimitada que huele, tiene una temperatura y un color (*Ep. Hdt.* 68-71). No percibimos ni aprehendemos una agregación de olor, temperatura y color, sino un cuerpo que tiene unas y no otras propiedades.

Epicuro sostiene que las propiedades son reales. Por decirlo con terminología moderna: a diferencia de Demócrito, Epicuro no es «reduccionista», sino «emergentista». Por «reduccionismo» debe entenderse aquella tesis que defiende, por una parte, que las propiedades de los cuerpos compuestos macroscópicos son explicables en términos de los átomos y, por otra, que los cuerpos compuestos solo tienen los poderes causales que les confieren los átomos que los componen.²⁶⁴ Frente a esta manera de ver las cosas, Epicuro considera que los cuerpos compuestos tienen dinámicas y legalidades que no cabe explicar de manera determinista mediante las propiedades de los átomos.²⁶⁵ Está claro que Epicuro defiende la realidad de las cualidades sensibles, no tanto cómo lleva a cabo tal defensa.²⁶⁶

★

²⁶⁴ Cf. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, 2005: 68-69.

²⁶⁵ Cf. Sedley, «Epicurean anti-reductionism», 1988: 295-297.

²⁶⁶ Cf. O'Keefe, «The ontological status of sensible qualities...», 1977: 125.

Colotes objetaba a Demócrito como sigue:

Afirma, en efecto, que la frase de Demócrito: «Por convención es el color, por convención lo dulce», por convención la mezcla, etc. «pero en realidad hay solo átomos y vacío», atenta contra los sentidos, y que quien persevera en este razonamiento y lo pone en práctica ni siquiera podría pensar de sí mismo que es un hombre o que vive (Plut. *Adv. Col.* 1110 e).

Dejemos a margen la cuestión de que del hecho de que algo sea «por convención» no se sigue que sea completamente ilusorio o irreal.²⁶⁷ Sería difícil, incluso imposible, vivir en la ilusoria irrealidad, no en la convención. Plutarco no entra en esta cuestión y se limita a señalar que, aunque considera impecable la tesis («nada tengo que objetar a este argumento»), entiende que Epicuro afirma lo mismo que ya había dicho Demócrito, con la sutil diferencia de que este último es al menos coherente (*Adv. Col.* 1111 a). Aunque se equivocó al «considerar inmutables los elementos primarios», una vez cometido este error, no dudó en extraer las consecuencias que de él se derivan. Epicuro, por el contrario, es un «sinvergüenza»:

Pero advertir lo absurdo y negarlo es una total desvergüenza; de modo que Epicuro actúa con total desvergüenza cuando afirma que pone como base los mismos principios que Demócrito, pero no dice que «por convención es el color» y lo dulce y lo amargo y las restantes cualidades (*Adv. Col.* 1111 b).

Plutarco es astuto: no afirma que Epicuro mantenga la irrealidad de las propiedades de los agregados atómicos, le pide que explique cómo es posible que sean reales si parte, como hace, del atomismo democriteano, que fuerza a concluir la irrealidad de propiedades y agregados.²⁶⁸ ¿Cómo átomos desprovistos de cualidades pueden producir, por el mero hecho de agregarse entre sí, compuestos que sí tienen cualidades? Un argumento similar puede leerse en Cicerón:

¿De qué manera, sin embargo, se originan de los corpúsculos indivisibles todas esas efigies de las cosas? Los cuales aunque existieran (pero no existen), tal vez podrían empujarse y agitarse entre sí al chocar, pero no podrían crear la forma, la figura, el color, la vida (*Nat. deor.* I, 110).

²⁶⁷ Cf. Morel, *Démocrite et la recherché...*, 1996: 334-335.

²⁶⁸ Cf. Castagnoli, «Democritus and Epicurus...», 2013: 24.

Y en Sexto Empírico:

De hecho, si Epicuro pone el fin en el placer y afirma que el alma —puesto que también todo— está compuesta de átomos, resulta inconcebible decir cómo es posible que en un montón de átomos surja el placer y el acuerdo o juicio de que tal cosa es elegible y buena y tal otra vitanda y mala (*Hyp. Pirr.* III, 187).

Los átomos de Epicuro —parecen sugerir Plutarco, Cicerón y Sexto Empírico— son milagrosos, pues son capaces de producir algo diferente de sí mismos.

¿Cómo cuerpos que carecen de cualidades han producido todo tipo de cualidades por el simple hecho de juntarse? Plutarco ejemplifica con lo caliente:

¿De dónde ha llegado y cómo les ha sobrevenido a los átomos, que ni vinieron trayendo consigo el calor ni devinieron calientes al juntarse? Pues lo primero implica posesión de una cualidad, y lo segundo capacidad natural de sufrir afecciones, y ni lo uno ni lo otro, según afirmáis, puede darse en los átomos debido a su incorruptibilidad (*Adv. Col.* 1111 = 288 Us.).

Ahora no está en cuestión el problema epistemológico de la irrealidad o relatividad de las cualidades, sino algo mucho más esencial, a saber: en un universo estrictamente epicúreo no puede haber cualidades, pues ¿cómo pueden surgir a partir de cuerpos, los átomos, que no las tienen y que son inmutables? En un mundo semejante, continúa Plutarco, ni tan siquiera podría haber cuerpos compuestos como las piedras, pues estas exigen que sus componentes estén íntimamente entremezclados entre sí: *krasis* es la palabra que emplea pensando quizá en Aristóteles *Sobre la generación y la corrupción* 326 a 11-b 6 y 327 a 30-328 b 22, donde se distingue entre *krasis/mixis* y *sýnthesis*, entre la interpenetración «química» de distintos elementos y la mera yuxtaposición mecánica de dos o más componentes.²⁶⁹ Pues los átomos ni se mezclan ni se fusionan entre sí, sino que se limitan a chocar y golpearse mutuamente.

Los procesos de *mixis* —argumenta Aristóteles— dan lugar a nuevas sustancias, irreductibles a sus ingredientes constitutivos: las sustancias «mixtas» son diversas de la suma de sus componentes. Lucrecio disiente:

²⁶⁹ Cfr., por ejemplo, Frede, «*On Generation and ...*», 2004. Cooper, «Two notes on Aristotle on mixture», 2004.

De las cosas cuya sustancia es visible a los ojos, ninguna hay que conste de una sola clase de átomos, ninguna que no consista en una mezcla de gérmenes (*permixto semine constet*); y cuanto más virtudes y propiedades un cuerpo contenga, tanta más clases de átomos indica poseer, y de formas tanto más diversas (II, 583-588).

Quiriendo evitar las consecuencias de las tesis de Demócrito —escribe Alejandro de Afrodisia— Epicuro afirma que la *krasis* acontece mediante la «yuxtaposición de ciertos cuerpos»: no se mezcla agua y vino, sino átomos productores de agua y átomos productores de vino (*De mixtione* 214, 28 = 290 Us.). Hoy en día, tal vez con exagerado anacronismo, alabaríamos la intuición «molecular» de Epicuro,²⁷⁰ pero debe reconocerse que situada en su contexto la objeción de Plutarco es atinada.

Algo más adelante, en la sección del *Contra Colotes* dedicada a Empédocles, Plutarco plantea el problema en toda su radicalidad: si la vida es «percepción, alma, inteligencia, pensamiento» ¿cómo puede surgir a partir de un mundo de átomos inertes? La mera yuxtaposición mecánica de elementos materiales no puede explicar esos fenómenos mentales complejos que asociamos a los organismos vivientes. Quien hace la vida imposible no es Empédocles (que, según Plutarco, se limitaba a llamar «generación a la conjunción de unos determinados entes con otros, y muerte a su disgregación», *Adv. Col.* 1112 a), sino Epicuro: ¿qué pueden generar los átomos sino «múltiples y constantes colisiones»: la generación sería así «confusión y conflicto» (*Adv. Col.* 1112 b).²⁷¹ El problema no es ahora la imposibilidad de vivir en un mundo de irrealidades y fantasmagorías, en el que la miel «no es más» dulce que amarga o en el que vino «no es más» calorífico que refrigerante, sino la imposibilidad de la misma vida:

De modo que, con las doctrinas de estos, que establecen unos principios vacíos, inalterables, sin relación con la divinidad e inanimados, y además imposibles de mezclar y fusionar se elimina la vida y la existencia de seres vivos (*Adv. Col.* 1112 c).

No es suficiente con decir que las cualidades «emergen», hay que explicar además cómo y por qué.

★

²⁷⁰ Cfr., por ejemplo, Sambursky, *El mundo físico de los griegos*, 1990: 140-141.

²⁷¹ Cfr. Gigandet, «Plutarque contra Colotès...», 2013.

Por muy materiales que sean, los átomos son también, y quizá sobre todo, entidades teóricas: *quod nequeunt oculis rerum primordia cerni*, con los ojos no pueden verse los átomos, escribe Lucrecio (I, 269), *lógō theōreta*, de acuerdo con Epicuro (267 Us.). Entidades teóricas que quieren dar cuenta de un universo que repugna la sensibilidad intelectual platonizante de un Plutarco que olvida que los átomos son *archai* (*Ep. Hdt.* 41), pero también *spérmata* (*Ep. Pit.* 89), *primordia*, *exordia* o *semina*, en el latín de Lucrecio, como si el poeta quisiera destacar su potencialidad íntima e interna, el hecho de que dan lugar a algo que es más que una agregación mecánica de partes elementales. Y como si la naturaleza última e íntima de los átomos de algún modo se nos escapara; en ocho versos Lucrecio utiliza cinco expresiones para intentar capturarlos:

Pues voy a explicarte la razón última del cielo y de los dioses, y a revelarte los elementos primeros de las cosas, con los que la Naturaleza crea los seres, los nutre y hace crecer, y en los que los resuelve de nuevo una vez destruidos; a estos elementos solemos llamarlos, al exponer nuestra doctrina, materia, cuerpos genitales o semillas de las cosas, y también les damos el nombre de cuerpos primeros, porque de ellos, como de sus principios, nacen todos los seres (I, 54-61).

Nótese la enorme fascinación que (más en Lucrecio que en Epicuro) ejerce la naturaleza como un todo: no como una colección de cuerpos, sino mediante su fuerza generadora. Lucrecio acostumbra a utilizar como sinónimas las expresiones *genitalis materia* y *rerum natura creatrix*: la materia generadora es naturaleza creadora y viceversa, las agregaciones atómicas tienen fuerza vital. *Concilium genitale*, «gérmenes», es la expresión que utiliza en su explicación del principio fundamental de la física epicúrea (*nil posse creari / de nilo*, I, 155-156):

Que si [las cosas] se hicieran de la nada, surgirían inopidamente, en tiempo incierto y en estación contraria, ya que no habrían gérmenes cuya prolífica unión pudiera ser impedida por el tiempo enemigo (I, 180-184).

Y pocos versos más adelante se lee la famosa analogía con las letras: «hay muchos elementos comunes a muchas cosas, como a las palabras vemos que son las letras» (I, 197-198). Para comprender la metáfora en toda su radicalidad deben suponerse letras que no solo se combinan en una secuencia horizontal, sino que se adicionan según una arquitectura tridimensional.²⁷² Con unas pocas

²⁷² Cfr. Beretta, *La rivoluzione culturale di Lucrezio*, 2015: 163.

letras, ordenadas y reordenadas de diferentes maneras, Lucrecio es capaz de escribir su poema:

Tanto pueden las letras, por su mero cambio de orden. Pero los elementos primeros pueden aportar muchos más recursos para crear la diversidad de los seres (I, 820-827; tb. 907-914).²⁷³

Estos versos no quieren visibilizar mediante una analogía la existencia de átomos no visibles, sino su orden en tanto que principio para la constitución tanto del cosmos como del texto, del cosmos como texto: ni la ordenación de las letras ni el orden del cosmos son estáticos. El poema *De rerum natura* es una imagen, un *simulacrum*, de la naturaleza de las cosas.²⁷⁴ También el poema así titulado es un conjunto de átomos y vacío sujeto a los mismos principios que regulan los agregados atómicos e implica las leyes y los procesos naturales que expone y explica. Ahora bien, de la analogía estructural no se sigue la identidad ontológica, porque el poema también es una *aemulatio* de Epicuro.²⁷⁵ El poema no consiste en átomos, sino que los elementos del poema, las letras, se conducen como átomos: aunque el poema titulado *De rerum natura* es, desde luego, un conjunto de partículas de tinta depositadas sobre un papiro, no puede sin embargo reducirse a ellas. El significado del poema no se agota en ser un objeto físico. A partir del objeto físico surge algo que es, decía, algo más que un objeto físico.

Para un poeta la naturaleza no puede ser un mero mecanismo.²⁷⁶ Tampoco para un moralista, pues la vida moral, la felicidad, guardan relación con las cualidades secundarias: a quien en días de invierno carece de techo y lumbre no le calienta saber que frío y calor no existen *per se*, quien no igno-

²⁷³ Sobre la circularidad entre realidad física y lingüística en Lucrecio: Dionigi, *Lucrezio...*, 1988. Friedländer, «Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius, 1941; reimp. en Classen (ed.), *Probleme der Lukrezforschung*, 1986. (A propósito de V. 795-796 y 821-822: «Lucretius “again and again” [V, 821] uses the expression *maternum nomen* in such a way that one cannot fail to hear in it both *mater* and *terra* ... the poet feels or hears the motherhood of earth guaranteed since language has formed the word *maternus* or even the word *mather*», p. 294). Snyder *Puns and Poetry in Lucretius' De rerum natura*, 1980 («Just as *materies* contains the letters m-a-t-e-r, so also matter and its atomic structure function as the mother of things», p. 39).

²⁷⁴ Cfr. Thury, «Lucretius Poem as Simulacrum of the Rerum Natura», 1987. Cfr., sin embargo, los argumentos en contra de Dalzell («Language and atomic theory in Lucretius», 1987) y Markovic (*The Rhetoric of Explanation...*, 2008: 121 y ss.). Tb. Noller, «*Re et sonitu distare...*», 2015 y Schiesaro, «The Palingenesis of *De rerum natura*», 1994: 87-86.

²⁷⁵ Cfr. Volk, *The Poetics of Latin Didactic...*, 2002: 104-105.

²⁷⁶ Cfr. Rumpf, «*Primordia und corpora caeca...*», 2001: 61-62. Regenbogen, *Lukrez...*, 1932: 82.

ra que ha de morir no se consuela por saber que el tiempo es un accidente de accidentes.

DECLINATIO (I): EL PROBLEMA FÍSICO

Cicerón plantea la dificultad con exactitud:

Cree [Epicuro] que esos cuerpos indivisibles y sólidos se desplazan hacia abajo por su propio peso en línea recta y que este es el movimiento natural de todos los cuerpos. Pero, al mismo tiempo, comprendiendo, como hombre ingenioso, que si todos los cuerpos se desplazaran de arriba abajo y, como he dicho, en línea recta, nunca podría tocarse un átomo con otro, introdujo una idea de su invención: dijo que el átomo tenía una desviación pequeñísima, la menor posible, y que así se producían los contactos, las uniones y los enlaces de los átomos entre sí, de donde se originaba el mundo y todas las partes del mundo y las cosas que en él se encuentran (*Fin.* I, 18-19).

En las líneas siguientes explica que esta teoría, además de ser una ficción pueril, «tampoco logra lo que pretende». En primer lugar, es impropio de un físico admitir que algo pueda acontecer *sine causa*. Por otra parte, «y sin ningún motivo», el *clinamen* contradice el principio físico que el mismo Epicuro había establecido, a saber, «el movimiento natural en línea recta y de arriba abajo». Si todos los átomos se desvían, «jamás se producirá ningún encuentro»; y si unos desvían y otros se mueven en línea recta hacia abajo, deberán admitirse «distintas categorías de átomos»: unos que viajan en línea recta y otros que se mueven oblicuamente, lo cual producirá a su vez una *turbolenta concursio*, una desordenada mezcla de los átomos incapaz de producir el elegante orden que «vemos en el universo». Cicerón no ha comprendido el sentido último de la teoría epicúrea del *clinamen*, no ha comprendido que si Demócrito es el filósofo del azar de las combinaciones mecánicas, Epicuro es o quiere ser el pensador de la libertad.²⁷⁷

Si la verdad se sitúa en los mismos átomos y en sus flujos, debe suponerse que algo los determina, y pues con ellos hemos alcanzado el último nivel de

²⁷⁷ Cfr. Martínez Lorca, «El dilema libertad-necesidad...» y «La teoría de la libertad y el problema del...», 1988.

análisis únicamente cabe concluir que los átomos se autodeterminan inmanentemente a sí mismos. «La *declinatio atomi a recta via* —escribe Karl Marx— es la ley, el pulso, la cualidad específica del átomo». ²⁷⁸ Tal vez a su pesar y sin quererlo Cicerón lo explica con claridad: en el habla cotidiana afirmamos que las decisiones de la voluntad acontecen «sin causa», dando así a entender que no tienen una causa externa y antecedente; lo mismo sucede con el átomo: «aun existiendo el átomo y desviándose, se desvía sin una causa» (*De fato* 22-24). ²⁷⁹ El átomo es principio último del ser y del movimiento, tanto del debido al peso como del que nace de la declinación: en sí mismo tiene la potencialidad o la posibilidad de desviarse espontáneamente hacia un lugar no predeterminado (*incerto loco*) y en momento no predeterminado (*incerto tempore*). Los átomos tienen «alma» si por alma se entiende una fuerza espontánea eterna —tan eterna como los mismos átomos es esa fuerza espontánea que los que constituyen o que, por mejor decir, son—. ²⁸⁰ El materialismo epicúreo es algo extraño para lo que en la actualidad acostumbramos a entender por tal, ²⁸¹ o bien, visto el asunto desde otra perspectiva, puede «representar una ampliación de la teoría de la causalidad». ²⁸²

Dado que «los átomos se mueven continuamente durante toda la eternidad» (*Ep. Hdt.* 43), dado que el cosmos epicúreo es temporalmente infinito pues no tiene ni principio ni fin, dado que en él la lucha entre la vida y la muerte acaece *ex infinito tempore* (Lucrecio II, 574), el *clinamen* no puede querer explicar el principio temporal de las colisiones, sino por qué hay, en general, colisiones generativas. ²⁸³ El universo entero, dice Lucrecio, «no tiene fon-

²⁷⁸ Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie...*, 1968: 166. Cfr. Schmidt, «Zu Karl Marx' Epikurstudien...», 1969.

²⁷⁹ Por detrás de estas críticas se encuentra la idea de que buscar la causa de la causa de la causa supone, a fin de cuentas, aceptar un proceso incausado o un regreso *ad infinitum*. Cfr. tb. *Fin.* I, 17-21 y *De fato* 46-48. (Cfr. Maso, *Cicerone. Il fato*, 2014, pp. 177ss.

²⁸⁰ Cfr. Kleve, «Die "Urbewegung" der epikureischen Atome ...», 1959.

²⁸¹ Aristóteles dice que todos los que le precedieron se limitaron a estudiar la *hýle*, excepto Empedocles y Demócrito, el cual también se ocupó del *eidós* y de *tò ti en einai* (*Phys.* 194 a 18-21). Entre Demócrito y Epicuro no hay tanta distancia como supuso Karl Marx: los átomos del primero no son solo las sustancias materiales fundamentales de la realidad, también son *eidē*, formas de aprehensión que satisfacen las propiedades del ser postuladas por el pensamiento. Cfr. Löbl, *Demokrits Atomphysik*, 1987: 170. En general: Schmidt, *Clinamen...* 2007: caps. 5 y 6 («Die Bewegungslehre der vorsokratischen Atomistik (Demokrit)» y «Epikurs Transformation der vorsokratischen Atomistik im Kontext der zeitgenössischen Naturphilosophie»).

²⁸² Así lo sugieren y argumentan Pablo Oyarzún Robles y Eduardo Molina Cantó («Sobre el *clinamen*», 2005).

²⁸³ Cfr. O'Keefe, «Does Epicurus Need the Swerve...», 1996.

do, ni existe lugar donde puedan pararse los átomos, ya que el espacio carece de medida y de límite y se extiende inmenso en todos los sentidos» (II, 89-94). En un espacio semejante carece de sentido pensar el *clinamen* como una especie de colisión originaria a partir de la cual se suceden, espacial y temporalmente, todas las demás colisiones. No hay una primera colisión atómica, siempre ha habido, hay y habrá colisiones atómicas.

Es preciso, escribe Lucrecio, «que los átomos declinen un poco»: *nec plus quam minimum*, «nada más que un mínimo, no se diga que imaginamos movimientos oblicuos, que la realidad refutaría» (II, 243-245). La misma noticia se lee en Cicerón: el átomo «se desvía por una mínima distancia a la que llama *elákhiston*» (*De fato* 22; tb. 46, *Fin.* I, 19 y *Nat. deor.* I, 69). Puesto que tal «mínimo» es una unidad de medida espacial y no un ángulo, es evidente que el desvío no constituye un cambio de dirección, sino únicamente una desviación, como dice Lucrecio, oblicua: los átomos se desvían oblicuamente «un mínimo».

★

Gilles Deleuze entiende que el *clinamen* no menta un cambio de dirección de los átomos, ni está en función de solucionar el problema de la libertad de la voluntad, sino que es la determinación original de la dirección del movimiento, la síntesis del movimiento y su dirección que relaciona los átomos entre sí. «Hemos de concebir una dirección originaria de cada átomo —escribe el filósofo francés— como una síntesis que da al movimiento del átomo su primera dirección, sin la cual no habría choque. Esta síntesis se efectúa necesariamente en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo. Esto es el *clinamen*». El *clinamen*, continúa, «no tiene nada que ver con un movimiento oblicuo que viniera por azar a modificar una caída vertical (...) El *clinamen* es la determinación original de la dirección del movimiento del átomo».²⁸⁴ Por razones que no importan ahora, Deleuze considera inoportuno atender a textos que habrá que analizar más adelante²⁸⁵ y prefiere centrarse en *De rerum*

²⁸⁴ Deleuze, «Lucrecio y el simulacro», 2005: 312-313. Cfr. Bennet, «Deleuze and Epicurean Philosophy...», 2013.

²⁸⁵ Cfr., por ejemplo, el testimonio de Cicerón, que sitúa la teoría del *clinamen* en el contexto de las discusiones sobre el fatalismo; o el de Diógenes de Enoanda, que entiende que la teoría está dirigida contra el fatalismo de Demócrito (54 Smith); o Lucrecio II, 251-293 («¿de dónde ha venido a la tierra esta libertad de que gozan los seres humanos?»).

natura II, 216-224, donde el poeta desarrolla el «argumento cosmológico» a favor de la existencia del *clínamen*:

Deseo también que sepas, a este propósito, que cuando los átomos caen en línea recta a través del vacío en virtud de su propio peso, en un momento indeterminado e 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.

Si los átomos no declinaran no habría colisiones y, en consecuencia, tampoco cuerpos macroscópicos; hay colisiones y cuerpos macroscópicos; los átomos, por tanto, declinan.

Aunque no las mencione, Deleuze conoce las críticas de Aristóteles al atomismo de Demócrito y sabe igualmente de su importancia y pertinencia, al punto de obligar a Epicuro a enfrentarse con ellas. Aristóteles argumenta que Demócrito no puede recurrir al vacío para explicar el movimiento, puesto que este, en cualquier caso, es condición de posibilidad del movimiento de los átomos, pero no su causa. Por otra parte, dado que los átomos no tienen su principio de movimiento en sí mismos, sino en la fuerza que reciben al chocar con otros átomos, tampoco puede acudirse a la naturaleza para explicar su movimiento (*Fís.* 214 b 13-a 3). Aristóteles exige que el movimiento tenga un principio, *archē*, no temporalmente, sino en el sentido de que la secuencia entera de movimientos sea explicable acudiendo a la naturaleza de las cosas en movimiento: la dificultad no está en los miembros aislados de la serie (a propósito de los cuales es fácil señalar una causa eficiente), sino en la serie como un todo (*Fís.* 252 a 32-b 2).²⁸⁶ No hay que explicar por qué se mueve esta o aquella cosa sino por qué existe el movimiento; de acuerdo con Aristóteles, Demócrito no consigue dar esta explicación que, según Epicuro, es innecesaria.

Nulla quies est, «ningún reposo se ha concedido a los átomos a través del profundo vacío», dice Lucrecio (II, 67), y este incesante movimiento se debe a su *gravitas* y al hecho de que chocan entre sí (II, 84-85). El problema no radica en explicar cómo determinada colisión se produce a partir de la serie de colisiones precedentes, sino en por qué hay colisiones en general, a saber,

²⁸⁶ O'Keefe, «Does Epicurus Need the Swerve ...», 1996: 312.

porque los átomos han declinado, declinan y seguirán declinando. El *clinamen* no es una licencia poética ni un principio metafísico, sino una realidad física, una propiedad esencial de los átomos que acontece sin que nada la ponga en marcha desde fuera (del mismo átomo). La declinación de los átomos es, como bien dice Karl Marx y ya recordaba, «el pulso, la cualidad específica del átomo». Ya lo indicaba más arriba: hay tres movimientos: dos debidos a la misma naturaleza del átomo (el de caída debido al peso y el de desviación) y un tercero ajeno a la misma esencia del átomo (el que surge cuando los átomos chocan entre sí).

Leyendo el *De rerum natura* como un tratado de física atómica basado en los principios de la mecánica de fluidos, Michel Serres considera que el *clinamen* permite el constante alumbramiento de infinitos tiempos para los infinitos agregados atómicos que constituyen o más bien son el cosmos. El *clinamen* crea un orden a partir de las fluctuaciones espontáneas: solo es una absurda hipótesis *ad hoc* si se lo sitúa donde no se debe, en la mecánica de los sólidos, pero adquiere total coherencia en el marco en el que fue concebido, la mecánica de fluidos. Venus («...tú sola gobiernas la Naturaleza», Lucrecio, I, 21) surgió de las aguas. Y Serres, que al igual que Lucrecio gusta de la metáfora, la asonancia y la aliteración, se permite un atrevido juego de palabras entre *inclinaison* y *déclinasion*: «Vénus inclinante, c'est la déclinacion elle-même».²⁸⁷

Dado que con la infinita riqueza del Mundo Clásico cada cual hace lo que le parece pertinente, sería inoportuno descender a señalar deslices filológicos en las explicaciones de Deleuze y Serres, deslices que, sin lugar a dudas, irritarán a los profesionales de esta bella disciplina.²⁸⁸ Sí debe señalarse al menos que sorprende que, siendo el *clinamen* la pieza fundamental de la física epicúrea, no nos haya llegado ningún texto de Epicuro que lo mencione, ni tan siquiera en ese sumario de su física que es la *Carta a Heródoto*; pero esto puede deberse a la maligna inquina de monjes medievales asustados y ofendidos ante la radicalidad de las tesis epicúreas. Estos mismos monjes calígrafos dejaron pasar el *De rerum natura*, tal vez, como sugiere con malicia Agustín García Calvo,

²⁸⁷ Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce...*, 1977: 156. Cfr., por ejemplo, Berressem, «*Incerto Tempore Incertisqu Locis...*», 2005. Webb, «Michel Serres on Lucretius...», 2006.

²⁸⁸ Cfr. la reseña que David J. Furley, filólogo de profesión y excelente conocedor del epicureísmo, dedica al libro de Serres: «as philology, it is defenseless (...) but it constantly suggestive and illuminating» (1981: 676).

«porque no había peligro de que entendieran gran cosa de lo que copiaban».²⁸⁹ En cualquier caso: en el poema de Lucrecio 78 versos consecutivos se ocupan del *clinamen* y en solo uno de ellos aparece la palabra: ... *exiguum clinamen principiorum*, «la exigua declinación de los átomos» (II, 292); en los 7.337 restantes no hay ni la más mínima alusión.

El asunto no tiene mayor importancia dados los elevados fines a los que apuntan estas recientes relecturas del epicureísmo.²⁹⁰ O esas otras que consideran que Lucrecio anticipa de algún modo las modernas teorías del caos: sus átomos son «caóticos» o «aleatorios», ya que una variación mínima de su trayectoria puede provocar una reacción en cadena que a su vez de lugar a un compuesto totalmente diferente, de todo punto impredecible, pues los sistemas caóticos pierden la memoria de sus condiciones iniciales. O puede sostenerse que vislumbró el principio de conservación de la energía: cuando los átomos chocan, su energía cinética, su movimiento de caída rectilíneo, se convierte en una vibración en algún sentido concebible como un movimiento circular. O que los epicúreos anticiparon de algún modo la idea de que las partículas subatómicas se caracterizan por cierto grado de indeterminación.

Bienvenidas sean tales interpretaciones si ayudan a concebir un «materialismo inteligente» o «aleatorio»;²⁹¹ una filosofía no lineal y dinámica que permita pensar lo diferente como diferente; una nueva alianza entre cultura humanista y científica;²⁹² una ciencia abierta y no cerrada (no platónica, no aristotélica, no newtoniana) que exige una nueva forma de relacionarse con la naturaleza; una nueva ciencia «venusina» y no «marcial»: la violenta y depredadora física de Marte frente a esos *foedera natura* de los que habla Lucrecio y que piden una cooperación no violenta y fluida con la naturaleza que, tal vez, pueda alumbrar un nuevo ecologismo.²⁹³

²⁸⁹ García Calvo, «Introducción» a *Lucrecio. De la naturaleza de las cosas*, 1983: 19.

²⁹⁰ En ciertos ámbitos intelectuales, particularmente franceses, Lucrecio se ha convertido en un icono, por lo que dijo y, sobre todo, por la recepción de lo que dijo: los Padres de la Iglesia lo recibieron como un materialista ateo, los Ilustrados como un enemigo de la razón cartesiana. Basta, pues, con valorar positivamente lo que los primeros y los segundos valoraron negativamente para que surja otro Lucrecio. Desde una perspectiva menos entusiasta, José Luis Villacañas considera que el interés por Lucrecio «era un síntoma cultural de una época que no deseaba refugiarse en platonismo alguno, pero que tampoco deseaba asumir como único materialismo posible aquel hegelianismo camuflado que en el fondo anidaba en el marxismo» (Villacañas Berlanga, «Simulacro y decadencia...», 2007: 44).

²⁹¹ Cf. Althusser, *Sur la philosophie*, 1994: 34-48: «Philosophie marxiste ou matérialisme aléatoire?».

²⁹² Cf. Prigogine y Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*, 1990.

²⁹³ Cf. Herzogenrath (ed.), *Deleuze/Guattari & Ecology*, 2009.

En todo caso, Deleuze apunta a algo verdaderamente importante, la determinación de una síntesis originaria del movimiento atómico: el *clinamen* manifiesta «la *lex atomi*, es decir, la pluralidad irreductible de las causas o de las series causales, la imposibilidad de reunir las causas en un todo».²⁹⁴ En contra de los estoicos, que apuntaban a una unidad total de todas las causas, Lucrecio entiende que no pueden ser totalizadas: la naturaleza se define por producir y reproducir diferencias, esa fluidez que, en la interpretación de Serres, recorre la totalidad del cosmos.

El «himno a Venus» del proemio del *Sobre la naturaleza* no es una licencia que permita apreciar el enorme poderío poético de Lucrecio, sino una inmensa metáfora que anticipa lo que vendrá después: tanto el mismo poema como su sentido filosófico. Venus y Marte son símbolos de las fuerzas constructivas y destructivas del universo. Más que de una naturaleza estática, debería hablarse de procesos naturales dinámicos. Al igual que Venus, la *declinatio* es fuerza generadora de la naturaleza, la naturaleza como fuerza generadora que da cuenta de todo surgir.²⁹⁵ La misma fuerza que anima al poeta: arte y naturaleza convergen en una misma estética.²⁹⁶ La misma fuerza que permite pensar la existencia de este y de infinitos mundos de muchas formas: al igual que los átomos, los mundos tienen múltiples formas, pero no «cualquiera» (*Ep. Hdt.* 74). En su avance, los átomos dan lugar a otros mundos y no puede excluirse que en ellos o en algunos de ellos «no se hallen comprendidas las simientes de tal o cual clase, de las que se forman los seres vivientes» (*Ep. Hdt.* 74).²⁹⁷ Epicuro no afirma solo que los átomos son los componentes materiales de los mundos, sino que los producen: los átomos tienen fuerza generadora.²⁹⁸

A diferencia de lo que pensaban «algunos de los llamados filósofos de la naturaleza» (o sea, frente a lo que sostenía Demócrito), para dar cuenta del surgimiento de los mundos «no basta con que se forme un amontamiento ni un torbellino»; es necesaria además «la confluencia de algunas simientes oportunas» (*Ep. Pit.* 89). Los átomos son constituyentes, pero también principios generativos. Hay, dice Lucrecio, movimientos «genitales» (II, 228), dando así a entender que no es suficiente con postular una infinidad de átomos con múlti-

²⁹⁴ Deleuze, «Lucrecio y el simulacro», 2005: 313.

²⁹⁵ Cfr. Schmidt, *Clinamen...*, 2007: 157.

²⁹⁶ Cfr. Sier, «Religion und Philosophie im ersten Proömium des Lukrez», 1998: 97-98.

²⁹⁷ Cfr. Sedley, *Creationism...*, 2007: 150-166.

²⁹⁸ Cfr. Morel («Corps et cosmologie dans la physique...», 2003) y las explicaciones de Verde (*Epicuro. Epistola a Erodoto*, 2010: 115-116).

ples tamaños y formas para explicar las generación de los cuerpos compuestos y de los mundos. Hay que presuponer también que la materia atómica posee un dinamismo espontáneo interno: *natura creatrix* (I, 629; II, 1117). Entiéndase correctamente: los átomos no deciden nada («no se colocaron de propósito y con sagaz inteligencia en el orden en que está cada uno, ni pactaron entre sí cómo debían moverse»), los átomos son materia ciega, pero esta materia ciega alumbraba una rara forma de teleología azarosa: los átomos «van ensayando toda suerte de combinaciones y movimientos» hasta que por fin alcanzan «disposiciones adecuadas para la creación y subsistencia de nuestro universo» (I, 1021-1034). Los átomos, insisto, son materia, pero también *primordia rerum* y *semina rerum*; entre ellos y los cuerpos compuestos hay una continuidad, por así decirlo, sexual.

COSMOLOGÍA Y ASTRONOMÍA: CONTRA LAS MATEMÁTICAS

Los epicúreos consideraban que la cosmología era el estudio de los *kósmoi* y entendían que era una parte legítima de la investigación sobre la naturaleza; también aceptaban de buen grado las indagaciones «meteorológicas», el estudio de los *metéōra*, los fenómenos que acontecen en los cielos. Tenían sin embargo grandes prevenciones contra la astronomía, entendida como una parte de las matemáticas, por razones metodológicas y por motivos morales, porque los astrónomos solo admiten una única explicación y porque esta única explicación no está en función de lo que verdaderamente importa: liberar a la ciencia de los astros de cualquier implicación teológica de cuño platónico-aristotélico, alejarse del mito (*Ep. Pit.* 116).²⁹⁹ Por eso Torcuato se niega a gastar su vida estudiando geometría, aritmética y astronomía, «que, por partir de principios falsos, no pueden ser verdaderas y, aunque lo fuesen, no aportarían nada para vivir más alegremente, es decir, para vivir mejor» (*Cic. Fin.* I, 72 = 227 Us.). Pero también criticaban la geometría porque formaba parte de la educación tradicional: los epicúreos despreciaban el «polvo erudito», ese polvo sobre el que los matemáticos trazaban figuras geométricas (*Cic. Nat. deor.* II, 47-48 y *Acad.* II, 106).³⁰⁰ Quien desee ser feliz no debe estudiar con Euclides, sino

²⁹⁹ Cfr. Tepedino Guerra y Torraca, «Ética e Astronomia nella polemica...», 1996: 140-141. Wasserstein, «Epicurean Science», 1978: 484. Verde, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, 2010: 221.

³⁰⁰ Pueden leerse argumentos en contra de la geometría en el *Peri geometrias* de Demetrio Lacón. Cfr. Angeli y Dorandi, «Il pensiero matematico di...», 1987.

con Epicuro. Basta, por otra parte, con asomarse brevemente al libro VIII de la *República* platónica para darse cuenta de la mucha importancia que tiene la matemática para apartar la mirada del mundo mudable y perecedero y dirigirla hacia la verdadera e inmutable realidad de las Ideas, justo lo contrario de lo exigido por el proyecto intelectual de un filósofo materialista como Epicuro.

Epicuro dedicó a estas cuestiones los libros XI–XII del *De natura*, que se solapan en gran medida con la *Carta a Pitocles*.³⁰¹ El XI se ocupa fundamentalmente de dos cuestiones: por una parte, de la forma de la tierra, de su posición en el espacio y de su estabilidad; por otra, en polémica con los filósofos de Cízico, seguidores de Eudoxo y «enemigos de Grecia» (DL X, 8), de los movimientos de los astros, en especial del sol y la luna.³⁰² Acaso la expresión «enemigos de Grecia» deba entenderse como una alusión a las tendencias orientalizantes de estos astrónomos, que debían molestar a un hombre, Epicuro, que se caracterizaba por su gran amor a Grecia (DL X, 10) y que consideraba que la filosofía solo estaba al alcance de los griegos (226 Us.).

Los epicúreos miraban con prevención a la geometría porque hay una contradicción entre la euclidiana y la teoría de los mínimos, pues estos no pueden poseer una forma geométrica, ya que si la tuvieran tendrían partes y, entonces, ya no serían mínimos; desde este punto de vista, y puesto que desde los supuestos del Jardín los mínimos son absolutamente irrenunciables, se entiende que afirmarían que los conceptos geométricos no pueden aplicarse a estos mínimos —o que esbozaran una nueva geometría alternativa.³⁰³ De acuerdo con Cicerón, no es propio de un físico admitir la existencia de algo mínimo:

Sin duda, [Epicuro] no habría pensado jamás eso, si hubiera preferido aprender de su amigo Polieno la geometría, antes que apartarle a él de tal estudio (*Fin.* I, 20 = 40 Tepedino Guerra).

Polieno, dice Cicerón, fue un «gran matemático» que sin embargo abandonó estos estudios tras pasarse a las filas del epicureísmo, al extremo de con-

³⁰¹ Cfr. Arriguetti, *Epicuro. Opere*, 1973: «Appendici» y «L'opera "Sulla Natura" e le lettere di Epicuro a Erodoto e a Pitocle», 1975.

³⁰² Cfr. Arriguetti y Gigante, «Frammenti del libro undicesimo Della natura di Epicuro», 1977: 5–8. Barbieri, «Epicuro e le conquiste matematiche-astronomiche...», 1959. Cfr. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 597.

³⁰³ Así lo sugiere Mau, «Was there a Special Epicurean Mathematics», 1973. Cfr. Beretta, *La rivoluzione culturale di Lucrezio...*; 2015: 2.3: «Una geometría alternativa?» y Verde, *Elachista...*, 2013, III. 1: «La questione della geometría epicurea».

siderar falsa toda la geometría (*Acad.* II, 106 = 39 Tepefino Guerra). No hay matemáticos epicúreos y la supuesta evidencia que habla a favor de ellos es espúrea.³⁰⁴

Epicuro también se opone a la utilización de máquinas (*órgana*) para el estudio de los fenómenos celestes; el dato no es anecdótico.³⁰⁵ Eudoxo elaboró un modelo geométrico con la intención de reducir a movimientos regulares circulares las (observables) irregulares órbitas del sol, la luna y los planetas, y sus seguidores construyeron *órgana*, planetarios de algún tipo, antecedentes del muy famoso atribuido a Arquímedes, para visualizar los movimientos de los cuerpos celestes y para hacer que parecieran regulares: esos «artilugios de los astrónomos propios de esclavos» mencionados en *Carta a Pitocles* 93.³⁰⁶

No cabe establecer analogías entre los distantes fenómenos celestes y las propiedades de un planetario (*De nat.* XI, cols. III a 1-V b 12).³⁰⁷ La analogía se lee explícitamente en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II, 97:

Cuando vemos que algo se mueve por algún mecanismo, como la esfera, como el reloj, como muchas otras cosas, no dudamos que estas son obra de la razón, mas cuando vemos que el ímpetu del cielo se mueve y gira con admirable celeridad y produce de manera muy regular las estaciones anuales con el bienestar sumo y la conservación de todas las cosas, ¿dudamos que esto es hecho no solo por la razón sino por una excelente y divina razón?

Argumentar acerca de los cuerpos celestes es hacerlo sobre un *phásma*, «algo que aparece», derivado de ciertos *symptōmata* observables, mientras que discurrir sobre un planetario es razonar sobre las propiedades intrínsecas

³⁰⁴ Cfr. Netz. «Where there Epicurean...», 2015. Ahora bien, de que los epicúreos no fueran matemáticos en sentido estricto (como Euclides o Arquímedes) no se sigue que su interés por la geometría fuera solo negativo. Francesco Verde («Ancora sulla...», 2016: 29-30) supone en algunos de ellos un interés instrumental por la matemática para explicar mejor algunas doctrinas físicas fundamentales o justificar algunos detalles que tienen, a su vez, una finalidad ética: es el caso del problema del ángulo de la desviación de los átomos en la teoría del *clinamen*.

³⁰⁵ Cfr. Sedley, «Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus», 1976.

³⁰⁶ Plutarco (*Vit. Marc.* 305 d-f y *Quast. Conv.* 718 e-f) atribuye a los seguidores de Eudoxo y Architas la construcción de *organikē* para solucionar problemas geométricos mediante la construcción de mecanismos.

³⁰⁷ Sigo las explicaciones de Sedley, «Mathematecians of Cyzicus», 1976: 40-42. Cfr. tb. Isnardi Parente, *Filosofía e scienza nel pensiero ellenistico*, 1991: 28-29 y Barigazzi, «Epicuro e gli *organa* astronomici», 1952.

(*symbebēkóta*) de un objeto. Dado que, como queda claro a partir de la *Carta a Pitocles*, no podemos conocer la verdadera naturaleza de los cuerpos celestes, tampoco cabe asumir que sus cualidades perceptibles (su color, su tamaño, sus órbitas aparentes) sean cualidades intrínsecas suyas antes que propiedades accidentales. Cuando los astrónomos de Cízico hablan de los movimientos de su planetario, se refieren a las propiedades intrínsecas de un objeto que conocen porque lo han diseñado y construido: teniendo como mucho un conocimiento mecánico se arrojan el saber de una deidad inteligente y creadora. Y a este respecto no debe olvidarse que ni la elaboración de un modelo geométrico por parte de Eudoxo ni la construcción de planetarios por parte de sus seguidores obedecen en exclusiva a motivos puramente intelectuales: en tanto que platónicos, su deificación de los astros depende de su movimiento absolutamente regular.³⁰⁸ La perfecta regularidad de estos mecanismos puede inducir a pensar que aquello de lo que son modelo es de igual manera perfectamente regular. La construcción de modelos mecánicos podía interpretarse como una legitimación del finalismo teológico del cosmos y, en consecuencia, de la existencia de la divina providencia.

«La religión astral —escribe A. J. Festugière— se cubría con el prestigio de la ciencia: bastaba, entonces, mostrar que esta ciencia era falsa, que los pretendidos dioses astros no tienen nada de divino, ya que no son sino una masa aglomerada de fuego».³⁰⁹ Los mundos «no son seres vivos» (*Ep. Hdt.* 74), sino conglomerados atómicos que tuvieron un comienzo y habrán de tener un fin. Tal es la tarea que emprende Epicuro en la *Carta a Pitocles*: una radical naturalización y desacralización de todos los fenómenos celestes.

★

Eliano afirma que la mala salud de Epicuro (consecuencia, como ya sabemos, de su disipada vida) le impedía resistir la luz de sol, de resultas de lo cual llevaba una vida miserable que le condujo a odiar al más luminoso de los dioses (39 Hercher).³¹⁰

★

³⁰⁸ Eudoxo escribió un tratado sobre los dioses (DL VIII, 89).

³⁰⁹ Festugière, *Epicuro y sus dioses*, 1979: 42.

³¹⁰ Tomo la referencia de Bignone, *L'Aristotele perduto...*, 1936: 511.

El cosmos es una parte circunscrita del universo (*ouranós*) que abarca a los astros, a la tierra y a todos los fenómenos celestes (*Ep. Pit.* 88). La tierra, por su parte, está situada en el centro de este cosmos esférico: «está inmóvil en la región central del mundo» (Lucrecio V, 534). El Todo es infinito y está compuesto por cuerpos y por espacio; por infinitos átomos (pero con formas finitas, si bien «incalculables») y por un espacio infinito: si el vacío fuera infinito y los cuerpos finitos, los cuerpos materiales estarían dispersos al extremo de no poder agruparse, y si el vacío fuera finito no habría entonces espacio suficiente para los cuerpos materiales (*Ep. Hdt.* 41-42).

A diferencia del aristotélico, esférico y por tanto con un centro, un arriba y un abajo, el cosmos infinito epicúreo carece de centro y de «lugares» naturales. La demostración de que no tiene sentido decir que «todas las cosas tienden hacia lo que llaman el centro del mundo» es un aspecto parcial de un razonamiento más amplio y ambicioso que quiere mostrar el absurdo de concebir un cosmos esférico y limitado: en él habría animales que caminarían «cabeza abajo» (Lucrecio I, 1052-1076).³¹¹ Aunque no haya ningún texto que lo afirme de manera explícita, puede concluirse que el cosmos epicúreo es un disco plano.³¹² Si es así, debe explicarse por qué la tierra, situada en la región central del cosmos, no cae, sino que está inmóvil. Lucrecio supone que su parte inferior se enrarece progresivamente hasta confundirse con la capa de aire situada debajo de ella; esa capa sostiene la tierra y apunta a la vez a la unidad total de todos los componentes del mundo. Así debe entenderse la afirmación de Epicuro de que «la tierra está sostenida por el aire» (Escolio a *Ep. Hdt.* 73).

Nuestro mundo es solo uno de los infinitos mundos posibles: debe reconocerse «que hay en otras partes otras combinaciones de materia semejantes a este mundo que el éter ciñe con ávido abrazo» (Lucrecio II, 1056-1057). Si el Todo es infinito porque carece de límites, los mundos habrán de ser infinitos porque los átomos infinitos «se mueven incluso a lo más lejos» (*Ep. Hdt.* 45). Dada esta última circunstancia y pues los átomos «no se agotan en uno ni en varios mundos limitados», por tal motivo, «no hay nada que sea un impedimento a la infinidad de los mundos» (*Ep. Hdt.* 45).³¹³ Ahora bien, dado que todos estos mundos están compuestos por átomos y vacío deberá concluirse que aunque numéricamente distintos son esencialmente idénticos o al menos

³¹¹ Cfr. Furley, «The earth in Epicurean and...», 1996.

³¹² Cfr. Furley, «Cosmology», 1999: 420-421.

³¹³ Cfr. Warren, «Ancient Atomists on the Plurality...», 2004.

muy semejantes entre sí.³¹⁴ El inmutable Todo no es estable, se configura y reconfigura continuamente en una multiplicidad de mundos paralelos y sucesivos, unos ya disueltos, otros que habrán de nacer para disolverse, más deprisa o más despacio, por unas o por otras causas; el escoliasta explica que está claro que Epicuro afirma que «también los mundos son perecederos, en cuanto se alteran sus partes constitutivas» (*Ep. Hdt.* 73).

En torno a la tierra se mueven el sol, la luna y todos los cuerpos celestes (*Ep. Pit.* 90). Lucrecio explica que el sol y la luna «giran en el dominio intermedio del aire, sin ser incorporados ni a la tierra ni al éter inmenso», pues ni son tan pesados «como para depositarse en el fondo» ni tan ligeros «que puedan deslizarse por las regiones extremas»:

Y sin embargo están entre el cielo y la tierra, y giran sus cuerpos, como llenos de vida, y son partes integrantes del universo; del mismo modo que en nosotros unos miembros puedan estar en reposo mientras otros se mueven (V, 471-479).

No es suficiente con que se produzca en el vacío un amontonamiento o un vórtice en el que el cosmos venga al ser (según creen algunos atendiendo al principio de la necesidad) y que «luego se aumente hasta chocar con otro, como afirma alguno de los llamados filósofos de lo naturaleza». La *aísthesis*, nuestra experiencia perceptual, sugiere otro proceso:

El sol y la luna y los demás astros no nacieron por sí mismos y luego se vieron atrapados por el mundo como todo lo que en él vive, sino que se formaron directamente y adquirieron su desarrollo, a la par que la tierra y el mar, por combinación y remolinos de algunas partículas sutiles naturales, sean aéreas o fogosas o ambas cosas (*Ep. Pit.* 90).

Una vez explicada la ubicación y la génesis de los cuerpos celestes, Epicuro se centra en el problema de su tamaño: el mismo que aparece a un observador terrestre.³¹⁵

La grandeza del sol y de los otros astros, por lo que a nosotros respecta, es tal cual aparece [esto lo afirma también en su libro IX *Sobre la naturaleza*: «Si, en efecto, las dimensiones perdieran su grandeza por la distancia, mu-

³¹⁴ Cfr. Bueno, *Metafísica presocrática*, 1974: 363.

³¹⁵ Cfr. la perspectiva general que ofrece Barnes, «The size of the sun...», 1989. Bakker, *Epicurean Meteorology...*, 2016: 236 ss.

cho más perderían el color, pues ninguna otra distancia sería más adecuada (*symmetróteron*) para eso]; en sí misma puede ser mayor de la que se ve o algo menor o igual. Así también, pues, los fuegos de nuestro entorno al ser vistos a distancia se corresponden con nuestra sensación. Y cualquier objeción al respecto será rebatida si se atiende a los criterios de evidencia, como mostramos en nuestros libros *Sobre la naturaleza* (*Ep. Pit.* 91. Cfr. tb. Lucrecio V, 564-591).

Dado que, como habrá que ver más adelante, en ocasiones los simulacros que se desprenden de los objetos no siempre son exactamente iguales que los objetos de los que son imágenes, y puesto que esto también sucede con los simulacros que emanan de los cuerpos celestes, por tal motivo dice Epicuro que, por relación a los observadores, a «nosotros» (*katà mèn tò pròs hēmas*), el tamaño de los astros es exactamente como aparece (*pháinetai*), pero que en sí mismos (*katà dè tò kath' auto*) es o bien igual o algo mayor o algo menor. No sorprende que objetos tan distantes como los astros sean en sí mismos de diferente tamaño a como los vemos, sí que esta diferencia sea mínima.

En el caso de los objetos terrestres no todas las distancias son indiferentes, pues unas son más *symmetron* que otras, es decir, para apreciar el tamaño de un objeto terrestre es relevante la distancia a la que nos encontramos de él. A propósito de los objetos celestes la situación es diferente: aunque nos subamos a una montaña muy alta o descendamos a una sima muy profunda su tamaño siempre parecerá ser el mismo. El sol escapa a las leyes de la óptica, pues parece tener el mismo tamaño sea cual sea la distancia desde la que lo contemplamos. Cicerón entiende que tan descabellada conclusión se debe a la ignorancia de los más elementales principios de la geometría:

A Demócrito, hombre sabio y versado en geometría, el sol le parece de gran magnitud; a Epicuro, de un pie de diámetro quizá, pues cree que es del tamaño que se le ve, o algo mayor o menor (*Fin.* I, 20).

Con los astros, podría replicar Lucrecio, sucede lo mismo que con los «fuegos de nuestro entorno», pues también vemos que estos modifican «poquísimo su contorno, en más o en menos, según lo alejados que estén»: a partir de determinada distancia la luz que emite un faro parece tener el mismo tamaño al margen de que los barcos que la ven se encuentren más o menos alejados de ella. Lucrecio concluye que «todos los fuegos del éter», observados desde la tierra, «solo pueden ser o muy poco menores o muy poco mayores de como los vemos» (V, 585-595). La analogía con los modelos terrestres («los fuegos de

nuestro entorno», «los fuegos que vemos en la tierra») no confirma la verdad de la explicación ofrecida para los fenómenos celestes (*epimartýrēsis*), pero sí muestra que no hay una contra-evidencia perceptual que refute tal explicación (*ouk antimartýrēsis*).³¹⁶

Me he detenido en la cuestión del tamaño de los astros por su interés en sí misma, pero también porque pone de manifiesto algo muy común en las explicaciones «meteorológicas» tanto de Epicuro como de Lucrecio. Uno y otro apelan a la experiencia cotidiana, no buscando confirmación, sino satisfaciéndose con que esta al menos no refute la explicación ofrecida. Lo que Epicuro dice a propósito de la regularidad de las órbitas de los astros puede generalizarse a todos los fenómenos celestes, todos ellos suceden «como los fenómenos habituales que acaecen entre nosotros» (*Ep. Pit.* 97). Se entiende así, además de por los motivos señalados más arriba, que rechazara los modelos geométricos, cuya excesiva rigidez —su insistencia en reducir la maravillosa multiplicidad del cosmos a unas pocas figuras geométricas (cfr., por ejemplo, *Cic. Nat. deor.* II, 47-48)— constituía a sus ojos un obstáculo para comprender la estructura y la composición del universo. Epicuro no podía aceptar la «reducción geométrica» del *Timeo* platónico.³¹⁷ Los modelos geométricos son tan rechazables como las abstracciones de la metafísica o los mitos de poetas, estrategias que alejan e impiden la única (y únicamente legítima) forma de proceder: el uso de expresiones capaces de presentar al alma de manera inmediata, sin demostraciones, el objeto o la idea que se desea investigar:

No hay que investigar la naturaleza según axiomas vacíos y leyes convencionales, sino tal como los fenómenos lo reclaman (*Ep. Pit.* 87).

Por eso los fenómenos celestes no deben explicarse como lo hacen los astrónomos, recurriendo a hipótesis geométricas, sino mediante analogías con los «fenómenos que acaecen entre nosotros», y dado que en función de escoger uno u otro fenómeno pueden trazarse diferentes analogías, no debe sorprender que quepa explicar los fenómenos celestes de diferentes maneras. Es el tema de las explicaciones múltiples, sobre el que volveré más adelante.

Mediante ingeniosas analogías, en efecto, explica Epicuro el surgir y el ponerse del sol, la luna y los demás astros, así como sus movimientos (*Ep. Pit.*

³¹⁶ Sedley, «Mathemateicians of...», 1976: 50.

³¹⁷ Cfr. Viano, «Corpi e metalli...», 2003: 209.

92-93; Lucrecio V, 416-470), de las fases lunares (*Ep. Pit.* 94-95; Lucrecio V, 751-770) de los eclipses de sol y luna (*Ep. Pit.* 96; Lucrecio V, 751-770), así como de la diferencia en la duración de los días y las noches (*Ep. Pit.* 98; Lucrecio V, 680-704). Y tras dar cuenta de las nubes, los truenos, los relámpagos, los rayos, los ciclones, los terremotos, el granizo, la nieve, el rocío, el hielo y el arco iris (*Ep. Pit.* 99-110) regresa a los cuerpos celestes y explica el halo de la luna y los cometas (*Ep. Pit.* 110-111), la aparente discontinuidad de sus órbitas (*Ep. Pit.* 111), las estrellas fugaces (*Ep. Pit.* 114) y los pronósticos del tiempo (*Ep. Pit.* 115-116).

★

La *Carta a Pitocles* finaliza recordando el sentido y la finalidad de las explicaciones ofrecidas en ella:

Recuerda, Pitocles, todas estas cosas. Y en general superarás el mito y podrás conocer las cosas de esta clase y las parecidas. Dedícate sobre todo a la ciencia de los principios y del infinito y a la teoría sobre las cosas de ese nivel, y aún más a la de los criterios de verdad, y al motivo de que examinemos estas cosas.

O sea, Pitocles debe dedicarse a investigaciones que no aparecen en la carta a él dirigida, pues la felicidad no depende tanto de la exploración de los fenómenos meteorológicos considerados en sí mismos, cuanto del conocimiento de sus causas.

Al examinar precisamente esas cosas podrás contemplar a la vez fácilmente las causas de los fenómenos particulares. Y los que no se esfuerzan por ello ni siquiera podrán entender eso correctamente ni lograrán alcanzar aquello en vista a lo cual debemos emprender la teoría (*Ep. Pit.* 116).

No debe confundirse la *physiología* con esas indagaciones especializadas que se leen, por ejemplo, en la *Carta a Pitocles*, investigaciones, decía, que poco contribuyen a nuestra felicidad. En efecto, hay individuos que se entregan a ellas y son sin embargo presa de miedos y preocupaciones, porque ignoran cuál es la naturaleza y cuáles son las causas de los cuerpos celestes. Epicuro toma muchas de las analogías que pueden leerse en la *Carta a Pitocles* de la tradición intelectual de la filosofía presocrática. No por ser capaz de explicar los eclipses o las mareas o los cometas... se libera uno de las perturbaciones:

La mayor perturbación de las almas humanas se origina en la creencia de que esos (cuerpos celestes) son seres felices e inmortales, y que, al mismo tiempo, tienen deseos, ocupaciones y motivaciones contrarios a esa esencia (*Ep. Hdt.* 81).

Parfraseo *Carta a Heródoto* 78-79: debe suponerse que la *physiología* analiza con precisión la causa de los asuntos más importantes, pues de esta investigación depende nuestra felicidad, es decir, nuestra felicidad depende de cuál sea la naturaleza de los cuerpos celestes, así como de todo aquello que contribuya a alcanzar precisión a este respecto. En este ámbito no pueden aceptarse muchas explicaciones, sino que hay pensar que en las naturalezas inmortales y felices nada hay que pueda producir conflicto y perturbación. Es contradictorio sostener que los dioses son seres felices y bienaventurados y que, al mismo tiempo, se ocupan de los humanos; tal contradicción produce perturbaciones incluso en investigadores especializados que sin embargo no alcanzan la *physiología* epicúrea. Únicamente ella tiene poder catártico y liberador.

CUESTIONES EPISTEMOLÓGICAS Y PSICOLÓGICAS

Los epicúreos parten de la evidencia de los sentidos y concluyen a la vez que estos, que pueden ser usados por nuestra razón para aprehender aquello que está por debajo o más allá de la experiencia sensible, no dicen siempre la verdad última de las cosas.³¹⁸ Si la física epicúrea es simple y elegante, su epistemología y su psicología son difusas e imprecisas, por los inestables equilibrios entre empirismo y racionalismo y porque los del Jardín se ven obligados a dar al alma, o algunas partes o funciones de ella, facultades y capacidades que no acaban de encajar bien en un marco físico que quiere ser estrictamente materialista.

ESCEPTICISMO (MÁS SOBRE PLUTARCO Y COLOTES)

Para Diógenes de Enoanda el atomismo democriteano obliga a conclusiones relativistas y escépticas:

[...] 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, mientras que todo lo demás solo existe por convención. Porque, según esta afirmación tuya, Demócrito, no solo no podremos encontrar la verdad de ningún modo, sino que tampoco vivir, ni protegernos del fuego y de la destrucción... (frg. 7, II, 2-14).

Colotes argumentaba de manera parecida: Demócrito introduce confusión en la vida «al afirmar que ningún objeto posee una cualidad en mayor grado que otra (*ou mallon toion ē toion*)» (*Adv. Col.* 1108 f)³¹⁹. Plutarco replica que la filosofía del Jardín aún es más relativista: no es que pida vivir una vida de bestias, es que, si se la toma en serio, impide cualquier forma de vida.³²⁰ Colotes,

³¹⁸ Cf. Lehoux, «Seeing and Unseeing...», 2013: 132.

³¹⁹ Cf. De Lacy, «Colotes' First Criticism of...», 1964 y «*Ou mallon* and the Antecedents of...», 1958.

³²⁰ Cf. Castagnoli, «Democritus and Epicurus on Sensible...», 2013. Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: 47-80.

añade, no ha entendido a Demócrito, pues ha pasado por alto que la fórmula «no es más» (*ou mallon*) tiene dos sentidos, como explica Sexto Empírico distinguiendo precisamente entre la orientación escéptica y la filosofía de Demócrito:

También la filosofía de Demócrito dicen que tiene relación con el escepticismo, porque parece haberse servido de mismo material que nosotros; pues del hecho de que la miel a unos les parece dulce y a otros amarga, dicen que Demócrito concluye que no es ni dulce ni amarga; y por eso proclama el «no es más», que es una expresión escéptica. Sin embargo, los escépticos y los seguidores de Demócrito usan la expresión «no es más» de distinta forma, pues ellos aplican esa expresión a lo de no ser de ninguna de las dos cosas y nosotros a lo de no saber si es esas dos cosas que aparenta o ninguna de ambas (*Hyp. Pirr. I, 213-214*).

Demócrito no es un escéptico o al menos no sería considerado como tal por los pirrónicos. Acaso siguiendo a Aristóteles (*Mtf. 985 b 4-10*), Plutarco entiende que la fórmula *ou mallon* tiene en Demócrito un sentido ontológico y expresa una tesis física: lo que es, los cuerpos y los átomos, «no es más» que lo que no es, el vacío (*Adv. Col. 1109 a*).

Colotes, sin embargo, ataca a Demócrito a partir de una interpretación escéptica de la doctrina del *ou mallon* y lo convierte en un «eliminativista»: no solo reduce toda la realidad a átomos y vacío, sino que niega que en el mundo haya algo más que átomos y vacío, lo cual impugna importantes tesis epicúreas: contradice, en efecto, lo que nos muestran nuestros sentidos, para los cuales el mundo macroscópico no es irreal (*Adv. Col. 1110 e-f*).³²¹ En un mundo irreal o de irrealidades no puede vivirse. En cualquier caso, Plutarco entiende que Colotes, al hacer uso de la fórmula «no es más», asume la tesis epicúrea que afirma que «todas las representaciones que provienen de nuestros sentidos son verdaderas» (*Adv. Col. 1109 a-b*). Si el mismo vino es para unos dulce y para otros seco y si todas las sensaciones son verdaderas, deberá concluirse que este vino «no es más» dulce que seco. Plutarco pasa por alto que para los epicúreos la verdad y la falsedad se dice de los juicios o de las opiniones: de que alguien sienta el vino como dulce y otro como seco no se sigue la verdad de ambas opiniones: «juzgo que el vino es dulce», «juzgo que el vino es seco». Pero Plutarco tiene más argumentos anti-epicúreos:

³²¹ Cfr. Morel, *Démocrite et la recherché...*, 1996: 336-346.

En cuanto a las consabidas correspondencias y disposiciones de los conductos sensitivos, así como las múltiples mezclas de simientes que, diseminadas en todos los sabores, olores y colores, dicen los epicúreos que producen en cada persona una sensación cualitativa diferente, ¿no los llevan directamente a no diferenciar unos objetos de otros? (*Adv. Col.* 1109 c).

Los conductos sensitivos son los «poros» en un sentido amplio: cualquier punto del cuerpo susceptible de entrar en contacto con los *eidola* o, por ser más exactos, de dejarlos pasar. Todas las cosas, incluido el cuerpo humano, «por compactas que parezcan», son porosas (Lucrecio I, 446-357 y VI, 936-954). A la hora de la muerte el alma se escapa por los poros del cuerpo, explica Filodemo en un texto sobre el que habrá que volver más adelante.

Epicuro supone que hay una correspondencia entre los órganos del sujeto perceptor y los objetos tanto de la sensación como de la percepción mental; por eso dice Plutarco que para los epicúreos «el bien se encuentra en el vientre y en todos los demás poros de la carne» (*Non posse* 1087).

Respecto del olfato, como del oído, hay que admitir que no se produciría ninguna experiencia de no existir algunas partículas emitidas desde el objeto, adecuadas para mover tal sentido (*Ep. Hdt.* 53).

¿Por qué, entonces, las mismas partículas producen en unas ocasiones «una impresión confusa y extraña», mientras que en otras tienen «un efecto sereno y familiar»? ¿Por qué, se pregunta Epicuro en la columna XXII del *De natura* XXXIV, la misma visión onírica es recibida por unos con calma y serenidad y por otros con desasosiego?³²² Hay, decía más arriba, una correspondencia entre el sujeto perceptor y los objetos percibidos, pero se verifica de diferente manera en distintos sujetos. Aunque todo lo que entra por los «poros» es verdad, pueden sin embargo establecerse diferencias.

Lucrecio lo explica a propósito del sentido del gusto (IV, 617-700). Es innegable que lo mismo sabe diferente a diferentes sujetos, pero estas diferencias deben explicarse atendiendo al hecho de que «los gérmenes contenidos en todas las cosas están mezclados de muchas maneras» y a la circunstancia de que los órganos sensitivos están conformados o dispuestos de diferentes maneras en diferentes perceptores. Todos tenemos poros, pero no todos los poros son iguales:

³²² Leone, «Epicuro, *Della natura*, libro XXXIV (PHerc. 1431)», 2002: 126.

Unos serán mayores y otros menores, triangulares estos y cuadrados aquellos, muchos serán esféricos y muchos pluriangulares de muchas maneras. Pues según sea la disposición de las formas y sus movimientos, deberá variar la configuración de los poros, y los conductos se adaptarán a la trama en que están encerrados. Por esta razón, cuando lo que a uno es dulce resulta amargo a otro, en el que le sabe a dulce, átomos muy lisos penetran por los poros del paladar como una suave caricia; al contrario, si la misma cosa es para otros amarga, debe ser que por los conductos entran átomos ásperos y ganchudos.

La interacción entre el objeto percibido y el sujeto perceptor da cuenta de las diferencias perceptuales. Ahora bien, que en la miel haya átomos ganchudos y lisos y que, interactuando con sujetos con órganos conformados de diferente manera, produzcan una sensación o bien de amargura o bien de dulzor ¿obliga a concluir que la miel «no es más» dulce que amarga, o sea, obliga a concluir que la miel es la vez dulce y amarga o que tiene simultáneamente las cualidades de la dulzura y la amargura? ¿Son la dulzura y la amargura propiedades reales de la miel?

Puede pensarse que Epicuro es un relativista que sostiene que la miel es a la vez dulce y amarga, lo primero para individuos sanos y lo segundo para los enfermos. El enfermo que prueba una cucharada de miel, experimenta una sensación de amargura y emite el juicio «la miel es amarga» estaría diciendo un juicio verdadero, pues juzga lo que es para él, que la miel es amarga. Cualidades secundarias como el amargor y la dulzura serían tan reales como la forma y el tamaño y coexistirían en el mismo objeto, esto es, en el mismo agregado atómico, la miel en nuestro ejemplo. Plutarco cita un pasaje del *Simposio* de Epicuro que parece confirmar esta conclusión: Epicuro no acepta que el vino produzca calor «sin más»: «habría de decirse más bien que para tal persona tanta cantidad de vino produce calor» (*Adv. Col.* 1109 f = 58 Us. = 21.1 Arr.). El vino contiene en sí átomos que pueden producir calor y átomos que pueden producir frío y que genere lo uno o lo otro depende de muchos factores, en particular de la estructura atómica del sujeto que lo bebe:

Por eso no se debe afirmar de manera absoluta que el vino produce calor, sino que en tal constitución y en determinadas circunstancias tanta cantidad produce calor, pero en tal otra cantidad produce frío (...) Por consiguiente, se engañan tanto los que dicen que el vino produce solamente frío, como los que dicen que produce solamente calor (*Adv. Col.* 1110 a = 59 Us. = 21.2 Arr.).

Epicuro lo explica como sigue:

Muchas veces el vino no aporta poder calorífico o refrigerante al entrar en el cuerpo, sino que, al alterarse la masa corporal y producirse un cambio de posición de sus átomos, ora los átomos que generan calor se reúnen en un mismo punto y proporcionan por su elevado número calor y fogosidad al cuerpo, ora, en cambio, se retiran y producen frío (*Adv. Col.* 1110 b = 60 Us. = 21. 3 Arr.)

Si es así, concluye Plutarco, el vino «no es más» calorífico que refrigerante.

Todo depende de cómo se interprete la expresión «no es más». «El vino no es más calorífico que refrigerante» puede querer decir o bien que en el vino está tanto lo calorífico como lo refrigerante, o bien que en el vino no está ni lo uno lo otro. Plutarco entiende que los epicúreos mantienen la primera posibilidad, que así deberían hacerlo si al menos fueran coherentes, si siguieran esa regla de la argumentación que obliga a admitir las consecuencias que se siguen de un principio: nada obliga a aceptarlo, pero una vez aprobado hay que atenerse a lo que de él se sigue (*Adv. Col.* 1111 c). Si todas las impresiones de los sentidos son verdaderas y si para un sujeto el vino es calorífico y para otro es refrigerante, habrá que concluir que es a la vez lo uno y lo otro. En general: si todas las impresiones de los sentidos son verdaderas, las cosas tendrán todas las cualidades que parece tener, incluso en el caso de que este «parece» se refiera a cualidades contrapuestas.

A continuación, Plutarco discute los colores, recordando que Epicuro, en su *Contra Teofrasto*, había afirmado que los colores no son «connaturales a los cuerpos» (*symphyē tois sōmasin*), sino que surgen «según un cierto orden y disposición de los átomos en relación con la vista (*pròs tēn óxin*)» (*Adv. Col.* 1110 c). Si es así, un cuerpo «no es más» incoloro que coloreado.

Por tanto, de ningún cuerpo podrá decirse de manera absoluta que tiene color o que no tiene color. Si el color es relativo, también lo blanco y lo azul serán relativos; y si esto es así, también lo serán lo dulce y lo amargo, de modo que de toda cualidad se puede afirmar con veracidad su existencia tanto como su inexistencia, pues para quienes experimenten una determinada cualidad esa cualidad existirá, pero no existirá para quienes no la experimenten (*Adv. Col.* 1110 d).

Plutarco convierte a Epicuro en un relativista perceptual radical y entiende que lleva directamente a Pirrón a través de Protágoras (*Quast. conv.* 652 a-b).

Epicuro, en realidad, como ya señalaba más arriba, se había circunscrito a distinguir entre propiedades como el peso, la forma y el tamaño que deben predicarse tanto de los átomos como de los cuerpos macroscópicos y cualidades tales como el color, el olor, el sabor, etc. que solo se dicen de los agregados atómicos, y había señalado asimismo que estas últimas cualidades pueden y deben explicarse atendiendo a la interacción entre la estructura atómica de la cosa percibida y la estructura atómica del sujeto receptor: dado que ni esta ni aquella son inalterables habrá, en efecto, diferencias a la hora de juzgar la dulzura de la miel o el color del mar.³²³

La verdad es que muchas veces, cuando el aire circundante se difunde con un grado de oscuridad uniforme, unos perciben la diferencia de colores, pero otros no la perciben a causa de la debilidad de la vista. Es más, cuando entramos en una habitación oscura no tenemos ninguna visión del color, pero si permanecemos en ella un poco lo vemos (*Adv. Col.* 1110 d = 29 Us. = 16 Arr.).

Epicuro se limita a constatar que en condiciones de media luz distintos receptores percibirán las cosas como incoloras o como coloreadas dependiendo de su agudeza visual y del tiempo que permanezcan en el medio en penumbra. Concluir a partir de aquí, como hace Plutarco, que «de ningún cuerpo podrá decirse de manera absoluta que tiene color o que no tiene color» es, creo, exagerado; entre lo «absoluto» y lo «totalmente relativo» hay muchos matices: de que Epicuro conceda que hay diferencias, incluso grandes diferencias, a la hora de percibir colores, sabores y olores no se sigue que fuera un pirrónico radical que hace imposible la vida.

Plutarco pasa por alto que los epicúreos distinguían entre impresiones de los sentidos (siempre verdaderas) y opiniones sobre las impresiones de los sentidos (en ocasiones verdaderas, en ocasiones falsas), y no porque la desconociera, pues, como habrá que ver a continuación, hace uso de ella en la sección dedicada a los cirenaicos (*Adv. Col.* 1121 c).

★

«También debe emanar de las cosas una impalpable imagen, desprendida de su superficie», escribe Lucrecio en IV, 63-64 y lo prueba mediante una serie

³²³ Cfr. Castagnoli, «Democritus and Epicurus on...», 2013: 18-19.

de analogías, unas más toscas, otras más refinadas. A continuación, contrapone la conducta de estas imágenes impalpables con la de otros cuerpos, prestando especial atención a su sutileza y rapidez, pues estas dos características dan a los simulacros un estatuto especial (IV, 110-126 y 143-215). Por mor de su extrema pequeñez y sutileza los simulacros, además de ser invisibles no obstante ser cuerpos, se mueven a gran velocidad: una y otra permiten que se desprendan con facilidad de los cuerpos y también que recorran sin impedimentos la distancia que media entre el cuerpo y el perceptor (como sucede con la luz y el calor que se desprende del sol) e impacten sobre sus órganos. De esta manera argumenta Lucrecio la formación de las imágenes, explicación que presenta algunos problemas puestos de manifiesto con agudeza por Plutarco en su comparación entre la epistemología cirenaica y la epicúrea: si los epicúreos fueran al menos coherentes deberían abrazar un subjetivismo radical muy próximo al punto de vista cirenaico. Pero Colotes es como esos niños que solo reconocen las letras impresas en las tablillas en las que están aprendiendo a leer: es incapaz de reconocer la tesis de Epicuro cuando las ve expuestas por otros filósofos (*Adv. Col.* 1120 f).

A diferencia de Arcesilao, los cirenaicos no suspendían el juicio sobre todas las cosas, sino que, aun admitiendo que tenían en sí mismos afecciones e imágenes (*tà páthē kai tàs phantasías*), «negaban que la credibilidad que se deriva de estas fuese garantía suficiente para hacer afirmaciones seguras sobre la realidad». Del hecho indudable y verdadero de que la miel parezca dulce (a un sujeto y en un determinado momento) no se sigue que la miel sea dulce: los cirenaicos, dice Plutarco, «se retiraban del mundo exterior y se encerraban en sus propias afecciones, admitiendo el “parece” pero sin dejar traslucir el “es” respecto a las cosas externas» (*Adv. Col.* 1120 c-d). Colotes, por su parte, entiende que esta tesis impide la vida e imposibilita servirse de las cosas: un cirenaico no dice que un hombre, un caballo o un muro «son», sino que aquel que percibe un hombre, un caballo o un muro «se murea», «se caballea» y se «hombrea» (*Adv. Col.* 1120 d).

Plutarco considera que los epicúreos sostienen una tesis similar, pues afirman que todas las percepciones son verdaderas y a la vez admiten que en ocasiones el objeto externo no es tal y como lo reciben los sentidos. Los conocidos ejemplos de la torre que a lo lejos es percibida como redonda y que sin embargo es cuadrada o el del remo sumergido en el agua que parece torcido cuando es recto muestran que hay diferencias entre el *páthos* y el objeto que lo produce; por tanto, «la certeza debe ser o bien restringida al ámbito de la

experiencia, o bien refutada por añadir el ser al parecer» (*Adv. Col.* 1121 b). Si los epicúreos no traicionaran las premisas que ellos mismos han establecido deberían «retirarse del mundo exterior», tendrían, como los cirenaicos, que limitarse a dar noticia de la interacción entre, por una parte, los *eidōla* del objeto externo y, por otra, el aparato sensitivo del perceptor tal y como está constituido en un momento dado, lo cual no permite extraer conclusiones acerca del mundo exterior en sí mismo.³²⁴ Plutarco imagina no obstante cuál podría ser la respuesta epicúrea:

¡Sí, por Zeus, dirá algún epicúreo; «pero yo, acercándome a la torre y cogiendo el remo, declararé que este es recto y que aquella es poligonal, mientras que él [el cirenaico], aunque esté cerca, solo convendrá en que «parece» y «aparenta», pero nada más (*Adv. Col.* 1121 c).

Estéril contestación porque Plutarco entiende que para los epicúreos no se percibe el objeto, sino los *eidōla* que emanan de él: el perceptor entra en contacto con los *eidōla*, no con los objetos que los originan. Y aunque nadie dude de que estos objetos existan en realidad, la manera en que sus emanaciones son recibidas por un perceptor dado (y, en consecuencia, la percepción de los sentidos resultante) quedará esencialmente determinada, o contaminada, por el aparato perceptual del perceptor, como, por otra parte, el mismo Epicuro reconoce al menos a propósito de los efectos refrigerantes o caloríficos del vino.

Al igual que los cirenaicos, los epicúreos solo pueden decir que el órgano perceptual de un sujeto es afectado de determinada manera por los *eidōla*, pero nada pueden afirmar de la realidad o irrealidad del (supuesto) objeto emisor de tales imágenes: pueden decir que reciben la impresión de un remo roto y de una torre redonda, pero no saber si en realidad el remo está roto y la torre es redonda (*Adv. Col.* 1121 a). Un epicúreo coherente solo podría hablar sobre sus *páthē* y sus *phantásmata*, sobre sus afecciones e impresiones, pero no sobre el objeto que está en la raíz de unas y otras, pues no se perciben objetos sólidos tridimensionales, sino las sutilísimas imágenes que emanan de estos. Se percibe algo real, pero esto real no son las cosas, sino las imágenes: son estas, en efecto, las que impactan sobre el órgano perceptor; por tal motivo afirman los epicúreos que todas las impresiones son necesariamente verdaderas. La percepción dice verdad, pero no la verdad de la cosa, sino la verdad de la imagen de la cosa. El epicúreo, en definitiva, puede sostener: «el *eidolōn* del remo sumergido

³²⁴ Cfr. Warren, «Plutarch's *Adversus Colotem*...», 2013: 41-43.

en el agua es visto o aparece como roto», pero si afirma que el remo está roto comete un error, pues cree que dos objetos diferentes (el remo en sí mismo y el *eidōlōn* del remo sumergido en el agua) son un mismo objeto. El error, pues, no se produce en el nivel perceptual sino en el de la creencia u opinión.³²⁵

Entre estas tesis defendidas por los epicúreos y las sostenidas por los cirenaicos hay similitudes, pero hay también una importante diferencia: las *pathē* de estos solo dicen la experiencia subjetiva del sujeto afectado, las *phantasíai* de aquellos se dicen a sí mismas pero también que existe algo real más allá del sujeto, los *eidōla* emitidos por los objetos.³²⁶ Plutarco no se limita a señalar que los epicúreos no pueden dar el salto que vincula *eidōla* y cosas, sino que va al fondo del problema. En *Contra Colotes* 1121 c conjetura cuál podría ser la respuesta de un epicúreo a esta última dificultad: toco el remo y me acerco a la torre y entonces compruebo que el remo está recto y que la torre es cuadrada, mientras que los cirenaicos, incluso cuando se acercan a la torre, solo pueden afirmar «aparece como»: por mucho que me aproxime nunca llegaré a saber cómo es la torre, pues me limito a sustituir una percepción por otra, la percepción de la torre vista de lejos por la percepción de la torre vista de cerca y, en principio, no hay ningún motivo para pensar esta última percepción es más verídica que la primera. Pero esto indica que unas *phantasíai* son más dignas de confianza que otras: merece más confianza la imagen de la torre percibida desde cerca que percibida desde lejos, lo cual a su vez implica que no todas las impresiones son verdaderas y que no todas ellas son igualmente merecedoras de confianza consideradas en sí mismas, como sostienen los epicúreos (*Adv. Col.* 1121 d).

Consciente o inconscientemente, Plutarco malinterpreta la tesis epicúrea, que no afirma que las imágenes cercanas sean en sí mismas verdaderas, sino que solo estas confirman las opiniones o creencias sobre objetos cercanos. Plutarco olvida que una cosa es recibir una *phantasía* y otra emitir una opinión sobre tal *phantasía*, olvida en definitiva que una cosa es el proceso mecánico en virtud del cual el órgano receptor recibe pasivamente *eidōla* que vienen del exterior y otra, posterior, el proceso gracias al cual el sujeto interpreta activamente estos *eidōla*.³²⁷ Plutarco parece no haber leído *Carta a Heródoto* 51,

³²⁵ Sobre estas cuestiones cfr., por ejemplo, Everson, «Epicurus on the truth...», 1990. Asmis, «Epicurean epistemology» 1999.

³²⁶ Cfr. Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: 280-281.

³²⁷ Cfr. Asmis, *Epicurus Scientific Method*, 1984: 150-151 y 266.

donde Epicuro habla con toda claridad del proceso de verificación (*epimartýrēsis-antimartýrēsis*) de las opiniones: solo aquellas que satisfacen este proceso dan una información fidedigna sobre las cosas del mundo exterior. Más adelante regresaré a esta cuestión.

Plutarco remarca los puntos comunes entre epicúreos y cirenaicos: unos y otros aceptan la verdad de las apariencias perceptuales y admiten las diferencias perceptuales en función de la disposición del sujeto perceptual y de otras circunstancias, mas pasa por alto el momento *racional* en los procesos de formación de creencias e insiste en que no hay motivos para establecer preferencias si todas las percepciones son verdaderas y si todas son por igual dignas de crédito. El problema está planteado y a él habrá que volver: ¿cómo formar una creencia acerca de cómo es un objeto sin que ello lleve a negar la verdad de las diferentes posibles maneras en las que este objeto aparece o puede aparecer? La epistemología epicúrea es muy sofisticada y acercarse a una torre no es la única manera de comprobar cómo es, en realidad, tal torre.³²⁸

Los epicúreos, en definitiva, consideran posible decir la verdad de la cosa a partir de la comparación entre las diferentes percepciones de cómo aparece: hay *razones*, en efecto, para preferir una percepción a otra. Al fin y al cabo por lo general y la mayoría de las veces la miel es dulce, y es posible explicar por qué, en algunos casos y para ciertos sujetos, aparece de otra manera.

★

El escepticismo se contradice a sí mismo: «si alguien cree que no sabemos nada, ignora asimismo si esto puede saberse, puesto que confiesa ignorarlo todo» (Lucrecio, IV, 469-470). Lucrecio no ataca a Demócrito, sino a los democriteanos del siglo IV: Metrodoro de Quios, Anasarco y tal vez Nausífanos, el maestro de Epicuro.³²⁹ Para decir que todo es dudoso hay que poder diferenciar entre lo dudoso y lo cierto y para poder establecer esta diferencia hay que haber establecido previamente algún criterio que permita distinguir entre «saber» e «ignorar», entre «verdad y falsedad». Lucrecio lo expresa con rotundidad: si queremos explicar la naturaleza de las cosas, más aún, si queremos vivir, hay que confiar en los sentidos: «La vida misma se desplomaría, si no osaras confiar en los sentidos» (IV, 507), y acude a una bella metáfora arquitectónica:

³²⁸ Cf. Asmis, «Epicurean empiricism», 2009: 96-98 y *Epicurus Scientific Method*, 1984: 150-159.

³²⁹ Cf. Isnardi Parente, «I democritei e l'antiscetticismo di Epicuro...», 1991.

así como un edificio se desmoronaría «si la regla primera es falsa, si la escuadra engañosa (...) así también cualquier explicación del mundo que te construyas será, por necesidad, viciosa y falsa, si se apoya en sentidos engañosos» (IV, 513-521). Sin embargo, ni Lucrecio ni Epicuro prueban en ningún momento que haya que aceptar a las percepciones de los sentidos como base de todo juicio sobre la naturaleza de las cosas, más bien lo estipulan como punto de partida a partir del cual puede y debe iniciarse la investigación.³³⁰ Epicuro afirmaba que todas las cosas sensibles son «verdaderas y existentes» (*alēthē kai ónta*), pues no hacía ninguna distinción entre llamar a una cosa verdadera y decir que es realmente existente:

En consecuencia, al describir lo verdadero y lo falso, afirma: «Es verdadero aquello que es tal como se dice es» y «Es falso aquello que no es tal como se dice que es». Y añade que la sensación, al ser capaz de percibir los objetos que se le presentan y no quitar ni añadir ni cambiar nada, por el hecho de ser irracional, dice en todo momento la verdad y capta el objeto existente tal y como es de suyo por naturaleza (Sexto Emp. *Adv. Dog.* II, 9 = 244 Us.).

La explicación física de la génesis de las sensaciones conduce a asimilar lo verdadero y lo real: las sensaciones satisfacen una función «cuasi-axiomática», constituyen un principio incondicionado e indemostrado.³³¹

La percepción se funda en la evidencia con la que la realidad se nos presenta o, mejor, se nos impone; por tanto, en sentido estricto las percepciones de los sentidos no son evidentes, pues lo evidente es, más bien, la misma realidad: la evidencia de la realidad se transfiere a las imágenes, a los *simulacra*, que a su vez impactan en los órganos sensoriales. En esta medida, los sentidos son irrefutables, en las impresiones de los sentidos no cabe el error:

Pues habría que encontrar un criterio digno de mayor fe que pudiera, con independencia de todo, hacer triunfar la verdad sobre el error (IV, 480-481).

Ni tan siquiera la razón puede pretender ocupar este elevado puesto y cometido:

Un razonamiento surgido de una sensación errónea, ¿puede prevalecer sobre los sentidos, habiendo nacido enteramente de ellos? Si ellos no son veraces, falsa se torna también toda razón (IV, 483-485).

³³⁰ Cfr. Asmis, «Epicurean empiricism», 2009: 95.

³³¹ Cfr. Morel, *Épicure. La nature et...*, 2009: 123 y 118

Pero con estos argumentos Lucrecio solo ha demostrado, en el mejor de los casos, el error de quienes afirman que todas las percepciones de los sentidos son falsas, lo cual no quita, al menos en principio, para que algunas de ellas sean falsas y otras verdaderas.³³² Ahora bien, esta última posición solo sería asumible si se aceptara lo que no puede aceptarse, que hay un criterio independiente de los sentidos: una percepción de los sentidos no puede contradecir a otra percepción de los sentidos. En primer lugar, porque «cada sentido tiene su propio dominio, cada uno tiene funciones distintas»: es imposible, por ejemplo, que la sensación táctil de dureza contradiga la sensación visual de blancura o que estas sensaciones desmientan la gustativa de dulzura. En segundo lugar, «porque tampoco pueden corregirse entre sí»: no cabe apelar a la mayor evidencia de una sensación táctil para corregir, por ejemplo, una sensación olfativa. En general: dado que los cinco sentidos no pueden contradecirse entre sí, tampoco pueden los unos confirmar o refutar los datos de los otros (IV, 486-499).

En suma, si se equivocan tanto los que afirman que todas las sensaciones son falsas cuanto los que sostienen que unas son verdaderas y otras falsas, solo cabe concluir que todas las percepciones de los sentidos son verdaderas. Por tanto, «si lo que en cada momento perciben los sentidos es cierto», deben rechazarse los argumentos escépticos:

Así pues, créeme, son palabras vanas todo ese cúmulo de argumentos preparados y dirigidos contra los sentidos (IV, 511-512).

El escéptico aún puede refugiarse en las ilusiones visuales y en las alucinaciones, pero de esta cuestión me ocuparé más adelante. De momento solo insistir en que el engaño o el error nacen de «las opiniones que se añaden» (*ad Hdt.* 50).³³³ En efecto, puesto que estas no toman pie en exclusiva en la percepción inmediata de los sentidos, pues en su formación intervienen otros elementos, dada esta circunstancia se comprende que muchos individuos, hombres sin formación pero también poetas y filósofos ajenos al Jardín, mantengan esas falsas opiniones que impiden la felicidad.³³⁴

³³² Cf. Long y Sedley, *The Hellenistic Philosophers...*, 1987: 97-98.

³³³ Cf. Everson «Epicurus on the Truth...», 1990.

³³⁴ Hessler, *Epikur. Brief an Menoikeus*, 2014: 166.

PERCEPCIÓN E IMAGEN. LOS CRITERIOS DE VERDAD

«El tacto, sí, el tacto, ¡oh santos poderes!, es el sentido del cuerpo», escribe Lucrecio, para a continuación distinguir tres sensaciones táctiles: la que se produce por el contacto de objetos externos, la provocada por los movimientos internos de nuestro cuerpo y la debida al impacto de cuerpos externos que se propaga por nuestro interior (II, 435-441). *Tactus* y *sensus* son expresiones sinónimas.³³⁵ La sensación se produce gracias al «con-tacto» directo entre el simulacro y el órgano perceptivo. Todos los sentidos deben poder reconducirse al del tacto, y a tal reducción se aplica Lucrecio en el libro IV de su poema. En principio (pero solo en principio) los casos del oído, el gusto y el olfato no presentan problemas:

Oímos toda clase de sonidos y voces cuando, insinuándose en el oído, impresionan nuestro órgano con su corporeidad (IV, 524-525).

Sentimos el sabor en la boca cuando al masticar exprimimos el alimento, como una esponja impregnada de agua que una mano aprieta para dejarla seca (IV, 617-619).

Es preciso que haya muchas cosas de las que manen en oleadas una cambiante corriente de olores, y hay que pensar que este flujo es enviado y esparcido por doquier (IV, 674-678).

De las cosas emanan efluvios sonoros, gustativos y odoríficos, de suerte y manera que cuando estos efluvios «tocan» nuestros órganos se produce la sensación correspondiente: oído, lengua/paladar y nariz responden pasivamente a estímulos externos.

Los problemas graves están en el sentido de la visión: no es fácil dar al ojo una función meramente pasiva, tampoco reducir la teoría de los *simulacra* a un mero mecanismo pasivo de reflejo. Por otra parte, aunque el sentido del tacto es el principal, desde otra perspectiva la primacía corresponde a la visión, pues la visión sensorial es el primer paso hacia la visión intelectual (*Ep. Hdt.* 49-50. *Tb. Nat.* XI, [26. 35] y [25. 39] y Diógenes de Enoanda, frg. 9, III, 2-6). Los epicúreos describen la percepción intelectual por analogía con la óptica. De acuerdo con Filodemo, percibimos el color (*chrōma*, *chróa*) y la figura (*morphē*) (*Sens.* 28A, 6-16), pero la percepción del uno y de la otra depende a su vez de la disposición y la forma de los átomos en las imágenes (Lucrecio II, 815-833).

³³⁵ Cfr. Piazzì, *Lucrezio e il Presocratici...*, 2005: 128.

Los átomos, dice Epicuro, «vibran» (*Ep. Hdt.* 50) y es gracias a esta oscilación que de la superficie de los cuerpos se desprende una corriente ininterumpida de imágenes que «resbalan fuera de los cuerpos desprendiéndose en un perpetuo fluir» (Lucrecio IV, 146-147). Estas imágenes conservan la forma de los cuerpos de los que son imágenes, al menos en los primeros momentos (*Ep. Hdt.* 46). Sabemos, pues, cuál es la naturaleza de esas membranas que recubren a los cuerpos compuestos y que tienen exactamente la misma forma (*skhēma*) que los compuestos originales; todavía ignoramos qué función cumplen en los procesos cognoscitivos. Epicuro llama a tales tegumentos *eidōla*, simulacros o imágenes:

Por lo demás existen imágenes de forma idéntica a los cuerpos, pero que se distinguen mucho por su sutilidad de los aparentes. Porque los objetos son capaces de producir en su espacio envolvente emanaciones y figuraciones de tal clase que reproduzcan sus cavidades y sus superficies, y efluvios que conservan exactamente la disposición y la secuencia inmediata que ofrecen en sus volúmenes sólidos. A estas imágenes las denomino simulacros (*Ep. Hdt.* 46).

Cuando estas imágenes se introducen en el alma a través de los diferentes órganos perceptores, percibimos los cuerpos compuestos. Estas imágenes que se desprenden de la superficie de los cuerpos también son conglomerados de átomos («cuerpos que hieren los ojos y excitan la visión», Lucrecio IV, 217), si bien de un tipo extremadamente sutil y por ello se mueven a gran velocidad (recorren «inconcebibles espacios en un solo instante», Lucrecio, IV, 192-193), aunque no tanta como la de los átomos en el vacío, pues las imágenes se desplazan a través de otro conglomerado atómico, el aire, que les opone algún tipo de resistencia. Según se alejan del objeto del que se desprenden, las imágenes se vuelven cada vez más pequeñas, presumiblemente porque en su viaje van perdiendo átomos. El objeto percibido, sin embargo, no disminuye a pesar de que de él se desprenden capas de átomos, porque cada capa desprendida es de inmediato sustituida por otra (Plut. *Adv. Col.* 1116 c = 282 Us.).

Las imágenes se desplazan a enorme velocidad por, decía, su sutileza, pero también porque «encuentran cualquier paso adecuado (*póron sýmmetron*) para que nada o poco choque contra su sutileza infinita» (*Ep. Hdt.* 47): en su desplazamiento, las imágenes atraviesan «poros simétricos», conductos adecuados a su forma al extremo de permitir su paso sin que se pierda su sutil textura,

ni, en consecuencia, su velocidad. Entre los átomos que se desprenden de las cosas percibidas (fieles modelos de estas cosas) y la estructura atómica del sujeto perceptor hay simetría, correspondencia o adecuación.³³⁶

Que haya correspondencia entre lo que percibimos y los objetos externos no implica que siempre y en todo momento el simulacro sea exactamente como es el objeto externo. Aunque «la emanación desde la superficie de los cuerpos sea continua, sin que se observe la mengua de estos a causa de la reposición continua de la materia, que conserva la disposición del sólido y la ordenación de los átomos durante la largo tiempo», a pesar de ello, a veces se produce «un cierto derrame» (*Ep. Hdt.* 48). Epicuro emplea la palabra *syncheoménē*: en algunas ocasiones, debidas por ejemplo a condiciones desfavorables, la emanación «se perturba», «se enreda», «se trastoca». No obstante, las imágenes reproducen el objeto del que son imágenes, pues emanan continuamente y conservan «la disposición del sólido y la ordenación de los átomos durante largo tiempo» (*Ep. Hdt.* 48). Por tal motivo toda representación de los sentidos siempre es fiel, porque las imágenes mantienen largo tiempo la posición y el orden de los átomos que se desprenden de las cosas y porque la estructura atómica de los órganos perceptores permite que estos átomos pasen sin modificarse.

Todas las percepciones son verdaderas porque deben poder reducirse a la acción de los *eidōla* sobre nuestros sentidos. Si no hay sensación que sea incausada, toda percepción será verdadera y será evidencia de la causación atómica y de la continuidad perceptual. Tal es el primer «criterio de verdad». Sexto Empírico lo explica con las siguientes palabras:

Epicuro, por su parte, afirma que, de las dos cosas estrechamente ligadas entre sí que son la representación y la opinión, la representación, que él llama también evidencia, es verdadera en todo momento. En efecto, al igual que las afecciones primarias, es decir placer y dolor, derivan de ciertas cosas que las producen y están en correspondencia con esas mismas cosas (por ejemplo, el placer deriva de las cosas placenteras y el dolor, de las cosas dolorosas), y de ningún modo es posible que lo que produce el placer no sea placentero ni lo que ocasiona el dolor no resulte doloroso, sino que necesariamente lo que causa placer es por naturaleza placentero y lo que causa dolor, doloroso, así también en el caso de las representaciones, que son afecciones nuestras,

³³⁶ Cfr. Leone, «Nuove conforme dall'opera *Della Natura...*», 2002: 109.

lo que produce cada una de ellas está siempre y enteramente representado, y es imposible que, estando representado, resulte capaz de producir una representación sin ser en verdad tal y como aparece (Sexto Emp. *Adv. Dog.* I, 203 = 247 Us. = 151 Arr.).

Insisto: para que se produzca la percepción es imprescindible algún tipo de «adecuación» (*sýmmetron*) entre el objeto y el órgano receptor. Epicuro lo afirma a propósito del olfato y del oído: para que haya experiencia, para que se suscite el *páthos* correspondiente, debe haber «algunas partículas emitidas desde el objeto adecuadas para mover tal sentido» (*Ep. Hdt.* 53). Lucrecio tiene en cuenta el sentido de la vista («hay también figuras de cosas y colores que no se adaptan bien (*non ita conueniunt*) a los sentidos de todos») y ejemplifica con el caso de los leones que, según una creencia popular, «no pueden sufrir ni aguantar la vista del gallo»:

Su repentino impulso de huir es, sin duda, causado porque en el cuerpo de los gallos hay ciertos átomos que al penetrar en los ojos de los leones laceran sus pupilas y causan un punzante dolor, que el animal no puede resistir, con toda su fiereza.

En los seres humanos sucede de otra manera, pues nuestro órgano de la vista está conformado de manera distinta al de los leones:

Y no obstante estos mismos átomos en nada pueden lastimar nuestros ojos, sea que no los penetren, sea que al penetrar encuentren libre el paso y no puedan, atacándose, dañar en ningún punto las pupilas (IV, 706-721).

Gracias al libro II del *De natura* sabemos más de estas imágenes: que se originan en la superficie de los objetos, que son infinitas, que su generación no implica merma de la materia atómica del objeto, que se irradian en todas direcciones... Si la *Carta a Heródoto* se centra en el momento de la percepción de la imagen, el *De natura* atiende a dos fases anteriores: la generación y la transmisión de la imagen.³³⁷

Si de los objetos emanan constantemente imágenes, debe concederse que en realidad no recibimos una imagen, sino una sucesión de ellas que se suceden con enorme rapidez, al punto de que las vemos formando un continuo: vemos de manera continua y no intermitente gracias a que la generación de los simulacros es rápida como el pensamiento. ¿Cómo es que las imágenes perma-

³³⁷ Cfr. Maso, «Images and Truth», 2015: 72-73.

necen en nuestra pupila? Lucrecio supone que percibimos una secuencia continua de simulacros emitida desde los cuerpos que vemos: la imagen no lo es del simulacro, ni comunica el objeto en tanto que haz de átomos que fluyen. No vemos el simulacro, sino gracias a él, gracias a la rápida sucesión de múltiples simulacros que producen un efecto, a saber: la imagen (IV, 214-215). El simulacro no es una representación en sentido platónico, sino en la medida en que se representa a sí mismo en la forma de imágenes continuamente proyectadas, como sucede en las proyecciones cinematográficas anteriores a las tecnologías digitales.³³⁸ Gracias a la velocidad con la que se mueven las imágenes, no percibimos una sucesión de muchos simulacros, sino la representación unitaria de un objeto: aun «siendo uno a uno invisibles los simulacros que nos hieren los ojos», vemos sin embargo «las cosas mismas» (IV, 256-258).

Lucrecio explica que percibimos a la vez el objeto y la distancia a la que se encuentra debido a la rapidez a la que se mueven los simulacros (IV, 254-255). Si los simulacros se mueven «a la velocidad» del pensamiento no habrá entonces grandes diferencias entre el tiempo que tardan en llegar a nosotros simulacros de cosas próximas y simulacros de cosas lejanas: es indiferente ver a un objeto directamente o verlo reflejado en un espejo. Si es así, ¿por qué, entonces, una imagen próxima revela la naturaleza del objeto mientras que la imagen de un objeto distante solo revela la naturaleza del objeto externo a distancia?³³⁹ El epicúreo podría responder que porque aquellas son claras y no están distorsionadas, mientras que en el caso de estas puede o no puede suceder así. ¿A qué distancia dejan las imágenes de ser claras? ¿A qué distancia comienzan a padecer distorsiones? Pues, decía, la distorsión y la falta de claridad no pueden deberse al tiempo que tardan en llegar al sujeto perceptor, sino a otras causas ¿Cuáles? ¿Cuándo una imagen clara es lo suficientemente clara? ¿Desde qué perspectiva y bajo qué condiciones de iluminación? Habría que verificarlo, podría contestar el epicúreo. Sucede sin embargo, como dice Plutarco, que la verificación no es *pròs tēn aísthēsis*, sino *pròs tēn dóxan*: no se verifican las informaciones que nos dan los sentidos, sino las opiniones sobre las informaciones que nos dan los sentidos.

³³⁸ La analogía con los fotogramas que se suceden a gran velocidad dando así la impresión de una imagen continua ya fue trazada en 1896-98 por Carlo Giussani: *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*. Revisión del texto, comentario e studi introduttivi di..., Torino: Loescher, 1896-1898, vol. I, p. 237. Tomo la referencia de Beretta, *La rivoluzione culturale di Lucrezio*, 2015: 174. Cfr. tb. Downing, «Lucretius at the Camera...», 2006: 24. Tb. Smith, «The Concept of Simulacrum...», 2006: 108.

³³⁹ Kechagia, *Plutarch against...*, 2011: 286-287.

En efecto, concedería el epicúreo, dado que todas las impresiones son verdaderas y son igualmente dignas de confianza no hace falta verificarlas. A fin de cuentas, no es tarea de los sentidos decir si las cosas externas que se les presentan son exactamente como se les presentan; esta es la tarea de la opinión, producto de la mente, que interpreta los datos de los sentidos y, llegado el caso, los confirma o rechaza. Ahora bien, si no juzgamos tomando pie en las irracionales *phantasíai*, sino apoyándonos en opiniones, y puesto que estas, a diferencias de aquellas, son falibles, no podemos saber si las opiniones que Epicuro expone en *Carta a Heródoto* 47-48 y en *De natura* II están o no están erradas. Quedémonos con que no cabe distinguir tajantemente entre percepción y opinión.

Para conocer la verdad de las cosas deben abrirse los ojos, pero también hay que reflexionar. Los criterios de verdad no se aplican uno tras otro, sino a la vez. Todos ellos intervienen a la hora de analizar el problema de la congruencia entre lo aprehendido (y, por tanto, representado) y el objeto real que es aprehendido (y, por tanto, representado). Es el problema de la verdad de la representación y, por tanto, de la confiabilidad de la imagen percibida, el problema, en definitiva, del error. Epicuro sitúa su origen en el momento de la transmisión, cuando un movimiento adicional interfiere entre el instante de la generación y el de la recepción: la sucesión de los *simulacra* es estorbada por algo que viene en dirección contraria, lo cual produce una variación en el movimiento de los átomos que componen el *simulacrum*, de resultas de lo cual la superficie de la imagen pierde la identidad formal con el objeto que la ha generado (*Nat.* II, col. 38, 1-9).

Epicuro defiende que las representaciones siempre son verdaderas porque coinciden con percepciones sensibles, mientras que las opiniones o los juicios pueden ser verdaderos o falsos (*Sext. Emp. Adv. Dogm.* I, 210). El error lo es del sujeto que opina o que juzga, del sujeto que asiente, diría un estoico. La posición de Epicuro es más matizada (y menos estoica).³⁴⁰ Debe tenerse en cuenta, por una parte, el movimiento atómico que tiene lugar dentro del sujeto receptor y, por otra, la posible corrupción del flujo atómico en su viaje del objeto al sujeto, pues a pesar de que transcurre a gran velocidad no pueden descartarse, decía, interferencias.³⁴¹ Por eso todas las percepciones son

³⁴⁰ Cfr. Leone, *Epicuro. Sulla Natura: libro II*, 2012: 104-106. Everson, «Epicurus on the Truth of the Senses», 1990. Machuca, «La critique du critère de vérité épicurien...», 2013.

³⁴¹ Maso, «Dove sta l'errore?...», 1999: 188-194.

verdaderas, por eso los sentidos no mienten, porque se refieren a algo real, pero también porque la percepción de los sentidos trata a lo percibido como verdadero: los *éidōla* son lo mismo que son los objetos que los producen, unos y otros son objetos externos concretos. Tan real y, por ende, tan verdadero es un *simulacrum* que conserva perfectamente la forma del objeto que lo produce como otro que la pierde. Todos los *simulacra* son verdaderos, aunque no todos ellos dicen «de verdad» el objeto que los produce: las imágenes no siempre reproducen correctamente el objeto del que son imágenes.

Las impresiones de los sentidos (*phantasíai*) son efecto directo de las imágenes (*éidōla*) que se desprenden o emanan de los objetos; sí es así, las *phantasíai* solo guardan una relación mediata con los objetos: dan de estos, por así decirlo, una imagen de segunda mano.³⁴² Por tal motivo las sensaciones no pueden ser el único criterio de verdad. «No hay que investigar la naturaleza según axiomas y leyes impuestas, sino tal como los fenómenos lo demandan», escribe Epicuro en *Carta a Pitocles* 86, y, a diferencia del «apriorismo» platónico, los fenómenos demandan ser investigados partiendo de los datos de la percepción, pero no hay que quedarse aquí.

★

Es importante atender al contexto en el que Diógenes Laercio introduce los criterios de verdad. Los epicúreos, dice el doxógrafo, «desdeñan la dialéctica como superflua, pues estiman que basta con que los físicos procedan de acuerdo con los nombres aplicados a las cosas» (X, 31). Los epicúreos consideraban superflua la forma de proceder de los «lógicos», esa forma de proceder que, en general, seguían tanto los aristotélicos como los estoicos: unos y otros pensaban que el edificio de la ciencia podía y debía presentarse como una cadena de razonamientos deductivos que parte de unos principios autoevidentes de suyo y, en esta medida, indemostrables. Los epicúreos no aceptaban ningún principio que no fuera verificado directa o indirectamente por la observación empírica.³⁴³ Y entendían que los «lógicos» que procedían demostrativamente a partir de principios en desacuerdo «con los nombres aplicados a las cosas» corren el riesgo de un regreso al infinito:

³⁴² Cfr. Long, «Aisthesis, Prolepsis and...», 1971: 116-117. Furley, «Knowledge of Atoms and Void...», 1971: 616.

³⁴³ Cfr. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, 1984: 38.

En primer lugar conviene ser consciente, Heródoto, de lo que denotan las palabras, para que en los temas sujetos a opinión o que se investigan o se discuten podemos emitir juicios refiriéndonos a sus designaciones, y, al hacer una demostración, no se nos vaya todo confuso al infinito o nos quedemos con palabras vacías. Es preciso que en cada vocablo atendamos a su sentido primero y que requiera explicación, si es que hemos de tener un término al que referir lo que se investiga, se discute o es objeto de opinión (*Ep. Hdt.* 37-38).³⁴⁴

Solo tras haber dejado constancia del carácter superfluo de la dialéctica y de la necesidad de atenerse a los nombres primeros de las cosas, refiere Diógenes Laercio que en su *Canon* Epicuro distinguía tres criterios de verdad: las percepciones (*aisthēseis*), las preconcepciones (*prolēpseis*) y las afecciones (*páthē*); tomaba en consideración también las proyecciones imaginativas de la mente (*phantastikē epibolē tēs dianoías*) que afectan directamente al alma, sin la mediación de los sentidos; epicúreos posteriores convirtieran a estas proyecciones en un criterio de verdad independiente (X, 31-34). Cabe suponer, pues, que el *Canon* de Epicuro se presentaba como un modelo alternativo al propuesto tanto por Aristóteles como por los estoicos.³⁴⁵ Es importante, decía, no perder de vista esta circunstancia, aunque solo sea porque la corrección de las explicaciones naturales (de la que depende alcanzar la imperturbabilidad condición de una vida feliz) pide seguir con rigor los principios de la canónica.

Las creencias u opiniones son un movimiento secundario y posterior que se añade a la percepción (*Ep. Hdt.* 51). A diferencia de las representaciones, que siempre son verdaderas, las opiniones pueden ser o verdaderas o falsas, puesto que, explica Sexto Empírico, consisten en juicios sobre las representaciones y a veces las juzgamos correctamente y a veces erróneamente; interpretamos falsamente la sensación irracional «bien porque añadimos alguna cosa y se la atribuimos a las representaciones, bien porque se la quitamos» (*Adv. Dog.* I, 210).

La exposición repetida a creencias da lugar al segundo criterio de verdad, a las «preconcepciones» que son, por así decirlo, un almacén de memoria de cosas que determina nuestras expectativas de futuras imágenes.³⁴⁶ Las palabras

³⁴⁴ Sobre texto: Striker, *Essays* ..., 1996: 40.

³⁴⁵ Cfr. Morel «Esperienza e dimostrazione in Epicuro», 2015: 132.

³⁴⁶ Asmis, «Epicurean Epistemology», 1999: 276-278. Un buen planteamiento general en: Spinelli, «Considerações acerca da *Prólepsis* de Epicuro», 2012.

«preconcepción» (o «prenoción» o «anticipación») traducen la voz griega *prólēpsis*, según Cicerón un neologismo introducido por Epicuro:

Se han de poner nuevos nombres a las cosas nuevas, de la misma manera que Epicuro llamó *prólēpsis* a este concepto, que nadie antes había designado con esta palabra (*Nat. Deor.* I, 44).

Cicerón se refiere a la «anticipación» o «prenoción» de los dioses. En este mismo texto habla de *innatas cognitiones*: «la naturaleza misma imprimió la noción de ellos [los dioses] en las almas de todos». En su reconstrucción de la teología epicúrea, Veleyo considera que absolutamente todos los pueblos, sin necesidad de doctrina, tienen una «anticipación» de los dioses:

A esta la llama Epicuro *prólēpsis*, esto es, cierta información, preconcebida por el alma, de la realidad, sin la cual nada se podría ni entender ni investigar ni disputar (*Nat. Deor.* I, 43).

La expresión «innato» es desafortunada: las *prólēpsis* están constituidas por experiencias anteriores y, por tanto, no son «innatas», o solo lo son en el sentido (impropio) de que anteceden a toda investigación y a toda disputa, así como en el sentido de que ni nos son impuestas por otro ni deben aceptarse por convención.³⁴⁷

Que las *prólēpsis* precedan a determinadas experiencias no quiere decir que antecedan a toda experiencia; sucede más bien al contrario, pues para poder tener experiencias hay que haber tenido ya, previamente, otras experiencias: las *prólēpsis* «anticipan» aquello que muestra la experiencia sensible: «nunca habríamos planteado la investigación sobre un objeto, si no lo conociéramos ya antes» (*Ep. Hdt.* 33). Las *prólēpsis* (así lo indica el prefijo *pro-*) son aquello que ya debe tenerse ante de investigar o aprehender cualquier cosa.³⁴⁸ Cuando se repiten una y otra vez, las primeras experiencias perceptuales dan lugar a opiniones y su reiteración produce las anticipaciones: ni tan siquiera podríamos reconocer a un «hombre», a un «caballo» o a un «toro» (son los ejemplos de Diógenes Laercio, X, 33) si previamente no hubiéramos tenido alguna experiencia que nos hubiera informado acerca de estos seres. Cuando escuchamos las palabras «hombre», «caballo» o «toro» aprehendemos en nuestra mente su forma, *týpos*, y, con ella, una anticipación preconceptual atesorada en la me-

³⁴⁷ Cfr. Asmis, «Epicurean empiricism», 2009: 92.

³⁴⁸ Cfr. Barnes, «Epicureans Signs», 1988: 128, nota 117.

moria, o sea, lo que decía Cicerón: si careceríamos de *prólēpseis* «nada se podría ni entender ni investigar ni disputar».

Diógenes Laercio dice que la *prólēpsis* es una especie de «aprehensión u opinión correcta o noción o concepto universal» y la define como el «recuerdo de lo que ha aparecido muchas veces en el exterior» (X, 33). La *prólēpsis*, en efecto, pide memoria, pero este recuerdo no debe entenderse como una acumulación de conocimientos o de datos, sino más bien como «un depósito» que debe aplicarse y actualizarse.³⁴⁹ En este sentido las *prólēpseis* tienen un estatuto similar al que las premisas primeras cumplen en la filosofía aristotélica de la ciencia, si bien no constituyen el punto de partida para un silogismo demostrativo.³⁵⁰ Las *prólēpseis* son o sustituyen a las definiciones (Fil. *De sig.* XXXIV-XXXV).³⁵¹ Por ejemplo: la *prólēpsis* de la divinidad es su definición, «un ser feliz e incorruptible».

Según Filodemo, las prenociones se forman «por transición según similitud»: a partir de la observación de casos particulares, y sobre la base de sus similitudes y diferencias, concluimos, por ejemplo, que esto que vemos es un hombre. El alma no se limita a recordar pasivamente similitudes y diferencias del mismo tipo, es capaz de generar por sí misma y ella misma relaciones complejas de similitudes y diferencias. Debe entonces concluirse que el alma humana, cuando explica la naturaleza de las cosas, no es pasiva, pues forma activamente preconcepciones reuniendo apariencias similares (*De sign.* XX, 38-39 y XXVII, 22-23). Filodemo no piensa tanto en una inferencia inductiva en sentido estricto, cuanto en procesos de carácter más informal, un reconocimiento, una valoración o una apreciación de los fenómenos que permite establecer similitudes y diferencias entre ellos.³⁵² Si es así, las preconcepciones no se presentan aisladas unas de otras, sino formando paquetes o conglomerados.

Insisto, si el alma opera de esta manera no es pasiva, sus actividades no pueden explicarse exclusivamente en los términos del mecanismo de su composición atómica. A pesar de que Epicuro diseña un universo estructuralmente material, concede «un margine di autonomia epistemologica».³⁵³ Es difícil

³⁴⁹ Cf. Morel «Esperienza e dimostrazione...», 2015: 142.

³⁵⁰ Cf. Striker, *Essays...*, 1996: 41.

³⁵¹ Cf. Asmis, «Epicurean Empiricism», 2009: 87.

³⁵² Cf. De Lacey y De Lacey, «Epicurean *epilogismós*», 1958. Shofield, «*Epilogismós*: An Appraisal», 1996.

³⁵³ Verde, *Epicuro. Epistola ad Erodoto*, 2010: 136.

imaginar cómo un conjunto átomos (la mente humana) puede explicar con rigor y precisión otro conjunto de átomos (el cosmos en su totalidad). Puede pensarse, tal vez, que en la *Carta a Heródoto* Epicuro sostuvo o intentó sostener una posición rigurosamente monista y que más tarde él mismo pero sobre todo epicúreos posteriores relajaron tal monismo en beneficio de una posición más dualista que distingue en el alma dos partes: una racional y otra a-racional.³⁵⁴

ANIMA ANIMAE: UN MATERIALISMO ATENUADO

El alma caracteriza a todos los seres sintientes y, entre estos, también a los pensantes. Los seres humanos perciben, razonan y sienten porque tienen alma. Si el alma es un cuerpo, todas estas funciones deberán explicarse retrotrayéndolas de algún modo a sus causas materiales. Es difícil no pensar en un estricto materialismo mecanicista cuando uno lee, por ejemplo, los versos en los que Lucrecio explica la voluntad de moverse:

Luego el espíritu, excitado por el deseo de ir y andar, hiere la sustancia del alma que se encuentra diseminada por todo el cuerpo, en órganos y miembros; y le es fácil hacerlo, dada la íntima unión de los dos. A su vez, el alma hiere al cuerpo, y así poco a poco es empujada por la mole entera y entra en moción (IV, 886-891).

Mientras escribo estas palabras mis dedos se mueven «como un navío por los remos y el viento» (IV, 897). No menos mecanicista es el pasaje en el que da cuenta de la unidad del alma:

Del mismo modo, en la carne de un animal cualquiera se distingue un olor, un sabor y un cierto calor, y, sin embargo, todos contribuyen a formar el volumen único y completo del cuerpo; así el calor, el aire y la invisible fuerza del viento dan con su mezcla una sola sustancia, a la que se añade aquel elemento móvil que transmite a los demás el movimiento en él iniciado, origen primero de la impresión sensible que recorre los órganos (III, 266-272).

En los versos siguientes, llama a este «elemento móvil» «cuarta sustancia» y dice de ella que «se esconde en lo más íntimo, como fundamento de nuestro ser»:

³⁵⁴ Cfr. Verde, «Gli epicurei e la psicologia di...», 2017 y «Monismo psicologico e dottrina...», 2015.

Nada hay en nuestro cuerpo más hondo que ella, y a su vez viene a ser el alma del alma entera (III, 273-275).

El alma, no obstante, guarda una esencial unidad. Lo decisivo no son los distintos tipos de alma, sino la intimísima mezcla de sus movimientos, del mismo modo que un cuerpo no es la suma de sus facultades, sino que un cuerpo es tales facultades.

Los componentes del alma entrecruzan de tal modo los movimientos de sus átomos, que es imposible separar los unos de los otros y localizar en el espacio sus funciones, antes obran, por decirlo así, como las diversas facultades de un cuerpo único (III, 262-265).³⁵⁵

El *animus*, principio tanto del pensamiento como de la vida emocional, y el *anima*, principio vital y de la percepción, conforman una única *natura*, pues su estructura atómica es idéntica («están entre sí estrechamente unidos y entre los dos forman una sola naturaleza»). Aunque «espíritu» y «alma» conforman una unidad, en otro sentido cabe entender que el alma, en sentido amplio, más allá de aquel que en rigor o literalmente debería usarse la palabra, tiene dos partes: una racional, que el poeta denomina en unas ocasiones *animus* y en otras *mens* y que está situada en el pecho, y otra irracional, que llama *anima* tal vez para diferenciarla de la anterior, pues por de pronto está diseminada por todo el cuerpo, ya que todo él, de la cabeza a los pies, puede sentir dolor o placer.³⁵⁶ También el *animus* siente: «aquí, en efecto, exultan el pavor y el miedo, en torno a este punto la alegría ejerce su halago». Aunque material, esta parte del alma parece ser independiente del cuerpo, ya que la *mens* «goza por sí misma»: *sibi gaudet*. Más aún, cabe que la *mens* sufra o goce ante la indiferencia del resto del cuerpo («...mientras que el resto del alma, en los miembros y órganos, no es agitada por sensación nueva alguna»), lo cual no quita para que los miedos y dolores de la *mens* se extiendan por todo el cuerpo: «vemos desplomarse a los hombres por efecto del terror mental» (...*ex animi terrore videmos saepe hominis*, III, 135-160). Desgraciadamente, Lucrecio no siente la necesidad de explicar si sucede algo parecido cuando está en juego la otra pasión, esto es, si la totalidad del hombre se conmueve de algún modo cuando la *mens* goza por sí misma. El mal y dolor de la mente tiene efectos somáticos («aparecen sudores y palidez en todo el cuerpo, tartajea la lengua, se extingue la voz, se oscurece la vista,

³⁵⁵ Sobre este texto: Gill, «Psychology», 2009: 130.

³⁵⁶ Sobre estas ambigüedades terminológicas: Mehl, «The Intricate translation of...», 1999: 274-275.

desfallecen los miembros»), y aunque nadie dudaría de que estos estados son dolorosos, habría que convenir, creo, en que lo verdaderamente doloroso y lamentable es su causa, dado que desaparecida esta cabe suponer que también se esfumarían aquellos. Sin embargo, por otra parte, Epicuro dice que lo peor de todo, el máximo mal, nace de esa alma que siente que *su* cuerpo padece hambre o sed.

Lucrecio llama *anima* o *mens* a la unidad estructural que conforman el *anima* en sentido estricto y el *animus* (III, 135-146) e insiste en la unidad entre el *animus* y el *anima* y en la mortalidad de ambos principios. Sin embargo, no poseen igual valor, pues «el *animus*, más que el *anima*, es quien mantiene cerradas las barreras vitales, él es verdadero señor de la vida»:

Pues sin la inteligencia y el espíritu, ninguna porción de alma puede residir un solo instante en los miembros, sino que sigue a su zaga como compañero sumiso, se disipa en el aire y deja a los miembros helarse en el frío de la muerte. En cambio, permanece en vida aquel a quien queda el espíritu; aunque el tronco esté mutilado, amputadas las extremidades, aunque se haya desgajado el alma a su alrededor y separado del cuerpo, sigue viviendo y respira las vitales auras del éter (III, 396-405).

En III, 231 ss. explica que esta unidad estructural no es sin embargo simple, pues está compuesta de varias naturalezas: en el *anima* hay átomos de calor, de viento y de aire o, por ser más exactos, átomos que se asemejan a los de calor, viento y aire: en el *anima* no hay fuego como el fuego de una hoguera, sino algo que se asemeja a este fuego, pero más sutil y refinado: los átomos de fuego no queman el resto del alma.³⁵⁷ Epicuro no acude a la teoría presocrática de los cuatro elementos porque le diera credibilidad, sino porque le sirve para explicar las funciones psicológicas con la ayuda de analogías tomadas del mundo fenoménico retrotraibles a su vez a mezclas de elementos materiales.³⁵⁸

Existe también un cuarto elemento («el alma del alma entera») que carece de nombre: *nominis expers* (III, 242 y 279). Cabe suponer que Lucrecio introduce ese «alma del alma entera», ese extraño y sorprendente cuarto tipo de átomos psíquicos, para explicar a un nivel atómico el entrecruzamiento de los diversos movimientos atómicos que son el alma. Así como el alma como un todo penetra y anima al cuerpo, «el alma del alma entera» penetra y unifica el

³⁵⁷ Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, 1992: 138-139.

³⁵⁸ Cfr. Krautz, *Epikur...*, 2007: 133.

resto de los átomos psíquicos.³⁵⁹ Diógenes de Enoanda lo explica utilizando una curiosa metáfora:

[El alma] vivifica el conjunto del ser humano, y lo mantiene unido, cohesionándolo tal como una mínima porción de fermento conserva una gran cantidad de leche (frg. 37, I, 9-12).

¿Qué es esa *anima animae*? ¿Son atómicos todos los estados psicológicos? Las explicaciones en términos de estados psicológicos ¿son siempre y en toda circunstancia reemplazables por explicaciones en términos de estados atómicos? De momento solo señalar que aunque el cuerpo solo puede sentir gracias al alma y aunque esta solo puede ser sensible gracias a aquel, el cuerpo no participa de las facultades del alma.³⁶⁰

Plutarco habla de una «cualidad innominada», de «un cierto elemento que carece de nombre», señalando que de él, según los epicúreos, proviene «aquello por lo que el alma juzga y recuerda y ama y odia, en pocas palabras, la razón y la inteligencia» (*Adv. Col.* 1118 d-e = 314 Us. = 158 Arr.). Una noticia muy parecida se lee en Aecio: para Epicuro el alma es una mezcla de cuatro elementos, ígneo, aéreo, ventoso, «y de un cuarto que carece de nombre» donde reside la capacidad de sentir (IV, 3, 11, 388 d = 315 Us. = 159 Arr.). En *Carta a Heródoto* 63 se lee que esta parte se diferencia de las otras por su extrema sutileza y que por eso mismo guarda una relación mucho más estrecha con el resto del cuerpo. Si hemos de creer el testimonio de Aecio, Epicuro pensaba que el alma era doble o bipartita (*dimerēs*): de un lado, la parte racional, situada en el pecho; de otro, la irracional, esparcida por todo el cuerpo (IV, 4, 6, 390 d = 312 Us. = 160 Arr.). Diógenes de Enoanda afirma la superioridad del alma sobre el cuerpo («El alma, supone, por naturaleza, la causa última del vivir y del no vivir») y distingue con claridad entre una parte racional y otra a-racional: «...juntando su componente racional y el no-racional...» (frg. 37, I, 5-7). Idéntica información se lee en esolio a *Carta Heródoto* 66: el alma tiene dos partes, racional e irracional. El alma, o una parte o un elemento de la misma, «está diseminada por todo el organismo» (*Ep. Hdt.* 63). El alma es un cuerpo sutilísimo que «penetra de manera capilar» el complejo atómico, del cual es una parte.³⁶¹ Tal vez por este motivo, por su capilaridad (pero también por su carácter material y, en consecuencia, mortal), algunos

³⁵⁹ Cfr. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, 1992: 139-140.

³⁶⁰ Cfr. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 515.

³⁶¹ Verde, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, 2010: 190.

autores consideraron que Epicuro identificaba el alma con la sangre.³⁶² Lucrecio insiste en su carácter tenue y móvil y apunta que ninguna otra parte «está formada de átomos más pequeños y lisos».

El alma no es estática, sino móvil. Si el agua, a diferencia por ejemplo de la miel, se mueve con fluidez «es porque está formada de formas pequeñas y volubles». Esta misteriosa cuarta parte, o este peculiar cuarto tipo de átomos, es aún más fluida que los mismos líquidos: si «la naturaleza parece ser extraordinariamente móvil, es necesario que conste de átomos muy pequeños, lisos y esféricos» (III, 179-205). Átomos, por así decirlo, gaseosos: el alma, como los gases, no se está quieta, se difunde capilarmente por todo el cuerpo, animándolo y permitiendo que todo él sienta. Pero tampoco puede pensarse que el alma, de nuevo como los gases, se esparza en todas direcciones, sino apuntando a la «razón y la inteligencia». Tal vez el alma gaseosa (calor, viento y aire) se condense gracias a esta cuarta parte. De donde se sigue que los átomos de calor, viento y aire no bastan para poner en marcha la vida cognitiva y emocional de los humanos; de aquí la necesidad de postular una «cuarta sustancia».

El alma, dice Epicuro, «posee la causa fundamental de la sensación», pero la posee, añade, «porque está recubierta de algún modo por el resto del organismo» (*Ep. Hdt.* 63-64). Insisto: alma y cuerpo forman una unidad. Por decirlo con Julia Annas: sin el cuerpo, el alma no existiría ni funcionaría como alma, sino que sería un conjunto de átomos diseminados; sin el alma, el cuerpo no existiría ni funcionaría como cuerpo, sería un cadáver.³⁶³ Pero es una unidad desequilibrada a favor del alma, pues el cuerpo aparece retratado como un mero recipiente envolvente que impide que el alma se disperse, como los gases.³⁶⁴ El alma confiere a su contenedor la capacidad y la posibilidad de sentir, pero, tan pronto como se aleja, aquel pierde esta capacidad sensitiva. ¿Cabe pensar un alma sintiente descorporeizada? ¿Cabe que los sutilísimos átomos anímicos sientan al margen de los más toscos del cuerpo? Epicuro solo dice una cosa: que el cuerpo no posee desde sí y en sí mismo la capacidad de sentir, sino que se la debe a la otra parte, esto es, al alma, que ha sido producida al mismo tiempo con él:

El alma, mediante la facultad adquirida por sí misma a través del movimiento, adquiere esta facultad de sentir y al punto la cede al organismo de

³⁶² Cfr. Scalas, «Le anime sono sangue...», 2015.

³⁶³ Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, 1992: 149.

³⁶⁴ Cfr. Gutierrez, *Epicurean Philosophy of Mind*, 2015: 52-53.

acuerdo con su convivencia y compenetración con él, como dijimos (*Ep. Hdt.* 64).

El texto es extraordinariamente difícil de interpretar, pero da la impresión de que el alma no es exactamente los átomos que la componen, sino tal vez el resultado del movimiento de estos átomos: surge así la sensación que el alma transmite al cuerpo. Si así fuera, cabría suponer (al menos teórica y analíticamente) tres momentos: la sensación «emerge» a partir de los movimientos atómicos que, a su vez, generan al alma.

Más aún, «dado que en todo momento y lugar se encuentran simulacros prestos para ser percibidos» ¿por qué el sujeto percibe unos y no otros? ¿Cómo es capaz de formar una continuidad perceptual?. Muchas imágenes se pierden, «fuera de las que el espíritu preparó por sí mismo (*ex sese ipse paravit*)». Decir, con Lucrecio, que «el espíritu se prepara por sí mismo, y espera que podrá ver lo que a cada cosa le sigue» (IV, 798-806) es admitir implícitamente que no se limita a reaccionar de manera pasiva ante las imágenes que recibe. A la misma conclusión se llega si se atiende a III, 847-861.

En estos versos Lucrecio considera esa posible eternidad que podría surgir del hecho de que en el futuro, por un azar, se repitiera exactamente como es ahora la configuración atómica que en último extremo somos. El poeta acepta retórica o instrumentalmente la doctrina estoica de la palingenesia, pero estima que no habla a favor de la inmortalidad: «nada nos importaría este suceso, habiéndose roto una vez la continuidad de nuestra conciencia».

Pero si consideras la inmensidad del tiempo pasado y cuán varios son los movimientos de la materia, vendrás fácilmente a creer que estos mismos elementos de los que ahora constamos, estuvieron muchas veces en el pasado dispuestos en el mismo orden que ahora: sin embargo, nuestra mente no alcanza a recordar este estado; pues hubo en el intervalo una pausa en nuestra vida y todos los movimientos se extraviaron, perdiendo su vinculación con los sentidos.

Valentí Fiol, en nota *ad loc.* explica que «al disgregarse en el vacío, perdieron la sensación, que sólo poseían colectivamente, en virtud de su unión».

Dado que la memoria y el recuerdo deben poder explicarse en términos de configuraciones atómicas, nuestro «doble» futuro, para ser exactamente lo que somos ahora, debería repetir la configuración atómica de la memoria y el recuerdo que ahora nos constituye; mas esta memoria y este recuerdo no

incluye el hecho de recordar que nuestra actual configuración atómica es la misma que nuestro doble tuvo en el pasado. Es decir, seríamos y no seríamos nosotros, lo primero por la idéntica conformación atómica, lo segundo porque se habría roto el recuerdo de lo que somos o se añadiría el recuerdo de lo que hemos sido. El doble sería y no sería un doble. El yo, pues, no es solo cuestión de la composición atómica, sino del hecho de que haya alguna continuidad en nuestra memoria: reconocer nuestro yo como siendo nuestro yo.

Supuestas estas dificultades, solo caben dos posibilidades: o bien se coincide con Plutarco, que entendía que eso de «innominada no es más que una confesión de vergonzosa ignorancia de quienes van diciendo que no tienen cómo llamar a aquello que no pueden comprender», o bien se concluye que si no hay un reconocimiento explícito del dualismo, sí se admite al menos que una parte del alma es más importante, mucho más importante, que las otras: el materialismo epicúreo no es un «materialismo puro».³⁶⁵ Y para lo que ahora importa tanto da que se lo califique de una u otra manera, porque un materialismo atenuado, en cualquiera de sus formas, se muestra extraordinariamente útil a la hora de explicar y justificar que los seres humanos actuamos libre y voluntariamente, cuestión esta que tal vez no inquiete a los fisiólogos del cerebro, pero sí, y mucho, a filósofos como Epicuro y Lucrecio, que desean reformar el alma de los humanos para que seamos felices.

SUEÑOS, ALUCINACIONES E ILUSIONES ÓPTICAS

Debe prestarse especial atención a los «prólogos» que anteceden a los libros que componen el poema de Lucrecio. Por su extraordinaria belleza formal y su enorme fuerza poética, pero también porque acaso una y otra se deban al hecho de que en estos momentos el poeta se siente más libre, menos atado a la exigencia autoimpuesta de exponer las verdades del epicureísmo de una manera rigurosa y (más o menos) ortodoxa. Por eso en ellos se detectan en ocasiones las verdaderas intenciones de Lucrecio, a veces desfiguradas en los versos en los se hacen explícitas: la minucia con la que aquí se expresa sobre cuestiones fisiológicas o epistemológicas puede hacer olvidar la preocupación ética y teológica que se expresa con toda claridad en aquellos. En I, 127-135 anticipa y resume los temas de su poema:

³⁶⁵ Cfr. Schmidt, *Clinamen...*, 2007: 143.

Por tanto, si conveniente nos es la ciencia de los fenómenos celestes, cómo recorren el sol y la luna sus órbitas, y en virtud de qué fuerza cada cosa se produce en la tierra, impórtanos sobre todo indagar con sagaz raciocinio de qué elementos constan alma y espíritu, y qué cosa es que, saliendo a nuestro encuentro cuando estamos despiertos pero debilitados por la enfermedad o sepultados por el sueño (*morbo adfectis somnoque sepultis*), llena de pavor nuestra mente, hasta hacernos creer que oímos y vemos cara a cara a seres que han afrontado ya la muerte y cuyos huesos abraza la tierra.

En el proemio al libro IV afirma haber expuesto ya la cuestión que nos ha ocupado en las páginas precedentes: cuál es la naturaleza del alma («qué sustancias la componen y la hacen crecer con el alma, y cómo al disgregarse se resuelve en sus elementos»); este libro está dedicado a un problema que guarda una íntima vinculación con los ya mencionados, «la existencia de lo que llamamos simulacros de las cosas». Pero ahora la investigación se abre a una nueva dimensión, interesan esos simulacros que nos aterrorizan tanto en sueños como estando despiertos:

... visiones que más de una vez nos despiertan con un sobresalto, arrancándonos del lánguido sueño: no vayamos a creer que las almas se escapan del Aqueronte, o que sus sombras revolotean entre los vivos, ni que algo puede quedar de nosotros después de la muerte, cuando, a la par destruidos, el cuerpo y el alma se hayan disociado y resuelto en sus elementos (IV, 26-44).

La teoría lucreciana de los sueños no es una digresión más o menos colateral y sin importancia, es una pieza esencial en el combate contra el temor a la muerte, íntimamente vinculada, por tanto, con el problema de la relación entre el cuerpo y el alma.

Quienes no comprenden la naturaleza y origen de los sueños acostumbra a atribuirles virtualidades premonitorias. Dado que como habrá que ver provienen «de la afluencia de simulacros», para Epicuro carecen de tal poder (*Sent. Vat.* 24); en contra de los estoicos, rechazaba con energía la adivinación (DL X, 135 = 395 Us.): «de nada se burlaba tanto como de la predicción de los sucesos futuros», escribe Cicerón (*Nat. deor.* II, 162). Y con razón, pues la mántica onírica presupone una concepción del sueño y una teoría del alma incompatibles con la filosofía del Jardín. Asumiendo posiciones estoicas, en *Sobre la adivinación* I, 63 Cicerón vincula adivinación, sueño, muerte del cuerpo e inmortalidad del alma:

Así es que solo cuando el espíritu se encuentra apartado de la compañía y del contacto del cuerpo, a consecuencia del sueño, recuerda lo pretérito, distingue el presente y prevé el futuro, porque el cuerpo del que duerme yace como el de un muerto, pero su espíritu tiene vigor y vida.

Lucrecio insiste en la unidad entre cuerpo y alma, incluso en el estado de sueño: no hay mánica onírica porque los átomos del alma, durante el sueño, no viajan a mundos futuros, sino que «no se extravían muy lejos de los movimientos sensitivos» (III, 924). La naturaleza de los sueños ni tiene origen divino ni es premonitoria, pues los sueños, insisto, tienen causas naturales.

Por otra parte, los sueños —incorrectamente entendidos, esto es, al margen de la *physiología* epicúrea— son o pueden ser fuente de ansiedades y perturbaciones: perturba, en efecto, soñar algo no presente que el soñador sin embargo asume como presente. Por eso Lucrecio elabora una teoría de la visión para persuadirnos de que no debemos temer ni la visión de seres sobrenaturales —Escilas y Cerberos— ni la de esos seres ya muertos que en ocasiones se nos aparecen en sueños. Y por lo mismo Epicuro sosiega a su madre, que tiene sueños intraquilizantes sobre su él en su ausencia, explicándole que estas visiones solo son *phantasíai* producto de *eídōla* que viajan por el aire y que, a través de los poros, se han introducido en su alma: las apariencias de lo ausente son como las de lo presente, a pesar de que aquellas no son tangibles, sino que solo pueden aprehenderse con el pensamiento. Este bello texto de Epicuro es importante porque hace explícita la dimensión emocional de los sueños y porque pone de manifiesto que solo su correcta comprensión fisiológica permite superar los temores que en ocasiones producen: únicamente una fisiología de los sueños puede dar cuenta de los engaños oníricos y, en consecuencia, de los temores que ocasionan en quienes desconocen este importante aspecto de la filosofía epicúrea.³⁶⁶ La «Carta a la madre» es el fragmento 125-126 Smith de Diógenes de Enoanda:

Debes hacerte una detallada y firme consideración de esas cosas. Pues las imágenes de las personas ausentes, lejanas a nuestra vista, provocan en el alma muy gran agitación. Pero, si piensas toda la cuestión de manera serena, aprenderás que en definitiva son semejantes las (imágenes) de los ausentes a las de los presentes. Porque no son captadas por los sentidos, sino mentales y tienen por sí mismas la misma fuerza que las visibles, la misma que tenían al

³⁶⁶ Cfr. Masi, «Sognare oggetti nascosti...», 2017, pp. 84-85 y 92.

presentarse cuando aquellas estaban a la vista. Así que, por lo tanto, madre, no tengas temor y no consideres nefastas esas visiones (fig. 126, I, 1-10).

Se comprende que el estudio de los sueños no sea un aspecto secundario o de importancia menor dentro de la filosofía del Jardín. También la necesidad de comprenderlos correctamente, pues en ellos no se decide (o no se decide solo) la fiabilidad de los sentidos. En torno a ellos emergen inquietantes problemas que afectan a aspectos esenciales de la filosofía epicúrea.

★

Los estoicos distinguían entre *phantasía* y *phantasma*: las «fantasías» tienen en su origen y derivan de algo existente, los «fantasmas», producto de una «atracción vacía» (SVF II, 54), dan lugar a alucinaciones que no tienen ninguna causa externa real: las imágenes oníricas y las visiones de los locos son «ilusiones de la mente». Para los epicúreos, por el contrario, alucinaciones y sueños son el producto de *simulacra* reales, imágenes atómicas que se introducen en el alma. Las representaciones mentales oníricas son «verdaderas», tienen algún tipo de realidad (DL X, 31-32).³⁶⁷ Así lo dice también Diógenes de Enoanda:

[Las imágenes de los sueños no son vanas ilusiones de la mente] como opinan los estoicos, muy erróneamente. Porque poseen también la naturaleza de las imágenes corpóreas y de las impresiones de modo semejante a todos esos objetos cuyas emanaciones nos permiten que los veamos (frg. 43, I, 1-8).

Estos *phantásmata* soñados son semejantes a los objetos externos. En contra de cualquier forma de escepticismo, Epicuro insiste en el valor epistemológico de todas las representaciones mentales, incluidas las oníricas: aunque la imagen soñada no reproduce exactamente el objeto externo soñado, entre la primera y el segundo hay la suficiente correspondencia estructural como para que lo soñado pueda mover el alma y se nos imponga con evidencia inmediata (*enárgeia*), pruebas suficientes para concederle realidad.

Si las imágenes oníricas son cuerpos, deben poder explicarse en términos de su estructura atómica y de la estructura atómica del sujeto perceptor: los sueños son fenómenos físicos. El escolio a *Carta a Heródoto* 66 ofrece una interpretación puramente fisiológica de los sueños:

³⁶⁷ Cfr. Clay, «An Epicurean Interpretation...», 1980.

El sueño se origina cuando las partículas del alma diseminadas por todo el compuesto orgánico son contraídas o dispersadas, y luego caen las unas sobre las otras en movimientos de colisión.

Los sueños son reales, dice Diógenes de Enoanda, porque tienen causas naturales:

En contra de tu argumentación, Demócrito, decimos ahora estas cosas. La naturaleza de los sueños no es de ninguna manera de origen divino, como afirmas, ni tampoco premonitoria, sino que, insisto, lo que ocasiona los sueños son, más bien, ciertas causas naturales, de modo que así queda rebatido el argumento sofístico (frg. 9, VI, 5-14).

Demócrito, en efecto, considera que las imágenes oníricas son capaces de transmitir los estados psíquicos de los cuerpos de los que emanan: «hablan como seres animados y dialogan con el que las recibe acerca de las opiniones y razonamientos y deseos de quien las emite» (Plut. *Quast. conviv.* 734 f = 68 A 77 DK). Diógenes, por su parte, entiende que las visiones oníricas son *éidōla*, emanaciones que fluyen a partir de los cuerpos sólidos. Mientras se duerme las imágenes penetran por los poros del durmiente: las imágenes oníricas se originan por la exposición repetida a las imágenes que recibimos mientras estamos despiertos, por lo que el alma está predispuesta a recibir imágenes incluso cuando el objeto que las produce ha desaparecido:

Y al recibir las impresiones de las primeras imágenes nuestra naturaleza se hace porosa de tal modo que, incluso cuando no están ya presentes los objetos que vio al comienzo, se mantienen en nuestra mente imágenes semejantes a las anteriores, surgiendo sus figuras tanto en la vigilia como en el sueño (frg. 9, III, 6-14).

Demócrito, en efecto, había explicado que las imágenes penetran en el cuerpo por los poros y que cuando reaparecen producen las visiones oníricas: las imágenes soñadas son copias fieles del objeto soñado, es decir, son emanaciones de los objetos, emanaciones formadas por átomos.

Aristóteles, por su parte, considera innecesario recurrir a la presencia actual de objetos externos: en *Acerca de los ensueños* se lee que la sensación no solo existe en los órganos perceptuales cuando las percepciones están presentes, sino también cuando ya han pasado. Tal duración o persistencia surge cuando hemos percibido algo con mucha constancia e intensidad; así, por ejemplo, tras haber oído largo tiempo un sonido muy intenso continuamos escuchán-

dolo a pesar de que su foco emisor ya se ha apagado (459 b 7-465 a 5). Los epicúreos aceptan esta explicación que, por una parte, traslada el mecanismo de transmisión de los simulacros de los ojos a la mente y, por otra parte, permite dar cuenta del origen de las representaciones oníricas de objetos ausentes. El sueño puede ser explicado como un movimiento de peristalsis de residuos perceptivos que puede tener lugar aun en ausencia del objeto externo que originariamente provocó tal movimiento.³⁶⁸ En sueños, explica Lucrecio, «oímos sonidos, aunque por todas partes reine el severo silencio de la noche, y estando callados, creemos hablar» (V, 461-461).

Las imágenes no siempre proceden de un cuerpo concreto y determinado, a veces se forman a partir de varios cuerpos o incluso espontáneamente en el aire. Hay cosas que se presentan a los sentidos y cosas que acuden directamente al alma: hay imágenes extraordinariamente sutiles que penetran directamente en ella a través de los poros del cuerpo y que la afectan. Las alucinaciones y los sueños están constituidos por estas «imágenes mentales».

En todas direcciones vaga una multitud de simulacros de toda especie, sutiles, que al encontrarse en el aire se unen fácilmente, como hacen las telarañas y los panes de oro. En verdad que estos son de una trama mucho más tenue que las que nos hieren los ojos y provocan la visión, ya que penetran por los poros del cuerpo y, dentro, conmueven la sutil sustancia del alma y excitan la sensibilidad (Lucrecio IV, 724-731).

En principio, dice Lucrecio, no hay diferencias entre las visiones que tenemos cuando estamos despiertos y las oníricas, entre unas y otras hay continuidad; también al que duerme «lo excitan los mismos simulacros que cuando estamos despiertos».

Por tal motivo, Sexto Empírico no ve diferencias entre la posición epicúrea y la estoica: ¿cómo distinguir entre las representaciones que «están activadas» por un cuerpo sólido y aquellas otras que nacen de un flujo de simulacros? Sin quererlo, Epicuro ha caído «en una aporía similar a la que critica»:

En efecto, si admite que unas representaciones provienen de cuerpos sólidos y otras de imágenes, y concede que una cosa es la evidencia y otra la opinión, me pregunto cómo distingue las representaciones cuya impresión proviene de un cuerpo sólido y aquellas cuya impresión proviene de una

³⁶⁸ Cfr. Masi, «Sognare oggetti nascosti...», 2017: 74. Verde, «Ancora su Timasagora...», 2010: 133-134.

imagen. Porque no podrá hacerlo ni mediante una evidencia, ya que es eso lo que está en cuestión, ni mediante una opinión, pues esta debe venir confirmada por medio de una evidencia (*Adv. Dog.* II, 65).

Por lo demás, es absurdo tratar de demostrar las cosas que se cuestionan menos a partir de las que se cuestionan más. Mientras que los escépticos investigan la credibilidad de las imágenes (y concluyen que ni son ni dejan de ser creíbles), Epicuro «plantea su prodigiosa y fabulosa doctrina de las imágenes» (*Adv. Dog.* II, 66). Sexto Empírico olvida lo que dice Lucrecio sobre el estado de sueño: que en él los sentidos están obstruidos y la memoria desactivada (IV, 762-767), olvida que la sustancia de las visiones oníricas, como la de los dioses, es «muy tenue, muy lejos del alcance de nuestros sentidos, y apenas cognoscible a la mente» (Lucrecio V, 148-149). En sueños se reconfiguran o se desactivan esos «paquetes prolépticos» de los que hablaba más arriba; en sueños «todos los sentidos del cuerpo reposan, paralizados»; además, «la memoria yace sumida en lánguido sueño» (IV, 757-767). En sueños quedamos desarmados, nuestros sentidos están «como relajados y apagados» y por tal motivo no podemos hacer uso de los criterios de verdad; no podemos verificar nuestras opiniones, desaparece el *kanōn*, escribe Diógenes de Enoanda (frg. 9, V, 13-15).

En la columna XIX del libro XXIV del *De natura*³⁶⁹ Epicuro explica la naturaleza de las representaciones mentales oníricas y dice, como ya sabemos, que en su mayor parte surgen porque en nuestra mente se introducen *eídōla* que están en el ambiente, mientras que otras «son concomitantes a todo el proceso representativo» (XIX, 6-8). El pasaje es oscuro: tal vez quiera distinguir entre dos tipos de *phantásmata* oníricos, ambos procedentes del exterior, mas unos provenientes de un acto de aprehensión intencional, o al menos de un acto del alma que los selecciona frente a los demás, y otros que, por así decirlo, se nos imponen de manera descontrolada.³⁷⁰ Hay imágenes oníricas que responden a una configuración precisa, cuando soñamos por ejemplo con una mujer o con un niño determinados; y hay también imágenes mutantes:

Sucede también que, a veces, una imagen no es substituida por otra del mismo género, sino que lo que fue antes mujer parece convertirse en hom-

³⁶⁹ Este libro trata de los sueños o, más exactamente, de las representaciones mentales, *phantásmata*, que vemos en sueños; trata asimismo de su valor como signos para conocer realidades de otro modo ocultas (cols. III y XVII). Cfr. Leone, «Epicuro, *Della natura*, libro XXXIV (PHerc. 1431)», 2002: 33.

³⁷⁰ Leone, «Epicuro, *Della natura*, libro XXXIV (PHerc. 1431)», 2002: 118-119.

bre ante nuestros ojos, o que se sucedan unas a otras caras y edades distintas; el sopor y el olvido se encargan de impedir nuestro asombro (Lucrecio IV, 818-822).

Sexto Empírico no quiere comprender que alma que sueña tiene reacciones propias, debidas a su estructura atómica y a los impulsos externos. «Por lo sutil de su sustancia y su tenue textura», las imágenes mentales soñadas conmueven «fácilmente nuestro espíritu, pues la mente es también sutil y de movilidad maravillosa» (Lucrecio, IV, 743-748). Por eso los sueños tienen consecuencias para quien no comprende su naturaleza y origen.

En I, 127-135 y en IV, 26-44, Lucrecio menciona una imagen onírica muy concreta y muy querida por los romanos, la aparición de muertos en sueños.³⁷¹ Lucrecio quiere desafiar «las supersticiones y amenazas de los vates», de ese Ennio «que en versos inmortales proclama que existen las moradas del Aqueronte»:

De allí, dice, se le apareció la imagen del siempre floreciente Homero y entre amargas lágrimas empezó a revelarles los arcanos del mundo (*rerum natura*) (I, 102-125).

De un lado, la literatura (Homero/Ennio), de otro, el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas (Epicuro/Lucrecio).

★

El estado de sueño está a mitad camino entre la muerte y la alucinación:

[En sueños] creemos ver formas prodigiosas y los espectros de los que están ya privados de la luz; visiones que más de una vez nos despiertan con un sobresalto, arrancándonos del lánguido sueño (IV, 34-36).

Lucrecio explica que durante el estado de sueño los átomos del alma se reorganizan, de modo que se vuelven «adecuados» para percibir las figuras oníricas. El poeta no ve diferencias entre los mecanismos que producen las representaciones que tenemos cuando estamos despiertos y los que dan lugar a las imágenes oníricas. La experiencia perceptiva diurna prepara la actividad onírica: por eso es habitual que soñemos «las cosas en que más nos hemos detenido en el pasado y a las que el espíritu (*mens*) ha puesto mayor atención». Aunque

³⁷¹ Cfr. Schrijvers, «Die Traumtheorie des Lukrez», 1980: 136-138.

el objeto soñado ya no esté presente quedan sin embargo sus simulacros, los cuales penetran en el organismo en virtud de la actividad perceptiva precedente.³⁷² Durante el sueño, el *anima* suspende sus funciones y la *mens* puede entonces atender a simulacros que nacen de «la afición a que cada uno está más devotamente entregado»: los abogados sueñan leyes y pleitos, los generales, batallas, los marineros, vientos y mareas, y él mismo, Lucrecio, confiesa que sueña que investiga la Naturaleza y que expone sus «hallazgos en la lengua patria» (IV, 962-972). El sueño desnuda nuestra alma:

Muchos durante el sueño revelan importantes secretos y a veces prestaron testimonio de su propio crimen (IV, 1018-1019).

Y aquí, de nuevo, la continuidad entre el estado de sueño y el delirio:

Y de muchos se cuenta que hablando en sueños o en el delirio de una enfermedad han revelado y hecho patentes delitos que tuvieron ocultos (V, 1158-1160).

Los niños pequeños sueñan que se encuentran «ante un bacín o una tinaja» y, entonces, se orinan: «riegan los espléndidos tapices babilónicos». Los adolescentes sueñan con «imágenes de cuerpos indeterminados» y tienen poluciones nocturnas:

Cuando en los vasos juveniles penetra por primera vez el semen, madurado en los miembros por efecto del tiempo, acuden de fuera imágenes de cuerpos indeterminados, nuncios de un rostro agradable y de una tez hermosa, que irritan y solicitan los órganos túrgidos con la abundancia de semen, y a menudo, como si todo estuviera consumado, esparcen copiosamente este líquido y ensucian las ropas (IV, 1030-1036).

Y justo en este momento del libro IV comienza la famosa diatriba contra el amor, pues el enamorado es prototipo del loco, de quien vive una pesadilla de la que no puede despertar. Más adelante regresaré a esta cuestión.

★

En los versos 379 ss. del libro quinto Lucrecio se detiene en todo un conjunto de ilusiones ópticas que en apariencia contradicen el principio epicúreo de la verdad de los sentidos; a continuación, introduce unos versos dedicados

³⁷² Cfr. Masi, «Sognare oggetti nascosti...», 2017: 77-78.

a los engaños del sueño (V, 454-461). Sin embargo, entre el mundo de los sueños y el «mundo real» hay una continuidad inexistente entre la realidad y las ilusiones ópticas. Nadie ha recurrido a una ilusión óptica para demostrar la existencia de los dioses o la inmortalidad del alma; muchos han visto en los sueños indicios de la divinidad. Las ilusiones ópticas se deben a errores al *animus* («no imputes a los ojos lo que es error de la mente», V. 386) y suelen traerse a colación con ánimo escéptico.

Las ilusiones oníricas cesan cuando nos despertamos y los átomos del alma recobran su estructura habitual y recuperamos nuestro «paquete proléptico». Los locos y los alucinados son soñadores que no pueden despertar. Sus preconcepciones están radicalmente alteradas: aunque ven a Electra no le aplican la preconcepción «mujer», sino que consideran que están ante una Erinia. Quien, víctima de una ilusión óptica, ve y considera roto un remo sumergido en el agua no alucina, pues su percepción es verdadera en la medida y en el sentido de que existe tal imagen y de ella emanan efluvios que llegan a sus órganos perceptores. Sí alucina quien se cree Dioniso castigando a Cadmo o Apolo atacando a las Nióbides (Fil. *Ira* XVI, 18-26).³⁷³ Ni lo uno ni lo otro puede comprobarse ni por testimonio directo ni porque nada atestigüe en su contra: en estas creencias no habita el error, sino la locura, como le sucedió a Orestes cuando vio a Electra y creyó estar contemplando a una de las Erinias.

Haciendo suya por un momento y con ánimo polémico la perspectiva estoica, Sexto Empírico explica que las percepciones de Orestes fueron verdaderas y falsas, lo primero porque percibió algo existente, pues Electra, en efecto, existe, «pero en tanto que provenían de una Erinia, eran falsas, ya que no había Erinia» (*Adv. Dog.* I, 245). Epicuro, insisto, considera que la percepción es verdadera, pues en su raíz hay un flujo de imágenes reales, pero que la razón, en tanto que considera que las Erinias son cuerpos sólidos, «se formó una opinión errónea» (*Adv. Dog.* II, 63).³⁷⁴ Sexto Empírico vincula la locura de Orestes con el estado de sueño, pues una y otro tienen que ver, desde un punto de vista estoico, con la confusión entre apariencias verdaderas y falsas y, desde la perspectiva epicúrea, con la confusión entre opiniones verdaderas y falsas. Al decir de Epicuro, continúa Sexto, quienes no aceptan la epistemología del Jardín, aunque (a diferencia de los escépticos) «introducen una

³⁷³ Cfr. Tsuona, *The Ethics of ...*, 2007: 40 ss.

³⁷⁴ Cfr. Asmis, «Epicurean Epistemology», 1999: 268.

diferenciación entre las representaciones», no pueden confirmar que unas son verdaderas y otras falsas:

Porque no podrán probarlo ni por medio de algo aparente, pues son las apariencias fenoménicas lo que está en cuestión, ni por medio de algo no evidente, pues lo no evidente debe ser demostrado mediante algo aparente (*Adv. Dog.* II, 64).

Sexto Empírico olvida que la verdad de las opiniones y los juicios no depende en exclusiva de la información perceptual que recibe el sujeto. Orestes, insisto, no está loco por ver las imágenes de las Erinias, pues estas imágenes existen; Orestes alucina por dar un paso más, porque opina, cree o juzga que estas malignas deidades tienen una existencia corporal: no alucina quien ve a las Erinias y dice: «no conviene acudir a los trágicos, pues nublan el entendimiento; mejor leer a Epicuro y a Lucrecio». Quien ve quebrado un remo sumergido en el agua y, a partir de esta observación, infiere que el remo está realmente roto, comete un error que sin embargo puede abandonar fácilmente.

Dicho de manera general (y al margen de locos y alucinados que requieren someterse con urgencia a la terapia epicúrea): para asegurarnos de la verdad de nuestras explicaciones de la naturaleza (porque deseamos ser felices) no es suficiente con una única observación; deben realizarse tantas como sea posible: hay que atender a los efluvios del remo dentro y fuera del agua, hay que imaginar una situación que nos diga qué opinión es verdadera y cuál falsa, trazando analogías con alguna experiencia cotidiana. Hay que hacer «ciencia».

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Los conceptos con los que explicamos la naturaleza de las cosas se construyen paulatinamente por yuxtaposición de otros previos, cada uno de los cuales es evidente por sí mismo en virtud de esas «proyecciones imaginativas o representativas del pensamiento», de esa *epibolè tès dianoías* (esa actividad de la mente «mediante la cual podría la inteligencia inferir, “proyectar”, la existencia de algo no atestiguado por las sensaciones») ³⁷⁵ de la que Epicuro habla en *Carta a Heródoto* 50 y en la que algunos epicúreos creyeron descubrir un cuarto criterio de verdad. Si aprehendemos objetos por medio de los sentidos y conceptos mediante el alma y si en ambos casos la aprehensión es inmediata, la ciencia será una cadena de *prólēpseis* (es decir, de conceptualizaciones/visualizaciones) autoevidentes y necesariamente conectadas entre sí. ³⁷⁶

Los textos sobre física del Jardín no son o no quieren ser sino los mismos fenómenos puestos en palabras; por eso es frecuente que los epicúreos acusen a sus adversarios de forzar los datos de la realidad y por lo mismo sus explicaciones sobre la naturaleza de las cosas son terapéuticas, porque quieren que dejemos de alucinar, porque enseñan a mirar y comprender la misma naturaleza, abandonando las violencias que sobre ella han vertido poetas y filósofos de otras escuelas. Aprender a decir correctamente la naturaleza de las cosas tiene profundas consecuencias éticas, pues las creencias defectuosas y una percepción errada del mundo invitan a dolorosos deseos vanos y vacíos destructivos en la medida en que impiden el sobrio cálculo de los placeres: invitan al sujeto que alucina (y por eso alucina) a concebir fines irrealizables, fines que van en contra de la naturaleza. Atenerse a los criterios de verdad es una exigencia ética o que tiene corolarios éticos:

Si atendemos a esto [a los criterios] descubriremos correctamente de dónde se originan la perturbación y el temor y nos liberaremos de estos (DL X, 82).

³⁷⁵ García Gual, *Epicuro*, 1981: 81.

³⁷⁶ Cf. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, 1964: 570-571.

Los temores y perturbaciones nacen de opiniones erradas y los criterios brevemente expuestos en el capítulo anterior permiten discernir entre opiniones falsas y verdades en función, precisamente, de si satisfacen o no tales criterios. Las reflexiones epicúreas sobre la ciencia tienen una decisiva dimensión práctica.

CUESTIONES METODOLÓGICAS. EXPLICACIONES MÚLTIPLES

Por lo general, los seres humanos no se ven invadidos por el temor cuando perciben roto un remo sumergido en el agua y luego, al sacarlo, observan que está intacto. Sí conciben temores, aun sin estar locos, ante la visión de una serie de fenómenos astrológicos y meteorológicos que los antiguos acostumbraban a englobar bajo la palabra *meteōra* y en los que era habitual descubrir intervenciones divinas. «Las manifestaciones del vulgo sobre los dioses no son prenociones (*prólēpsis*), sino falsas suposiciones (*hypolēpsis*)», dice Epicuro en *Carta Heródoto* 124. Una *hypolēpsis* es una opinión que todavía no ha sido sometida a los criterios y que, por tanto, puede ser errónea.³⁷⁷ No todas las suposiciones son falsas:

La opinión la califican de suposición, y la consideran verdadera o falsa. Si es confirmada por otros testimonios y no resulta contradicha por ninguno, es verdadera. Pero si no es confirmada por testimonios y es contradicha, resulta falsa. Por eso introdujeron la calificación de «en expectativa», por ejemplo en expectativa de acercarse a la torre y conocer cómo es de cerca (DL X, 34).

Solo un loco que alucina podría abrigar la expectativa de acercarse a los astros para confirmar o refutar su naturaleza divina.

Todos los humanos tenemos opiniones. El investigador de la naturaleza da un paso más y las somete a prueba, porque desea saber cuáles son verdaderas y cuáles falsas. Y a lo largo de este proceso comprende y acepta (porque desea ser feliz) que las opiniones pueden ser inverificables o verificables y que estas últimas, las que deben ser verificadas, pueden a su vez dividirse en dos categorías, aquellas que aguardan a ser confirmadas por una observación más detenida y esas opiniones poco claras o no evidentes de suyo que no admiten una posterior confirmación (*Ep. Hdt.* 38). Las opiniones acerca de los fenóme-

³⁷⁷ Cfr. Angeli, «Necessità e autodeterminazione...», 2000: 28-29.

nos meteorológicos son de este último tipo, en la medida en que solo pueden ser observados desde lejos y no admiten manipulaciones experimentales (*Ep. Hdt.* 80). Ciertas tesis fundamentales de la física epicúrea, en particular esa opinión (verdadera) que afirma la existencia de los átomos y el vacío, que por definición no pueden verse, también tienen que ser englobadas dentro de esta segunda categoría (*Ep. Hdt.* 38 y ss.).

En el ámbito de las investigaciones «meteorológicas» las preconcepciones constituyen el criterio de verdad más relevante: no podemos investigar las causas del trueno a menos de tener alguna noción previa de qué es un trueno. Supuesto que el investigador de la naturaleza de las cosas posee la preconcepción pertinente y que es posible formular hipótesis acerca de la naturaleza de las cosas, las opiniones sobre la naturaleza de las cosas se verifican comparándolas con las cosas percibidas, con los *phainómena*. En *Carta a Heródoto* 51 Epicuro explica que la verificación es positiva (es decir, la opinión es verdadera) si es confirmada o atestiguada (*epimarturētai*) o no contradicha (*mē antimarturētai*) por los fenómenos; la verificación es negativa y, en consecuencia, la opinión es falsa cuando no es atestiguada (*mē epimarturētai*) o es contradicha (*antimarturētai*) por los sentidos. Son verdaderas aquellas atestiguadas o confirmadas y no contradichas por hechos evidentes; falsas, las contradichas y no atestiguadas por hechos evidentes.³⁷⁸

Exponiendo las líneas fundamentales de la metodología del Jardín, Sexto Empírico precisa qué debe entenderse por «confirmar» y por «no contradecir» (*Adv. dog.* I, 210–216). Por confirmar, la aprehensión evidente de que el objeto de una opinión es tal y como se considera que es en un momento temporal determinado. Por ejemplo: veo a Platón venir de lejos y supongo y opino, dada la distancia a la que se encuentra, que se trata de Platón; cuando se acerca atestiguo adicionalmente que es, en efecto, Platón. Sexto Empírico define la no contradicción como «la coherencia entre lo aparente y lo que se supone o se opina del objeto no evidente»: por no contradecir debe entenderse la compatibilidad del fenómeno con la cosa oculta objeto de una opinión. Por ejemplo: cabe atestiguar que hay vacío (un fenómeno, en efecto, oculto o invisible) por el hecho evidente del movimiento, pues si no hubiera vacío tampoco habría movimiento, ya que el cuerpo en movimiento no tendría lugar alguno donde ir: caso de no haber vacío todo estaría lleno y sería compacto. No cabe contradecir inductivamente la existencia del vacío, pero sí cabe inferir su exis-

³⁷⁸ Cfr. Allen, *Inference from Signs*.... 2001: 195–196.

tencia: si no hay vacío, no hay cuerpos en movimiento; hay cuerpos en movimiento, luego hay vacío.³⁷⁹ Un mundo de átomos sin vacío sería rígido hasta el punto de hacer imposible el movimiento, «de manera que, puesto que existe el movimiento, lo aparente no entra en contradicción con lo que se opina del objeto no evidente». La contradicción, por su parte, «es algo que contrasta con la no contradicción, pues se trata de una refutación, por parte de lo aparente, de lo que se opina del objeto no evidente». Hay contradicción cuando la cosa oculta refuta al fenómeno. Sexto Empírico ejemplifica ahora con los estoicos: si se presupone que no hay vacío (al considerarlo como no evidente), debe refutarse lo aparente, esto es, el movimiento: si no existe el vacío, necesariamente no habrá movimiento. Del mismo modo, la no confirmación es lo contrario de la confirmación, «pues consiste en someter a la evidencia el hecho de que el objeto opinado no es tal cual se había opinado»; hay no confirmación cuando el objeto de la opinión no es como se pensaba que era. Por ejemplo: suponemos que alguien que vemos a lo lejos es Platón; sin embargo, cuando la distancia disminuye reconocemos evidentemente que no es Platón: un caso, pues, de no confirmación, ya que el objeto de la opinión no es confirmado por el fenómeno. Por tanto: la confirmación y la no contradicción son criterio de que algo es verdadero, la no confirmación y la contradicción lo son de que algo es falso.



Ni Epicuro ni Lucrecio son particularmente originales en la elaboración de sus explicaciones físicas: las toman de pensadores anteriores. Epicuro no investiga la naturaleza, estudia repertorios doxográficos y el método de Lucrecio «es dogmático y refutatorio, no dialéctico».³⁸⁰ La novedad no está en las explicaciones, sino en su acumulación y aunque a este respecto hay antecedentes,³⁸¹

³⁷⁹ Nótese que primero se demuestra la existencia del vacío, antes de poder hablar de la naturaleza atómica de los cuerpos: la dicotomía cuerpos/vacío es condición de posibilidad para la demostración del atomismo. Epicuro define el vacío antes de haber probado su existencia. En I, 265 ss. Lucrecio se dirige a Memmio: que la pequeñez y la invisibilidad de los átomos no es óbice para la verdad de su mensaje. Este pasaje, que sigue al de «nada surge de la nada» y que antecede a la discusión del vacío, está separado por más de 150 versos de ese otro pasaje (I, 483 ss) en el que hacen su primera aparición los átomos. Los átomos son defendidos antes de haber hecho su aparición, como si Lucrecio quisiera «calentar» a sus lectores. F. Solmsen ha llamado la atención sobre esta «anomalía»: «Lucretius' Strategy in *de rerum natura* I», 1988: 317.

³⁸⁰ Runia, «Lucretius and Doxography», 1997: 95.

³⁸¹ Cfr. Bakker, *Epicurean Meteorology...*, 2016: I.5: «The sources of the method of multiple explanations».

lo que en Demócrito o Aristóteles es excepción,³⁸² es norma en Epicuro y Lucrecio.

En la *Carta a Pitocles* Epicuro elabora modelos visibles para, a partir de ellos y por analogía, dar cuenta de los fenómenos meteorológicos. Las analogías abundan en esta epístola, pero están prácticamente ausentes en la *Carta a Heródoto*, donde por lo general Epicuro prueba tesis no evidentes apelando al hecho de que su contradicción tiene implicaciones que la observación nos dice que son falsas.³⁸³ Así, por ejemplo, la tesis «nada nace de la nada» se prueba porque de su aceptación se seguirían consecuencias que «no vemos», a saber: «que cualquier cosa podría nacer de cualquiera, sin necesidad de ninguna simiente» (*Ep. Hdt.* 38). En *Carta a Pitocles* 86 se equiparan las teorías físicas fundamentales y la investigación acerca de los modos de vida, que solo consienten una única explicación, y se distinguen de otras investigaciones en el ámbito astronómico y meteorológico, que admiten varias explicaciones, todas ellas verdaderas o al menos posibles.³⁸⁴ Epicuro acepta dos tipos de teorías: por una parte, aquellas que son verdaderas, esto es, verdaderas en exclusiva, porque su negación es contradicha por los fenómenos; por otra, una multiplicidad de teorías alternativas que deben aceptarse todas ellas porque ninguna de ellas es contradicha por las apariencias.

Tras referir diversas causas que pueden explicar los movimientos sísmicos, Séneca señala que Epicuro admite todas y que incluso añade algunas:

Ataca a los que han afirmado que solo existe una de ellas, puesto que es arriesgado dar soluciones seguras sobre materias que hay que dilucidar por conjetura (*Nat. quaest.* VI, 20, 5).

Dado un fenómeno meteorológico, es posible elaborar para él varios modelos visibles: así funciona el «método de explicaciones varias» o del «criterio del argumento posible», como también lo denomina (*Ep. Pit.* 87 y 97).³⁸⁵

³⁸² Demócrito brinda tres causas para explicar los terremotos (98 a DK). En *Meteorológicos* 344 a-b Aristóteles ofrece diferentes explicaciones de los cometas.

³⁸³ Cfr. Furley, «Knowledge of Atoms and Void in Epicureanism», 1971.

³⁸⁴ La única referencia a grados de posibilidad se encuentra en un texto de Diógenes de Enoanda en el contexto de una discusión sobre un problema astronómico: aceptar una única explicación es dogmático, el sabio, por el contrario, acepta muchas explicaciones: es correcto decir que, aunque hay muchas explicaciones posibles, una de ellas es más plausible que las demás (13, III 2-13 Smith).

³⁸⁵ Sobre las explicaciones múltiples en el epicureísmo: Striker, «*Kritērion tēs alētheías*», 1974. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, 1984: 178-180, 193-196, 321-336 y «Epicurean Epistemology», 1999. Allen,

«Quien investiga sobre las cosas no manifiestas —afirma Diógenes de Enoanda—, si advierte varios modos posibles de su explicación, es arriesgado que se pronuncie a favor de uno solo. Tal cosa es más propia de un adivino que de un hombre sabio» (frg. 13, III, 2-9). Debe considerarse «de cuántas maneras ocurre un hecho similar a nuestro lado» (*Ep. Hdt.* 80). De «los sucesivos ocultamientos y plenitudes de la luna» puede darse cuenta de diversas maneras, «pues también en nuestro entorno se ve que muchas cosas tienen luz por sí mismas, y muchas la reciben de otras». Los eclipses pueden explicarse «como un apagón», pero también «por interposición algunos otros cuerpos», «a la manera como justamente se ve que eso sucede en nuestro entorno» (*Ep. Pit.* 94-96). Lucrecio ofrece siete explicaciones para el trueno (VI, 96-159) y aunque en ocasiones, como por ejemplo a propósito del tamaño de los cuerpos celestes (DL X, 91; Lucrecio V, 564-592) o la estabilidad de la tierra (Lucrecio V, 534-563), se lee una única explicación, nada impide que otra, u otras, sean posibles. La diferencia en la duración de los días y las noches también puede explicarse de diferentes maneras:

Eso es lo que observamos que sucede en algunos fenómenos de nuestro entorno según los cuales es preciso que expliquemos lo que ocurre en el cielo (*Ep. Pit.* 98).

Quienes insisten en acudir a explicaciones únicas «ignoran en qué condiciones nos es posible conservar el ánimo sereno» (*Ep. Hdt.* 80) y, además, desconocen «qué le es posible teorizar al ser humano y qué imposible, y por esa razón desean teorizar lo imposible» (*Ep. Pit.* 94). Querer explicar las cosas como las cosas no pueden ser explicadas, perturba.

Estamos cerca del segundo tropo que Enexidemo elaboró para refutar a los causalistas: «aquel según el cual a pesar de que muchas veces hay abundantes posibilidades para asignar causas de muy diversas maneras a los que se investiga, algunos asignan causas a eso de una única manera»; pero lejos del cuarto: «aquel según el cual cuando han comprendido cómo suceden las cosas que son manifiestas creen que también han comprendido cómo sucede lo que no es manifiesto, cuando lo no manifiesto tal vez tenga lugar de forma parecida a lo manifiesto o tal vez no de esa forma sino de otra especial» (Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 181-182). Los escépticos rechazan las explicaciones analógicas,

Inference..., 2001: 194-205 y 239-241. Fowler, *Lucretius on Atomic Motion...*, 2002: 191-192. Bakker, *Epicurean Meteorology...*, 2016, capt. I: «Multiple Explanations».

decisivas para los epicúreos, pues los modelos visibles son signos de las cosas no visibles, pero signos similares a lo que significan y que por eso desempeñan sus funciones como signos de lo no evidente, a saber: precisamente por ser similares a aquello que significan.³⁸⁶

Las explicaciones múltiples que pueden leerse en la *Carta a Pitocles* toman pie, en efecto, en analogías, una fuente para sugerir hipótesis, pero no, al menos desde criterios actuales, para afirmar la verdad de todas y cada de tales explicaciones múltiples.³⁸⁷ Pero quede al margen esta cuestión que inquietaría a un epistemólogo moderno, no a los epicúreos, para los que la analogía con lo que «ocurre a nuestro lado» no es un paso previo a la explicación, sino la misma explicación. Todas las explicaciones que Epicuro y Lucrecio ofrecen son posibles, esto es, objetivamente posibles, pues el modelo visible quiere ser a la vez una explicación causal, quiere ofrecer algo más que una mera hipótesis especulativa. Los modelos analógicos no se limitan a sugerir explicaciones, son en sí mismos explicaciones.

Ni Epicuro ni Lucrecio muestran preferencias, no suelen descartar teorías, más bien las acumulan, tal vez por la razón ya apuntada más arriba: la acumulación, como la memorización, implica reforzamiento. Hay una única excepción a esta regla general: «que nunca se invoque la naturaleza divina a propósito de estas cosas» (DL X, 97), porque ello iría en contra de la evidente naturaleza bienaventurada de los dioses.³⁸⁸ Epicuro solo rechaza «el mito»:

Y queda rechazado siempre que observando bien los fenómenos se saquen indicios (*sēmeiōtai*) acerca de las cosas que no son visibles. (*Ep. Pit.* 104).

Debe distinguirse entre quien se atemoriza porque sufre un terremoto y no sabe explicarlo «científicamente» y quien lo teme porque lo cree obra de dioses coléricos y vengativos. ¿Son entonces igualmente verdaderas todas las explicaciones que satisfacen el requisito de no invocar a la naturaleza divina? En general: la incompatibilidad con los fenómenos es razón suficiente y necesaria para rechazar una teoría, mientras que la incompatibilidad de una teoría con otra teoría no es razón suficiente ni necesaria para rechazar una de las dos teorías. Tal vez por ello se ha acusado a los epicúreos de ser poco «científicos».³⁸⁹

³⁸⁶ Cf. Allen, *Inference from Signs...*, 2001: 202.

³⁸⁷ Cf. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 1953: 205.

³⁸⁸ Cf. tb. Lucrecio: II, 1090-1104; V, 156-234, 1183-1240; VI, 50-79, 379-422. Cicerón, *Nat. Deor.* I, 52.

³⁸⁹ Cf. Wasserstein, «Epicurean Science», 1978.

En ocasiones, Lucrecio convierte el breve apunte de Epicuro en largas tiradas de majestuosos versos, porque así se lo dictaba su genio poético, pero también porque no muestra el conjunto de alternativas que podrían ocurrir, sino la manera en la que en diferentes tiempos y espacios ocurre el fenómeno: no expone posibles verdades, sino verdades actuales en alguno de los infinitos mundos del universo atomista.³⁹⁰ De aquí el interés que en particular a lo largo del libro VI presta a los *mirabilia*, los fenómenos locales excepcionales. Estamos cerca de la paradoxografía. Estos fenómenos no habían pasado desapercibidos, pero Lucrecio no ofrece largas listas de los mismos, sino una pequeña selección, y se demora en su explicación, como si quisiera insistir en que todo, absolutamente todo, incluso lo más maravilloso y extraño, acontece en alguno de los infinitos mundos y debe poder explicarse en términos de la física epicúrea. Porque la investigación física puede avanzar atendiendo a cuestiones que Epicuro pasó por alto, y como si estas cuestiones fueran solo mínimas o de detalle.

SOBRE EL ORIGEN DEL LENGUAJE Y SOBRE EL LENGUAJE CIENTÍFICO

Si el lenguaje humano es «natural», si como quiere Lucrecio es una práctica espontánea que descansa en una habilidad que poseen todos los humanos, deberá rechazarse con energía esa hipótesis que ve en su origen la acción consciente de un «dador de nombres», para Diógenes de Enoanda absurda y ridícula:

No vamos a mencionar a Hermes y sus enseñanzas, como postulan algunos, ya que eso resulta una evidente tontada, ni vamos a creer a los filósofos que por imposición y enseñanza les fueron impuestos los nombres a las cosas, a fin de que los seres humanos obtuvieran de cara a su comunicación mutua una fácil manifestación de sus cosas, pues es absurdo y aún más ridículo que todo lo ridículo (frg. 12, III, 4-IV, 6).

Es absurdo y ridículo, en efecto, suponer ese «nomoteta» del que habla Platón en *Crátilo* 388 e-390 e que, armado con un puntero, fuera señalando a cada una las cosas y diciendo «“esto va a llamarse piedra”, y “esto made-

³⁹⁰ Cfr. Hankinson, «Lucretius, Epicurus, and the Logic of Multiple Explanations», 2013: 89-91.

ra”, y “esto de aquí ser humano”, y así “perro”, “vaca”, “burro”...». ³⁹¹ Tal conjetura, dice Lucrecio, es «puro desvarío» entre otras cosas y sobre todo porque contradice presupuestos fundamentales de la epistemología y la psicología del Jardín: si el presunto dador de nombres no hubiera escuchado a otros seres humanos hablar («si otros no hubieran usado entre sí también sus voces»), no habría podido desarrollar una preconcepción de la utilidad del hablar y, en consecuencia, ni tan siquiera podría haber sabido qué tendría que haber inventado (V, 1041-1055). Hay que imaginarse que el lenguaje surgió por la interacción entre la naturaleza humana y el mundo externo, así como que tal interacción fue fortuita o, en todo caso, no intencional (V, 1028-1029).

Epicuro describe el surgimiento del lenguaje como un proceso que recorre varias fases. Solo la primera de ellas es estrictamente «natural» o al menos no convencional:

Los nombres no surgieron desde un comienzo por convención, sino que los hombres primitivos en cada una de sus tribus, al experimentar sentimientos particulares y al recibir impresiones concretas, emitían el aire de modo peculiar bajo el impulso de todos y cada uno de esos sentimientos e imaginaciones, de acuerdo también acaso con la naturaleza de los lugares que habitaban (*Ep. Hdt.* 75-76).

Las palabras eran en su origen una consecuencia sonora («aeriforme», dice Francesco Verde) del ambiente externo. ³⁹² En aquellos remotos tiempos los hombres primitivos emitían vocalizaciones, mediadas por sus estados psicológicos, en respuesta a lo que estas vocalizaciones expresaban. Estas primeras voces guardaban relación directa e inmediata con un referente y no hay porque asignarles una intencionalidad explícitamente comunicativa: un grito de dolor dice que quien lo profiere siente dolor pero no, necesariamente, que desea comunicar a otros su sensación de dolor. Este lenguaje primitivo es una reacción instintiva frente al medio ambiente. Cabe suponer entonces, así lo hace Epicuro, que los primitivos se dieron cuenta de que los sonidos que emitían se correspondían directa e inmediatamente con sus sensaciones y con las cosas y que de este modo, guiados por la necesidad, comenzaron a poner nombres. En aquellos tiempos palabra y cosa eran lo mismo. La diversidad lingüística se

³⁹¹ Cfr. Atherton, «Lucretius and What Language Is Not», 2005.

³⁹² Verde, *Epicuro. Epistola ad Erodoto*, 2010: 217.

explica porque las primeras emisiones de aire se produjeron en muy diferentes condiciones y medios ambientes: no es lo mismo emitir aire en un medio desértico que en otro con abundante agua. La circunstancia de que las diferenciaciones medioambientales se vean acompañadas por variaciones lingüísticas prueba adicionalmente que el lenguaje guarda una relación «natural» con el mundo.³⁹³

El momento convencionalista llegó posteriormente, cuando los humanos sintieron la necesidad de evitar ambigüedades. Tampoco en este momento aparece ningún «legislador de nombres»: la actividad de evitar imprecisiones se realizó *koinōs*, «en común». Nos encontramos en una fase histórica que ya conoce un lenguaje desarrollado, pero en la que todavía no hay actividades especializadas que exijan palabras asimismo especializadas. Solo cuando surgieron estas actividades aparecieron los «dadores de nombres» o al menos los «expertos»:

Y al introducir ciertas cosas hasta entonces desconocidas, los expertos recomendaron ciertos vocablos para estas, forzados a darles con tal sonido, o bien eligiéndolos calculadamente según el motivo más apto para su interpretación.

A un primer estadio «natural» se sobreponen dos convencionales, cada vez progresivamente más convencionales. Solo la emisión de sonidos en respuesta a sensaciones e imágenes, en función de los estímulos medioambientales, puede calificarse de *phýsei*, pues en la necesidad que sintieron los humanos de establecer y fijar de común acuerdo ciertas formas de expresión para facilitar las relaciones recíprocas ya interviene el *lógos*, más aún cuando surgieron palabras para designar los nuevos conocimientos y técnicas que los seres humanos iban adquiriendo.³⁹⁴ El lenguaje no surge *thései*, en su origen no debe situarse ni el acuerdo entre varios hombres ni la voluntad explícita de un nomoteta, humano o divino. Pero una cosa es el origen y otra, distinta, el desarrollo: el lenguaje surge naturalmente pero se desenvuelve de manera convencional.³⁹⁵

Lucrecio evita mencionar estas dos fases posteriores e insiste en el carácter «natural» del lenguaje —haciendo sin embargo un uso altamente artificial de las palabras, no solo por su carácter poético, sino también porque para mostrar la

³⁹³ Cfr. Sedley, «De natura, 28», 1973: 18–20.

³⁹⁴ Cfr. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 521.

³⁹⁵ Cfr. Verde, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, 2010: 220. Tb. Mackey, «New Evidence for the...», 2015.

naturalidad del lenguaje se sirve de analogías.³⁹⁶ En primer lugar, con los niños pequeños, capaces de gesticular, pero no de hablar:

Pero los variados sonidos de la lengua, la Naturaleza impulsó al hombre a emitirlos, y la necesidad formó los nombres de las cosas, por un instinto no muy diferente al que induce al niño, incapaz de hablar, a servirse del gesto y señalar con el dedo los objetos presentes. Pues cada ser tiene consciencia del uso que puede hacer de sus fuerzas (V, 1028-1033).

Y una de las «fuerzas» que poseen los seres humanos es la de articular sonidos, gracias a los labios y a la «móvil lengua, artesana de palabras» (IV, 449-550). Lucrecio también traza una analogía con los animales: a diferencia de estos, en un momento dado los seres humanos comenzaron a poder controlar sus vocalizaciones (V, 1087-1090); sin embargo, no explica en ningún momento cómo, cuándo y por qué aconteció tal control.³⁹⁷

Tal vez Lucrecio estuviera interesado exclusivamente en los momentos inaugurales del lenguaje,³⁹⁸ y nadie discute a los «científicos» el derecho a centrar sus esfuerzos en un terreno y no en otro; o tal vez, guiado por un ánimo polémico, quisiera combatir la idea estoica de un dador de nombres racional y único;³⁹⁹ o puede pensarse que defiende que las voces de los primeros hombres, a diferencia de los gritos de los animales, eran ya simbólicas, de suerte y manera que ya en aquellos remotísimos tiempos había una separación cualitativa entre los aullidos y bramidos animales y las vocalizaciones humanas, aquellas indexicales y estas significativas.⁴⁰⁰

No es fácil explicar el tránsito de los sonidos entendidos como expresiones no intencionales de emociones en respuesta a estímulos externos (*sonitus linguae*) a esas palabras (*nomina rerum*), las propiamente humanas, que son expresiones intencionales de emociones complejas y que quieren dar cuenta de la naturaleza de las cosas.⁴⁰¹ No es fácil pasar de un gesto que señala una cosa a pronunciar la palabra que dice la cosa y, en todo caso, el niño que da este paso

³⁹⁶ Cf. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution...*, 2003: 15-18 y 283-293. Hozemat, «Lucrèce, *De Rerum Natura* V, 1028-1029...» 1997. Manuwald, *Der Aufbau der lukrezischen...*, 1980: 41.

³⁹⁷ Cf. Reinhardt, «Epicurus and Lucretius on the Origins...», 2008.

³⁹⁸ Cf. Asmis, «Lucretius and the Growth of Ideas», 1996: 766. Offermann, «Lukrez V, 1028-1090», 1972,

³⁹⁹ Cf. Perelli, «La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio», 1966/67: 207 y 218.

⁴⁰⁰ Cf. Stevens, «Symbolic Language and Indexical Cries...», 2008.

⁴⁰¹ Cf. Atherton, «Lucretius and What Language Is Not», 2005: 114.

siempre lo hace en una situación dada y animado por una audiencia determinada. No es fácil trazar un puente que de un grito como expresión directa e inmediata de un dolor lleve a las palabras «científicas» con las que Epicuro y Lucrecio quieren alejar a los hombres del dolor.

Uno y otro son «expertos». El mismo Lucrecio que insiste en el carácter no convencional del lenguaje, no oculta (dado el carácter de la empresa que se trae entre manos) la necesidad de «echar mano de nuevos vocablos, por la pobreza de la lengua y la novedad de los temas» (I, 136-140). ¿Dicen estos nuevos vocablos, los introducidos por los «expertos», la naturaleza de las cosas del mismo modo que los gritos de los primeros humanos decían un dolor o un placer?

Se ha señalado que Epicuro elaboró primero su física y luego su epistemología, acaso forzado por alumnos o adversarios que le preguntaban, por ejemplo, «¿qué quieres decir exactamente cuando dices «átomos», o «vacío», o «tiempo», o «accidentes»...? ¿Qué debe presuponerse para hablar con sentido y sin ambigüedades sobre la naturaleza de las cosas? De estas y otras cuestiones relacionadas se ocupó Epicuro en el libro 28 del *Sobre la naturaleza*, que versa sobre «el uso correcto de los medios expresivos y sobre el problema de la exactitud de los conceptos».⁴⁰² Es posible que lo redactara para responder a objeciones planteadas por dialécticos megáricos acerca del valor cognitivo del lenguaje y del problema de la cognoscibilidad del mundo físico, cuestiones estas que guardan relación con el problema más general de la relación entre percepción y conocimiento o entre pensamiento y palabra.⁴⁰³ Estamos en el nivel o en la fase de los «expertos» que mencionaba más arriba, o sea, en un momento histórico en el que hay cosas que ya no pueden recibir su nombre de manera «natural», pues son cosas que no pueden ser percibidas directa e inmediatamente. Si el lenguaje de los seres primitivos era por entero natural, surgido por una necesidad natural, el nuestro (y más el que ahora interesa, el «científico») es en parte producto de la necesidad y en parte producto de la razón.

Epicuro no ignoraba que él mismo utiliza un lenguaje altamente artificial y plagado de tecnicismos: el gramático Aristófanes lo calificaba de *idiōtáte*, «muy personal» (DL X, 13 = 7 Nauck); Cicerón considera que Epicuro «habla de manera que no se le entiende» y que «se expresa de manera confusa» (*Fin.* II,

⁴⁰² Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 615.

⁴⁰³ Cfr. Sedley, «De natura, 28», 1973: 16.

15 y 27). La crítica moderna coincide: para Graziano Arrighetti la terminología de la que Epicuro se sirve en el *De natura* para el tratamiento del problema de la libertad y la responsabilidad es «extremadamente técnica»: «veramente un testo da iniziati»,⁴⁰⁴ quizá con exageración pero sin faltarle parte de razón, Jan Erik Hessler entiende que hay partes del *De natura* ilegibles, al margen de su estado de conservación.⁴⁰⁵ Epicuro es consciente de esta situación, pero a la vez siente cierta nostalgia por aquellos momentos aurales en los que no había ambigüedades porque palabra y cosa guardaban entre sí una vinculación inmediata: un horizonte ideal que nunca debe perderse de vista. De aquí la necesidad de atender a lo que denotan las palabras, porque «cada palabra, por muy manoseada que haya podido estar por la historia, y sobre todo aquellas palabras que encierran compromisos intelectuales, ideológicos, éticos, conserva, aún en sus contextos originales y en su primitiva semántica, aquellas referencias al mundo de la sensibilidad y la experiencia en la que se originó».⁴⁰⁶

Plutarco insiste en la esencial ambigüedad de la terminología científica epicúrea:

Quando Epicuro dice: «La naturaleza de lo que existe es cuerpos y vacío», ¿cómo debemos entenderlo? ¿Quiere decir que «la naturaleza» es algo distinto de «lo que existe», o bien indica «lo que existe» y nada más, como es de hecho su costumbre, cuando utiliza la expresión «naturaleza del vacío» para el propio vacío, e incluso, ¡por Zeus!, «naturaleza del universo» para el universo? (...) «Qué quieres decir, Epicuro? ¿Qué una cosa es el vacío y otra la naturaleza del vacío? (Adv. Col. 1112 e-f).

También imagina cuál podría haber sido la respuesta de Epicuro: *nenómistai dé pōs hē toiaútē tōn onomátōn homillía*, «este uso de los términos es el convencional», «yo uso las palabras como todo el mundo las usa», «mis palabras son cotidianas»... en el supuesto de que ellas dicen correctamente las cosas percibidas: si veo una mesa y digo «silla» es obvio que cometo un error, pues todos sabemos cuál es el *prōton ennōēma* de mesa y silla y cuál es su *prólēpsis*. Dejando ahora al margen la cuestión de que Epicuro no siempre cumplió esta exigencia de cotidianidad, la idea que quiere transmitir está clara: en cualquier investigación científica sobre la naturaleza de las cosas, precisamente porque nos vemos obligados a utilizar a menudo términos extraños, debe prestarse mucha

⁴⁰⁴ Arrighetti, *Epicuro, Opere*, 1973: 626.

⁴⁰⁵ Hessler, *Epikur. Brief an Menoikeus*, 2014: 71.

⁴⁰⁶ Lledó, *El epicureísmo...*, 1984: 102.

atención a su uso, y a este respecto, decía, su empleo cotidiano constituye un horizonte que nunca debe olvidarse, pues aquí es fácil, o relativamente fácil, poner en palabras esa evidencia de la realidad que se nos impone y de la que hablaba más arriba.

Tal vez por ello reprendiera a Metrodoro su intento de crear un vocabulario filosófico de uso privado (*Nat.* XXXVIII, frg. 11, col. II). Es posible que estos textos reproduzcan discusiones habidas en el seno del Jardín acerca del uso del lenguaje.⁴⁰⁷ Metrodoro habría defendido una libertad total y así, en cierto sentido, se arroga las funciones de un «dador de nombres», sin caer en la cuenta de que ha tomado palabras de uso común falseando, sin embargo, su sentido primero (frg. 13, col II.-III, 17).⁴⁰⁸ Algo más adelante, Epicuro advierte de los errores que surgen por la multiplicidad de las convenciones lingüísticas y recuerda a su discípulo que la gente utiliza las palabras de la manera más ridícula y en un sentido diferente del habitual, mientras que ellos, los epicúreos, no se apartan de los usos lingüísticos comunes y nunca alteran los nombres de las cosas evidentes, esos nombres que son *phýsei* o *katà tàs aisthēseis*. Pero hay también, decía, otros nombres que son convencionales y que fueron introducidos para evitar las ambigüedades en los procesos de comunicación.



Conocemos muy poco de las investigaciones de Epicuro sobre la ambigüedad. Solo sabemos que escribió un *Perì amphibolías*, citado en *De natura* XXVIII, donde se refiere a «ciertos individuos», tal vez los megáricos y más en concreto Diodoro Crono (frg. 13, col. IV).⁴⁰⁹ Frente a Crisipo, que había defendido la esencial ambigüedad de las palabras (puesto que pueden tomarse en dos o más acepciones), Diodoro sostiene que ninguna palabra es ambigüa; conocemos sus tesis gracias a Aulo Gelio:

Ninguna palabra es ambigua, ni nadie dice o piensa algo como ambiguo, ni debe parecerle que alguien dice algo distinto a lo que piensa decir aquel que habla. Pero cuando yo —añade— pienso en una cosa, tú percibes otra y puede parecer que se ha dicho de manera confusa más que ambigua; la naturaleza de un término ambiguo consiste en que quien dice algo quiere decir

⁴⁰⁷ Cfr. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 618. Tepedino Guerra, «Il contributo di Metrodoro...», 1990.

⁴⁰⁸ Cfr. Sedley, «Nature 28», 1973: 61.

⁴⁰⁹ Cfr. Arrighetti, *Opere. Epicuro*, 1973: 615.

dos o más cosas. Pero nadie dice que piensa en dos o más cosas cuando quiere decir una sola (XI, 12 = SVF II, 152).

Una cosa es la confusión o la oscuridad y otra la ambigüedad. Si el significado de una palabra depende en exclusiva de la intención de quien la dice, no puede haber ambigüedad, pues nadie, cuando dice una cosa, quiere decir dos o más cosas. Epicuro se opone a este subjetivismo radical que en último extremo convertiría en privado a todo lenguaje.

Algo más adelante, refiere la paradoja del encapuchado: «¿Conoces a este encapuchado?». «No». «Pues es tu padre; por tanto, lo conoces y no lo conoces» (frg. 13, cols. IX-X, 2). Paradoja que no nace de un uso metafórico impropio de las palabras del lenguaje ordinario, sino de la inadecuada teoría del significado de los megáricos y que, de acuerdo con Epicuro, solo se disuelve prácticamente, especificando cómo podría vivirse bien si se acepta el principio de que es posible conocer y no conocer la misma cosa al mismo tiempo, a saber, de ninguna manera. «Entre las investigaciones las unas versan sobre los hechos (*perí tōn pragmatōn*), y las otras, sobre la palabrería huera (*perí psilēn tōn phōnen*)» (DL X, 34).

Filodemo menciona una obra de Epicuro titulada *Anaphōnēseis*, donde tal vez estudiara los sentidos naturales u originarios de las palabras. El gadareno considera inaceptable acusar a Epicuro de inconsistencia (como al parecer habían hecho algunos peripatéticos) por distinguir entre *thymós* (ira inmoderada y persistente) y *orgē* (enfado breve y moderado), afirmando en unos pasajes que el sabio, en todo caso, solo experimenta la segunda, mientras que en otros habla del *thymós* del sabio; inaceptable acusación porque cuando Epicuro se expresa de esta segunda manera utiliza la palabra en sentido amplio, como sinónima de *orgē*, y no de manera estricta (*Ira* XLIII, 41-XLVI, 4).⁴¹⁰ Y poco más sabemos de lo que los epicúreos dijeron sobre la ambigüedad, si es que dijeron algo más. Tal vez esta escasez documental no sea un mero accidente de transmisión, sino que guarde relación con su rechazo de la dialéctica.⁴¹¹ El interés epicúreo por la ambigüedad es más práctico que teórico, y con fines prácticos (no técnicamente lógicos) los procedimientos inductivos y analógicos funcionan razonablemente bien.

⁴¹⁰ Cf. tb. *Rhet.* 2a. *PHerc.* 1674 XIX 2-5; XXX 19 ss.; XLI 27 ss., donde Filodemo distingue dos sentidos, estricto y amplio o catacrésico, de las palabras «habilidad» o «pericia» y «expertamente».

⁴¹¹ Cf. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, 1993: 109 y ss. Sobre la hostilidad de Epicuro a la dialéctica: DL 10, 3; tb. Cic., *Acad.* II, 97 y *Fin.* I, 6, 22.



El filósofo megárico Estilpón afirmaba «que una cosa no puede predicarse de otra», lo cual, según Colotes, hace imposible la vida:

Pues cómo viviremos, dice Colotes, si no podemos decir «el hombre es bueno» y «el hombre es general», sino «el hombre es hombre» y, por otro lado, «lo bueno es bueno» y «el general es general» (*Adv. Col.* 1119 d).

Tras considerar esta cuestión como un ejercicio retórico «que Estilpón solía proponer a los sofistas como divertimento y en plan de broma» (*Adv. Col.* 1119 c), Plutarco pasa al meollo del asunto: la filosofía epicúrea del lenguaje imposibilita la vida.⁴¹² De acuerdo con los estoicos, de cuya terminología se sirve Plutarco en estos momentos, en las palabras hay tres elementos: el significante, lo significado y el objeto (DL VII, 55-56). El significante es el sonido, por ejemplo, el sonido «Dión». Lo significado es la cosa aludida por el significante, que aprehendemos cuando subsiste en consonancia con nuestro pensamiento, a diferencia de lo que sucede con quienes hablan una lengua diferente de la nuestra, que no entienden el significado aunque oigan el sonido. El objeto es lo que está fuera y en la raíz, Dión mismo. Este análisis general distingue dos cuerpos, el sonido/significante y el objeto, y un incorpóreo, lo significado/dicho, el *lektón*, donde de acuerdo con la mayoría de los estoicos deben situarse la verdad y la falsedad. Sonidos y palabras son cuerpos, columnas de aire o su representación escrita, pero en su significación (*lektá*) son «incorpóreos».

Frente a la posición estoica, los epicúreos sitúan lo verdadero y lo falso en el terreno de la *phōnē* (Sext. *Emp. Adv. Dog.* II, 11-13). En coherencia con su concepción estrictamente naturalista del lenguaje, los del Jardín eliminaban «la categoría de los significados» (*tò tōn lektōn génos*), intermedia entre los sonidos articulados (*phōnai*) y los estados de cosas extralingüísticos, cosas o eventos (*tygchánonta*). Ahora bien, de acuerdo con Plutarco los significados proporcionan «la esencia del discurso» y gracias a ellos «se generan el aprendizaje y la enseñanza, las prenociones y reflexiones, los impulsos y los asentimientos» (*Adv. Col.* 1119 f-1120 a). Los epicúreos, por tanto, hacen imposible una comunicación humana racional; en el mejor de los casos tendrían que comunicarse como las bestias irracionales, a gritos no significativos, pues si no hay significados no habrá relación alguna entre palabras y cosas y las palabras no se

⁴¹² Cfr. Opsomer, «The lives and opinions of Socrates and Stilpo...», 2013: 37-39.

referirían a nada, sino que serían meros sonidos. Plutarco olvida que para los epicúreos palabra y cosa son lo mismo.

En *Carta a Heródoto* 37-38 Epicuro recomienda («lo primero de todo»: *prōton*) prestar atención o aprehender «aquello que está por debajo de las palabras»: el sentido que subyace a ellas, lo que denotan, pues solo así sabremos qué dicen y estaremos seguros de no utilizar palabras vacías que no tienen nada por debajo. Toda palabra tiene un *prōton ennóēma*, «un sentido primero» o «una imagen mental originaria» que siempre debe tenerse muy presente si es que hemos de tener algo a lo que referir las investigaciones, los problemas y las opiniones. *Prōton ennóēma* y *prólēpsis* son expresiones diferentes para indicar lo mismo: si es auténtica y verdadera, la *prólēpsis* dice el *prōton ennóēma*. Ya lo señalaba más arriba: Epicuro insiste en la necesidad de atenerse al sentido primero de las palabras, exigencia fácil de cumplir en el caso de voces tales como «mesa» o «silla», pero no tanto cuando se utilizan términos «científicos» como los que él emplea, en especial esos que dicen o quieren decir lo invisible (o esos otros que explican qué elegir y qué rechazar si se desea ser feliz).

Epicuro no era ciego a la progresiva tecnificación del lenguaje filosófico y es posible que el *De natura* 28 fuera una investigación sobre los inconvenientes y peligros de este proceso. Ser consciente de la inevitable especialización de las palabras con las que deseamos dar cuenta de la naturaleza de las cosas, así como del hecho de que en este proceso, precisamente por querer evitar ambigüedades e imprecisiones, surgen sin embargo ambigüedades e imprecisiones de otra naturaleza, ser consciente de esta circunstancia no obliga a caer en los excesos «logicistas» de los dialécticos, si bien, a partir de determinado momento, tampoco cabe ignorarlos. Epicuro aún podía orillarlos, pero Filodemo conoce las sutiles reflexiones estoicas sobre lógica y teoría de la argumentación y por eso critica con dureza esos lenguajes científicos perfectos que dejan definitivamente atrás el uso cotidiano de las palabras —al precio de un estéril apriorismo.

SIGNOS E INFERENCIA SEMIÓTICA

No debe pensarse que los epicúreos daban cuenta de la naturaleza de las cosas exclusivamente en los términos de los conceptos fundamentales del atomismo (entendidos como axiomas) y sus corolarios. Tampoco que el conocimiento de la naturaleza, de lo oculto en ella, sea una mera prolongación de la percepción de los fenómenos visibles. Lucrecio investiga la naturaleza de

las cosas; así lo indica el mismo título de su poema, y esta es una cuestión que incumbe discernir a la razón: «Los ojos no alcanzan a ver la naturaleza de la realidad» (IV, 384-385). La naturaleza de las cosas exige ser investigada con los ojos de la cara y con los ojos del alma.

Una lectura apresurada de la *Carta a Heródoto* podría dar la impresión de que Epicuro defiende un empirismo radical, pero él mismo advierte que este texto solo es «un resumen de la exposición de conjunto», que únicamente ofrece «los esquemas más generales», los «esquemas básicos» (*Ep. Hdt.* 35, 36 y 68). Las tesis presentadas en la *Carta a Heródoto* solo son «una imagen suficiente para inducciones sobre la naturaleza de las cosas» (45). Estos esquemas generales y básicos deben complementarse con una cuidadosa investigación empírica e histórica (en el sentido que los antiguos daban a la palabra *historia*: lo que dicen los demás), habida cuenta de que tanto las cosas empíricas como las históricas pueden actuar a modo de signos. «Algunos de los fenómenos que se presentan ante nosotros, que se ve cómo ocurren» son «signos de los acontecimientos celestes» y, en consecuencia, dejando a un lado cualquier forma de explicación teológica, hay que «ser capaces de comprender los fenómenos que hay que aceptar como signos» (*Ep. Pit.* 87 y 97).

De esta cuestión, de la inferencia semiótica, se ocupa el *De signis* de Filodemo,⁴¹³ donde polemiza contra adversarios estoicos,⁴¹⁴ o tal vez académicos,⁴¹⁵ acerca de la posibilidad de adquirir y aumentar el conocimiento de lo no visible partiendo de la consideración de lo visible como signo.⁴¹⁶ ¿Cómo construir un puente entre los fenómenos visibles y lo no evidente? Los epicúreos y sus adversarios comparten una misma «inclinación semiológica»,⁴¹⁷ pero disienten

⁴¹³ Cfr. los planteamientos generales de Manetti, «La semiotica salvata(si) dal Vesuvio...», 2012, y de Allen, *Inference...*, 2001: «Study IV: Epicurean Sign-inference in Philodemus». Tb. el seminal estudio de Philippon, «Zur Wiederherstellung von Philodems...», 1909.

⁴¹⁴ Así lo defienden Ph. De Lacy y E. De Lacy (*Philodemus. On Method of Inference*, 1978: 156 y 159, nota 5) y Sedley («On Signs», 1982: 240 nota 5). También Allen (*Inference...2001*: 207-20), que añade (con razón) que Epicuro y Filodemo malinterpretan y malentienden las tesis estoicas.

⁴¹⁵ Cfr. Asmis, «Epicurean Semiotics», 1996: 159-160.

⁴¹⁶ Además de por su contenido, el *De signis* es interesante porque nos permite atisbar la forma de proceder de los epicúreos en sus investigaciones científicas: en primer lugar toman en consideración las objeciones de los críticos (en este caso concreto, sobre la teoría epicúrea del signo) para luego, en un segundo momento, intentar rebatirlas manteniendo siempre y en todo caso una fidelidad de raíz a las tesis básicas del Jardín. En general sobre la forma de proceder de Filodemo: Dorandi, *Nell'officina dei classici...*, 2007: 70-77. Sobre la organización y la estructura del *De signis*: De Lacey y De Lacey, *On Methods of...*, 1978: 156-162.

⁴¹⁷ Cfr., a propósito de los estoicos, Vega, *La trama de la demostración*, 1990: 200.

a la hora de proponer diferentes métodos de inferencia sǐgnica: de un lado el de la similaridad, de otro el de la eliminaci3n.

Estamos cerca de los m3dicos empíricos; Filodemo quiere al menos ampararse bajo esta poderosa sombra, sin conseguirlo por completo.⁴¹⁸ Del mismo modo que los racionalistas acostumbran a mirar a las matemáticas, los empiristas, incluso los moderados, gustan cobijarse bajo la medicina, pues este saber desarroll3 por vez primera un m3todo que, lejos de toda consideraci3n dogmática de la causalidad, toma pie en la observaci3n de ciertos signos que acontecieron en nuestra experiencia pasada y que fueron acompa±ados regularmente por otros fen3menos. Sin embargo, no debe olvidarse que la aplicaci3n coherente de este m3todo puede desembocar en una actitud escéptica que, como ya se±alaba m3s arriba, est3 muy alejada de las tesis epicúreas. Sexto Empírico no crítca el m3todo de los epicúreos (pues a grandes rasgos coincide con el de los m3dicos escépticos), sí que lo utilicen para fundamentar una metafísica dogmática.⁴¹⁹

Según epicúreos (y estoicos) cabe pasar de un fen3meno evidente que forma parte de nuestra experiencia sensible (entendido como un signo) a otro fen3meno situado m3s all3 de esta experiencia (*t3 adēlon*: lo no visible, lo oculto, lo no evidente...). Sexto Empírico compara a los que indagan sobre cosas no evidentes con arqueros que disparan a un objetivo en la oscuridad:

En efecto, igual que entre estos es muy posible que uno acierte el objetivo y otro lo falle, pero no se sabe qui3n ha acertado y que qui3n ha fallado, del mismo modo, al estar la verdad oculta como por una profunda oscuridad, se dirigen hacia ellas muchos argumentos, pero cu3l de estos est3 de acuerdo con ella y cu3l en desacuerdo no es posible saberlo, ya que lo investigado queda fuera de la clara evidencia (*Adv. dog.* II, 325).

Baste lo anterior para indicar la precauci3n con la que debe tomarse la comparaci3n entre m3dicos y epicúreos. M3s adelante regresar3 a esta cuesti3n.

Para transitar de lo visible a lo no visible hay que servirse de «signos», de «indicios», de «síntomas»... pues todos estos sentidos tiene la palabra griega *sēmeia*: un signo es «lo que aparece» (*t3 phain3menon*), «lo que es manifiesto» (*t3*

⁴¹⁸ Cfr. Fausti, «La presenza del linguaggio medico nel *De signis* di Filodemo», 2012. De Lacy y De Lacy, *On Methods Inference*, 1978: «Supplementary Essay III: The Sources of Epicurean Empiricism». Frede, «The Empiricist Attitude towards Reason and Theory», 1988.

⁴¹⁹ Cfr. De Lacy y De Lacy, *On Methods of...*, 1978: 166-167 y 223.

phanerón), «lo que es evidente» (*tò enargés*), «lo que está delante de nosotros», «lo que es para nosotros» (*tò par' hēmin*). Todas estas expresiones indican que lo visible que funciona como signo no se limita a la experiencia perceptual de un sujeto concreto en un momento dado, sino que además hay que tener en cuenta la experiencia de otros hombres, la *historía*, así como lo ya sabido previamente por prueba o argumentación. Podemos inferir lo oculto a partir de lo que está en nuestra experiencia bien sea porque lo muestran los sentidos bien sea porque lo atestigua una cuidadosa «investigación histórica». Aunque nunca hayamos visto a un britano, a partir de la consideración como signo de nuestra experiencia (los hombres de nuestra experiencia son mortales) y de la experiencia «histórica» (quienes han visto a los britanos dicen que son similares a nosotros), podemos inferir lo no visible: los britanos, todos ellos, los presentes, los pasados y los futuros, han sido, son y serán mortales (*Sig. V*, 34–36). En general: «Desde el momento en que todos los K de los que tenemos experiencia son F, todos los otros K deberán ser F».⁴²⁰

La inferencia semiótica, dice Filodemo, procede *katà tēn homoiótēta trópos*, sirviéndose del tropo de la similaridad, y tiene en su raíz la «transición según similaridad»: *ē kath'homoiótēta metábasis: similitudine et transitione*, traduce Cicerón en el contexto de su explicación de cómo los humanos alcanzan la preconcepción de la divinidad, a saber, «por similaridad y transición» (*Nat. deor.* I, 105).⁴²¹ Este tropo (o este método) funciona en parte por inducción y en parte por analogía (*Sig. frg 3*): a partir de la observación de un número limitado de casos (los hombres de los que tenemos experiencia) formulamos por inducción un enunciado universal (todos los hombres son mortales); a partir del comportamiento de algunos objetos observados (el de los cuerpos compuestos) se concluye, por analogía, el comportamiento de objetos que no podemos ver o que solo vemos a gran distancia (los átomos, los cuerpos celestes).⁴²² Por ejemplo: la similaridad que puede observarse en todos los movimientos permite establecer inductivamente por analogía que el movimiento es «inconcebible» sin la existencia del vacío. La analogía toma pie en la similitud y, en consecuencia, puede usarse a modo de signo o, para ser más exactos, para pasar del signo (*sēméion*) a la inferencia signica (*sēméiōsis*). Ahora bien, la necesidad de la analogía es natural o psicológica y, en esta medida, su *enargeia*, su evidencia —una evidencia que según los epicúreos se impone de suyo— no

⁴²⁰ Cfr. Barnes, «Epicurean Signs», 1988: 96–97.

⁴²¹ Cfr. Asmis, «Epicurean Semiotics», 1996: 162.

⁴²² Cfr. Allen, *Inference from Signs...*, 2001: 208.

se fundamenta (lógicamente) en una teoría de la demostración, sino en una teoría de las facultades del alma. El método que introducen los epicúreos no apunta a fundamentar relaciones formales entre proposiciones, sino a definir las condiciones de la verificación empírica.⁴²³

Para asegurar la validez y la eficacia de la «transición según similaridad», los epicúreos exigían que previamente se llevara a cabo una amplia y exhaustiva investigación empírica, valorando comparativamente los datos obtenidos o bien a partir de la experiencia directa o bien a partir de la *historia*. Vana precaución, dicen los adversarios a los que se enfrenta Filodemo en el *De signis*, puesto que, desde el punto de vista estrictamente formal que adoptan, la inferencia por similaridad carece de necesidad lógica: el método epicúreo de la similaridad adolece de rigor científico. Estamos cerca de lo que los lógicos modernos llaman «inferencia de la mejor explicación»:

e es un conjunto de datos, hechos, observaciones... comprobados

h explica *e* (si *h* fuera verdadera, *e* habría ocurrido).

Ninguna otra hipótesis explica *e* tan bien como lo hace *h*.

.....

Por tanto, es bastante seguro que *h*.⁴²⁴

De que todos los hombres de los que tenemos experiencia mueran cuando se les corta la cabeza, no se sigue con necesidad (sino solo con «bastante seguridad») que todos ellos mueran cuando se les decapita: la premisa puede ser verdadera, la conclusión es falsa; lo verdadero dentro de nuestra experiencia puede ser falso fuera de ella: en modo alguno puede excluirse (lógicamente) que en algún lugar o en algún tiempo haya hombres a los que, tras ser decapitados, les vuelva a crecer la cabeza (*Sig.* XIII, 9-XIV, 2). La similaridad, dicen los adversarios, es un concepto excesivamente laxo para construir a partir de ella el edificio de la ciencia. El método de la similaridad, responde Filodemo, satisface los criterios de verdad establecidos por Epicuro.

Si la inferencia por similaridad funciona analógicamente, dependerá de la habilidad del investigador para escoger las propiedades pertinentes, pues solo su adecuada elección permitirá distinguir entre analogías verdaderas y falsas: por analogía con el hecho de que todos los hombres de los que tenemos ex-

⁴²³ Cfr. Morel, «Esperienza e dimostrazione...», 2015: 134-135.

⁴²⁴ Cfr. Iranzo, «Inferencia de la mejor explicación», 2011.

perencia mueren cuando se les corta la cabeza podemos inferir que todos los hombres mueren cuando son decapitados (y no les vuelve a crecer la cabeza). A diferencia, por ejemplo, de ser alto o bajo, que es una propiedad peculiar (*idiótētai*), ser mortal es una propiedad común (*koinótētai*) y solo a partir de estas propiedades la inferencia analógica por similitud puede alcanzar seguridad. La distinción entre propiedades peculiares y comunes se corresponde con la distinción, ya mencionada más arriba, que Epicuro había trazado entre *symbebēkota* (propiedades inseparables y estables sin las cuales es impensable el objeto) y *symptòmata* (propiedades «accidentales»). El problema se traslada: ¿cómo seleccionar las propiedades verdaderamente comunes? ¿Cómo estar seguros de que se han escogido tales propiedades y no una peculiar? Y es justamente en este punto cuando entra en juego el *epilogismós*, que consiste en una investigación de las similitudes mediante un procedimiento comparativo: es el primer paso que conduce a la inferencia, en tanto que procede comparativamente evaluando datos fenoménicos perceptuales. Desde un punto de vista epistemológico, el *epilogismós* está en la raíz de la *homoiótēs* que, a su vez, posibilita la inferencia semiótica.⁴²⁵ El *epilogismós*, así lo indica la misma palabra, es un «razonamiento» o una «reflexión» que acontece «después», después de la experiencia sensible: en primer lugar, se percibe una cosa, a continuación, de la mano del *epilogismós* entendido como un proceso se constatan y determinan sus propiedades esenciales y, así, se llega finalmente a la *prólēpsis* de la cosa. Por eso el *epilogismós* permite distinguir entre, por una parte, las propiedades comunes a los objetos perceptibles y a los no perceptibles y, por otra, las propiedades peculiares que pueden ser típicas de una sola clase de objetos: la clase de los objetos no perceptibles, por ejemplo.⁴²⁶

El problema se desplaza de nuevo: ¿cuál es el criterio que permite discriminar entre similitudes y procedimientos comparativos pertinentes e impertinentes? Filodemo acude al concepto de *adianoēsía*, «impensabilidad», «inconcebibilidad», en tanto que opuesto al criterio, propuesto por los adversarios, de «eliminación» (*anaskeuē*) (XI, 26–XII, 35; XXXII, 31–XXXIII; XIV, 2–11). Dado A, B será verdadero si su eliminación (o negación) implica de suyo la eliminación (o negación) de A: el consecuente es condición necesaria del antecedente. Filodemo ejemplifica con la proposición «si hay movimiento, hay vacío» (XI, 32–XII, 14). La *anaskeuē* pide la eliminación del consecuente para

⁴²⁵ Cf. Perilli, *Menodoto di Nicomedia...*, 2004: 140–153.

⁴²⁶ Cf. Manetti y Fausti, «La sezione di Bromio del *De signis...*», 2011: 180.

de esta forma verificar si el antecedente permanece: si se elimina el vacío no permanece el movimiento, tesis esta fundamental para la física epicúrea, que considera que el vacío es condición necesaria del movimiento atómico, pero falsa desde un punto de vista estoico, pues los del Pórtico solo admiten la existencia del vacío fuera del cosmos, no en su interior (Simp. *In Arist. De caelo* 284, 28-285 2 = SVF II, 535). Para ejemplificar la forma de proceder de los adversarios, Filodemo acude a una tesis que él considera verdadera, pero no sus oponentes. Lo cual permite sospechar que los epicúreos no niegan la validez de la eliminación, si bien consideran que este método debe ser completado con el de la similaridad (VII, 8-12).

La «eliminación», decía, puede expresarse como un condicional: «Si p, entonces q. Si no q, entonces no p». Debe ahora precisarse que descansa en proposiciones y no en cosas, es decir, la «eliminación» funciona semántica y no empíricamente.⁴²⁷ Filodemo, sin embargo, la entiende empíricamente y considera que se apoya en la experiencia. Sea la proposición «Si Platón es un hombre, Sócrates también es un hombre»; si esta proposición es verdadera, afirma Filodemo en la columna XII de su investigación sobre la inferencia semiótica, también lo será esta otra: «Si Platón no es un hombre, entonces Sócrates no es un hombre», «y no por el hecho de que mediante la negación de Sócrates sea eliminado Platón, sino porque es inconcebible que Sócrates no sea un hombre mientras que Platón sí lo es». En esta interpretación empírica la existencia de un hombre se liga físicamente con la existencia de otro. Aunque Filodemo reduce al absurdo la utilización puramente empírica de la eliminación, reconoce su validez formal, sobre la base, decía, del concepto de «inconcebibilidad»: es impensable o inconcebible que siendo Platón un hombre no lo sea también Sócrates. Tal inconcebibilidad no es una mera imposibilidad lógica, sino una inimaginabilidad retrotraible a la experiencia empírica. Las determinaciones esenciales de Platón y de Sócrates nos obligan a pensar, a partir de los datos de nuestra experiencia, que tanto uno como otro son «hombres», pues ambos satisfacen la prenoición «hombre». O sea, por «datos de nuestra experiencia» no debe entenderse una enumeración errática de casos particulares, sino una experiencia ya condensada como imagen del mundo: una experiencia «proléptica».

Para mostrar los límites del método analógico epicúreo los rivales aducen los casos únicos: los imanes, pero también los enanos, los gigantes o esos

⁴²⁷ Sigo en este punto las explicaciones de Beer, *Lukrez und Philodem...*, 2009: 184 ss.

hombres que a lo largo de su vida han cambiado de sexo (I, 19: IX, 35-38; XIV, 33; XV, 13).⁴²⁸ Dado que para ellos no cabe similaridad alguna ¿Habría entonces que excluirlos de la investigación? Si hay una piedra que es similar a todas las demás piedras, pero que se diferencia de estas por su capacidad para atraer al hierro, no puede descartarse que haya algún humano que sea similar a todos los demás humanos, pero que sin embargo se diferencie de estos por su capacidad para variar de sexo. En las columnas XIV-XV Filodemo discute el ejemplo del imán: la validez del proceder analógico solo sería discutible si dentro del grupo de las piedras que caen bajo la *prólēpsis* «imán» hubiera algunas que atrajeran el hierro y otras que no lo atrajeran, o dicho de otro modo: es inconcebible que algunas piedras que (sobre la base de nuestra *prólēpsis* de las mismas) pensamos como imanes, no atraigan al hierro.

Puede ahora precisarse dónde se sitúa el error de los adversarios o, por ser más precisos, su mala comprensión de los epicúreos: aquellos piensan que estos defienden que la similaridad es suficiente para formular condicionales fuertes, esos en los que el antecedente entraña el consecuente,⁴²⁹ cuando en realidad sostienen que debe acudirse a la similaridad y a la inconcebibilidad. Dicho esto, debe añadirse que los epicúreos, a diferencia de los estoicos, tampoco tienen especial interés en investigar las condiciones de validez de los condicionales, sino en cómo saber de la verdad de las implicaciones utilizadas en inferencias que concluyen lo no visible. Los epicúreos no niegan que sean auténticos y verdaderos condicionales esos en los que, eliminando hipotéticamente el consecuente, en virtud de esta misma eliminación, también el consecuente queda eliminado, pero afirman que estos condicionales no agotan las inferencias sígnicas válidas, pues también lo son esos otros condicionales que toman pie en la inconcebibilidad y de los que da cuenta la similaridad: «Si (Platón existe y es un hombre), entonces no-(Platón existe y no es un hombre)».

El método de la eliminación, dicen los epicúreos, establece en todo caso la existencia del vacío, pero no aquello que a ellos les interesa demostrar: la conexión entre vacío y movimiento. Solo el método de la similaridad da necesidad a las inferencias sígnicas: la necesaria conexión, por ejemplo, entre movimiento y vacío, y a partir de aquí, conceden los epicúreos, pueden realizarse ulteriores inferencias por eliminación.⁴³⁰ Por eso decía más arriba que el mé-

⁴²⁸ Cfr. Beer, *Lukrez und Philodem...*; 2009: 194.

⁴²⁹ Cfr. Vega, *La trama...*, 1990: 224.

⁴³⁰ Cfr. Allen, *Inference from Signs...*, 2001: 227-229.

todo de la eliminación no tiene por sí solo poder suficiente para generar inferencias válidas sin el apoyo del método de la similaridad. (VIII, 21; XVII, 8).⁴³¹ O dicho de otra manera: nadie duda de la conexión necesaria entre vacío y movimiento, ni de que la eliminación del primero conlleva la del segundo; el problema está en saber de dónde surge tal conexión necesaria. De la experiencia, responden los epicúreos: la reunión de todos los casos de los que tenemos experiencia (*epilogismós*) del hecho de que el movimiento requiere espacio, nos lleva a inferir (*sēmeiúmetha*) que el movimiento es imposible sin el vacío. La inferencia por eliminación del movimiento al vacío establece la conexión necesaria entre movimiento y vacío, pero esta conclusión es ella misma la conclusión de una inferencia *signica* por similaridad del comportamiento de los cuerpos móviles en nuestra experiencia al comportamiento de todos los cuerpos móviles, en cualquier lugar y de cualquier tamaño, tanto de esas partículas de polvo de las que habla Lucrecio, como del movimiento atómico que está por detrás de ellas. Las motas de polvo no solo se mueven como los átomos, sino porque los átomos se mueven, decía más arriba y ahora debe añadirse que así es porque el cosmos epicúreo es una urdimbre de fenómenos que debe y puede retrotraerse a su estructura atómica.

Por tal motivo las analogías no pueden trazarse atendiendo en exclusiva a criterios formales que olvidan la esencial similitud de todas las cosas que hay en el cosmos, pues si nos dejamos llevar por una lógica vacía se corre el peligro de elaborar inferencias que no son válidas: «Si p es un cuerpo, entonces p tiene color», «si p es un cuerpo es entonces perecedero», por tanto: «los átomos, pues son cuerpos, tienen color y son perecederos». Estas inferencias son inválidas porque el color y la caducidad no constituyen esencialmente a los cuerpos, sino la resistencia, la forma, el tamaño y el peso, y tanto da que nos refiramos ahora a cuerpos atómicos o compuestos. La analogía entre los primeros y los segundos, entre lo invisible y lo visible, toma pie en la esencial unidad del cosmos. El método de la similitud funciona porque las cosas que hay en el cosmos son similares: dado que los átomos son infinitos, pero sus formas o tipos son finitas, todas las cosas pueden retrotraerse a los mismos principios. Las auténticas y verdaderas similitudes no son metáforas, sino que expresan el auténtico ser del universo: si el ideal, ya lo indicaba más arriba, es la identidad entre cosa y palabra, no puede entonces sorprender que la semiótica epicúrea difumine la

⁴³¹ En otros pasajes, sin embargo, parece sugerirse que el método de la similaridad es el único válido para realizar inferencias *signicas* (XXX, 37-38). Cfr. Allen, *Inference...*, 2001: 229-230. Barnes, «Epicurean Signs», 1988: 101-102.

diferencia entre el signo y lo significado (y que minimice la función mediadora del significante).



La «inconcebibilidad» es un procedimiento ambicioso: el método de la similaridad establece que es inconcebible que algo evidente exista y que tenga ciertas características, mientras que algo no evidente no existiría y no tendría tales características; sea el condicional «Si Platón es un hombre, Sócrates también es un hombre»: es imposible concebir que el primero tiene o no tiene determinadas características y que el segundo tenga o no tenga tales características (XII, 14-31). Un pensador moderno diría que esto es «psicologismo», que del hecho de que seamos capaces de concebir algo no se sigue que este algo sea posible: puede, en efecto, que nuestra falta de imaginación nos lleve a concebirlo como imposible. Y el mismo pensador moderno añadiría que la solución epicúrea cae en el «conceptualismo»: el conceptualismo afirma que la no-existencia de algo depende del hecho de que nuestro aparato conceptual no puede anticipar su existencia, lo cual, al igual que sucedía con el psicologismo, puede deberse a la debilidad e imperfección de nuestro aparato cognoscitivo y no, digámoslo así, a la misma naturaleza de las cosas.⁴³² Pero Filodemo no es un pensador moderno y, en realidad, gran parte de su *De signis* quiere justificar la categoría fundamental de la epistemología epicúrea: la anticipación o prenoción. ¿Cómo elaborar patrones racionales de conocimiento a partir de los datos inmediatos de los sentidos? Las ya mencionadas *prolēpseis* quieren dar respuesta a esta pregunta.

De acuerdo con los adversarios, la inferencia «porque los hombres de los que tenemos experiencia son mortales, cualquier hombre de cualquier parte debe ser mortal» tiene que reformularse como sigue: «porque los hombres de los que tenemos experiencia son mortales en tanto que hombres en la medida en que son hombres, todos los hombres deben ser mortales» (III, 27-29 y 30-34). Los adversarios piden que se demuestre que la propiedad de «ser mortal» está indisolublemente unida al término «hombre», o sea, que todo hombre es a priori mortal (IV, 5-9), es decir, piden lo que los epicúreos no pueden ofrecer, puesto que la vinculación entre «ser mortal» y «ser hombre» solo puede establecerse mediante la *historia* y mediante nuestra experiencia presente.

⁴³² Cfr. Manetti, «Philodemus «De signis»...», 2002: 295-296.

Pensando en el entimema, Aristóteles señalaba que del hecho de que una inferencia carezca de estricta necesidad, no se sigue su irrelevancia.⁴³³ Los epicúreos, sin embargo, desean conjugar lo que a los ojos de sus adversarios es irreconciliable: empirismo y racionalismo. La experiencia, explica Epicuro, nos dice que algo sucede y también por qué sucede: la experiencia dice la cosa y su causa, algo que en todo caso no es evidente de suyo, al menos en el sentido de que no cabe observar una causa en el mismo sentido en el que observamos, por ejemplo, que un cuerpo se mueve. Y hay también cosas demasiado pequeñas o demasiado lejanas como para tener de ellas experiencia observacional directa. Observamos motas de polvo flotando en el aire, pero no el movimiento atómico que está en la raíz del movimiento de las partículas de polvo, y vemos también fenómenos meteorológicos cuyas causas no pueden observarse directamente. Gracias al *epilogismós* no solo podemos decir la cosa, sino también aquello en virtud de lo cual la cosa es o puede ser.

Es cierto que el método de la similaridad recuerda a las estrategias de las que se servían los médicos empíricos para tratar casos diferentes a los considerados en experiencias anteriores; unos y otros, epicúreos y médicos, entienden que las inferencias *signicas* toman pie en la proyección de regularidades observadas empíricamente.⁴³⁴ Hay asimismo un par de pasajes en el *De signis* en los que Filodemo parece apuntar al probabilismo que se transluce en la expresión *ōs epì tò polý*, «para la mayor parte de los casos» (cols. XXV, 25-35 y VIII, 18-21), que también aparece en algunos tratados hipocráticos.⁴³⁵ Son sin embargo excepciones, pues Filodemo insiste una y otra vez en la necesidad que deben tener las inferencias *signicas*, necesidad solo pensable en un contexto (poco o nada «empírico») que admite (racionalmente) la existencia de una «naturaleza de las cosas» y no (empíricamente) que cada cosa tiene su naturaleza. Médicos y epicúreos tienen diferentes concepciones de la naturaleza: sobria la de aquellos, exuberante la de estos.⁴³⁶ La «inconcebibilidad», insisto, es un procedimiento ambicioso y tal ambición se concreta o manifiesta en una concepción extraordinariamente generosa de la experiencia, mucho más espléndida de lo que aceptarían los médicos empíricos. Estos admitirían en todo caso la

⁴³³ Cfr. Burnyeat, «The Origins of Non-deductive...», 1982: 127. Allen, *Inference from...* 2001: 29 y ss.

⁴³⁴ Cfr. Philippson, *De Philodemi libro...*, 1881: 56.

⁴³⁵ Cfr. Staden, «*Ōs epì tò polý...*», 2002.

⁴³⁶ Cfr. Allen, *Inference from Signs...*, 2001: 236.

posibilidad de disminuir progresivamente, gracias a una forma de proceder inductiva, la existencia de casos «inconcebibles», pero nunca que puedan dejar de aparecer en el futuro —y de aquí el escepticismo al que me refería más arriba—. Los epicúreos, si se me permite expresarme de este modo, quieren quedarse con lo bueno de las dos partes, con el carácter necesario de una epistemología a priori y con la fecundidad de un modo de proceder que toma pie en la experiencia.⁴³⁷

Como apunta Giovanni Manetti, la discusión entre Filodemo y sus adversarios es en gran medida un diálogo de sordos, puesto que el interés epicúreo es sobre todo epistemológico, les importa, en efecto, cómo se adquiere y se amplía el conocimiento, mientras que los adversarios están animados por el «interés exquisitamente lógico» de establecer las condiciones formales que hacen válido a un proceso inferencial.⁴³⁸ Como si Filodemo no pudiera sustraerse de la fascinación por el rigor formal de los dialécticos y a la vez tuviera muy presente que el mismo Epicuro había negado al proceder puramente silogístico toda fuerza cognoscitiva (*De natura* XXVIII, 17, 1). La ciencia, dicen los epicúreos con razón, no funciona exclusivamente a partir y sobre la base de verdades necesarias obtenidas por deducción.

No debe olvidarse que los epicúreos utilizan las inferencias sígnicas para obtener conclusiones teóricamente significativas a partir de los datos ofrecidos por la observación, para aprehender verdades que están más allá de la experiencia perceptual. Desde este punto de vista, todo o mucho depende de la habilidad del investigador para encontrar los signos principales, fundamentales o directores (*tà proëgoúmena tōn sēmēiōn*): el punto último no está en el método considerado en sí mismo, sino en tanto que el investigador lo utiliza sagazmente; frente a esta perspicacia las sutilezas de los dialécticos son irrelevantes. Supuesta esta astucia, el método de la similitud es más rentable heurísticamente que el de la eliminación o, más bien, es el único rentable heurísticamente, pues, en realidad, la «eliminación» no es un método en el sentido estricto de la palabra, no es un «camino» para encontrar nuevas verdades, sino un test o un criterio que se aplica a la forma lógica subyacente: un criterio de la validez de un condicional.⁴³⁹ Rigor lógico e imaginación

⁴³⁷ Cfr. Allen, *Inference from Signs...*, 2001: 235. Manetti, «La semiotica salvata(si) dal Vesuvio...», 2012: 90.

⁴³⁸ Manetti, «La semiotica salvata(si) dal Vesuvio...», 2012: 84.

⁴³⁹ Cfr. Sedley, «On Signs», 1982: 257, nota 46.

creadora se excluyen, o bien: los dialécticos muestran una poderosa inventiva a la hora de investigar qué condiciones formales deben satisfacerse para que el rigor, en efecto, lo sea; pero este género de investigaciones, dicen los del Jardín, no aparta los temores.

El mismo Epicuro que despreciaba las sutilezas de los dialécticos poseía una habilidad diabólica para dar con esos «signos principales» que, por así decirlo, ponen en marcha la investigación. Epicuro, dice Lucrecio, ha visto cosas que nadie más ha podido ver:

Su vigoroso espíritu triunfante avanzó lejos, más allá del llameante recinto del mundo, y recorrió el Todo infinito con su mente y su ánimo (I, 72-74).

No se trata de un elogio desmedido e hiperbólico del Maestro, sino del sincero reconocimiento de su extraordinaria sagacidad heurística, de su habilidad para ver signos allí donde el resto de los humanos solo ven cosas muertas.

★

El lenguaje científico, decía más arriba, nunca debe perder de vista el uso cotidiano de las palabras; de parecido modo, las inferencias que realizamos en tanto que científicos tampoco deben olvidar las que llevamos a cabo en nuestra cotidianidad, pues aunque versen sobre diferentes ámbitos proceden de la misma manera: unas y otras toman pie en la observación (momento empirista) y aprehenden cursos necesarios (momento racionalista): dadas las correlaciones ya observadas, es inconcebible humo sin fuego, dadas las correlaciones observadas, es inconcebible el movimiento sin vacío. Epicuro usa la palabra científica «vacío» del mismo modo que la emplea quien introduce una mano en una caja, nota que la puede mover y dice: «está vacía», y vacío está el espacio por el que nos movemos cuando vamos al ágora. No hay diferencias entre las inferencias sígnicas que toman pie en relaciones empíricas observadas y aquellas otras que llevan a las causas: los signos evocativos son signos indicativos y los signos indicativos son signos evocativos; el humo «evoca» un fuego oculto porque entre el humo y el fuego hay una vinculación racional.

O dicho de otra manera: las preguntas «¿cuántos casos particulares son necesarios para establecer una conclusión inductiva?» y «¿de qué tipo, cualitativamente, tienen que ser las similitudes para poder establecer una infe-

rencia analógica?» son hasta cierto punto irrelevantes para quien investiga la naturaleza de las cosas porque desea ser feliz o, en último extremo y en todo caso, son cuestiones que solo pueden y deben formularse epicúreos ya muy avanzados, epicúreos cuya paz y tranquilidad del alma ya no puede verse amenazada por cuestiones que los adversarios de Filodemo podrían plantear con fines dialécticos y retóricos: ¿y si en algún lugar desconocido del cosmos habitaran dioses vengativos? Debe acudirse al *epilogismós*, también en el terreno de la reflexión práctica.

Nadie es superior «a quien sobre los dioses tiene creencias piadosas y ante la muerte está del todo impávido y ha reflexionado el fin de la naturaleza (*tò tēs phýseōs epilelogisménou télos*)», se lee en *Epístola a Meneceo* 133); la carne concibe placeres infinitos, solo la mente nos procura una vida perfecta, «pues ha comprendido la conclusión racional sobre la finalidad y límite de la carne» (*tou tēs sarkòs télous kai pératos labousa tòn epilogismòn*), dice la *Máxima Capital* XX, y la XXII señala la necesidad de «confirmar reflexivamente (*epilogítsethai*) el fin propuesto»; para quienes son capaces de *epilogismós* «el equilibrio estable de la carne y la confiada esperanza de conservarlo conllevan el goce más alto y seguro» (Plut. *Non posse* 1089 d = 68 Us = 22. 3 Arr). *Epilogismós* y cálculo racional de los placeres son las dos caras de una misma moneda.⁴⁴⁰ La capacidad de *epilogismós* es a fin de cuentas una nota distintiva del sabio, que lo es tanto en el ámbito de la acción moral como en el de la reflexión sobre la naturaleza de las cosas.

Por eso en *De natura* XXVIII Epicuro se refiere al *epilogismós* como una estrategia para enjuiciar la corrección de las opiniones, tanto las *perì práxeōn* como esas otras opiniones sobre lo invisible (frg. 13, col. 13–frg. IX, col. 11). Al margen y además de su valor científico estas últimas opiniones también tienen consecuencias prácticas. David Sedley ejemplifica con el caso de un atomista que no aceptara la desviación de los átomos: no solo cometería un error teórico, su opinión también tendría consecuencias prácticas, pues actuaría bajo el supuesto de que todas sus acciones están férreamente determinadas: la opinión científica es desenmascarada como falsa atendiendo a las acciones desventajosas a las que conduce indirectamente.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Cfr. Sedley, «De natura 28», 1973: 27-29, donde el interesado podrá encontrar más textos que apuntan en esta dirección.

⁴⁴¹ Cfr. Sedley, «De natura 28», 1973: 66-68 y «Epicurus and his Professional Rivals», 1976: 147.

La *Carta a Heródoto* finaliza recordando el profundo sentido ético y liberador de las investigaciones sobre la naturaleza; si atendemos a ellas, concluye Epicuro,

... descubriremos correctamente de dónde se originan la perturbación y el temor y nos liberaremos de ellos, explicando las causas de los fenómenos de los fenómenos celestes y de los demás acontecimientos que siempre se repiten, que aterrorizan en extremos a lo demás (*Ep. Hdt.* 82).

El camino de la liberación obliga a construir (con mayor o menor fortuna, pero esto es otro problema) una imagen mecanicista del mundo, un mundo que, como dice el epicúreo Veleyo, «ha sido hecho por la naturaleza» al margen y sin intervención de ninguna «sabiduría divina» (*Cic. Nat. Deor.* I, 53).

Los epicúreos se caracterizan por poseer ya tal imagen y por haber desechado esa otra (platónica, aristotélica, poética...) «que aterroriza en extremo» a quienes no siguen al Jardín. Por eso Epicuro distingue dos tipos de personas. De un lado, aquellas que todavía están iniciándose en la filosofía y en el modo de vida epicúreo: para ellas está pensada esta carta que expone de manera abreviada, sin entrar en detalles, los principios fundamentales de la naturaleza en general; estos neófitos encontrarán aquí materia suficiente para meditar y para que su meditación les lleve a alcanzar la serenidad. De otro lado, epicúreos muy avanzados:

... quienes ya de forma notable o incluso perfectamente han estudiado los detalles con exactitud, analizándolos en relación con estas concepciones teóricas.

Solo ellos pueden y deben proseguir las investigaciones sobre la naturaleza más allá del bosquejo ofrecido por el Maestro. Cada cual debe permanecer en su nivel, no hay que precipitarse, no conviene que los primeros emprendan investigaciones solo al alcance de los segundos. Los problemas están en los detalles y a estos solo deben enfrentarse individuos sólidamente formados, pues si lo hicieran principiantes podrían perder esa precaria aproximación a la serenidad del alma que han alcanzado. Mal investigador de la naturaleza sería aquel que se enfrentara a ella con un alma rebosante turbaciones.

LIBERTAD Y DETERMINISMO: LA RESPONSABILIDAD MORAL

Al menos en principio, no hay diferencias esenciales entre las enfermedades del alma y las de la carne; si todo es cuerpo, si todo debe retrotraerse a movimientos atómicos, las descripciones psicológicas habrán de llevar al correspondiente estado físico, y viceversa. Los desórdenes cognitivos pueden y deben describirse en los términos de sus causas físicas y de sus efectos, igualmente físicos, sobre el cuerpo y el alma. *Morbi corporis* y *morbi animi* son las dos caras de una misma moneda: por eso la descripción física del iracundo permite llegar al alma poseída por la ira (Lucrecio III, 288-289 y 294-295). Más aún: «a menudo en las dolencias del cuerpo se extravía el espíritu»:

Se trastoca, delira y a veces un grave letargo lo sumerge en profundo y largo sopor: se cierran los ojos, cae la cabeza; no oye las voces ni reconoce los rostros de los que le rodean llamándole a la vida, bañadas en lágrimas las mejillas y el rostro (III, 463-469).

A continuación, Lucrecio se refiere a los efectos tanto somáticos como psíquicos de la embriaguez: el vino perturba «al alma en el cuerpo mismo» (III, 483). El alma, pues, sufre con el cuerpo, pero también tiene dolencias propias:

Pues, sin contar lo que el alma sufre a causa de las enfermedades del cuerpo, ocurre también que a menudo se atormenta pensando en el futuro, el miedo la hace enfermar, la consume el cuidado, como asimismo le remuerde el recuerdo de sus culpas pasadas. Añade a eso la locura, que les propia (*furorem animi proprium*), la pérdida de la memoria: añade el letargo, en cuyas negras olas se sumerge (III, 824-829).

¿Cómo explicar estos padecimientos propios y específicos del alma?

Esa subespecie de locos y alucinados que son los viciosos y los dominados por entero por las pasiones forman patológicamente creencias que les impiden una correcta comprensión del mundo, no pueden explicar racionalmente sus acciones en términos de un sobrio cálculo de placeres. Si así les sucede porque

los átomos de su alma son de determinada manera, no serán responsables de su maldad: no cabe censurarlos por haber realizado una elección que podrían no haber hecho. Todo, también nuestras acciones, está determinado. El materialismo mecanicista siempre ha sido un compañero incómodo para las reflexiones éticas, porque aquel implica un rígido mecanicismo que mal se aviene con la exigencia de responsabilidad que estas acostumbran a postular. ¿Cómo insertar una filosofía *medicans* en un mundo en el que las leyes físicas gobiernan todas las cosas y, por tanto, también a la filosofía *medicans*? ¿Cómo curar las enfermedades del alma si tanto el alma perturbada como la no perturbada pueden y deben ser explicadas en términos de leyes físicas? ¿Dónde queda la libertad de la voluntad?

En ningún texto (que al menos haya llegado hasta nosotros) Epicuro identifica el placer y el dolor —las afecciones básicas, criterio de toda elección y rechazo— con movimientos atómicos, como si el arte de vivir felizmente eligiendo lo placentero y rechazando lo doloroso tuviera un elevadísimo nivel de autonomía, al punto de poder desenvolverse prescindiendo por entero de consideraciones físicas,⁴⁴² y ello a pesar de que Epicuro recomiende el estudio de la naturaleza por «la serenidad de vida que con él se alcanza» (*Ep. Hdt.* 37).

DECLINATIO (II): EL PROBLEMA MORAL

En *Los oráculos de la Pitia* 8-10 Plutarco recrea una discusión sobre hechos prodigiosos acontecidos a determinados objetos votivos.⁴⁴³ ¿Cómo dar cuenta de ellos? ¿Cómo explicar que una columna de bronce erigida en honor de Hierón se derrumbara exactamente el mismo día que este moría? Cabe hacerlo acudiendo a esa omnipotencia divina que se manifiesta en el inmanentismo estoico y su tesis de la *sympátheia* universal. Sin embargo, Boeto («un hombre que se está pasando ya a las filas de Epicuro», 396 e) prefiere una explicación en términos del azar y la suerte como causas suficientes para producir la coincidencia: la *týche* y lo *autómaton* son las causas que hacen que los átomos de la estatua se «dispersen ni antes ni después sino en el preciso momento en que cada uno de los dedicantes iba a tener peor o mejor fortuna». Plutarco emplea

⁴⁴² Cf. Long, «Chance and Natural Law ...», 1977: 70. Sedley, «Epicurus Refutation...», 1983: 34.

⁴⁴³ Cf. Ferrari, «La falsità delle asserzioni relative al futuro...», 2000.

el verbo *parenklinai*, que remite al famoso *parénklisis*, esa fortuita desviación de los átomos por mor de la que que estos, en un momento dado, alteren su trayectoria y que, en consecuencia, imposibilita pronunciar con verdad proposiciones referidas al futuro. No obstante, es un hecho de experiencia que en muchas ocasiones los oráculos se cumplen. El epicúreo Boeto replica que la infinidad del tiempo y el carácter del movimiento de los átomos da cuenta del cumplimiento efectivo de sucesos anunciados por los oráculos, sin que ello obligue a conceder validez a la mántica.

Epicuro, en efecto, rechazaba todo tipo de adivinación: cualquier clase de mántica, no solo la onírica, es *anúparktos*, inexistente, sin ninguna conexión con la realidad (DL X, 135). La mántica es la otra cara del más estricto determinismo. Veleyo, el interlocutor epicúreo del ciceroniano *Sobre la naturaleza de los dioses*, denomina a la *pronoia* del Pórtico («que en latín puede llamarse *providentia*») «la vieja fatídica de los estoicos» (*Nat. deor.* I, 18). Debe mencionarse también el testimonio de Diógenes de Enoanda:

[Según dicen ellos, es imposible escapar] al destino... Es evidente que no va a ser así. Pues si es rechazada la adivinación, ¿qué otro indicio queda de la fatalidad? Pues 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 este 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? (frg. 54, I, 13-III, 9).

La *Sentencia Vaticana* 9 señala que la *anánkē* es un mal, pero que en modo alguno es necesario vivir sometidos a ella. De parecido modo, en *Carta a Menecce* 133 elogia a quien se burla de la *anánkē*, introducida por «algunos» como «tirana universal»; este individuo sabe «que algunas cosas suceden por necesidad (*kat' anánkēn*), otras por azar (*apò týchēs*) y otras dependen de nosotros (*par' hēmas*).» Poco más adelante, en 134, señala que «sería mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que caer esclavos de la *eimarménē* de los físicos». Los *tinés* («algunos») son, pues, los presocráticos.⁴⁴⁴ El sabio epicúreo rechaza con energía la existencia de una «tirana universal».

⁴⁴⁴ Cfr. los comentarios de Hessler (*Epikur. Brief an Menoikeus*, 2014: 299 ss.) a estos difíciles pasajes.

Aunque a la hora de explicar las acciones humanas debe tenerse en cuenta la necesidad de las leyes de la naturaleza (pues los humanos somos conglomerados atómicos y ningún compuesto atómico escapa a ellas) esta circunstancia no obliga a caer esclavizados bajo la Fatalidad (*heimarménē*) de los físicos, pues además de la coerción natural también debe tenerse en cuenta el azar, así como que hay acciones que dependen de nosotros, es decir, que no pueden (ni deben) ser explicadas ni atendiendo al azar ni por la coerción de las leyes que rigen la naturaleza. Vivir sabiendo que se ha de morir (asi lo determina la coerción de las leyes naturaleza) no obliga a vivir, por necesidad, de determinada manera: la necesidad de las leyes de la naturaleza a nadie obliga a ser epicúreo.

La *týchē* no es una diosa, pues «la divinidad no hace nada en desorden» (*Ep. Men.* 134). Sin embargo, en *Carta a Heródoto* 76 se lee que no debe decirse que los movimientos celestes acontecen «por obra de algún ser que los distribuya, o los ordene ahora o vaya a ordenarlos». Para soslayar la contradicción puede pensarse que la *Carta a Meneceo*, por su propia naturaleza e intención protréptica, no descende a detalles técnicos concretos: al margen de estos, interesa sobre todo criticar la divinización de la *týchē*, habitual en la época helenística: una diosa que dispensa caprichosamente bienes y males. Epicuro, por el contrario, si bien concede que la *týchē* «determina el rumbo inicial de los grandes bienes», insiste en que bienes y males dependen de los mismos hombres. La *týchē* juega un papel, pero mínimo o que el sabio puede minimizar: «Breves asaltos da al sabio la fortuna», se lee en la *Máxima Capital* 16. *Bráchea* es la palabra que emplea, voz náutica para indicar los bajíos: «de poca profundidad» son para el sabio los embates de la *týchē*, «pues las cosas más importantes se las ha administrado su razonamiento y se las administra y administrará todo el tiempo de su vida». La *týchē* es un factor que debe tenerse en cuenta, pero no es el factor decisivo.⁴⁴⁵

Piensa que es mejor ser sensatamente desafortunado que gozar de buena fortuna con insensatez. Pero es mejor que lo rectamente decidido se enderece en nuestras propias acciones con su ayuda (*Ep. Men.* 135).

Es decir, desde un punto de vista moral es mejor (*béltion*) fracasar racionalmente que ganar gracias al azar: debe decidirse tomando pie en el *logismós* y en la *phrónesis* —al margen del resultado—. Y no debe olvidarse que, dejando ahora a un lado la coherencia interna, todo lo dicho más arriba sobre el azar,

⁴⁴⁵ Hessler, *Epikur. Brief an Menoikeus*, 2014: 317-323.

la necesidad y la libertad forma parte de esos consejos que Epicuro ofrece a Meneceo para que los medite y los ponga en práctica (*Ep. Men.* 123).

★

Epicuro escribió un *Sobre el destino* (DL X, 28) en el que presumiblemente se ocuparía de estas difíciles e inquietantes cuestiones en las que, como vio Cicerón, se entremezclan de manera inextricable consideraciones lógicas, físicas y éticas⁴⁴⁶. Del problema físico ya me he ocupado más arriba, y antes de pasar a la cuestión ética desearía plantear muy brevemente la lógica.

Epicuro, dice Cicerón, no consideró verdadero al dilema «O bien Hermarco vivirá mañana o bien no vivirá», a pesar de que «los dialécticos afirman que toda proposición que está separada por “o bien–o bien” no solo es verdadera, sino incluso necesaria» (*Acad.* II, 97 = 376 Us.). Epicuro habría argumentado que si se concede que una de las dos cosas es necesaria, o bien que Hermarco mañana viva o bien que no viva, también será necesario que mañana viva o esté muerto. Es decir, no aceptó que toda proposición es o bien verdadera o bien falsa, porque temió que si se concede el principio de bivalencia deberá admitirse que todo sucede a causa de destino:

... porque si una cosa u otra es verdadera desde la eternidad, también es de seguro cumplimiento, y, si es de seguro cumplimiento, también necesaria; y así —según piensa— se confirma la existencia de la necesidad y la del destino (*De fato* 21).

En el mundo helenístico se vinculaban el principio de bivalencia y el determinismo.⁴⁴⁷ Por eso los estoicos, defensores del *fatum*, reconocían este principio (*De fato* 38 = SVF II, 952) mientras que Epicuro no aceptaba que también las proposiciones referidas al futuro fueran o bien verdaderas o bien falsas. Avergonzados de tal afirmación, dice Cicerón, los epicúreos sostuvieron algo todavía más vergonzoso:

Que son verdaderas las disyunciones entre los contrarios, pero que, de los enunciados que hay en ellas, ni el uno es verdadero ni el otro falso (*De fato* 36–37).

⁴⁴⁶ Sobre la versión ciceroniana del *clínamen* de Epicuro: Maso, *Capire e dissentire...*, 2008: 82–112. Del mismo autor: los comentarios a los textos del *De fato* citados en estas páginas (Maso, *Cicerone. Il fato*, 2014).

⁴⁴⁷ Cf. Kreter, *Kann Fabius bei einer Seeschlacht sterben?...*, 2006: 88–103. Rescher, «An Interpretation of Aristotle's...», 1963.

Si toda afirmación es o bien verdadera o bien falsa, todo sucede entonces a causa del *fatum*: la proposición «mañana Hermarco vivirá o no vivirá» no solo es verdadera, es verdadera y necesaria —será, pues, necesario que mañana Hermarco o viva o no viva—. Ahora bien, dado que no todo sucede a causa del *fatum*, no toda afirmación es o bien verdadera o bien falsa. Es vergonzosísimo, pues, admitir el principio de tercero excluido y limitar el de bivalencia, ya que en el marco de la lógica clásica ambos principios se exigen: admitir el uno obliga a aceptar el otro.⁴⁴⁸ Sin lugar a dudas, el temor a las implicaciones éticas que se siguen de las consecuencias deterministas que pudieran derivarse de la aceptación radical del principio de bivalencia condujo a Epicuro a cometer este grave error: «¡Oh admirable licenciosidad y desdichada ignorancia en el arte de disertar!», escribe el Arpinate (*De fato* 36-38).

El mismo Cicerón entiende que Epicuro introdujo la teoría del *clinamen* para evitar el fatalismo.

Si el átomo se trasladaba siempre gracias a su gravedad —de carácter natural y necesario—, no quedaba en nosotros libertad alguna, ya que el espíritu se movería según se veía obligado a consecuencia del movimiento de los átomos (*De fato* 23).

Considera fallida la argumentación:

... ¿qué nueva causa hay en la naturaleza que haga desviarse al átomo? ¿Acaso se echan a suertes entre sí cuál declina y cuál no? ¿Por qué han de desviarse por una distancia mínima, y no mayor? (*De fato* 46).

Y sugiere que los epicúreos harían bien en escuchar a Carnéades, que defendía que el alma humana es capaz, por y desde sí misma, de iniciar nuevas cadenas causales:

... enseñaba que los epicúreos podían defender su causa sin esa imaginaria desviación, pues, ya que enseñaban que era posible la existencia de cierto movimiento del espíritu de carácter voluntario, defenderlo habría sido mejor que introducir tal desviación (*De fato* 23).

Carnéades concede que, como dice Epicuro, hay un *animi motus voluntarius*, así como que tal «movimiento voluntario del alma» no tiene otra causa que «nuestra voluntad», o sea, que para él no caben señalar causas externas y

⁴⁴⁸ Cfr. Schallenberg, *Freiheit und Determinismus...*, 2008: 218-219.

precedentes: esto, dice Carnéades, es lo que tendrían que haber defendido los epicúreos, en lugar de acudir al *clinamen*. Una tesis tan llamativa como la que propone Epicuro, una crítica tan aguda como la ciceroniana y una propuesta tan provocadora como la planteada por Carnéades han desencadenado, obviamente, cantidades ingentes de bibliografía.⁴⁴⁹

Al margen ahora de la valoración que merezcan la tesis de Epicuro, la crítica de Cicerón y la propuesta de Carnéades, debe reconocerse al menos que el primero era consciente de que las tesis deterministas planteaban a su filosofía un importante desafío en los planos físico, ético y lógico. ¿Cómo reconciliar un mundo, si no fatalista, sí al menos predecible en el nivel atómico, con un mundo que permite la libertad de acción y la responsabilidad moral en el nivel macro? Tal es el problema que debe resolver Epicuro, es decir, debe explicar que hay algo que depende de nosotros (*par' hēmás*) a pesar de que la totalidad de la realidad es átomos y vacío.⁴⁵⁰ Epicuro y Lucrecio deben explicar que, no obstante la íntima vinculación entre el mundo atómico y el fenoménico, las cualidades de este último no son por entero reducibles al primero.⁴⁵¹

En fin, si todos los movimientos se encadenan y el nuevo nace siempre del anterior, según un orden cierto, si los átomos no hacen, declinando, un principio de moción que rompa las leyes del hado, para que una causa no siga a otra causa hasta el infinito ¿de dónde ha venido a la tierra esta libertad de que gozan los seres vivientes? ¿De dónde, digo, esta voluntad arrancada a los hados, por la que nos movemos a donde nuestro antojo nos lleva, variando también nuestros movimientos, sin que los determine el tiempo ni el lugar, siguiendo solo el dictado de nuestra propia mente? Pues, sin duda, es la voluntad de cada uno la que da principio a estos actos: brotando de ella, el movimiento fluye por los miembros (Lucrecio II, 251-262).

⁴⁴⁹ Cfr., por ejemplo, la panorámica general que ofrece Schallenberg, *Freiheit und Determinismus...*, 2008: 172 y ss. Una parte importante de la crítica moderna mira con simpatía a Carnéades (sugiriendo así, de manera indirecta, su insatisfacción con las explicaciones de Epicuro). «Carneades' advice is very much to the point», dice D. N. Sedley («Epicurus Refutation of Determinism», 1983: 50-51). «It is hard here not to support Carneades' judgment», escribe S. Everson, («Epicureanism», 2003: 206). Cfr. tb. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics...*, 1996: 80. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*. 1988: 164-166. Purinton, «Epicurus on 'Free Volition' and the Atomic Swerve», 1999: 298-299.

⁴⁵⁰ Cfr. O'Keefe, «The Reductionist and Compatibilist Argument ...», 1993.

⁴⁵¹ Cfr. Schmidt, *Clinamen...*, 2007: capt. 9: «Zu Einwänden gegen die Identität von *clinamen* und Wille und gegen Finalität im Epikureismus».

«En nuestro pecho», dice Lucrecio, hay algo capaz de resistir y de hacer frente:

Al arbitrio de esta voluntad también la masa de la materia es forzada a veces a girar a través del cuerpo y los miembros, o, si ha sido lanzada adelante, a refrenarse y retroceder sosegada (II, 281-283)

Carnéades y Cicerón suponen que el *clinamen* es un movimiento que le sucede a los átomos del alma y, en consecuencia, que una cosa es el alma y otra sus movimientos; Epicuro, sin embargo, establece una identidad absoluta entre «yo» y *clinamen*: la libre voluntad es espontaneidad de los átomos del alma y, por tanto, del alma y, por tanto, del sujeto. La defensa que pedía Carnéades parece estar ya dada: la desviación de un átomo no es otra cosa que el movimiento voluntario del alma. En los mismos átomos, dice Diógenes de Enoanda en el fragmento 54, hay «un movimiento libre, que Demócrito no descubrió, pero que Epicuro sacó a la luz, que consiste en su desviación».

Epicuro no elabora una explicación que de cuenta del surgimiento de los cuerpos compuestos y luego, de manera secundaria, se sirve de la misma para solucionar el problema de la libertad de la voluntad. Cuerpos y mundos son el resultado del impulso espontáneo de los átomos del mismo modo que la libertad de la voluntad es un impulso espontáneo de los átomos del alma. La teoría del *clinamen* es unitaria y tiene funciones cosmológicas y psicológicas: explica cómo cambia un universo que de otra manera no cambiaría, a saber, porque junto a la causalidad de la necesidad inflexible también debe haber una «causalidad de la libertad»⁴⁵². Porque la naturaleza es «creadora de las cosas» (*rerum natura creatrix*, Lucrecio I, 629; tb. II, 1116 y V, 1362) debe pensarse que está viva y si está viva también lo estará aquello que, en un último análisis, la compone o incluso es, los átomos.

Epicuro, pues, invita a ampliar el concepto de causalidad.⁴⁵³ Quede al margen la cuestión de si tal ampliación supone una contradicción intolerable dentro de la lógica del discurso físico del Jardín o si por el contrario atestigua el carácter visionario y precursor de su filosofía, que habría anticipado formas de la causalidad propias de la física del siglo xx (Heisenberg, Bohr, von Neumann...). Quede al margen, insisto, la posible objeción de que tal «causalidad

⁴⁵² Oyarzún Robles y Molina Cantó, «Sobre el *clinamen*», 2005: 10.

⁴⁵³ Cfr., por ejemplo, García Rúa, *El sentido de la naturaleza...*, 1996: 168-170.

de la libertad» pudiera ser una hipótesis *ad hoc* para explicar esa libertad de la que «gozan los seres vivientes»:

¿De dónde, digo, esta voluntad arrancada a los hados, por la que nos movemos a donde nuestro antojo nos lleva, variando también nuestros movimientos, sin que los determine el tiempo ni el lugar, siguiendo solo el dictado de nuestra mente? Pues, sin duda, es la voluntad de cada uno la que da principio a estos actos; brotando de ella, el movimiento fluye por los miembros (Lucrecio II, 257-262).

Por otra parte, de que el *clinamen* permita pensar una quiebra en la cadena mecánica necesaria de la causación física no se sigue que también pueda explicar los procesos de volición considerados en sí mismos, porque, en realidad, no se sabe muy bien si el *clinamen* es condición de posibilidad de las acciones libres y voluntarias o si es su verdadera causa.⁴⁵⁴ O dicho de otra manera: la ruptura del férreo determinismo mecanicista no es, o no es todavía y por sí sola, una explicación positiva de cómo los seres vivientes llevan a cabo acciones libres. O dicho aún de una tercera manera: la teoría del *clinamen* no explica lo decisivo, si los estados psicológicos tienen o no tienen, o que medida y hasta qué punto, autonomía e independencia respecto de los movimientos atómicos.

Solo hay una manera de escapar del fatalismo, presuponer que los átomos —todos ellos, también los del alma— no son materia inerte, sino «materia viva»: «todo está lleno de dioses». Pero si es así, debe entonces reconocerse que el materialismo se desvanece o desfigura, pues la teoría del *clinamen*, considerada como una teoría puramente física, no proporciona una base suficiente para explicar los actos libres de la libertad, como por otra parte ya sabía Filodemo (*De signis*, col. XXXVI, 8-18).⁴⁵⁵

ALABAR Y CENSURAR: LA INCONSISTENCIA PRAGMÁTICA DEL DETERMINISMO Y LA CUESTIÓN DEL PROGRESO MORAL

En unos difíciles y fragmentarios textos del libro XXV del *De natura* (cols. 26-30), que curiosa y acaso significativamente no mencionan la teoría

⁴⁵⁴ Cfr. Gigandet, *Lucrece. Atomes...*, 2001: 35.

⁴⁵⁵ Cfr. Gigante, *Filodemo in Italia*, 1990: 54.

del *parénklesis*, Epicuro acusa de inconsistencia a un defensor radical del más rígido y consecuente determinismo mecanicista, tal vez Demócrito.⁴⁵⁶ Estos textos son una explicación y una profundización de la *Sentencia Vaticana* 40:

Quien afirma que todo acontece por necesidad (*kat' anánkēn gínesthai*), nada puede objetar a quien afirma que no todo acontece por necesidad (*kat' anánkēn gínesthai*). Pues precisamente esto, afirma, acontece por necesidad (*kat' anánkēn gínesthai*).

Sostener que todas las acciones humanas deben explicarse exclusivamente atendiendo a movimiento atómicos (y, por tanto, que están sometidas a la necesidad y no dependen de nosotros) contradice la práctica argumentativa del determinista radical, pues de él depende argüir que nada depende de nosotros. Las palabras del determinista desmienten su actitud en la práctica —se contradice a sí mismo, pues acepta implícitamente que los distintos partidarios en este debate son responsables de sus propias posiciones—. Epicuro también recurre a su propio arsenal epistemológico: el determinista tendría que demostrar que nuestra prenoción de la libertad es falsa y proporcionar otra; si es incapaz, deberá concluirse que se limita a cambiar las palabras, pues llama «necesidad» a lo que todos (todos los que poseen la prenoción correcta) llamamos «libertad».

Estos argumentos harían las delicias de un escéptico: dado que Epicuro solo ha conseguido mostrar la inconsistencia de la posición determinista, pero no ha argumentado positivamente la verdad de la posición indeterminista, lo más conveniente será suspender el juicio acerca de este difícil problema.

Ahora bien, dado que nada más lejos del Jardín que el escepticismo, Epicuro se ve obligado a dar un arriesgado (y significativo) salto argumentando la vaciedad pragmática de las tesis deterministas: dado que el determinista niega que podamos autodeterminarnos, no puede esperar que sus argumentos nos disuadan de nuestras conductas, o sea, no puede fundar una escuela o una comunidad cuyo fin fundamental sea transformar conductas y creencias. Epicuro, insisto una vez más, es un materialista muy peculiar.

El libro XXV del *De natura* se ocupa del progreso ético y de qué hacer para progresar éticamente, del viejo tema de si la virtud puede ser enseñada, de si los vicios pueden ser desterrados y las pasiones domesticadas, un tema que,

⁴⁵⁶ Cfr. Sedley, «Epicurus' Refutation of Determinism», 1995.

como dice David Sedley, tiene que ver con el «desarrollo psicológico humano». Puede entenderse, en efecto, que los estados psicológicos son «desarrollos» de iniciales estados atómicos, un desarrollo, sin embargo, muy específico, pues dice relación a la (formación) de la libertad de la voluntad. Aunque nuestra voluntad es por naturaleza libre, esta libertad puede perderse con facilidad; de aquí la necesidad de reconquistarla o reconstruirla.

Epicuro distingue entre causas internas y externas para la acción, en orden a explicar gradualmente el tránsito de las sensaciones y percepciones iniciales a las creencias, es decir, el tránsito de lo estrictamente físico o lo ya no tan estrictamente físico.⁴⁵⁷ Porque el problema no está en los «desarrollos», sino en el control de los mismos; Epicuro supone que los seres humanos, a diferencia de los restantes animales, pueden dominarlos, bien por sí mismos, bien porque se ponen en manos de otros humanos, sabios muy avanzados en el modo de vida epicúreo. El análisis de la acción humana emprendido en *De natura XXV* juega con varios elementos: nosotros, nuestra disposición psicósomática (*diáthesis*), la naturaleza, nuestros desarrollos (*tà apogegenēmēna*) y nuestras semillas (*spērmata*); todos ellos intervienen a la hora de ofrecer un cuadro completo de la acción humana. A la hora de explicarla deben tenerse en cuenta nuestra constitución originaria (el conjunto de átomos del alma con el que, por así decirlo, hemos nacido), el medio ambiente y «nosotros mismos» o «la causa desde nosotros mismos», como también escribe Epicuro.⁴⁵⁸

«El que ha llegado a ser sabio una vez no admitirá ya más la disposición de ánimo (*diáthesis*) contraria, ni la fingirá a gusto», dice Diógenes Laercio (X, 117) en un texto que suena en exceso estoico. Sin embargo, como ha señalado Eduardo Acosta Méndez, cabe entender el término *diáthesis* desde la perspectiva del lenguaje atómico vinculándolo con la *dispositura* de Lucrecio: los átomos, dice el poeta, «van ensayando toda suerte de movimientos y combinaciones» hasta que en un momento dado «llegan por fin a disposiciones adecuadas para la creación y subsistencia de nuestro universo» (I, 1026-1027).⁴⁵⁹ El sabio, pues, lo es gracias a la perfección de la disposición de los átomos de su alma, mas tal perfecta disposición no puede deberse, o al

⁴⁵⁷ Sigo las explicaciones de Laursen, «The Summary of Epicurus “On Nature”...», 1992, «Epicurus *On Nature XXV* (Long-Sedley 20. B, C and j)», 1988 y «The later parts of Epicurus *On Nature*...», 1997.

⁴⁵⁸ Cf. Laursen, «The later parts of Epicurus...», 1997: 47.

⁴⁵⁹ Cf. Acosta Méndez, «PHerc. 1089: Filodemo “Sobre la adulación”», 1983: 128. Tb. Grilli, «ΔΙΑΘΕΣΙΣ», 1983.

menos no puede deberse en exclusiva, a un azar. Dado que no todas las naturalezas pueden alcanzar la sabiduría es, en efecto, un azar poseer una naturaleza que permita alcanzarla: es un azar haber nacido griego y hablar griego y no haberlo hecho bárbaro. Supongamos entonces individuos que por ser griegos tienen una misma constitución originaria: ante un peligro unos huyen y otros no, mas no cabe justificar la huida apelando a la naturaleza, esto es, a la constitución atómica, puesto que los átomos desconocen el miedo: quien huye siente el estímulo de afrontar el peligro, pero lo desobedece.⁴⁶⁰ Dicho directamente: la vida moral exige la independencia de los movimientos psíquicos respecto de la constitución atómica.

Desde el principio, nuestras semillas nos dirigen hacia determinadas cosas, de suerte que las características de nuestros átomos (o sea, «nosotros») producen cierta predisposición a desarrollarnos en determinada dirección y de determinada manera. Nuestro desarrollo posterior incorpora información que procede de fuera de nosotros mismos, de la naturaleza, la cual está conformada a su vez por una serie de creencias que tienen su origen en nosotros. Si es así, parece sugerir Epicuro, somos responsables de nuestras acciones en la medida en que lo somos de nuestros desarrollos y de nuestras creencias acerca de la naturaleza. Existe un «carácter nativo», una «semilla» que debe cultivarse de manera apropiada, una «potencialidad» que poseemos «desde el principio» y «siempre»: semillas que tienen que ver con la acción, con el pensamiento y con el carácter. Algunas de estas semillas nos llevan en una dirección, otras, en otra.

Epicuro supone algo inicial que puede corromperse si no es convenientemente encauzado: esos «temperamentos naturales» de los que habla Lucrecio y que explica en virtud de la preponderancia de uno u otro elemento (III, 288-322). En quien predomina el fuego es propenso a sentir ira, en quien prevalece el aire tiende a ser más frío y apacible:

Aunque la cultura impone a algunos un barniz uniforme, deja sin embargo subsistir en cada alma vestigios de su primitivo carácter.

Por eso los vicios no pueden «ser arrancados de cuajo»:

Siempre habrá uno propenso a incurrir en cóleras violentas, otro expuesto en demasía a los ataques del miedo, un tercero será demasiado condescendiente en aceptar ciertas cosas.

⁴⁶⁰ El ejemplo es de Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 631.

Por desgracia, Lucrecio no quiere o no puede explicar esta circunstancia en términos de puros movimientos atómicos:

También en muchos otros aspectos deben discrepar los diversos caracteres de los hombres y las correspondientes costumbres; mas no puedo exponer ahora las ocultas causas de ello, ni encontrar nombres bastantes para todas las formas de átomos que originan tal diversidad.

Sabemos que la esclavitud y la libertad son algo «cuya presencia o ausencia deja incólume la sustancia de un ser» y que por eso Lucrecio las considera «accidentes» (I; 455-458), pero ignoramos si y cómo, de la mano de la voluntad libre, cabe liberarse del estado de esclavitud.⁴⁶¹

Aunque Epicuro diseña los factores que deben tenerse en cuenta para explicar la acción humana, queda en la oscuridad qué relación guardan entre sí estos tres factores, queda en la oscuridad, en definitiva, sobre qué tienen los seres humanos influencia y sobre qué no. De igual o parecido modo, está claro que en *De natura* XXV se debate el difícilísimo problema de la vinculación entre *anáncē*, *týchē* y capacidad humana de influencia y decisión, sin que quede claro en qué medida los humanos pueden decidirse a la hora de llevar a cabo o no llevar a cabo acciones concretas.⁴⁶² En ocasiones da la impresión de que las explicaciones epicúreas de la acción (a diferencia de las estoicas) guardan una relación muy laxa o muy lejana con sus teorías éticas.⁴⁶³

★

En contra de la determinación de la conducta por la constitución inicial o por el medio ambiente, Epicuro aduce las prácticas de censura y alabanza (*De natura* 34, 27-28). Tenemos además una preconcepción de que somos causa de nuestras acciones (*Ep. Men.* 133-134). O sea: adquirimos la preconcepción de que nosotros mismos somos causa de nuestras acciones observando repetidas veces que los seres humanos, incluidos nosotros mismos, son alabados o censurados por sus acciones.

Para poder explicar que los seres humanos somos objetos de prácticas de alabanza y censura hay que presuponer que existen ciertas creencias y, en

⁴⁶¹ Cfr. Heßler, «Epikur(eismus)», 2013.

⁴⁶² Cfr. Hessler, *Epikur. Brief an Menoikeus*, 2014: 311. Morel, *Epicure. Lettre à Ménécée*, 2009: 67 y 77.

⁴⁶³ Cfr. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, 1992: 177-180.

consecuencia, que somos capaces de tenerlas y desarrollarlas. Puede incluso decirse que la estructura atómica de nuestra alma está en parte determinada por nuestras creencias, pues estas también son estructuras atómicas que hacen que ciertas influencias externas penetren en nosotros y otras no. Para poder explicar que los seres humanos somos objeto de prácticas de alabanza y censura hay que presuponer que somos capaces de desarrollar creencias que, por así decirlo, van más allá de nuestra constitución inicial y que podemos internalizarlas de modo y manera que, una vez internalizadas, se convierten en factores causales que determinarán acciones futuras.⁴⁶⁴ No estamos lejos de Carnéades: por su propia naturaleza el alma humana es capaz de iniciar nuevas cadenas causales.⁴⁶⁵ Los seres humanos no somos meros eslabones en una cadena causal; hay hechos sobre los átomos y hechos sobre la acción humana, compatibles pero no idénticos, pues estos no pueden ser «reducidos» a aquellos.⁴⁶⁶

No falta quien entiende que al argumentar de esta manera Epicuro se limita a mantener una posición «anti-eliminativista» y que debe distinguirse entre el «eliminativismo» y el «reduccionismo». Puede pensarse, en efecto, que el alma tiene capacidades que no poseen los átomos, pero que de aquí no se sigue que Epicuro mantenga una posición «anti-reduccionista»: hay propiedades y funciones que no pueden predicarse de los átomos individuales, pero sí de esos agregados atómicos que son los cuerpos.⁴⁶⁷ Y a este respecto, al menos en principio, tanto da que hablemos de animales como de que lo hagamos sobre seres humanos: las conductas de unos y otros pueden explicarse en función de la preponderancia de átomos de uno u otro tipo. Por eso Lucrecio, en III, 288-322, se refiere, en primer lugar, a la naturaleza ígnea de los leones, que los hace violentos y feroces, en contraste con el «alma fría de los ciervos» y con los bueyes, en cuya naturaleza predomina «el aire apacible». Parece, pues, que los temperamentos de los animales están determinados por la composición atómica de sus almas y que este temperamento determina a su vez sus conductas; por eso, por tal determinación, solo a un poeta, nunca a un científico de la naturaleza, se le ocurriría alabar la fiereza de un león o censurar la cobardía de un cervatillo. Pero Lucrecio añade a continuación: *sic hominum genus est*:

⁴⁶⁴ Cfr. Bobzien, «Moral Responsibility and ...», 2006: 211-213.

⁴⁶⁵ Russell, «Epicurus and Lucretius on Saving Agency», 2000: 234.

⁴⁶⁶ Cfr. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, 1992: 127-128.

⁴⁶⁷ Cfr. O'Keefe, «The Reductionist and ...», 2002: 159 y 155-156.

Así ocurre con la especie humana. Aunque la cultura impone a algunos un barniz uniforme, deja sin embargo subsistir en cada alma vestigios de su primitivo carácter (*anima uestigia prima*).

Y pocos versos más adelante:

Una cosa creo poder afirmar a este respecto: los vestigios del carácter nativo (*naturarum uestigia*), que la razón es incapaz de expulsar de nosotros, son tan pequeños, que nada nos impide llevar una vida digna de los dioses.

A diferencia de los animales, los seres humanos pueden modificar sus temperamentos iniciales, las «trazas de nuestra naturaleza». Lo cual, a su vez, no exige postular un «yo radicalmente emergente que actúe sobre los átomos de manera misteriosa», sino que basta con suponer que los seres humanos poseen una razón capaz de expulsar los «vestigios naturales». ⁴⁶⁸ Por eso alabamos y censuramos a algunos seres humanos, porque aunque en el alma de todos los individuos «de corazón ardiente» predomina el calor, unos son capaces expulsar este «vestigio primitivo» y otros no: a partir de una misma conformación atómica calorífica unos son coléricos y otros no y solo de estos últimos, nunca de los primeros, diríamos que pueden «llevar una vida de dioses» —porque gracias a su razón han dominado su vestigio natural. ¿Qué es esta razón capaz de superar el determinismo que caracteriza a los animales?

Aceptemos que en las almas humanas «subsisten vestigios de su primitivo carácter» y que «no hay que pensar que los vicios puedan ser arrancados de cuajo». De que los vicios no puedan extirparse radicalmente no se sigue que los seres humanos no sean más o menos viciosos. Individuos con el mismo equipamiento atómico inicial se desarrollan de diferentes maneras, pues se sitúan en diferentes medios ambientes y están sometidos a diferentes estímulos y, en consecuencia, desarrollan diferentes «paquetes prolépticos» que, a su vez, condicionan las creencias y opiniones (las informaciones) que se reciben del medio ambiente —a diferencia de nuevo de los animales, que solo pueden interactuar con su medio ambiente de una única manera—. Por eso los animales están «determinados», mientras que los seres humanos tienen predisposiciones conductuales dictadas por su estructura atómica inicial, pero que toman diferentes direcciones en función, decía, de las creencias. Ahora bien, dado que las creencias no nos son impuestas por el medio ambiente, sino que más bien al contrario dictan qué del medio ambiente percibimos y qué no, para que la

⁴⁶⁸ O'Keefe, «The Reductionist and...», 2002: 163.

explicación «reduccionista» fuera perfecta habría que argumentar de manera igualmente reduccionista (o sea, apelando en exclusiva a movimientos atómicos) los procesos de formación de creencias. Ciertamente, puede decirse que los desarrollos no son algo distinto y separado de los átomos, sino más bien «una estructura atómica compleja» dentro de ellos.⁴⁶⁹ El problema, sin embargo, no está solucionado: la distinción entre, por una parte, la eficacia causal de los átomos que componen nuestra constitución original y, por otra, los «desarrollos» ¿no implica la existencia de una causa extrafísica que se sobrepone sobre el nivel puramente atómico?

La dificultad está planteada con claridad y precisión: la existencia de prácticas de alabanza y censura implica la posibilidad de alterar el carácter y tal modificación está a nuestro alcance, mientras que sería insostenible si todo dependiera de la constitución atómica natural. Puede pensarse que tal constitución se limita a los primeros impulsos, que luego pueden ser «desarrollados» en una u otra dirección; ahora bien, en función precisamente de la constitución de la que la naturaleza nos ha pertrechado.⁴⁷⁰ El hecho de que en alguien predomine el elemento ígneo no solo determina el punto de partida, también condiciona la dirección en la que habrá de desarrollarse tal punto de partida.

Para intentar superar estas dificultades cabe invocar la indeterminación de la realidad: lo azaroso de los movimientos atómicos podría explicar que individuos con el mismo equipamiento atómico inicial se desarrollaran sin embargo en diferentes direcciones. En contra debe citarse *Carta a Meneceo* 133-134, donde Epicuro distingue tres tipos de fenómenos: «algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y otras dependen de nosotros». Los procesos y estados mentales son fenómenos que no acontecen por necesidad, pero tampoco por azar: aunque puedan explicarse de manera fisicalista dependen sin embargo de nosotros —al menos en alguna medida, en una medida equidistante del dualismo y del determinismo reduccionista, la medida que buscan afanosamente los epicúreos sin conseguir dar con ella: dada la concepción epicúrea de la naturaleza es muy difícil demostrar la independencia de los movimientos psíquicos respecto de la constitución atómica, pero debe tenerse en cuenta que, como dice Graziano Arrighetti, Epicuro se está enfrentando con «uno dei piú gravi problemi che abbiano travagliato la mente umana»—. ⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Cfr. O'Keefe, «The Reductionist and ...», 2002: 173-174.

⁴⁷⁰ Cfr. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 632-633.

⁴⁷¹ Cfr. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 631.

No es fácil para un fisicalista (y los epicúreos sin lugar a dudas lo son) trazar una relación clara entre los estados mentales y los estados físicos, evitando describir a aquellos como siendo sin más estos. Hablar de «emergentismo», como hacen varios estudiosos, es una tentación difícil de evitar, aunque solo sea porque Epicuro no explica cómo, atómicamente, una parte de nosotros es capaz de responder de una manera racionalmente flexible. Una cosa al menos está clara: tanto en Epicuro como en Lucrecio el lenguaje psicológico y el fisicalista conviven pacíficamente entre sí y no hay ningún intento de reducir el primero al segundo, como si no vieran el problema o como si no les inquietara, a diferencia de lo que les sucede a muchos estudiosos de su pensamiento, por lo general anglosajones y de observancia filosófica más o menos analítica.

Tal vez en los textos del libro XXV del *Sobre la naturaleza* ya mencionados más arriba Epicuro investigara un sistema de determinantes psicofísicos, autodirigidos y capaces de desarrollarse por sí mismos, mas sin por ello dejar de lado el carácter legaliforme del movimiento atómico, cuya validez general e ilimitada se presupone implícitamente.⁴⁷² Para dar cuenta de este hecho se ha hablado, por ejemplo, de «emergent dualism»: en el curso del «desarrollo» las capacidades mentales superiores «emergen» a partir de la inicial dotación atómica, y emergen hasta el punto de alcanzar independencia causal frente a esta última.⁴⁷³ Otros autores, sospechando con razón que lo anterior no es sino una forma algo vergonzante de reconocer que en la psicología epicúrea habita un incómodo dualismo, prefieren hablar de «ontological physicalism» o de «token identity physicalism».⁴⁷⁴ Lo cual es una forma no menos vergonzante de reconocer que en la psicología epicúrea habita tal dualismo, solo que ahora se insiste en que el mismo «desarrollo» también tiene estructura atómica: no hay reduccionismo porque hay dos estructuras atómicas y no hay dualismo porque ambas estructuras son, en efecto, atómicas. O sea: la actividad cerebral explicable en términos atómicos es del mismo tipo que los (correspondientes) procesos mentales explicables en términos psicológicos. O por decirlo de una tercera manera: una forma atenuada de reduccionismo y forma atenuada de dualismo que quieren evitar el materialismo eliminativista de Demócrito, así como el dualismo estricto del *Fedón* platónico.

⁴⁷² Cf. Sedley, «Epicurus' Refutation...», 1995.

⁴⁷³ Cf. Sedley, «Epicurean anti-reductionism», 1988: 321-322.

⁴⁷⁴ Cf. Annas, «Epicurus on agency», 1993: 59, nota 20. Gill, *The Structured Self...*, 2006: 57-66.

Como ya señalaba más arriba comentando el *Contra Colotes* de Plutarco, el convencionalismo extremo de Demócrito hace imposible el conocimiento y Epicuro, por su parte, está peligrosamente próximo a Demócrito. Uno y otro están equivocados, pero el segundo es al menos coherente, dice Plutarco, para el que la única manera de soslayar las consecuencias del planteamiento de Demócrito es evitar sus principios, o sea, prescindir del punto de partida materialista y mecanicista y sustituirlo por alguna forma de dualismo de naturaleza más o menos platónica. Obviamente, los epicúreos no pueden aceptar este recurso, sino que buscan una solución de compromiso: tanto para Epicuro como para Lucrecio el ser humano es una unidad cohesionada, la unidad de un alma corporal y del resto del cuerpo y el «alma del alma entera» es la responsable de tal cohesión.⁴⁷⁵ Volvemos a donde estábamos: aquello que (se supone) explica mecanicistamente la unidad del alma, ¿es también explicable en términos estrictamente mecanicistas y fisicalistas?

No hay duda: el progreso moral y el abandono del vicio piden cambiar las creencias. ¿Cómo explicarlo en y desde el nivel atómico? Un fragmento del *De natura* XXV apunta en esta dirección: cuando alguien nos alaba o nos censura, estructuras atómicas extremadamente sutiles penetran en nosotros.⁴⁷⁶ Pero este proceso tiene que repetirse muchas veces hasta que nuestras estructuras atómicas se vean modificadas por esas otras estructuras atómicas. De aquí las prácticas de memorización a las que me refería en la «Introducción»; las explicaciones múltiples también apuntan en esta misma dirección.

Fuera de contextos estrictamente meteorológicos, un curioso ejemplo de explicación múltiple puede leerse en *De rerum natura* IV, 1171-1176, donde Lucrecio revela cómo escapar de la atracción fatal que una mujer extraordinariamente atractiva puede ejercer sobre un incauto varón. Ofrece tres argumentos: hay otras como ella, hasta ahora hemos vivido sin ella, las feas hacen las mismas cosas. Estos tres argumentos pueden servir para formar las preconcepciones debidas en aquellos que todavía están educándose o, en el caso de los enfermos, para incidir y modificar los desarrollos responsables de las falsas creencias y del sufrimiento que ellas producen.⁴⁷⁷

★

⁴⁷⁵ Cfr. Gill, *The Structured Self...*, 2006: 51-52.

⁴⁷⁶ Laursen, «The later parts of Epicurus *On Nature* 25th book», 1997: 46-47.

⁴⁷⁷ Cfr. Bobzien, «Moral Responsibility and...», 2006: 227-228.

La terapia epicúrea incide en los tránsitos, en los pasos que conducen de un estado a otro. Por ello debe construir un «yo psicológico» que se desarrolla o emerge a partir de un inicial «yo físico», esos *naturarum uestigia* de los que habla Lucrecio (III, 320-322). Puede incidirse sobre los defectos latentes en nuestra constitución física inicial haciendo que transiten en la dirección adecuada. Como señala Eduard Valentí Fiol en nota *ad loc.* la razón, esto es, la filosofía epicúrea, reduce las tendencias naturales debidas al predominio de uno de los elementos del alma a inocuos vestigios que en modo alguno nos impiden ser tan felices como los dioses.

Epicuro quiere salvar su propia práctica filosófica, que toma pie en prácticas de alabanza y censura. Tiene que haber progreso moral porque Epicuro enseña a progresar moralmente: para poder ser causa de nosotros mismos el alma tiene que haber alcanzado cierto grado de madurez,⁴⁷⁸ y lo logra reflexionando sobre las grandes verdades reveladas por Epicuro. Por decirlo de nuevo con Carneádes: quien reflexiona y hace suyas las grandes verdades reveladas por Epicuro inicia una nueva cadena causal y deja atrás aquella que nacía de su constitución originaria. Excepto Epicuro nadie nace epicúreo y si se llega a serlo es porque se es capaz de modificar la estructura atómica con la que nacemos, porque de sus palabras fluyen estructuras atómicas que modifican nuestras estructuras atómicas previas: de este modo se inserta la filosofía *medicans* en un mundo en el que las leyes físicas gobiernan todas las cosas y, por tanto, también a la filosofía *medicans*.⁴⁷⁹

Pero este planteamiento también presupone conceder un lugar especial al alma humana frente a otros compuestos atómicos, pues el desarrollo y crecimiento de aquella (y no de estos) depende de algo que va más allá de las puras y mecánicas leyes de la naturaleza, a saber, de nosotros mismos, o, más bien, de nosotros mismos en la medida en que nos ponemos bajo la dirección de un sabio epicúreo: es racional dejarse conducir por quien es racional. Quien está enfermo y desea curarse debe asumir ante todo que está enfermo y desea curarse.

Los pasajes del libro XXV del *De natura* que versan sobre estados mentales perturbados dejan claro que no somos responsables de los átomos de la constitución originaria, sino de los desarrollos. El individuo perturbado mentalmente sigue fiel a su constitución originaria y, en lugar de modificarla, la refuerza y

⁴⁷⁸ Laursen, «The later parts of Epicurus *On Nature* 25th book», 1997: 28.

⁴⁷⁹ Cfr. Puriton, «Epicurus on the Degrees of Responsibility...», 1996.

desarrolla falsas creencias que le impiden la felicidad. También en el loco y en el vicioso hay desarrollos, pero que tienen su origen en el hecho de que se han expuesto y siguen exponiéndose a los estímulos a los que responden sus defectuosas constituciones originarias. Solo cabe una solución: exponerse a otros estímulos. El sujeto colérico e iracundo (porque en su alma predomina el elemento ígneo) no puede resolver sin más dejar de ser colérico e iracundo a partir, digamos, de esta tarde o de mañana, pero sí puede decidirse a exponerse a otros estímulos, esos, por ejemplo, que sin lugar a dudas encontrará si decide entrar en una comunidad epicúrea. Por eso las prácticas de alabanza y censura (al menos tal y como son utilizadas por los epicúreos) son terapéuticas y no retributivas, herramientas ejemplares útiles porque vienen del medio ambiente y, en esta medida, pueden reformar el carácter.⁴⁸⁰

El determinista materialista y mecanicista no puede pronunciar esas orgullosas palabras que se leen en *Carta a Meneceo* 133:

Porque, ¿quién piensas tú que sea superior a quien sobre los dioses tiene creencias piadosas y ante la muerte está del todo impávido y ha reflexionado el fin de la naturaleza y sabe que el límite de los bienes es fácil de colmar y de conseguir, mientras que el de los males presenta breves sus tiempos o sus rigores?; ¿y qué se burla de aquella introducida como tirana universal, la Fatalidad, diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y otras dependen de nosotros, porque afirma que la necesidad es irresponsable, que el azar es vacilante, mientras lo que está en nuestro poder no tiene otro dueño, por lo cual le acompaña naturalmente la censura o el elogio?

Y es interesante señalar y destacar que el texto, aunque sea con finalidad retórica, está dirigido a un «tú», a un destinatario concreto, señal de que a Epicuro no le importa tanto la acción en abstracto cuanto los agentes en concreto, su capacidad para llevar a cabo, de manera libre y responsable, acciones de los más diversos tipos. En particular esas acciones que merecen censura o alabanza.⁴⁸¹ Si así no fuera, el epicureísmo no tendría ningún sentido. Pero el sentido de epicureísmo obliga a reintroducir el determinismo: aunque como señalaba más arriba las leyes de la naturaleza a nadie obligan a ser epicúreo, si se desea ser feliz (auténticamente feliz) no cabe sino seguir el modo de vida del Jardín.

⁴⁸⁰ Cf. Bobzien, «Moral Responsibility and...», 2006: 207-210.

⁴⁸¹ Cf. Annas, «Epicurus on Agency», 1992.



En el próximo capítulo veremos que hay casos en los que la curación resulta extraordinariamente problemática: hay que actuar antes de que sea demasiado tarde, antes de que los átomos del alma se solidifiquen de manera indebida, generando así un «desarrollo» igualmente indebido: el amante del libro IV del *De rerum natura* es un loco de imposible o muy difícil curación. Aunque propias del *animus*, las pasiones extremas incluso pueden modificar el *anima*. En los estados pasionales excesivos se ven afectados tanto el *animus* como el *anima*: se transforman nuestras percepciones de la realidad hasta el punto de poder llegar a padecer alucinaciones en la forma de sinestesias entre lo mental y lo visual. El *anima*, en estos casos, no se ve empujada por algo exterior, sino por la fuerza interna del *animus*, que afecta a su vez a los sentidos. Quien alucina no sabe que alucina: sus alucinaciones son reales en tanto que son su realidad perceptual subjetiva. Quien alucina ha expuesto su alma en exceso a las falsas creencias que toman forma como deseos vanos y vacíos. Necesita ayuda porque su alma está enferma y los tres criterios para percibir adecuadamente el mundo exterior (sensaciones, pasiones y preconcepciones) están perturbados, de manera que internaliza el mundo fenoménico como realidad subjetiva y confunde esta como aquel: tiene el *anima* perturbada por «la aguda fuerza del vino», como se desprende de todo un conjunto de síntomas físicos externos que influyen a su vez en los criterios para percibir el mundo exterior (III, 474-486). El enamorado del libro IV es un borracho, está intoxicado, pero mientras que este se envenena de golpe, aquel lo hace poco a poco: «la locura crece de día en día» (IV, 1069).

LOS PLACERES SEXUALES

La popularidad del epicureísmo, ya señalada por Diógenes Laercio (X, 9), también fue puerta de entrada para la sátira y la caricatura. Las críticas no estrictamente filosóficas quieren mostrar que Epicuro llevó una vida disoluta; son, por tanto, o bien una parodia de la ética epicúrea del placer o bien intentos por señalar las contradicciones entre esta ética (más o menos bien entendida) y la vida que Epicuro realmente llevó.

Por despreciar los placeres que nacen de la literatura, para irritación de Plutarco, los epicúreos prefieren yacer «con la más bella mujer» que mantenerse en vela «con lo que escribió Jenofonte sobre Pantea, o Aristobulo sobre Timoclea, o Teopompo sobre Tebe» (*Non posse* 1093 c), mujeres todas ellas hermosas, pero también castas y fieles esposas. Por esta misma razón, por su ignorancia de los placeres literarios, no supieron resolver el problema «de si el sabio, cuando llega la vejez y es incapaz de mantener relaciones, goza aún tocando y palpando a las personas hermosas» (*Non posse* 1094 e = 21 Us.). Epicuro se ocupó de esta cuestión, la del erotismo y la sexualidad intergeneracional, en una obra titulada *Diaporíai*, señal de que era consciente de que se encontraba ante un «caso dudoso» que no tiene fácil solución. Para Plutarco no hay dudas: si los epicúreos conocieran los placeres de la literatura no se les habría ocurrido la idea de, llegada la vejez, «lanzarse a esos palpamientos ciegos y desdentados y a esas cubriciones de libertino» (*Non posse* 1095 a). El epicúreo Zenocrates abrazaba y miraba lascivamente a una joven arpista para así maximizar su placer, dice Alcifrón (*Ep.* 3, 19, 8 = 432 Us.).

Gracias a Ateneo conocemos textos de la Comedia Nueva que hacían a Epicuro objeto de sus burlas. En los primeros compases del libro VII de *El banquete de los eruditos* distingue entre los placeres y la afición a la buena mesa y la mera glotonería (276 e-f); tras mencionar exquisitos y delicados pescados, se lee una digresión sobre el placer en la que aparece un texto al que Graziano Arrighetti, muchos siglos después, dará el número 22, 1 de su colección: «Pues

yo al menos no puedo concebir el bien si suprimo el placer del gusto, o si suprimo el de las relaciones sexuales»:

Así, considera dicho sabio que incluso la vida de los libertinos es irreprochable, si es que lleva unida la ausencia de temor y la alegría. Por eso también los poetas de la comedia, reprobando de alguna manera el placer y la incontinencia, reclaman a gritos Epicuros (278 f).

A continuación, Ateneo cita fragmentos de comedias que presentan a un Epicuro entregado a toda suerte de excesos gastronómicos y sexuales.⁴⁸² Estos textos malinterpretan las tesis del Jardín, entre otras cosas porque Epicuro define al *érōs* como *sýntonon órexin aphrodisiōn metà oístrou kai adēmonías* (483 Us.): un intenso deseo de mantener relaciones sexuales acompañado de furia, de locura (como si nos hubiera picado un tábano), y de inquietud y tormento.

Zenón el estoico definía la pasión como *ptoía* del alma (SVF I, 206), dando así a entender que el movimiento del alma dominada por las pasiones es como el desorden de una bandada de pájaros que, vencida por el pánico, se mueve al azar. Epicuro utiliza idéntica palabra para indicar el desarreglo que producen las conductas sexuales desordenadas (458 Us.). Con *tà aphrodisía* hay que andarse con mucho cuidado.

SU NATURALEZA Y SUS PELIGROS

Epicuro escribió un *Perì érōtes*, hoy en día perdido, pero que cabe suponer trataría de lo que indica el título. Puede conjeturarse que también se ocupó de la ética del amor y del sexo en otros escritos igualmente mencionados por Diógenes Laercio, en particular en el *Perì télous* y en el *Sympósion*, quizá también en el *Perì pathōn dóxai pròs Timokrátēn*: en la actualidad, por desgracia, sólo títulos y con suerte unos pocos fragmentos desperdigados aquí y allá.⁴⁸³ El tema debió interesar, y mucho, a una escuela filosófica que se define a sí misma por considerar al placer como fin último y supremo.

⁴⁸² Cf. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, 1936: 573 ss.: «Echi della polemica antiepicurea nei comici».

⁴⁸³ Algunos restos quedan del *Perì érōtes* (o *Perì kállous kai erōtos*) de Filodemo, que cabe conjeturar que seguiría de cerca al maestro; el papiro que contiene este texto está fuertemente deteriorado, por lo que en realidad resulta de poca ayuda.

No podemos vivir sin comer ni beber, los seres humanos privados de alimento y líquido mueren y fenecen también si no consiguen abrigo que los proteja de los rigores climáticos. Los seres humanos que se abstienen (sea por voluntad propia sea porque no les cabe otro remedio) de mantener relaciones sexuales no mueren, a pesar de que el deseo de las mismas está ínsito en la misma naturaleza y acostumbra ser intensísimo, como reza la definición de *érōs* referida más arriba y como bien sabemos todos y todas ora por experiencia personal, ora por haberlo leído en los poetas, ora por lo uno y lo otro. Los epicúreos ponían en palabras esta situación cuando distinguían entre deseos naturales y necesarios (la comida, la bebida, el abrigo...) y deseos naturales pero no necesarios, paradigmáticamente ejemplificados en lo que los griegos llamaban *tà aphrodisia*. En un principio, esto solo quiere decir que el deseo sexual tiene causas naturales y que no surge de opiniones vanas y vacías. Ahora bien, como todos y todas igualmente sabemos por experiencia propia, por los poetas y por lo uno y lo otro, es muy común que este deseo, y más aún las estrategias con las que se satisface o intenta satisfacerse, se enrede en esas opiniones vanas y vacías que —afirman los epicúreos— son fuente de indecibles sufrimientos, de suerte y manera que lo que en principio (nadie lo niega, tampoco los epicúreos) era un placer puede acabar siendo un terrible displacer.

Apoyándose en Epicuro, Porfirio compara al placer sexual con comer carne y beber vinos exquisitos: algo que «embellece», pero de lo que cabe prescindir perfectamente, si bien puede tener cabida en la vida del sabio, pues este en modo alguno se define por abstenerse de los placeres de los sentidos (entre los que se encuentra el sexo); y a pesar, también, de que los placeres sexuales no generan la vida feliz por sí mismos (*De abst.* I, 51 = 464 Us.). De acuerdo con Cicerón, los epicúreos decían dos cosas sobre los placeres sexuales (*Tusc.* 5, 94). Por una parte,

... que son fáciles de procurarse, comunes a todos los hombres y al alcance de todos y, si la naturaleza los reclama, piensan que deben ser valorados.

Por otra,

... que no es en absoluto difícil abstenerse de ellos, si lo exige la salud, el deber o la reputación.

Como norma general:

Los placeres de este tipo son deseables, si no perjudican, pero nunca son útiles.

En principio y en teoría, sin descender a lo concreto, Epicuro autoriza a disfrutar los placeres sexuales con ciertas limitaciones o precauciones: no hay que hacer lo que las fuentes adversas dicen que hacían los epicúreos, entregarse inmoderadamente a ellos.

Que el placer sexual sea placer no significa que siempre y en cualquier circunstancia deba ser elegido (*Ep. Men.* 129). Los epicúreos afirmaban que las relaciones sexuales no son de provecho y que hay que darse por contentos si no causan daño (DL X, 118 = 62 Us.). La primera parte de esta máxima indica que el sexo no es estrictamente necesario, que no añade nada a nuestro bienestar, que los placeres sexuales son accesorios, no indispensables, a la hora de alcanzar la verdadera felicidad. La segunda parte se refiere a los peligros físicos, sociales y psicológicos que implica el sexo. Los daños físicos que causa el sexo, o al menos su práctica intemperante, se comprenden si se tiene en cuenta que para los epicúreos el esperma proviene de la totalidad del organismo, de forma y manera que el líquido seminal se forma al precio de consumir otras partes del cuerpo (*schol. ad Her. ep.* 66 = 311 Us.; Aet. 5, 3, 5, 417 d = 329 Us.). Más adelante habrá que ver que el médico epicúreo Zopiro explicaba la naturaleza fisiológicamente perjudicial de los placeres sexuales aludiendo al hecho de que alteran el equilibrio corporal. A los peligros psicológicos y sociales se refiere la *Sentencia vaticana* 51.⁴⁸⁴

Esta sentencia está dirigida a un individuo, presumiblemente joven, que «por los estímulos excesivos de la carne» se entrega en demasía a los goces del sexo. Gracias a la quinta sentencia del *PBerol.* 16369 (publicado en 1936 por Vogliano) podemos reconstruir la situación dramática de la *Sentencia Vaticana* 51: el contenido de ambos textos es idéntico, pero el primero indica nombres propios: Metrodoro reprende a un joven Pitocles excesivamente dado a los placeres eróticos, amonestación que no debe sorprender, pues si creemos a Alcifrón Epicuro consideraba a su joven discípulo «un Alcibíades» (*Ep.* II, 2, 3 = 162 Us.).⁴⁸⁵ Un sabio (Metrodoro), pues, conversa con un no sabio pero que aspira a la sabiduría (Pitocles) y

⁴⁸⁴ Sobre este texto: Landolfi, *Simulacra et pabula amoris...*, 2013: 16-17, que sigue la reconstrucción e interpretación de Vogliano, «Frammenti di un nuovo Gnomologium Epicureum», 1936.

⁴⁸⁵ Tomo las referencias de Bignone, *Aristotele perduto...*, 1936: 440.

le explica la doctrina de la escuela, cuyo seguimiento habrá de aproximarle a la forma de comportarse y al modo de vida característico del sabio, en el caso que ahora interesa en materia sexual. «Haz uso de tus inclinaciones como mejor te parezca», dice el sabio a la par que establece una serie de limitaciones y cortapisas. Citando el *Epítome de la doctrinas éticas de Epicuro*, Diogenes Laercio explica que los epicúreos sostenían que el sabio debe abstenerse de mantener relaciones sexuales con mujeres con las cuales las leyes se lo prohíben (DL X, 118 = 583 Us.). La admonición tiene sabor anticínico, pues los cínicos defendían una sexualidad absolutamente libre, aun en contra de leyes y convenciones comunitarias: aprobaban el incesto, por ejemplo. La *Sentencia vaticana* 51 insiste en este punto: el joven deseoso de ser feliz puede hacer lo que quiera, pero no debe violar las leyes, ni las escritas ni las consuetudinarias; y añade: pueden mantenerse relaciones sexuales, pero no ofender ni causar perjuicio a quienes son próximos (posible alusión al adulterio y al incesto), no dañar el cuerpo (por las razones ya indicadas más arriba) y no dilapidar el patrimonio (recuérdese la diatriba lucreciana contra el amor). El sabio consejero comenta entonces que, ciertamente, cuando está en juego el placer sexual es difícil no quebrantar algunas de estas prohibiciones y concluye de una manera parecida a la frase de Cicerón citada más arriba. La parte final de la *Sentencia vaticana* 51 permite una traducción similar: «las relaciones sexuales nunca benefician, pero son deseables en el caso de que no perjudiquen».⁴⁸⁶ Si así fuera, la actitud de Epicuro frente al sexo no sería absolutamente negativa.

En todo caso, si no condena absoluta, sí al menos una profunda desconfianza. El amor no nos es enviado por los dioses (DL X, 118): entendido como deseo sexual exacerbado, no tiene que ser sublimado (o «platonizado»), sino erradicado.⁴⁸⁷ La *Sentencia vaticana* 18 señala que la unión de la mirada, la palabra y la convivencia desencadena la pasión erótica; la domesticación de tal pasión pide separarse del objeto de deseo.

★

⁴⁸⁶ Así lo sugiere Purinton: «[They] say that sex never benefits, but it *is* desirable, provided that it does non harm» («Epicurus on the Telos», 1993: 310). En contra, Brennan, «Epicurus on Sex, Marriage, and Children», 1996: 346-348.

⁴⁸⁷ Cfr. R. Flacelière, «Les épicuriens et l'amour», 1954: 78.

Plutarco dedica la «Cuestión sexta» del libro III de las *Charlas de sobremesa* al momento oportuno para mantener relaciones sexuales.⁴⁸⁸ Un texto de Epicuro pone en marcha la conversación, más exactamente la desencadena el desagrado experimentado por ciertos jóvenes («que se habían aficionado hacía poco a la lectura de tratados antiguos») por el hecho de que Epicuro, en su *Banquete*, incluyera «una conversación ni hermosa ni necesaria» sobre esta cuestión:

... pues que un hombre mayor mencione en una cena los placeres sexuales, estando presentes muchachos, y plantee la duda de si hay que practicarlos después de la cena o antes de ella, era de una extremada impudencia (653 c = 61 Us).

El ya mencionado Zopiro, un médico «completamente familiarizado con los tratados de Epicuro», sacó a los muchachos del error explicándoles que este no hablaba del asunto «como de algún principio y norma establecida», sino que aprovechaba la ocasión que ofrecen los banquetes para conversar con los mozos previniéndolos contra las pasiones. Epicuro enseñaba que los placeres sexuales siempre son propensos a hacer daño «sobre todo a quienes los practican después de haber comido y bebido» (653 d). Zopiro también alaba que Epicuro no planteara esta cuestión en un tratado serio y enjundioso, sino justamente en un banquete («entre familiares y amigos, con la copa delante»), pues en tales circunstancias no resulta vergonzoso «hablar y oír algo que se diga provechosamente sobre la práctica del amor» (653 e).

Aunque el médico no es capaz de reproducir con exactitud las palabras de Epicuro, recuerda que «temía las sacudidas del amor por la palpitación de los cuerpos, que en un momento tal pasan a la agitación y confusión». Epicuro defendía dos cosas: que las relaciones sexuales propenden a causar daño y que son extremadamente perniciosas si se mantienen después de haber comido y bebido; de lo primero el texto de Plutarco no ofrece ninguna causa, de lo segundo razones puramente fisiológicas. Al igual que el vino, los placeres sexuales alteran el equilibrio corporal, de suerte y manera que si ambos factores desestabilizadores se juntan, se oprime y desplaza lo que une y sujeta al cuerpo; por otra parte, dado que el vino y la comida atascan los conductos corporales, cuando se está ahíto el esperma fluye mal. Se entiende

⁴⁸⁸ En general, sobre Plutarco y el sexo: Walcot, «Plutarch on Sex», 1998. Stadter, «Subject to the Erotic...», 1955. Blomqvist, «From Olympias to Aretaphila...», 1997.

así —por motivos, repito, estrictamente fisiológicos— que al decir de Zopiro Epicuro solo considerase oportuno entregarse al sexo con el cuerpo en calma, cuando ya ha finalizado la distribución de los alimentos que lo recorren y «antes de que el cuerpo esté necesitado de nuevo de otra comida» (654 a). El consejo suena equilibrado: ni ahító ni hambriento parece juicioso mantener relaciones sexuales.

Plutarco concede que el sexo resulta inadecuado cuando se está «borracho o quebrantado por un atracón»; insinúa así sutilmente que en los banquetes epicúreos (de aquí el consejo de Epicuro) se abusaba de la comida y la bebida. Ahora bien, un hombre temperante que ha comido y bebido con mesura y se siente «satisfecho y moderadamente relajado, estando su cuerpo sereno y su alma preparada» puede mantener relaciones sexuales sin problemas de ningún tipo. Plutarco lo explica en términos estrictamente epicúreos: tal hombre no deberá temer brutales «desplazamientos de sus átomos» alteradores de su equilibrio, «pues como los ha restituido y se ha serenado a sí mismo, de algún modo lo restaurará, y que en los espacios vacíos sobreviene un nuevo flujo» (655 b). Pero la explicación epicúrea olvida dos cuestiones decisivas.

En primer lugar, Epicuro pasa por alto un dato esencial desde la perspectiva de Plutarco, a saber, que cuando no se está ni repleto de comida ni muerto de hambre acostumbra a haber luz. El problema se desplaza:

... si adecuada y convenientemente o contra todo derecho Epicuro suprime a Afrodita de la noche (654 c).

Bastante perturbador y poderoso es el deseo sexual considerado en sí mismo como para aumentarlo añadiéndole estímulos ópticos. Mientras que imágenes visuales del placer renuevan y refrescan la pasión, la oscuridad de la noche «desvía y adormece la naturaleza que no encalla por la visión en excesos» (654 e). De parecido modo se expresa en *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*:

Mira con cuánta mayor moderación los cirenaicos, aunque han bebido de la misma copa que Epicuro, piensan que no se debe tener relaciones sexuales con luz, sino a oscuras, para evitar que, al recibir con claridad por medio de la vista las imágenes de la acción, se encienda a menudo el apetito (1089 a).

«A los placeres de Afrodita se les pone delante la noche y la profunda oscuridad, creyendo que participar de estos abiertamente es vergonzoso y bestial»,

hace decir Plutarco a Solón en el *Banquete de los siete sabios* (158 f). También Lucrecio señalaba que en el origen de la pasión sexual se encuentran imágenes, *simulacra*, que estimulan y favorecen la producción del semen: conviene huir de ellas para así romper el círculo fatal que liga la estimulación erótica y la intensificación del deseo: «en el amor Venus engaña con imágenes a los amantes» (IV, 1068-1069 y 1101). El mismo Epicuro, como ya recordaba más arriba, había advertido que la unión de la mirada, la palabra y la convivencia desencadenan la pasión erótica (*Sent. Vat.* 18).

En segundo lugar, al margen ahora de la cuestión de los estímulos visuales, sucede por lo general que cuando hay luz la gente honrada y decente suele estar trabajando:

... pues no todos, amigo, tienen ese ocio y sosiego de Epicuro, conseguido copiosamente para siempre por la razón y la filosofía, sino que muchas fatigas aguardan a cada uno durante el día, y a todos, por así decir, ejercicios, a los que no es ni bueno ni conveniente entregarles el cuerpo en esta situación, alterado por un amor que lo saca de sí (655 c = 426 Us.).

Plutarco y Epicuro no están tan alejados como podría parecer a primera vista. El primero también llama la atención sobre los enormes peligros que acarrea no el sexo considerado en sí mismo, sino la *akrasía* en su uso: «no podría enumerar fácilmente cuán gran número de hombres ha caído por la incontinencia de placeres amorosos» (*Garr.* 505 a). Con el sexo sucede lo mismo que con la comida (y la vecindad entre estos dos «placeres» en modo alguno pasó desapercibida a los epicúreos: el placer no está en las francachelas con mujeres y muchachos ni en atiborrarse de manjares exquisitos). La analogía entre el sexo y la comida también se lee en *Sobre comer carne (II)*: tras describir con dramatismo y efectividad diversas técnicas culinarias (en verdad crueles y sanguinarias) a las que son sometidos ciertos animales para conseguir que sus carnes sean más tiernas y apetecibles, comenta:

Por cuanto antecede, resulta de todo punto evidente que una práctica ilegítima se ha convertido en placer; y no por alimento, necesidad apremiante o imperativo sino por gula, intemperancia y capricho. Y, del mismo que, en las mujeres carentes de freno para el placer —que exploran toda suerte de prácticas y se dan a experiencias disolutas—, la pasión amorosa las arrastra a actitudes nefandas, así la intemperancia en la comida, que sobrepasa el límite de lo natural y necesario, convierte el apetito en crueldad e incluso en delito (997 a-b).

Al comienzo del apartado 6 de los *Consejos para conservar la salud*, Plutarco señala que Sócrates prohibió con razón los manjares que incitan a comer cuando no tenemos hambre y las bebidas que invitan a seguir bebiendo cuando ya no tenemos sed; y no porque estuviera en contra de la comida y la bebida, sino porque «enseñaba a usarlas si las necesitábamos, acomodando su placer a nuestra necesidad» (124 d). El problema no es el placer, sino sumar placeres a placeres de forma que la satisfacción de la necesidad desemboque en la generación de nuevas formas placenteras de satisfacer las nuevas necesidades. Por eso Plutarco critica a los varones que frecuentan prostitutas, no por mantener relaciones sexuales con ellas, sino porque hastiados de los placeres conyugales con sus esposas («que son hermosas y amorosas»), «cuando pagan dinero a una Friné a una Lais, que tienen un cuerpo en mal estado y no propicio al coito, por vanagloria se excitan e invitan a su apetito desordenado al placer». Plutarco no se ahorra un comentario final escatológico:

La misma Friné, por cierto, cuando era ya vieja, decía que a causa de su fama vendía más caras sus heces (125 a-b).

Algo más adelante, desaconseja el uso de medicamentos emetizantes como hacen aquellos que «llenan su cuerpo para poderlo vaciar y, de nuevo, lo vacían para llenarlo de una manera antinatural» (134 a), como es habitual en esas mujeres licenciosas «que emplean abortivos y provocadores del aborto para ser fecundadas de nuevo y disfrutar del placer» (134 f).

Plutarco y Epicuro coinciden: el problema no está en la *epithymía tōn aphrodisíon*, sino en la exacerbación de este deseo en la medida en que lo acompañamos de opiniones vanas y vacías, por definición infinitas e ilimitadas. Lo que era fácil de satisfacer se hace imposible de satisfacer y produce enormes dolores del alma, el alma eternamente insatisfecha. No es extraño que esto suceda, todo lo contrario. Es el caso del amante del libro IV de Lucrecio.

★

En *De rerum natura* IV, 176 Lucrecio introduce el tema de la rapidez de los simulacros y concluye este pasaje con los siguientes versos: «¿Ves, pues, en qué tiempo tan breve la imagen cae a las tierras desde las riberas del éter?» No hay que confundir la estabilidad de la imagen con la realidad del objeto, no hay que confundir la realidad con ese deseo vano y vacío que se alimenta de simulacros, en particular teológicos y eróticos. No es de extrañar: los primeros

apuntan a la ilusión de una vida infinita, los segundos, a la de un placer igualmente infinito. Unos y otros generan imágenes que dan lugar a deseos imposibles de satisfacer, fantasmas «que gozan de una alta independencia respecto de los objetos y de una extrema movilidad» y que precisamente por eso hacen que la imagen «tome el lugar del propio objeto» dice Deleuze y cita *De rerum natura* IV, 1094-1096:⁴⁸⁹

Pero de la cara de un hombre y de una bella tez nada penetra en nosotros que podamos gozar, fuera de tenues simulacros, que la mísera esperanza trata a menudo de arrebatar al aire.

«En el amor Venus engaña con imágenes a los amantes» (IV, 1101). Al igual como quien acude a los dioses para explicar los fenómenos naturales, el enamorado está ciego: «los desdichados son ciegos para sus propias miserias». Donde todos advertimos una mujer «carinegra», él ve una fémica «color de miel»; donde quien no tiene sus facultades alteradas distingue una mujer «asquerosa y maloliente», él descubre una «sencilla»... (IV. 1153-1163). El amante de los versos finales del libro IV del *De rerum natura* recibe obsesiva y patológicamente imágenes y sensaciones que le vienen del exterior y que modifican su interior, de forma y manera que este interior se hace cada vez más receptivo a las imágenes externas: «la llaga se aviva y se hace crónica si la alimentas». De aquí la necesidad de interrumpir este proceso fatalmente circular antes de que sea demasiado tarde, a saber, o bien diversificando el foco de atención o bien dirigiéndolo hacia otro lugar (IV, 1070-1073). El problema no es la disposición física inicial, pues los animales que copulan bajo la dirección y el amparo de Venus también sienten la extrema violencia de la pasión sexual (I, 19).⁴⁹⁰ Pero ellos están libres del *furor* y la *rabies* del amante del libro IV. Los animales no se intoxican, no se embriagan, como acontece a los amantes y ya recordaba más arriba.

Lucrecio habla de la embriaguez después de señalar que el alma sufre con el cuerpo y antes de ocuparse de la epilepsia: primero describe sus síntomas externos y luego explica la causa de estos síntomas fisiológicos.⁴⁹¹ Como la embriaguez y el amor, la epilepsia ejemplifica cómo las perturbaciones del *animus* se transmiten al *anima*. Lucrecio prueba la unidad entre cuerpo y alma argu-

⁴⁸⁹ Deleuze, «Lucrecio y el simulacro», 2005: 320.

⁴⁹⁰ Cfr. Brown, *Lucretius on Love on Sex*, 1987: 191.

⁴⁹¹ Cfr. Segal, «Lucretius, Epilepsy, and...», 1970. West, «Lucretius' Methods of Argument» (3, 417-614)», 1975: 105-106.

mentando que cuando se intoxica el uno se intoxica la otra. Si el amor tiene consecuencias fisiológicas, el *anima* está implicada.⁴⁹² Tanto el epiléptico como el enamorado están «heridos» (III, 488 y IV, 1050): pero la herida del amor toma pie en imágenes o creencias (*simulacra et pabula amoris*) y es una herida que solo puede curarse «mientras es reciente» (IV, 1063 y 1069-1070). Por eso el mejor remedio contra el amor es la prevención, pues debe actuarse antes de que las imágenes y las creencias se consoliden en el alma como si fueran una segunda naturaleza.

La diatriba contra el amor de los versos finales del libro IV del *De rerum natura* no se dirige al ya enfermo, sino a todos, pues todos, por la naturaleza y características del alma humana, podemos enfermar. Cuando digo «a todos» hay que entender «a todos los varones»: la célebre «diatriba contra el amor» de los versos finales del libro IV del *De rerum natura* se dirige a un lector masculino, aconsejándolo y advirtiéndole contra los peligros que representan algunas mujeres, estas como objeto y aquel como sujeto.⁴⁹³ Está en juego el deseo sexual masculino, explicado en términos biologicistas y fisiológicos como una reacción en cadena mecánica e impersonal en cuyo origen están el semen y un estímulo externo: el efecto placentero de la belleza femenina provoca en el varón una molesta acumulación de esperma y obliga a evacuarlo en la dirección del objeto origen de la atracción; *Veneris res* es, simplemente, la emisión del líquido seminal: *iuvat egrediens* (II, 437).⁴⁹⁴

Aunque a todos (los varones) se les produce una molesta acumulación de fluido seminal cuando llega la madurez y en presencia de una forma bella desean expulsarlo, solo algunos son víctimas del *furor* amoroso: señal de que en ellos ha habido un «desarrollo» psicológico patológico, para describir el cual, además de *furor*, Lucrecio emplea la palabra *rabies*, que suele utilizarse en contextos militares, pero sobre todo aplicada a animales. El enamorado se animaliza, pero los animales no pueden enloquecer (puesto que no les cabe modificar su constitución originaria): solo los seres racionales pierden el juicio, solo ellos se enamoran porque únicamente en ellos las imágenes pueden transmitirse patológicamente al *animus*, es decir, con tanta frecuencia y tan intensamente que acaban perturbando las «preconcepciones».

⁴⁹² Cfr. Brown, *Lucretius on Love and Sex*, 1987: 42.

⁴⁹³ Cfr. Nugent, «Mater Matters...», 1994.

⁴⁹⁴ Cfr. Brown, *Lucretius on Love and Sex*, 1987: 63 ss.

La diatriba contra el amor del libro IV del *De Rerum Natura* es un ejercicio. Lucrecio habla con «franqueza», *parrēsía*, como si fuera un «médico» del alma: la descripción de la enfermedad del amor adquiere en ocasiones las características de un historial clínico. Si desea curarse, el sujeto inflamado por la pasión amorosa debe comprender y aceptar que padece una ilusión fatal irritado por una molesta acumulación de líquido seminal. Frente a la distanciada y suave ironía de Ovidio y la sensualidad de tantos epigramas helenísticos, Lucrecio dibuja un ámbito de violencia en el que la sangre del guerrero lacerado metafórica al semen y en el que los objetos deseados laceran al sujeto que desea: «el que es herido por los dardos de Venus» (IV, 1047-1057).



Ateneo menciona una carta de Epicuro dirigida a Hermarco en la que expresa su preocupación por Leontio, pues a pesar de haberse iniciado en la filosofía continuaba ejerciendo su oficio de hetera, al extremo de que «se acostaba con todos los epicúreos en los Jardines»:

Pues bien, este Epicuro, ¿no tenía por amante a Leontio, la que se había hecho famosa por su oficio de hetera? Esta ni siquiera cuando comenzó a dedicarse a la filosofía dejó de ejercer su oficio, sino que se acostaba con todos los epicúreos en los Jardines, y con Epicuro incluso en público. De modo que él, que se preocupaba mucho de ella, lo deja patente en sus *Cartas a Hermarco* (*Deipn.* 13, 588 b = 121 Us. = 47 Arr.).

Difícil dejar a un lado la *rabies* y el *furor* y observar las prohibiciones o las recomendaciones de la *Sentencia vaticana* 51 en la proximidad de una mujer de tan poderosa sexualidad.⁴⁹⁵ Conseguirlo con la propia esposa es más fácil o relativamente más fácil: da la impresión de que al sabio, y a quien aspira a serlo (porque desea ser feliz), solo le queda el sexo conyugal. De un lado, la sexualidad «rabiosa», de otro, la matrimonial.

⁴⁹⁵ Cfr. Landolfi, *Simulacra et pabula amoris...*, 2013: 19.

EL REMEDIO: UN *EXCURSUS* SOBRE EL MATRIMONIO

Lucrecio desea hacer posible un buen matrimonio según los usos y costumbres romanos.⁴⁹⁶ Tal vez por eso el tema del amor homosexual solo es mencionado muy brevemente y como de pasada: «el que es herido por los dardos de Venus, tanto si los dispara un mancebo de miembros femeninos...» (IV, 1053); por lo mismo, el recurso a la *volvivaga Venus* es solo un expediente o un remedio de urgencia, solo necesario cuando la herida de la pasión amorosa está fresca y es reciente.

En ocasiones, con respecto a las cuestiones que importan en estas páginas, Lucrecio parece hablar más en calidad de *paterfamilias* romano que de filósofo epicúreo,⁴⁹⁷ y de aquí su interés por la infertilidad y por cuestiones que hoy en día llamaríamos de herencia genética (IV, 1208-1277). El placer sexual queda ahora subordinado a la mezcla en condiciones y proporciones adecuadas del semen masculino y femenino y Lucrecio recomienda que ellas realicen el acto sexual «a la manera de las fieras y cuadrúpedos, porque así el semen llega mejor a su sitio, el pecho bajado y levantadas las nalgas». Los movimientos lascivos son propios de las cortesanas,

... en interés propio, para no ser llenadas con tanta frecuencia y no quedar encintas, y también para hacer más placentero al hombre el acto de Venus.

«Pero nada de esto parece necesario a nuestras esposas», concluye (IV, 1263-1277). De un lado, la mínima gestualidad erótica de las esposas romanas, de otro, la participación desinhibida de las prostitutas; por una parte, el placer proporcionado por las segundas, por otra, la función procreativa de las primeras.⁴⁹⁸ La esposa ideal (*coniugibus ... nostris*, IV, 1277; *uxor optima*, III, 894-895) incluso puede ser fea, ya que en el terreno del matrimonio no actúan ni «la acción divina» ni «las saetas de Venus»: «una mujeruca de escasa belleza» puede atraer por sus buenas cualidades, «por su conducta, su suave carácter, el aseo y cuidado de su persona». *Consuetudo concinnat amorem*, «el hábito engendra el amor» (IV, 1278-1283), dice el poeta pensando en una

⁴⁹⁶ Cf. Brown, *Lucretius on Love and Sex*, 1987: 87-91 y 371-380. Nussbaum, *Therapy...*, 1994: 185.

⁴⁹⁷ De aquí que sea más tolerante con el sexo, más hostil al amor y más abierto a la idea del matrimonio y los hijos que Epicuro. Cfr. Bailey, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 1947: 1303.

⁴⁹⁸ Landolfi, *Simulacra et pabula amoris...*, 2013: 189-190.

relación estable y duradera, conyugal. La institución del matrimonio (cuando la mujer, «compañera del hombre, pasó a ser propiedad de un solo marido») contribuyó a suavizar las costumbres de la raza humana: «Venus amenguó sus fuerzas, y a los hijos, con sus caricias, les fue fácil doblegar el natural altivo de los padres» (V, 1011-1018). Brevemente, el matrimonio como regulación del problema del carácter patológicamente individualista y antisocial de la pasión erótica.⁴⁹⁹

Epicuro, sin embargo, miraba con reservas al matrimonio y a los hijos, porque los deberes y distracciones que acarrearán atentan contra la ataraxia (19 y 525-526 Us).⁵⁰⁰ De acuerdo con Plutarco, los epicúreos llegaban a negar la existencia de lazos naturales afectivos entre padres e hijos:

¿No rechazáis vosotros algo tan manifiesto para todos como es el instinto protector de los progenitores hacia sus criaturas? (*Adv. Col.* 1123 a = 528 Us.).

Incluso las bestias salvajes muestran un afecto desinteresado por sus cachorros:

Sin embargo, según Epicuro, aman por una paga el padre al hijo, la madre a su niño, los hijos a los padres (*De amoris prolis* 495 a = 527 Us.).

Las fuentes favorables, por el contrario, insisten en el cariño que Epicuro mostró tanto para con sus padres y hermanos (DL X, 10 y 18) como para con los hijos de sus discípulos (DL X, 19-21).

Citando al mismo Epicuro, Diógenes Laercio dice que en algunas circunstancias el sabio se casará y tendrá hijos (DL 118-119 = 62 y 19 Us.). A pesar de su dificultad, el texto puede parafrasearse del siguiente modo: el sabio no debe casarse, excepto en casos o situaciones excepcionales, a saber: cuando es consciente de que no puede obtener la ataraxia excepto viviendo con una mujer. O sea, el matrimonio ni es lo mejor ni lo deseable en primer lugar, pero en determinadas circunstancias puede serlo en segunda instancia.⁵⁰¹ La excepción prueba la regla. El Maestro era flexible: algunos epicú-

⁴⁹⁹ Cf. Gigandet, «Lucrèce et l'amour conjugal...», 2003.

⁵⁰⁰ Cf. Bellandi, «Epicuro, Seneca e il matrimonio del sapiens...», 2004. Grilli, «Epicuro e il matrimonio (DL X, 119)», 1971. Alesse, «TEKNOΠΟΙΙΑ e amore parentale...», 2011.

⁵⁰¹ Cf. Arkins, «Epicurus and Lucretius on Sex...», 1984: 141.

reos se casaron y tuvieron hijos. Pero, aunque aventajados, no eran sabios en sentido estricto.

Nótese que estas indicaciones son muy generales y el problema del sexo y del matrimonio no es abstracto, sino muy concreto; todo o mucho depende de las circunstancias. De aquí la necesidad de ponerse un modelo de conducta e intentar seguirlo. Puesto que la regla admite excepciones, y dado que pocos son capaces de sustraerse al poderío del deseo sexual, conviene —a todo aquel que todavía no es sabio— buscar el consejo, el *exemplum*, del sabio: ¿qué habría hecho Epicuro en esta circunstancia concreta? Epicuro, cuya conducta es modelo a seguir para todo aquel que desee ser feliz, permaneció célibe, tal vez optando por el trato con heteras cultas y educadas, un trato, ciertamente, distanciado, pues el sabio no debe enamorarse (DL X, 118).

★

Los *Deberes del matrimonio* de Plutarco pueden entenderse como un conjunto de preceptos para la racionalización de los deseos eróticos. El *lógos* que debe presidir las relaciones conyugales se contrapone al fuego de la pasión y a las pócimas amorosas y si bien Plutarco (siempre comprensivo y tolerante) no critica «el ardiente amor de los recién casados», señala la necesidad de encauzarlo racionalmente (*Praec. con.* 138 f; 139 a). La ética matrimonial plutarquea es similar a la epicúrea, una y otra apuntan a la razón en función de la estabilidad: las formas familiares de convivencia en cuya raíz está el matrimonio se conciben como un refugio idealizado de valor moral superior al dominio público. El amor conyugal se convierte entonces en fin en sí mismo, incluso al margen de la procreación.⁵⁰²

Filodemo coincidiría y si se concede valor biográfico a sus epigramas⁵⁰³ sus relaciones con Jantipa, la última mujer de su vida, su «amiga», estarían presididas por preceptos que Plutarco miraría con simpatía. Cito a modo de ejemplo el epigrama 7 (Sider = 5, 4 *AP*):

⁵⁰² Cf. Goessler, *Plutarch Gedanken über die Ehe*, 1962: 45. Patterson, «Plutarch's Advice to the Bride and Groom...», 1999: 131.

⁵⁰³ Así lo hace M. Gigante, *Filodemo in Italia*, 1990: capt. III: «Gli epigrammi di Filodemo quali testimonianze autobiografiche».

Filénide, llena de aceite el candil, mudo testigo de nuestros secretos.
Vete entonces, Filénide: Eros no quiere testigos que respiren.
Cierra, Filénide, la puerta. Bésame entonces, Janto. Y tú,
lecho de amor, conoce ya qué desea aún la diosa de Pafos.

Jantipa, por cierto, caso de ser real y no ficción poética, tendría que ser contada entre las filósofas epicúreas. Es bonito (y posible) imaginar a Filodemo escribiendo para esta mujer versos de delicado amor y sexo conyugal y conversando con ella, en pie de igualdad, sobre importantes tesis de la filosofía del Jardín. Ni lo uno ni lo otro irritaría a Plutarco que, al igual que Epicuro, pide satisfacer las exigencias de la naturaleza —de sexo o de alimento y bebida— sin exacerbarlas, pues al final del camino de la desmesura aguardan el dolor y la enfermedad. Plutarco pone en boca de Solón palabras que muy bien podría haber pronunciado Epicuro:

Perseguir toda clase de placeres es tan completamente irracional como es totalmente estúpido huir de ellos. En efecto, el alma debe buscar otra clase de placeres más elevados, y para el cuerpo no hay otro placer más conveniente que el que procede de ser alimentado, lo cual ningún hombre ignora (*Sept. sap. conv.* 158 e).

¿Por qué entonces esos virulentos ataques a las mujeres epicúreas y a la (supuesta) incontinencia de los epicúreos? Solo cabe una respuesta: criticar a los epicúreos por personas interpuestas. Que estas personas sean mujeres es asunto que rebasa con mucho los límites del presente trabajo.

MUJERES

Antaño era práctica habitual reutilizar las estatuas en función de las mudables circunstancias, decapitándolas y sustituyendo la cabeza originaria por otra más acorde con las nuevas necesidades. Según Margherita Guarducci, así sucedió con la de San Hipólito que hoy en día puede verse a la entrada de la Biblioteca Vaticana: la vestimenta femenina que luce el barbado santo delata que en otros tiempos fue la estatua de una mujer. Es, sin embargo, arriesgado sostener, como hace la mencionada arqueóloga y epigrafista, que se trata de una mujer epicúrea y es arriesgadísimo afirmar que tal mujer es Temista. Aceptado que la estatua lo era de una mujer y supuesto que era una mujer epicúrea, se concluye que representaba a Temista, suponiendo a su vez que esta mujer era la más importante de las «filósofas» epicúreas.⁵⁰⁴ Basta con negar esto último y afirmar que la más destacada de las fémimas filósofas del Jardín no era la mentada Temisto, sino Leontio, para concluir que la estatua representa, o representaba, a esta última mujer. Así lo defiende Bernhard Frischer, que conjetura además que los retratos de Leontio pintados por Arístides de Tebas y por Teodoro estaban inspirados por esta estatua.⁵⁰⁵ Plinio, por quien sabemos de estos cuadros, matiza que el del primero representaba a «la hetera Leontio, la de Epicuro» y que el del segundo la mostraba «meditando» (*N.H.* 35, 99 y 144). Cabe suponer que la imagen de una hetera insistiría, por ejemplo, en la sensualidad de su femineidad, mientras que la de una mujer pensativa se fijaría en rasgos tales como un ceño ensimismado o una mirada abstraída. Al margen de la estatua y de las reflexiones sobre la misma (que obedecen al loable intento de dar visibilidad a mujeres injustamente olvidadas), las noticias que transmite Plinio apuntan a los dos extremos, no por necesidad incompatibles, en los que se han situado a las mujeres epicúreas: compañeras sexuales de los varones epicúreos y filósofas plenamente integradas en la vida intelectual del Jardín.

⁵⁰⁴ Guarducci, «La statua di “Sant” Ippolito», 1974/75: 181-182.

⁵⁰⁵ Frischer *The Sculpted World*, 1982: 89-91.

MUJERES EPICÚREAS

Para Plutarco las epicúreas son por encima de todo compañeras sexuales de los varones epicúreos. En calidad de tales, de amantes de Epicuro, aparecen Hedia y Leontio, también Boídion y Nigidion: «mujeres jóvenes y atractivas que campaban por el Jardín» (*Non posse* 1089 c y 1097 d-e; cfr. tb. *Lat. viv.* 1129 b). Tal vez Hedia fuera la «hetera de Cízico» a la que Plutarco se refiere más adelante: la madre de Epicuro tuvo la satisfacción «de ver a su hijo metido en su jardincito haciéndole niños en común con Polieno a la hetera de Cízico» (*Non posse* 1098 b). Los epicúreos, en fin, tienen hijos con prostitutas (*Adv. Col.* 1127 c) y llaman ramera a Hiparquía, filósofa y mujer del cínico Crates de Tebas (*Non posse* 1086 e). Vayamos ahora al informe de Diógenes Laercio, muy favorable a Epicuro.

Queréstrata, madre del filósofo, es la primera mujer que aparece en su relato (X, 1); la segunda es Leontio, «un'etera di alto rango», al decir de Ettore Bignone.⁵⁰⁶ Haciéndose eco de fuentes adversas, Diógenes dice que Epicuro y su madre visitaban casas miserables donde recitaban ensalmos purificadores, que este había incitado al libertinaje a uno de sus hermanos y que convivía con la hetera Leontio: ...*kaì Leontiō suneinai tē hetaira* (X, 4), forma esta de expresarse que sugiere que en la convivencia había alguna forma de relación sexual. Fuera o no fuera una hetera y al margen ahora de lo que se entienda por «convivir» (y por «hetera»), sí parece que Leontio fue una mujer que desempeñó un papel de cierta importancia en la primera comunidad epicúrea, y no solo en calidad de receptora y escritora de cartas a Epicuro. Diógenes Laercio recoge un fragmento de una de ellas en la que el Maestro se le dirige como *phílon Leontáron*: Leontio era una «amiga» por la que el Maestro sentía particular predilección, como acaso pueda desprenderse del cariñoso diminutivo:

¡Por el soberano Peán, amiga Leontillo, la lectura de tu carta ha despertado entre nosotros un gran aplauso (X, 5 = 143 Us.).

Plutarco, en *Sobre cómo se debe escuchar* 45 f, criticando el uso indiscriminado de términos elogiosos, expresa su desagrado cuando Epicuro dice, sobre las cartas de sus amigos, «que de ellas surge un ruidoso aplauso». Tal vez el fragmento recogido por Diógenes Laercio se haga eco de un formulismo habitual en la literatura epistolar epicúrea y en todo caso desconocemos qué provocó el

⁵⁰⁶ Bignone, *L'Aristotele perduto...*1936: 495.

tumultuoso alborozo, si algún descubrimiento filosófico o algo de carácter, digamos, más doméstico. La siguiente noticia que Diógenes Laercio ofrece sobre Leontio es privada: tras señalar que Epicuro escribió cartas a varias heteras, en especial a la mentada Leontio, afirma que Metrodoro se enamoró de ella. En estas mismas líneas aparece otra fémica, Temista, esposa de Leonteo y destinataria asimismo de cartas de Epicuro: «Soy capaz, si no venís vosotros a verme, de ir rápidamente a donde vosotros y Temista me invitéis» (X, 5-6). También a Temista está dirigida una carta de Epicuro milagrosamente conservada en el *PHerc.* 1418: «Y bajo el arcontado de Filipo escribe a Temista: “dice que Lico es leal y bien disciplinado”» (*Prag.* X, 8 Militello). El *PHerc.* 1598 también menciona a Temista: habla de su *syμβίωσις* (matrimonio, convivencia recíproca...) con Leonteo y de una carta que le dirigió «con relación a los argumentos», sin que podamos precisar más dado el lamentable estado del papiro.⁵⁰⁷

Diógenes Laercio recoge a continuación fuentes adversas. Timócrates cuenta que Epicuro, según dice en una carta a Leontio, gastaba una mina diaria en comida. El mismo apóstata afirmaba que el Maestro y Metrodoro convivían con Leontio y con otras heteras: Mammario, Hedia, Erotio y Nicidio. De aquí no se sigue nada excepto lo obvio, que los epicúreos, como suele suceder entre los varones heterosexuales, gustaban mantener relaciones sexuales con mujeres. Filodemo confirma la poco sorprendente noticia en un pasaje del *Ad contubernales* donde, tras señalar que Leontio «y otra hetera» son mencionadas en los «escritos doctrinales», escribe que Nicidio fue la amante de Idomeneo (*Nikídion en Idomenōs erōménē*), Mammario de Leonteo, Demetria de Hermarco ... y que Polieno fue el «pedagogo» de Pitocles (*Ad cont.* VI, 11-20). Dado que Filodemo es una fuente extraordinariamente favorable, hay que creerle: los epicúreos no respetaban la debida fidelidad conyugal, circunstancia esta que no escandalizaba a nadie. De aquí no se sigue absolutamente nada acerca de lo que interesa en estas páginas: la posición intelectual de estas fémicas dentro del Jardín. Debe reconocerse, sin embargo, que el hecho de que Leontio *kaí hetéra hétaira*⁵⁰⁸ sean mencionadas *en tēi pragmateíai* sí que habla a favor de su relevancia filosófica —y en contra, tal vez, de la opinión que las fémicas merecían a los epicúreos, excepto una o dos excepciones.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Cf. Mastro, «Il *PHerc.* 1598 e una nuova testimonianza su Temista e Leonteo», 2008.

⁵⁰⁸ Usener cree que es una alusión a Temista; Sbordone a Hedia; Gigante a Hedia o a Erotio. Anna Angeli, la más reciente editora de este papiro, se limita a ofrecer las referencias anteriores y no toma partido (*Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, 1988: 276).

⁵⁰⁹ Cf. Angeli, *Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, 1988: 271-277.

En el testamento de Epicuro (X, 16-21) hay algunas, breves, referencias a mujeres. Epicuro establece un legado para que se atienda a las ofrendas funerales en honor de su padre, su madre y sus hermanos y se preocupa por la suerte futura de la hija del fallecido Metrodoro: encarga a discípulos cercanos que se ocupen de ella y que cuando alcancen la edad conveniente «la den en matrimonio a aquel que Hermarco elija de entre los que filosofan en su compañía, siempre que ella sea de buena disposición y obediente a Hermarco». La muchacha, pues, puede contar con la protección del Jardín siempre y cuando cumpla con su deber y observe la disciplina que los epicúreos más prominentes, en particular Hermarco, han diseñado para ella. La protección se concreta en el matrimonio con un miembro de la escuela, así como en la dote correspondiente, cuya determinación queda asimismo en manos de los miembros de la escuela:

En cuanto a la dote de la muchacha, que fijen la dote de bodas Aminómaco y Timócrates, cuando ella alcance la edad oportuna, tomando la suma que convenga de los recursos disponibles, de acuerdo con el parecer de Hermarco.

Finalmente, Epicuro se acuerda de otra mujer, la esclava Fedrión, a la que deja en libertad.

En el parágrafo 23 encontramos a Diógenes Laercio elogiando a Epicuro: «era un hombre excelente en todos los aspectos». Y como prueba de ello, por lo que interesa en estas páginas, menciona dos acciones: que entregó a Batis (o Bátide), hermana de Metrodoro, como esposa a Idomeneo, y que «acogió y tuvo a Leontio, una hetera ateniense, como concubina»: ... *kai Léontion tēn Attikēn hetairan analabōn eiche pallakēn*. El texto es difícil de interpretar, pero acaso no sea excesivamente aventurado suponer que Leontio era, en efecto, una hetera y que Epicuro, y de aquí su bondad y excelencia, la sacó de esta condición elevándola a la de concubina.

Algo más adelante, vuelve a mencionar a Leonteo de Lámpsaco y a su mujer (*gynē*) Temista como discípulos de Epicuro, sin lugar a dudas muy aventajados, pues se refiere ellos con la palabra *homoiōs*: el Maestro consideraba a la pareja sus «iguales» y el matrimonio debía profesar una gran admiración por Epicuro, considerándolo como un padre, como se desprende de que dieran a su hijo el nombre del Maestro: en el mundo griego era habitual dar al primer hijo varón el nombre del abuelo paterno.⁵¹⁰ El doxógrafo repite que Epicuro

⁵¹⁰ Sobre esta costumbre: Gow y Page, *Hellenistic Epigrams*, 1975: 374 (ad LXX, 6).

escribió cartas a esta mujer y recuerda que fue la destinataria de una obra titulada *Neocles*, de la que nada sabemos, excepto que Neocles era el nombre del padre y de un hermano de Epicuro (DL X, 25).

Tales son las mujeres concretas que aparecen en la *vita* de Epicuro: Querástrata, Leontio, Temista, Mammario, Erotio, Nicio, la hija de Metrodoro, Batis y Fedrión.

Filodemo también menciona a la asimismo recordada Batis en el *PHerc.* 176.⁵¹¹ Esta mujer («heterodesignada» como «la hermana de Metrodoro») tiene una pequeña presencia en las *Cartas* de Séneca. Cuando murió un hijo suyo («de noble carácter»), recibió una carta de consuelo de su hermano en el que este le decía que «es mortal todo bien de los mortales» (*ad Luc.* 98, 9 = 35 Körte). Tal vez al hilo de esta misma luctuosa circunstancia escribiera Metrodoro a su hermana que «existe un cierto placer unido a la tristeza que uno debe procurarse en tales circunstancias» (*ad Luc.* 89, 25 = 34 Körte), afirmación esta que Séneca desaprueba con energía y que extraña en boca de un epicúreo, pues recuerda al *Fedón* platónico: «...tenía en mí un sentimiento extraño, como una cierta mezcla en la que hubiera una combinación de placer y, a la vez, de pesar» (59 a). En todo caso, Batis dio prueba de la entereza a la que fue conminada por su hermano a la muerte de este: así se desprende de algunas cartas recogidas en el papiro mencionado más arriba (cols. XX-XXI). No sorprende que en otra columna se lea un elogioso retrato de la epicúrea, comparada con «el varón», esto es, con su hermano Metrodoro. La carta continúa alabando al difunto Metrodoro y a algunos de sus amigos, que no se dejaron engañar por habladurías malintencionadas, como sí hizo «otro», tal vez Timócrates. El papiro *PHerc.* 176 también recoge sendas cartas a Polieno y a Ateneo (col. XXII), que Arrighetti, sin embargo, atribuye al mismo Epicuro (122 Arr. y 41 Arr. = 115 Us.). En la dirigida a Polieno, se recuerda a un joven las virtudes de su padre y su voluntad de darle la mejor educación; en la carta a Ateneo, su autor (o autora) da cuenta de la llegada de Polieno y rememora la amistad entre este y el padre del joven. Hay también un fragmento de una carta dirigida a su sobrina Apia (col. XXIII), donde Batis le muestra su afecto y le exhorta a obedecer a sus padres. Sin lugar a dudas, Batis fue una mujer importante dentro de la comunidad epicúrea de Lámpsaco, pero de aquí no se sigue que fuera una filósofa como lo fueron su hermano y su marido.

⁵¹¹ Angeli, «La scuola epicurea di Lampsaco...», 1988. Campos Daroca y López Martínez, «Communauté épicturienne et communication épistolaire...», 2010.

Si no se me ha olvidado ninguna, tales son, las recordadas en las páginas anteriores, las mujeres que aparecen en las fuentes favorables a Epicuro. Para finalizar vuelvo mencionar a la madre del Maestro, destinataria de una carta que conservamos gracias a Diógenes de Enoanda (125-126 Smith).⁵¹²

Por el contexto, puede suponerse que la madre de Epicuro, inquieta, ha escrito a su hijo comentándole que lo ha visto en sueños y que ha tenido pesadillas. Epicuro aprovecha la ocasión para recomendarle que lleve una vida filosófica y le recuerda que no hay diferencias entre la percepción de alguien presente y la de alguien ausente. Los sueños y la memoria funcionan como sustitutos de la actual presencia de los amigos. La madre no debe preocuparse porque está haciendo grandes progresos en el camino hacia la felicidad: Epicuro se presenta como modelo para ella y le pide que deje de leer las obras de los retóricos y que, en cambio, le escuche a él. En la carta también se mencionan cuestiones económicas: Epicuro no está interesado en la riqueza, sino en la sabiduría. Por eso rechaza que su madre le envíe regalos y presentes. Si la carta no es del Maestro, sino de otro epicúreo (sea o no Diógenes de Enoanda), la imagen que en ella se presenta de Epicuro como un hijo preocupado por su madre puede entenderse como una defensa frente a las acusaciones, ya recordadas más arriba, de que despreciaba las obligaciones familiares (*Adv. Col.* 1123 a y *Non posse* 1100 c-d). Si la carta es de Epicuro, concluir de su contenido que «filosofa» con su madre y que, en consecuencia, concede a las mujeres capacidad intelectual, es cuestión de gusto.

Entre las mujeres epicúreas, o con intereses epicúreos, también podrían citarse a unas féminas a las que, al parecer, el mismo Diógenes de Enoanda se había ofrecido a darles clases personalmente, cabe suponer que de contenido y temática epicúrea (NF 186, col. 1).⁵¹³

Puede que la emperatriz Plotina, una mujer con una sólida formación intelectual y con intereses políticos, se sintiera próxima al epicureísmo. De ella conocemos una carta en latín al emperador Adriano expresándole su admiración por el Jardín (*secta Epicuri*) y rogándole que permita que Popilio Teotimo, jefe de la escuela en Atenas, pueda redactar testamento y acceder a la dirección de la escuela pese a no ser ciudadano romano. En otra carta, ahora en griego

⁵¹² Sobre esta carta: Gordon, *Epicurus in Lycia...*, 1996: capt. 3: «Defending Epicurus: The *Letter to Mother*».

⁵¹³ El texto puede leerse en: Hammertaedt y Ferguson Smith, «Diogenes of Oinoanda. The Discoveries of 2010 (NF 182-190)», 2010: 21-23.

y conservada en una inscripción, informa a la comunidad epicúrea de Atenas de la decisión favorable del emperador y define al epicureísmo como «nuestra doctrina» y a Epicuro como *sōtēr*, «salvador». ⁵¹⁴ Parece ser que Plotina se sentía próxima no tanto a la filosofía de Epicuro (en un sentido técnico), cuanto al Jardín como comunidad de amigos, o puede que su epicureísmo fuera un movimiento político amparado bajo una moda del momento. ⁵¹⁵

★

En el *De rerum natura* no hay mujeres concretas, a menos que consideremos a Venus y a otras diosas como tales; sí está presente lo femenino en general y en abstracto como la base material a partir de la cual se construye el cosmos epicúreo, como «madre tierra»; Lucrecio se sirve de un modelo uterino para dar cuenta o para metaforizar los poderes generativos de la naturaleza. ⁵¹⁶ Desde esta perspectiva, lo femenino es cuerpo que genera y sede de funciones reproductivas y nutritivas; ⁵¹⁷ desde otra, ya señalada más arriba, las mujeres tienen presencia en el *De rerum natura* como peligro y amenaza para los varones, y como remedio, en el caso de las esposas.

Dentro del elenco de mujeres epicúreas, o de personajes literarios femeninos, podría mencionarse a Dido: Dido la epicúrea frente a Eneas el estoico. Hay quien ve en el libro IV de la *Eneida* ecos de la diatriba lucreciana contra el amor: la desmedida pasión de la reina cartaginesa por Eneas confirmaría las tesis del *De rerum natura*; también Virgilio presenta a Dido «herida» por el amor (*Enn.* IV, 67), también Dido está obsesionada por la imagen perdida de Eneas (*Enn.* IV, 83-84). ⁵¹⁸ Y hay quien detecta en la elaboración virgiliana de Dido ecos de la tradición de mujeres filósofas del Jardín. ⁵¹⁹ No hay duda de que Virgilio mira con simpatía a Dido, también puede ser cierto que a la hora de dibujar su carácter y acciones recordara conversaciones habidas con amigos epicúreos en las que tal vez se hablara de manera positiva sobre las mujeres. Virgilio siempre es ambiguo. Quien acuda a sus versos o a los de Lucrecio, así

⁵¹⁴ Detalles y referencias en Temporini, *Die Frauen am Hofe Trajans*, 1978: XII, 3: «Plotina, Hadrian und die Epikureer in Athen». Cfr. tb. Dorandi, «Plotina, Adriano e gli epicurei di Atene», 2000. Hidalgo de la Vega, *Las emperatrices romanas...*, 2012: 110.

⁵¹⁵ Cfr. Oliver, «The Empress Plotina and...», 1975: 125.

⁵¹⁶ Cfr. Aubert, «Lucretius' Venus and Stoic Zeus», 1989.

⁵¹⁷ Cfr. Clay, *Lucretius and Epicurus*, 1983: 229.

⁵¹⁸ Cfr. Hamilton, «Dido, Tityos, and Prometheus», 1993. Dyson, «Dido the Epicurean», 1996.

⁵¹⁹ Cfr. Gordon, *The Invention and Gendering ...* 2012: 68-71 («Dido among Epicureans»).

como quien busque «intertextualidades» entre unos y otros, solo constatará una vez más que el estudio de la mujer en la Antigüedad es, y tal vez no pueda ser otra cosa, que el estudio de la visión masculina sobre ellas.⁵²⁰

LOS EPICÚREOS SOBRE LAS MUJERES

Para quienes buscan en el epicureísmo una filosofía abierta a la igualdad entre varones y mujeres, la lectura de Lucrecio resulta decepcionante, pues el poeta no las considera como posibles epicúreas y de manera consciente o inconsciente las excluye de su audiencia.⁵²¹

Hay en Lucrecio pasajes en los que se concede la existencia del deseo y del placer sexual femenino; por ejemplo, en el contexto de la investigación sobre los hombres primitivos: en aquel entonces no había familia, sino que «la mujer cedía al mutuo deseo» (o a «la violencia del varón y a su pasión amorosa, o al precio: bellotas y madroños o peras escogidas, V, 958-965). Epicuro explicaba fisiológicamente el placer sexual femenino: la mujer, dice, también posee esperma y está dotada de testículos vueltos del revés; por tal motivo desea la unión sexual (Aecio V, 3, 5 = 330 Us.)⁵²²

Tal vez sea algo exagerado derivar de aquí, como hace Martha C. Nussbaum, que el poeta apunta a la igualdad y la reciprocidad sexual, entre otras razones porque Lucrecio ejemplifica con animales:

De no ser así, las hembras de los animales, salvajes y domésticas, aves y ganados, las yeguas, en fin, no podrían someterse a los machos, si su naturaleza no ardiera también en calor desbordante y no correspondiera gozosa al deseo de los otros (IV, 1192-1208).

Como se verá más adelante, los epicúreos tienen cierta tendencia, más acusada que en otras escuelas (sin llegar nunca a las exageraciones de los cínicos), a establecer continuidades entre animales y seres humanos, en la medida al menos que unos y otros consideran al placer como el bien supremo.⁵²³ Sin

⁵²⁰ Cf. Culham, «Ten Years after Pomeroy...», 1987: 5.

⁵²¹ Cf. Snyder, «Lucretius and the Status of Woman», 1976: 17-19.

⁵²² Evidentemente, Epicuro y Lucrecio ni fueron los primeros ni los únicos en reconocer tal obviedad. Referencias e interesantes comentarios sobre este asunto en: Halperin, «Plato and Erotic Reciprocity», 1986 y «Plato and the Metaphysics of Desire», 1989.

⁵²³ Cf. Pieri, «*Stimuli amoris...*», 2011: 91.

embargo, aunque como dice el verso 1208 el goce sea «común», en los momentos de degeneración que vivimos, de alejamiento de lo natural y necesario, de deseo de lo vano y vacío, ciertas mujeres saben instrumentalizar en beneficio propio, para desgracia y perdición de varones incautos, esa sexualidad que entre los animales fluye libre y acorde con la naturaleza. El problema no es el sexo: la Venus de los primeros versos del libro I, energía erótica placentera y benigna, natural y directa, no es la Venus del libro IV, urbana, degenerada y peligrosa. Tampoco las mujeres consideradas en sí mismas son el peligro; lo son las vanas y locas idealizaciones que los varones se hacen de ellas. Lucrecio, repito, se dirige a estos.

No cabe negar que discutiera estas cuestiones por su relevancia social y por la importancia que tienen a nivel personal; pero también por sus posibilidades literarias. Lucrecio cuenta una historia: los temas del sexo y del amor permiten amalgamar la sátira y la parodia con un deslumbrante despliegue de imágenes y alusiones.⁵²⁴ Estamos más cerca de Catulo y de la tradición epigramática que de la sobriedad con la que Epicuro acostumbra a expresarse sobre estas cuestiones.⁵²⁵ Ahora bien: la brillantez de Lucrecio no es inocua, permite ver cosas ocultas para la circunspección con la que cabe sospechar que Epicuro se expresó en su *Perì érótos*.

A diferencia, por ejemplo, de Ovidio, que en los versos 30–46 de la *Sátira* I, 2 advierte de los peligros que podían correr los adúlteros, este tema (que permite muy sabrosas recreaciones literarias) está ausente en Lucrecio. En IV, 1071 se recomienda acudir a la *volgiva Venus* para curar los males del amor que, evidentemente, no los causan las buenas y castas esposas, sino mujeres que esgrimen sus cuerpos para tiranizar a los varones, mujeres que escapan a la jurisdicción de *Lex Iulia de adulteriis coercendis*, o sea, o bien (como remedio) libertas que ejercían la prostitución, o bien (como causantes del mal) mujeres de posición social y económica elevada (y que, en consecuencia, pueden permitirse libertades vedadas a otras féminas). En el trasfondo se dibuja uno de los personajes habituales de la lírica y la elegía augústea, un constructo literario: la cortesana glamurosa, esa *femme fatale* que manipula cruelmente, con plena conciencia, los fantasmas del deseo erótico masculino. Los finos y sutiles análisis psicofísicos se alían con la explotación de los

⁵²⁴ Sobre Lucrecio como satírico: Murley, «Lucretius and the History of Satire», 1939. Dudley, «The Satiric Element in Lucretius», 1965.

⁵²⁵ Cfr. Kenney, «Doctus Lucretius», 1970.

estereotipos eróticos de la literatura amatoria.⁵²⁶ O con esos tópicos de la misoginia occidental que se remontan a Hesíodo y Simónides, enlazados con la tendencia del racionalismo griego a criticar la fuerza destructiva de la pasión amorosa. Pero la mujer del libro IV del *De rerum natura* no es la hembra que fatiga al varón de Hesíodo, sino, decía, una fémmina mucho más sofisticada, construida en directa oposición con las grandes matronas romanas del pasado: Lucrecia, que se quitó la vida tras ser violada por Tarquino para así librar de la deshonra a Colatino, su marido; Virginia, cuyo padre se vio obligado a matarla como una única medida para liberarla de la pasión desmedida del decenviro Apio Claudio; Cornelia, la abnegada madre de los hermanos Graco; Porcia, hija de Catón de Utica y castísima esposa de Bruto... mujeres todas ellas dignas representantes de la Venus Vericordia, bajo cuya guía «se conservan la belleza, las costumbres y la buena fama» (Ovidio, *Fast.* IV, 156) y que se enfrenta a la Venus Erycinea, diosa del placer sexual y del desenfreno, para los romanos de origen oriental.

Los versos que describen las consecuencias de la pasión amorosa hablan de costosos ungüentos, de fortunas y herencias dilapidadas «en diademas y mitras, o en mantos griegos, o en telas de Alinda y Quios», mencionan festines «con ricos manteles y exquisitas viandas, juegos, vino en abundancia, perfumes, coronas, guirnaldas»... (IV, 1121-1140) ¿Cuántos romanos se arruinaban de esta manera? Hay en estos textos, de una teatralidad extrema, un aire de parodia y exageración, una marcada intención satírica,⁵²⁷ como si Lucrecio quisiera trasladar temas y motivos de la comedia a sus cultas y distinguidas audiencias.⁵²⁸ Insisto: estamos cerca de la diatriba cínico-estoica⁵²⁹ y de la *palliata*.⁵³⁰ El ridículo puede tener efectos pedagógicos, tanto si se ridiculiza al objeto como al sujeto; de ambos procedimientos se sirve Lucrecio: tan ridículos son los «vicios de las mujeres» como los varones que se dejan esclavizar por ellas.

⁵²⁶ Cfr. Brown, *Lucretius on Love and Sex*, Leiden, 1987: 76-77.

⁵²⁷ Cfr. Dudley, «The satiric element in Lucretius», 1965. Brown, *Lucretius on Love and Sex*, 1987: 137-139.

⁵²⁸ Cfr. Goldberg, *Constructing Literature in the Roman Republic...* 2005: capt. 3.

⁵²⁹ Cfr. Wallach, «Lucretius and the Diatribe: De Rerum Natura, 2, 1-61», 1975 y *Lucretius and the Diatribe against...*, 1976. Sobre las relaciones entre cinismo y epicureísmo a propósito del tema del *eros*, cfr. Gigante, *Cinismo ed Epicureismo*, 1992: 60 ss.

⁵³⁰ Cfr. Landolfi, *Simulacra et pabula amoris...*, 2013: capt.V: «Gli *incommoda amoris*. Lucrezio tra *palliate* e *topica di scuola*».

Lucrecio utiliza a las mujeres para poetizar y caricaturizar la importación por parte de las clases altas romanas de modos de vida helenísticos, orientales... o, más bien, para generar unos imaginarios en los que ciertas mujeres juegan un papel destacado. Por detrás de las mujeres fatales de Lucrecio asoma la Cintia de Propertio o esa Clodia presente en varias invectivas de Cicerón. También Cicerón repara en los muchos males (estupros, depravaciones, adulterios, incestos...) que produce esa *perturbatio mentis* que es el amor (*Tusc.* 4, 75). Estamos ante el tópico, tan romano, de la degeneración del *mos maiorum*, dentro del cual el gusto de las mujeres por el lujo y la suntuosidad juega un importante papel.⁵³¹



Criticando la vanidad de los epicúreos, que les llevaba a poner por escrito cualquier nimiedad, Plutarco señala que cartas con semejantes bagatelas «eran enviadas a todos, tanto hombres como mujeres» (*Adv. Col.* 1126 f). De parecido modo, amonestando el afán de notoriedad de Epicuro, en clara contradicción con la exhortación «a pasar inadvertidos e ignorados», escribe que sus libros eran distribuidos a todos, «hombres y mujeres» (*Lat. viv.* 1129 a). Un caso especial lo constituye Leontio que, a pesar de ser una *meretricula*, «se atrevió a escribir contra Teofrasto», y aunque reconoce que su estilo era «fino y ático» Cicerón introduce la información para resaltar la dispación que reinaba en el Jardín: *tantum Epicuri hortus habuit licentia* (*Nat. deor.* I, 93). Dado que Cicerón y Plinio, que también transmite la noticia (*NH* praef. 29), citan las críticas de Leontio a Teofrasto junto con obras de Metrodoro, Hermarco y Epicuro, cabe que Leontio hubiera terciado en esta polémica, con la consiguiente irritación de platónicos y peripatéticos;⁵³² pero también es posible que Leontio no hubiera escrito nada y que, henchidos de mala fe, los adversarios del Jardín, para desacreditarlo, hubieran atribuido falsamente a una mujer un escrito filosófico.⁵³³

«La virtud del hombre y la de la mujer es la misma», dijo Antístenes, y el estoico Musonio Rufo escribió un opúsculo titulado *Que también las mujeres han de filosofar*. Hasta donde sé, nada semejante cabe encontrar en el Jardín. Aunque las fuentes desfavorables difamen, es excesivo hablar del epicureísmo

⁵³¹ Cfr. Clementi, «Le leggi sul lusso...», 1981.

⁵³² Bignone, *L'Aristoteles perduto...* 1936: 497-498.

⁵³³ Usener atribuye el *Contra Teofrasto* al mismo Epicuro, cfr. *Epicurea*: 101-102.

como un sistema filosófico «que defiende la emancipación de la mujer», como sostiene Jane McIntosh Snyder, y ello a pesar de que en esta filosofía, como apunta la misma autora, hay elementos que pueden contribuir a cimentar teóricamente la igualdad entre los sexos.⁵³⁴ En primer lugar, la perspectiva anti-teleológica: dado que los seres humanos no han sido creados para ningún propósito en concreto, no cabe asignar papeles y funciones esencialmente diferenciados para hombres y mujeres: el hombre no fue creado para servir a nada, tampoco, pues, la mujer fue creada para servir al hombre. En segundo lugar, dado que el epicureísmo se centra en el individuo antes que en la familia o en grupos políticos, cabe concluir que todos y todas deben buscar su felicidad individual, al margen de las relaciones establecidas en función de la estabilidad y mantenimiento de una u otra estructura social.

Sin embargo, aunque el mensaje epicúreo pretenda trascender todas las limitaciones espaciales, pues en la medida en que se enraíza en la comprensión de la manera eterna de actuar la naturaleza aspira a ser una lección para todos los seres humanos de todos los tiempos y todas las edades,⁵³⁵ a pesar de ello, tal (supuesto) universalismo permanece en un terreno puramente abstracto o, en todo caso, solo se concreta bajo una fachada pan-helenista: si hemos de creer a Clemente de Alejandría, Epicuro sostenía que únicamente los griegos están capacitados para filosofar (*Strom.* I, 15, 67 = 226 Us. = 143 Arr.). Nada hay en el Jardín (o lo desconozco) que se asemeje al célebre texto de *Gálatas* 3, 28: «Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Diógenes Laercio recuerda que no está al alcance «de cualquier disposición corporal ni de cualquier raza» el llegar a ser sabio (X, 117). No es la naturaleza, común a todos, lo que hace a la gente noble o innoble, «sino sus acciones y disposiciones», escribe Diógenes de Enoanda e insiste en la importancia de tener un alma con una buena estructura atómica (2, II, 14 y 3, III, 4-5), esa alma que, al decir de Neocles, hermano de Epicuro, este ya poseía en el seno de su madre (Plut. *Non posse* 1100 a-b = 178 Us.). Desgraciadamente, no sabemos ni a qué disposición corporal ni a qué razas se refiere Epicuro, pero está claro al menos que no todos pueden llegar a la cima de la jerarquía epicúrea, ocupada por el sabio. Lo cual no quita para que dentro de tal jerarquía todos (y todas) puedan encontrar algún lugar, en función, precisamente, de su disposición corporal y de su raza.

⁵³⁴ Snyder *The Woman and the Lyre...*, 1989: 101-105: «Women Philosophers. The Epicurean School». Tb. Gordon, *The Invention and Gendering of Epicurus...*, 2012: capt. 3: «A Woman Named Pleasing».

⁵³⁵ Tal es el juicio de Schiesaro, «Didaxis, Rhetoric, and the Law in Lucretius», 2007: 52-53.

Como prueba de la dulzura del carácter de Epicuro, Diógenes Laercio aduce el hecho de que sus siervos «filosofaban en su compañía», pero solo menciona un nombre, Mys (X 3 y 10). Del hecho de que los epicúreos criticaran el trato inhumano a los esclavos, como hace Filodemo en su *Perì oikonomías*, no se sigue que los consideraran sus iguales. Además, las fuentes, y ahora pienso en las favorables, no dicen que Epicuro abriera la filosofía a las mujeres, sino a una mujer, Leontio; acaso Temista también fuera una filósofa epicúrea, al menos por tal la tienen Clemente de Alejandría (*Strom.* 4, 19) y Lactancio (*Div. Inst.* 3, 25, 15). Tal vez el uno y las otras, seres excepcionales, dejarán atrás sus vidas de esclavo y de cortesanas y de la mano de Epicuro accedieran a la filosofía: mujeres y esclavos no están incapacitados para la felicidad y, como a todos nos sucede, solo pueden alcanzarla meditando sobre las palabras de Epicuro e intentando aproximarse a su forma de vida.⁵³⁶

Sostener que el epicureísmo es «feminista» es como decir que lo es el cristianismo porque en las primeras comunidades cristianas hubo mujeres (Apfia, Priscila, Lidia, Evodia, Febe) que aparecen en las cartas de Pablo de Tarso desempeñando importantes tareas misioneras, educativas y de liderazgo.⁵³⁷ Tampoco faltan teólogas feministas que entienden que los primeros textos cristianos fueron manipulados patriarcalmente para borrar el papel rector que las mujeres tuvieron en la iglesia primitiva.⁵³⁸

Snyder señala que los nombres de algunas de las mujeres que han aparecido en páginas anteriores sugieren apodos adecuados para heteras: Hedia es la «Dulce», Leontio, la «Leona», Mammarrion, la «Tetas»..., y añade con razón que el ejercicio de tal oficio en modo alguno es óbice para filosofar: ¿dónde está escrito que una *meretricula* (si es que Leontio lo fue) no pueda criticar a Teofrasto? Tal vez tenga razón Martha Nussbaum cuando imagina a Niki-dion (la heroína de su libro sobre la terapia de los deseos, que visita sucesivamente las diferentes escuelas helenísticas) disfrazada de varón para ser admitida en el Liceo, mientras que en el Jardín es bienvenida y aceptada como mujer ¿En calidad de qué lo es? Pues del hecho de que las mujeres, o algunas de ellas, fueran admitidas en el Jardín, de que incluso pudieran escuchar las palabras del Maestro o recibir sus cartas, no se sigue que fueran consideradas

⁵³⁶ Cfr. Capasso, «Un albero per Leonzio», 1991: 282-287. Sobre los esclavos y la esclavitud en el Jardín, cfr. Heßler, «Epikur(eismus)», 2013.

⁵³⁷ Cfr. Heine, *Women and Early Christianity*: 1987. Baumer, *Antifeminismus bei Paulus*, Würzburg, 1992.

⁵³⁸ Cfr. Fontana Elboj, «Mujeres en el cristianismo primitivo...», 2015.

iguales. Norman De Witt, que mira con simpatía al epicureísmo, sugiere una estructura piramidal en la que ellas ocupaban los lugares más bajos.⁵³⁹ Bernard Frischer, por el contrario, entiende que el Jardín estaba abierto a todos y todas y que debió de ser atractivo para mujeres con inclinaciones intelectuales, pero sobre todo para varones que gustaban de la compañía «of such sympathetic and intelligent woman».⁵⁴⁰ No lo sabemos. Sí sabemos que en la sociedad helenística las heteras no solo eran apreciadas por sus servicios eróticos, sino también y tal vez sobre todo por su exquisita formación (Ateneo 582 c-d);⁵⁴¹ recuérdese, por ejemplo, a Teodoto conversando con Sócrates (Jen., *Mem.* 3, 11).⁵⁴²

La idea de crear una comunidad de amigos para filosofar en común no es en ni nueva ni original —ahí están la Academia o el Liceo.⁵⁴³ Lo diferente del Jardín radica en la vinculación que en él se daba entre vida cotidiana y filosofía. El Jardín es exactamente esto, un recinto donde poder vivir y filosofar: en él, dice Numenio, los epicúreos viven como «en una *pólis* bien organizada» (*apud* Eusebio, *Praep. Ev.* 14, 5, 3). La verdadera novedad del Jardín consiste en ser a la vez una empresa intelectual y una comunidad genuina donde junto a la reflexión sobre las palabras del Maestro tienen lugar las actividades normales de la vida.⁵⁴⁴ Y pues los varones suelen gustar de las mujeres, y estas de aquellos, puede considerarse que el sexo es una actividad normal de la vida. Quiero decir: en el Jardín tenía que haber mujeres aunque solo fuera por su vocación de comunidad alternativa y cerrada sobre sí misma y porque buscarlas fuera de él podría resultar altamente disfuncional. Cuestión diferente es saber en calidad de qué estaban estas fémimas. Las fuentes adversas insisten en que como objetos sexuales destinados a satisfacer la desmesurada lascivia de los varones epicúreos; las favorables, en realidad, no dicen nada excepto que hubo quizás una o dos mujeres filósofas y, sobre todo, que es por entero falso lo que dicen las fuentes contrarias; y algunos estudios modernos, por lo general realizados desde la óptica de la crítica feminista, sugieren que estas mujeres estaban en pie de igualdad con los varo-

⁵³⁹ De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, 1954: 95-96.

⁵⁴⁰ Frischer, *The Sculpted Word*, 1982: 62.

⁵⁴¹ Cf. Hartmann, *Heirat, Hetärentum und ...*, 2002: 165-166.

⁵⁴² Cf. Schuller, *Der Welt der Hetären*, 2008: 53-57.

⁵⁴³ Sobre las diferencias entre la Academia, el Liceo y el Jardín, cfr. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié...*, 1974: 307-317.

⁵⁴⁴ Cf. Frischer, *The Sculpted Word*, 1982: 61-62.

nes, al extremo de que incluso filosofaban. «Pues también entre los antiguos había mujeres que filosofaban», escribe San Agustín en *De ordine* I, 31 con la intención de justificar la vocación y el compromiso intelectual de Santa Mónica, su madre.

★

Sí son mujeres epicúreas (al menos en cierto sentido) todas aquellas filósofas, filólogas y papirólogas que han estudiado la filosofía del Jardín con dedicación y esmero. Permítaseme recordarlas expresamente en la persona de Cecilia Mangoni, autora de una espléndida edición del libro V del *De poematis* de Filodemo e injustamente fallecida el 24 de marzo de 1994 a la edad de 30 años.⁵⁴⁵

LOS EPICÚREOS COMO MUJERES

Epicuro llamaba a Colotes «de forma cariñosa Colotín o Colotillo (*Adv. Col.* 1107 d). Puede que con la utilización de diminutivos Plutarco quiera sugerir malévolamente que entre Epicuro y su discípulo existía algún tipo de relación sexual. Preguntado Arcesilao porqué había quien desertaba de otras escuelas para acercarse a la epicúrea, mientras que nadie abandonaba el Jardín, respondió que «de los hombres, desde luego, pueden salir eunucos, pero de los eunucos no salen hombres» (DL IV, 43).

El mismo hecho de que los epicúreos se reunieran en un Jardín produjo suspicacias. De acuerdo con Columela, el trabajo en campos y viñas es poderosamente masculino, mientras que el cuidado de los jardines es visto como una pérdida de masculinidad, puesto que el *hortus* es un espacio femenino (I, praef. 15 y 10, 41-70). Plinio el Viejo lo considera responsabilidad de la matrona y contrapone los huertos antiguos de verduras y frutales, obedientes al curso de las estaciones, a los modernos jardines urbanos repletos de innaturales y pervertidas *deliciae*, y atribuye la moda de estos jardines urbanos a Epicuro, el *otii magister* (HN 19, 52-59).⁵⁴⁶ Los varones que se ocupan de los jardines se

⁵⁴⁵ Leo la triste noticia en Gigante, *Atakta XIII*, 1994: 89.

⁵⁴⁶ Cfr. Stackelberg, *The Roman Garden...*, 2009: 71-72. El motivo de los jardines modernos como síntoma de corrupción adquiere tintes explícitamente sexuales en el libro X del *De re rustica* de Columela (cfr., por ejemplo, 68-76, 94-95, 357-366). Sobre estas cuestiones: Gowers, «Vegetable Love...» 2000.

afeminan, como le sucedió a Pompeyo, el cual, despreocupándose de los asuntos del foro, se dejó ablandar por Julia, su joven esposa, pues pasaba el tiempo con ella «en campos y jardines» (Plut. *Pomp.* 48, 5-7). Los epicúreos, de todos es sabido, habitan en jardines, indubitable indicio de su falta de virilidad: no es extraño que quienes admiten a mujeres en su compañía acaben pareciéndose a ellas. Al margen y además de que algunos críticos gusten de poner en boca de heteras las tesis epicúreas, sugiriendo así la proximidad y continuidad entre estas y aquellas,⁵⁴⁷ también se los caricaturizó sugiriendo que su adhesión al Jardín los afeminaba.

Sobre este extremo de la cuestión, Séneca, al menos en algunos textos, es sutil, extraordinariamente sutil: distingue entre la auténtica doctrina de Epicuro sobre el placer, «sobria y austera», y quienes «se entregan al placer, siempre eructando y borrachos» y encuentran en aquella excusa para sus excesos: «... se acogen apresuradamente al nombre en busca de un patronazgo y de una tapadera para sus pasiones». Séneca se aparta en estos momentos de los estoicos: la escuela de Epicuro no «es maestra de malas acciones»; sucede más bien que «se habla mal de ella, tiene mala fama» (*Vit. beat.* 13, 2). Epicuro, en efecto, «dio unas normas dignas de todo respeto y, si me apuras, severas», pero esto solo se sabe desde dentro del Jardín y las apariencias son importantes: el aspecto exterior de los epicúreos «da motivo a las habladurías y provoca ilusiones perversas». A los epicúreos, continúa Séneca, les sucede lo mismo que a un *vir fortis* que llevara ropajes femeninos: aunque su hombría esté a salvo y a pesar de que su cuerpo no esté dispuesto «a someterse a ninguna práctica vergonzosa», no obstante «tiene en sus manos un tamborcillo» (*Vit. beat.* 12, 4-13, 3), un *tympanum*, el atabal propio de los eunucos servidores de la diosa Cibele.

Un razonamiento parecido puede leerse en los primeros compases de la *Carta 33*, dedicada a discutir el valor y sentido de las máximas y sentencias filosóficas. En el caso de los grandes filósofos estoicos del pasado, dice Séneca, no hay que seleccionar porque todo es aprovechable: «Ellos no se ocuparon en reunir florecillas, la estructura de sus obras es toda varonil»; en Epicuro, aquí y allá, inesperadamente, se encuentran algunas cosas buenas: sorprende lo masculino en quien profesa y enseña la molicie. Epicuro es un filósofo masculino aunque vestido con «mangas largas», indicio, entre los romanos, de

⁵⁴⁷ Cfr. McClure, «Subversive Laughter...», 2003. Sobre filosofía y prostitución: Eliano, *Historia varia* 13, 32 y Alcifrón, *Cartas de cortesanas* 7; 4, 7, 8.

afeminamiento:⁵⁴⁸ alguien, pues, indeterminado, ni por entero afeminado ni por completo viril.

El afeminamiento de los epicúreos fue entendido de dos maneras. En primer lugar, desde el recio y viril imaginario romano del *mos maiorum* el desprecio del dolor y las fatigas, así como la opción por una vida muelle y placentera es asunto de mujeres: Cicerón considera que Epicuro se unió «bastante sumisamente» a esa «enervada y femenil opinión» que afirma que «el dolor es el mal supremo» (*Tusc.* II, 15), tesis esta «afeminada e inconsistente» (II, 52). Séneca no siempre es tan sutil como en los textos citados más arriba: en *Sobre los beneficios* 4, 1, 3 entiende que los epicúreos son una *delicata et umbratica turba*, porque entre ellos el placer manda y domina sobre la virtud. En *De vita beata* 7, 3, en el contexto de la crítica a quienes afirman «que el placer no puede separarse de la virtud», insiste en esta línea de crítica al epicureísmo:

La virtud es algo íntimo, elevado y propio de reyes, invencible, infatigable; el placer es de baja extracción, propio de esclavos, sin energías, percedero, su domicilio son los prostíbulos y las tabernas. La virtud la encontrarás en el templo, en el senado, en pie ante las murallas, cubierta de polvo, acalorada, con las manos encallecidas; el placer se oculta con enorme frecuencia, intentando acogerse a las tinieblas, en torno a los baños, los gimnasios y los lugares que temen a los vigilantes, blando, sin nervio, empapado en vino y perfumes, pálido o lleno de cosméticos y rebozado en mejunjes.

Séneca cita con aprobación el siguiente apotegma de Epicuro: «para que alcances la verdadera libertad conviene que te hagas esclavo de la filosofía» (*ad Luc.* 8, 7 = 199 Us). Un ligero desplazamiento convierte esta sobria máxima en una despiadada crítica al Jardín: si Epicuro es un afeminado por ser esclavo del placer, los epicúreos lo son doblemente, por ser esclavos del esclavo del placer.

El argumento es de Eliano (frg. 39 Hercher = 42a Domingo-Forasté) y lo conocemos gracias a la *Suda*, que lo transmite en el contexto de la historia de un adepto a los misterios eleusinos que se afeminó al escuchar «las ateas palabras de Epicuro»: ateísmo, culto al placer y afeminamiento van de la mano. También por la *Suda* sabemos de otro fragmento de Eliano que nos informa de que los epicúreos fueron expulsados de Roma, Mesenia y Luctos por su afeminamiento y ateísmo: *diá te malakían kai atheótēta* (42 Hercher y Domin-

⁵⁴⁸ Sobre las mangas largas como signo de afeminamiento: Corbeill, *Political Humor...*, 1996: 59-63.

go-Forasté). En Luctos se llegó a promulgar una ley que condenaba la «mujeril sabiduría» (*tēn thēleian sophían*) de los epicúreos: si alguien seguía su modo de vida era escarnecido durante veinte días y era cubierto con miel y leche para que fuera pasto de moscas y abejas; si pasado este tiempo el así condenado continuaba con vida, era despeñado desde un acantilado vestido con ropas de mujer (123 Hercher = 126 Domingo-Forasté).⁵⁴⁹ En la raíz de estas noticias tal vez se encuentren las bromas y las chanzas sobre la presencia de heteras en el Jardín.

La tantas veces citada Leontio vuelve a aparecer en la epístola 17 del libro IV, dedicado a las de cortesanías, de las *Cartas* de Alcifrón. Timarco, el amante de Leontio, se ha afeminado por el trato excesivo con los textos de Epicuro: se sugiere que este último (dibujado como un viejo achacoso cubierto de piojos) ha alejado a Timarco de Leontio para ser él quien disfrute de los encantos sexuales de la hetera. Leontio resiste la autoridad de Epicuro y se convierte en su propia *kuria*:

Que se guarde para él sus *Principales máximas sobre la Naturaleza* y su retorcido *Canon* y, en cambio, que a mí me deje ser dueña de mi persona de una forma natural y estar libre de cóleras e insolencias.

Alejándose de Epicuro, Leontio es la verdadera «epicúrea»: ejerce la *parrēsía* de Epicuro.⁵⁵⁰

Todo o mucho depende de cómo quieran verse las cosas: si se piensa que la virilidad más tradicional debe rechazarse, cabe entonces mirar con simpatía a Epicuro y con antipatía a las fuentes anti-epicúreas, en la medida en que sus insultos homófobos ponen de manifiesto que en el Jardín hay algo que cuestiona la mentada virilidad tradicional.

⁵⁴⁹ Tomo las referencias de Fletcher «Epicurus Mistresses...», 2012: 74-75. Cfr. tb. Smith, *Man and Animal in Severan Rome...*, 2014: 186. Sobre los efectos feminizadores de las obras de Epicuro, cfr. tb. los fragmentos 10a, 10e, 10b y 10c (Domingo-Forasté).

⁵⁵⁰ Cfr. Fletcher «Epicurus Mistresses...», 2012: 79-80.

EPICURI DE GREGE PORCUM:
MÁS SOBRE LOS PLACERES EPICÚREOS

Los pensadores helenísticos, griegos y romanos, concordarían en la necesidad, para ser felices, de vivir de acuerdo con la naturaleza o siguiendo la naturaleza, mas esta exigencia fundamental se piensa de muy diversas maneras en función de qué se entienda por naturaleza y de cuál se considere que es la naturaleza del ser humano. Para vivir de acuerdo con la naturaleza hay que saber qué es, pues solo así podremos seguir y obedecer los dictados de tan gran señora, de resultas de lo cual viviremos de determinada manera y, al vivir de determinada manera, seremos felices. Y ahora empiezan, digámoslo así, los trucos filosóficos. Todos, a nuestro modo, sabemos qué es la naturaleza, por lo menos hasta que nos creamos la necesidad, y la dificultad, de definirla; todos sabemos de manera más o menos intuitiva, porque vivimos y nos hemos educado en determinada tradición, cómo hay que vivir si deseamos ser felices; en un segundo momento se reviste este saber intuitivo con ropajes filosóficos: hay que vivir en concordancia o coherencia con uno mismo y con la virtud, dirían los estoicos; hay que vivir satisfaciendo los deseos naturales y necesarios, sostendrían los epicúreos. En un tercer momento se hipostasía todo lo anterior bajo la palabra mágica «naturaleza».⁵⁵¹ Para disimular el truco filosófico no es extraño que se tracen analogías con los animales, porque ellos ni viven ni se han educado en tradición alguna, sino que justamente son «naturales».

**ANIMALES Y HUMANOS. CON UNA DIGRESIÓN
SOBRE EL GRILLO DE PLUTARCO**

¿Puede decirse, aunque sea de manera muy general, que los placeres, tal y como eran entendidos por los epicúreos, son propios de todos los animales sintientes? Los placeres y dolores de los seres humanos ¿son diferentes o idénti-

⁵⁵¹ Cfr. Held, *Hedone und Ataraxia* ..., 2007: 33 ss.

cos de los placeres y dolores de los animales irracionales? ¿Son más felices estos que aquellos?

Para poder responder habría que preguntar a un ser que hubiera experimentado ambas condiciones, del mismo modo que para saber qué placer es más intenso, si el masculino o el femenino, hubo que recurrir a Tiresias, pues al decir de Apolodoro únicamente este adivino fue varón y mujer (*At. Deipn.* III, 5, 8). De parecido modo, para responder a la cuestión que aquí interesa habría que poder interrogar, por ejemplo, a los compañeros de Odiseo transformados en cerdos por Circe, y habría que suponer, además, que sin abandonar la condición animal el interrogado es capaz de *lógos*: de hablar de manera comprensible para los que solo somos y hemos sido humanos. Plutarco imagina tal situación en *Los animales son racionales*, también conocido como *Grilo*, un diálogo en cuyo trasfondo se encuentra el canto décimo de la *Odisea*. La forma porcina de los compañeros de Odiseo no anula su mente humana; de aquí su lamentable situación:

Y tenían la cabeza, la voz, las cerdas y el cuerpo como los puercos, pero sus mentes quedaron tan enteras como antes (*Od. X*, 229 y ss.).

En los compases iniciales del *Grilo* se lee una conversación entre Circe y Odiseo (985 d-986 b). El héroe solicita a la maga que devuelva a sus compañeros la forma humana y le permita llevárselos, por la fama que tal acción le depararía y porque considera que para quienes han sido humanos «envejecer de forma antinatural convertidos en fieras» supone un «género de vida lamentable y deshonoroso». Aunque Circe lamenta y rechaza el deseo de gloria de Odiseo accede con tal de que dialogue con sus antiguos compañeros preguntándoles si desean recuperar su humanidad, y si dicen que no que discuta con ellos y los convenza. «¿Por qué te burlas de mí, querida? —replica Odiseo— Pues ¿cómo podrían ellos explicarse o comprender mis argumentos mientras siguen siendo asnos, cerdos y leones?» Dado que los animales se definen por su incapacidad para razonar y hablar, ¿cómo podrá Odiseo dialogar con ellos? Circe soluciona la dificultad permitiendo que hable y argumente uno de ellos, al que da en llamar «Grilo». *Gryllus* es palabra onomatopéyica para indicar al cerdo: «gruñidor», pues, sería la traducción más adecuada. Permitir que los animales tomen la palabra es un recurso muy antiguo. El motivo porcino trae a la memoria de inmediato la «ciudad de los cerdos» de la *República* platónica, un lugar carente de lujos pero provisto de lo necesario, donde los seres humanos viven «en paz y con salud» (*Rep.*

372 a-d). Una ciudad de la que se encuentran ecos en algunas reflexiones de Lucrecio sobre la vida de los hombres primitivos y en la que tal vez piense Epicuro en un texto conservado por Porfirio: mejor descansar en un catre de ramas con la conciencia tranquila que yacer, llenos de perturbaciones, en suntuosos lechos (*ad Marcell.* 29 = 207 Us.). Desde esta perspectiva, los cerdos alegorizan una vida simple y sencilla, alejada de todo tipo de preocupaciones, un modelo de vida, en consecuencia, digno de ser imitado. *Epicuri de grege porcum*, «un cerdo de la pira de Epicuro», por decirlo con Horacio (*Ep.* I, 4, 16). El «Deutsches Archäologisches Institut» de Roma guarda en sus colecciones la estatua de un cerdo rampante encontrada en la Villa de los Papiros de Herculano: la figura que puede verse en la portada de este libro. Si el cerdo, como sostiene Marcello Gigante, es un «bien conocido símbolo epicúreo», deberá ser símbolo de imperturbabilidad, no de glotonería.⁵⁵²

«El cerdo es medida de todas las cosas», dice Platón en su refutación de la tesis de homomensura (*Teeteto* 161 c). En algunos animales como los leones, los perros y los caballos «existe algo semejante a la virtud» y «una especie de actividad mental», a diferencia de lo que sucede entre los cerdos «en los cuales solo vemos movimientos corporales», afirma Cicerón (*Fin.* V, 38).⁵⁵³ Los cerdos no piensan: por ello, no porque duden de sus sentidos, Pirrón los pone como modelo de *ataraxía*.

Mientras sus compañeros de navegación estaban despavoridos por la tempestad, él, muy sereno, reavivó su ánimo mostrándoles un cerdito que comía a bordo del barco y diciéndoles que el sabio debía erguirse con una imperturbabilidad semejante (DL IX, 68).⁵⁵⁴

Por otra parte, dado que al menos en principio cabe suponer que los cerdos y los seres humanos se encuentran en los extremos opuestos de la escala de los seres sintientes, estos animales son particularmente útiles a la hora de ofrecer lecciones filosóficas de naturaleza escéptica.⁵⁵⁵

★

⁵⁵² Pandermalis, «Sul programma della...» 1983.. En contra: Wojcik, *La Villa dei Papiri ad Ercolano*, 1986: 124.

⁵⁵³ Sobre este texto, cfr. Deschamps, «Un bon mot de Cicéron en *Fin.* 5, 38?», 1998.

⁵⁵⁴ Sobre este texto, cfr. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics...*, 2002: 113-115.

⁵⁵⁵ Cfr. Nussbaum, *The Therapy...* 1994: 305-306.

El cerdo del *Grilo*, decía, se llama *gryllus*. Además de ser una palabra onomatopéyica, *Gryllo* también es el nombre de una danza egipcia que las fuentes describen como vulgar y grosera y el de un estilo de dibujos caricaturescos que representaban figuras grotescas y desproporcionadas. Ya el mismo título es ambiguo: remite a un modo de vida deseable, pero también a un texto y a un contexto paródico, a una especie de representación cómica de la *paidéia* que se verifica a un doble nivel, en un escenario homérico y como burla de los debates filosóficos.⁵⁵⁶ El mismo Plutarco, en *Charlas de sobremesa* 711 b-d, menciona recitaciones dramáticas de diálogos filosóficos, en ocasiones críticas con la misma filosofía. Cabe suponer entonces que ciertas audiencias, educadas pero ajenas a la tecnicidad de la filosofía, escuchaban con agrado burlas a la filosofía, en el caso concreto del *Grilo* el tema de la *physis* y la discusión sobre la Edad de Oro.

A la Edad de Oro alude Grilo en su evocación de la tierra de los Cíclopes, para contraponerla de inmediato a Ítaca: la primera «es por naturaleza tan generosa y fértil que, sin que se la cultive en absoluto y sin que nadie siembre nada en ella, produce por sí misma todo tipo de frutos»; la isla de Odiseo, por el contrario, solo «con muchos trabajos y grandes trabajos a duras penas produce a los agricultores unos frutos escasos, mezquinos y sin ningún valor». ¿Cuál de estos lugares es preferible? Odiseo responde que ama y siente cariño por su patria, pero que admira y alaba la tierra de los Cíclopes. Grilo saca la conclusión pertinente: que es posible alabar y estimar unas cosas y querer y elegir otras (986 f-987 a). Esta es una crítica que se hacía a los epicúreos, que aunque teóricamente alababan y estimaban unas cosas en la práctica querían y elegían otras; por ejemplo, que aunque en teoría sólo satisfacían los deseos naturales y necesarios, en la práctica se entregaban a los vanos y vacíos. En este contexto general (el de la posible discrepancia, en los humanos, no así entre los animales, entre teoría y práctica), en el *Grilo* se discuten tres virtudes: la valentía (987 c-988 f), la templanza (988 f-991 d) y la inteligencia (991 d-992 e). Grilo quiere argumentar que la vida de los irracionales animales, por ser más virtuosa, es más deseable que la supuestamente racional de los humanos, y en su argumentación recurre varias veces a temas y motivos epicúreos. El *Grilo* es una sátira anti-epicúrea realizada con medios epicúreos: una especie de reducción al absurdo del epicureísmo.⁵⁵⁷

⁵⁵⁶ Cf. Herchenroeder, «Τι γὰρ τοῦτο πρὸς τὸν λογὸν: Plutarch's "Gryllus" and ...», 2008.

⁵⁵⁷ Cf. Philippon «Polystrato's Schrift über...», 1909.

El desprecio que Circe muestra por el vano deseo de gloria de Odiseo recuerda al «vive ocultamente» epicúreo: «Y todo con el objeto de ser aún más admirado y renombrado que ahora, persiguiendo algo vacío, un simulacro, en vez de lo verdaderamente valioso». Pero hay más. Hermann Usener y Graziano Arrighetti incluyen un pasaje del *Grilo* en sus colecciones: 988 b (= 517 b Us. = [1] 120 b 3 Arr.), donde Grilo demuestra que la *andreía* no es por naturaleza. Usener también acepta 989 b-c (= 456 b) que reproduce con perturbadora fidelidad la clasificación epicúrea de los deseos en naturales y necesarios, naturales pero no necesarios y ni naturales ni necesarios.

Si la *andreía* fuera por naturaleza, argumenta Grilo, las mujeres deberían ser tan valerosas como los varones; así sucede entre los animales. Grilo concluye que los varones ponen en práctica la valentía únicamente «por necesidad legal»; se trata, por tanto, de «una valentía involuntaria y no deseada, esclava de la costumbre y del reproche»:

Y soportáis las fatigas y los peligros no porque tengáis una actitud valerosa ante ellos, sino porque tenéis más miedo a otras cosas (988 b-c).

David Konstan ha llamado la atención sobre el carácter contradictorio y paradójico de este razonamiento: dado que los animales no pueden elegir ser o no ser valientes, dado que entre ellos la valentía es por naturaleza, no cabe en sentido estricto hablar de virtud, pues el mismo concepto de acción virtuosa implica de suyo que hay acciones que no lo son.⁵⁵⁸ Es cierto que «los animales no ruegan, ni suplican compasión, ni reconocen su derrota» (987 d), pero también lo es que no les es dado el poder rogar, suplicar compasión o reconocer su derrota, excepto en el caso de los animales domesticados. Y aquí está lo interesante del asunto.

Mientras que los animales capturados cuando son adultos se niegan a comer y a beber provocando así «su propia muerte, pues la prefieren a la esclavitud», sus polluelos y cachorros, más dóciles y delicados, pueden ser «debilitados». El momento, decía, tiene cierto interés: Grilo supone que los seres dóciles y delicados, por ser tales y sometidos a una serie de técnicas («a base de hechizarlos ofreciéndoles gran cantidad de atracciones y tentaciones engañosas, y haciéndoles saborear un género de vida y unos placeres antinaturales»), pueden con el tiempo ser debilitados «hasta el punto de aceptar y someterse

⁵⁵⁸ Konstan, «A Pig Convicts Itself of Unreason...», 2010-2011.

a la llamada domesticación», que Grilo define como «un afeminamiento del coraje», del *thýmos* (987 e).

Volvamos por un momento a la «igualdad de sexos» en lo que hace a la virtud de la valentía:

Y tú mismo has visto en muchas ocasiones cómo, entre las panteras y leonas, las hembras en absoluto ceden en coraje o vigor ante los machos; en cambio, mientras tú estás en la guerra, tu mujer, sentada en casa junto al fuego del hogar, se toma menos molestias que las golondrinas en rechazar a los que van contra ella y contra su casa, y eso que es una lacedemonia (988 a-b).

Si se parte, como es posible desde premisas epicúreas y como ya he señalado más arriba, de la igualdad natural de varones y mujeres, cabe entonces conjeturar que la falta de valor de las mujeres (¡incluidas las espartanas!) puede entenderse como un proceso de domesticación; es cierto, como apunta Konstan, que este es un camino que Grilo «prefiere no explorar». No debe olvidarse, sin embargo, que no es infrecuente que las fuentes adversas acusen a los epicúreos de afeminados, argumentando que su culto al placer les aparta de los asuntos públicos: enfrentándose con vigor y coraje a los sinsabores e incomodidades de la vida política el varón de verdadera hombría demuestra públicamente que es tal. Cuando Grilo afirma que los varones no soportan las fatigas y los peligros porque tengan una actitud valerosa ante ellos, sino porque tienen «más miedo a otras cosas», puede estar apuntando a los epicúreos: para sus críticos, el «cálculo de los placeres» es indicio de afeminamiento. A fin de cuentas, la «domesticada» Penélope, precisamente por estar ya domesticada, no puede sino aguardar el retorno de Odiseo; los epicúreos, por su parte, buscan y quieren la domesticación de los deseos, o sea, su afeminamiento.

La siguiente virtud discutida es la *sōphrosynē*. Los comentarios iniciales de Grilo indican que piensa en la moderación o templanza sexual: alude, en efecto, a la proverbial castidad de Penélope y a la templanza de la que Odiseo dio muestra «al desdeñar los encantos físicos de Circe» (988 d). Al margen de que esto último no sea cierto, pues Odiseo compartió el lecho de Circe durante su estancia en la isla, importa ahora el contexto en el que se produce la intervención de Grilo, el cual se define como «sofista» y en calidad de tal comienza definiendo la templanza y dividiendo los deseos. Estamos en el corazón de la ética epicúrea.

Quien posee la virtud de la templanza y vive acorde con ella no anula los deseos, los ordena y jerarquiza, eliminando los extraños y superfluos y discipli-

nando los necesarios. Grilo recurre a la clasificación epicúrea de los deseos, con la intención, insisto, de mostrar que la vida de los cerdos es más deseable (por ser más virtuosa) que la de los humanos. En primer lugar, en relación con los deseos «relacionados con la comida y la bebida», naturales y necesarios. Grilo supone que los humanos se caracterizan sobre todo por desear cosas vanas y porque este deseo oculta otro tipo de deseos. Ejemplifica con el oro, la plata y el marfil, con los ropajes suntuosos, y recuerda su infelicidad cuando era humano, porque carecía de estas cosas, pero sobre todo porque envidiaba a quienes sí las poseían:

Me seducían la plata y el marfil, y aquel que tenía más posesiones de este tipo me parecía que era un hombre feliz y amado por los dioses (989 d).

Poco más adelante interpela al mismo Odiseo:

Recuerdo que cuando te vi en Creta ataviado con un vestido de fiesta, no envidiaba tu inteligencia ni tu virtud, sino que admiraba encandilado la finura de tu túnica (...), y te seguía hechizado, como las mujeres.

A partir de 980a se discuten los placeres naturales pero no necesarios. El deseo sexual tiene su origen o su principio, su *archē*, en la *phýsis*, no obstante lo cual cabe ponerlo a un lado y sobrellevarlo sin demasiados problemas; aunque los placeres sexuales son *physikà* es posible disciplinarlos; por «disciplinar» Grilo entiende gozarlos en el momento oportuno y en su justa medida (...*kairō dè kai metriótēti*...). El deseo sexual es natural, pero su satisfacción no es necesaria. El problema no está en el sexo en sí mismo, sino en el cómo, en el cuándo y en el con quién mantener relaciones sexuales. Los deseos ni naturales ni necesarios son deseos vanos «que viniendo de fuera se han desbordado gracias a vuestra vanidad y rusticidad» y que, por otra parte, ocultan los deseos naturales, «de forma que la situación es como la de una tropa enemiga y extranjera que comete violencias contra los ciudadanos nativos de un país» (989 b-c).

Grilo no habla directamente del sexo, sino del «placer por las cosas aromáticas»: el olfato permite a los animales distinguir entre los alimentos beneficiosos y los perjudiciales. Los humanos han pervertido este placer y han creado el arte de la perfumería, convirtiendo así algo natural pero no necesario en algo vano. Grilo considera que los perfumes son «una molicie afeminada, pueril y absolutamente inútil» y que la mayor parte de los varones solo desean mantener relaciones sexuales con sus mujeres si estas «se presentan despidiendo olor a

perfumes y a ungüentos» (990 b), mientras que las hembras atraen a los machos con los olores que le son propios. El contraste permite que Grilo concrete qué entiende por una sexualidad natural, o sea, animal:

Las hembras no se hacen de rogar ni disimulan sus deseos con engaños, trucos y negativas, ni los machos, aguijoneados por el desenfreno y la locura, compran el acto de la procreación con dinero, esfuerzo o servidumbre; no, sino que en el momento adecuado ambos van en pos de una Afrodita sin engaños y gratuita, un amor que en la primavera despierta, como el retoñar de las plantas, el deseo de los animales, y en seguida se extingue (990 c).

Grilo reconoce que en sentido estricto aquí no hay placer, o más bien que no cabe distinguir entre el placer y la obediencia instintiva a la naturaleza: «Tan débil y escasa es la consideración que tiene el placer entre nosotros, mientras que la ley natural lo es todo». Por eso entre los animales, concluye, no se dan aberraciones como la homosexualidad y el bestialismo.

En el caso de los placeres naturales y necesarios la argumentación de Grilo es parecida a la utilizada a propósito de los naturales pero no necesarios: los animales siguen sus instintos, los humanos falsean y tergiversan la necesidad natural. Solo el hombre, «llevado de su molicie y harto de lo estrictamente necesario, busca alimentos inapropiados e impuros» (991 c).

★

Recordemos brevemente la clasificación de los deseos que ofrece Epicuro (*Ep. Men.* 127 y *Máx. capt.* 29):

- Naturales
 - Necesarios
 - Para la felicidad
 - Para el bienestar del cuerpo
 - Para la vida misma
 - Solo naturales
- Vanos y vacíos

La distinción entre deseos naturales frente a vacíos, y necesarios frente a no necesarios, da lugar a tres tipos de deseos: naturales y necesarios, naturales y no

necesarios, no naturales y no necesarios (que Epicuro identifica con los deseos vanos y vacíos). De acuerdo con Cicerón, la clasificación es tosca:

Esto no es dividir, sino fragmentar. Los que han aprendido las disciplinas que él desdeña acostumbran a proceder así. «hay dos clases de pasiones: naturales y artificiales; las naturales se subdividen en necesarias y no necesarias». Esto habría sido lo correcto (*Fin.* II, 26-27).

Los tres términos de la división epicúrea (natural, necesario, no necesario) no pueden ser colocados a un mismo nivel, puesto que «natural» es el género del que «necesario» y «no necesario» son las especies. Filodemo fue sensible a esta crítica y por eso afirma que de los placeres naturales algunos son necesarios y otros vacíos y que de los primeros unos son necesarios para la vida, otros para la salud del cuerpo y otros para vivir felizmente (*Elect.* VI, 2-5). El error formal queda solucionado, no así la cuestión de fondo, pues el verdadero problema reside en el hecho, apuntado en la *Máxima Capital* 30, de que el mismo deseo puede ser o bien natural y no necesario o bien vacío, dependiendo del sujeto y de sus circunstancias. La exigencia de satisfacer los deseos naturales no debe confundirse con el «regreso a la naturaleza» de los cínicos.

Para intentar escapar de esta dificultad puede decirse, por ejemplo, que los deseos naturales y necesarios son genéricos, son deseos de comida, bebida, abrigo... sin especificar qué tipo de comida, bebida o abrigo: en esta medida, ni implican ni pueden implicar falsas creencias. Los deseos naturales y no necesarios son específicos: deseo esto o aquello en concreto y puedo equivocarme al desear eso o aquello en concreto; estos deseos sí implican o pueden implicar falsas creencias.⁵⁵⁹ Por detrás de la fenomenología de los deseos hay una teoría de las necesidades.

Epicuro no discute los deseos por sí mismos, sino como estrategia para señalar el camino hacia la felicidad. Por tal motivo, ante cualquier deseo debe uno preguntarse qué sucederá si se satisface lo deseado y qué si no se satisface (*Sent. Vat.* 71). Necesitamos comida, pero no comemos comida en abstracto, sino en concreto: o bien pan o bien mariscos. Hay que especificar deseos y necesidades. La de comida se satisface tanto con pan como con mariscos. Ahora bien, en la medida en que los deseos naturales y no necesarios son especificaciones de los deseos naturales y necesarios, puedo corromper los primeros deseos: al especificarlos mal los convierto en deseos vanos y vacíos, desarrollando

⁵⁵⁹ Cfr. Annas, «Epicurean Emotions», 1989: 151.

necesidades que en realidad, vistas biológicamente, no lo son, o sea, lo que no pueden hacer los animales.

De donde se sigue, sugiere Grilo, que lo estrictamente humano (en la medida en que es algo que no compartimos con los animales) es la molicie y el hartazgo de lo estrictamente necesario: por eso comemos alimentos inapropiados e impuros y por eso nuestra sexualidad rebasa lo inmediatamente instintivo. Desear vanamente, desarrollar necesidades superfluas, nos caracteriza como humanos, y por eso una filosofía, la epicúrea, que desea erradicar los deseos vanos, es una filosofía que en cierto sentido deshumaniza (o animaliza). Más adelante me ocuparé de la tercera virtud, la *phrónesis*.

★

Decía más arriba que el *Grilo* es una especie de reducción al absurdo del epicureísmo. También señalaba que cabe ver a los cerdos de manera positiva, pues alegorizan una vida simple y sencilla y pueden incluso ser modelo de imperturbabilidad. Al margen del *Grilo*, esta no es la posición de Plutarco.⁵⁶⁰ Dado, dice, que los epicúreos rechazan los placeres intelectuales que nacen de las matemáticas, la astronomía, la historia, la música y la poesía, proponen una vida propia de animales, no de seres humanos:

¿No están así aprobando que se cebe con los placeres corporales, como se ceba un cerdo, el alma, que goza solo en la medida en que espera algo de la carne o lo experimenta o lo recuerda, sin permitirle tener o buscar en sí misma ningún placer o deleite propios? (*Non posse* 1096 c-d = 429 Us.).

Es también la actitud de Cicerón, al menos en el *In Pisonem*: *Epicure noster ex hara producte, no ex schola* (39). El horaciano cerdo de la piara de Epicuro paga un precio por verse libre de las tribulaciones del destinatario de su epístola. ¿Puede un cerdo tener tranquilidad del alma? ¿Puede un cerdo satisfacer el ideal epicúreo de vida y de felicidad? ¿Está justificado el deseo de Grilo de no regresar a la condición humana, porque en tanto que cerdo satisface las condiciones establecidas por Epicuro para una vida feliz?

Los epicúreos se sirven de la analogía con los animales cuando desean precisar qué es una vida feliz. Torcuato explica que el supremo bien es el placer y el supremo mal, el dolor, como es evidente de suyo sin necesidad

⁵⁶⁰ Cfr. De Lacy, «Pigs and Epicureans», 1958: 55-56.

ni de razonar ni de disputar, pues todo animal, desde el momento de su nacimiento, «busca el placer y se complace con él como en el supremo bien; pero detesta el dolor como supremo mal y, en cuanto le es posible, lo aparta de sí»; tal es el caso, continúa, en los animales no domesticados, cuando «no han sufrido corrupción alguna, impulsados por la naturaleza misma, que es insobornable e íntegra en sus juicios». El principio hedonista es autoevidente, como lo es el hecho de que «el fuego calienta, la nieve es blanca y la miel es dulce».⁵⁶¹ Por eso algunos epicúreos, continua Torcuato, afirman que desear el placer y rechazar el dolor «es una especie de noción natural e innata» (*Fin.* I, 31). Lo cual no quita, añade, para que otros (considerando que fundamentar el principio hedonista únicamente en la evidencia de la sensación abre la puerta a peligrosas críticas) «deseen profundizar en esta cuestión» argumentando que este principio no es solo cuestión de la sensación, sino también de la razón y del entendimiento: cabe argumentar racionalmente lo que sentimos.

Grilo aceptaría cualquiera de estas formulaciones del principio hedonista y añadiría que los animales irracionales nunca se corrompen, como habitualmente sucede entre los humanos. De aquí la superioridad de aquellos frente a estos y de aquí que no añore la condición humana, porque cuando la poseía sabía de la corrupción. Con mayor exactitud: ahora que mira a la condición humana desde la perspectiva porcina, pero a la vez sigue siendo humano en tanto que habla y razona, sabe lo que entonces ignoraba: la experiencia y la necesidad de la corrupción. Grilo es paradójico: elige racionalmente la irracionalidad.

En Diógenes Laercio, fuente muy favorable al Jardín, se leen textos similares a los de Cicerón. Explicando la diferencia entre Epicuro y los cirenaicos afirma que para estos son peores los dolores del cuerpo que los del alma. Para Epicuro sucede lo contrario, pues «la carne sufre por el presente, pero el alma sufre por el presente, el pasado y el futuro»; de aquí, también, la superioridad de los placeres del alma:

Y aporta como prueba de que el fin natural es el placer que los animales apenas nacen están contentos con él y rechazan el dolor, de manera espontánea y sin razonamiento.

⁵⁶¹ Sobre las implicaciones epistemológicas de estas verdades básicas que no necesitan ulterior demostración cfr. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, 1984: 35-39 y 220-224.

Por eso no elegimos las virtudes por sí mismas, sino por el placer:

Epicuro afirma que la virtud, y solo ella, es inseparable del placer, y las demás cosas, como los alimentos, están de paso (DL 137-138).

En *Tusculanas* III, 41 Cicerón cita un texto de Epicuro:

Yo, al menos, no sé qué entender por bien supremo, exceptuando los placeres del gusto, del sexo y de la audición de la música (= 67 Us. Tb. Ateneo *Deipn.* 546 e).

Al margen de los placeres musicales, un cerdo podría gozar de este bien supremo. Metrodoro, por su parte, se llena «de gozo y confianza» por haber aprendido de Epicuro «a gozar correctamente del vientre» y escribe a Timócrates «que en el vientre está el bien» (42 y 40 Körte). Tras citar estos textos, Plutarco comenta: «En efecto, estos individuos circunscriben la extensión total del placer al vientre, como si este fuese su centro y su radio» (*Non posse* 1098 d), que es quizás una paráfrasis de 409 Us. (= 227 Arr.): «Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre; incluso los actos más sabios y elevados tienen en él su referencia». Plutarco insiste en este extremo de la cuestión:

... usando los deseos de la carne como si fueran plomos para tirar del alma hacia abajo, en nada se diferencian de palafreneros o pastores, que echan a sus bestias heno o paja o algunas hierbas porque piensan que este es el alimento que les conviene comer. ¿No están así aprobando que se cebe con los placeres corporales, como se ceba un cerdo, el alma, que goza solo en la medida en que espera algo de la carne o lo experimenta o lo recuerda, sin permitirle tener o buscar en sí misma ningún placer o deleite propios? (*Non posse* 1097 c).

¿Sería feliz quien satisficiera como es debido los deseos naturales y necesarios y domesticara los naturales pero no necesarios? No o todavía no, pues cabe satisfacer ambos tipos de deseos y carecer sin embargo de la paz del alma. El fin supremo de la vida, se lee en *Carta a Meneceo* 128, es liberarse de los dolores del cuerpo y de las ansiedades del alma, un proceso y no un estado, ese estado que con fines retóricos y argumentativos puede suponerse que los animales disfrutan. Los animales no tienen falsas creencias porque no tienen creencias.

★

El epicúreo Polistrato niega a los animales la capacidad de anticipar o recordar acontecimientos, incluyendo sus propios estados pasados y futuros de dolor y placer (cols. I-VII, Indelli). Detengámonos por un momento en este texto y en otro, relacionado, de Filodemo.

El problema del *De contemptu irrationali* de Polistrato es teológico.⁵⁶² Al parecer, ciertos adversarios de los epicúreos habían argumentado que, dado que los animales no son capaces de imaginar a los dioses, las concepciones humanas de estos son puramente convencionales. Por lo que interesa en estas páginas, la fuerza de este argumento crítico depende de aceptar que la psicología de los seres humanos y la de los animales es similar, de suerte y manera que si estos son incapaces de pensar a los dioses deberá concluirse que la concepción humana de ellos no es ni natural ni necesaria.⁵⁶³ No todas las almas, o no todos los tipos de alma, pueden recibir las imágenes de los dioses: a pesar de que estas afluyen tanto en la de los animales como en la de los humanos solo la de estos se deja afectar por ellas. Los animales no pueden reaccionar ante las imágenes de los dioses, cabe suponer que porque su estructura atómica, la del alma de los animales, difiere de la de los seres humanos. Ya lo indicaba en un capítulo anterior: la capacidad, el modo y la manera de reaccionar ante los estímulos externos, o sea, ante el flujo atómico que constituye toda percepción, depende de la disposición del sujeto. Dada esta diferencia entre humanos y animales deberá concluirse que tendrán placeres y felicidades distintos.

Es cierto que el bien y la felicidad de los animales dependen de su condición física, de poseerla sana, pero ellos no son conscientes de esta circunstancia, lo cual, de acuerdo con Polistrato, habla en contra de su felicidad, pues son incapaces de poner en marcha las técnicas que los humanos (al menos los que ha comprendido y aceptado el mensaje salvífico y terapéutico epicureo) han desarrollado para superar el dolor y la infelicidad. «Me siguen acompañando los dolores de la vejiga y el vientre», escribe Epicuro en la *Carta a Idomeneo* (DL X, 22) y aunque es evidente que tanto el filósofo como un cerdo (ambos seres sintientes) experimentan por igual el «rigor extremo de los embates» de los dolores, Epicuro puede hacer algo imposible para el animal: «pero contra

⁵⁶² Cfr. Kleve, *Gnosis Theon...*, MCMLXIII: 31-32.

⁵⁶³ Cfr. Indelli, *Polistrato...*, 1978: 145. Zacher, *Plutarchs Kritik an...*, 1982: 219. Annas, «Epicurus on Agency», 1993: 68-69.

todos ellos se despliega el gozo del alma, fundado en el recuerdo de las conversaciones que hemos tenido». ⁵⁶⁴

James Warren ha puesto en relación el texto de Polistrato con el *Sobre los dioses* (col. XII) de Filodemo, donde también está en juego una cuestión teológica y donde asimismo se intenta superar una objeción a las tesis epicúreas. ⁵⁶⁵ Los animales, argumentan algunos adversarios, son más felices que los seres humanos puesto que no se ven alterados por cuestiones teológicas, cabe suponer que por su irracionalidad. Filodemo replica que los animales se ven asaltados por las mismas perturbaciones que los seres humanos y que además, como ya señalaba Polistrato, son incapaces de desarrollar estrategias para superar o al menos disminuir tales sufrimientos. Lo mismo que impide la infelicidad de los animales imposibilita también su felicidad: los animales carecen de razón y precisamente por ello su vida emocional es muy imperfecta, porque solo poseen un «impulso anestesiado» (*narkōdēs hormē*).

La *Máxima Capital* XI afirma que los seres humanos necesitamos filosofía porque nos inquietan los fenómenos celestes y porque tememos a la muerte y al dolor; Plutarco, tras citar este texto, comenta:

... tal razonamiento nos conduce al estado en que por naturaleza se hallan las bestias, que, en efecto, ni tienen torpes recelos de los dioses ni son inquietadas por vanas opiniones sobre el más allá ni tienen idea alguna ni conocimiento de nada terrible a este respecto (*Non posse* 1092 b).

O sea, exactamente lo que argumentaba Grilo, pero nuestro cerdo sabe de la felicidad de los animales porque ha sabido de la infelicidad de los humanos. Felicidad e infelicidad son las dos caras de una misma moneda: que los animales no puedan ser infelices demuestra que por definición no pueden ser felices.

Epicuro no reflexiona sobre la felicidad, sino sobre la infelicidad, presuponiendo que no ser infelices es ya, de algún modo, ser felices: no existe ese estado neutro del que hablaban los cirenaicos, pues la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbación en el alma es ya placer y, ciertamente, el máximo placer, un placer que no puede aumentarse. Así lo indica la *Máxima Capital* III:

⁵⁶⁴ Philippson, «Polystrato's Schrift...», 1909.

⁵⁶⁵ Cfr. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics...*, 2002: 137 y ss.

Límite de la grandeza de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde exista placer, por el tiempo que dure, no hay ni dolor ni pena ni mezcla de ambos.

El límite de todos los placeres es «la remoción de todo dolor», dijo Epicuro «en la creencia de que la naturaleza acrecienta el placer hasta la eliminación del dolor, pero no permite que su intensidad progrese más allá de este límite» (Plut. *Non posse* 1088 c = 417 Us. = 197 Arr.), ni cualitativa, ni cuantitativamente. El placer, el placer humano (no así el animal), es indiferente a la dimensión temporal: «no podría obtenerse de una vida infinita mayor placer que el que recibimos de esta que sabemos finita» (Cic. *Fin.* I, 63 = 202 Arr.). Esta indiferencia no es óbice para que los humanos, pues son capaces de calcular racionalmente los placeres, puedan anticipar pequeños disfrutes cotidianos: Filodemo ejemplifica con el placer que supone abrigar la expectativa de tener más amigos, o el de compartir nuestros bienes con ellos y aguardar su gratitud, o el de esperar recuperar la salud estando enfermos (*Elect.* XIV, 5, XXII, 17-21 y XXIII, 7-13). Placeres todos estos desconocidos para los animales.

Cicerón considera incongruente la afirmación que «la larga duración no contribuye nada a la vida feliz, ni es menor el placer que se percibe en un instante que el que pudiera gozarse eternamente» (*Fin.* II, 87-88 = 203 Arr.), pero porque lo entiende como un *iucundus motus, qua sensus hilaretur*. También los animales experimentan «un movimiento jovial que alegra los sentidos». Pero a diferencia de estos los seres humanos poseen una razón que puede determinar el justo límite de los placeres, cualitativa y cuantitativamente. Los humanos, aquellos que han recibido y aceptado el mensaje epicúreo, comprenden que el placer perfecto consiste en no sufrir y aceptan igualmente que tal placer se experimenta con idéntica intensidad un instante o toda una vida. Debe pensarse correctamente el tiempo, porque tiene una importante dimensión moral. Aun en el caso de esos pequeños placeres que en ocasiones ofrece la vida cotidiana y a los que me refería más arriba, su disfrute en el presente no debe confundirse con el *carpe diem* horaciano: «goza el día de hoy, / y no confíes mucho en el futuro» (*Odas* I, 11). Filodemo insiste en este extremo de la cuestión: el gozador del instante puede abandonar la filosofía pensando en que la vida es demasiado corta (y la tarea en exceso ardua) para entregarse a ella (*Elect.* XVII, 3-10).⁵⁶⁶ El defensor del *carpe diem* debería meditar las sabias

⁵⁶⁶ Cfr. Indelli y Tsuona-McKirahan, *Philodemus. On Choices and...* 1995: 196-197.

palabras de Epicuro: «nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma» (*Ep. Men.* 122).

Quienes practican la filosofía, la auténtica, la epicúrea, no temen el fin del placer y, en consecuencia, no desean ese tiempo infinito que coagula en los mitos de ultratumba como prolongación de la vida y, por tanto, de la posibilidad de gozar. Al fijar los límites cuantitativos, cualitativos y temporales del placer, la razón disuelve estos mitos que acostumbran a ser causa de enormes perturbaciones.⁵⁶⁷ Los animales no experimentan este tipo de perturbaciones.

PLACERES EN REPOSO Y PLACERES EN MOVIMIENTO

Cicerón —malintencionado pero siempre agudo— sitúa el problema con claridad: Epicuro se confunde y provoca confusión cuando afirma que «la ausencia de dolor y el placer son una misma cosa», pues todos llamamos «en griego *hēdonē* y en latín *uoluptas* [placer] a la impresión placentera que alegra los sentidos» (*Fin.* II, 16). Pocas líneas más abajo pregunta a Torcuato si el placer que siente el sediento cuando bebe es el mismo que experimenta una vez saciada la sed. El epicúreo Torcuato responde siguiendo la ortodoxia: «una vez aplacada la sed, se goza de un placer estable, mientras que el placer de la extinción misma de la sed está en movimiento». Cicerón se sorprende entonces de que los epicúreos den el mismo nombre «a cosas tan diferentes» (*Fin.* II, 8-9). Todo depende de qué se entienda por «placer» y Cicerón lo entiende al modo de los cirenaicos: un *iucundus motus, qua sensus hilaretur*. Si el placer es o consiste en un movimiento hablar de «placeres en reposo» es una contradicción o, en el mejor de los casos, un abuso de las palabras. O bien, visto el asunto de manera positiva, la distinción entre placeres en movimiento y placeres en reposo plantea el problema de cómo integrarla de manera coherente en el todo de las tesis éticas epicúreas.

En *Ética Nicomaquea* VII, 14 se lee una distinción similar a la de Epicuro.⁵⁶⁸ En estos textos, Aristóteles analiza los placeres corporales, que no condena, aunque sí censura el hecho de no gozarlos como es debido y advierte asimismo de la dificultad que supone disfrutarlos de esta manera. El placer bueno,

⁵⁶⁷ Cfr. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 551.

⁵⁶⁸ Cfr. Manolidis, «Epikurs Stellungnahme zur...», 1991: 530-534.

ese que no admite exceso y del que disfrutaban los dioses, se da «más bien en la quietud que en el movimiento» (1154 b 27). Los cirenaicos defienden la posición contraria: como Aristóteles, también distinguen dos tipos de placeres, cinéticos y catastemáticos, pero consideran que en realidad solo los primeros son placeres, que únicamente ellos constituyen y definen el fin de una vida feliz. Epicuro admite ambos placeres, en movimiento y en reposo: ¿cómo entonces, decía, articularlos en un todo coherente?

Puede sostenerse, por ejemplo, que los placeres en movimiento son un medio para alcanzar un fin y que este fin, la ausencia de dolor en el cuerpo y de turbación en el alma, puede concebirse como un placer catastemático. Pero esto obliga a pensar, a su vez, que todos los seres vivos —por naturaleza, antes y al margen de los males y los condicionamientos de la civilización— tienden como fin suyo al placer en reposo. ¿Cuál es el fin último de los niños recién nacidos, o de los animales, aplacar la sed bebiendo (placer cinético) o ese estado de satisfacción que se siente una vez acallada la sed (placer catastemático)? Desde un punto de vista intuitivo, parece más acertada la primera posibilidad: niños y animales desean abandonar el dolor, no ese estado de satisfacción o de plenitud que se experimenta una vez que el dolor ha cesado. «Los niños persiguen el placer cinético», escribe Jacques Brunschwig para señalar a continuación que tal conclusión es «desastrosa» para la ética del Jardín, pues obliga a situar el fin en los placeres cinéticos y, en consecuencia, aproxima peligrosamente la posición del Jardín al hedonismo cirenaico.⁵⁶⁹ Tal era, recordemos, la estrategia seguida por Cicerón en su crítica a Epicuro, insistir en que este y los cirenaicos solo se diferencian verbalmente, no en la realidad: en algunos textos del Arpinate, Epicuro es un hedonista extremo y radical enmascarado, para que así sus teorías tengan mejor visibilidad social y política. Epicuro es un «cerdo», pero extremadamente astuto.

No sorprende entonces que los autores que simpatizan con el Jardín dejen a un lado los testimonios de Cicerón, insistiendo en que argumenta de mala fe, buscando en los textos de Epicuro contradicciones inexistentes. Ahora bien, como estos textos son, cuanto menos, confusos y ambiguos, las exégesis que buscan introducir coherencia en las propuestas éticas epicúreas suelen ser extraordinariamente sofisticadas, muy lejos de ese carácter inmediato y evidente para todos que ambicionan las grandes verdades del epicureísmo: nadie por ser

⁵⁶⁹ Brunschwig, «The cradle argument ...», 1987: 126 ss.

joven o viejo deje de filosofar. Ejemplificaré con las páginas que el ya clásico estudio de J. M. Rist dedica a estas cuestiones.⁵⁷⁰

Tras dejar constancia (con razón) de que Cicerón no se molesta en reconstruir las tesis de Epicuro de manera que estas adquieran sentido, acude a Diógenes Laercio X, 137 y comenta que en este texto Epicuro solo dice que el placer constituye el primer impulso, tanto en sentido temporal como ontológico. De aquí no se sigue que este primer placer tenga por necesidad que ser cinético. Epicuro se refiere al hecho o a la condición de verse libre del dolor, no al proceso de superarlo, y este hecho o condición es un estado, o sea, un placer catastemático. A favor de esta interpretación Rist cita Ateneo XII, 546-547 (= 409 Us.): principio y raíz de todo bien es el placer del vientre, un texto con frecuencia aducido para señalar la inconsistencia de Epicuro que unas veces afirma que el fundamento de todo bien es la *ataraxía* y la *aponía* (*Ep. Men.* 128) y otras que el placer cinético de dejar de tener hambre. Epicuro —interpreta Rist— se limita a afirmar que es del todo imposible vivir sin los placeres cinéticos, es decir, sin satisfacer determinadas necesidades básicas: esos deseos naturales y necesarios de los que habla tanto en la *Carta a Meneceo* 127 cuanto en la *Máxima capital* 30, y que solo cabe seguir. ¿Qué pide, qué exige, el estómago? No tener hambre y no tener sed y no se tiene hambre y no se tiene sed cuando la necesidad o la carencia han sido superadas, esto es, cuando hace acto de presencia el placer catastemático. De donde se sigue que Epicuro no apunta al proceso, sino al resultado o, dicho de otra manera, que no importa el proceso considerado en sí mismo, sino en la medida en que es medio para un resultado: estar libre de dolor.

Cuando Epicuro afirma que el placer del vientre es principio y raíz de todo bien no sostiene que comer sea un *iucundus motus, qua sensus hilaretur*, sino que el principio y raíz de todo bien es el estado de no estar hambriento ni sediento: placeres catastemáticos. Pero esto quiere decir que el dato fundamental no es el placer, sino el dolor. Toda ausencia lo es de algo: no deseamos el placer por el mismo placer, sino porque el placer es ausencia de dolor. Quien no lo comprende, no ha comprendido la auténtica naturaleza y esencia del placer, y por eso, si quiere ser feliz, debe reflexionar sobre los textos y la vida de Epicuro, para comprender la auténtica naturaleza y esencia del placer y, así, ser feliz.

⁵⁷⁰ Cfr. Rist, *Epicurus...*, 1972: 104 ss. Cfr. tb. las explicaciones y comentarios de Held, *Hēdonē und Ataraxia...*, 2007: II. 3: «Kinetische und katastematische Lust».

La *Máxima capital* 18 advierte que el placer de la carne no crece cuando ha sido superada la sensación dolorosa que provoca la carencia, sino que lo varía. El placer cinético varía el placer catastemático; lo varía, es evidente, cualitativa, no cuantitativamente (pues no sentir dolor es el máximo placer). Cabe entonces pensar que los placeres sensibles, en tanto que cinéticos, varían los placeres catastemáticos del alma.⁵⁷¹ Sería sin embargo apresurado identificar sin más los placeres del cuerpo con los cinéticos y los placeres del alma con los catastemáticos, entre otras razones porque la *aponía* es un placer catastemático del cuerpo, el placer que experimenta un cuerpo que no siente dolor. Ateneo transmite como cita textual de Epicuro la siguiente afirmación:

Yo, por mi parte, no sé qué pueda ser el bien si se dejan a un lado aquellos placeres que nacen del gusto, aquellos que resultan del sexo y aquellos que resultan de los sonidos y también, por último, aquellos placeres cinéticos que resultan de ver formas (XII, 546 e = 67 Us.).

Sería de nuevo apresurado considerar que este texto afirma que todos los placeres sensibles son cinéticos y, en consecuencia, que los placeres catastemáticos no pueden ser sensibles ni, por tanto, corporales, pues Epicuro únicamente afirma que algunas impresiones sensibles placenteras deben considerarse cinéticas, así como que hay que tenerlas en cuenta a la hora de determinar cuál es el bien supremo.⁵⁷²

«Una vez aplacada la sed, se goza de un placer estable, mientras que el placer de la extinción misma de la sed está en reposo» tal es la explicación más habitual de los placeres catastemáticos, que Cicerón pone en boca de Torcuato (*Fin.* II, 9).⁵⁷³ Diógenes Laercio introduce la distinción entre placeres en movimiento y placeres en reposo cuando refiere las diferencias entre Epicuro y los cirenaicos (X, 136-137). Los cirenaicos son cerdos, cerdos, además, platónicos: Platón había explicado que el placer y dolor no son opuestos, al menos en la medida en que el dolor consiste en una falta y el placer consiste en colmarla: para experimentar el placer de beber hay que haber experimentado el dolor de tener sed (*Gorgias* 496 c-e): un cerdo puede experimentar aquel placer porque puede experimentar este dolor. De parecido modo, en *Filebo* 32 b argumenta que el placer es movimiento entre estados de insatisfacción y estados de sa-

⁵⁷¹ Cf. Gosling y Taylor, *The Greeks on Pleasure*, 1982: 376-385.

⁵⁷² Cf. Held, *Hēdonē und Ataraxia...* 2007: 88-89.

⁵⁷³ Cf. Wenham, «On Cicero's Interpretation of...», 2009. Tb. Nikolsky, «Epicurus on Pleasure», 2001. O'Keefe, *Epicureanism*, 2010: 119-120.

tisfacción. Más sutilmente en 38 a-40 e: el placer es percepción de un movimiento que conduce de estados de insatisfacción a estados de satisfacción. O sea: todo placer supone un movimiento.⁵⁷⁴ O sea: la suposición que está por detrás de las explicaciones de Torcuato y de Cicerón, la conceptualización del estatuto de los placeres en reposo a partir del estatuto del placer en movimiento. ¿Es esta la posición de Epicuro?

★

Los cirenaicos no reconocen los placeres catatemáticos, pues todo placer es *en kinēsei*, «en movimiento». Epicuro, por el contrario, admite ambos placeres, en movimiento y en reposo, cinéticos y catatemáticos,⁵⁷⁵ dice Diógenes Laercio y menciona varios textos donde se defiende tal tesis: *Acerca de la elección y el rechazo*, *Acerca del fin último*, el primer libro del *Sobre los géneros de vida* y la *Carta a los amigos de Mitilene* (DL X, 135-136). Se trata de un aspecto importante de la filosofía de Epicuro, pues vuelve sobre él diferentes veces y en distintos contextos. Además, continúa el doxógrafo, sus discípulos insistieron en la cuestión: Diógenes, en el libro decimosexto de sus *Selecciones*, y Metrodoro, en su *Timócrates*, dicen: el placer se concibe, se comprende, se conceptualiza... (*nooménes hēdonēs*) tanto *katà kīnēsīn* cuanto *tēs katastēmatikēs*. Y entonces aparece el texto citado más arriba sobre las diferencias entre Epicuro y los cirenaicos, cuya interpretación viene fatalmente condicionada por los azares de la transmisión.

La primera parte no presenta problemas: frente a los cirenaicos, Epicuro admite tanto los placeres cinéticos como los catatemáticos; hay entonces un hueco y luego se lee: *psychēs kai sōmatos*. Hay varias posibilidades para rellenar esta fatídica laguna.⁵⁷⁶ Cabe, por ejemplo, pensar que el sintagma *psychēs kai sōmatos* es una especificación del placer catatemático en tanto que placer del alma y del cinético en tanto que placer del cuerpo y, entonces, el texto de Diógenes Laercio vendría a decir algo así como: *Epicuro admite los placeres caste-*

⁵⁷⁴ Cfr. Manolidis, «Epikurs Stellungnahme zur...» 1989. Sobre la teoría platónica del placer: Russell, *Plato on Pleasure...*, 2005.

⁵⁷⁵ Las expresiones «placeres cinéticos/placeres catatemáticos» solo se leen en Diógenes Laercio (X, 135) y Cicerón (*Fin.* II, 9, 16 y 31); cabe, pues, la posibilidad de que no sean de la mano del mismo Epicuro. Nikolsky («Epicurus on Pleasure», 2001) sugiere que se deben a Carnéades y que llegaron a Cicerón y a Diógenes a través de una fuente medioplatónica.

⁵⁷⁶ Sigo las explicaciones de Held, *Hēdonē und Ataraxia...*, 2007: 91 ss.

máticos y los cinéticos, o sea, el placer del alma y el corporal. Pero también es posible pensar que se nos está ofreciendo una información que complementa su perspectiva general sobre el placer: *Epicuro admite los placeres castemáticos y los cinéticos y, además, los placeres del alma y los del cuerpo*; de acuerdo con esta posibilidad no habría motivo alguno para identificar a los placeres cinéticos con los del cuerpo, ni a los castemáticos con los del alma, sino que se estaría abriendo un nuevo apartado en la fenomenología del placer. No puede descartarse una tercera lectura, *Epicuro admite los placeres castemáticos y los cinéticos, ambos tanto en el alma como en el cuerpo*, siguiendo la cual, a diferencia de lo defendido por los cirenaicos, aceptaría que tanto el alma como el cuerpo gozan placeres en movimiento y en reposo. Así, por ejemplo, el proceso de ir superando miedos y supersticiones gracias al estudio de las investigaciones epicúreas sobre la naturaleza podría considerarse un placer cinético del alma y el estado de satisfacción que experimenta un cuerpo convenientemente alimentado sería un placer castemático corporal.

También en 136, Diógenes Laercio, citando el *Acerca de las elecciones* de Epicuro, dice que *ataraxía* y *aponía* son placeres castemáticos; *chara* y *euphrosynē*, por el contrario, *katà kinēsin energeia blepontai*. Mientras que los placeres castemáticos son, o están, en función de la *ataraxía* y de la *aponía*, *chará* y *euphrosýne* son consideradas actividades cinéticas, lo cual no quiere decir que los placeres castemáticos no sean también, en algún sentido, una *enérgeia*. *Katástēma* significa «estado», «situación» o «condición», lo cual no implica en modo alguno que el estado, situación o condición tenga por necesidad que serlo de total y absoluta estaticidad, pues el estado, situación o condición «castemático» no se caracteriza por la quietud total y absoluta, sino porque el alma y el cuerpo que están en tal condición no experimentan perturbación alguna: el alma y el cuerpo de quien ha alcanzado el estado «castemático» continúan en actividad, sigue sintiendo, si bien sucede que tal actividad ya no zarandea ni al cuerpo ni al alma.⁵⁷⁷

El placer castemático epicúreo se corresponde con esa *enérgeia anempódistos*, esa «actividad libre de trabas», de la que Aristóteles, en su investigación sobre el placer, habla en *Ética Nicomaquea* 1153 b 10 y también en *Política* 1295 a 35, ahora en el contexto de la mejor forma de gobierno no en absoluto, sino al alcance de la mayoría de los hombres: una vida feliz lo es si es vivida en tanto que *aretē anempódistos*; la vida feliz exige que la virtud pueda desplegarse sin

⁵⁷⁷ Cf. Cooper, *Reason and Emotion...*1999: 512.

impedimentos y cuando así sucede —Aristóteles no lo duda— se experimenta placer, placer catastemático, añadiría Epicuro: no quietud e inmovilidad, sino ese placer que se siente cuando uno se encuentra en ese estado en el que las cosas marchan sin interferencias ni entorpecimientos.⁵⁷⁸ No veo ningún motivo para negarle a un cerdo la posibilidad de gozar de tal placer; ahora bien, sin ser consciente de estar gozándolo.

Quienes piensan que el placer debe describirse como un *iucundus motus* consideran que este estado lo es de neutralidad, ni placer ni dolor, sino algo intermedio. Para Epicuro, por el contrario, aquí se encuentra el placer y, ciertamente, el máximo placer que nos es dado gozar a los humanos. Cuestión de palabras, de qué se entienda por «placer» o de cómo se lo defina, desde cierta perspectiva; desde otra, sin embargo, cuestión asimismo de la elección de un modo de vida u otro, pues el estado de *ataraxía* no es tanto un sentimiento considerado en sí mismo, cuando una actitud o una disposición frente a los sentimientos: quien alcanza el estado de ataraxia es imperturbable y vive imperturbado.⁵⁷⁹ Séneca lo explica con precisión y lo aprueba:

Hay unas cosas, en su opinión [la de Epicuro], que son las que él preferiría conseguir, como el sosiego del cuerpo, exento de toda molestia, y la serenidad del alma gozosa en la contemplación de sus bienes propios (*et animi remissionem bonorum suorum contemplatione gaudentis*); hay otras que, si bien no quisiera que le sobreviniesen, con todo, las aprueba y elogia, como aquella entereza para sufrir la enfermedad y los dolores más graves, de la que dio prueba en aquella su última y felicísima jornada. Pues nos dice que soporta la tortura de la vejiga y de la úlcera intestinal, que no admite un posible aumento del dolor y que, no obstante, aquel día resulta dichoso para él. Ahora bien, no puede transcurrir un día dichoso sino para quien disfruta del sumo bien (*ad Luc. 66, 47 = 449 y 138 Us; cfr. tb. ad Luc. 92, 25*).

A pesar de su pésima salud, Epicuro (pero solo él) vive imperturbado aun en medio de los dolores más extremos porque es de antemano imperturbable; lo que en modo alguno está al alcance de los animales que en todo caso alcanzan momentos puntuales de imperturbabilidad, por azar o por suerte, pero no porque sean imperturbables. Este extremo de la cuestión no fue comprendido por aquellos que acusaban a Epicuro de inconsistencia por sostener el princi-

⁵⁷⁸ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, 1993: 238.

⁵⁷⁹ Cfr. Striker, «*Ataraxia: Happiness as Tranquility*», 1966.

pio hedonista aun en medio de los dolores corporales más atroces. Plutarco no cree a Epicuro:

Ninguno de nosotros podría dar crédito a Epicuro cuando dice que, mientras moría entre los dolores y enfermedades más atroces, encontraba compensación en la compañía del recuerdo de los placeres anteriormente disfrutados, porque se podría reconocer más fácilmente la imagen de un rostro reflejada en el agua cuando el fondo está revuelto y hay oleaje, que el sonriente recuerdo de un placer en medio de tanta agitación y convulsión del cuerpo (*Non posse* 1099 e).

Puede que Plutarco se equivocara y puede que Epicuro hubiera sido capaz de tal proeza: nosotros no somos Epicuro. Por otra parte, no siempre y en toda circunstancia es evidente que el dolor intensísimo pasa pronto: ¿qué quiere decir «pasa pronto»: unos segundos, unas horas, unos días, unos meses...? ¿Qué sucede cuando el dolor de la enfermedad concede momentos de calma? Aunque Epicuro estuviera en lo cierto cabría sin embargo temer ese fugaz instante de dolor brutal, atroz, inhumano... y, de hecho, hubo epicúreos «disidentes» que acaso influidos por el hedonismo de Eudoxo negaron que el sabio pudiera conservar la tranquilidad del ánimo en medio del dolor físico extremo.⁵⁸⁰

Cicerón plantea de manera explícita esta dificultad: «Veo, en efecto, dolores muy intensos que son también muy prolongados», dice y recuerda a continuación unos versos del *Filoctetes* de Accio: «Las venas impregnadas con veneno de víbora / producen en su entraña espantosos tormentos». Que Epicuro hechice («si puede») a Filoctetes recordándole que si el dolor es intenso, es breve: «Pero hace ya diez años que yace en la caverna» (*Fin.* II, 94). A continuación, cita la carta a Idomeneo, si bien la considera dirigida a Hermarco, lo cual puede deberse o bien a un error del Arpinate o bien al hecho de que este texto fuera un escrito consolatorio muy difundido en las comunidades epicúreas cuyo destinatario variaría en función de las circunstancias; en todo caso, Cicerón la menciona en términos elogiosos (la entereza a la hora de la muerte, el recuerdo afectuoso de la amistad, el apego a los más altos deberes en los últimos momentos...) y concluye que Epicuro, en el instante último y decisivo de su muerte, se condujo como un estoico, pues el contenido de esta carta demuestra «que es innata en el hombre una probidad desinteresada, no

⁵⁸⁰ Cfr. Tepedino Guerra, «L'opera filodemea *Su Epicuro* (PHerc. 1232, 1289 β)», 1994: 14.

estimulada por los placeres ni provocada por las recompensas de los premios». El tema de la muerte permite a Cicerón alabar a Epicuro y censurar sus teorías:

Por muchas vueltas que le deis, Torcuato, no hallaréis en esta célebre carta de Epicuro nada que esté de acuerdo y en armonía con sus principios: de tal manera se refuta a sí mismo y a sus escritos por su honradez y su carácter (*Fin.* II, 99).

Fórmulas tales como «si grave, breve; si largo, leve» son «ejercicios de escuela», dice el Arpinate (*Fin.* II, 95). *Dictata* es la palabra que emplea, «porque —explica Víctor José Herrero Llorente en nota a pie de página— eran frases dictadas por el maestro a los discípulos, y eran fórmulas puramente teóricas, abstraídas de la realidad.»

Cicerón olvida que estamos ante uno de los principios del *tetraphármakon*, principios que deben memorizarse e interiorizarse: no una fórmula vacía, sino un ejercicio, una jaculatoria («oración breve y fervorosa», define Julio Casares)⁵⁸¹ cuya repetición e interiorización sí tiene efectos al menos para los creyentes, porque el problema no está en el dolor, sino en la actitud con la que uno se enfrenta a él; el problema en definitiva, por decirlo con palabras que Marco Aurelio toma de Epicuro, es saber cómo el alma, que participa de la débil carne, puede sin embargo permanecer imperturbada en su *ataraxía*, conservando así el bien que le es propio (*Med.* IX, 41 = 191 Us.). Quien aun en medio de los dolores más atroces es capaz de plantear el problema del dolor físico desde esta perspectiva (algo, desde luego, fuera del alcance de los animales) demuestra performativamente que es, en efecto, imperturbable. La *ataraxía* no depende de los médicos y sus fármacos, sino de un alma educada en la ascesis filosófica. Marco Aurelio desea seguir el ejemplo de Epicuro y Plutarco se asombra de su jactancia (*Non posse* 1090 a = 600 Us. y 1097 e = 190 Us.).

En *Carta a Meneceo* 82 Epicuro caracteriza la *ataraxía* como sigue: *hē de ataraxía tō toutōn pantōn apolelysthai*, la *ataraxía* consiste en haberse liberado de las cosas que ha mencionado en las líneas anteriores: creer que los cuerpos celestes son seres felices e inmortales, que hay tormentos eternos o que existe la muerte. Ahora bien, no es suficiente con una liberación momentánea y azarosa, quien desee alcanzar la *ataraxía* debe asimismo «conservar un continuo recuerdo de los principios generales y más importantes». La *ataraxía*, por tanto, no consiste solo en un estado pasivo de quietud, sino que pide igualmente la

⁵⁸¹ Casares, *Diccionario ideológico de la...*, 1984.

actitud activa de «liberarse»: no la indiferencia del cerdo pirroniano recordado más arriba, indiferente por su irracionalidad, mientras que en los humanos el ejercicio de la racionalidad es indispensable para alcanzar la *ataraxía*.

La *ataraxía* es fin, *télos*, en la medida en que es condición necesaria y suficiente para obtener y gozar el placer catástemático del alma: sería absurdo pensar que tal placer, el máximo, nace por sí mismo al margen de todo hacer por nuestra parte.⁵⁸² Cuando se alcanza la *ataraxía* como actitud se obtiene asimismo la tranquilidad del alma como estado, pues el imperturbable vive asimismo imperturbado, pero no viceversa, pues cabe pensar, por ejemplo, en alguien imperturbado por los fenómenos de la naturaleza o por la muerte, pero perturbado por los deseos sexuales o por la política, mientras que el imperturbable ya ha dejado atrás todas estas inquietudes y afanes: solo él es perfecta y acabadamente feliz. Por eso los epicúreos consideraban que la felicidad puede pensarse de dos modos: la más alta, la que disfrutaban los dioses, que no puede aumentarse, y otra gradual y graduable en función del aumento y la sustracción de placeres (DL X, 121 = 407 Us.), lo cual no quiere decir que deba distinguirse entre una felicidad solo al alcance de los dioses y otra humana, sino que hay dos maneras de pensar la felicidad: como lo hacen habitualmente los humanos y como lo hacen los epicúreos.⁵⁸³ Por tanto: quien sigue (con éxito, debe añadirse) el modo de vida epicúreo vive tan feliz como los dioses, con una felicidad perfecta, acabada e indestructible. Por tanto: dado que los cerdos no pueden seguir el modo de vida epicúreo, no pueden ser felices o solo pueden serlo si se entiende la felicidad, equivocadamente, como suelen hacerlo los seres humanos. O dicho de otra manera: desde esta perspectiva, y dado que solo puede ser feliz quien sigue el ejemplo de Epicuro y pues los cerdos no pueden hacerlo, los cerdos no pueden ser felices. Epicuro enseña que el máximo placer no es otra cosa que la ausencia total de dolor, es decir, el máximo placer consiste en la eliminación tanto de la necesidad física, que se manifiesta como dolor físico, como de la conciencia de tal necesidad, que se manifiesta como deseo, lo cual aproxima el hedonismo epicúreo a ciertas formas de ascetismo.⁵⁸⁴ Y dado que no se conocen cerdos ascéticos, estos animales no podrán ser felices.

⁵⁸² Cf. Held, *Hedone und Ataraxia...*, 2007: 169-171.

⁵⁸³ Cf. Bailey, *Epicurus. The Extant Remains*, 1926: 420. Warren, «Epicurean Immortality», 2000: 232-233.

⁵⁸⁴ Cf. Pesce, *Saggio su Epicuro*, 1988: 163. Hossenfelder también destaca el carácter ascético del hedonismo epicúreo: *Epikur*, 1991: 11.

PLACERES DEL CUERPO Y PLACERES DEL ALMA

Debe tomarse con cuidado la distinción entre placeres del cuerpo y del alma. Los placeres corporales no son placeres del cuerpo en tanto que tal, puesto que este al margen del alma nada puede sentir: los placeres corporales son los placeres del cuerpo en tanto que el cuerpo está animado por la parte del alma que siente o percibe.

Aunque como señalaba más arriba en cierto sentido los placeres del cuerpo tienen prioridad («principio y raíz de todo bien es el placer del vientre»), no debe olvidarse que, por otra parte, la tranquilidad del alma no solo depende de satisfacer en el presente los deseos naturales y necesarios del cuerpo, sino de tener la expectativa de satisfacerlos también en el futuro, pues no cabe duda de que estará plena de turbación el alma de quien come y bebe en el día de hoy pero se sospecha o teme que mañana no será así. La tranquilidad del alma pide tener confianza en que los placeres del cuerpo presentes seguirán siendo gozados en el futuro, es decir, pide disfrutar de un estado psicológico que evite la turbación que podría surgir del hecho de temer perder el «principio y raíz de todo bien» o de no poder recuperarlo, caso de haberlo perdido. El cuerpo goza y sufre en el presente; el alma, en el presente, en el pasado y en el futuro (DL X, 13 = 397 Us.).

Para quienes son capaces de reflexionar, para aquellos que poseen razón, «el equilibrio estable de la carne y la confiada esperanza de conseguirlo conllevan, según ellos, el goce más alto y seguro (*charàñ*)», escribe Plutarco recogiendo con precisión las tesis epicúreas (*Non posse* 1089 d = 68 Us. = 22. 3 Arr.). Y el mismo Epicuro, en la *Carta a Idomeneo*, tras señalar los fuertes dolores de la vejiga y el vientre que le asaltan, dice que «el gozo del alma» (*to katà psychēn chairon*) se despliega en contra de este sufrimiento físico», y por «gozo del alma» entiende el recuerdo de las conversaciones filosóficas que mantuvo con Idomeneo. *Chará*, pues, se refiere a placeres del alma, a placeres intelectuales o racionales. En la *Sentencia Vaticana* 48 aparece el verbo *euphráinesthai*:

Mientras estemos en el camino (*en hodō*), debemos intentar que el día de mañana sea mejor que el de hoy, pero cuando alcancemos el final o el límite (*péras*) debemos, con ecuanimidad, estar contentos (*euphráinesthai*).

Para indicar los placeres del alma, Epicuro utiliza dos palabras: *chará* y *euphrosýne*: ¿son placeres cinéticos?

Plutarco distingue dos tipos o dos formas de «efusiones del alma con ocasión del disfrute de la carne, tanto esperado como presente», pues tales efusiones, o relajaciones, pueden ser o bien moderadas o bien excesivas. Si lo primero, «no tienen nada grande ni importante»; si lo segundo, «se presentan, además de vanas e inestables, vulgares e inestables», hasta el punto de que no debemos llamarlas «placeres anímicos y goces» (*charás*), sino «placeres corporales» (*hēdonàs*): «risueñas concesiones del alma a la molicie». A continuación, habla de otros estados anímicos que sí deben ser llamados *euphrosýnas* y *charás*: «...están limpias de lo contrario y no tienen mezcla de ninguna palpitación, mordedura o arrepentimiento». Estos goces, máximamente racionales, nacen de la parte del alma «que se aplica a la contemplación y el estudio, o bien de la que se ocupa del campo práctico y es amante del honor» (*Non posse* 1092 d-e = 410 Us.).

Considerando a los epicúreos hedonistas radicales y groseros, Plutarco entiende que se privan de esta segunda clase de goces; pero ya hemos visto que Epicuro sí admite al menos el goce de filosofar (hasta el punto de que se sobrepone a sus dolores físicos) y que este goce no tiene mezcla: es puro, en él no hay rastros de dolor. Hay placeres que no son «restaurativos», así lo indica la *Máxima Capital* III: cuando y en la medida en que hay placer, no hay ni dolor del cuerpo ni sufrimiento del alma. Este planteamiento parece contradecir la existencia de placeres cinéticos, al menos si los entendemos como aquellos que satisfacen algún tipo de necesidad, aquellos que expulsan el dolor producido por la presencia de tal necesidad: placeres, pues, del cuerpo, placeres que varían o se superponen a placeres en reposo. Dado el estado de no tener hambre, este estado (en reposo) puede variarse de muchas maneras. Los cerdos no pueden variar sus placeres; los seres humanos, sí, al punto de convertir algo natural en algo vano y vacío.

Suele interpretarse que tal variación se refiere a placeres cinéticos que dependen o están en función de placeres catástemáticos, es decir, que las variaciones se superponen sobre los placeres catástemáticos pero no los incrementan. Por otra parte, el placer se deriva del proceso de satisfacer deseos y satisfacer deseos es apartar dolores. Más precavidamente: la satisfacción de deseos puede ir acompañada por un sentimiento de contento, que surge, puede suponerse, porque se restaura un estado natural. Esto era, recordemos, lo que sostenía Platón en el *Filebo* y lo que critica Aristóteles en *Ética Nicomaquea* 1152 b 32: hay placeres que no lo son, sino que lo parecen («así todos los que van acompañados de dolor y tienen por fin la curación, como los de los

enfermos»), pues los procesos que nos restituyen a nuestra disposición natural únicamente son placenteros *katà symbebēkòs*, «accidentalmente».

En *Carta a Meneceo* 130-132 Epicuro argumenta con ánimo polémico contra quienes malinterpretan o no comprenden la doctrina epicúrea del bien supremo. Cuando los epicúreos, dice, afirman que el placer es el objetivo final, no se refieren «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». Tiene razón Carlos García Gual: «el hedonismo de Epicuro está a la defensiva»,⁵⁸⁵ tal vez porque no puede olvidar las fuertes críticas intelectuales (y las ásperas burlas) a las que ya había sido sometida la afirmación incondicionada del placer como bien supremo.⁵⁸⁶

Una vez eliminado el dolor de la necesidad, «los alimentos sencillos procuran igual placer que una comida costosa y refinada», pues para quien tiene hambre y sed el pan y el agua le «dan el más elevado placer». Quede al margen la posible objeción de que al fin y cabo el pan y el agua acostumbran a ser agradables de comer y beber: ¿qué sucedería si el sabio epicúreo solo dispusiera de alimentos que repugnan a su tradición gastronómica? ¿Rebosaría de placer si únicamente pudiera comer nutritivos gusanos? En cualquier caso, alcanzado el estado catastemático correspondiente, el placer cinético gastronómico varía el placer, no lo incrementa; toda comida, tanto la más sencilla como la más refinada y exquisita, lleva al cuerpo a la condición catastemática, y tal es el máximo placer posible que, decía, no cabe incrementar, aunque sí variar. Estamos cerca de Aristóteles, o más cerca de Aristóteles que de Platón: el proceso de restauración puede coincidir con una actividad placentera, pero lo hace «accidentalmente», puesto que la restauración en sí misma no es la causa del placer: el placer de beber no se debe a la rehidratación sino a la misma actividad de beber (aunque, en efecto, la actividad de beber rehidrata).⁵⁸⁷ Tanto y tan bien restauran el equilibrio fisiológico (o la condición catastemática) una comida simple como otra muy elaborada: tanto una como otra, y no más la primera que la segunda, alejan el dolor. ¿Por qué, entonces, preferir la primera a la segunda?

⁵⁸⁵ García Gual, *Epicuro*, 1981: 186.

⁵⁸⁶ Cf. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, 1936: capt. IV: «La polemica di Epicuro in difesa dell'edonismo, contro le opere perdute di Aristotele e la scuola platonico-peripatetica».

⁵⁸⁷ Cf. Wolsdorf, «Epicurus on Ευφοροσύνη and Ἐνέργεια (DL 10. 136)», 2009. Sobre la teoría aristotélica del placer: Ricken, «Wert und Wesen der Lust...», 2006. Frede, «Pleasure and Pain in...», 2006.

Por cuatro motivos, responde Epicuro: acostumbrarse a una dieta sencilla y no suntuosa es beneficioso para la salud, hace al ser humano diligente frente a las necesidades de la vida, nos dispone mejor cuando en ocasiones seguimos otro régimen alimenticio⁵⁸⁸ y, en cuarto lugar, nos prepara, libres de miedos, contra la *týche*. Nótese que en ningún momento sostiene que la comida sencilla es más placentera que la suntuosa, sino que es preferible acostumbrarse a ella por las cuatro razones citadas, esto es, porque estas cuatro razones apuntan a una «frugal ascética de la voluntad».⁵⁸⁹ Es cierto que Epicuro revienta de placer cuando dispone de un poco de agua y un pedazo de pan y que «escupe sobre los placeres de la vida suntuosa» (181 Us.), pero es muy probable que esta afirmación formara parte de la *Carta a los filósofos de Mitilene* y que, en consecuencia, deba entenderse en un contexto polémico.⁵⁹⁰ Epicuro reivindica su sobriedad frente a esos adversarios que le echaban en cara su vida dispendiosa, entregada a los placeres de la mesa —de resultados de lo cual su mala salud—.

Tras citar los cuatro motivos indicados, se lee el comentario crítico al que ya me refería más arriba: cuando los epicúreos dicen que la *hedoné* es el *télos* no se refieren ni a los placeres libertinos ni a los que residen en la voluptuosidad. Insisto una vez más: Epicuro no sostiene que estos placeres no son placeres (sino, digamos, dolores enmascarados), sino que quienes afirman que cuando los epicúreos dicen que la *hedoné* es el *télos* están pensando en estos placeres, que quienes así dicen o ignoran o no comprenden o malinterpretan lo que en realidad afirman los epicúreos, a saber: que cuando dicen que la *hédone* es el *télos* se refieren a no tener dolor en el cuerpo ni sufrimiento en el alma.

A continuación, Epicuro ejemplifica: como paradigma de placeres (porque en efecto lo son) libertinos y disolutos menciona los festines en los que se bebe, los *kōmoi* ininterrumpidos,⁵⁹¹ el disfrute de muchachos, de mujeres, de pescados y de otras viandas exquisitas. Estos placeres, aun siendo placeres, no engendran una vida feliz, pues si se conoce, se comprende y se interpreta

⁵⁸⁸ Las fuentes (al menos las favorables) coinciden en señalar que los epicúreos se alimentaban con frugalidad, lo cual no quita para que en algunas ocasiones (en sus festividades, por ejemplo) comieran alimentos más refinados. Cfr. Cooper, «Pleasure and Desire...», 1999: 503. Scholz, *Der Philosoph und die Politik...*, 1998: 305, nota 189. No obstante, los banquetes epicúreos, tal y como los describe Filodemo en *De pietate* I frg. 29, 812-819, eran sobrios.

⁵⁸⁹ La expresión es de García Gual, *Epicuro*, 1981: 189.

⁵⁹⁰ Así lo sugiere Bignone, *L'Aristotele perduto...* 1936: 419-420.

⁵⁹¹ *Kōmos* es la divinidad de los festines, que preside los placeres de la mesa; fiesta dórica en honor de Baco.

correctamente la doctrina epicúrea se sabrá igualmente que los del Jardín consideran que la vida feliz nace de un *nēphōn logismòs*, de un sobrio razonamiento que examina las causas de toda elección y rechazo y que elimina las opiniones que turban el alma.

La ética epicúrea no debe identificarse con un hedonismo brutal y desenfrenado, ya que la búsqueda, obtención y disfrute del placer vienen mediados por un elemento racional, la *phrónesis*, encargado de realizar un sobrio cálculo de los placeres: «importante contrapeso y continuidad a la fugacidad de la sensación y del placer», por decirlo con Emilio Lledó.⁵⁹² «Tan pronto como el alma prueba alguno de los placeres más allá de su propia necesidad, se apodera de ella el hartazgo de lo anterior y desea otras cosas», escribe Máximo de Tiro en su «Disertación XXXIII» (4), dedicada a investigar «Cuál es el fin de la filosofía»;⁵⁹³ Máximo soporta que la multitud exalte los placeres («pues hay que apiadarse del padecimiento del alma servil apartada de la razón y perdonar su ignorancia»), pero no se lo tolera a Epicuro, un filósofo: «no llevo a bien que abuse de la filosofía». Paradójicamente, Máximo de Tiro, que confunde el hedonismo cirenaico con el del Jardín, argumenta siguiendo una lógica estrictamente epicúrea:

¿Qué medida podría haber si el placer tuviera potestad sobre los deseos? Es insaciable ese tirano: desprecia lo que tiene en su presencia, apetece lo que no tiene, se enardece por la abundancia, toma alas de la esperanza y se ensorbece en la riqueza (XXXIII, 3).

Si tienes sed, continua, hay fuentes; si tienes hambre, encinas; el sol es el más suave de los mantos:

Y hasta este punto es posible tomar como término de los placeres la utilidad misma. Pero si los sobrepasas y vas más allá, das curso sin término a los placeres y dejas sin protección a las virtudes (XXXIII, 3).

La *phrónesis* impide que este curso fatal se consolide como si fuera una segunda naturaleza. Por eso esta virtud, dice Epicuro, es el «mayor bien» (*Ep. Men.* 132), porque permite comprender en qué sentido y medida el placer es principio y fin de toda elección: solo al «prudente» le es dado saber en qué circunstancias cabe servirse «de algo bueno como un mal y, al contrario, de algo

⁵⁹² Lledó, *El epicureísmo...*, 1984: 113.

⁵⁹³ Agradezco a Iker Martínez Fernández que haya llamado mi atención sobre estos textos de Máximo de Tiro.

malo como un bien» (*Ep. Men.* 130). La prudencia «resulta algo máspreciado incluso que la filosofía» (*Ep. Men.* 132), añade pensando no en *su* filosofía, sino tal vez en la apuesta platónica por la superioridad del *theōrētikòs bíos*.⁵⁹⁴ De la prudencia nacen las demás virtudes:

...porque enseñan que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer. Las virtudes, pues, están unidas naturalmente al vivir placentero y la vida placentera es inseparable de ellas (*Ep. Men.* 132).

O sea, quien medita sobre estas palabras de Epicuro e intenta imitar su modo de vida aprende a vivir prudentemente, aprende que el placer y las virtudes están íntimamente relacionados entre sí: «dice Epicuro que no se puede vivir agradablemente (*iucunde posse vivi*) si no se vive con virtud» (Cic. *Tusc.* III, 49 = 506 Us.). Las virtudes, por tanto, no son un fin en sí mismas, sino un medio, pero un medio imprescindible para vivir felizmente: solo al virtuoso le es dado alcanzar la *ataraxía*. Estamos muy lejos de los animales.

En *Carta a Meneceo* 128-129 Epicuro afirma que el placer es *archē* y *télos* del vivir feliz, «principio» y «fin», pero también «punto originario y de partida» de toda acción:

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.

Está claro: toda elección y todo rechazo toman al placer como punto de partida. Precisamente por tal motivo, porque el placer «es el bien primero y connatural», no «elegimos cualquier placer», es decir, los epicúreos no eligen cualquier placer, pues saben que hay placeres de los que se siguen molestias mayores: aunque tales placeres son un bien los epicúreos no los aceptan porque saben calcularlos, porque no ignoran que un placer gozado en el presente puede producir grandes dolores en el futuro. El hedonismo epicúreo, decía, está atravesado por un elemento racional. Y hubo críticos, probablemente de orientación escéptica o cirenaica, que objetaron que este racionalismo lo condenaba a la inutilidad práctica. Según ellos es de todo punto imposible calcular los placeres a largo plazo: dado que las evaluaciones racionales a largo plazo son fundamentales dentro del epicureísmo y dado que no cabe realizarlas, el

⁵⁹⁴ Hessler, *Epikur. Brief an Menoikeus*, 2014: 286-287.

epicureísmo es inútil (Fil. *Elect.* I, 30).⁵⁹⁵ Ahora bien, debe recordarse que, más que en el proceso de cálculo racional, Epicuro se centró en sus resultados, la tranquilidad del alma, el placer y la felicidad. Por eso las afecciones de placer y dolor (no su cálculo) constituyen el tercer criterio de verdad (DL X, 31):

Dicen que hay dos afecciones, el placer y el dolor, que se presentan a todo ser vivo, y el uno es connatural y el otro extraño. Por uno y otro decidimos nuestras elecciones y rechazos (DL X, 34).

El origen del movimiento de los animales, explica Aristóteles, debe situarse en el hecho de que persiguen el placer y evitan el dolor (*Mot. an.* 701 b 32-33). La ética y la psicología epicúrea se edifican sobre este principio. Más arriba ya citaba *Carta a Meneceo* 129, el placer «es el 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». El placer y el dolor, las dos afecciones básicas primarias, son el único criterio ético que aceptan los epicúreos. A diferencia de los escépticos, que discriminaban entre criterios de verdad y criterios de acción, los del Jardín se niegan a realizar esta distinción, tal vez porque deseaban otorgar a los enunciados morales tanta verdad objetiva como a los enunciados sobre el mundo físico. Un «criterio» es una regla para discernir y en el campo moral, dicen los epicúreos, solo hay un criterio para discernir, atender a las afecciones de placer y dolor. El placer y el dolor no se argumentan (no se «calculan»), se sienten con inmediatez:

El mismo Epicuro dice que no se debe argumentar acerca del placer porque sus jueces son los sentidos, de manera que basta con que se reclame nuestra atención, y no es preciso que se demuestre nada (Cic. *Fin.* I, 3).

Sin embargo, de que el placer sea el bien supremo, no se sigue, como querían los cirenaicos, que sea también y a la vez el criterio último de elección (Fil. *Elect.* III, 6-14): es solo «punto de partida». De que todo placer sea un bien y todo dolor un mal, no se sigue, insisto, que siempre y en toda circunstancia deba elegirse aquel y evitarse este, pues la elección y el rechazo deben calcularse tanto cuantitativa como cualitativamente, y tal cálculo no está al alcance de los animales (ni a corto ni a largo plazo), pues solo puede realizarlo el *lógos*, solo la razón puede advertir de que en ocasiones conviene soportar ciertas incomodidades para poder alcanzar placeres mayores y que conviene abstenerse de ciertos placeres para evitar dolores mayores (Eus. *Praep. Evang.*

⁵⁹⁵ Cfr. Indelli y Tsouna-McKirahan, *Philodemus. On Choices and ...* 1995: 20-21 y 50-51.

XIX, XXI, 3 = 442 Us. = 188 Arr.). Animales y humanos coinciden en el hecho de experimentar deseos, pero experimentar deseos es una circunstancia natural o fisiológica carente de relevancia moral; lo decisivo son las formas de actuar para satisfacer los deseos, para satisfacer unos y no otros.

Únicamente son felices aquellos que viven acordes con la *phrónesis*. Quien ha aceptado el modo de vida epicúreo y por eso es feliz, no solo *es* feliz, sabe *que es* feliz y *por qué* lo es.

★

Por eso el *topos* de la «bestia feliz» es tan perturbador, porque, por una parte, llamar a alguien «bestia» o «animal» es insultarle,⁵⁹⁶ pero, por otra, nos enfrenta con la hipótesis de un ser que (supuestamente) es feliz porque no sabe ni que es feliz ni por qué lo es. Discutir sobre la felicidad evidencia la infelicidad, del mismo modo que solo quien teme a la muerte necesita argumentar que la muerte no es de temer: los cerdos son más felices que los seres humanos porque no necesitan hablar sobre la felicidad. En realidad, y con mayor precisión, los animales no son ni felices ni infelices, porque para saber de la felicidad hay que tener experiencia de la infelicidad: la búsqueda de la primera nace de la segunda. En la medida en que Grilo puede hablar y argumentar no es un animal, el animal cerdo, sino un humano con forma de cerdo, que ha sido cerdo y que desea seguir siéndolo, porque considera que en tanto que cerdo vive en la abundancia, mientras que los seres humanos son «la más desdichada de todas las criaturas» (986 d-e). Insisto: Epicuro no propone una reflexión sobre la felicidad, sino sobre la infelicidad. Por eso la perspectiva de Grilo es privilegiada: porque es animal y ha sido humano, porque puede hablar desde las dos perspectivas, porque puede recordar la infelicidad de cuando era humano y anticipar la infelicidad de volver a serlo, o sea, lo que los animales no pueden hacer.

MÁS SOBRE ANIMALES Y HUMANOS

La discusión sobre si los animales obran por instinto o por razón es antigua. Ya Aristóteles reparó en «que algunos se preguntan si las arañas, los hormigas y

⁵⁹⁶ Cfr. Faust, «Metaphorische Schimpfwörter», 1969: 92-93.

otros animales por el estilo laboran con inteligencia u otro medio cualquiera» (*Fís.* 199 a 22). Filón de Alejandría dedicó su *Sobre los animales* a esta cuestión que también ocupa a nuestro simpático cerdo plutarqueo: la *phrónesis* es la tercera virtud que discute Grilo. Aunque hablar de *phrónesis* o de *lógos* a propósito de animales es sorprendente, Grilo no se amilana:

Y si creéis que no hay que llamarlo razón ni inteligencia, mira a ver si le buscas un nombre más hermoso y honorable, ya que, no te quepa duda, proporciona una capacidad mejor de actuación y más admirable (991 f).

Grilo considera que la «inteligencia animal» es *automathēs* y *aprosdeēs*, algo autodidacta y que se basta a sí misma. Lo justifica aludiendo a la capacidad que tienen los animales para ser domesticados, incluso en contra de la naturaleza de sus cuerpos (*parà phýsin tou sōmatos*). El momento es llamativo: ya no importa tanto la *phýsis* a la hora de definir la superioridad de los animales en lo que hace a la virtud. Cuando Grilo discutía la valentía, destacaba su capacidad natural para resistirse a la cautividad, cuando se ocupaba de la templanza, su capacidad igualmente natural para gestionar correctamente los deseos; ahora, sin embargo, cuando está en juego la inteligencia, la superioridad de los animales se pone de manifiesto en el hecho de que pueden desarrollar habilidades «contra la naturaleza»: la inteligencia animal se exterioriza en la «domesticación», en su docilidad para someterse a los deseos de otros.

Cuando Grilo hablaba de la valentía afirmaba que los animales jóvenes se hacen más vulnerables en cautividad, porque su *phýsis* se debilita mediante drogas (*katapharmáttontes*) y encantamientos mágicos (*meilígmata*), de suerte y manera que así, drogados y hechizados, aceptan un modo de vida y unos placeres que son *parà phýsin* (987 e). Exactamente lo que le sucedió al Grilo homérico. El verbo *katapharmattō* recuerda a la Circe de la *Odisea*, que es *polyphármakos*, mezcla drogas en la comida de los compañeros de Odiseo de forma que estos olvidan completamente su patria (*Od.* 10, 276 y 236).⁵⁹⁷ Ya en los primeros compases del diálogo plutarqueo dice Grilo a Odiseo:

De la misma manera que los niños temen los *phármaka*, y rehúyen las lecciones, cosas todas ellas que los hacen más sanos y más inteligentes, en vez de enfermos e ignorantes, así tú has descartado la posibilidad de convertirte en un ser distinto del que eres (986 d).

⁵⁹⁷ Cfr. Herchenroeder, «Τι γὰρ τοῦτο πρὸς τὸν λόγον: Plutarch's "Gryllus" and...» 2008: 367.

Para indicar el proceso de llevar a cautividad a los cachorros, Grilo utiliza la palabra *exēmērōsis*; y dado que el texto de Plutarco está hecho para ser leído en voz alta, pudiera ser que los oyentes escucharan *hēmērōsis*: el proceso de civilización y de refinamiento cultural, bajo la influencia de la *paideía*. Civilizar es domesticar y domesticar es civilizar. El máximo grado de civilización (el epicureísmo) es a la vez el máximo grado de domesticación (por de pronto, de los deseos).

AMISTAD, *PARRĒSÍ* Y GRATITUD

La amistad «danza en torno a la *oikumene*» y nos convoca al círculo de los bienaventurados, se lee en la *Sentencia Vaticana* 52, y la 78 dictamina que el hombre noble se interesa sobre todo por la sabiduría y la amistad, la primera un bien mortal, la segunda inmortal. La *Máxima capital* XXVIII señala que nada terrible hay que sea eterno o de larga duración y añade que en los momentos de incertidumbre la amistad brinda un apoyo seguro; por eso la anterior *Máxima* advierte que de todo aquello que la sabiduría ofrece para alcanzar la dicha la posesión de la amistad es con mucho lo más importante. Aunque tal vez deba concederse que estos apotegmas, por su tono e intencionalidad aforística, tienen algo gesticular, no hay lugar a dudas de que la amistad es elemento muy importante dentro de la filosofía de Epicuro.

UTILIDAD Y ALTRUISMO

Dicen los estoicos que los sabios son amigos de los dioses. Filodemo no puede aceptarlo, pues aunque no duda de que el sabio epicúreo admira la esencia y naturaleza de los dioses y busca aproximarse a ellos guiado incluso por un impulso indomeñable, reconoce que tal relación de reverente admiración no puede denominarse amistad (*Dis* III, col. 1, 14-23). Filodemo aprovecha la ocasión para insistir, una vez más, en la necesidad de no abusar de las palabras y dado que la voz «amistad» siempre dice relación a una vinculación de ayuda mutua e íntima confianza, el sabio no puede ser amigo de los dioses, ni estos de aquel, pues a pesar de que los dioses son amigos entre sí, a diferencia de la humana su felicidad no se origina en la necesidad de ayuda mutua, pues el bienaventurado e inmortal «ni tiene él mismo preocupaciones ni se las produce a otros» (*Máx. Capt.* I).⁵⁹⁸

⁵⁹⁸ Cfr. Diels, *Philodemus über die Götter...*, 1917: 8.

Por su autosuficiencia, los dioses no necesitan de la amistad para ser felices. Si no necesitan de los demás, tampoco conocerán ese desencanto por desgracia frecuente en las amistades humanas (al menos entre los humanos que no somos sabios), pues a nadie se le escapa que los amigos, a despecho de su dulzura, también son en ocasiones fuente de amargas y sinsabores. Si asumimos unas y otras, es porque de alguna manera nos compensa, y si es así, si tener amigos nos compensa, es que lo hace con vistas a algo otro. Así sucede en esas formas de amistad que Aristóteles califica de «por accidente, puesto que no se quiere al amigo por ser quien es, sino porque procura en un caso utilidad y en otro placer». Si tenemos amigos con vistas a algo otro, deberá concederse que no los amamos por sí mismos y, por tanto, que damos a la amistad un valor instrumental. Pero el Estagirita distingue otra clase de amistad, la que se da entre «hombres buenos e iguales en virtud»:

Los que quieren el bien de los amigos por causa de estos son los mejores, puesto que es por su propia índole por lo que tienen estos sentimientos y no por accidente (*Et. Nic.* 1156 a 10-b 25).

La amistad pide delicados equilibrios. ¿Obliga el hedonismo epicúreo a limitarse a amistades «accidentales» o pueden los del Jardín elevarse hasta una amistad «perfecta y acabada»? Tal es, brevemente expuesto, el desafío al que debe enfrentarse la teoría epicúrea de la amistad.

Torcuato reconoce que entre los miembros del Jardín no había unanimidad a propósito de esta cuestión: «de tres modos, creo yo, ha tratado de la amistad nuestra escuela» (*Cic. Fin.* I, 66-70). En primer lugar, hay epicúreos que ligan amistad y placer y que por eso afirman «que no se debe buscar los placeres que atañen a los amigos con la misma intensidad con que buscamos los nuestros»; habida cuenta de que vivimos en un medio hostil, la misma razón, con la expectativa de conseguir placeres, «aconseja procurarse amistades, con las cuales se fortalece el ánimo». Aunque toda amistad es elegible por sí misma, tiene su origen *apò tēs ōpheleías*, a partir de los beneficios o las ventajas, afirma Epicuro en la *Sentencia Vaticana* 23. La 39 también asocia amigos y utilidad o beneficios: ni lo son quienes solo desean ayuda ni quienes nunca enlazan ayuda y amistad.

Cicerón explica que la amistad no surge de la necesidad, sino por naturaleza; y algo más adelante señala que los epicúreos disienten de esta determinación, pues estiman que nace de los beneficios mutuos que los amigos obtienen de ella (*De amicitia* 8, 27 y 9, 32).

La amistad no puede separarse del placer, y debe ser cultivada porque sin ella no es posible vivir con seguridad y sin temor [es decir, alcanzar la *ataraxia*] y, en consecuencia, tampoco agradablemente (*Fin.* II, 82).

Cicerón no duda de que Epicuro fuera un buen amigo, tampoco de que tuvo buenos amigos, no discute las palabras de Torcuato:

Ciertamente, Epicuro dice que de todos los medios que la filosofía proporciona para vivir felizmente, ninguno es mayor que la amistad, ninguno más fecundo, ninguno más agradable. Y esto lo demostró no solo con sus palabras, sino mucho más con su vida, con sus acciones y sus costumbres (...) solamente en su casa, aunque no era muy espaciosa, ¡qué grandes multitudes tuvo de amigos y con qué amorosa concordia las mantuvo unidas! (*Fin.* I, 65).

Tampoco niega que «esto lo hacen también ahora los epicúreos». Pero «en estas discusiones se trata de su pensamiento, no de sus costumbres»:

Algunos viven de tal modo que su vida desmiente sus palabras. Y, así como de los demás se piensa que tienen mejores palabras que hechos, de éstos [los epicúreos] me parecen mejores los hechos que las palabras (*Fin.* II, 80-81).

Desde este punto de vista, la amistad es un pacto ¿Qué se pacta en los pactos de amistad? Por una parte, ayuda material, con el límite señalado por la *Sentencia Vaticana* 39: nada más lejos de la verdadera amistad que el ser pretexto para que el presunto amigo se aproveche, cual parásito, de quien le ha brindado su amistad. A los amigos se refiere la *Sentencia Vaticana* 34, que no alaba tanto la ayuda cuanto la expectativa de ayuda que ellos brindan: no importa el presente, sino el futuro, no importa tanto que los amigos nos ayuden ahora cuanto la confianza en que, llegado el caso, nos ayudarán, material pero también intelectualmente. La *sympátheia* para con los amigos no se manifiesta mediante lamentos, sino en la medida en que nos preocupamos por ellos (*Sent. Vat.* 66). Cuando un amigo está en dificultades de nada vale quejarse, sino que debe echarsele una mano: por esto y para esto se tienen amigos, para que nos echen una mano. De acuerdo con Séneca, Epicuro afirmaba que el sabio desea amigos «para tener quien le asista cuando esté enfermo, le socorra metido en la cárcel o indigente» (*ad Luc.* 9, 8 = 175 Us.). Esta posición se corresponde con la segunda sección de la ya mencionada *Sentencia vaticana* 23 y es también en parte la de Lucrecio, que

ve en el origen de la vida social pactos de no agresión guiados por la amistad: los hombres «empezaron a unirse en amistad, deseosos de no sufrir ni hacerse mutuamente violencia» (V, 1019-1027).

Torcuato reconoce que algunos epicúreos se sintieron incómodos con esta concepción de la amistad como un pacto con finalidades meramente instrumentales y por eso y en segundo lugar otros («un poco más tímidos frente a vuestras malévolas críticas») completaron la segunda parte de la *Sentencia Vaticana* 23 con la primera, entendiendo el elemento instrumental y utilitarista desde una perspectiva solo genética.⁵⁹⁹ Torcuato expresa esta concepción de la amistad con las siguientes palabras:

Sostienen, pues, que las primeras relaciones, contactos y deseos de entablar relaciones afectuosas se hacen con miras al placer; pero que, cuando el trato prolongado produce la intimidad, florece un amor tan grande que, sin tener la amistad ninguna ventaja, los amigos son amados por sí mismos.

Cicerón distancia esta forma de entender la amistad de la defendida por Epicuro, que considera mercantilista (*Fin* II, 85 y *Nat. deor.* I, 122), y la atribuye a epicúreos «modernos» (*Fin.* II, 82). Cabe entonces suponer que algunos epicúreos, asustados por el reproche de que la concepción de Epicuro de la amistad era utilitarista, introdujeron en la misma un elemento altruista que según algunos autores resulta difícil de encajar en el marco más general, hedonista, del pensamiento epicúreo: el altruismo contradice el rígido instrumentalismo que caracteriza la filosofía del Jardín, desde su concepción de las virtudes hasta su noción de la ciencia y del saber.⁶⁰⁰ Dejo para más adelante la tercera manera de entender la amistad y me centro en las dos primeras.

Todo o mucho depende de qué se entienda por «altruismo», si en un sentido fuerte, con Julio Casares como «norma de conducta que nos mueve a realizar el bien de otros, aun a costa del propio»,⁶⁰¹ debe reconocerse que la ética epicúrea desconoce este bello sentimiento que sí se encuentra, por ejemplo, en el concepto cristiano de *agápē*: un amor puro, desinteresado y

⁵⁹⁹ Tal vez Lucrecio, al margen del caso de los primeros hombres, si sintiera próximo a esta forma de entender la amistad. Lucrecio no tematiza explícitamente el tema de la amistad, la presupone: ¿qué mayor prueba de amistad puede haber que liberar al prójimo (a cambio de nada) de miedos y angustias, como hizo Epicuro y como Lucrecio se dispone a hacer?

⁶⁰⁰ Cfr. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory...*, 1988, 166. Annas, *The Morality of Happiness*, 1993: capt. 11.

⁶⁰¹ Casares, *Diccionario ideológico de la...*, 1984.

gratuito, ese amor misericordioso que se expresa en la parábola del buen Samaritano y en su máxima expresión en la muerte de Jesús en la cruz. La definición que ofrece María Moliner es menos exigente: «inclinación a preocuparse del bien ajeno y dedicarle sacrificios o esfuerzos»,⁶⁰² en este sentido más débil, sí podrían detectarse elementos altruistas en la concepción epicúrea de la amistad, pues preocuparse y esforzarse por la felicidad de los amigos no exige con necesidad olvidar o relegar la propia. Más aún, cabe buscar la felicidad de los amigos en función de la propia, en la medida en que la *aponía* y la *ataraxía* de uno (lo único que, de acuerdo con *Carta a Menecio* 128, tiene valor por sí mismo) pueden depender de las ajenas: amamos egoístamente a nuestros amigos, pues amarlos por sí mismos es o puede ser una estrategia para maximalizar nuestro placer.⁶⁰³ *Ataraxía* y amistad se dan la mano, y puesto que en el estado de *ataraxía* habita el máximo placer que concebirse pueda deberá concluirse que placer y amistad son de igual modo las dos caras de una misma moneda.

La vida feliz demanda filosofía para alejar los temores y un contexto social donde imperen relaciones de amistad, lo cual no exige tener amigos, al menos en el sentido fuerte que hoy en día acostumbramos a dar a esta palabra, con la cual, por lo común, nos referimos a personas concretas con las que establecemos intensas relaciones privadas. «Afecto entre personas, puro y desinteresado, que nace de la mutua estimación y simpatía», es la bella definición que Julio Casares ofrece en su *Diccionario ideológico de la lengua española*. En realidad, y dado que el modo de vida epicúreo se desarrolla comunitariamente, tal vida no exige amigos en este sentido, sino que pide más bien tejer redes de amistad.⁶⁰⁴

En la *Sentencia Vaticana* 23 Epicuro habla de una *amistad* elegible por sí misma, Torcuato de *amigos* amados por sí mismos. La amistad (*philia*), en tanto que amor, simpatía o solidaridad que une a los individuos en diferentes relaciones, es una vinculación abstracta, mientras que los amigos (*philoí*) son personas concretas; y cabe desear la primera por sí misma y en función de ella apetecer a los segundos instrumentalmente.⁶⁰⁵ Las redes de amistad

⁶⁰² Moliner, *Diccionario de uso del...*, 2007.

⁶⁰³ Cf. O'Keefe, «Is Epicurean Friendship Altruistic?», 2001.

⁶⁰⁴ Cf. O'Connor, «The Invulnerable Pleasures...», 1989, que considera que, en contextos epicúreos, la palabra *philia* no debería traducirse por *friendship*, sino por *fellowship*.

⁶⁰⁵ Sobre la distinción *philia/philos*, cfr. O'Connor, «The Invulnerable Pleasures...», 1989: 185. Tb. Konstan, «Friendship from Epicurus to Philodemus», 1996.

piden tener amigos, pero en ellas tal vez basten esos que el Estagirita calificaba de «accidentales»; el mismo Aristóteles no ignoraba que la amistad de estos amigos es débil y quebradiza. Inequívoca señal, diría Epicuro, de que están muy alejados de la verdadera sabiduría, e inequívoca señal, cabría y debería añadirse, de que no le interesan las redes de amistad en abstracto, sino una red muy concreta, aquella que debe configurar y definir a las comunidades epicúreas. La amistad, decía más arriba, mira al futuro: si apunta a la expectativa de ayuda en ella será fundamental la confianza. Epicuro no discute en abstracto la amistad, ofrece una guía para escoger buenos amigos, amigos dignos de confianza: quien desee ser feliz debe tener la elemental precaución de escoger amigos epicúreos.⁶⁰⁶ La verdadera amistad solo es posible en el Jardín, que es así, entre otras cosas, una auténtica escuela de amistad.

★

Las cuestiones decisivas para alcanzar la felicidad (y entre ellas, sin duda, se encuentra la de la amistad) son difíciles de precisar y por tal motivo conviene dejarse aconsejar por quienes saben más que nosotros, o sea, por los sabios. La vinculación entre amistad y sabiduría acerca a la tercera opinión que, en la clasificación de Torcuato, sostenían los epicúreos acerca de la amistad:

Hay otros que dicen que existe entre los sabios una especie de pacto para no amar a sus amigos menos que a sí mismos.

Estamos cerca del Pórtico, pues los estoicos sostenían que la amistad solo existe entre los sabios, *dià tēn omoiótēta*, porque solo ellos son semejantes entre sí. De parecido modo, Aristóteles consideraba que «la amistad perfecta es la de hombres buenos e iguales entre sí» (*Et. Nic.* 1156 b 7-8). Tras indicar que para los epicúreos la amistad nace por la utilidad, Diógenes Laercio recuerda que según madura deja atrás este comienzo y determina una comunidad *en tois tais hēdonais ekpeplērōménois*, entre aquellos que participan del ideal de una vida placentera, tal y como Epicuro había definido este ideal y esta vida (X, 120b = 540 Us.). Y, al menos en su máxima expresión, solo los sabios, únicamente aquellos que están muy avanzados en la práctica de tal vida, satisfacen ese ideal.

⁶⁰⁶ Cfr. Evans, «Can Epicureans Be Friends?», 2004: 423.

De la autosuficiencia del sabio no sigue que pueda y deba prescindir de los amigos. Así lo indica el mismo Epicuro en una carta, perdida, de la que tenemos noticia gracias a Séneca:

Deseas saber si Epicuro critica con razón en cierta epístola a quienes afirman que el sabio se basta a sí mismo y que en consecuencia no tiene necesidad de amigos (*ad Luc.* 9, 1 = 174 Us.).

Séneca precisa que la objeción se la plantea Epicuro a Estilpón y a aquellos que «han considerado que tener un ánimo impasible constituye el bien supremo». La respuesta de Séneca tiene sabor epicúreo: el sabio se basta a sí mismo «no porque desee estar sin un amigo, sino porque puede estarlo» (*ad Luc.* 9, 5).

El sabio epicúreo «llegará a morir por un amigo, si es preciso» (DL X, 121), prefiere sufrir tormento él mismo a que lo sufra un amigo (*Sent. Vat.* 56-57), «sufre por los amigos los mayores dolores» (Plut. *Adv. Col.* 111 b = 546 Us.). Puede pensarse, sin embargo, que dado que los epicúreos consideran «que la muerte nada es para nosotros» (*Máx. Capt.* 2) y que «no se demora continuamente el dolor en la carne» (*Máx. Capt.* 4), tampoco quien muere o sufre por un amigo hace nada extraordinario, simplemente demuestra con los hechos que ha comprendido, aceptado e interiorizado esas verdades fundamentales que expresan estas importantes *Máximas Capitales*; pero si es así, deberá admitirse que nos las habemos con un epicúreo muy avanzando. La referencia crítica de Cicerón a las «amistades corrientes» (*mediocribus amicitiiis*, *Fin.* II, 84) solo tiene sentido si se supone que los epicúreos estaban interesados sobre todo en amistades extraordinarias, en amistades entre sabios y, por tanto, fuera de lo común.

Nótese la esencial diferencia entre los sabios y los individuos a los que se refiere la primera opinión epicúrea acerca de la amistad, pues estos últimos establecen una esencial asimetría entre sus placeres y los ajenos, ausente en el caso del sabio:

El sabio tendrá la misma disposición de ánimo para con el amigo que para consigo mismo, y los mismos trabajos que se impondría por conseguir su propio placer se los impondrá por conseguir el placer del amigo.

No porque la amistad sea deseable por naturaleza, como decía Cicerón en *De amicitia* 8, 27, sino porque los sabios pactan que así sea y así lo hacen porque saben que lo único deseable por sí mismo es el placer entendido como ausencia de dolores físicos y perturbaciones espirituales, y parece claro que la

amistad, entiéndase de una u otra manera, no puede definirse como tal ausencia, sino en todo caso como algo que contribuye a tal fin y que por ello, no por sí misma, merece ser pactada.⁶⁰⁷

Por eso no es infrecuente que en las referencias epicúreas a los amigos se los identifique con sabios: cuando Epicuro afirma que cabe llegar a morir por aquellos, se refiere a estos (DL X, 121b = 595 y 590 Us.), lo mismo cuando dice que tendrá un comportamiento uniforme con los amigos, tanto presentes como ausentes (DL X, 118 = 589 Us.). Es cierto que Diógenes Laercio señala que Epicuro tenía muchísimos amigos (X, 9) y que no todos ellos podían ser sabios; pero por el contexto debe suponerse que estos «amigos» son los discípulos y simpatizantes del Jardín. Lejos de toda adulación, entre estos amigos debe reinar la «franqueza», la «libertad de palabra»: *parrēsía*.

★

La *Sentencia Vaticana* 25 se refiere a la *parrēsía* de los investigadores de la naturaleza contraponiéndola a las opiniones de la mayoría. Por su amor a la humanidad y asumiendo los riesgos que presumiblemente lleva consigo una investigación libre, sincera y valerosa (la *parrēsía* ... *physiologōn*), Epicuro la prefiere a seguir los dictados que obedecen la mayoría de los seres humanos; de donde se sigue que estos dictados no son ni libres, ni sinceros, ni valerosos. «Con sus palabras de verdad limpió los corazones» dice Lucrecio de Epicuro (VI, 24). Aunque la mayoría elija la esclavitud, la hipocresía y la cobardía, Epicuro escoge decir esas amargas verdades a las que se refiere Lucrecio. Hacer lo contrario sería traicionar el imperativo de amistad que preside el modo de vida epicúreo. Tal vez por ello los sucesores del Maestro no discutieron la amistad solo en los términos de los servicios o beneficios recíprocos, sino también en relación con el ideal de *parrēsía*, propio del verdadero y auténtico amigo, frente al falso, que acostumbra a identificarse con el adulator.

PARRĒSÍA Y ADULACIÓN

En la Atenas clásica y democrática la palabra *parrēsía* designaba el derecho que todos los ciudadanos tenían para hablar en las Asambleas. *Parrēsía* es voz

⁶⁰⁷ Cfr. Brown, «Epicurus on the Value...», 2002.

para indicar una práctica comúnmente asociada con la democracia, pero también para señalar algo bueno o malo en función de la perspectiva y los intereses de quien la emplea, es decir, de si está a favor o en contra de tal forma de gobierno.⁶⁰⁸ La *parrĕsía*, dice Demócrito, es propia de la libertad, pero añade: «el riesgo consiste en el discernimiento del momento oportuno» (B 226 DK). La *parrĕsía* inoportuna o a destiempo se convierte en «palabra desvergonzada».⁶⁰⁹ Y así suelen emplearla los enemigos de la democracia: el *parrĕsiastes*, dice Platón, es un adulator de la masa (*Rep.* 568 a y ss.). Y el «demócrata» Eurípides, que pasa por ser un defensor de la *parrĕsía*, tampoco olvida este sentido negativo: en el *Orestes* habla de un individuo de «lengua desvergonzada (...) confiado en el barullo y en la desvergonzada libertad de palabra, capaz de impulsar a la gente a cualquier desatino» (902 ss.).

En Aristóteles ya empiezan a advertirse síntomas de la despolitización de la *parrĕsía*. No hay en él, advierte Michel Foucault, «ningún análisis del concepto de *parrĕsía* en conexión con institución política alguna, ya que cuando aparece la palabra, es siempre bien en relación con la monarquía, bien como una característica personal del carácter ético, moral».⁶¹⁰ La *parrĕsía* es propia del *megalópsychos* (*Et. Nic.* 1124 b 29-31). Dado que la *megalopsychía* no es tanto una virtud cuanto un *ēthos*, la *parrĕsía* define la forma de hablar de individuos que tienen determinada condición que les permite, en ciertas condiciones y ante algunos auditorios, hablar libremente, con franqueza (1165 a 29-30), lo cual no quita para que en otras condiciones y ante otros auditorios hablen irónicamente. La palabra *parrĕsía* también se lee en *Política* 1313 b 10-15 en el contexto de la investigación de los medios para conservar y estabilizar la tiranía: el tirano, dice Aristóteles, «debe procurar que no se le pase inadvertido nada de lo que dicen o hacen los súbditos, sino tener espías»; la razón es obvia: «en estas condiciones se habla con menos franqueza por temor a los espías, y si se habla con franqueza es difícil que pase inadvertido». Si el miedo condiciona decisiones y silencia voces disidentes,⁶¹¹ la *parrĕsía* abre a la verdad y supone un

⁶⁰⁸ Cfr., por ejemplo, la panorámica general que ofrecen Sluiter y Rosen: «General Introduction», , 2004.

⁶⁰⁹ Cfr. Hülsewiesche, «Redefreiheit», 2002: 110.

⁶¹⁰ Foucault. *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, 2004: 121-122. Cfr., sin embargo, Mulhern, «ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Aristotle», 2004. Tb. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine...*; 1964. Momigliano, «Freedom of Speech in Antiquity», 1973-74. Fitzgerald (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech...*, 1996. Konstan, «Patrons and Friends», 1995 y *Friendship in the Classical World*, 1997.

⁶¹¹ Cfr. Sancho Rocher, «Temor, silencio y deliberación...», 2015.

acto de valor: hay que tenerlo para decirla sin pelos en la lengua, sobre todo a los poderosos.

El magnánimo habla y actúa abiertamente, pues tiene, en efecto, libertad de palabra, mas porque mira a los demás con desdén; por otra parte, es veraz, excepto cuando recurre a la ironía, pero el magnánimo únicamente acude a ella cuando se dirige a la multitud (*Et. Nic.* 1124 b 30-32). Solo en este caso el magnánimo representa el término medio entre el jactancioso (que se atribuye sin motivo lo que le da gloria) y el irónico (que niega o le quita importancia a lo que le pertenece): el magnánimo es «un hombre sincero tanto en su vida como en sus palabras» (1127 a 24). *Authékastos* es la palabra que emplea Aristóteles, dando así a entender que el magnánimo se caracteriza por la autenticidad de su vida y de sus palabras: ni en una ni otras hay artificio. Ahora bien, insisto, solo en la medida en que se dirige a sus iguales, a esos verdaderos amigos que mencionaba más arriba; *parrēsia* y amistad son las dos caras de una misma moneda, solo a los amigos cabe hablar con franqueza y esta, a su vez, es una presuposición de la amistad.

La *parrēsia* pierde entonces su sentido como palabra libre pública y se convierte en una práctica privada que se desenvuelve en los círculos de allegados y amigos. Así considerada, es una práctica pedagógica de todas las escuelas y no exclusiva del Jardín. De una u otra manera, todas las filosofías helenísticas serían herederas del *élenchos* socrático y lo pondrían en práctica de una forma más o menos racionalizada y más o menos tecnificada.⁶¹² La libertad de palabra, el hablar con franqueza, no sería un rasgo específicamente epicúreo, como defiende, por ejemplo, Voula Tsuona, para la que es central en la educación y en el modo de vida epicúreo al extremo de determinar la naturaleza de las comunidades epicúreas y las relaciones entre sus miembros; de acuerdo con esta estudiosa, las prácticas parresiásticas diferencian significativamente al epicureísmo de otras escuelas.⁶¹³

Cierto es que la preferencia por una u otra interpretación depende de la disposición de los restos del *Perí parrēsiās* y que la reciente reordenación propuesta por Delattre puede favorecer esa lectura que ve en la franqueza, sobre todo, un código deontológico de buenas prácticas no específicamente peda-

⁶¹² Cfr. Giovacchini, «La nouvelle reconstruction du rouleau du *franc-parler* ...», 2010.

⁶¹³ Cfr. Tsuona, *The Ethics of...*, 2007: 118. La tesis de la especificidad de las prácticas parresiásticas epicúreas ya había sido defendida por Gigante: «Motivi paideutici...», 1974.

gógico-filosófico (y, menos aún, peculiarmente epicúreo).⁶¹⁴ Esta interpretación es saludable en la medida en que previene contra la tendencia «a atribuir carácter sistemático, reglado y consciente a ciertos actos, hábitos o prácticas que no representan más que actos espontáneos al que los filósofos clásicos y helenísticos quizás no atribuían ninguna dimensión filosófica o pedagógica específica».⁶¹⁵ Nadie, ni tan siquiera los epicúreos (tan proclives por lo general de atribuirse novedades absolutas), puede saltar por encima de su propia sombra y es evidente que también ellos están dentro de una tradición cultural en la que la *parrēsía*, tanto en sus versiones públicas y políticas como en las privadas, juega un importante papel.

Mas no debe olvidarse que las tradiciones culturales se transforman y que la de Filodemo ya no es aquella en la que se sitúan las primeras comunidades epicúreas, que aún sentían próximo el aliento de los Padres Fundadores. El Jardín, insisto, toma pie en la amistad, y al igual que había en él diferentes niveles de iniciación, dábanse también distintos grados de vinculación entre sus miembros. En la cima, en lo más alto, Epicuro, único sabio y único verdadero Amigo: dado que él es el sabio por excelencia, habrá que concluir que es, también, el auténtico Amigo con el que todos estamos en deuda: nada mejor ni más deseable para un aspirante a epicúreo que ser corregido con franqueza por el mismo Epicuro, o por Hermarco, o por Metrodoro, o por Polieno... Filodemo, por su parte, siente lejano aquel aliento y muy próxima la cercanía de Pisón, de quien era «filósofo residente».

★

Dado que la voz *parrēsía* está ligada con las prácticas democráticas atenienses, inexistentes en Roma, no puede sorprender que no haya una palabra latina que la traduzca de manera inequívoca, lo cual, evidentemente, no quiere decir que los romanos ignoraran que la libertad de palabra es un elemento fundamental de la libertad política. *Libertas* es un concepto muy amplio y muy general e incluye en sí, sin lugar a dudas, la libertad para expresar la propia opinión.⁶¹⁶

⁶¹⁴ Cf. Delattre, «Le Franc-parler de Philodème (PHerc. 1471)...», 2010.

⁶¹⁵ Cf. Braicovich, «Filodemo y la *parrhēsia* epicúrea...», 2016: 20.

⁶¹⁶ Cf. Brunt, «*Libertas* in the Republic», 1988: 314-317. Cfr., sin embargo, Momigliano, «La libertà di parola nel mondo antico», 1971: 521.

Quintiliano tradujo *parrēsía* por *libertas* o por *oratio libera* (*Inst. orat.* IX, 2, 27) y recuerda que el autor de la *Retórica a Herenio* la vierte por *licentia*: una figura retórica para crear una imagen negativa del oponente:

Hay licencia cuando ante personas que debemos respetar o temer, usando nuestro derecho a expresarnos, formulamos algo que puede interpretarse como un reproche merecido para ellos o para las personas que aman por alguna falta cometida (*Ret. Her.* IV, 48).

Nos alejamos de la vinculación entre *parrēsía* y amistad. Cicerón, por su parte, habla de «una cierta franqueza, hasta desfatachez, para poner algo de relieve» (*De orat.* III, 205). En el mundo romano la libertad de palabra guarda estrecha relación con la invectiva y la retórica epidíctica. Cuando se censura a alguien se plantea de inmediato el problema de los límites y condiciones de la libertad de palabra, en ocasiones próxima a la difamación, es decir, a lo que la audiencia considera tal.⁶¹⁷ ¿Cómo censurar a un «amigo» poderoso sin ofenderlo? Pues está claro que el ofendido puede retirarnos su amistad y protección.

¿Cabe la amistad cuando las relaciones son asimétricas? El modelo parreasiástico tiene fácil aplicación cuando lo practica un sabio reconocido como tal por quien escucha sus palabras libres y sinceras, pues entonces están bien definidos esos delicados equilibrios entre dar y recibir que caracterizan a toda forma de amistad. Las cosas son más complicadas cuando el maestro/médico es un *cliens* y el que recibe la corrección un riquísimo aristócrata, pues la adulación acostumbra a enseñorearse de estas relaciones. La palabra *amicus* no siempre debe traducirse por «amigo».

Aunque no sea lo deseable en primer lugar, las *Máximas Capitales* 6 y 7 insinúan que en determinadas circunstancias puede resultar útil refugiarse en el poder político y en la fama, no porque sea deseable en sí misma, sino porque a través suyo puede alcanzarse cierta seguridad. Tal vez Filodemo las recordara en un pasaje del *De adulatione* (*Pherc.* 222, col. IV, 1-12) que ha sido interpretado como una concesión al ideal romano de *gloria*.⁶¹⁸ Parafraseo el texto: aunque algunos sufren grandes penalidades al observar (y, cabe suponer, querer emular) las acciones de individuos despreciables, ello no quita para que tanto

⁶¹⁷ Mas, *Pensamiento romano II*, 2017: capt. IX: «*Satura tota nostra est*: sobre la libertad de palabra». Díaz de Valdés, «Freedom of Speech in Rome», 2009.

⁶¹⁸ Cfr. Erler, «Orthoxie und Anpassung...», 1992: 195-198 y «Cicero und unorthodoxer Epikureismus», 1992: 315-317.

el hombre ordinario como el filósofo puedan aspirar a la fama, de acuerdo con la naturaleza y, decía, para obtener seguridad. Sin embargo, la adulación no es un camino adecuado para alcanzar buena reputación. Filodemo obtuvo fama y seguridad a la sombra de Pisón, sin necesidad de lisonjas.

Cuando recibimos un beneficio que consideremos necesario aceptar —escribe Séneca en *Sobre los beneficios* II, 22-23— debemos hacerlo con alegría y manifestar en público nuestro contento, para que así pueda percibir su liberalidad quien lo ha otorgado: si ver a un amigo alegre es justo motivo de alegría, aún más lo es haberlo alegrado. Quien acepta con agradecimiento un beneficio comienza a devolver el favor recibido. Sin embargo, hay quienes solo desean corresponder de manera secreta u oculta, evitando dar testimonio del beneficio recibido, cayendo de este modo en la ingratitud, pues es ingrato quien solo en privado, no en público y ante testigos, agradece los favores recibidos. Dado que otorgar beneficios únicamente está al alcance de los que pueden o tienen más, aceptarlos supone reconocer implícita o explícitamente que se tiene o se es menos. Como solo puede obtenerse provecho y beneficio de aquellos que tienen o son más que nosotros, el problema de la adulación puede ser visto como un aspecto parcial de la cuestión más general de cómo comportarse con los poderosos. Séneca lo expresa con palabras adecuadas a su contexto: estos individuos, los que mantienen oculto el favor recibido, temiendo ser considerados *clientes*, se precipitan en algo mucho peor, en la ingratitud. Otra variante de este feo vicio consiste en hablar mal de quien hemos recibido el beneficio: a Séneca no se le oculta que recibirlos genera dependencia y que esta, a su vez, puede convertirse en odio destructor de la *amicitia*. La amistad, sus prestaciones y contraprestaciones, son cuestión de delicados equilibrios. Séneca se ampara en Epicuro cuando afirma que solo el sabio es capaz de ellos:

El sabio sopesará, él personalmente, todo: la cantidad recibida, de quién, por qué motivo, cuándo, dónde, cómo. Por ello afirmamos que nadie a no ser el sabio, sabe corresponder el favor, como tampoco nadie, sino el sabio, sabe prestar un beneficio, precisamente el que se goza más en darlo que otro en recibirlo (...) Para que no se nos tenga ojeriza, sábetes que Epicuro afirma otro tanto (*ad Luc.* 81, 10-11).

★

Vayamos al *De adulatione* de Filodemo. Es difícil distinguir a los aduladores de los verdaderos amigos, dado que —como dice un Plutarco que sin lugar a

dudas había leído con provecho las reflexiones de Filodemo sobre estas cuestiones— aquellos imitan la franqueza del auténtico amigo:

Igual que los cocineros hábiles usan jugos amargos y especias fuertes para quitarle a las cosas dulces lo que empalaga, así los aduladores aplican una franqueza falsa e inútil y que actúa como si fuera un parpadeo, un cosquilleo y nada más. (*Quomodo adulator* 51 c-d; tb. 59 b-60 d).

A Plutarco le interesa el problema político y por eso dedica su obra al príncipe sirio Antíoco Filópapo, para advertirle del peligro que suponen los aduladores (49 c). En principio, esta dimensión política está ausente en Filodemo, a quien le importan las relaciones que se establecen entre los miembros de las comunidades epicúreas: los «amigos» deben evitar tanto adular como ser adulados.⁶¹⁹ El amigo y el adulador se diferencian, es obvio, por los hechos, pero Filodemo (como es habitual en él) retrotrae las conductas perceptibles del adulador y del amigo a las respectivas «disposiciones».⁶²⁰ El dato es importante: para un observador ajeno el adulador y el amigo podrían incluso pronunciar idénticas palabras.

La libertad de palabra, la franqueza, es un aspecto de la amistad, una de sus manifestaciones más pregnantes. El adulador no habla para decir la verdad, sino para halagar los oídos del lisonjeado y, así, obtener ventajas. En la concepción epicúrea de la amistad la utilidad juega un papel importante, pero siempre se trata de una utilidad recíproca y en la adulación falta precisamente este elemento de equidad: que en la raíz o en el origen de la amistad se encuentre la utilidad, no quiere decir que pueda y deba reducirse a esta, como hace el adulador, que es así el máximo enemigo de la verdadera amistad y está colmado de toda suerte de vicios: envidioso, calumniador, ávido de dinero... (*De adul.* PHerc. 1457, col. XII. 17 ss.).

Aunque el adulador se define por hablar únicamente para agradar y causar placer (*De adul.* PHerc. 1457, IV, 7-8), sus palabras no siempre son laudatorias, pues es un individuo astuto que desea convencer a sus víctimas de su sinceridad, para lo cual puede censurar a terceras personas a las que considera un obstáculo para alcanzar sus turbios propósitos (*De adul.* PHerc. 222, VII, 1 ss.) o denunciar el rencor y el menosprecio de lo que otros dicen (*De adul.* PHerc. 1457, IV, 7 ss.). En su retorcimiento, incluso acepta las críticas que le dirigen

⁶¹⁹ Cfr. Kondo, «Per l'interpretazione del pensiero...»1974: 47.

⁶²⁰ Cfr. Acosta Méndez, «PHerc. 1089: Filodemo "Sobre la adulación"», 1983: 123 y 127-128.

terceros si sospecha que tales censuras serán del agrado del individuo que desea adular. El adulator odia a los auténticos amigos que aman de verdad a quien él adula (*De adul.* PHerc. 222, VII, 1-10). Dado que busca en exclusiva su propio provecho, abandona a la persona adulada (y la sustituye por otra) tan pronto como entiende que ya no le resulta útil.⁶²¹ Por idéntico motivo, solo dice esas palabras que sabe serán del agrado del adulado, indiferente por entero a la verdad, de nuevo a diferencia del amigo, que es un *parrēsiazómenon*, un «decidor de la verdad» (*De adul.* PHerc. 222, III, 27-28).

Filodemo, comprensiblemente, dirige palabras cargadas de desprecio contra los adultores: los compara con perritos o con pequeños monos (*De adul.* PHerc. 222, IX, 14-16). La situación del adulator, dice citando a Hermarco, es lamentable, pues al mismo tiempo que lisonjea odia al lisonjeado, ya que adula para seguir adulando y, así, poder continuar disfrutando de los beneficios que le otorga el adulado (*De adul.* PHerc. 1675, col. XI, 28). La adulación, insisto, está en las antípodas de la abnegación y el desinterés característicos de la auténtica amistad (*De adul.* PHerc. 1089, II, 1-3), esto es, de la segunda manera de entenderla según la tipología establecida por Torcuato. Filodemo se encuentra próximo a esta posición

Dado que el adulator es la más exacta contrafigura del auténtico amigo, Filodemo muestra gran interés en perfilar con precisión la figura de aquel —para que así, por contraste, emerja con nitidez el perfil y las características de este—. Animado por este propósito, compara y distingue al adulator de otros personajes emparentados.⁶²² El adulator y el parásito coinciden en lisonjear para satisfacer sus necesidades (*De adul.* PHerc. 1457, I, 5-7), pero difieren en sus estrategias: el parásito acostumbra a mostrar un grado mayor de hipocresía y desvergüenza, es más pasivo, más servil, y por eso es menos peligroso que el adulator, porque, por así decirlo, se esconde menos (*De adul.* PHerc. 1457, frg. 4, 36-37). Adultores, parásitos y sicofantas coinciden en usar palabras halagadoras, pero estos últimos acentúan sus críticas, censuras y denuncias a terceras personas como estrategia indirecta para alcanzar sus innobles propósitos (*De adul.* PHerc. 1457, IV, 17-20). El sicofanta es más peligroso que el parásito e incluso más que el adulator. Menos dañino que todos ellos, pero más patético, es el obsequioso, personaje que suele

⁶²¹ Sobre este extremo de la cuestión: Acosta Méndez, «PHerc. 1089: Filodemo “Sobre la adulación”», 1983: 130-133.

⁶²² Sigo las explicaciones de Kondo, «Per l'interpretazione del pensiero...», 1974: 43-56.

identificarse con el *graeculus* y cuyos halagos se dirigen a todo el mundo (*De adul.* PHerc. 1457, V, 19-24): aunque merodea especialmente en torno a los poderosos, agasaja incluso a personas de las que no va a obtener ningún beneficio (*De adul.* PHerc. 1457, VIII, 15-18).

Estos pasajes tienen un tono apologético y es probable que la apología lo sea de sí mismo.⁶²³ La imagen que en el *Contra Pisón* Cicerón ofrece de Filodemo es la de alguien que se corrompe al entrar en contacto con Pisón y lo adula satisfaciendo sus más bajas inclinaciones. La situación es de total inversión del ideal epicúreo de amistad: el filósofo, Filodemo, que se supone que debe educar y corregir al discípulo, Pisón, se convierte en un adulator y la adulación es lo más contrapuesto a esa *parrēsía*, esa franqueza y libertad de palabra que debe presidir el ideal educativo del Jardín.⁶²⁴

Si hay aduladores es porque hay amantes de la adulación. Las comunidades epicúreas (nidos y viveros de amistad) se definen justamente por estar libres de estos dos personajes: ni los menos avanzados adulan a los más avanzados, ni estos gustan de ser adulados por aquellos. En el Jardín impera la palabra libre, sincera y franca, o sea, la amistad. Filodemo asocia amistad y *parrēsía*, exalta los permanentes bienes de la primera, la contrapone a la adulación, añade que la franqueza se dirige tanto a los *sunētheis* como a todos los seres humanos y concluye pidiendo evitar la compañía de los aduladores y buscar la de aquellos que hablan con libertad (*De adul.* PHerc. 1082, col. II, 1-5).

Tal vez por experiencia propia, Filodemo sabe que los personajes descritos más arriba están próximos.⁶²⁵ No es difícil imaginarse a Pisón rodeado de «amigos», ni a Filodemo intentado con denuedo deslindar su posición de la del adulator, el parásito, el sicofanta y el obsequioso *graeculus*.

★

Filodemo compara al adulator con las míticas sirenas que, al igual que los sofistas, encantan al alma (*De adul.* PHerc. 222, II, 2-7 y 18-23). En cierto sentido, positivo, también el sabio seduce a sus discípulos: habla de una manera tan maravillosa que es capaz de hechizar el alma de sus oyentes, goza de

⁶²³ Gargiulo, «PHerc. 222: Filodemo sull'adulazione», 1981: 105.

⁶²⁴ Cfr. Gigante, *Ricerche filodemee*, 1969: 23-40.

⁶²⁵ Cfr. Ribbeck, *Kolax...*, 1883: 28-30. Tb. Falco, «Appunti sul ΠΕΡΙ ΚΟΛΑΚΕΙΑΣ di Philodemo», 1926.

particular prestigio entre sus amigos (*De adul.* PHerc. 222, II, 4-7 y 20-21). Pero se trata de una semejanza meramente formal, no sustantiva (II, 1-3), porque el contenido de los discursos del sabio, a diferencia de los de las sirenas, es moralmente formativo: el sabio siempre apunta a la verdadera filosofía, no a falsedades complacientes (II, 7-10). La *megalopsychía* y *philanthrōpía* son las virtudes que impiden que la gratitud degenera en adulación: es de todo punto imposible adular al sabio que las posee. A diferencia de lo que, siguiendo a Demócrito, pensaba Nicasitrates no es lo mismo la servil lisonja que el hecho de alabar: aquella daña, esta produce placer (*De adul.* PHerc. 1457 X, 12).⁶²⁶ Es cierto que el sabio ensalza a sus amigos, pero este enaltecimiento, lejos de toda dañina adulación, contribuye a la edificación de su carácter, a alejarlos de los vicios (*De adul.* PHerc. 222, II, 7-9).

¿Qué sucede con los discípulos y amigos del sabio? ¿Lo adulan para obtener el provecho de su compañía y sus palabras? Más adelante se verá que aunque el sabio no vende su sabiduría, sí acepta regalos y honores que a modo de agradecimiento le dan aquellos que se han beneficiado de ella. Puede entonces que terceros consideren que estos obsequios quieren adular al sabio y que no se hagan, decía, por gratitud, sino para alcanzar, adulando al sabio, una mejor posición dentro de la comunidad epicúrea (*De adul.* PHerc. 222, II, 9-16). Mas debe suponerse que el sabio, precisamente porque lo es, sabe poner a cada uno en su sitio, si se le permite expresarlo de este modo.

HORACIO Y FILODEMO SOBRE LA AMISTAD Y LA ADULACIÓN A LOS PODEROSOS

La descripción filodemea de la conducta del adulator en un banquete, sus palabras zalamerías para con todos y especialmente para con el patrón y sus familiares, su rivalidad con otros lisonjeros... (*De adul.* PHerc. 222, 7, 1-17), recuerda mucho a la que Horacio realiza del *scurra* en *Epístolas* I, 18, 1-20.⁶²⁷ El motivo del adulator que solo dice aquello que el adulado quiere oír también aparece en la sátira 2, 5 del poeta: «Antes me dejaré arrancar los ojos que hacerte un feo / y causar tu pobreza siquiera una pizca. Mi único interés es / que tú no pierdas ni te engañen» (2, 5, 37-37). Al adulator le

⁶²⁶ Cfr. Kondo, «Per l'interpretazione del pensiero filodemeo sulla...», 1974: 55-56.

⁶²⁷ Cfr. Kemp, «Flattery and Frankness in...», 2010: 69.

mueve el provecho y el beneficio (*De adul.* PHerc. 222, III, 3-7; V, 1-5; XII, 1-4), como también dice Horacio (*Sát.* 2, 5) y ya señalaba Aristóteles (*Et. Nic.* 1108 a 26 ss.).

Como bien sabía Horacio, cuando las posiciones sociales y económicas son muy asimétricas, cuando el que tiene menos depende del que tiene más, es difícil establecer relaciones de auténtica amistad. Se debe gratitud a los amigos por los beneficios que nos otorgan.⁶²⁸ Y la gratitud, en ocasiones, y la relación Mecenas/Horacio no es una excepción, se convierte en obligaciones políticas.⁶²⁹ Si como señalaba más arriba Séneca se demora en los deberes de quien recibe el favor, Horacio atiende a las obligaciones de quien lo realiza.

Horacio estaba interesado en el tema de la *parrḗsia* al punto de escribir un conjunto de poemas dedicados a esta cuestión, al tema de las condiciones y requisitos para el ejercicio de una crítica franca y sincera, y muchos de ellos tienen sabor epicúreo.⁶³⁰ Así sucede en la *Oda* 1, 24, un poema dirigido a Virgilio para consolarle por la muerte del amigo común Quintilio Varo. En versos de estas características y con tal finalidad sorprende la dureza con la que se expresa Horacio, brusquedad que ha llevado a algunos críticos a especular que esta oda testimonia cierto alejamiento entre ambos poetas. Nada más lejos de la realidad: el primero se limita a aplicar esa franqueza no exenta de severidad de la que, como habrá que ver más adelante, ya había hablado Filodemo. Horacio, por cierto, alaba de Quintilio su *nuda Veritas* (24, 7), expresión que recuerda de algún modo el sentido de la voz griega *parrḗsia*⁶³¹ y que remite de inmediato a *Ars* 439-441:

A Quintilio si algo le recitabas, te decía: «Corrige,
por favor, esto y esto»; si decías que no podías hacerlo
mejor tras varios intentos, te mandaba destruirlo
y devolver al yunque los versos mal torneados.⁶³²

En el terreno de la crítica literaria Quintilio se expresaba con toda libertad y absoluta franqueza, incluso con aspereza, algo verdaderamente notable pues

⁶²⁸ Cf. Rist, «Epicurus on Friendship», 1980: 127.

⁶²⁹ Cf. Le M. DuQuesnay, «Horace and Maecenas...», 1984.

⁶³⁰ Cf. De Witt, «Parrhesiastic Poems of Horace», 1935 y «Epicurean Doctrine in Horace», 1939.

⁶³¹ Cf. De Witt, «Parrhesiastic Poems of Horace», 1935: 313-314.

⁶³² Cf. Thibodeau, «Can Vergil Cry? ...», 2003: 251-252.

los poetas, entonces y ahora, suelen ser individuos en extremo suspicaces. Es fácil imaginarse a Horacio, a Virgilio, a Vario..., recibiendo y agradeciendo a Quintilio sus críticas, aun las más demoleadoras. Era un auténtico amigo. «Nada compararía yo en mis cabales al placer de un amigo», escribe Horacio en *Sátiras* 1, 5, 44. Pocos versos antes había cantado el placer de encontrarse con sus amigos Plocio, Vario y Virgilio. El tono de estos versos recuerda la *Máxima Capital* XXVII: «De todo aquello que la sabiduría ofrece para alcanzar la felicidad de toda la vida, lo más grande es, con mucho, la posesión de la amistad». ⁶³³ Y aunque no pueda afirmarse con seguridad que Horacio hubiera escuchado las lecciones de Filodemo, ⁶³⁴ sí es posible conjeturar que el clima de franqueza y amistad que reinaba entre estos poetas no era ajeno a la influencia del epicúreo, habida cuenta de que todos ellos estaban próximos al círculo dirigido por el gadareno. ⁶³⁵ Ahora bien, una cosa es hablar con amigos poetas y otra diferente dirigirse a Mecenas.

Mecenas era «epicúreo». ⁶³⁶ Y no son lo mismo esas discusiones literarias con amigos que mencionaba más arriba que aleccionar moralmente a quien se debe posición, prestigio e influencia, aleccionarlo, por ejemplo, sobre la amistad, como hace Horacio en la *Sátira* I, 3, un texto que no por azar pide aceptar a los amigos a pesar de sus defectos y en el que se crítica la paradoja estoica «todas las faltas son iguales» desde premisas más o menos epicúreas. ⁶³⁷



¿Puede considerarse adulación la costumbre epicúrea de convidar a poderosos a sus festejos? De esta circunstancia sabemos por Filodemo, que recrea o transmite palabras de Epicuro invitando a una celebración a los miembros de

⁶³³ Cfr. Brown, *Horace. Satires I*, 1993: 140. Anderson, *Essays on Roman Satire*, 1982: 21 y 36. Reckford, «Only a Wet Dream? ...», 1999.

⁶³⁴ Cfr. Tsakirópoulou-Summers, «Horace, Philodemus and...», 1998.

⁶³⁵ Cfr. Armstrong (ed.), *Virgil, Philodemus and the Augustans*, 2004. Castner (*A Prosopography...* 1988) califica a Virgilio (pp. 77-80), Vario (pp. 73-75) y Plotio (pp. 45-47) como *epicurei certi* y a Horacio (pp. 91-95) como *epicureus dubios*.

⁶³⁶ Avallone (*Mecenate*, 1962:111) considera que Mecenas era «epicureo quasi genuino». Más matizada es la opinión de André (*Mécène, essai de biographie spirituelle...*, 1967: capt. I: «L'épicurisme de Mécène, ou l'échec de la sagesse»), que ve en él, con Giuffrida (*L'Epicureismo nella letteratura latina...*, 1950: 131), un «epicúreo imperfecto». Cfr. Mazzoli, «L'epicureismo de Mecenate e il *Prometheus*», 1968. De acuerdo con Castner, Mecenas es un *epicureus incertus* (*Prosopography...*, 1988: 87-88).

⁶³⁷ Cfr. Knapp, «An Analysis of Horace, Sermones I, 3», 1925: 11-12. Ruch, «Horace, Satires, I, 3», 1970. Kemp, «Irony and Aequabilitas...», 2009.

la comunidad, pero también a individuos ajenos a ella bien predispuestos para con él y para con los amigos (*De Epic.*I, XXVIII, 6-12).⁶³⁸

Guiado por un ánimo vagamente epicúreo (o al menos más próximo a la flexibilidad del Jardín que a la rigidez del Pórtico) Horacio instruye a Mecenas sobre la verdadera amistad, que exige, como enseña el Jardín, flexibilidad y tolerancia para con las faltas propias y ajenas. Animado por tal espíritu de amistad, Horacio se atreve a invitar a Mecenas a un sobrio banquete:

En mis modestos vasos beberás
un ordinario vino de Sabina
(*Odas* I, 20)

Versos estos que traen a la memoria de inmediato la «invitación a Pisón» de Filodemo:⁶³⁹

Mañana, Pisón, tu amigo y amigo de las Musas, te invita
a las tres a su humilde morada. Pues el veinte desea celebrar
el aniversario. No encontrarás ubres ni vinos de Quíos,
pero sí buenos compañeros y escucharás también palabras
más dulces que el país de los feacios. Si te unes a nosotros,
Pisón, la fiesta no será modesta, no, sino opulenta.
(*Ant. Pal.* XI, 24 = 27 Sider)

De un lado, la simplicidad de la comida y del lugar de la celebración; de otro, la bondad de los comensales y el interés de lo que Pisón podrá escuchar si asiste a esta celebración para conmemorar el natalicio de Epicuro: la frugalidad no impide (sino todo lo contrario) que los asistentes puedan disfrutar de otros goces más importantes desde el punto de vista del Jardín: el placer de la amistad y el de escuchar cosas que sobrepasan la dulzura del país de los feacios.⁶⁴⁰ Ambos placeres recibirá Pisón si asiste a la celebración epicúrea. Filodemo también espera obtener algo a cambio, pues si es amigo de las Musas y si es capaz de ofrecer algo mejor de lo que recibieron Odiseo y Demodoco cuando estuvieron en Esqueria entonces tendrá que ser honrado y recompensado como lo fueron sus modelos cuando visitaron el país de los

⁶³⁸ Sobre este texto: Clay, «The Cults of...», 1986.

⁶³⁹ Cfr. Wilhelm, «Zu augusteischen Dichtern», 1906. Wright, «Horace and Philodemus», 1921. Hendrickson, «An Epigram of Philodemus and two...», 1918.

⁶⁴⁰ Cfr. Jufresa, «Il mito dei Feaci in Filodemo», 1982: 517.

feacios.⁶⁴¹ Pisón, por su parte, debe asumir el papel de Alcinoos. Y no debe olvidarse que los feacios, además de modelo de riqueza y lujo, también eran famosos por su actitud poco amistosa con los extranjeros (*Od.* 7, 32-33). Entre Odiseo y los feacios no hubo verdadera amistad, si bien estos resultaron fundamentales para que aquel pudiera regresar a Ítaca.

¿Hay en las últimas líneas del epigrama citado más arriba, como dicen Gow y Page, «a delicate compliment»,⁶⁴² «un sentimento di amicizia e non di servilismo», como entiende Gigante?⁶⁴³ ¿O se trata de adulación pura y dura: la fórmula, según G. Pasquali, «è di aduttore smacatto»?⁶⁴⁴ «Si nos favoreces con tu patronazgo, la comida será mucho mejor», no desde luego por la exquisitez de las viandas, pero sí, digámoslo así, por la visibilidad pública que la presencia del patrón dará al acto. Los epicúreos no hacían propaganda activa de su mensaje pregonándolo por plazas, mercados y gimnasios, pero sí invitaban a sus celebraciones a personas prominentes para que de esta forma pudieran conocer más de cerca la doctrina y la atmósfera del Jardín (*Fil. Epic.* col. 1, frg. 8).⁶⁴⁵ Y, llegado el caso, darle soporte material y político: así como Epicuro se preocupaba y ocupaba por los amigos de Atenas, lo mismo deberá hacer Pisón con los «amigos» de la Campania.⁶⁴⁶

Pensar que estas invitaciones se hacen por adulación es «demagogia» (*De Epic.* I, XXVIII, 12-13). Filodemo no adula a Pisón, propone una sutil inversión del tema «quién debe agradecimiento a quien»: a cambio de la visibilidad política positiva que la presencia de Pisón dará al acto, este —al menos a los ojos epicúreos— recibirá un gran bien, más valioso incluso que lo que Odiseo recibió de los feacios, a saber, trabar conocimiento con el modo de vida epicúreo, con el consiguiente beneficio para su felicidad: ¿quién debe estar más agradecido? ¿Quién es mejor «amigo»?

★

⁶⁴¹ Cfr. Bettenworth, «Phaicians at the birthday party...», 2012.

⁶⁴² Gow y Page, *The Garland...*, 1968: 393.

⁶⁴³ Gigante, *Filodemo in Italia*, 1990: 103.

⁶⁴⁴ Pasquali, *Orazio lirico*, 1920: 326.

⁶⁴⁵ Cfr. Clay, «The Cults of Epicurus», 1986: 25-26 y «The Cult of Epicurus. An Interpretation of Philodemus' ...», 1984: 677-679.

⁶⁴⁶ Cfr. Hiltbrunner, «Einladung zum epikureischen Freundesmahl...», 1972: 171-173.

«Los propios epicúreos dicen que hacer el bien es más placentero que recibirlo», dice Plutarco y añade que los regalos de Epicuro fueron mínimos: «unos granos de trigo, una fanega de harina» (*Non posse* 1097 a-c). En *Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes* se ahorra el sarcasmo:

Sin embargo, Epicuro, aunque sitúa el bien en la más profunda tranquilidad, como en un puerto de aguas serenas y silenciosas, dice que es no solo más bello, sino también más placentero hacer el bien que recibirlo (778 c = 554 Us.).

El de Queronea comenta a continuación que «nada engendra la alegría tanto como el conceder una gracia», y que precisamente por ello «la gente se avergüenza a menudo de ser objeto de una buena acción, pero se enorgullece siempre de hacerla».

Epicuro escribió sobre estas cuestiones un *Acerca de los regalos y el agradecimiento*, perdido, pero cuyos ecos, además de a Plutarco es probable que alcancen la *Epístola I*, 7 de Horacio. En la traducción de Horacio Silvestre los versos 20-21 de este poema rezan como sigue:

El pródigo y tonto regala lo que desprecia y no valora.
Esta cosecha ha dado, da y dará ingratos todos los años.

La metáfora recuerda a Diógenes Laercio X, 120:

La amistad se origina por las necesidades y tratos. Es preciso que se haya iniciado así, como sembramos el campo; pero se confirma plenamente en la comunidad de los colmados de placeres.⁶⁴⁷

En los versos siguientes Horacio define las obligaciones de quien da y quien recibe. El generoso que es además sabio está dispuesto a ayudar al amigo y sabe distinguir entre los regalos que tienen valor y los que carecen de él: no confunde monedas con altramuces, que por su parecido con aquellas se usaban en las representaciones teatrales. Quien recibe, solo debe gratitud en la medida en que el benefactor no ofende con sus regalos ni los derechos ni las necesidades del regalado, como le sucedería a Horacio si por aceptar los beneficios de Mecenas (a quien está dirigida la epístola) perdiera su libertad: se rompería entonces el pacto de amistad, porque no cabe la gratitud cuando desaparece

⁶⁴⁷ Cfr. De Witt. «The Epicurean Doctrine of Gratitude»...1937: 324-325.

la reciprocidad, aunque sea fingida.⁶⁴⁸ Todo es cuestión de sutiles matices, y la franqueza, la libertad de palabra, puede ayudar tanto a conseguirlos como a destruirlos. En la *Epístola* I, 18 Horacio se dirige a su amigo Lolio, «modelo de franqueza» (*liberrimi Lolli*), para recordarle que no debe confundirse a un amigo con un «desleal gorrón», con un *scurra*: *infido scurrae distabit amicus*. Pero evitar este vicio no implica caer en el opuesto, esa zafiedad palurda y pesada que quiere pasar por «pura libertad y verdadera virtud». Las reflexiones de Filodemo sobre la franqueza y la adulación, decía, están próximas a estas cuestiones, sobre todo cuando están en juego relaciones asimétricas.

En todo caso, Horacio evita la acritud y la aspereza de Lucilio (y de esos amantes de la antigua *libertas* republicana, por lo general pompeyanos de observancia estoica). A lo mejor, tomó pie en Filodemo para distanciarse de la intransigencia y severidad del padre de la sátira. El exceso de severidad es contraproducente: el alumno puede abandonar el tratamiento parresíastico (y el profesor quedarse sin el alumno, algo malo cuando este es poderoso). En las columnas Ia, Ib, IIa y IIb del *De libertate dicendi* Filodemo recuerda los dos tipos de humor que distinguía la retórica clásica: uno áspero y severo y otro urbano y civilizado, el tipo de humor que practica, o dice practicar, Horacio, el cual, al fin y al cabo, corrige como su padre le corrigió a él (*Sát.* I, 4, 115-120). La descripción del *parrēsiazómenos* que ofrece Filodemo coincide bastante no con la figura del Horacio real (sea esta la que sea), pero sí con la imagen pública que deseaba proyectar ante sus «amigos». ⁶⁴⁹ Lo mismo puede decirse de la imagen de Filodemo que se desprende de sus reflexiones sobre la adulación y sobre la palabra franca, sincera y libre.

⁶⁴⁸ Cf. Bowdich, *Horace and the Gift Economy...*, 2001: capt. 4: «The Economics of Refusal». Del mismo autor: «Horace and Imperial Patronage» 2010. White, «Friendship, Patronage and Horatian Socio-poetics», 2007.

⁶⁴⁹ Cf. Kirsopp Michels, «ΠΑΡΡΗΣΙΑ and the Satire...», 1944: 175.

PASIONES Y VICIOS. MÁS SOBRE LA *PARRĒSÍA*

En la época helenística son frecuentes los tratados titulados *Perì pathōn*, obra de pensadores de las más diversas orientaciones. La Academia, el Liceo, el Pórtico y el Jardín coinciden en gran medida en el terreno de la moral práctica: hay entre las escuelas un consenso generalizado acerca del carácter deplorable de las pasiones, al menos de las exacerbadas. La tradición platónica y aristotélica entendía que el alma, por naturaleza, tiene una parte o una función emotiva, admisible en la medida en que fuera, en efecto, una parte o un aspecto que no se apoderara de su totalidad: las pasiones son tolerables si quedan bajo el control de la razón. Los epicúreos prolongaron e hicieron suya esta manera de considerar el asunto, asignando a las pasiones un lugar natural dentro de la economía emocional humana y pidiendo, no su aniquilación, sino su control o, más bien, su selección.⁶⁵⁰ Si las pasiones son inherentes a nuestra naturaleza, no habrá ni que condenarlas ni que erradicarlas por entero, sino mantenerlas en sus justos límites, pues el mal no está en ellas, sino en sus consecuencias. «Te remitiré a Epicuro, él será quien te pagará la cuenta: la ira excesiva engendra la locura», escribe Séneca (*ad Luc.* 18, 13 = 484 Us.). *Immodica ira gignit insaniam*: no puede expresarse con mayor claridad, el problema no es la ira, sino su exceso. Los estoicos, por el contrario, con su racionalismo extremo y su rigorismo moral, vieron en las pasiones, en todas ellas y en cualquier grado y medida, un mal contrario a la naturaleza que impide esa serenidad interior a su vez condición de posibilidad de una vida feliz.

En el habla común decimos, entonces y ahora, que alguien dominado por la pasión, alguien que se aparta de la razón en sentido normativo, «no es él mismo», «se ha convertido en un extraño», «se ha extraviado», «está fuera de sí»; y este individuo no es tratado como a las personas normales, aquellas capaces de conducirse racionalmente. El habla común expresa aquí de manera confusa y aproximada una idea muy querida por los estoicos, que la razón en este sentido normativo tiene una dimensión cósmica, que el alma individual

⁶⁵⁰ Cfr. Sorabji, *Emotions and Peace of Mind...*, 2000: 201.

no es sino una parte o una chispa de la del cosmos, que es buena; si el fin del hombre es vivir siguiendo a la naturaleza y si esta es buena habrá que concluir que el hombre está destinado por la naturaleza al bien y no al vicio. La maldad y el vicio son una anomalía; ahora bien, que sea una anomalía extendidísima hace que, desde un punto de vista cuantitativo, deje de serlo. No cualitativa, sí cuantitativamente, la moral es una anomalía.⁶⁵¹ Justo es este el punto que Galeno no comprendió cuando acusó a Crisipo de contradicción (SVF III, 462), pues no alcanzó a ver que la única solución posible, inalcanzable, no es desterrar el objeto de deseo origen del vicio (o bien: desear lo que debe ser deseado y aborrecer lo que debe ser aborrecido), sino eliminar el mismo deseo: el sabio no desea, pero en su no-deseo un observador externo vería cumplidas y satisfechas todas sus apetencias. El sabio estoico es lo que más adelante se llamará un «alma bella»:⁶⁵² hace lo que debe sin esfuerzo, satisface sus deseos sin ser consciente de satisfacerlos: tal es la potencia y la virtud de su alma, tanto se asemeja a la del mundo, tan humano es desde una perspectiva cualitativa y tan inhumano desde una cuantitativa.

Los del Jardín saben que excepto Epicuro (y tal vez Metrodoro) no hay almas bellas: por eso su teoría de las pasiones se resuelve en una disciplina de los deseos. Quien estudia los textos de Epicuro y reflexiona sobre su modo de vida aprende a desear correctamente, a desear de manera no viciosa. Aprende, en definitiva, a racionalizar sus elecciones y rechazos, para lo cual debe conocer previamente la naturaleza y la causa de sus deseos, pues solo tal conocimiento permite rechazar unos y elegir otros. En una primera aproximación, cognitiva, es vicioso —está dominado por una pasión viciosa— quien carece de tal conocimiento (y por eso elige y rechaza mal, o sea, en contra de sus intereses, en contra de su felicidad).

Los vicios impiden esa mirada distanciada que en cierto modo caracteriza al sabio: «sin embargo, hay en lo alto de los montes un punto desde donde todo se ve en reposo, y como un inmóvil fulgor en el llano», escribe Lucrecio describiendo el fragor y el estrépito de una batalla (II, 323-332). No se refiere a un alejamiento espacial, sino filosófico: el apartamiento que define al sabio que mira desde arriba.⁶⁵³ El vicioso, por el contrario, vive enfangado en la proximidad de las cosas que suscitan sus vicios, en plural, pues suele ser habitual que

⁶⁵¹ Sobre esta cuestión véase el agudo ensayo de Valdecantos, *La moral como anomalía*, 2007.

⁶⁵² Cfr. Mas Torres, «El mito de una subjetividad bella», 2001.

⁶⁵³ Cfr. De Lacy, «Distant Views...» 1964: 50.

estos se sumen entre sí, que en torno a uno principal se articulen un conjunto de vicios secundarios o derivados.⁶⁵⁴

NATURALEZA Y TERAPIA DE LAS PASIONES

Séneca recuerda que Epicuro distinguía tres tipos de individuos o, por ser más exactos, tres situaciones anímicas en las que estos pueden encontrarse: la óptima es aquella en la que se hallan los sabios, pues alcanzan la tranquilidad *ex se impetus*; por eso son ejemplares. Metrodoro representa una situación intermedia: «noble carácter también él, pero de segunda calidad». Hay individuos, dice Séneca que dice Epicuro, que necesitan ayuda: «no se pondrán en camino, si nadie les precede, pero seguirán dócilmente». El caso de Hermarco fue diferente, fue otra clase de hombre, «pero que tampoco se debe menospreciar»:

La de aquellos a quienes bajo presión se les puede empujar por la senda del bien. Estos no solo tienen necesidad de guía, sino de un colaborador y, por así decirlo, de un corrector (*ad Luc.* 52, 3-4 = 192 Us.).

Estos tres tipos de personas (o más bien los dos últimos, pues el primero no lo necesita) pueden desarrollarse moralmente en la dirección adecuada, pueden reestructurar sus creencias. Salvo algunas excepciones, todos podemos beneficiarnos de las terapias epicúreas, pues todos podemos modificar nuestra situación anímica.

Epicuro —digámoslo así— era epicúreo por su propia naturaleza y, en consecuencia, no necesitaba desarraigar esos «vestigios naturales» de los que habla Lucrecio. Su naturaleza era perfecta al extremo de hacer imposibles esos tránsitos o desarrollos patológicos a los que me refería en un capítulo ante-

⁶⁵⁴ Así, por ejemplo, es habitual que los malos hacedores de dinero (en sentido tanto técnico como moral, y lo primero por lo segundo), que nos ocuparán en un capítulo posterior, privados del saludable contrapeso de la amistad, se vean dominados por la arrogancia, feo vicio que hace que quien lo posee sea víctima de aquello que, paradójicamente, más valora, su dignidad, su crédito y su reputación social (*De sup.* cols. IV, 27-V, 12). Por eso la avaricia y la codicia impiden sopesar correctamente las ventajas y desventajas de una rápida acumulación de dinero frente a los despreciables beneficios de poseer tal riqueza (*De oec.* col. XVIII, 7-31). Tampoco sorprende que el adulador sea además envidioso, calumniador y avaricioso (*De adul.* PHerc. 1457, XII, 21-26), ni que el obstinado sea una «mezcla» (*meiktós*) de arrogancia, desdén y desconsideración (*De superb.* PHerc. 1008, XVI, 29-33), o que a la ira le acompañen la misantropía, la ingratitud, la duplicidad, la deshonestidad y el egocentrismo (*De ira* XXVIII, 5-40). Cfr. el planteamiento general de Vuola Tsuona, «Philodemus on the Therapy...», 2001.

rior. A esta circunstancia se refiere con sarcasmo Plutarco cuando recuerda que Neocles, el hermano de Epicuro, afirmaba que «su madre albergó en su interior átomos de un tipo tan especial que al combinarse habrían de generar un sabio» (Plut. *Non posse* 1100 a = 178 Us.). Su misma naturaleza alejaba a Epicuro de las pasiones viciosas. Metrodoro desterró sus «vestigios naturales» sin grandes esfuerzos y se «desarrolló» con facilidad en la dirección adecuada. Hermarco también experimentó «desarrollos» buenos, pero con esfuerzo y la ayuda de un *coactor*, del verbo *cogo*, «empujar», «obligar», «constreñir»...

También hay naturalezas por sí mismas patológicas incapaces siquiera de aproximarse a la sabiduría: esos «bestiales» de los que habla Aristóteles. Y existen también constituciones, dice Filodemo, *anatherápeutoi*, intratables o incurables (*Lib. dic. frg.* 84 N, 3), individuos que en principio poseen una constitución adecuada, pero que no pueden o no se atreven a esa «conversión» que exige el epicureísmo, individuos arrogantes que no toleran corrección alguna por sus ínfulas intelectuales («vestidos a la manera griega», frg. 31, 4-5) o porque por su posición social y económica se creen superiores y entienden que cualquier crítica nace de la envidia y el odio (XXIIb, 10-16).

¿Por qué rechazan algunos, y no pocos, el mensaje epicúreo? ¿Por qué desean perseverar en su condición viciosa? ¿Por qué Cicerón no aprueba a Epicuro? Habla el epicúreo Torcuato:

Puesto que por fin te hemos encontrado una vez desocupado, escucharé con gusto la razón por la que tú [Cicerón], aunque es cierto que no detestas a nuestro Epicuro, como hacen casi todos los adversarios, sin embargo no apruebas al hombre a quien yo considero el único que conoció la verdad, que libró de los mayores errores los espíritus de los hombres y les enseñó todos los preceptos encaminados a vivir virtuosa y felizmente (Cic. *Fin.* I, 14).

Tras recordar que conoce bien la obra de Epicuro y que tuvo oportunidad de escuchar a los epicúreos Fedro y Zenón, Cicerón responde que por razones puramente intelectuales: «lo que no me satisface es lo que dice, y ciertamente, en muchos puntos»; a lo largo de este libro ha habido ocasión, y continuará habiéndola, de constatar estas diferencias intelectuales. Pero ahora interesa otra cuestión, la estupefacción de Torcuato ante el hecho de que alguien no siga al «único que conoció la verdad»: *unum vidisse verum*.⁶⁵⁵ Algo más adelante, insiste en este motivo:

⁶⁵⁵ Milanese, «L'immagine di Epicuro...», MMXIV: 124-133.

¿No debemos nuestra más viva gratitud a aquel que, prestando oídos, por decirlo así, a esta voz de la naturaleza, la comprendió con tanta seguridad y profundidad que ha llevado a todos los hombres de mente sana al camino de la vida sosegada, tranquila, reposada y feliz (*Fin.* I, 71).

Y sugiere que el rechazo de Cicerón se debe al hecho de que Epicuro despreció disciplinas muy de su agrado: la poesía, la retórica, la música, la aritmética, la astronomía. El exceso de cultura, la soberbia intelectual, impiden que Cicerón acceda a las sencillas pero profundas verdades del epicureísmo.

La envidia, la maligna alegría por los males ajenos, vicios que implican creencias vanas y vacías y violentas pasiones, también obstaculizan aceptar ese estado de ánimo compasivo y filantrópico que está en la raíz del mensaje epicúreo.⁶⁵⁶ Lucrecio indica otros motivos:

Ahora, pues, aplica un oído libre y un espíritu sagaz y sin cuidados a la verdadera doctrina, y no rechazas desdeñoso, antes de haberlos comprendido, estos dones que con leal celo te ofrezco (I, 50-56).

La premura, los prejuicios, dificultan acceder a la verdad. En particular los prejuicios religiosos:

Un temor me acomete aquí: no vayas a creer que te inicias en los principios de una ciencia impía y que entras por un camino sacrílego (I, 80-83).

El tedio, la melancolía, la desesperanza desengañada también dificultan aceptar la palabra sanadora de Epicuro:

Si pudiera los hombres, así como sienten en su alma un peso cuya opresión les fatiga, conocer también la causa de ello y de dónde viene esta mole tan grande de mal que aplasta su pecho, no vivirían así, como vemos comúnmente, sin saber lo que desean y buscando siempre cambiar de lugar, como si pudieran deshacerse de su carga (...) Es así como cada uno huye de sí mismo; pero, incapaz de ello las más veces, queda a su pesar encadenado a este sí mismo, y lo odia, porque, enfermo, no comprende la causa de su mal (III, 1053-1070).

⁶⁵⁶ Filodemo se ocupó de estos feos vicios en el *PHerc.* 1678, editado por A. Tepedino Guerra, «Il *PHerc.* 1678: Filodemo sull'invidia», 1985.

Presos los humanos de estos morbosos estados emocionales, se niegan a «estudiar la Naturaleza» (o sea, los textos de Epicuro), lo único que podría redimirlos.

Hay en estos individuos algo que recuerda vagamente a esa *sklērokardía*, esa «dureza de corazón», de la que habla Marcos y que impide recibir la Palabra (16, 13-14). Porque el magisterio de Epicuro solo funciona en quienes están dispuestos a acogerlo; si no es el caso, la terapia fracasa.



Dejando al margen a los congénitamente viciosos y a los «duros de corazón», el mismo mecanismo que explica la génesis de las perturbaciones del alma sirve para su curación: aquellas nacen de imágenes que por su frecuencia e intensidad acaban trastornando las preconcepciones. Solución: generar informaciones prolépticas contrarias. Por eso la *Sentencia Vaticana* 80 advierte que debemos vigilar a los jóvenes para que no se formen en ellos deseos insaciables, porque los jóvenes poseen disposiciones caracterológicas genéticas polimorfas que pueden ir en múltiples direcciones. Crecer moralmente, orillar las pasiones viciosas, es ser capaces de desarrollar y modificar las preconcepciones. Difícil tarea, pues no es fácil desarraigar los hábitos cognitivos, las formas y maneras de ver las cosas, en cuyo trasfondo último hay —no lo olvidemos— un alma con cierta composición atómica que debe desarrollarse en determinada dirección, la marcada por la filosofía del Jardín.

Excepto el sabio, todos corremos el riesgo de la infelicidad, todos somos viciosos en potencia. Por eso necesitamos ayuda para «desarrollarnos» y «diferenciarnos» en la dirección adecuada. Puesto que todos somos racionales, todos corremos el peligro de enloquecer, de caer en estados pasionales extremos que pueden afectar nuestra capacidad para conceptualizar y ver correctamente el mundo, y no solo transitoriamente sino incluso de manera permanente, pues los vicios no acontecen de manera puntual; no es vicioso quien en un momento concreto se ve invadido por la ira o por el temor a la muerte, el vicioso se caracteriza por su disposición estable, pues el vicio es una condición psíquica permanente, no un incidente que afecte puntualmente a una conducta concreta. El problema no es cómo reaccionar en un determinado momento y bajo determinadas circunstancias, sino cómo se tiende a reaccionar. Una cosa es que una acción concreta coincida por azar

con aquella que se habría derivado del cálculo de los placeres y otra generar una disposición permanente para realizar tal cálculo en las situaciones concretas más diversas, algo en verdad difícil y que puede generar ansiedades y perturbaciones.⁶⁵⁷

Los vicios tienen un componente cognitivo en la medida en que toman pie en creencias falsas o vacías: en la raíz de todos ellos se encuentra la irracionalidad, como si la razón dejara temporalmente de funcionar, al igual que sucede en los sueños. Aunque en ocasiones el vicioso pueda dar razones que justifiquen su comportamiento, el vicio es como una pesadilla. No es irracional por ser incapaz de establecer (racionalmente) medios en orden a alcanzar un fin, puede dar cuenta de su conducta, pero sus explicaciones son incorrectas en la medida en que dependen de creencias vanas y vacías que implican valores morales distorsionados. El vicioso se propone fines en sí mismos irracionales, enemigos de esa naturaleza que desea que vivamos felizmente. Filodemo vincula imágenes mentales y emociones destructivas que las distorsionan y hacen surgir deseos innaturales (*De Ira XXXVIII*, 1-3). El iracundo que se imagina siendo Apolo matando a los Nióbidas o Dioniso castigando a Cadmo (*De ira XVI*, 18-26), comete dos errores cognitivos encadenados, se considera un dios y cree que su deseo de venganza está justificado: su imagen mental distorsionada se asocia con una pasión.⁶⁵⁸ Y tal vinculación es posible porque su «paquete proléptico» está corrompido: tiene falsas creencias sobre *simulacra* vacíos, percibe fantasmagorías, sus anticipaciones son viciosas y están viciadas, pues, una vez sedimentadas y estabilizadas, le llevan a formar ciertos tipos de creencias y a comportarse de determinada manera. El arrogante, por ejemplo, tiene la disposición a pensar que es superior a los demás, a despreciarlos, y, en consecuencia, a expresar su arrogancia en sus acciones y, por tanto, a caer en la *hýbris* (*De superb.* 2, 27), de suerte que, dominado por este feo vicio, ya no es capaz de calcular correctamente placeres y dolores —de aquí su infelicidad—.

El vicio produce infelicidad y el vicioso, aun sin saberlo ni quererlo, actúa en contra de su propio bien e impide o dificulta el de los demás. Por eso los vicios también tienen un aspecto emocional, pues producen sufrimiento, tanto en el sujeto que los padece como para la comunidad en la que vive el vicioso. En los vicios, como en las virtudes, el aspecto cognitivo y el emocional van de

⁶⁵⁷ Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, 1993: 237. Striker, *Essays...*, 1996: 196-197.

⁶⁵⁸ Cfr. Tsuona, *The Ethics of...*, 2007: 41-43.

la mano y no siempre es fácil deslindar con claridad cuál de estos dos aspectos detenta el papel causal primario. Tal vez por este motivo se haya hablado de un «cognitivismo moderado»: en la explicación de la acción, tanto de la viciosa como de la virtuosa, deben tenerse en cuenta elementos racionales e irracionales; en la terapia de las pasiones, discursos racionales y estrategias retóricas que apelan a los sentimientos.⁶⁵⁹ O también puede pensarse que en Filodemo asoma un concepto de racionalidad amplio que quiere evitar esta dualidad restrictiva y excluyente.⁶⁶⁰

Vicios y virtudes son disposiciones estables que nos inclinan a creer determinadas cosas y a comportarnos de determinadas maneras. A Filodemo le interesan más los primeros que las segundas: gran parte de sus escritos éticos pueden entenderse como una fenomenología de los vicios, es decir, como un estudio de sus manifestaciones conductuales en orden a diagnosticarlos y tratarlos, así como para protegernos de los individuos viciosos.⁶⁶¹



El tercer libro del *Sobre las pasiones* de Crisipo, titulado *Therapeutikós*, «estaba escrito separadamente del resto» (Gal. *Plat. et Hipp.* V, 7, 52). Aunque los pasajes que han quedado de este texto presuponen las tesis estoicas acerca del alma, así como la división de cosas y acciones en buenas, malas e indiferentes, tal vez Crisipo, en búsqueda de audiencias más amplias, no interesadas por la tecnicidad del discurso estoico, pensara que este libro podía ser leído y aprovechado al margen de los anteriores, como si la terapia estoica pudiera separarse de las consideraciones más teóricas o, al menos, como si su aprovechamiento por parte de los necios que desean dejar de serlo no les obligara a estar versados en los detalles más complejos de la filosofía del Pórtico: la vívida descripción de las pasiones y sus males puede funcionar al margen de la teoría.⁶⁶² ¿Cabe decir algo parecido del epicureísmo? ¿Pueden desgajarse ejercicios terapéuticos de su tronco teórico? Ya lo decía en las primeras páginas: para ser felices hace falta poca filosofía. ¿Acaso solo pueden abandonar las pasiones viciosas los capaces de comprender las abstrusas especulaciones que se leen en el *Sobre la naturaleza*? Si así fuera, el epicureísmo fracasaría y traicionaría su vocación universalista y misionera.

⁶⁵⁹ Cf. Tsuoma, *The Ethics of...*, 2007: 25-27.

⁶⁶⁰ Cf. Braicovich, «Racionalismo y retórica en...», 2017.

⁶⁶¹ Cf. Tsuoma, *The Ethics of...*, 2007: 37.

⁶⁶² Cf. Tieleman, *Chrisippus' On Affection...*, 2003: 140-197.

Si las pasiones tienen una dimensión cognitiva, parte de la terapia consistirá en identificar los juicios y las creencias que intervienen en ellas e intentar sustituir unos y otras por otros y unos mejores.⁶⁶³ Sin embargo, de que un sujeto concluya y acepte racionalmente que sus creencias y juicios están equivocados y que mejor haría (si desea ser feliz) reemplazándolos por otros, no se sigue que lleve a cabo de manera automática y con necesidad tal relevo. Aunque Epicuro defina a la filosofía «como una actividad que, mediante argumentos y razonamientos, nos procura la vida feliz» (Sexto Emp. *Adv. Dog.* V, 169 = 219 Us. = 230 Arr.), no sucede que el necio —tras haberlo escuchado o leído sus textos— comprenda y acepte que sus deseos eran vanos, los rechace y abraze tan solo los naturales, de resultas de lo cual sana y es feliz. Aunque en la raíz de los vicios y las perturbaciones del alma haya un elemento cognitivo, esa *kenodoxia* de las que hablan los epicúreos, la extirpación de las pasiones viciosas no es un proceso pura y exclusivamente cognitivo. De nada vale decirle al vicioso: «tu vicio nace de haber calculado mal los placeres, si quieres ser feliz calcúlalos bien».

No hay que dejarse engañar por la terminología materialista que tan a menudo emplea un Epicuro más aristotélico de lo que podría parecer a primera vista. La reacción del alma frente a la realidad percibida depende de su constitución previa y esta, a su vez, puede ser educada, o manipulada, dígame como se quiera.⁶⁶⁴ Dado que lo que el perceptor percibe depende de su disposición mental (*diáthesis*), y supuesta una constitución mental errónea, el vicioso no será receptivo a los esfuerzos del sabio por sanarlo.⁶⁶⁵ Lo primero de todo, por tanto, será conseguir una constitución mental adecuada, preparada para recibir el mensaje del Jardín, porque ser epicúreo no es, no es solo, cuestión de aceptar un puñado de tesis filosóficas, sino que presupone una auténtica conversión, no porque quien ingrese en el Jardín se cure de manera automática, sí en la medida en que la conversión a la escuela es condición de posibilidad para la salvación.

De este planteamiento general se siguen interesantes consecuencias. En primer lugar y sobre todo la esencial asimetría entre el filósofo y el discípulo, entre el sabio y el necio, así como el hecho, igualmente fundamental,

⁶⁶³ Cf., por ejemplo, Tsuona, «Epicurean therapeutic strategies», 2009.

⁶⁶⁴ Cf. Furley, *Two Studies ...*, 1967: 117 y 210-226.

⁶⁶⁵ Cf. Jensen, *Ein neuer Brief Epikurs...*, 1933 y las explicaciones de Frischer, *The Sculpted Word*, 1982: 84-85.

de que el segundo debe asumirla: debe aceptar que está enfermo, que desea curarse y que la curación exige como ineludible punto de partida ponerse en manos del terapeuta, aceptándolo, dice Filodemo, como su único guía a la hora de hablar y actuar de manera correcta (*Lib. dic. frg. 40, 6-8*). Desde este punto de vista general, la terapia epicúrea se presenta como una «psicagogía»: el filósofo/terapeuta debe «mover el alma» del discípulo/paciente o, con mayor precisión, el primero debe cambiar la dirección en la que se mueve el alma del segundo,⁶⁶⁶ para así conseguir su arrepentimiento ante las faltas cometidas o las debilidades mostradas; la censura abre la posibilidad de un enderezamiento y una reforma, inicio y condición de posibilidad de la salvación.

La filosofía se presenta como guía del alma que exige la confesión de las faltas cometidas.⁶⁶⁷ *Initium salutis est notitia peccati*, «el principio de la salud es la conciencia de la culpa» (*ad Luc. 28, 9 = 522 Us. = 224 Arr.*), dice Séneca que dijo Epicuro «admirablemente», «porque quien ignora su falta, no quiere ser corregido; es preciso que descubras tus faltas antes de enmendarte». Ahora bien, el enfermo del alma, precisamente porque está enfermo, no sabe o no quiere decir de manera abierta, «con franqueza», sus males. De donde se sigue que el terapeuta, al menos en las primeras (y decisivas) fases del tratamiento, ni puede ni debe confiar en las palabras del paciente, pues es habitual que estén distorsionadas, por ejemplo por el sentimiento de vergüenza, por la necesidad de mantener la propia reputación si no frente al filósofo, sí al menos frente a los otros miembros de la comunidad epicúrea. Puede suceder también (y no sorprende que así sea dado que nos las habemos con almas enfermas) que el paciente entienda que su conducta no está viciada, sino que es natural. Llevado por la arrogancia, no considera preciso informar de la misma al médico del alma (*Lib. dic. frg. 85N, 5-9*) o, engañándose a sí mismo, entiende innecesario recibir tratamiento (*De ira col. IV, 19-23*).

Particularmente en estos casos, por lo demás habituales, la terapia se muestra compleja, pues deben desarraigarse todo un conjunto de paquetes prolépticos, imposible tarea sin la ayuda de los amigos. Insisto: desarrollar las preconcepciones debidas y oportunas no es tarea exclusivamente intelectual. En consecuencia, tampoco lo es la terapia epicúrea.

⁶⁶⁶ Cfr. Glad, *Paul and Philodemus...*, 1995: 17 ss.

⁶⁶⁷ Cfr. Sudhaus, «Epikur als Beichvater», 1911: 647-648. Schmid, «*Contritio und ultima linea rerum* 1957: 314. Rabbow, *Seelenführung...*, 1954: 269-272.

De acuerdo con el *De ira* filodemeo las comunidades epicúreas tenían dos finalidades: por una parte, la reforma moral de los caracteres; por otra, la investigación teórica. Ambos propósitos están íntimamente relacionados: las pasiones viciosas imposibilitan el progreso, porque impiden aceptar esas correcciones que son su condición de posibilidad; por eso la reforma del carácter es un requisito para progresar en la sabiduría y por eso, también, la investigación teórica exige la corrección de errores y pasiones (*De ira* col. XIX, 14-27). Tal corrección no puede realizarse en el vacío

Epicuro era muy inteligente, conocía en profundidad la naturaleza humana, sabía que en los procesos terapéuticos es fundamental controlar la información que recibe el paciente, y que en los ambientes urbanos, donde abundan las noticias contradictorias cuando no perjudiciales, es difícil llevar a cabo tal control. De aquí la necesidad de ingresar en una comunidad epicúrea, que es algo más que una escuela en sentido estricto: *non schola, sed contubernium*, dice Séneca en la carta sexta, dedicada a la amistad o más bien al valor ejemplar de la amistad: «a Metrodoro, Hermarco y Polieno no les hizo hombres prestigiosos la escuela, sino la intimidad con Epicuro» (*ad Luc.* 6, 6).⁶⁶⁸ Y la intimidad con Epicuro se desarrolla en un marco social muy concreto: la comunidad epicúrea.

El necio, si quiere dejar de serlo, debe adoptar una forma de vida epicúrea y aceptar sus condiciones: entra a vivir en esa comunidad que la tradición ha dado en denominar el «Jardín», una comunidad al margen de la *pólis* y, en cierta medida o al menos en la medida de lo posible, autosuficiente. La terapia epicúrea también es una forma de socialización. Las comunidades epicúreas son enclaves dentro de la sociedad que se presentan como «familias sustitutas»

⁶⁶⁸ «Realiza todos tus actos como si Epicuro te observase», señala asimismo Séneca en *ad Luc.* 25, 5 (= 211 Us.). Y en otro momento recuerda esta otra máxima epicúrea: «Hemos de escoger un hombre virtuoso y tenerlo siempre ante nuestra consideración para vivir como si él nos observara, y actuar en todo como si él nos viera» (*ad Luc.* 11, 8-9 = 210 Us.). Máxima que Séneca comenta con aprobación: «Esto, querido Lucilio, lo enseña Epicuro; nos ha otorgado un custodio y un preceptor, y no sin razón: una gran parte de las faltas se evita si un testigo permanece junto a quienes van a cometerlas. El alma debe tener alguien a quien venerar, cuyo ascendiente haga aún más sagrada su intimidad. ¡Bienaventurado aquel de quien no solo la presencia, sino hasta el recuerdo nos mejora! ¡Bienaventurado aquel que puede venerar a alguien de tal suerte que se configure y ordene sólo con recordarlo!». En las líneas siguientes, sugiere que Lucilio tome como modelo ejemplar a Catón y, si le parece demasiado austero, a alguien de espíritu más indulgente, como, por ejemplo, Lelio.

y como «comunidades de vida alternativas».⁶⁶⁹ Con toda coherencia, Filodemo pide que los aspirantes a la felicidad se alejen de su círculo familiar y social (*Lib. dic. frg. 3, 7-11*), pues los nuevos amigos deben poder trabajar sin interferencias: el sabio puede así observar la cotidianidad del discípulo y completar su educación sin obstáculos externos, filtrando y orientando la información, mas siempre guiado por la amistad y el ideal de una comunicación franca y sincera.

LA PARRĒSÍA COMO ESTRATEGIA TERAPÉUTICA: SOBRE LA ESTRUCTURA DEL JARDÍN

En la terapia epicúrea es fundamental la palabra. Filodemo se ocupó de las formas debidas de hablar en el *De conversatione*, donde distingue entre *kachomillá* y *homillá/laliá*, entre los discursos impropios e indebidos, promotores de todo tipo de vicios, y los discursos propios y debidos, esas palabras que se escuchan entre los epicúreos y que apuntan a promover el ideal de amistad de la escuela (*Conv. I, 2*).⁶⁷⁰ Frente al parloteo sofístico de los retóricos, la conversación del sabio con sus amigos refleja el estado de su alma y su amistad por los demás.⁶⁷¹

A estas cuestiones dedicó Filodemo su *De libertate dicendi* (en griego: *Peri parrēsías*), que como su título indica versa sobre la manera de hablar dentro de las comunidades epicúreas, a saber, como se hace entre amigos, con franqueza, libremente, sin pelos en la lengua, como acostumbra a decirse.⁶⁷² Las reflexiones que se leen en esta obra constituyen un aspecto parcial del tópico más general *perì philías*. Hablar con libertad y franqueza es un deber: los miembros del grupo se corrigen y amonestan unos a otros conducidos por un espíritu de amistad, porque aplicar la *parrēsía* forma parte y es propio de ella (*Lib. col. XIXb, 1-3*).

⁶⁶⁹ Cfr. Frischer, *The Sculpted Word*, 1982: 206-207, así como la reseña de D. Clay: 1984. Tb. Glad, *Paul and Philodemus...*, 1995: 104. Sobre la estructura y organización del Jardín, cfr. Clay, «Individual and Community...» 1984: 677-679.

⁶⁷⁰ Cfr. Amoroso, «Filodemo Sulla Conversazione», 1975: 63-76. Es curioso que en esta obra se lea un elogio del silencio, porque en ocasiones es más elocuente que las palabras y porque puede ser estratégicamente mejor que estas (VI, 2 y VIII, 8).

⁶⁷¹ Cfr. Tsuona, *The Ethics of...*, 2007: 122-123.

⁶⁷² Tal vez estas dos obras formaran parte de un proyecto intelectual más ambicioso dedicado al estudio de «los caracteres y los modos de vida», en el que habría que englobar también al *De ira* y al *De adulatione*. Cfr. E. Glad, «Frank Speech, Flattery and Friendship in Philodemus», 1996: 30. Tsuona, *The Ethics of...*, 2007: 91.

Por lo demás, aunque Filodemo alaba la *syzetēsis* (XIX, 12-27), esa «investigación en común» o «discusión amigable», debe recordarse que en sentido estricto el maestro nunca dialoga con el discípulo, o solo lo hace para imponerle en su alma la verdad de la doctrina. Es cierto que el último paso debe darlo el mismo discípulo, pues la terapia epicúrea se dirige contra la irracionalidad de un alma enferma que solo puede curarse mediante un acto de la misma razón individual. En estas páginas puede dejarse de lado esta cuestión, pues ahora lo único que interesa destacar es que en el *De libertate dicens* Filodemo investiga las relaciones que deben establecerse dentro de esta compleja estructura en orden a alcanzar la auténtica y verdadera felicidad, que no solo pide conocimientos teóricos, sino también relaciones de amistad: el sabio utiliza la *parrēsía* con sus amigos como antaño lo hicieron Epicuro y Metrodoro, se lee en el fragmento 15. La *parrēsía*, por tanto, no es exactamente una virtud, la contraria al vicio de la adulación,⁶⁷³ sino una disposición más general, un *ēthos*, una manera de comportarse con uno mismo y con los demás que surge del maestro/médico y alcanza a quienes están bajo su guía y custodia.⁶⁷⁴ Por tal motivo, aquel debe ser un «amigo» y, como ya sugería más arriba, es altamente probable que Filodemo se encontrara entre esos epicúreos que defienden la segunda concepción de la amistad en la clasificación de Torcuato.

El *De libertate dicendi*, una investigación acerca de las relaciones correctas y debidas entre los *phíloi*, entre los maestros/médicos y los discípulos/pacientes integrantes de una comunidad epicúrea, puede dividirse en dos grandes apartados: por un lado, analiza las disposiciones de los miembros de tal comunidad, tanto maestros como discípulos, así como las vinculaciones y relaciones que se dan entre ellos; en segundo lugar, estudia las condiciones y los métodos para una aplicación óptima de la terapia parresiástica.⁶⁷⁵ Unas palabras sobre esta última cuestión, antes de entrar en la primera.

Para que la terapia funcione el alumno/paciente siempre debe estar dispuesto a revelar con franqueza sus faltas más íntimas; en el caso ideal, por propia iniciativa: el paciente siente una comezón o un prurito (*kníσμα*, 32. 9) que le provoca descontento consigo mismo y le lleva a ponerse en manos del médico-filósofo. Así lo hizo Heráclides y por eso fue alabado, porque no dudó

⁶⁷³ Así lo sugiere Philippon, «Philodemus», 1938: 2470.

⁶⁷⁴ Cfr. Gigante, *Ricerca Filodemea*, 1982: 62-65.

⁶⁷⁵ Cfr. Fialho Silva, *A Parrēsía em Filodemo*, 2009: 101.

en revelar a Epicuro de esta manera sus errores (frg. 49). Se entiende por sí mismo que la disposición del educador siempre debe estar presidida por la bondad y la honradez, lejos de la acritud y la acrimonia y más lejos aún de la adulación (cols. I a-b).

Como era de esperar, la imagería médica y quirúrgica abunda en el *De libertate dicendi*.⁶⁷⁶ La *parrēsia*, dice Filodemo, es como un enema (*Lib. dic.* frg. 64, 5-7). El maestro no debe dejarse desanimar por los fallos ocasionales de su terapia; muy al contrario, el tratamiento parresiástico debe reiterarse, del mismo modo que el médico repite las «purgaciones» hasta conseguir el efecto deseado (frgs. 64 y 65). Desde otro punto de vista, Marcello Gigante ha reparado en la utilización de metáforas tomadas del mundo de la doma: en los fragmentos 52 y 77 (=78 N) Filodemo compara a los jóvenes con bestias salvajes que el maestro, como si fuera un domador, debe amansar con indulgencia y paciencia.⁶⁷⁷ Y en este punto de la cuestión, uno no puede dejar de recordar a Grilo, el cerdo plutarqueo que nos ocupó en un capítulo anterior.

Se entiende así que en el marco de una comunidad epicúrea no solo se admita, sino que incluso se exija que los miembros se vigilen entre sí e informen al filósofo de los errores de los demás, lo cual, lejos de ser visto como difamación o calumnia, es considerado como una exigencia de la amistad, pues todo amigo desea que su amigo se corrija y mejore. Polieno, por ejemplo, informó a Epicuro sobre la condición de Apolónides (*Lib. dic.* frg. 49, 5-11). Despreciando la adulación enmascaradora de errores y faltas, los miembros de las comunidades epicúreas tienen que manifestar unos y otras con franqueza y sinceridad: no corregir al amigo que se equivoca sería faltar a una de las exigencias fundamentales de la *philia*; la ausencia de franqueza y el silencio es la mayor ofensa contra la amistad. Los epicúreos deben vivir ocultos, pero no frente a la mirada escrutadora de Epicuro, ni ante la de los demás miembros de la comunidad, pues en el sistema de correcciones diseñado en el *Peri parrēsias* es fundamental la autoacusación y las acusaciones cruzadas públicas (frgs. 14, 39-42, 47-49, 53-55), porque, sin duda, se lee en el fragmento 41, actuar en secreto es *aphilōtaton*: lo máximamente contrario a la amistad que imaginarse pueda. La amistad no es el resultado, sino el fundamento o la presuposición para que la filosofía pueda ser efectiva.

⁶⁷⁶ Cfr., por ejemplo, frgs. 39, 40, 69, 86. Cfr. Gigante, «*Philosophia medicans* in Filodemo», 1975: 56-58.

⁶⁷⁷ Cfr. Gigante, *La bibliothèque de Philodème...*, 1987: 46.

Filodemo entiende que tales informantes, a diferencia de los calumniadores («malos amigos y amigos del mal»: *kakóphilon kai philókakon*), son «amigos de sus amigos» (frg. 50, 3-12); el calumniador, por el contrario, actúa por interés propio. Por razones parecidas, y porque no es extraño que el paciente se obstine en negar sus faltas por orgullo y arrogancia, insistiendo en que nadie mejor que él sabe cuáles son sus errores y, en consecuencia, qué es preferible (*Lib. dic.* col. XXa, 8-13), por todo ello, el terapeuta puede y debe reprender en público al paciente, para de esta forma manifestar abiertamente sus vicios y errores. No hay que quedarse en la superficie, hay que ir al fondo del alma, como hacen los psicoterapeutas modernos⁶⁷⁸ y los buenos confesores. Con una pequeña pero importante diferencia: en las comunidades epicúreas las «confesiones» son públicas y obligatorias (frg. 41).

Aunque solo sea por no ser deliberativa, sino correctiva, la *parrḗsia* no debe confundirse con el arte de dar buenos y sabios consejos que dicen en general qué debe hacerse y qué evitarse, pero que no descienden a errores concretos.⁶⁷⁹ Dado que la palabra libre y sincera se aplica a casos y circunstancias particulares, se entiende que esta medicina deba dosificarse en función del alumno y la situación. No obstante, insisto, es esencial que el paciente reconozca su condición de enfermo y la necesidad de tratamiento. A partir de aquí, se abren toda una serie de interrogantes: ¿Cómo se enfrentará el maestro a los educandos? ¿Qué relación debe haber entre el primero y los segundos? ¿Qué estrategias de crítica y corrección son las más adecuadas instrumentalmente?

El maestro —dice Filodemo— siempre será franco con los neófitos, y aunque estos expresen acritud, aquel responderá con moderación, porque la instrucción, o la terapia, siempre debe ser flexible y estar en función del alumno, o del enfermo. Por tal motivo, la corrección parresiástica puede ser o bien «simple» o «directa», o bien «mixta», si el reproche se mezcla con la alabanza y la exhortación; de esta forma amonestaba Epicuro a Pitocles (frg. 6). En los casos más agudos, más necesitados de corrección, el maestro se decantará por la primera, intensificando una franqueza que no evita ni el rigor ni la dureza (frg. 7). Entre estos dos extremos se abre una multitud de posibilidades: todo depende del contexto y de la situación del educando. Cada paciente es un mundo. No puede generalizarse o solo se puede gene-

⁶⁷⁸ Cfr. Nussbaum, *The Therapy of...*, 1994.

⁶⁷⁹ Cfr. Tsuona, *The Ethics of...*, 2007: 103.

ralizar que no cabe generalizar: la terapia deberá adaptarse a cada caso concreto.⁶⁸⁰ Más que una técnica que deba aplicarse mecánicamente, la *parrēsía* es un conjunto de estrategias conjeturales que no proceden con rigidez, sino apelando a la probabilidad: un método estocástico (frg. 1, 8), que se sirve de diferentes prácticas discursivas.⁶⁸¹

Por razones éticas y en atención a la eficacia de la terapia hay un límite infranqueable: siempre debe evitarse insultar o ridiculizar al alumno (frgs. 37-38 y 60; col. Ib; Tab. IV J). Aunque en ocasiones el maestro pueda enfadarse con sus alumnos por motivos pedagógicos, esta justa, ocasional e instrumental severidad ante la arrogancia de algunos de ellos (*Lib. dic.* frgs. 10, 10-11 y 87, 4-9) no debe confundirse con la iracunda irritación de esos malos profesores que se soliviantan por pequeñeces balbuciendo palabras incoherentes (col. IIa, 5-7) y que no censuran errores puntuales, sino a la totalidad de la persona; tal forma proceder es *áphilon*: quien así procede vulnera la dignidad ajena y daña la propia (frg. 78 = 80N). Los epicúreos rechazan esa censura directa que no teme recurrir al insulto personal presente en ocasiones en la diatriba serioburlesca. No debe confundirse la *parrēsía* con la risa escandalizadora de los cínicos.⁶⁸² Incluso debe huirse de la ironía que si bien por una parte es «agradable», por otra también puede herir susceptibilidades o levantar ampollas (frg. 26): la ironía no es filosóficamente adecuada: el *eirōn* no habla claramente (*De superb.* 22, 22-23; 23, 16-32), viola el principio de atenerse al sentido primero y primario de las palabras. El irónico no dice lo que piensa, sino lo contrario: es un fanfarrón que se humilla (falsamente) a sí mismo para, en realidad, humillar a los demás (*De superb.* XXII, 1-10). La ironía suele ser la otra cara de la arrogancia, vicio este, como es obvio, totalmente ajeno al sabio, como dicen algunos envidiosos que creen que su alejamiento de todo lo vulgar es soberbia (*De superb.* VI, 3-14): su magnanimidad no es arrogancia, un alma grande y elevada no es un alma hinchada y vacía (*De superb.* XV, 22-33). Por otra parte, donde no hay claridad, sino impostura, no puede haber *parrēsía*. En la ironía hay cierto secretismo y disimulo solapados contrarios a esa comunicación franca y sincera que debe reinar entre los amigos.⁶⁸³

⁶⁸⁰ Cf. Augustin, *Patient-Relativity and ...*, 2011.

⁶⁸¹ Cf. Asmis, «Philodemus Epicureanism», 1990: 2393 y «Basic Education in Epicureanism», 2001: 228. Glad, «Frank Speech, Flattery and...» 1996: 31. Tsuona, *The Ethics of...*, 2007: 92.

⁶⁸² Cf. Martín García, *Los filósofos cínicos y...*, 2008: 31-32.

⁶⁸³ Asunto diferente es que el mismo Filodemo violara en muchos de sus escritos el límite que en la práctica considera infranqueable: en sus textos abunda la ironía y en ocasiones tampoco rehúye acudir al

Y al hilo de estas cuestiones, la de los diferentes usos que pueden y deben darse a la franqueza, se leen sabrosas noticias acerca de la estructuración de los grupos epicúreos, así como acerca de cómo era la vida (de amistad) en su seno.⁶⁸⁴



Muy en general, todos aquellos que viven en común en el Jardín, los «amigos», son llamados «los que filosofan en común». Mas entre ellos hay un estricto escalafón: en lo más alto, Epicuro, el *anēr* por antonomasia en su calidad de *hēgemōn*, palabra que Cicerón traduce por *dux*: «Si me concedes todos estos bienes [una vida feliz], Epicuro, te obedezco, te sigo, te tomo como guía...» (*Tusc.* III, 37). Por debajo del Maestro se encuentran las grandes figuras de los tiempos fundacionales del Jardín, Metrodoro, Hermarco y Polieno: los *kathēgemōnes*, en este sentido individuos concretos, pero en otro asimismo puntos de referencia, modelos ejemplares, también, evidentemente, para los *kathēgoumenoi* o *kathēgētai*, para los maestros o educadores de las diferentes comunidades epicúreas encargados de vigilar el progreso intelectual y moral de sus pupilos.⁶⁸⁵ Son individuos ya muy avanzados en el estudio del pensamiento del Maestro y en la práctica del modo de vida epicúreo. Como la palabra indica, los *kathēgemōnoi* son «los que dirigen», «los que muestran el camino» (*Fil. De ira* col. XLV, 1–4). En su calidad de guías, también ejercen un liderazgo y, en consecuencia, establecen jerarquías, en particular frente a los discípulos más jóvenes e inexpertos, aquellos que todavía deben ser introducidos en las grandes verdades teóricas y prácticas descubiertas por Epicuro,⁶⁸⁶ a los que Filodemo llama *kataskeuatsémonoi*, «los que se preparan», susceptibles de ser corregidos por todo el grupo y que incluso pueden corregirse entre sí.

Mucho se ha discutido si estas diferenciaciones implican una estricta jerarquización o si solo reflejan distinciones intelectuales en función de la proximi-

sarcasmo. Tal vez haya que distinguir entre la forma de dirigirse a discípulos, contenida y respetuosa, y las palabras contra los adversarios, donde todo vale.

⁶⁸⁴ Cf. De Witt, «Organization and Procedure...», 1936.

⁶⁸⁵ Cf. Gigante, *Recherche...*, 1983: 58–59. Longo Auricchio, «La scuola di Epicuro», 1978: 22–23.

⁶⁸⁶ Por eso los «sabios» o «filósofos» son también *kathēgemōnes*, «los primeros modelos», «los herederos y continuadores de las enseñanzas del Maestro», *kathēgoumenoi* o *kathēgetai*, es decir, «maestros» y «educadores». Cfr., con una colección de textos de Filodemo referidos a los Padres Fundadores de la escuela, Longo Auricchio, «La scuola di Epicuro», 1978: 22–31.

dad o lejanía respecto de la verdad.⁶⁸⁷ Puede pensarse asimismo, y acaso sea lo más acertado, que jerarquización y proximidad a la verdad son las dos caras de una misma moneda y que, en consecuencia, las diferencias, incluso los abismos, intelectuales son en principio compatibles con una igualdad social de raíz: en el marco de las comunidades epicúreas no por estar más avanzado se vive mejor desde el punto de vista material.⁶⁸⁸ O dicho de otra manera, y dado que el modelo médico-terapéutico está muy presente en la teoría y en la práctica del Jardín: puede sostenerse que tal modelo introduce una rígida distinción de papeles: doctor y paciente, activo y pasivo, quien manda y quien obedece,⁶⁸⁹ a lo que cabe replicar, por ejemplo, que las categorías «médico» y «paciente» no son estratos sociales rígidos, pues quien hoy es lo primero puede mañana ser lo segundo.⁶⁹⁰ Desde esta perspectiva, se ha llegado a hablar de una psicagogía «mutua»⁶⁹¹ o «rotativa»⁶⁹² en la que los papeles se invierten y, por así decirlo, se ejercen por turno.

En el *De libertate dicendi* hay textos que sugieren que las prácticas parresiásticas no solo tienen lugar en el nivel vertical de la relación maestro/discípulo, pues también se verifican en el plano horizontal que liga entre sí a dos proficientes o incluso a dos sabios. En efecto, las correcciones se verifican a cuatro niveles: autocorrección, corrección administrada por otros miembros de la comunidad epicúrea, corrección administrada por los maestros a instancias de otros miembros y correcciones mutuas y recíprocas de los sabios entre sí.⁶⁹³ Leonteo, Idomeneo, Pitocles, Hermarco y Dositeo (destacadísimos epicúreos de la primera generación) fueron respetuosamente corregidos (Tab. II, frg. 6, 3-7), Filodemo no dice por quien, si bien cabe suponer que por Epicuro o Metrodoro, que se dirigían a sus amigos con franqueza y libertad (frg. 15, 7-10). Ahora bien, teniendo en cuenta que estos dos últimos, y solo ellos, son sabios, es impensable que alguien no sabio o menos sabio pudiera criticarlos. En modo alguno cabe pensar en que alguien menos avanzado pueda ejercer

⁶⁸⁷ La primera posición la defienden: De Witt, «Organization and Procedure in Epicurean Groups», 1936. Jones, *The Epicurean Tradition*, 1989: 19. Hibler, *Happiness through Tranquility...* 1984: 11 ss. La segunda: Steckel, «Epicurus», 1968: 587. Erler, «Epikur», y «Die Schule Epikurs» 1994: 207, 203-490 y 322. Gigante, *Recherche Filodemee*, 1983: 110 ss.

⁶⁸⁸ Cf. Glad, *Paul and Philodemus...* 1995: 155-156. Boyancé, *Épicure*, 1969: 8-9.

⁶⁸⁹ Cf. Nussbaum, «Therapeutics Arguments...», 1986: 46-47.

⁶⁹⁰ Cf. Glad, *Paul and Philodemus...*, 1995, 156.

⁶⁹¹ Konstan, Clay, Glad, Thom, y Ware, *Philodemus. On Frank Criticism*, 2007: 24.

⁶⁹² Glad, *Paul and Philodemus...* 1995: 124.

⁶⁹³ Glad, «Frank Speech, Flattery, and...», 1996: 46.

una labor correctora sobre alguien más adelantado en la práctica y la teoría epicúrea. Si la palabra franca, libre y sincera tiene efectos terapéuticos, incluso soteriológicos, deberá concluirse que solo el sabio, solo el ya salvado, podrá ser salvador: la palabra libre solo es útil en sus labios.⁶⁹⁴

El sistema educativo epicúreo se orienta a conseguir que los estudiantes experimenten un sentimiento de gratitud frente a los Padres Fundadores de la escuela y frente a sus maestros, continuadores de la labor de aquellos: es fundamental lograr que el corregido agradezca las correcciones que le impone el corrector (*Lib. dic.* col. XIVb, 1-3). Y aunque es obvio que el corregido debe estar agradecido al corrector, no se ve muy bien qué debe agradecer este a aquel. La gratitud no es una virtud del que está por encima, el cual se define más bien por poseer las virtudes de la *megalopsychía* y *philanthrōpía*. En cierto sentido, el sabio epicúreo no es magnánimo en sentido aristotélico: «el objeto respecto del cual el magnánimo tiene la actitud debida son los honores y la privación de ellos», escribe el Estagirita (*Et. Nic.* 1123 b 20-22); por otra parte, no en el objeto, pero sí en la actitud, coinciden: tanto el magnánimo aristotélico como el sabio epicúreo hacen beneficios, pero se avergüenzan de recibirlos («porque lo primero es propio de un superior, lo segundo de un inferior»), ambos hablan y actúan con franqueza (*Et. Nic.* 1124 b 10-11 y 30). El filántropo ama a sus semejantes y les concede beneficios.⁶⁹⁵

En otro sentido, sin embargo, estamos cerca del magnánimo de Aristóteles, pues Filodemo insinúa que, más que en la relación entre alumnos y maestros, la *parrēsía* encuentra acomodo en las relaciones que entre sí guardan esos sabios caracterizados, en efecto, por su *parrēsía* y porque implantan el modelo parresíastico en los procesos educativos (*Lib. dic.* col. XIIb). A fin de cuentas, el sabio no confesará sus errores a todos (frg. 84 N): también la *parrēsía* se estratifica. Quiero decir: puesto que en sentido estricto solo Epicuro es sabio, incluso los epicúreos más avanzados cometen errores y, por tanto, deben someterse a la medicina de la *parrēsía*; ahora bien, aplicada por sus iguales.

Desde este punto de vista el problema no radica en legitimidad de que todos hablen a todos con franqueza, sino en «las condiciones bajo las cuales la *parrēsía* puede volverse un instrumento pedagógicamente efectivo».⁶⁹⁶ El

⁶⁹⁴ Cfr. De Sanctis, «La salvezza nelle parole...», 2013.

⁶⁹⁵ Cfr. Indelli y Tsuona-McKirahan, *Philodemus. On Choices and...*, 1995: 47.

⁶⁹⁶ Braicovich, «Filodemo y la *parrhēsía* epicúrea...», 2016: 23.

problema no es deontológico, sino de eficacia y, por eso, el cabeza de escuela debe ser tratado con devoción, pues se supone que está más avanzado en el camino de la sabiduría: la veneración (*sebasμός*) a un sabio es un gran bien para quienes lo veneran, se lee en la *Sentencia Vaticana* 32. El cabeza de escuela es el mejor de todos los amigos y por eso debe agradecerse toda corrección y toda crítica. Incluso el sabio debe estar agradecido si otro sabio lo corrige; mas sería absurdo pensar que un necio pueda corregir al sabio, entre otras razones porque el sabio se define por no cometer ni errores ni faltas. Recordemos que para los epicúreos solo son sabios el Maestro y, si acaso, Metrodoro.

La fundamental asimetría entre el corregido y el corrector se entiende porque la *parresía* no es un derecho del maestro, el derecho a enmendar los vicios del educando reprendiendo con franqueza sus errores y maldades, sino un derecho de este último: el derecho que tiene a ser corregido, el derecho que tiene a ser feliz, vale decir. El maestro no tiene derecho a expresarse con franqueza, sino obligación de hacerlo. Ciertamente es que las prácticas parresiásticas, como ya se ha señalado más arriba, deben tener en cuenta la singularidad y los deseos del otro,⁶⁹⁷ pero tampoco debe pasarse por alto que en las versiones más específicamente epicúreas de tales prácticas el otro está enfermo: no se entiende qué necesidad de corrección tiene quien ya desea correctamente. Precisamente porque no es así, tiene la necesidad (y el derecho, insisto) de ser corregido por quien sí desea correctamente o, al menos, más correctamente. Esta situación no puede ser invertida y, en esta medida, las prácticas parresiásticas no pueden ser ni mutuas ni rotativas, excepto por esas razones puramente estratégicas de las que me ocuparé más adelante, pues la jerarquía es compatible con cierta flexibilidad instrumental.

Implique o no implique una rígida jerarquización social, la aceptación (y la progresiva interiorización) de la estructuración de la comunidad epicúrea como una «pirámide de respeto»⁶⁹⁸ o como una «heteria soteriológica»,⁶⁹⁹ en cuya cima se encuentra Epicuro en el papel de Amigo y Maestro, sirve para generar una disposición favorable a la corrección. Está claro que Filodemo toma en consideración distintos niveles de perfección moral e intelectual, con-

⁶⁹⁷ Cf. Giovacchini, «La nouvelle reconstruction du rouleau du *franc-parler* de Philodème...», 2010: 310.

⁶⁹⁸ La expresión es de De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, 1054: 94.

⁶⁹⁹ Cf. Bueno, «Psicoanalistas y epicúreos...», 1981/82: 30-35.

siderar que implican, o no, una estricta jerarquía es hasta cierto punto cuestión de gusto, o de los «prejuicios» con los que se encara esta difícil pieza del pensamiento epicúreo.

★

Como ya sabía Demócrito y recordaba más arriba lo decisivo es la habilidad para encontrar el momento oportuno (frg. 25; col. XVIIb, 3: *katà kairón*) e, insisto, para adaptarse a los diferentes tipos de alumnos, de los cuales ofrece Filodemo a lo largo del *De libertate dicendi* una elaborada taxonomía para derivar a partir de ella un sistema personalizado de correcciones. El *Perí parrēsías* revela que en los círculos epicúreos debió discutirse con intensidad sobre los métodos y estrategias para corregir a los alumnos en su proceso de reforma moral dentro de la Escuela; más en concreto tuvo que debatirse la cuestión de la adaptación de la *parrēsía* a los diferentes destinatarios

En general, Filodemo distingue dos tipos de estudiantes. De un lado, los que obedecen, sacan partido y se asimilan (36, 4-9) y que, aunque tal vez flojeen en las cuestiones teóricas, poseen un buen carácter (col. XXa): aunque han aceptado la forma de vida epicúrea, aún se sienten inseguros en ella, porque evitan la filosofía. De otro, los que se resisten con vehemencia, pues no soportan la palabra libre y franca (frgs. 5. 4-8; 31, 1-8; 67, 9-12; 70, 7-9) y que, en consecuencia, necesitan ser corregidos con toda energía (frg. 10. 9). Ni tan siquiera perciben sus propios errores, no saben discernir qué es ventajoso (frg. 19) y, en los casos más extremos, llegan a abandonar la filosofía (*philosophías apostēsetai*). Si la terapia parresiástica falla no es por culpa del tratamiento ni por la impericia del maestro/médico, sino por la obstinación del alumno/paciente que incluso puede llevarle a odiar a sabio (frg. 59, 1-4). Filodemo es astuto: sabe que la comunicación franca y sincera puede tener efectos contrarios a los deseados, sabe que puede destruir las relaciones de amistad. La *parrēsía* no apunta a provocar respuestas emocionales, sino cambios de conducta, y no siempre sucede que las primeras desemboquen en los segundos. Filodemo no ignora que la *parrēsía* puede llegar a rebasar la capacidad de tolerancia por parte de esos alumnos que carecen de una personalidad lo suficientemente sólida para soportar un tratamiento que en ocasiones puede llegar a ser severo.⁷⁰⁰

⁷⁰⁰ Glad, «Frank Speech, Flattery and...», 1996: 37.

En los casos difíciles, el maestro incluso se atribuirá errores de los que en realidad está libre, para así hacer surgir el simulacro de que la *parrēsia* es, digámoslo así, bidireccional. El sabio reconoce que no siempre lo fue, que en el pasado él también cayó en los errores y faltas que ahora comete el discípulo, pero que ya ha progresado en la corrección de sus propias imperfecciones (frgs. 8, 9 y 46). Es probable que con esta estrategia Filodemo desee aliviar la presión que siempre supone la exigencia de sinceridad y franqueza: la asunción por parte del maestro de antiguos errores muestra que estos no incapacitan para obtener el progreso moral, siempre y cuando el discípulo haga lo que antaño hizo el maestro, someterse al sistema de correcciones epicúreo. Esta estrategia terapéutica es particularmente pertinente en aquellos casos en los que el tratamiento parresiástico debe aplicarse a casos complejos en los que ya es muy dudoso que pueda hablarse de «amistad», siquiera en un sentido débil.

Las mujeres suelen ser muy refractarias a la crítica franca y sincera, por su débil naturaleza, por su carácter impulsivo y frívolo, por esa inseguridad psicológica que las caracteriza y les impide aceptar la crítica y la censura: es frecuente, dice Filodemo, que con celeridad se deshagan en lágrimas tomando la franqueza por desprecio; no es infrecuente que estimen merecer un trato especial que juzgan no recibir cuando son sometidas a la medicina de la *parrēsia* (cols. XXIIa y XIIb). Por desgracia, Filodemo no investiga si estas características femeninas son culturales, naturales o ambas cosas a la vez.⁷⁰¹ Los ancianos tampoco suelen aceptar de buen grado la *parrēsia*, porque creen que por su edad son más inteligentes. Pero el problema verdaderamente grave lo plantean los poderosos.

¿Por qué, se pregunta Filodemo, aquellos que son más poderosos tanto en recursos como en reputación son reacios a la crítica franca y sincera? Como ya señalaba más arriba, no es fácil poner en marcha las estrategias terapéuticas epicúreas cuando el maestro/médico es un humilde griego y el discípulo/paciente un rico potentado romano; no es fácil que entre uno y otro surjan verdaderas relaciones de amistad. Y no lo es porque los poderosos acostumbran a poseer una disposición de carácter indócil y porque, habituados como están a la adulación, mal soportan la sinceridad y la franqueza (cols. XXIIIa y XXIII b). Cuando estos poderosos son reyes y monarcas el problema se agrava, pues suelen considerar la crítica como insubordinación

⁷⁰¹ Cfr. Tsuona, *The Ethics of...*, 2007: 109.

(col. XXIVa). Hasta cierto punto se trata de una modulación del viejo tema de la relación entre el filósofo y el tirano, que se remonta al menos al enfrentamiento entre Solón y Crespo narrado por Heródoto (I, 30-33). Filodemo sabe que la franqueza áspera y agria (*tēs pikras parrēsias*) está próxima al insulto (*Lib. frg. 60, 4-7*) o puede ser percibida como tal, particularmente, decía, cuando el corregido está social y económicamente por encima del corrector. El problema, y el desafío, que presentan estos individuos reaparece una y otra vez a lo largo del *Perí parrēsias* (por ejemplo: cols. VIIa y XXIIb10-XXIVa 7) y en su solución Filodemo muestra gran perspicacia: se iguala a sí mismo con su patrón-discípulo (frgs. 46-47), a fin de cuentas uno y otro siempre y necesariamente son aprendices por relación al único y verdadero sabio, el Maestro y Amigo por excelencia, porque lo único y más importante es que «debemos obedecer a Epicuro (*Epikoúrói*), de acuerdo con el cual hemos elegido vivir» (*Lib. frg. 45, 8-11*).

El fin está claro, solo se discuten los medios y la *parrēsía* es, en efecto, un medio, un medio de aplicación y virtualidades privadas. Y lo que es más importante: un medio que no puede aplicarse en el vacío, sino en un contexto muy determinado, en esas comunidades epicúreas donde somos «salvados unos por otros», donde todos se afanan por vivir la forma de vida epicúrea (frg. 36).

LA IRA Y LA MUERTE

En las páginas siguientes intentaré concretar el planteamiento general del capítulo anterior al hilo del análisis epicúreo de dos importantes pasiones viciosas: la ira y el miedo, en particular a la muerte. Aunque la impavidez es propia del sabio, en el caso de estas dos pasiones siente su «mordedura» (*dēgma*). Estamos cerca de los estoicos. En determinadas circunstancias, afirma Séneca, el sabio «percibirá una ligera y suave conmoción»:

En efecto, como dice Zenón, también en el ánimo del sabio, incluso cuando la herida ha sanado, queda la cicatriz. Por tanto, concebirá cierto amago y sombras de apasionamiento, en la realidad carecerá de él (*De ira* 1, 16, 7).

Cicerón también sabe de este estado de la conciencia:

Una vez erradicado este factor que es totalmente voluntario, quedará eliminada aquella aflicción tormentosa, aunque quedarán ciertas mordeduras y espasmos del alma (*Tusc.* III, 83).

Para Filodemo, estas mordeduras no son preliminares o consecuencias de la pasión, sino auténticas pasiones, «buenas pasiones», «pasiones no viciosas», si se me permite decirlo de este modo. Es buena esa ira moderada que el sabio siente si observa que él o un amigo sufre injusticia (*Ira* XL, 30–32), es natural esa mordedura que experimenta cuando se aflige porque sabe del dolor que su muerte causará a los amigos (*De morte* XXV; 8: *physikōtaton dēgmon*).⁷⁰²

SOBRE LA IRA Y SU TRATAMIENTO

Epicuro había advertido que la cólera «no armoniza con la beatitud, sino que se origina en la debilidad, el temor y la necesidad de socorro de los vecinos» (*Ep. Hdt.* 77). La *Sentencia Vaticana* 62 concreta el principio general en un caso particular, el de la ira (*orgē*) de los padres con sus hijos, que puede estar o

⁷⁰² Cfr. Tsuona, *The Ethics of...*, 2007: I, 2: «Vices, Emotions and “Bites”».

no justificada. Si lo primero, no tiene sentido rebelarse y es sensato disculparse; si lo segundo, cuando la ira no es debida, sino irracional (*mē katà tò déon, allà alogōteron*), es ridículo añadir irracionalidad a la irracionalidad y más conviene esforzarse en cambiar la actitud de los padres mediante palabras cuerdas y prudentes. La máxima de conducta enunciada en esta sentencia puede generalizarse con cierta facilidad: hay dos tipos de ira, una justificada o debida y otra irracional y ni tan siquiera en este último caso conviene responder a la ira con más ira. Cabe suponer que Epicuro se ocuparía de estas cuestiones en su *Opiniones sobre las pasiones, contra Timócrates* (DL X, 24): el Maestro no respondió a la ira de Timócrates encolerizándose, sino con buenas palabras. Epicuro ya lo había señalado en la primera *Máxima Capital*: la divinidad, modelo de conducta para los humanos, «ni tiene preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeta a movimientos de indignación ni de agradecimiento. Porque todo lo semejante se da solo en el débil». Filodemo sabe que escribe para individuos débiles y que su audiencia no es la de Epicuro.

Filodemo se dirige a romanos, a individuos cuya cultura apreciaba los valores marciales y que no acostumbraban a dejar sin respuesta las ofensas recibidas.⁷⁰³ *Orgē* significa «ira» en el sentido peyorativo que hoy en día solemos dar a la palabra («pasión del alma, que impulsa a cometer actos de violencia contras las personas o las cosas», define Julio Casares)⁷⁰⁴; más en general, es una agitación interior del alma que se manifiesta exteriormente como agresión, lo cual, en particular para un romano, no es necesariamente malo, no es necesariamente malo que un romano se muestre belicoso en la defensa de sus derechos y en su anhelo por culminar el *cursus honorum*. Filodemo no puede ni condenar ni ensalzar radicalmente la ira; sabe que debe buscar difíciles equilibrios.

★

Filodemo disiente de ciertos peripatéticos que entendían que la ira no puede erradicarse y que incluso debe aprobarse siempre y cuando quede sometida a la razón: en esta medida es o puede ser una pasión positiva, no viciosa. El Estagirita no condena radicalmente la ira:

⁷⁰³ Cfr. el planteamiento general de Harris, *Restraining Rage...*, 2001. Tb. Fillion-Lahille, *Le De Ira de Sénèque...*, 1984.

⁷⁰⁴ Casares, *Diccionario ideológico de la...*, 1984.

El que se encoleriza por las cosas debidas y con quien es debido, y además como, cuando y por el tiempo debido, es alabado (*Et. Nic.* 1125 b 31-32).

Y poco más adelante:

Los que no se irritan por lo debido son, en efecto, tenidos por necios, así como los que lo hacen como y cuando no deben y por las causas que no deben. Un hombre así parece que no siente ni padece y que, al no irritarse, no es tampoco capaz de defenderse, y el soportar la afrenta o contemplar impasible la de los suyos es cosa servil (*Et. Nic.* 1126 a 3-8).

Los peripatéticos a los que se enfrenta Filodemo piensan que sin cierto grado de ira es imposible tanto el castigo como la autodefensa; la ira, útil e incluso imprescindible en la guerra, resulta necesaria para actuar con valentía y para tomarse justa y debida venganza tanto en el ámbito público como en el privado (*Ira XXXI*, 28-32). De ella, además, se deriva cierto placer (*XXXII*, 15-29). Contra esta forma de ver las cosas, Filodemo argumenta su ineficacia, incluso en aquellos terrenos en los que a primera vista podría parecer pertinente: no es extraño, por ejemplo, que el soldado iracundo cause más daños que aquel otro que sabe controlar sus emociones (*XXXII*, 35-*XXXIII*, 33). Séneca coincide con Filodemo y disiente de Aristóteles:

La ira, dice Aristóteles, «es necesaria y sin ella no puede tomarse ninguna posición, si ella no llena el ánimo y enardece el espíritu; y no hay que usarla como general sino como soldado». Lo cual es falso (...) Será un soldado útil el que sabe obedecer una decisión (*Ira I*, 9, 2-4)

La ira natural epicúrea no debe confundirse con el deseo de venganza del que habla Aristóteles.⁷⁰⁵

Filodemo discrepa asimismo de los estoicos, que desapruaban absolutamente todas las pasiones, también la ira. Aunque Séneca afirma explícitamente que se dirige contra los peripatéticos, y más en concreto contra Aristóteles y Teofrasto, los epicúreos, en particular Filodemo, están muy presentes a lo largo del libro II del *De ira*.⁷⁰⁶ Entre Séneca y Filodemo hay muchas coincidencias en lo que tal vez podríamos llamar la descripción fenomenológica de la ira. Sin embargo, para el primero es inaceptable la dis-

⁷⁰⁵ *Ret.* 1378 a 30-32; Aristóteles también repara en el sentimiento de placer que viene de la expectativa de venganza: *Ret.* 1370 b 10-32 y 1378 b 1-3; tb. *Et. Nic.* 1126 a 21-33 (tb. 1117 a 5-7).

⁷⁰⁶ Cfr. J. Fillon-Lahille, *Le 'De Ira' de Sénèque et...*, 1984: 221-224.

tinción del segundo entre ira natural e ira vacía: supone aceptar algún grado o tipo de ira. Hay que extirpar el mal de raíz, elemental precaución si se tiene en cuenta que Séneca se centra sobre todo en los efectos y consecuencias políticas de la ira (y de aquí la rica y variada galería de poderosos coléricos que desfilan por las páginas de su diálogo). A Filodemo le importan las comunidades epicúreas: la ira daña a la amistad (*Ira* XVI, 32-33, XVII, 25-26) e impide esa *parrēsía* que preside el programa educativo-terapéutico del Jardín.⁷⁰⁷

Por eso sus críticas también se dirigen contra otros epicúreos, como si quisiera mantener la paz entre las diversas comunidades epicúreas y, muy especialmente, en aquella que estaba bajo su dirección. Como es habitual, se presenta como el campeón de la ortodoxia, el más fiel intérprete y expositor de las palabras de los *kathēgemónes* (XLIV, 41-XLV 22). Los Padres Fundadores se limitaron a decir que hay ciertos tipos o formas de la ira que son inevitables y que el sabio es incluso más propenso que otros individuos a sentirlas. ¿Cómo interpretar estas ambiguas palabras? No, desde luego, como lo hicieron Nicasítrates y Timaságoras.⁷⁰⁸

No está claro que el primero sea un minimalista y el segundo un maximalista; no está claro que Timaságoras defienda que el sabio debe sentir máximamente la ira. Uno y otro sustentan que toda ira, incluida la natural aceptada por Filodemo, es un *páthos* y que, por tanto, debe ser evitada. Por una parte están próximos;⁷⁰⁹ pero también hay diferencias entre ellos, al menos según Filodemo.

Timaságoras había defendido que carece de sentido vituperar. Cabe que rechazara la diatriba por estar al servicio de la aniquilación radical de las pasiones y él, Timaságoras, defendería que el sabio puede y debe experimentar, en general, la ira, lo cual, según Filodemo, contradice lo dicho por los *kathēgemónes*, los cuales cuando hablan de la ira del sabio siempre lo hacen con extrema precaución: que tal ira sea natural, moderada, breve...;

⁷⁰⁷ Sobre la vinculación entre el *De ira* y el *De libertati dicendi*: Gigante, «La biblioteca di Filodemo», 1985: 17 y, sobre todo, Philippon, «Philodemus», 1938.

⁷⁰⁸ Sobre la adscripción epicúrea de Nicasítrates y Timaságoras: Longo Auricchio y Tepedino Guerra, «Ci è Timasagoras?», 1982. Indelli, *Filodemo. L'ira*, 1988: 153-155 y 223-224. Cfr. tb. Verde, «Ancora su Timasagora epicureo», 2010.

⁷⁰⁹ Cfr. Philippon, «Nikasikrates und Timasagoras», 1936: 282. Armstrong, «Be angry and sin not...», 2008: 110-115.

por eso Filodemo incluye a Timaságoras dentro de los *bybliakoís*, esos epicúreos que malinterpretan las tesis defendidas por los Padres Fundadores (col. XLV, 1-17).⁷¹⁰

Filodemo podría llegar a estar de acuerdo en lo que hace al rechazo del vituperio si estuviera en juego esa reprobación feroz y extrema propia de las técnicas de la diatriba, esa vívida y teatral descripción de los males que causan las pasiones que puede leerse en el *Sobre la ira* de Bión o en el *Therapeutikós* de Crisipo (I, 12-27). No debe olvidarse que el iracundo es un personaje de la diatriba de origen cínico, ni que esta es una combinación de diálogo filosófico y de oratoria epidíctica y que, como tal, fue empleada por muchos maestros de teoría moral.⁷¹¹ Bión era un individuo entre el cinismo y el cirenaísmo:

Era, desde luego, teatral y excesivo, usando de expresiones vulgares en las discusiones. Así que por el motivo de mezclar todo tipo de estilos en sus razonamientos dicen que Erástotenes dijo de él que Bión fue el primero en vestir a la filosofía con telas de flores (DL IV, 52).

Bión, pues, enseñaba filosofía y reprendía los vicios echando mano de todos los recursos y efectos de la retórica: una forma de proceder excesivamente tosca, aunque aprovechable en alguna medida, diría Filodemo en su crítica a Timaságoras. La diatriba no cura los vicios, pero puede ser útil para visibilizarlos y denunciarlos —y de aquí el tono retórico, incluso teatral, de muchos pasajes del *De ira* filodemeo—.⁷¹² Aunque las estrategias terapéuticas epicúreas guarden alguna relación con la diatriba serioburlesca cínica no pueden, sin embargo, equipararse con esta: Filodemo considera que Timaságoras habla por pasar el rato: *adoleschéō* es el verbo que emplea (I, 10-11) y que según el DGE suele usarse, en sentido peyorativo, para caracterizar los discursos de los sofistas.

Cabe entonces que Filodemo rechace la diatriba porque procede de manera irracional y el médico filósofo siempre debe actuar racionalmente, usando argumentos (VI, 9-31), es decir, como no lo hizo Timaságoras, el cual no

⁷¹⁰ Cf. Philpsson, «Philodems Buch über den Zorn...», 1916: 458.

⁷¹¹ Cf., por ejemplo, Oltremare *Les origines de la diatribe Romaine*, 1926.

⁷¹² Cf. Gigante e Indelli («Bione e l'Epicureismo», 1978) que hablan de una relación de «atracción y repulsa» entre el epicureísmo y Bión (p. 124). Ya en la «Introducción» advertía de las prevenciones de algunos epicúreos contra la simplificación excesiva, y la diatriba cínica es superficial, no va a la raíz del problema.

advierte de las consecuencias que tiene su ira frente a las tesis sustentadas por otros epicúreos, Basilides y Tespis (V, 18-25). El primero fue el quinto escolarca del Jardín y Diógenes Laercio lo incluye entre los discípulos «más notables» de Epicuro (DL X, 25), Tespis tal vez escuchara Basílides; en todo caso, dos epicúreos ortodoxos. O sea, o bien Timaságoras defiende la necesidad de sentir ira, o bien es inconsistente entre lo que dice («que toda pasión es un mal») y lo que siente y hace. Más adelante, en VII, 7-20, Filodemo dice que Timaságoras defiende la tesis de que el iracundo es incapaz de reconocer todas las implicaciones y consecuencias de su pasión. Timaságoras se desmiente a sí mismo: sostiene que la ira debe ser extirpada (pues es «absolutamente un mal», VI, 28-29) y no es capaz de erradicarla de sí.

Filodemo quiere un punto de equilibrio: no tanto vituperar cuanto mostrar las consecuencias dolorosas de la pasión, a modo de momento terapéutico preliminar, ese momento que lleva a reconocer la enfermedad: para sanar hay primero que reconocer que se está enfermo.⁷¹³ El médico-filósofo presenta al paciente una serie de imágenes que harán que sienta aversión frente a su pasión y desee abandonarla; ahora bien, lo hace con moderación e insistiendo en su capacidad para superar la enfermedad (III, 7-17).⁷¹⁴

Frente a Timaságoras, Filodemo considera que el tratamiento, más que preventivo, debe ser correctivo (VI, 10-12 y 27-29): la terapia solo deberá ponerse en marcha una vez que el *thymós* se ha manifestado (VII, 5-6). La terapia preventiva pide recurrir a la técnica de la *anticipatio malorum*, causa de perturbaciones e inútil además, dado que quien no tiene la pasión no puede saber de sus perversas consecuencias. Recuérdense al enamorado de Lucrecio. En el caso de la ira, dice Filodemo, debe ponerse de manifiesto el mal «exactamente como solemos hacer en el caso del deseo erótico»; al enamorado y al iracundo hay que mostrarles la naturaleza de su pasión, lo perverso e irracional de la misma. Ira y amor pueden analizarse y curarse del mismo modo (VII, 16-20).⁷¹⁵

Algunos sabios aparentan ser iracundos no porque así sea su disposición, sino porque utilizan esa franqueza y esa libertad de la que Filodemo habla en su *Peri parrēsías*. Hay hombres, sabios y no sabios, de no mal talante que dan sin embargo la impresión de tenerlo malo, entre otras razones porque,

⁷¹³ Procope, «Epicureans on anger», 1993: 186.

⁷¹⁴ Cfr. Tsuona, *The Ethics of...*, 2007: 206.

⁷¹⁵ Cfr. Philippson, «Philodemus», 1938: 2473.

indignados ante los malvados y los vicios, «hablan ásperamente y con violencia (...) como dice Nicasítrates que incluso el sabio hace en ocasiones». Esta cuestión lleva al problema de si la ira es buena o mala, como afirma Nicasítrates (XXXVII, 7-15), el cual, acercándose peligrosamente a los estoicos, afirma que toda emoción es mala. Por eso defiende que el sabio debe sentir la mínima ira posible e, idealmente, absolutamente ninguna; incluso sostiene que la ira natural es mala: causa dolor, impide pensar racionalmente y obstaculiza la amistad (XXXVIII, 36-XXXIX, 7). ¿Cómo entonces, se pregunta Filodemo, puede ser natural una ira que produce tan horribles males? Si la ira es *physikē* no puede ser un mal y si es un mal no puede ser *physikē*. Nicasítrates se contradice: no puede rechazarse todo tipo de ira y afirmar a la vez que hay un género de la misma que es «natural» (XXXIX, 18-XL, 2). Filodemo intenta de nuevo una posición intermedia y anticipa su tesis: en general, las pasiones son inútiles y, en consecuencia, son malas; la ira natural que nace de una *diáthesis spoudaía*, por el contrario, puede y debe ser aceptada (XXXVII, 17-32).

Debe distinguirse entre una ira natural provocada por motivos justos, de intensidad y duración moderada, y un furor ciego y descontrolado; Filodemo reserva la palabra *orgē* para designar la primera, utiliza el término *thýmos* (o *kenē orgē*, ira vana y vacía) para referirse al segundo y ejemplifica con *Iliada* 9, 63-64: «Sin familia, sin ley y sin hogar debe de vivir quien apetece las horribles guerras intestinas» (XLIII, 41-XLIV, 4).⁷¹⁶ El análisis filodemio de la ira natural es un refinamiento filosófico de la concepción ordinaria de la ira moderada y en su trasfondo debe situarse la distinción epicúrea entre deseos naturales y vanos o vacíos.⁷¹⁷ Si para los peripatéticos la ira es un deseo natural y necesario, y para los estoicos uno no natural y no necesario, para Filodemo es natural pero no necesario.⁷¹⁸

La ira natural lo es en la medida en que está presente en todos los tipos de ira y se enraíza en la naturaleza humana, pues todos los hombres mueren y pueden sentir dolor; toma pie, pues, en nuestra debilidad. Solo un ser invulnerable sería inmune a la ira, solo los dioses carecen de preocupaciones, solo ellos no están sujetos «a movimientos de indignación ni de agradecimiento»; el ser humano, por el contrario, es *asthenēs*, «débil», había escrito

⁷¹⁶ Cf. Dorandi, «L'Omero di Filodemo», 1978: 49.

⁷¹⁷ Cf. Asmis, «The necessity of anger...», 2011: 160-161. Procopé «Epicureans on anger», 1993.

⁷¹⁸ Cf. Ranocchia, «Filodemo e 'la ética stoica...», 2007: 154-155.

Epicuro en la *Máxima Capital* I. Y Filodemo, en contra de sus adversarios, entiende que esta *asthénēia* no se refiere a la constitución física, sino a la naturaleza imperfecta y corruptible, sujeta al dolor y a la muerte, de los seres humanos (XLIII, 14-16; tb. *De morte* IV, col. 37, 31).⁷¹⁹ La ira nace de la debilidad entendida como carácter propio de la naturaleza humana, no como falta de medios: pese a todo su poder, el mismo Alejandro sufría ataques de ira (*De ira* XLIII, 29-35).⁷²⁰

Dado que somos vulnerables, no podemos escapar de esta pasión, la de la ira natural (que es, insisto, moderada y breve), pasión que incluso experimentan aquellos individuos que se dejan conducir por su razón. Para Filodemo hay una ira inevitable y que precisamente por ello es «natural». Incluso el sabio deberá soportar y encauzar esta forma de la ira que experimenta, por ejemplo, cuando ve que un amigo es ofendido. Ahora bien, en el caso del sabio, y solo en él (porque el sabio es sabio), la ira no tiene esas consecuencias perversas y perturbadoras que la acompañan cuando es experimentada por el resto de los humanos (cols. XLII, 39-XLIII, 14): la ira del sabio no es la ira del común de los mortales (col. XLII). Por eso dice Séneca que, de acuerdo con Epicuro, «las injurias son tolerables para el sabio» (*Const. sap.* 16, 1):

Los daños procedentes de la gente se originan por odio, o por envidia, o por desprecio, cosas que el sabio supera con su razonamiento (DL X, 117).

Aunque el sabio epicúreo experimente estos daños y sienta la pasión de la ira (pues es, repito, una respuesta natural y automática frente a un entorno hostil), no por sentirla pierde su tranquilidad, del mismo modo que el hecho, innegable, de experimentar el dolor físico en toda su intensidad no le conduce a la desesperación (DL X, 22).⁷²¹

★

La ira vana tiene en su origen un desarrollo malo: el iracundo lo es porque en su alma predominan los átomos ígneos y porque se ha desarrollado siendo fiel a este temperamento inicial. Así considerada, la ira vana es el resultado de nuestros desarrollos y es, por tanto, un defecto cognitivo: en la medida en que juzgo y creo que he sido víctima de una injusticia, siento la

⁷¹⁹ Cfr. Gigante, *Ricerche...*, 1983: 171-172 y 199-200.

⁷²⁰ Cfr. Indelli, «Testimonianze su Alessandro Magno...», 1987: 139-140.

⁷²¹ Cfr. Tsuona, «Philodemus, Seneca and Plutarch on anger», 2011: 195, nota 53.

pasión de la ira. Pero no todos juzgan y creen como es debido el hecho de ser víctimas de una injusticia. Por eso Filodemo desplaza el foco de la atención de la ira considerada en sí misma a su vinculación con la disposición con y desde la que se siente: si es buena, la ira es entonces natural; si es mala, entonces se siente *thymós*. Y a respecto no debe olvidarse que la diferencia entre *orgē* y *thymós* no es de grado, no es solo una oposición entre una ira excesiva y otra moderada, sino que es una distinción cualitativa, pues cualitativa es la diferencia entre deseos naturales y deseos vacíos.⁷²² En la raíz de las dos formas de ira hay dos desarrollos diferentes, no la intensificación de un mismo desarrollo.

Toda pasión puede analizarse en dos componentes: de un lado, el hecho de sentirla, hecho o bien doloroso o bien placentero, o sea, o bien malo o bien bueno; de otro, la disposición con la que se acoge el hecho de sentir la pasión (o no se acoge o se acoge hasta cierto punto). Cuando la disposición es buena, la pasión también lo es, aun cuando la sensación considerada en sí misma pueda ser mala. Y a la inversa: cuando la disposición es mala, lo es la pasión, aun cuando la sensación pueda ser placentera. Este planteamiento general puede y debe aplicarse al caso concreto de la ira. La ira es mala considerada en sí misma, pero puede ser buena si es sentida desde una disposición buena (XXXVIII, 18-22). Es decir, la ira considerada en sí misma no es mala, lo es el hecho de sentirla o experimentarla en la medida en que sentir o experimentar ira es causa de dolor (y para los epicúreos todo dolor es un mal); por otra parte, sin embargo, es buena en tanto que pasión sentida por alguien que posee una buena disposición (XXXVII, 20-39). La distinción es sutil y algo alambicada. No lo es el fin al que apunta, justificar el castigo como estrategia terapéutica: hay individuos, y no pocos, que necesitan ser obligados. No debe confundirse el castigo (*kólasis*) con la venganza (*timōría*).

El *De ira* es una fenomenología de esta pasión y de sus consecuencias; también una investigación de la actitud del sabio respecto de ella. En el supuesto de que estemos ante un maestro epicúreo, quien castiga tiene sin lugar a dudas una buena disposición. Por tanto, la pasión que siente ante los errores y faltas de sus discípulos (una ira natural) es buena; y ello aun cuando el castigado pueda sentir dolor. En determinadas circunstancias, el dolor puede ser bueno, de la misma manera que en ciertos casos el placer

⁷²² Cfr. Procopé, «Epicureans on Anger», 1998: 173.

puede ser malo. Se entiende entonces que Filodemo analice las condiciones para la efectividad del castigo: no castigar sin causa y que el castigo no sea ni excesivo ni continuo. Por otra parte, que en ciertas circunstancias, lamentablemente, el castigo sea necesario, no quiere decir que sea deseable en sí mismo.

Se entiende igualmente que el maestro, aunque en ocasiones se vea obligado a castigar y corregir a los alumnos incluso con severidad, debe ser del todo ajeno a esta perniciosa pasión. El sabio no disfruta castigando y solo lo hace en casos de necesidad extrema (XLIV, 18-22).⁷²³ No debe confundirse al iracundo con el que aparenta serlo, como incluso —reconoce Filodemo— le sucedía al mismo Epicuro (XXXIV, 39-XXXV, 5). Llevado por su amor a amigos y discípulos, el sabio se ve obligado a corregirlos con frecuencia e intensidad (XXXV, 17-21); por la misma razón, y por su deseo de verdad, refuta con rigor y decisión las tesis erróneas de otros filósofos (XXXV, 33-38). Pero este amor a los amigos y a la verdad, precisamente en la medida en que es amor, nunca degenera ni en ira ni en arrogancia. Más arriba señalaba que las prácticas de alabanza y censura, tal y como eran utilizadas por los epicúreos, son terapéuticas y no retributivas: la ira vana, ira como deseo de venganza, puede entenderse como una práctica de censura retributiva y no terapéutica, mientras que a la ira natural le cabe tener valor ejemplar y, en esta medida, un propósito didáctico y terapéutico. Por eso el sabio, siempre ajeno a la ira, puede sin embargo aparentarla como práctica de censura necesaria en algunos casos, por ejemplo, ante neófitos particularmente rebeldes, esto es, como estrategia paránética para que el estado inicial del alma de estos neófitos se desarrolle en la dirección adecuada.⁷²⁴

La ira del sabio, moderada, natural (y en ocasiones instrumental) solo implica creencias verdaderas; la del colérico es consecuencia de opiniones falsas y vacías (col. VI, 14-15). Ahora bien, no puede decirse al iracundo que deje de serlo y se convierta en sabio. Hay que ir a la raíz del problema y aquí no están las conductas, sino el carácter.⁷²⁵ Y el carácter del iracundo no se modifica porque llegue a saber racionalmente que su ira inmoderada y vana es mala. La ira, decía más arriba, es un defecto cognitivo, pero también es, desde otro

⁷²³ Cf. Gigante, *Ricerche...*, 1983: 70, que remite a *Lib. dic.* IIb, 3-7 y XVIIa.

⁷²⁴ Cf. Fowler, «Epicurean Anger», 1997: 28. Indelli, «The Vocabulary of Anger...», 2004: 104. Angeli, «Necessità e autodeterminazione...», 2000.

⁷²⁵ Cf. Tsuona, «Philodemus, Seneca and Plutarch on anger», 2011: 189-190.

punto de vista, un vicio moral que pide ser tratado con estrategias que rebasan lo puramente cognitivo.

★

Más allá de la evaluación racional del problema (o junto a la misma), el paciente debe visualizar su mal; a tal fin se encamina la técnica del «poner ante los ojos» (*prò ophthalmōn tithénai*), próxima a la diatriba cínico-estoica y que como su nombre indica obliga al paciente a representarse gráfica e imaginativamente los peligros, consecuencias y daños de su actual situación (III, 13).⁷²⁶ La diatriba contra el amor del libro IV del *De rerum natura* utiliza esta técnica. Para edificar una base sobre la que pueda actuar la razón el médico/filósofo pone ante los ojos del paciente la miseria de su condición presente, para que tome conciencia de la necesidad de tratamiento. Filodemo llama a la ira «locura de corta duración»: *oligochrónios manía* (*Ira* col. XVI, 34-37), porque una y otra, la ira y la locura, tienen similares características, y se detiene en ofrecer una descripción visual (*prò ommátōn*) de la apariencia física del iracundo: sus ojos de loco, el rostro enrojecido, la venas del cuello hinchadas, la saliva amarga (frg. 6, 1).⁷²⁷ Nadie querría ser visto con la faz enrojecida, las venas del cuello hinchadas y la boca seca.

Queriendo dañar a aquellos que le han dañado, el iracundo acaba dañándose a sí mismo: es él quien sufre los dolores y castigos que habría deseado infringir a sus enemigos (col. XIII; tb. XXXIII, 5-7 y XXXVII, 4), así le sucede incluso al amo que se encoleriza contra sus esclavos (XXIV, 17-36). El iracundo pierde el control de sí mismo, habla sin reflexionar, se encuentra permanentemente descontento y es incapaz de disfrutar de esos pequeños placeres que en ocasiones ofrece la vida (XXV, 15-34). El iracundo, en fin, vive en una exasperación y amargura permanente que incluso puede llevarle al suicidio (XXVI, 14-34).

Filodemo se recrea en resaltar la mezquindad de la ira, las acciones ridículas que invita a realizar, las ofensas verbales que lleva a proferir (col. XVII) e insiste una vez más en la necesidad de poner de manifiesto sus efectos, del mismo

⁷²⁶ *Ante oculos ponere* (Séneca, *De ira* III, 3, 2).

⁷²⁷ El iracundo «arde», «está incendiado» (VIII, 22: *ekpyrōseōs*). «Hay también en el espíritu aquel calor que se manifiesta cuando bulle en ira, y centellean los ojos con un fuego más intenso», escribe Lucrecio (III, 288-289).

modo que el médico debe decir al paciente las terribles consecuencias que se derivan de una enfermedad no curada (I, 23; cfr. tb. IV, 15-16 y III, 13). La analogía entre la ira y las enfermedades del cuerpo se repite varias veces a lo largo del *De ira* (cols. IV, V, IX, 21, XIX, 17-21).

El médico-filosofo también acude a comparaciones; compara el paciente, por ejemplo, con otros epicúreos (*De ira* col. XII, 7-8). Olvidando por un momento las críticas epicúreas a la *paideía* tradicional (pues tanto la época que le toco vivir como la salud del alma del paciente justifican estas pequeñas traiciones a la ortodoxia) Filodemo tampoco teme recurrir a Edipo y a sus hijos (col. XIV, 4-6), ni tan siquiera a los mismos dioses (col. XVI, 8-12). Lejos de reglas fijas, todo depende de la habilidad del terapeuta para escoger el análogo adecuado, sin importar que exista o no exista: no existen, por ejemplo, dioses iracundos y dominados por las pasiones. En cierto sentido, estamos cerca de los escépticos: al final de sus *Esbozos pirrónicos*, Sexto Em-pírico se plantea «por qué a veces el escéptico se acomoda a plantear argumentos brillantes, como medio de persuasión», y responde: «porque muchas veces le bastan para alcanzar su propósito» (III, 280-281). Todo o mucho depende de encontrar una figura o una situación con la que el paciente pueda asimilarse, pues gracias a la identificación admite su mal y, en consecuencia, la necesidad de terapia.

Gracias a estas estrategias los pacientes se vuelven más receptivos al tratamiento, incluso desean recibirlo (col. IV, 4-19).⁷²⁸ Y dado que la ira, en tanto que reacción a una ofensa o al hecho de no ser tratado como uno considera que se merece, es una pasión a la que son particularmente proclives quienes se dedican a los asuntos públicos, Filodemo no olvida tocar esta tecla: el político iracundo debe visualizar sus muchos enemigos, su frustración si yerra en la venganza, los castigos cuando así sucede... (col. XXV, 15-21). Tampoco desatiende ámbitos que le son más próximos: el iracundo aprende mal, se incapacita para participar de manera provechosa en la vida intelectual y moral de la comunidad epicúrea, se niega a ser corregido por los maestros y por sus compañeros: la ira, propia de las bestias, es un obstáculo para la vida filosófica (cols. XVIII, 35-XX, 2).

★

⁷²⁸ Cfr. Tsuona, «Portare davanti agli occhi...», 2003.

El *PHerc.* 831, dedicado a la soberbia (*meteōrismós*, un movimiento irracional del alma que da lugar a increíbles sufrimientos, IV, 3-5), guarda relación con las investigaciones filodemeas sobre la ira.⁷²⁹ La soberbia y la ira son vicios hermanos;⁷³⁰ al igual que el colérico, el altanero percibe equivocadamente la realidad: la pasión distorsiona y perturba su alma, incapacitada así para elaborar opiniones correctas. Solo cabe un remedio contra todos estos males, la palabra de Epicuro (col. XVI, 1-12). Por eso Filodemo (si es que fue él y no Demetrio Lacón el autor de este texto) exhorta a su joven destinatario a abandonar las disciplinas del ciclo y a abrazar la auténtica filosofía. En un momento dado, interrumpe su exposición e introduce una digresión sobre el temor a la muerte. No debe sorprender que en el contexto de una investigación sobre las imágenes espantosas que atormentan a los humanos se abra un paréntesis para hablar sobre el temor más grande que estos pueden sufrir.

SOBRE EL TEMOR A LA MUERTE Y SUS REMEDIOS

Para los epicúreos hay una relación inmediata y directa entre el miedo y la ansiedad: aquel perturba e inquieta.⁷³¹ Se temen sobre todo los males futuros. En este sentido general, el miedo a la muerte obedece a la misma mecánica que el resto de los temores que nos asolan. Mas dado que la intensidad del miedo es proporcional a la magnitud del mal esperado, el miedo a la muerte es el miedo más severo: «perturba totalmente la tranquilidad de la vida», dice el epicúreo Veleyo (Cic. *Fin.* I, 49).

En las columnas XVI-XXIV del primer libro *Sobre los dioses* Filodemo compara el miedo a los dioses y a la muerte.⁷³² ¿Cuál de ellos constituye un mal mayor (I, XVI, 15-20)? Aunque relacionados, tienen diferentes trasfondos. El miedo a los dioses descansa en opiniones erróneas que por lo general hunden sus raíces en creencias populares, el temor a la muerte se apoya en ideas latentes que en muchas ocasiones no cabe expresar de manera clara; por eso el miedo que producen los Olímpicos es relativamente fácil de extirpar, mien-

⁷²⁹ Cfr. Philippson, «Papyrus Herculensis 831», 1943: 149-150 y «Philodemus Buch über den Zorn...», 1917. Parisi, *Ricerche sul PHerc. 831*, 2010-2011.

⁷³⁰ Cfr. Ranocchia, «Filodemo e 'la ética stoica...», 2007 y *Aristone...*, 2007: 251-281.

⁷³¹ Cfr., por ejemplo, *Ep. Hdt.* 81-82. Lucrecio II, 19, 48; III, 461, 826, 903; VI, 645. Diógenes de Enoanda 34 VI, 6-VII 4 Smith.

⁷³² Diels, *Philodemus über die Götter*, 1916: «C. Götterfurcht und Todesfurcht».

tras que la ansiedad que causa el miedo a la muerte («un miedo secreto», «una ceguera anímica», «una arraigada herida») es más difícil de erradicar (I, XXIV, 20-34). «Pero así como los dioses, invisibles en su lejanía, tienen un inevitable halo de irrealidad, y en la misma ambigüedad que sus imágenes poseen se encierran siempre alternativas y contrapuestas interpretaciones, la otra fuente de angustias, la muerte, presenta un rostro infinitamente más adusto. No se trata ya de discursos que pueden angustiar la mente, sino de hechos reales que atentan el cuerpo y sitúan a la existencia humana ante un irreversible paisaje que colora definitivamente nuestros actos», escribe Emilio Lledó y cita 339 Us.: «Es posible frente a las demás cosas procurarse una seguridad; pero frente a la muerte todos habitamos una ciudad sin murallas». ⁷³³ No sorprende, pues «todo ser nacido debe desear permanecer en la vida, mientras lo retiene el muelle placer» (Lucrecio, V, 177-180).

Es un miedo que destruye tanto al individuo como a la sociedad: al primero, pero también «a sus padres, a sus amigos, a su patria», remarca Veleyo (Cic. *Fin* I, 49). En el miedo a la muerte, insiste Lucrecio, hunden sus raíces la avidez de dinero, la envidia, la traición a los amigos, el olvido de todo sentimiento piadoso:

... pues hombres ha habido ya que han traicionado a su patria y a sus padres queridos, para evitar las cavernas del Aqueronte (III, 70-86).

El miedo a la muerte es el prototipo o el paradigma de todos los miedos, de él nacen otros muchos y la suma de todos ellos, dice Lucrecio, no nos dejan «un solo gozo límpido y puro». Lucrecio hace lo mismo que reprocha a la religión: para mostrar que la muerte no es de temer, acentúa los temores de quien la aguarda, como si quisiera confrontar a sus lectores con sus miedos y angustias, para que, una vez superados, puedan apreciar mejor el poderío de las tesis epicúreas: leemos versos a medio camino entre la diatriba cínico-estoica ⁷³⁴ y la literatura consolatoria. ⁷³⁵

Se ha sugerido que la descripción de la plaga de Atenas, que cierra el libro VI y el poema de Lucrecio, es una especie de «test». En estos versos, cada estadio del sufrimiento físico queda caracterizado por un estado mental: no importa el aspecto clínico, sino el emocional. Quien lee estos pasajes (llenos

⁷³³ Lledó, *El epicureísmo...*, 1984: 79.

⁷³⁴ Cf. Wallach, *Lucretius and the Diatribe against...*, 1976.

⁷³⁵ Cf. Stork, *Nil igitur mors est ad nos...*, 1970.

de horribles imágenes y crudelísimas descripciones) sin perder la tranquilidad de su alma (*placata ... mente*, V, 1203) demuestra lo que le ha aprovechado, el bien que ha hecho a su alma, la lectura del poema que en estos momentos finaliza; si así fuera, la plaga demostraría lo mucho que los humanos necesitamos las palabras de Epicuro.⁷³⁶ El *De rerum natura* es un ejercicio para alcanzar tal «mente serena», pues la lectura o la audición de sus palabras generan *simulacra* que no son menos reales que los que emanan de las cosas.⁷³⁷ Leer o escuchar sobre la plaga del 430 a. C. es sentir en uno mismo los dolores, sufrimientos y ansiedades que antaño sucedieron..., y ver hasta qué punto y en qué medida pueden soportarse sin perder la imperturbabilidad.⁷³⁸ Algo parecido podría decirse de los versos que Lucrecio dedica a la muerte, versos que desean:

... extirpar aquel temor del Aqueronte que enturbia en sus mismas raíces la vida de los hombres, ensombreciéndolo todo con el negro color de la muerte (III, 37-40).

Por su radicalidad e intensidad, el miedo a la muerte, su superación, puede considerarse la piedra de toque de uno de los principios básicos del epicureísmo, el de la estricta vinculación entre ética y *physiología*.

Lucrecio dedica un largo pasaje del libro III a los tormentos y atormentados de ultratumba: en majestuosos versos desfilan Tántalo, Ticio, Cérbero, las Furias y el Tártaro (978-1023). Pero nada más comenzar advierte: «Y, ciertamente, las cosas, cualesquiera que sean, que dicen haber en el profundo Aqueronte, las hallamos todas en la vida». Las penas de ultratumba son proyecciones de los castigos que sufren los necios en esta vida. Utilizando ejemplos que por su familiaridad pueden suscitar una respuesta emocional en su auditorio,⁷³⁹ subraya las perturbaciones que asaltan al supersticioso, las torturas del enamorado, la locura del político ambicioso, la frustración infinita de quien no sabe poner límites a sus deseos..., personajes todos ellos que simbolizan modos de vida opuestos al epicúreo.⁷⁴⁰ En estos pasajes no se habla directamente de la muerte, sino que se afirma que todos, absolutamente todos, necesitamos del

⁷³⁶ Cfr. Clay, *Lucretius and Epicurus*, 1983: 225, 259, 262 y 266. Tb. Segal, *Lucretius on Death and Anxiety...*, 1990: 45 y 234. Olberding, «The Feel of Not to Feel It», 2005: 123-128. Bright, «The Plague and the Structure...», 1971: 619 y 628-632.

⁷³⁷ Cfr. Schiesaro, «The Palingenesis of *De rerum natura*», 1994: 88-89.

⁷³⁸ Cfr. Morrison, «*Nil igitur mors est ad nos?...*», 2013: 230.

⁷³⁹ Cfr. Kenney, *Lucretius...*, 1971: 5.

⁷⁴⁰ Cfr. Gale, *Myth and poetry in Lucretius*, 1994: 93-94.

consuelo y del bálsamo terapéutico de las palabras de Epicuro, de la auténtica *physiología*. «Del estudio de la física se obtiene el valor contra el miedo a la muerte, la firmeza contra el temor supersticioso», dice Veleyo (*Fin.* I, 64). Para no temer a la muerte hay que saber qué es, o sea, hay que conocer la composición atómica de cuerpo y alma, así como de la naturaleza y funciones de los sentidos, pues quien domina estas cuestiones sabe igualmente que la muerte nada es para nosotros.

Cicerón considera que la fisiología del alma ofrecida por Lucrecio es irrelevante, pues en realidad nadie teme al Hades: «¿Qué vieja hay tan delirante que experimente estos temores?» (*Tusc.* I, 48). Séneca coincide:

No soy tan necio como para repetir en este lugar la cantinela de Epicuro y afirmar que el temor a los infiernos es vano (...) Nadie es tan ingenuo que tema al Cancerbero, a las tinieblas y al espectro de las sombras formado de huesos descarnados (*ad Luc.* 24, 18).

También Plutarco, que entiende que la muerte no es destrucción sino transformación del alma:

La mayoría de la gente alberga la esperanza de eternidad sin el miedo que suscitan las fábulas sobre las cosas del Hades (*Non posse* 1104 b-c).

Mucho se han discutido estos pasajes relacionándolos con la cuestión de las audiencias a las que se dirige el poema de Lucrecio: si a todo el mundo los comentarios del Arpinate, Séneca y Plutarco serían inoportunos, pues es obvio que amplias capas de la población romana de aquel entonces sí temían los castigos de ultratumba, no, sin embargo, esas elites a las que, según algunos estudiosos, se dirige Lucrecio: únicamente ellas pueden comprender y apreciar un poema que Quintiliano califica de *difficilis* (X, 1, 87).

La querrela es ociosa dada la respuesta de Lucrecio: «todo ello más es vanagloria que convencimiento real». Algo parecido dice Epicuro cuando critica a esos individuos ignorantes de la verdadera naturaleza de las cosas que dicen poder liberarse de los temores que nacen de las visiones mentales, pero que sin embargo realizan con frecuencia acciones que delatan que siguen siendo víctimas de esas supersticiones que dicen haber dejado atrás —imposible tarea al margen de la auténtica *physiología* (*Nat.* XXXIV, cols. VI, X y XIV). Aquellos que dicen no «temer la tartárea mansión de la muerte» y no necesitar en nada «nuestra doctrina», cuando se ven envueltos en dificultades y peligros, cuando la miseria les amenaza, «sacrifican a los muertos, inmolan [a las deidades infer-

nales] negras ovejas, dirigen ofrendas a los Manes». El miedo de estos individuos oculta su miedo y en su ignorancia ignoran la miserable condición de sus vidas: sus acciones desmienten sus palabras. Tanto da que estén en juego viejas supersticiosas o elites altamente intelectualizadas que afirman saber «que la sustancia del alma está formada de sangre, o también de viento si así se les antoja decir», o esos «lógicos» de los que habla Polistrato y que creen poder liberarse de los temores que producen las visiones oníricas mediante silogismos y otros procedimientos dialécticos (*Cont.* VII, 22-25). Lo decisivo es ver cómo unos y otros se conducen en momentos de crisis, peligro y adversidad, «pues entonces son sinceras las voces que brotan del fondo de su pecho: se arranca la máscara y queda la realidad» (III, 41-58).

★

Todo es mortal excepto el vacío, los átomos y la misma muerte (*mors immortalis, mors aeterna*, III, 869 y 1091); tal es la única eternidad que nos es concedida a los humanos, la eternidad de la muerte, la de la nada, pues la muerte «nada es». Pero por lo mismo la muerte perturba al máximo: trastorna tanto que el alma sobreviva a la muerte como el que la muerte del alma suponga la destrucción total y absoluta de ese sujeto que es un compuesto de cuerpo y alma.

En el libro III del *De rerum natura* se leen tres razones que quieren acallar el miedo a la muerte. Lucrecio lo considera tan pueril como el de los niños a la oscuridad, insiste en la metáfora y afirma que las tinieblas de la noche no las disipa la luz del sol, «sino la contemplación de la Naturaleza y la razón»: *sed natura especies ratioque* (II, 55-61; III, 87-93; VI, 35-41). En principio y en teoría, bastará con restaurar la racionalidad para que el temor desaparezca. La naturaleza de las cosas, desvelada por la *physiología* epicúrea, obliga a concluir que el alma es mortal y si es así (y así es, dado que el alma también es cuerpo) será estúpido temer al Hades. Lucrecio ofrece una fisiología del alma para vencer ese miedo a la muerte que nace de considerar que cuando estamos muertos no estamos sin embargo del todo muertos.

Tal fisiología debe enfrentarse a la posibilidad de que el alma perciba sin el cuerpo, que sea «el alma la que ve y oye, y no esos órganos que son como las ventanas del alma, mediante las cuales, sin embargo, nada puede percibir la mente, si no actúa y está atenta»; más aún, cabe incluso pensar que solo cuando el alma se desencarne («cuando haya llegado libre a dónde la naturaleza la

conduce»), que únicamente entonces «estas percepciones se discernirán mucho más pura y claramente». Las citas anteriores están tomadas de Cicerón, también la siguiente:

Pues ahora, por cierto, aunque aquellos orificios que están abiertos desde el cuerpo hasta el alma los fabricó la naturaleza con técnica muy hábil, sin embargo se han visto obstruidos en cierta medida por los elementos terrestres y compactos; en cambio, cuando no haya nada salvo el alma, nada se interpondrá ni le impedirá percibir la naturaleza de cada cosa (*Tusc.* I, 46-47).

Lucrecio entiende que quien así piensa «se empeña en luchar contra la verdad y la evidencia»; no habla de «ventanas», sino de «puertas»: sostener que los ojos no pueden ver de por sí, sino que el alma ve a través de ellos («como por una puerta abierta») es un sinsentido,

... pues la impresión sentida en los ojos conduce a creer lo contrario y nos fuerza la vista en la misma pupila, sobre todo cuando es frecuente que no podamos distinguir un objeto brillante, pues la vista no es estorbada por una luz excesiva; lo cual no ocurre jamás con las puertas: pues el hueco, a cuyo través miramos, no experimenta fatiga alguna por estar abierto (III, 350-369).

La objeción planteada por Cicerón es ociosa si se aceptan las premisas epicúreas: si solo el alma percibe y si en este proceso el cuerpo no juega ningún papel necesario, ¿cómo explicar entonces la interdependencia de cuerpo y alma en los procesos sensitivos? En conclusión: el alma no sobrevive y lo que la gente teme, el dolor y los castigos de ultratumba, no puede sucederle a almas descorporeizadas.

La muerte no daña porque tras la muerte no hay nada, y «nada» no puede ser objeto de daño (III, 826-930). El argumento ya había sido esgrimido por Epicuro en la *Máxima Capital 2* y en la *Carta a Meneceo 123*:

Acostúmbrate a creer que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal residen en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal, no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad.

Todo bien y todo mal residen en la sensación; los muertos ya no sienten; por tanto, nada es bueno ni malo para quien ya ha muerto. O sea, dado que cuando es la muerte los átomos del cuerpo y los del alma se separan,

no es posible ya la percepción; por tanto, tampoco cabe decir con sentido «la muerte es un mal», puesto que el muerto no la percibe y, en consecuencia, no puede enjuiciarla. En cierto sentido, aquí podría y debería acabar el asunto y el discurso sobre la muerte. Nótese, sin embargo, que en el texto de la *Carta a Meneceo* citado más arriba la palabra *thánatos* no designa el «morir», sino el «estar muerto». El argumento de Epicuro solo explica por qué no hay que temer a la muerte cuando ya estamos muertos; no permite enjuiciar si el morir es o deja de ser un mal (o un bien).⁷⁴¹ Consciente de esta debilidad, Lucrecio ofrece más argumentos en contra del temor al morir, tal vez porque sabe de la insuficiencia de las argumentaciones fisiológicas: que digan la verdad de las cosas no implica por necesidad que tengan efectos terapéuticos.

A modo de transición puede leerse el argumento llamado «del ciclo de la vida»: la muerte no debe temerse puesto que forma parte necesaria del ciclo natural de la vida.⁷⁴² Vivir unos pocos años más nada añade a la felicidad.

Pues la vejez cede siempre el puesto, expulsada por la juventud, y es forzoso que las cosas se renueven unas con otras; nada es entregado al negro abismo del Tártaro (III, 963-966).

La muerte es necesaria para que de ella surjan nuevas vidas, extraño argumento en bocas epicúreas, pues no adopta la perspectiva de la felicidad individual, sino la de la naturaleza como un todo, lo cual suena en exceso estoico: el *Lógos* universal quiere y se complace en que todos los sucesos de este mundo obtengan su lugar y sentido en el marco más general de la totalidad del acontecer organizado providencialmente. Tal vez Lucrecio introdujera este razonamiento por sus virtualidades terapéuticas: si ayuda o contribuye a alcanzar la *ataraxía*, bienvenido sea. Al fin y al cabo, muchos de los argumentos epicúreos tienen una justificación instrumental. En otro momento de este mismo trabajo ya recordaba que en este extremo de la cuestión los epicúreos se aproximan a los escépticos: ni unos ni otros temen «plantear argumentos poco brillantes como medio de persuasión» (Sext. Emp. *Esb. Pirr.* III, 32).

⁷⁴¹ Cf. Hessler, *Epikur. Brief an Menoikeus*, 2014: 197-198.

⁷⁴² La expresión es de O'Keefe («Lucretius on the Cycle of Life and the Fear of Death», 2003) que discute y comenta Nussbaum, *The Therapy of...*, 1994: 222-225, que habla del «argumento del banquete»: la vida, como los banquetes, tiene un punto final natural. Cf. los comentarios de Fischer «Contribution to Symposium on Nussbaum's *The Therapy of Desire*», 1999) y la respuesta de Nussbaum («Reply to Papers...», 1999).

El «argumento de la simetría» también quiere acallar el miedo a la muerte: la no existencia *post mortem* puede y debe compararse con la inexistencia prenatal: nuestra futura no existencia es similar a nuestra pasada no-existencia y dado que no tememos la primera, la segunda tampoco será de temer (III, 972-977).⁷⁴³ Lucrecio invita a quien ha de morir a ponerse en la situación de cuando todavía no había nacido y, en segundo momento, le sugiere identificar esta situación con la de estar muerto. A modo de *meditatio mortis*, pide al vivo que piense la situación de quien ya está muerto, pues en sentido estricto solo para este la muerte no es nada.⁷⁴⁴ Ahora bien, puesto que para quien aún vive la muerte sí es algo, al menos algo que deberá experimentar, la simetría que busca Lucrecio se rompe porque el «deberá experimentar» es un futuro presente, mientras que el estado de la materia pasada que, por un azar, habrá de configurarme en el presente no es un pasado presente, sino algo que fue y que ya no continúa siendo. No hay simetría porque el estado prenatal está en el pasado y la muerte en el futuro

¿Qué tiempos son relevantes? El argumento de la simetría solo sugiere que el tiempo anterior al nacimiento y el tiempo futuro que traerá (no hay duda) la muerte son por igual irrelevantes, pasando por alto, dicen sus críticos, que el «vivir» implica apertura de posibilidades, mientras que el «ha vivido» las cierra.⁷⁴⁵ Situación, sin embargo, indiferente para el sabio epicúreo, que sabe que en lo que hace al placer son irrelevantes el tiempo finito y el infinito. Lucrecio sugiere un ejercicio, comparar la mirada retrospectiva hacia «los siglos infinitos que nos precedieron» (III, 972-973) con la visión epicúrea de «las murallas del mundo que se abren» (III, 16-17). Ambas miradas tendrían un similar efecto sedante.⁷⁴⁶

«Lo más triste de la muerte es el olvido, la ignorancia y la oscuridad», escribe Plutarco (*Non posse* 1093 a), la desgracia de la inexistencia, con palabras de Cicerón (*Tusc.* I, 11). El Arpinate también esboza una posible respuesta epicúrea:

Y es que tú negabas hace un momento la existencia de quienes habían muerto. Por tanto, si no existen, no pueden ser nada; así que ni siquiera desgraciados (*Tusc.* I, 12).

⁷⁴³ Cf. Rosenbaum, «The Symmetry Argument...», 1989. Mitsis, «Epicurus on Death...», 1988

⁷⁴⁴ Cf. Furley, «Nothing to Us», 1986: 76.

⁷⁴⁵ Cf. Nagel, «Death», 1979.

⁷⁴⁶ Cf. Segal, *Lucretius on Death and...*, 1990: 155.

No debe confundirse la aniquilación permanente de la conciencia (o sea, la muerte) con el hecho de quedar por siempre confinados en la más total oscuridad, como si esta existiera.⁷⁴⁷ Pero la muerte, diría un epicúreo, ni es ni deja de ser esa total oscuridad; la muerte, simplemente, «no es». O dicho directamente: los epicúreos invitan a pensar de otra manera la no-existencia: no somos espectadores de nuestra propia ausencia. Quien teme la total aniquilación, dice Lucrecio, es «incapaz de arrancarse la vida y de cortar sus raíces»:

Hace, sin saberlo, que una parte de sí le sobreviva (...) Porque no se ve distinto de aquél, ni se retira bastante de su cuerpo caído, y se figura que él es todavía ese cuerpo y, sin moverse de su lado, le presta su propio sentimiento (III, 876-883).

El problema de la muerte solo lo es para aquel que es «incapaz de arrancarse la vida y de cortar sus raíces»: pensar de otra manera la no-existencia obliga a pensar de otra manera la existencia. Los epicúreos, por tanto, invitan a pensar de otra manera la identidad del yo.⁷⁴⁸ O sea, nos invitan a hacernos epicúreos, a seguir el modo de vida del sabio epicúreo.

★

Decir que nadie sobrevive a su propia muerte y que, por tanto, no debe temérsela, es decir poco, dada su naturaleza multidimensional, dado que en realidad la tememos y tememos igualmente muchas otras cosas relacionadas directa o indirectamente, explícita o implícitamente, con ella.⁷⁴⁹

Cabe pensar o bien que los argumentos epicúreos alejan toda perturbación frente a la muerte o bien que tienen un efecto más limitado: eliminan la perturbación frente al hecho de estar muerto, por así decirlo, en «primera persona».⁷⁵⁰ Puede que convencido por ellos deje de temer mi muerte, pero que no obstante continúe temiendo los efectos que esta, presumiblemente, habrá de tener en familia y amigos. Lucrecio contempla esta posibilidad (III, 894-911). En primer lugar, se pone en la situación del muerto que pierde los besos y la ternura de su «virtuosa esposa y dulces hijos»: «ya no podrás gozar de

⁷⁴⁷ Cfr. Silverstein, «The Evil of Death», 1993: 98.

⁷⁴⁸ Cfr. Williams, «Imagination and the Self», 1973.

⁷⁴⁹ Cfr. Hoelter, «Multidimensional Treatment of Fear of Death», 1979: 996-999.

⁷⁵⁰ La primera posibilidad la defiende Striker, «Commentary on Mitsis», 1988; sobre la segunda: Rosenbaum, «How to Be Dead...», 1993. Cfr. tb. Nagel, «Death», 1993: 62.

tus prósperas empresas, ni escudar a los tuyos». Ciertamente, pero debe añadirse: «y ya no te poseerá el cuidado de ninguna de estas cosas». A continuación, en la de quienes lloran al muerto:

Tú, por lo menos, sumido como estás en el sopor de la muerte, seguirás así por los siglos venideros, exento de todo angustioso cuidado; pero nosotros, junto a la pira horrenda, lloraremos insaciablemente sobre ti, ya hecho cenizas, y ningún día vendrá a arrancarnos del pecho el eterno dolor.

Quien así habla revela que no he alcanzado esa mirada distanciada a la que me refería más arriba:

Si todo va a parar en sueño y reposo, qué amargura tan grande hay en ello, para que uno se consuma en luto eterno.

Tal vez en este distanciado consuelo habite alguna crueldad o al menos cierta falta de compasión. Cuando murió por sobreparto Tulia, la hija mayor de Cicerón, este escribió una *Consolación* (desgraciadamente perdida) en la que recurría a todo de tipo de argumentos, sin desdeñar los epicúreos (*Tusc.* III, 76). En vano.

Pues no está en nuestro poder el fingimiento o el olvido cuando nos pinchan aquellas cosas que consideramos malas; nos desgarran, nos atormentan, nos espolean, nos abrasan, no nos dejan respirar (III, 35).

Séneca coincide:

Sé que el asunto no está bajo nuestra potestad, que ningún afecto está sometido a nosotros, y mucho menos el que nace del dolor, pues es feroz y contumaz a todo remedio (*Cons. Helv.* 17, 1).

Para los no epicúreos el dolor, o al menos ciertos dolores, son insaciables e interminables.

Puede ser también que Epicuro, con flexibilidad, no siempre mantuviera una fría distancia. Al menos así se desprende de una carta sobre la muerte de Hegesianacte dirigida a Dosíteo y Pirsón, padre y hermano del fallecido. Plutarco, por quien sabemos de ella, se sorprende de que quienes disputan «con quienes suprimen las penas, lágrimas y lamentaciones por la muerte de las personas queridas» escriban sin embargo palabras en las que se muestran «personas tiernas y amables» (*Non posse* 1101 a = 120 Us. = 46 Arr.). Plutarco añade que estas cosas las escribe Epicuro, además de en esta

carta, «en otros muchos lugares»; tal vez el Maestro, en su *Hegesianacte*, una obra perdida pero mencionada por Diógenes Laercio (X, 28), mirara con comprensión y piedad el dolor sentido por quienes pierden a sus seres queridos.



Epicuro dice muy poco sobre la muerte como fin de una existencia individual y menos aún sobre los miedos que acompañan a este proceso; se limita a indicar con premura que «es necio quien dice que teme a la muerte no porque le angustiará al presentarse sino porque le angustia esperarla» (*Ep. Men.* 125), con premura porque el proceso de aguardar a la muerte puede acontecer bajo muy diversas circunstancias. Filodemo lo sabe, sabe que no es lo mismo el temor a morir demasiado joven⁷⁵¹ que el temor del que teme morir sin hijos a los que legar sus bienes⁷⁵² o el del que teme morir en tierra extraña y extranjera,⁷⁵³ que no es lo mismo el temor que sienten aquellos que prefieren morir

⁷⁵¹ Cols. XII–XIX. Algunos estudiosos han señalado que, aunque Epicuro afirma que una vida feliz no requiere un tiempo infinito o ilimitado (*Máx. Capt.* 20), esto no quiere decir que la duración de la vida sea del todo irrelevante, pues para que una vida sea feliz no basta con que esté salpicada de momentos puntuales felices, sino que debe ser una vida completa y esta, a su vez, requiere una duración relativamente larga (Cfr. Striker, «Commentary of Mitsis», 1988: 326 y Mitsis, «Epicurus on Death ...», 1988). Filodemo, sin embargo, afirma que para obtener y disfrutar el límite del placer es suficiente con un tiempo limitado (cols. 3, 31–40; 13, 3–6; 19, 1–9). Ahí está, por ejemplo, el caso de Pitocles, que pese haber muerto relativamente joven tuvo tiempo sin embargo para vivir una vida filosófica y, en consecuencia, feliz. Pero tal vez el caso de Pitocles sea excepcional; de hecho, Filodemo contempla la situación de quien, teniendo una buena disposición, muere antes de haber tenido la oportunidad de haberla desarrollado por completo, pues es razonable querer vivir, al menos, hasta haber alcanzado el fin supremo de la *ataraxia* (cols. 13, 36–14, 10). Filodemo califica tales muertes de «desafortunadas» (*dystycheis*). Tal vez admitiera la existencia de un miedo «natural» a la muerte, más o menos análogo a la ira «natural» del *De ira*. Ahora bien, aunque en cierto sentido sea razonable, o «natural», temer morir demasiado pronto, tampoco debe pasarse por alto que este temor puede ser un impedimento insalvable para alcanzar la *ataraxia* (Cfr. Warren, *Facing Death...*, 2004: 157). Sobre estas cuestiones, cfr. Sanders, «Philodemus and the fear of premature death», 2011.

⁷⁵² Cols. XXII–XXV. Muchos epicúreos no tuvieron hijos y fueron más honrados y recordados por sus amigos que otros que sí tuvieron descendencia; por lo demás, muchos hijos son indignos de heredar. Filodemo, sin embargo, reconoce que es natural, «máximamente natural» (*physikōtatos*), preocuparse por la suerte que los amigos y los familiares habrán de correr tras nuestra muerte.

⁷⁵³ Cols. XXV–XXVI. Filodemo admite que este temor es natural, incluso para individuos con una sólida formación; concede que esta circunstancia puede llegar a preocupar, pero en modo alguno admite que pueda llegar a constituir un intenso dolor. Ciertamente, es mejor y preferible morir en la propia ciudad, rodeados de amigos, como les sucedió a los Padres Fundadores del Jardín,

en su cama, rodeados de sus seres queridos, a morir en el campo de batalla⁷⁵⁴ o el de los que temen permanecer insepulto⁷⁵⁵ o morir en el mar;⁷⁵⁶ y que todos estos temores son diferentes del temor que siente aquel que teme morir víctima de una condena⁷⁵⁷ o el de aquel otro que teme dejar de ser recordado al morir.⁷⁵⁸

Cada uno de estos temores recibe un tratamiento pormenorizado y particularizado en el *De morte*: porque hay distintos tipos de muerte, debe haber diferentes consolaciones. Ya lo indicaba más arriba: las terapias epicúreas son flexibles y personalizadas. Filodemo ni tan siquiera teme recurrir a argumentos o imágenes en el mismo límite de la ortodoxia del Jardín; incluso alaba a filósofos (Zenón de Elea, Anaxarco, Sócrates, Platón... XXXV, 31-34; XXX, 17-XXXI, 4) que en otros textos son criticados con dureza, porque sabe que el lenguaje frío y aséptico de la investigación científica pura ni consuela ni conforta. De aquí el tono retórico, alejado de toda tecnicidad filosófica, que reina a lo largo del *De morte* filodemeo, porque está dirigido a audiencias amplias, no especializadas, y porque en ocasiones la retórica y los artificios poéticos resultan más persuasivos que la argumentación estrictamente científica.

⁷⁵⁴ Col. XXVIII. El temor, en definitiva, a preferir morir una muerte indigna a una gloriosa en defensa de la patria. Filodemo muestra su disgusto por este temor y señala que, dado que la muerte es la disolución del yo, resulta insensato preocuparse por los honores que puedan recibirse o no recibirse tras la muerte.

⁷⁵⁵ Cols. XXX-XXXII. Filodemo reconoce y admite que los gobernantes están legitimados para establecer restricciones a la hora de celebrar honras fúnebres. Por lo demás, si alguien no recibe sepultura puede deberse al hecho de no haber tenido amigos que se hagan cargo del funeral y, en tal caso, el dolor es merecido, merecido por haber llevado una mala vida, pero no por lo que pueda pasar tras la muerte. Además, muchos grandes hombres no recibieron sepultura y, en fin, dado que la muerte es ausencia de sensación, tanto da ser o no ser sepultado.

⁷⁵⁶ Col. XXXII. De acuerdo con Filodemo, esta muerte no es particularmente dolorosa: da igual ser devorado por peces que por gusanos o por el fuego: dado que el muerto no siente, es indiferente lo que le suceda al cadáver.

⁷⁵⁷ Cols. XXXIII-XXXIV. Lamentable muerte, admite Filodemo: ser condenado a muerte por haber cometido delitos es, ciertamente, atroz, pero la atrocidad debe remitirse al hecho de haber llevado una vida equivocada, no a las (supuestas) desgracias que puedan acontecer tras la ejecución. Aquellos que son condenados injustamente pueden consolarse a sí mismos, pensando que la injusta condena en modo afecta a la calidad de sus vidas y recordando que muchos hombres excelentes sufrieron esta muerte.

⁷⁵⁸ Cols. XXXV-XXXVII. Este dolor y este temor solo es natural en aquellos que no han tenido amigos que deseen recordarlos, pues ser recordados tras la muerte solo es consecuencia de haber vivido una vida buena. Quien teme este temor confunde ser olvidado tras la muerte con ser ignorado mientras vivía. Importa, en realidad, el tipo de vida que se ha vivido, no el hecho de ser o no ser recordados. Por lo demás, la gran mayoría de los muertos han sido olvidados y en algún momento, cuando este mundo que conocemos llegue a su fin, todos lo seremos.

Tal vez por ello, cuando quiere desterrar el miedo a que el cuerpo pierda su belleza al morir, no habla de «átomos», sino de *tàs prōtas ... phýseis*:

...cuando los cuerpos, en un breve lapso de tiempo, se conviertan en esqueletos y se disuelvan en sus partículas primeras... (col. XXX, 1-7).

Lo mismo sucede algo más adelante, cuando está en juego el miedo a no recibir sepultura una vez muertos (col. XXXII, 20-30).

El impacto emocional del *De morte* no depende de la aceptación de tesis filosóficas epicúreas, si bien Filodemo las asume implícitamente en más de una ocasión.⁷⁵⁹ Y en otras, sin embargo, casi parece abandonarlas.

El problema del dolor es fundamental en el *De morte*: cabe pensar que me he liberado de la creencia supersticiosa en el Hades, que tampoco temo la más total aniquilación de mi ser, pero que sin embargo me inquieta que esta última circunstancia se produzca en medio de terribles amarguras.⁷⁶⁰ Porque, por una parte, la muerte es un acontecimiento puntual propio de todo agregado atómico; pero, por otra, también es en muchas ocasiones un proceso gradual que le sucede a un cuerpo humano y que puede ir acompañado de horribles sufrimientos. Desde cierto punto de vista, la muerte es un proceso atómico físico de disolución, pero desde otra perspectiva este proceso no es por entero impersonal y neutral cuando se lo refiere a los sentimientos y emociones de seres capaces de describirlo y de evaluar su significado para su propia existencia.⁷⁶¹

El tema es decisivo para los epicúreos, que deben mostrar que la muerte acontece sin dolor, pues el temor a padecer sufrimientos físicos o psíquicos es sin lugar a dudas una fuente importante de perturbaciones. Epicuro se había limitado a afirmar que quien muere no siente, puesto que la muerte es privación de toda sensación (*Sent. Vat.* 2). El tema del dolor está prácticamente ausente en Lucrecio, que solo dice que la disolución de una unidad tan íntima como la que conforman cuerpo y alma debe ir acompañada de algún tipo de sufrimiento (III, 323-330), como prueba el mal olor que desprenden los cadáveres (III, 580-588). Filodemo, por su parte, dedica diez columnas (más o menos la cuarta parte de su texto) a esta cuestión, un tema importante en la literatura

⁷⁵⁹ Armstrong, «All Things to all Men...», 2005.

⁷⁶⁰ Cf. Miller Jr., «Epicurus on the Art of...», 1976: 170-171.

⁷⁶¹ Cf. De Lacy, «Process and Value...», 1957.

consolatoria, porque el *De morte* es, en efecto, una *consolatio*⁷⁶² —en los límites de la ortodoxia epicúrea, pues para alcanzar esta finalidad, la de mostrar que la muerte acontece sin dolor, Filodemo debe relativizar la unidad y simpatía entre cuerpo y alma—. ⁷⁶³

No es imposible que los átomos de alma se desprendan sin dolor y, por tanto, que no haya ningún sufrimiento específico de la muerte (8, 1-3). Los eventuales dolores que sienten los seres humanos al morir no surgen de esos átomos del alma que abandonan el cuerpo, sino de la enfermedad que acompaña y causa la muerte (8, 7-8). En 8, 14-20 rebate al estoico Apolófanes, que había afirmado que la separación del alma del cuerpo va acompañada de violentos sufrimientos; craso error, apunta Filodemo, dado que los múltiples poros que revisten la carne permiten que los sutiles átomos del alma escapen rápida e indoloramente. De aquí se sigue que la muerte acontece sin dolor físico y, por tanto, que el dolor psíquico que aún persiste es de otro tipo. Si es así, uno es el modo de sentir del cuerpo y otro el del alma, a menos que supongamos que el alma del que muere no siente dolor, sino placer; así lo sugiere hipotéticamente Filodemo: debido al rápido movimiento que los átomos del alma experimentan al escaparse, cabe incluso que el proceso se consume acompañado de algún tipo de sensación placentera (8, 34-37).

El *De morte* finaliza con una *peroratio*.⁷⁶⁴ Filodemo establece un contraste entre el necio (sujeto y objeto de muchos de los miedos señalados más arriba) y el sabio que ofrece consuelo; pero este último, a su vez, obtiene su fuerza de la diaria contemplación religiosa de la misma muerte, al extremo de que para él todo despertar matutino es como un abandonar la tumba: la única manera de dejar o al menos mitigar el dolor a la muerte es meditar constantemente sobre ella (37, 12-38). Y a fin de cuentas esto y no otra cosa es la reflexión filodemea sobre la muerte, una *meditatio mortis*, un ejercicio para conseguir morir *akataplēktos*, impávidamente, como murió Metrodoro: «se mantuvo impávido ante las desgracias y la muerte», dice Epicuro en el libro que le dedicó (DL X, 23 = 37 Us.). No estamos lejos del estoicismo.⁷⁶⁵ Tampoco del cristianismo: la imaginaria religiosa sobre la muerte y la resurrección, frecuente en los cultos místicos para describir la experiencia iniciática de los nuevos adeptos y

⁷⁶² Cfr. Warren, *Facing Death...*, 2004: 29.

⁷⁶³ Cfr. Beer, *Lukrez und Philodem...*, 2009: 365-366.

⁷⁶⁴ Cfr. Armstrong, «All Things to all Men...», 2005: 44 ss.

⁷⁶⁵ Cfr. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und...*, 1958, 80-84.

posteriormente utilizada por los cristianos para afirmar sus convicciones acerca del carácter único de la experiencia escatológica de Jesús, es aprovechada por Filodemo para dibujar aquello que los epicúreos más avanzados pueden experimentar diariamente.⁷⁶⁶



Tan irracional es temer a la muerte como deseirla:

Es ridículo que te apresures a la muerte por hastío de la vida, siendo así que ha sido tu clase de vida la que ha determinado tu carrera hacia la muerte. Asimismo dice [Epicuro] en otro pasaje: ¿Qué hay tan ridículo como suspirar por la muerte, cuando te has hecho angustiada la vida por miedo a la muerte? Puedes añadir a estas frases aquella otra del mismo género: es tan grande la imprudencia de los hombres, o mejor, su locura, que algunos se ven arrastrados a la muerte por temor a morir (Sén. *ad Luc.* 24, 22-23 = 496-498 Us. = 229 Arr.).

Ahora bien, dado que los fundamentos físicos, psicológicos y epistemológicos en los que toman asiento estas aserciones son cuanto menos cuestionables y problemáticos, cabe entonces preguntarse por qué escogerlos si cabe que consuele más, que produzca más *ataraxía*, aceptar cualquiera de las muchas formas benévolas de inmortalidad que ofrece la tradición.

«Es necio quien dice que teme a la muerte no porque le angustiará al presentarse sino porque le angustia esperarla» (*Ep. Men.* 125). «Necio» traduce *mátaios*: tontería, locura, extravío, estupidez... Todo lo dicho más arriba son ejercicios para esperar la muerte sin hacer imbecilidades. El modelo a seguir lo ofrece el sabio, que «ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abruma el vivir ni considera que sea algún mal el no vivir». Epicuro cita entonces con desaprobación esos versos de Teognis que afirman que «bueno es no haber nacido, o bien una vez nacido traspasar cuanto antes las puertas del Hades», y propone un ejercicio, el ejercicio de recordar una y otra vez que el futuro «ni es nuestro ni del todo no nuestro» en orden a conseguir un fin dado de ante-

⁷⁶⁶ David Armstrong («All Things to all Men...», 2005: 49) remite a 2 *Corintios* 4, 10-11 y, en nota a pie de página, agradece a John Fitzgerald haber llamado su atención sobre este paralelismo (cfr. J. Fitzgerald, *Cracks in a Earthen Vessel. An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence* (= *SBL Dissertation Series* 99), Atlanta, 1988).

mano, «para que no aguardemos que lo sea totalmente ni desesperemos de que totalmente no lo sea» (*Ep. Men.* 126-127).

Es importante remarcar que Epicuro pide, sobre todo, la realización de un ejercicio («acostúmbrate a creer...») en orden a alcanzar un fin dado de antemano: eliminar «el ansia de inmortalidad».⁷⁶⁷ Si la filosofía es *askēsis*, aprender a morir es el supremo ejercicio ascético, un ejercicio, en definitiva, para vivir una vida no condicionada por el miedo a la muerte: para ni temerla ni deseársela. La muerte, diría un estoico, es un «indiferente». Quien desee ser feliz debe liberarse del «ansia de inmortalidad», para lo cual debe meditar una y otra vez hasta quedar plenamente convencido sobre aquello que Epicuro dice un poco más adelante: que la muerte «nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos» (*Ep. Men.* 125). Es obvio que la efectividad estos ejercicios aumentará si se realizan comunitariamente, si los miembros de la comunidad epicúrea, alejados de quien piensa de otra manera, meditan en común sobre estas palabras del Maestro. «La muerte nada es para nosotros», o sea, para el remitente y los destinatarios de la *Carta a Meneceo*, para los epicúreos, para aquellos que no son estúpidos al punto de privarse del consuelo que ofrecen las palabras del Maestro, para aquellos que siguen el modo de vida epicúreo y no obstante su mortalidad aspiran a ser tan felices como los dioses inmortales.

⁷⁶⁷ Cfr. Warren, «Removing Fear», 2009: 237.

EPICUREÍSMO Y POLÍTICA

Es lástima que se haya perdido el *Perì bíōn* de Epicuro, donde al parecer no solo se argumentaba la necesidad de alejarse de la vida política y se rechazaba el modo de vida de los cínicos (DL X, 119 = 8 y 14 Us.), sino que también se defendía positivamente la pertinencia de una «vida oculta». ⁷⁶⁸ La tesis que pide alejarse de la vida política tiene una larga tradición en la poesía y en la filosofía griegas. ⁷⁶⁹ Y la disociación entre lo público y lo privado es un rasgo característico del periodo helenístico; así, por ejemplo, la Comedia Nueva se aleja de los temas políticos y prefiere centrarse en asuntos domésticos. ⁷⁷⁰ El tan debatido «apoliticismo» epicúreo debe situarse en este contexto más general que toma pie en la suspicacia frente a las formas políticas surgidas tras la muerte de Alejandro, así como, desde una perspectiva más concreta, en esa desconfianza epicúrea sobre la capacidad humana, o al menos de todos los humanos, para progresar hacia mejor.

PROGRESO Y DECADENCIA

Epicuro —recuerda Epícteto— sostenía «que somos sociables por naturaleza»; poco más adelante se expresa de manera más precavida: «dudan algunos [los epicúreos] sobre si en la naturaleza del hombre está contenida la sociabilidad» (*Dissert.* IV, XI, 1 y I, XXIII, 1 = 525 Us.). Antes había sido categórico:

Así también Epicuro, cuando pretende refutar la sociabilidad natural de los seres humanos, se sirve de lo que quiere refutar. Pues, ¿qué dice? «No os engañéis, hombres, ni os distraigáis ni os disperséis: no hay sociabilidad natural de los seres humanos. Creedme. Los que dicen otra cosa os engañan y se equivocan en sus razonamientos (*Dissert.* II, XX, 6-7 = 523 Us.).

⁷⁶⁸ Cf. Schofield, «Epicurean and Stoic Political Thought», 2000: 436-437.

⁷⁶⁹ Cf. Wehrli, *Αάθη βιωσας*. *Studien zur...*, 1931. Roskam, *Live unnoticed...*, 2007: 3 ss.

⁷⁷⁰ Cf. Jones, *The Epicurean Tradition*, 1992: 2.

Las vacilaciones se explican porque es probable que Epicuro defendiera que existe la sociabilidad, pero no por naturaleza. Que los primeros humanos fueran bárbaros y salvajes no quiere decir con necesidad que deba igualmente concebírseles como asociales o antisociales. Los seres humanos somos tendencialmente sociales: la sociabilidad surge como producto accidental y convencional, como resultado de una determinada fase del proceso evolutivo.⁷⁷¹

La *Máxima Capital* 39 puede entenderse como una descripción de los hombres primitivos, que vivían en equilibrio con su medio ambiente:

Quien se dispone de la mejor manera para no sentir recelos de las cosas externas, ese procura familiarizarse con todo lo que le es posible, y que las cosas que no se prestan a ello no le resulten hostilmente extrañas. Respecto de aquello en que ni siquiera eso le es posible, evita tratarlo y delimita las cosas en que le es provechoso obrar así.

El hombre primitivo domina lo que le es dado someter, se lo pone de su parte, y lo que no puede subyugar al menos no lo convierte en enemigo. Y allí donde ni tan siquiera le es dado hacer esto último, se retira. La siguiente *Máxima* se refiere a un ideal solo posible dentro en el Jardín:

Quienes han tenido la capacidad de lograr la máxima seguridad en sus prójimos consiguen vivir así en comunidad del modo más placentero, teniendo la más firme confianza, y, aun logrando la más colmada familiaridad, no sollozan la marcha prematura del que ha muerto como algo digno de lamentación.

Epicuro piensa en la seguridad del sabio o en todo caso en la de aquellos que viven en una comunidad epicúrea: individuos muy avanzados que no temen a la muerte.

En el proceso civilizatorio deben distinguirse dos fases. En la primera, los seres humanos fueron adiestrados y forzados de muchas maneras «por los hechos mismos»; en un segundo momento interviene la razón, que perfecciona y añade sus invenciones a lo ya descubierto en el primero (*Ep. Hdt.* 75-76). Esta breve reflexión sirve como preámbulo a esas consideraciones sobre el origen del lenguaje que ya nos han ocupado más arriba. Lucrecio acepta, modifica y da alcance general a este esquema.⁷⁷² Al primer momento corres-

⁷⁷¹ Cfr. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, 1972: 36-37.

⁷⁷² Cfr. Manuwald, *Der Aufbau der lukrezischen...*, 1989: 30-34.

ponderían los versos 925-1104 del libro V, al segundo los versos 1105-1457 de este mismo libro. Previamente (V, 783 ss.), se ha ocupado del origen de la vida sobre tierra:

Merecido es el nombre de madre que la tierra ha obtenido, puesto que ella creó la raza misma de los hombres y casi a un tiempo fijado hizo brotar todas las especies animales que retozan dispersas por los vastos montes, así como la gran variedad de las aves del aire. Pero como su fecundidad debía tener un término, cesó de engendrar, como una mujer agotada por el paso de los años. Pues el tiempo cambia la condición del mundo entero, ya que a un estado sucede siempre otro por necesidad y ninguna cosa permanece idéntica a sí misma: todas cambian, a todas la altera la Naturaleza y las fuerza a transformarse (V, 820-831).

A esta *natura creatrix* se sobrepone la actividad técnica del hombre, que imita y a la vez reconfigura a la naturaleza:

Pero fue la misma Naturaleza, creadora de cosas, la que dió el primer ejemplo de siembra e injerto, puesto que las semillas y las bellotas caducas daban a un tiempo un enjambre de reto al pie mismo del árbol: de allí les vino la idea de injertar renuevos en las ramas y plantar estacas recientes por los campos (V, 1361-1366).

De un lado la *phýsis*, de otro la *téchne*: lo mismo sucede en la vida social. En IV, 855-877 Lucrecio esboza una teoría de la supervivencia de los más aptos en la que algunos estudiosos han visto una audaz anticipación de las tesis darwinistas:

Necesario es que entonces se extinguieran muchas especies de animales y no pudieran, reproduciéndose, forjar nuevas especies.

En los versos siguientes repara en las características de ciertos animales, que les han permitido subsistir:

La valentía ha defendido la violenta raza de los leones, especie cruel; la astucia, a las zorras; la rapidez, a los ciervos.

La supervivencia de otros animales (perros, ovejas, bueyes...) se debe a la acción de los humanos que los han protegido y tutelado a cambio de sus servicios.

Pero aquellos a quienes la Naturaleza no concedió ninguno de estos dones, de modo que ni podían vivir por sí mismos ni sernos de utilidad alguna, a

cambio de la cual concediéramos a su especie pastos y protección bajo nuestra vigilancia, sin duda todos quedaron como presa y botín de los otros, impedidos por sus trabas fatales, hasta que la Naturaleza hubo cumplido la extinción de su raza.

¿Por qué los humanos, peor pertrechados que los animales, no solo no se han extinguido, sino que incluso han alcanzado una posición que les permite proteger a ciertos animales? ¿Por qué no fueron devorados por seres más rápidos, más astutos y más feroces que ellos? Lucrecio no responde a estas cuestiones, pero cabe conjeturar que la superioridad humana, su separación desde los mismos orígenes de la vida de un medio estrictamente natural, se debe al hecho de que la razón les permite construir formas de organización y cooperación social. A diferencia de los restantes animales, la supervivencia de los humanos depende más de su capacidad para controlar la violencia que para usar la fuerza.⁷⁷³ Dos cosas interesan a Lucrecio sobre todo, mostrar que estos procesos han acontecido sin intervención divina y señalar el papel decisivo que Epicuro desempeñó en ellos.⁷⁷⁴ Si el mundo hubiera sido creado por un dios o por un conjunto de dioses no cabría hablar de progreso, pues cabe suponer que la divinidad habría generado algo perfecto o, en todo caso, no susceptible de alcanzar un mayor grado de perfección; si así fuera, si no cupiera mejorar, tampoco tendría sentido el mensaje salvífico del Maestro.⁷⁷⁵



La situación de los primeros hombres era lamentable («arrastraban la vida, vagabundos, a modo de alimañas», V, 932), porque no disponían ni de la técnica del fuego (1091-1104) ni de la del vivir en común (958-959), descubiertas poco a poco, sin intervención divina, por quienes «sobresalían en ingenio y prudencia» (1105-1107). En este segundo momento se producen importantes transformaciones: cambia la concepción de la muerte, surge la familia y el lenguaje, se fundan las ciudades en principio gobernadas por reyes y luego por el pueblo, nace también el derecho:

⁷⁷³ Cfr. Segal, *Lucretius on Death and Anxiety...*, 1990: 215.

⁷⁷⁴ Cfr. Gale, *Myth and poetry...*, 1994: 174-175.

⁷⁷⁵ Cfr. Guyau, *La morale d'Epicure...*, 1878.

Pues el género humano, fatigado de vivir entre violencias, languidecía por efecto de las disensiones; razón de más para que se sometiera de buen grado a las leyes y al derecho estricto (V, 1145-1147).⁷⁷⁶

En el origen de la vida política en sentido preciso se encuentra esa exigencia de seguridad de la que Epicuro ya había hablado en la *Máxima Capital* 14. Pero este momento —matiza Lucrecio— es ambivalente, porque si bien, por una parte, gozar de paz y tranquilidad, sin temer las violentas agresiones de los demás, es prerrequisito indispensable para vivir felizmente, por otra «desde entonces el temor al castigo envenena los goces de la vida», porque «no les fácil vivir con placidez y sosiego al que con sus actos viola el pacto de la paz social» y porque aunque el delito quede impune no cabe descartar que sea descubierto en el futuro (V, 1151-1155). No está en juego el temor al castigo de los dioses, tampoco una idea abstracta de justicia, sino la percepción del propio interés.

Lucrecio introduce entonces una sección dedicada a la religión (V, 1161-1240) que rompe la estricta evolución cronológica, pues también los hombres primitivos, no menos que sus más desarrollados descendientes, eran capaces de ver «egregias figuras de dioses, dotadas, sobre todo en sueños, de un cuerpo gigantesco» (V, 1169-1171). La cronología también se desvanece en los versos 1241-1457 de este mismo quinto libro, donde, investigando el origen de diferentes técnicas, se mencionan todo un conjunto de condiciones que hacen pensar sobre todo en los hombres más primitivos.⁷⁷⁷ El sentido de estas alteraciones y rupturas es evidente: hacer nacer en el lector la impresión de que las cosas no están tan claras como Epicuro había afirmado, que ni hubo, ni hay, ni habrá esa Edad de Oro de la que hablaba Hesiodo, sí su nostalgia.

⁷⁷⁶ Horacio, acaso influido por Lucrecio, expresa el mismo proceso evolutivo en los versos 99-106 de la *Sátira* I, 3. Cito la traducción de Horacio Silvestre:

Los primeros animales que se arrastraron por la tierra,
ganado mudo y ruin, por la bellota y los cubiles
lucharon con uñas y puños, luego con palos y después
con las armas que la experiencia les iba fabricando,
hasta que hallaron nombres y verbos con que articular
sus sonidos y sentimientos; a partir de ahí empezaron
a desistir de la guerra, a amurallar ciudades, a poner
leyes, para que nadie fuera ladrón, bandido o adúltero.

⁷⁷⁷ Cfr. Blickman, «Lucretius, Epicurus and Prehistory», 1989.

Los hombres primitivos, insisto, vivían en un medio dominado por desnudas relaciones de poder. En aquellos tiempos no había familia; posteriormente, cuando la mujer «pasó a ser propiedad de un solo marido», «empezó la raza humana a suavizar sus costumbres» (V, 1012-1014). El texto fundamental se lee a continuación, en los versos 1019-1027:

Entonces, vecinos unos de otros, empezaron a unirse en amistad, deseosos de no sufrir ni hacerse mutuamente violencias; y entre sí se recomendaron a sus niños y mujeres, indicando torpemente con sus voces y gestos ser de justicia que todos se apiadaran de los débiles. Así y todo, no podía ser general esta concordia; pero una buena parte de ellos observaba los pactos con escrúpulo; si no, ya entonces el género humano hubiera perecido por entero y su descendencia no hubiera podido propagarse hasta nosotros.

Lucrecio no piensa en la seguridad del sabio, sino en la de las familias, e introduce un sentimiento ausente en Epicuro: en la raíz de la equidad y del pacto no se encuentra un cálculo egoísta, sino la misericordia. Los hombres pactan la justicia porque se apiadan de los más débiles, las mujeres y los niños; algunos autores entienden que en estos versos se concede a la compasión un valor meramente instrumental, otros, por el contrario, que está en juego una concepción no estrictamente utilitarista de la vida social, dentro de la cual habría que dar un valor afectivo a la piedad.⁷⁷⁸ Se pacta por compasión del mismo modo que el filósofo asume riesgos e incomodidades por compasión frente a la infelicidad de los seres humanos. Diógenes Laercio destaca la *philanthrōpía* de Epicuro «hacia todo el mundo» (X, 10).

Estaríamos cerca del concepto estoico de *oikeiōsis*, si bien este sentimiento de «simpatía» no sería innato, sino que surgiría de la familiaridad nacida de la convivencia con quienes nos son próximos: una respuesta espontánea que excede el cálculo egoísta.⁷⁷⁹ Lucrecio no habla de todos aquellos con los que convivimos próximamente, sino que menciona de manera expresa a las mujeres y a los niños, esos seres humanos más débiles por su constitución física. ¿Por qué y para qué pactar con ellos? Pues es evidente que para obtener gratificación sexual no hace falta pactar con las mujeres; basta con violarlas o comprarlas, como sucedía cuando los seres humanos eran «incapaces de regirse

⁷⁷⁸ Cfr. por ejemplo, Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, 1988: 106. Grilli, «Lucrezio e Epicuro...», 1995: 31, nota 36.

⁷⁷⁹ Cfr. Algra, «Lucretius and the Epicurean Other...», 1997.

por el bien común», fase esta en la que ellas o bien cedían «al mutuo deseo», o bien era compradas, o bien debían someterse «a la violencia del varón y a su pasión imperiosa» (V, 958-965).

En cualquier caso: a partir de determinando momento la humanidad se divide en dos grupos, protectores y protegidos.⁷⁸⁰ Esta diferenciación (en cuyo origen debe situarse la percepción de un otro necesitado de amparo) hizo que la raza humana comenzará a «suavizar sus costumbres». «Entonces también, vecinos unos de otros, empezaron a unirse en amistad», a saber, cuando los varones pierden la rudeza inicial y en cierto sentido se feminizan. No debe olvidarse que, debido a las duras condiciones en las que vivían, los hombres primitivos eran físicamente superiores a los actuales:

Y aquella raza de hombres que vivía en los campos fue mucho más dura, y con motivo, pues la dura tierra los creara, y los cimentaba una mayor y más sólida osamenta, trabadas las vísceras por nervios forzudos, para que no sucumbiesen fácilmente ni al frío ni al calor, ni al cambio de alimentos, ni a ningún achaque corporal (V, 925-930).

El descubrimiento del fuego provocó un cambio morfológico en la constitución física de los hombres («el fuego hizo que sus cuerpos frioleros no pudiesen ya sufrir el frío bajo la bóveda celeste», V, 1015-1016). La familia, a su vez, produjo mudanzas emocionales y sociales:

Venus amenguó sus fuerzas, y a los hijos, con sus caricias, les fue fácil doblar el natural altivo de los padres (V, 1013-1018).⁷⁸¹

A partir de estos momentos la evolución humana se transforma en historia de la civilización:

Y así, gracias al fuego y a nuevos inventos, los que sobresalían en ingenio y prudencia mostraban día tras día como podía mejorarse la vida anterior (V, 1105-1107).

¿Cómo interpretar estos procesos? ¿Como progreso o como decadencia?

★

⁷⁸⁰ Cfr. Holmes, «The Poetic Logic of Negative...», 2013: 181.

⁷⁸¹ Cfr. Nussbaum, *Therapy...*, 1994: 267. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution...*, 2003: 267.

En el libro quinto, en el contexto de la explicación de la tesis de que el mundo es mortal (pues lo son sus partes), Lucrecio argumenta su juventud; por tal motivo, porque «no hace mucho que el universo tuvo principio», hoy en día algunas artes progresan (V, 331-333), si bien en general han llegado a su perfección (V, 1457). Así pues, parece que mantiene una visión lineal y optimista de la historia lejos de «ciclos» y «eternos retornos». Incluso se ha argumentado que en estos versos aparece por vez primera en la historia del pensamiento una concepción positiva y afirmativa del progreso.⁷⁸²

Sin embargo, al final del libro II, explicando la génesis, desarrollo y decadencia del mundo a partir de su estructura atómica, dice lo contrario: «nuestra edad está ya quebrada hasta este punto» (II, 1150), el punto en el que el flujo de los átomos enrarece a los cuerpos y estos, faltos de alimento o incapaces de asimilarlo, sucumben a los choques del exterior y se disuelven. Este proceso degenerativo cósmico no implica el regreso al estado primitivo, sí su añoranza, al menos por aquellos que, como dicen estos versos finales del libro II, no comprenden ni aceptan que «todo degenera poco a poco y va de cabeza al escollo, agotado por la larga carrera de la vida». Solo quien no comprende ni acepta que el universo es un eterno nacer y perecer «acusa el declinar de los tiempos» y «abruma de reproches su época», añorando a esos piadosos hombres antiguos que «llevaban una existencia más fácil en campos más angostos, a pesar de ser mucho menor la tierra asignada a cada uno».

Si se atiende a una perspectiva cósmica la cuestión del progreso carece de sentido. Magro consuelo para quienes no han accedido a las grandes verdades del epicureísmo, para ese «anciano labrador» que considera vanas sus esperanzas y que «cuando compara el presente con los tiempos pasados, pondera a menudo la suerte de su padre».

Desde un punto de vista técnico hay indudablemente progreso, pero ambivalente, pues un mismo invento puede ser fuente tanto de horrores como de dulzuras y el progreso objetivo no implica con necesidad aumento del placer: «La triste discordia fue engendrando un invento tras otro» (V, 1305). En V, 1241-1297 se describe el surgimiento de la metalurgia: en un primer momento cómo se descubrió el bronce, la plata y el oro, a continuación cómo el hierro desplazó al bronce. Al principio, los hombres empleaban estos metales para

⁷⁸² Cfr. Guyau, *Morale d'Epicure...*, 1886: 157 ss. Tal vez esta afirmación, la de la originalidad y novedad del planteamiento lucreciano, sea excesiva; ideas parecidas aparecen en Demócrito, de quien cabe que Epicuro las tomara (cfr. Reinhardt, «Hekataios von Abdera und Demokrit», 1912).

construir herramientas con las que trabajar la madera y para tal fin es mucho mejor el bronce que la plata o el oro.

Ahora, en cambio, el bronce es despreciado, y el oro ha escalado el honor supremo. Así el rodar del tiempo cambia la suerte de las cosas. Lo que antes fuepreciado, carece de toda estimación; otra cosa lo reemplaza, saliendo de la oscuridad, es codiciada más de día en día y, una vez descubierta, florece en alabanzas y goza de asombroso honor entre los mortales (V, 1275-1280).

Más adelante se canta el descubrimiento del hierro, pero con brevedad, pues la disquisición está en función de los progresos en el arte de la guerra que se narrarán en los siguientes versos (V, 1297-1349). Pero el hierro también sirvió para construir telares y herramientas agrícolas (V, 1350-1378). Lucrecio escribe ahora versos idílicos que contrastan con los anteriores, que pintan los horrores de la guerra. El problema está planteado: un mismo invento es fuente de horrores y dulzuras. No por haber progresado técnicamente los goces de los hombres modernos «son mayores que los que disfrutaba la raza silvestre de hijos de la tierra».

Lucrecio no distingue entre artes necesarias e innecesarias, como había hecho Demócrito (DK 68 B144),⁷⁸³ sino que fascinado por el horror explicita la necesaria perversión de las necesidades bajo el empuje irrefrenable del avance técnico. En el mismo progreso anida el huevo de la serpiente: aunque en un principio nos colmaba aquello más a mano, lo que la naturaleza ofrece, esta satisfacción solo dura hasta que conocemos algo más sabroso y, entonces, lo que antaño satisfacía deja de hacerlo. No se modifica la necesidad objetiva, sino el gusto, no el transcurrir objetivo del proceso histórico, sino su percepción subjetiva (V, 1412-1415). Se incrementa la necesidad. No cambia la necesidad de alimento, sucede que las bellotas dejan de gustarnos; tampoco varía la de reposo, si bien ocurre que ya no podemos descansar en lechos de «césped y hojas»; permanece la necesidad sexual, pero ya no la satisfacen ni las hijas ni los hijos del desierto. La nueva complacencia se convierte en necesidad y así sucesivamente en un proceso indefinido. En vano y sin objeto se afana el género humano, «porque no concibe el límite a la posesión ni sabe hasta dónde puede crecer el verdadero deleite». Epicuro sostenía que los placeres materiales no son aditivos; Lucrecio duda: aunque no lo sean considerados en y por sí mismos, sí lo es su expectativa. No el placer, sí su perspectiva extremada, ha tenido una doble consecuencia: «ha

⁷⁸³ Así lo defiende, por ejemplo, Barwick, «Kompositionsprobleme...», 1943: 208-209.

arrastrado la vida al alta mar» y «ha excitado desde el fondo los poderosos torbellinos de la guerra» (V, 1430-1435).

En los versos iniciales del libro II, Lucrecio canta la dulzura de verse libre de los peligros de la navegación y de la guerra. Pero aún hay algo mejor, contemplar desde las alturas de la filosofía epicúrea los vanos afanes de los seres humanos:

Verlos extraviarse confusos y buscar errantes el camino de la vida, rivalizar en talento, contender en nobleza, esforzarse día y noche con empeñado trabajo, elevarse a la opulencia y adueñarse del poder (II, 9-15).

La idea también aparece en Demócrito:

Así que uno debe observar la vida de los que son desgraciados, fijándose en lo mucho que sufren, con objeto de sus propias circunstancias y sus recursos le parezcan dignos de interés y envidiables, y así ocurrirá que el alma ya no lo pasará mal por su ansia de algo más (191 DK).

Pero Lucrecio no piensa en quien necesita consuelo, sino en el salvado por Epicuro, pues los afanes mencionados más arriba nacen de la ignorancia de la auténtica estructura de la naturaleza, ignorancia a su vez origen del miedo a la muerte y a los dioses del que nace la ambición, la opulencia y el deseo de poder, a cuyo servicio están la guerra y la navegación, que implican y llevan consigo con necesidad la ambición y la avaricia, incompatibles con la auténtica y verdadera felicidad.⁷⁸⁴ ¿Hemos progresado? ¿Somos más o menos felices que los primitivos? Tal vez la brutalidad y fiereza de los tiempos iniciales, innegable, sea sin embargo preferible a la actual decadencia.⁷⁸⁵

★

La discusión epicúrea acerca del valor y sentido del progreso debe plantearse en relación con los valores del Jardín.⁷⁸⁶ ¿Son los humanos cada vez más o menos felices entendiendo la felicidad al modo epicúreo? Es evidente que la satisfacción de este fin es muchísimo más importante que el avance en cualquier otro arte. Y a este respecto no puede olvidarse que el epicureísmo es cosa de hace poco: «esta explicación misma del sistema de la Naturaleza fue

⁷⁸⁴ El motivo se explicita en III, 59-67 y V, 1120-1142.

⁷⁸⁵ Cfr. Blundell, *The Origins of...*, 1986: 203-224.

⁷⁸⁶ Cfr. Taylor, «Progress and Primitivism...», 1947.

descubierta recientemente...»; Lucrecio aprovecha la ocasión para situarse en la misma onda: «...y ahora yo soy entre todos el primero que me encuentro capaz de exponerlo en el idioma patrio» (V, 335-337). Faltos de la palabra de Epicuro (o de la de Lucrecio, si es que aquellos desdichados hablaban latín) los hombres primitivos no podían ser felices. Pero acaso ellos, por desconocer los males de la civilización, la ambición y la avaricia, no necesitaban la filosofía del Maestro. A despecho de su difícil vida, el hombre primitivo poseía mayor fuerza física, más simples eran sus necesidades y, aún más importante, estaba libre por entero de los vicios y peligros de la civilización. Si el verdadero placer es «natural» y sencillo de obtener, no faltará quien reclame regresar a la sencillez de la «naturaleza». Desde esta perspectiva, habría en Lucrecio no solo una negación de la idea de progreso, sino una idealización casi rousseauniana de la vida simple y natural, llevada a cabo, eso sí, al margen de la fantasía de una mítica Edad de Oro,⁷⁸⁷ que no rechaza por completo, pero revisa radicalmente.⁷⁸⁸ Dado que a los epicúreos les interesan los individuos particulares, los paraísos interesantes son los engendrados por la nostalgia de la Edad de Oro; tal vez por ello la descripción lucreciana de los primeros hombres es fría, seca y objetiva, sin ninguna referencia explícita a su condición moral, como si la (mala) moralidad fuera la otra cara del surgimiento de miedos y deseos irracionales y la (buena) moralidad la superación de tales miedos y deseos.

La infelicidad nace del miedo a la muerte y a los dioses. El único remedio contra estos temores es la filosofía de Epicuro, solo ella proporciona el auténtico conocimiento de la naturaleza. Atenas representa un importante momento en la historia de la civilización:

Atenas, de nombre glorioso, fue la primera que un día repartió la semilla productora de trigo a los míseros mortales, dio una nueva forma a la vida y estableció leyes (VI, 1-3).

Pero a Atenas aun le cabe un mayor timbre de gloria:

Fue también la primera en procurarles los dulces consuelos de la vida, cuando dio a luz a aquel hombre de genio tan grande, de cuyos labios verídicos fluyó toda la sabiduría (VI, 4-6).

⁷⁸⁷ Tal es la tesis que mantiene Robin, en polémica explícita y directa con la visión de Guyau. Cfr. Robin, «Sur la conception épicurienne du Progrès», 1916. Robin insiste en esta interpretación en su edición del *De rerum natura*, realizada junto con Ernout; cfr. en esp. vol. III, pp. 126 y ss.

⁷⁸⁸ Cfr. Gale, «Piety, Labour, and Justice...», 2013: 42.

Así visto, decía, es inconcebible que los hombres primitivos fueran felices, pues en modo alguno cabe adscribirles este sofisticado conocimiento que, aunque reciente, tiene en su trasfondo una larga tradición cultural solo posible gracias a que las técnicas han permitido el ocio, gracias al momento racional que perfecciona esa primera fase evolutiva en la que los humanos actuaban forzados por los hechos mismos. Sin embargo, a modo de variación del tema de la «bestia feliz», también cabe sostener que antaño, cuando los hombres vivían como alimañas, pensaban como alimañas, o sea, no pensaban y, urgidos por la presión de mantenerse en el ser, eran felices porque no formaban esos *simulacra* que ahora nos atemorizan e impiden el contento (V, 1007-1010).

Entonces los ataques de las fieras amedrentaban a los hombres, pero no temían «que una eterna noche ocupase la tierra y les robara para siempre la luz de sol» (V, 977-987). Nosotros no tememos lo primero, sí lo segundo; mas gracias a Epicuro también disponemos del remedio para superar este miedo. Pero es importante percatarse —tal es el desesperanzado planteamiento lucreciano, no el optimista de Epicuro— de que el mal y su remedio, el miedo y la expectativa de superarlo, son las dos caras de una misma moneda. Antaño, cuando los hombres «arrastraban la vida, vagabundos, a modo de alimañas», no hacía falta la filosofía, resultado de la decadencia y a la vez condición de posibilidad de su superación. No puede afirmarse solo, como dijo el poeta, que donde está el peligro está también la salvación, sino asimismo que donde habita la salvación anida de igual modo el peligro. Estamos cerca de ese Salustio que veía en los procesos históricos extrañas y oscuras dialécticas en virtud de las cuales el bien se convierte en mal y el mal en bien.

Lucrecio no ofrece una cronología del desarrollo de la humanidad, sino la crónica de su decadencia. Los versos iniciales del libro VI explican el punto de partida del epicureísmo: el Maestro y Amigo se dio cuenta de que desde un punto de vista material los hombres actuales, a diferencia de los primitivos, lo tienen todo para ser felices («cuando vio que casi todo lo necesario al sustento está ya aquí al alcance de los mortales») y sin embargo no lo son («en su intimidad, cada uno sentía su pecho preso de la angustia»). Insoportable paradoja, cima de la necedad: no somos felices ahora que lo tenemos todo para serlo e incluso pensamos que los hombres primitivos, pese a carecer de las condiciones materiales para la felicidad y del consuelo de las palabras del Maestro, eran no obstante más dichosos de lo que ahora nosotros lo somos.

La misma Atenas, símbolo de un momento culminante de la civilización, ejemplifica al tiempo una sima de decadencia y abyección: es el tema de la plaga que cierra el *De rerum natura*. Atenas, la Atenas pre-epicúrea, representa la esencial maldad del progreso y del poder en individuos desconocedores de la palabra salvífica del Maestro.⁷⁸⁹ En la filosofía de Lucrecio hay algo melancólicamente paradójico: solo el Jardín puede sanar los males causados por la peste de la civilización y el progreso, civilización y progreso que están en la raíz de la filosofía de Epicuro.

Hoy en día hay cierta tendencia a ver en el poema lucreciano simpatías republicanas y no falta quien traza atrevidas analogías entre el mundo atómico y las preferencias políticas del poeta: los átomos, reunidos en «asamblea» (*concilium*), son «fuertemente republicanos» y siguen una especie de «individualismo liberal».⁷⁹⁰ No debe olvidarse, sin embargo, que Lucrecio presenta a Epicuro en términos heroicos y haciendo uso de imaginería militar. El encomio del proemio al primer libro presenta la estructura típica del elogio a un general victorioso.⁷⁹¹

Su vigoroso espíritu triunfó y avanzó lejos, más allá del llameante recinto del mundo, y recorrió el Todo infinito con su mente y su ánimo. De allí nos trae, botín de su victoria, el conocimiento de lo que puede nacer y de lo que no puede, las leyes, en fin, que a cada cosa delimitan su poder, y sus mojonos profundamente hincados. Con lo que la religión, a su vez sometida, yace a nuestros pies; a nosotros la victoria nos exalta hasta el cielo (I, 72-79).

El vencedor de los dioses olímpicos y de los dioses de los filósofos debe ser por fuerza sobrehumano: solo él puede acabar con pestes y plagas.



Hay quien considera el poema de Lucrecio un producto directo de la crisis de la *civitas Romana* y el motivo, desde luego, aparece varias veces a lo largo del *De rerum natura*;⁷⁹² está presente, por ejemplo, en el proemio al libro segundo («dulce es también presenciar los grandes certámenes bélicos en el campo ordenados, sin parte tuya en el peligro», II, 6-5), también en III, 59-64:

⁷⁸⁹ Segal, *Lucretius on Death and...*, 1990: 234.

⁷⁹⁰ Las expresiones entrecomilladas son de Fowler, «Lucretius and Politics», 1989: 145-147 y «From Epos to Cosmos...», 1995: 12.

⁷⁹¹ Cfr. Graca, *Da Epicuro a Lucrezio...* 1989: 3.

⁷⁹² Cfr. Minyard, *Lucretius and the Late Republic...*, 1985: 2.

En fin, la codicia y la ciega ambición de honores, que fuerzan a los míseros hombres a violar las fronteras del derecho y a veces, haciéndose cómplices y servidores del crimen, a esforzarse día y noche con empeñado trabajo para escalar el poder....

Pero el tema alcanza su máxima expresión en esos versos en los que las reflexiones sobre el progreso técnico y la decadencia moral se entremezclan con una historia de Roma, que Lucrecio, una vez superados los momentos de penuria a los que me refería más arriba, periodiza como sigue: en primer lugar, hubo una armonía natural nacida de un pacto, a continuación vino la realeza y luego la república, que el poeta entiende como el gobierno de las leyes; mientras escribe, se decide la misma República.

Lucrecio compara al político con Sísifo; los tormentos que este sufrió no son castigos de ultratumba, sino realidades que «tenemos en la vida y ante nuestros ojos»:

Sediento de solicitar del pueblo los fascas y las hachas crueles, y retirándose siempre triste y vencido. Pues solicitar el poder, que es vano y jamás se consigue, y sufrir siempre duro trabajo por lograrlo, eso es empujar con ahínco monte arriba una peña que, al llegar a la cima, rueda abajo otra vez y se precipita hacia el llano (III, 995-1002).⁷⁹³

Sin embargo, considera legítimos los deberes políticos de Memmio; no toda implicación en la vida política obedece a un cálculo egoísta:

Pues en un tiempo de inquietud para la patria, ni yo puedo ponerme a la tarea con ánimo sereno, ni puede el ilustre retoño de los Memmios faltar, en circunstancias tales, a la salud común (I, 41-43).

Tal vez el cotejo con Sísifo no tenga alcance general y solo se refiera a los políticos desconocedores de sus límites.⁷⁹⁴

Si se leen con atención estos versos, se observará que más allá de la crítica directa a la vida política apuntan a poner de manifiesto la locura de la civilización. Quien comprende el sinsentido del *cursum honorum* y se ejercita en el desprecio de la ambición de riqueza y poder lleva a cabo un ejercicio ascético que le ayuda a relegar su amor a la vida, única posibilidad de anular o al menos mitigar el temor

⁷⁹³ Sobre este pasaje: West, *The Imaginery and Poetry of Lucretius...*, 1969: 100-102.

⁷⁹⁴ Cfr. Fish, «Not all politicians are Sisyphus...», 2011: 80.

a la muerte. El desprecio de la vida política es medio, no fin. De las descripciones que Lucrecio realiza de ella se desprende que en la misma, en sus amarguras y sinsabores, revolotea de alguna manera la vida y si tememos a la muerte no es tanto por miedo a los castigos de ultratumba o a los dolores de la agonía, cuanto porque amamos la existencia. Aprender a despreciar «los faces y las hachas crueles» exige un cierto desprecio de la existencia, porque esta es sensación y la muerte es privación de los sentidos. Lucrecio rechaza la vida política porque en ella se manifiesta la locura de la vida.⁷⁹⁵ No cabe romper de ningún modo esta necesidad, la única solución —individual— es retirarse al Jardín: de un lado la filosofía, de otro la política.⁷⁹⁶ Frente al virgiliano «mas tu misión recuerda tú, Romano: / regir a las naciones con tu imperio (*regere imperio*)» (*Aenn.* VI, 850-851), Lucrecio insiste en que «es mucho mejor obedecer tranquilamente que ambicionar el imperio (*regere imperio res*) y la posesión de un trono» (V, 1129-1139).

Por eso el sabio epicúreo debe retirarse de la vida pública, porque la victoria de la filosofía ni es política ni a través de la política, sino sobre los monstruos que pueblan el alma de todo ser humano (con la excepción de Epicuro), engendros que en la acción política encuentran fácil acomodo y óptimas condiciones para desarrollarse. Epicuro es un reformador de hombres, no de ciudades, y es lo primero, la curación de las almas, lo que exige el *látthe biōsas*. Ahora bien, de que el sabio deba descartar la vida política no se sigue que le de la espalda por completo: más que «antipolítica»,⁷⁹⁷ un astuto «minimalismo político»⁷⁹⁸ o una «cautelosa dieta social».⁷⁹⁹

VIVIR OCULTAMENTE (PERO NO POR COMPLETO Y NO TODOS)

Epicuro aprendió la lección del fracaso de Platón, ese «adulador de Dioniso» (DL X, 8 = 238 Us.).⁸⁰⁰ Recordemos que en la *Carta a los filósofos de Mitilene* llamaba a Platón «el áureo», es decir, un hombre de la «Edad de Oro», sarcástica alusión al utópico proyecto político de la *República*.⁸⁰¹ A lo mejor

⁷⁹⁵ Cfr. Santayana, «Lucrecio», 1969.

⁷⁹⁶ Cfr. Nichols, *Epicurean political Philosophy...*, 1976: 167.

⁷⁹⁷ Cfr. Scholz, *Der Philosoph und die Politik...*, 1998: 253-254.

⁷⁹⁸ La expresión es de Sedley, «Epicureanism in the...», 2009: 30.

⁷⁹⁹ La expresión es de García Gual, *Epicuro*, 1981: 68.

⁸⁰⁰ Cfr. Frischer, *The Sculpted Word...*, 1982: 39.

⁸⁰¹ Bignone, *L'Aristotele perduto...*, 1936: 436.

formuló la máxima «vive ocultamente» porque él mismo la había seguido personalmente. Así lo sugiere Séneca:

En una de sus cartas, después de haber elogiado con grato recuerdo su amistad con Metrodoro, añadió por último que ni a él ni a Metrodoro, en medio de tanta ventura, les había perjudicado lo más mínimo que la noble Grecia no solo les hubiese tenido olvidados, sino casi como personas desconocidas (*ad Luc.* 79, 15 = 188 Us.).

Metrodoro admite a continuación que ni él ni Epicuro fueron conocidos lo suficiente, pero augura un futuro de gloria para sus discípulos:

Después de él y de Epicuro iban a conseguir un nombre importante los que se animasen a seguir sus huellas (*ad Luc.* 79, 16 = 43 Körte).

Los epicúreos no despreciaban las glorias venideras.

De acuerdo con Diógenes Laercio, Epicuro vivió ocultamente «por exceso de honestidad» (X, 10); según Plutarco, por debilidad y blandura (*Non posse* 1100 b). Al decir de muchos estudiosos modernos, porque las conquistas de Alejandro, con el consiguiente fin de la *pólis* tradicional, obligaban a nuevas formas de vida y hay también algunos fragmentos de la colección de Graziano Arrighetti (131 y 130) que sugieren que Epicuro, con cierto ánimo elitista, se retiró de la vida política harto de la incomprensión de la masa: «El sabio no hará política» (*mē politeúesthai*) (DL X, 119 = 8 Us.) dice el mismo Epicuro que evitaba o despreciaba las multitudes (187 Us.).

Puede decirse que el «vive ocultamente» es un ideal abstracto que debe perseguirse en la intimidad de la conciencia o que solo es un desahogo en un momento de desilusión, acaso debido a los acontecimientos en torno a Mitres que referiré a continuación y que habrían llevado a Epicuro a escribir como sigue:

Nunca he pretendido congraciarme con el pueblo, pues lo que yo sé el pueblo no lo aprueba y lo que el pueblo aprueba yo lo ignoro (187 Us. = 131 Arr.).⁸⁰²

O puede acentuarse que la exigencia epicúrea de retiro es un programa de vida completo con un aspecto positivo y otro negativo: lo primero en la medida en que Epicuro se enfrenta a la sociedad, entendida como una estructura determinante, para evitar el desorden y la anarquía; lo segundo, en su

⁸⁰² Cfr. Steckel, «Epikurus», 1968: 591 ss. Cfr. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 683.

confrontación con la sociedad que le rodea, dominada por la *týche* y causa de perturbación para el sabio.⁸⁰³

Las cartas dirigidas a Mitres y a Idomeneo, ambos ricos y poderosos, ayudan a apreciar los sutiles matices de la exhortación epicúrea a vivir ocultamente. Idomeneo, casado con una hermana de Metrodoro, era al igual que Mitres un hombre político.⁸⁰⁴

Te contaré el caso de Epicuro. Escribiendo a Idomeneo con el propósito de encaminarle a una vida atractiva en apariencia, hacia la gloria firme y duradera, así le decía al entonces ministro del poder real, ocupado en grandes asuntos: «Si te atrae la gloria, mis cartas te harán más famoso que todas esas tareas que tanto aprecias y por las que eres tan apreciado» (*ad Luc.* 21, 3 = 132 Us. = 55 Arr.).

Séneca comenta que Epicuro no mintió: «¿Quién conocería a Idomeneo, si Epicuro no lo hubiera introducido en sus cartas?» Idomeneo también aparece en *ad Luc.* 22, 5 (= 133 Us. = 56 Arr.):

Lee una carta de Epicuro concerniente a este tema [la conveniencia de abandonar la vida pública]. Le ruega que, en la medida de sus fuerzas, huya a toda prisa antes de que una fuerza mayor intervenga y le quite la libertad de retirarse.

Merece la pena citar el comentario de Séneca:

Sin embargo, él mismo añade que no se haga ningún intento, sino cuando pueda hacerse de manera apropiada y oportuna; mas cuando se presentare la ocasión aquella largo tiempo esperada, afirma que no hay que dejarla escapar. Prohíbe se adormile al que planea la huida, y confía en una salida airosa hasta de las situaciones más difíciles, a condición de no apresurarnos antes de tiempo, ni desfallecer cuando haya llegado el momento (*ad Luc.* 22, 6).

Epicuro se muestra comprensivo con Idomeneo: aunque le recomienda el *látthe biōsas*, entiende que todavía no le ha llegado el momento. Todo o mucho depende de las circunstancias.

Puede suceder que nos encontremos ante individuos que por poseer un temperamento en exceso fogoso y apasionado no pueden renunciar a la vida

⁸⁰³ Cf. Isnardi Parente, «La dottrina di Epicuro...», 1978: 9 y ss.

⁸⁰⁴ Sobre la vida y la obra de Idomeneo: Angeli, «I frammenti di Idomeneo di Lampsaco», 1981 e «Idoménée de Lampsaque», 2000.

política o que solo pueden abandonarla al precio de enormes sufrimientos. Lactancio, que entiende malévolamente que el éxito del epicureísmo se debe a su habilidad para enunciar «principios que se adaptan al carácter de cada uno», lo expresa del siguiente modo: «al que gusta de la gloria y el poder, se le ordena adular a los poderosos; al que no puede soportar la incomodidad, que huya de la corte» (*Inst. div.* III, 17, 6 = 557 Us.). Al menos en esta cuestión, Plutarco es más caritativo:

Por esto ni aun Epicuro cree que los hombres ambiciosos de honores y gloria deben permanecer en calma, sino servirse de su naturaleza en la política y en la actividad pública, en el pensamiento de que están más naturalmente predispuestos a trastornarse y dañarse por la inactividad si no alcanzan aquello a lo que aspiran (*Plut. Tranq. an.* 465 f = 555 Us.).⁸⁰⁵

Tal fue la situación de Idomeneo en un algún momento de su vida. En una carta que le dirigió Epicuro, escrita cuando aquel aún participaba en la vida política, el Maestro le aconseja no seguir servilmente las normas y las falsas opiniones de sus conciudadanos, al menos en la medida en que sea posible sin recibir grandes sanciones (*Plut. Adv. Col.* 1127 d = 134 Us. = 61 Arr.).⁸⁰⁶

Finalmente Idomeneo se retiró de la vida política integrándose en el círculo epicúreo de Lámpsaco. Estamos ante una figura importante dentro de la primera generación del Jardín, si bien Filodemo nunca lo menciona entre los *kathēgemones*. Epicuro le tuvo mucho aprecio y su decisión de abandonar la política activa le mereció todos sus elogios: el sabio, escribe, ve las cosas de una manera y el no sabio de otra y añade que Idomeneo antes no lo era pero que ahora comienza a serlo (*PTura* III, 24, 8-11).⁸⁰⁷ Y en sendos fragmentos de cartas recogidos por Filodemo en su *Pragmateia* elogia su predisposición para llevar una vida dedicada a alcanzar la felicidad: Idomeneo, en definitiva, es digno de una vida libre y «distinta de aquella sancionada por las leyes» (*Prag.* PHerc. 1418, col. XXXII, 2-8).

Lo que no hizo Idomeneo, ni a Epicuro se le habría ocurrido pedírselo, fue desprenderse de sus enormes riquezas que con esa generosidad de la que como habrá que ver más adelante habla Filodemo en las últimas columnas de

⁸⁰⁵ Sobre este texto: Grilli, «Considerazioni sul Fr. 555 Us...», 1996: 377-386. Cfr. tb. Vatai. *Intellectuals in Politics in the...*, 1984: 123.

⁸⁰⁶ Sobre este fragmento: Erler, «Epikur» 1994: 107.

⁸⁰⁷ Cfr. Dorandi, «Epicurus 3 T», en *CPF* I, I ***, 1992, pp. 153-156.

su *Peri oikonomías* continuó poniendo a disposición de los «amigos» y de los hijos de los amigos. En su con justicia célebre *epistula supremorum dierum*, como la denomina Hermann Usener, además de narrar la entereza con la que sobrelleva sus dolores y recordar la felicidad de las conversaciones pasadas, Epicuro no olvida pedir a Idomeneo que cuide de los hijos de Metrodoro de un modo digno de la disposición espiritual que estos jóvenes han mostrado tanto frente a él, Epicuro, como frente a la filosofía (DL X, 22 = 138 Us. = 52 Arr.). Idéntico ruego dirige a Mitres en una carta en la que también menciona sus atroces dolores y la serenidad con la que afronta su próxima muerte, a saber, «que provea durante cuatro o cinco años por los hijos de Metrodoro, sin gastar más de lo que ahora gastas anualmente en mí» (*Prag.* PHerc. 1418, col. XXXI, 4-19).⁸⁰⁸ En la carta a Idomeneo, Epicuro utiliza el verbo *epimeléomai* («cuidar», «velar»...), mientras que en la dirigida a Mitres se sirve del verbo *dioikéō* («proveer para el sustento»), carente de las connotaciones afectivas y paideúticas del primero: es probable que aunque Mitres fuera epicúreo no fuera sin embargo un «amigo» en el sentido estricto de la palabra.⁸⁰⁹

No obstante estar encargado de las finanzas en la corte del rey Lisímaco, Mitres había abrazado la doctrina epicúrea: el Jardín podía contar con un poderoso protector..., y financiador.⁸¹⁰ Tal vez por este motivo, los enemigos de Epicuro decían que lo había adulado vergonzosamente «invocándolo en sus cartas como “Salvador” y “soberano”» (DL X, 4). Epicuro no desdeñaba relacionarse con individuos poderosos, pero solo a los «amigos» (Idomeneo) les alentaba a retirarse de la vida política «cuando pueda hacerse de manera apropiada y oportuna», a los que solo se sentían próximos al epicureísmo (Mitres) en modo alguno les exhortaba en esta dirección, tal vez porque consideraba que no tenían el alma preparada para dar este paso, tal vez porque alguien retirado no puede influir a favor de las comunidades epicúreas o tal vez por las dos razones. Como habrá que ver más adelante, Filodemo fue extremadamente sensible al segundo de estos motivos.

Cuando Mitres cayó en desgracia y durante un viaje fue apresado por razones que desconocemos (Fil. *Prag.* XXXIII),⁸¹¹ Epicuro pagó por él un elevado

⁸⁰⁸ Cfr. Erbi, «Lettere dal Kepos...», 2015: 88-89.

⁸⁰⁹ Cfr. Militello, *Filodemo. Memorie Epicuree* (PHerc. 1418 e 310), 1997: 286-287. Arrighetti (*Epicuro. Opere*, 1973: 684) considera que Mitres fue un epicúreo «da fuori».

⁸¹⁰ Cfr. Bignone, *Aristotele perduto...*, 1936: 490 ss. Erler, «Epikur–Die Schule Epikurs–Lukrez», 1994: 106-107 y 111. Sobre Mitres: *Mem. Epic.* (PHerc. 1418 e 310) cols. XXV-XXXI Militello, así como los comentarios *ad loc.* de la editora. Tb. Diano, «Lettere di Epicuro agli amici di...», 1949: 42-43.

⁸¹¹ Sobre estos acontecimientos: Militello, *Filodemo. Memorie epicuree*, 1997: 296 ss.

rescate y no lo incomodó recordándole que mejor le habría ido si se hubiera retirado de la vida política, sino que lo conminó a no temer las molestias que conllevan los cambios de fortuna (Fil. *Perí ploutou* XXXVI 9-7 = 154 Us. = 79 Arr.). Epicuro escribió cartas «a sus amigos alabando y magnificando la nobleza y fogosidad juvenil de Metrodoro, que se marchó fuera de la ciudad para socorrer al sirio Mitres» (Plut. *Non posse* 1097 b = 194 Us. Cfr. tb. *Adv. Col.* 1126 e). Al fin y al cabo, el sabio puede servir (*therapeúsin*) al poderoso (*mónarchon*) *en kairō*, «en determinadas circunstancias», «cuando la ocasión así lo exige» (DL X, 119).⁸¹² Y esperar, desde luego, que el poderoso le devuelva el favor: la gratitud, repito, es cuestión de delicados equilibrios.



Epicuro no se retiró por completo o al extremo de perjudicar los intereses del Jardín; así lo indica 59 Arr. donde pide al destinatario de la epístola que tenga valor para perseverar en la corte real y que allí trabaje por los intereses de la escuela; él, por su parte, ya se ha dirigido por carta a personas importantes de la corte.⁸¹³ No todos los epicúreos vivían retirados.⁸¹⁴ Además de los casos de Mitres e Idomeneo, en Siria el Jardín ejerció una considerable influencia y Epicuro estuvo próximo a monarcas como Antígono Monofalmo y Demetrio Poliorcetes, Colotes vivió en la corte de los Ptolomeos y Filónides en la de los Seleúcidas; si hemos de creer a Ateneo, que cita a Filarco, Danae, la hija de Leontio, era amiga íntima de Laodicea, la mujer de Antioco II, rey de Siria (XIII 593 b).⁸¹⁵ Diógenes de Enoanda debió, en fin, de ser un hombre rico y con influencia política, como se desprende de que pudiera costear el mural epicúreo y emplazarlo en la plaza pública de su ciudad,⁸¹⁶ o sea, en un lugar muy destacado, lo cual sugiere cierto deseo de influencia política;⁸¹⁷ mal se aviene la monumentalidad del muro con el espíritu del «vive ocultamente».⁸¹⁸ «Aunque no participo de los asuntos públicos —afirma— digo estas cosas [las

⁸¹² Cfr. Erbi, «Lettere dal Kepos...», 2015: 86.

⁸¹³ En el trasfondo de este curioso y revelador texto debe situarse la deserción que Timócrates, que por su proximidad a personalidades importantes de la corte del rey Antígono Monofalmo, y quizá también de Lisímaco, podía poner en dificultades al Jardín. Cfr. Angeli, «Frammenti di lettere di Epicuro...», 1993: 15.

⁸¹⁴ Cfr. Benferhart, *Cives Epicurei...*, 2005: 48-51. Haake, *Die Philosoph in der Stadt*, 2007: 148-159.

⁸¹⁵ Sobre la ayuda que Leontio (sin lugar a dudas una mujer con influencia política) pudo prestar a Epicuro y su escuela, cfr. Bignone, *L'Aristoteles perduto...*, 1936: 494 ss.

⁸¹⁶ Cfr. Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, 1993: 37.

⁸¹⁷ Cfr. Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, 1993: 54-56.

⁸¹⁸ Cfr. Clay, «The Philosophical Inscription of Diogenes of Oinoanda...», 1990: 2532.

que aparecen en el mural] como si me hiciera presente en ellos» (frgs. 3, I, 4-7). En aquellos tiempos las inscripciones epigráficas eran un medio de comunicación oficial y, por tanto, de poder.⁸¹⁹

Que muchos epicúreos estuvieran próximos a monarcas se explica porque el sabio pone su saber a disposición de quienes le posibilitan vivir con seguridad y conforme a los principios epicúreos: una concesión justificable por motivos instrumentales y estratégicos, o pura y dura adulación, según Plutarco, que se escandaliza de que Colotes, teórico defensor de la vida oculta, dedique su *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos* a Ptolomeo II Filodelfo, tal vez con intenciones protrépticas o, mejor, para defender a los epicúreos de ataques que los habrían desprestigiado ante el monarca.⁸²⁰ Sea lo uno o lo otro, es indudable la vinculación de algunos epicúreos con ciertos monarcas concretos, lo cual en modo alguno obligan a concluir con necesidad la preferencia epicúrea por la monarquía como forma política abstracta.

Puede pensarse que el sabio epicúreo se siente seguro bajo la protección de un rey.⁸²¹ Así lo indica la *Máxima Capital* VI: para alcanzar la «seguridad ante la gente» conviene refugiarse «en el poder y en la realeza» Sin embargo, tal preferencia se establece por exclusión, porque el rey dispensa al sabio de intervenir en la vida pública, mientras que la democracia exige la participación constante y decidida en ella;⁸²² por tal motivo Filodemo la consideraba la forma de gobierno *asunetōtaton*, «máximamente estúpida o insensata»: los rétores «prefieren vivir en una democracia, la peor forma de gobierno» (*Rhet.* VII, col. XCII = I, 375 Sudhaus). La tiranía también debe rechazarse porque hace imposible la *parrēsía*, esa necesidad de hablar con franqueza tan importante dentro de la filosofía epicúrea.

En general, los epicúreos son acomodaticios, también en lo que se refiere a las formas políticas: nada revolucionario o siquiera innovador o reformista hay en sus propuestas.⁸²³ O solo lo hay en un terreno puramente individual que puede desenvolverse en las más diversas situaciones y condiciones públicas.

★

⁸¹⁹ Cfr. Dorandi, «Le philosophe et le pouvoir...», 2005.

⁸²⁰ Cfr. Westmann, *Plutarch gegen Kolotes*, 1955: 41 y 93.

⁸²¹ Cfr. Erler, «Epikur» - «Die Schule Epikurs» - «Lukrez», 1994: 164.

⁸²² Cfr. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes...*, 1989: 150.

⁸²³ Cfr., por ejemplo, Barigazzi, «Sul concetto epicureo della...», 1983: 75. Müller, *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 1972: 10.

Desde cierto punto de vista, la máxima que pide «vivir ocultamente» no solo prohíbe la participación del sabio epicúreo en la vida pública; puede entenderse también como una crítica a los políticos del pasado y del presente. Así la interpretan Cicerón (*Rep.* I, 1 y I, 3) y Plutarco (*Adv. Col.* 1127 a), que entienden que Epicuro no se dirige en exclusiva a los miembros de las comunidades epicúreas para advertirles de que en la vida política no habita felicidad, sino que consideran que su máxima tiene un alcance más amplio.

Benjamin Farrington ha comparado el Jardín con la «ciudad de cerdos» de la *República* platónica (369 d). De que los epicúreos deseen vivir en un marco que la recuerda no se sigue la pertinencia del cotejo, pues en virtud del principio de especialización en esta ciudad habitan agricultores y artesanos (albañiles, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros...), boyeros, ovejeros y el resto de los pastores, comerciantes y marineros, tenderos y asalariados. El Jardín no puede ser autosuficiente en el sentido en el que lo es la ciudad de cerdos; por mucho que los epicúreos reduzcan sus necesidades al mínimo, sus comunidades deben guardar algún tipo de vinculación con su entorno. El Jardín no estaba situado en un «desierto», como dice malintencionadamente Plutarco (*Adv. Col.* 1115 a), sino justo en los límites de la ciudad, fuera de ella pero lo suficientemente cerca como para tener contacto e influencia.⁸²⁴

La *Máxima capital* 14 introduce el motivo de la seguridad, bien sea frente a otras personas o gracias a otras personas y, muy especialmente, a los «amigos». Desde este punto de vista, la prohibición de participar en la vida política no es taxativa, sino instrumental en función de lo que verdaderamente importa, alcanzar la *ataraxía*, la cual por regla general se obtiene mejor retirado en un círculo de amigos, lejos de las multitudes y de la vida política en sentido estricto (*Sent. Vat.* 58). Por otra parte, sin embargo, no es posible obtener la *ataraxía* en un medio social inestable y desordenado: tal sería la tarea que Epicuro reserva al Estado, garantizar una situación social, económica y política segura en la que sean viables las comunidades epicúreas. A la vez que sus miembros rehúsan participar en la vida política, el Jardín exige un entorno que garantice ciertas condiciones materiales y un elevado nivel de seguridad. Por tal motivo los epicúreos fueron acusados de ingratitud.

⁸²⁴ Cfr. Long, «Pleasure and Social Utility...», 2006: 199 Que Epicuro fundará su escuela en Atenas indica además una voluntad expresa de contraposición con el Liceo y la Academia.

El piloto, dice Máximo de Tiro en «¿Qué vida es mejor, la activa o la contemplativa? La activa», no navegaría si argumentara que surcar los mares «es un cometido incierto, repleto de peligros y fatigas»; el general no combatiría si se dejara llevar por el hecho de «son inciertas las suertes de la batalla».

¿Qué impediría que por estos razonamientos el mar no fuera navegado y que las muchedumbres no logaran ni en sueños su parte de libertad por falta de generales?

Estaríamos ante una vida de «gusanos, cobarde, improductiva y espantada»: «Es la vida de Sardanápalo la que me describes, es la vida de Epicuro la que me describes» (*Diss.* XV, 8).

Cicerón comprende el profundo atractivo de la doctrina epicúrea, pero añade que si los epicúreos convencieran a todos de la necesidad de apartarse de la vida política «ellos mismos no podrían dedicarse a sus cosas, que es lo que desean en particular» (*Orat.* III, 63-64). Dado que el Jardín no vive en un espléndido aislamiento, sino inserto en un contexto social y político, las objeciones de Cicerón y Máximo de Tiro son impecables: condición de posibilidad del *otium* y de la *ataraxía* epicúrea es que otros asuman fatigas y responsabilidades.

A Plutarco le irrita sobremanera que los epicúreos insulten a los hombres que asumen responsabilidades políticas. En calidad de platónico e individuo que intervino en la vida pública de su patria, Queronea, defiende con vehemencia el deber del filósofo de intervenir en la vida política. Epicuro y Metrodoro, escribe pasando por alto matices y sutilezas, «hablan con desprecio de los primeros y más sabios legisladores» (*Adv. Col.* 1127 d = 558 Us.). El primero, además, «pisotea y desprecia las gestas de Temístocles y de Mílcíades» (*Non posse* 1097 c = 559 Us.). Los epicúreos «mencionan a los hombres de estado solo para reírse de ellos y destruir su reputación»; esta afirmación (blasfemia para el autor de las *Vidas paralelas*) culmina uno de los más vitriólicos ataques de Plutarco contra los epicúreos:

Y lo terrible es que, entre tantos filósofos como hay, ellos sean precisamente los únicos que participan de los bienes públicos sin contribuir en nada, sino que, mientras que los poetas, tanto trágicos como cómicos, siempre tratan de ofrecer en sus obras una lección provechosa sobre las leyes y el gobierno, estos en cambio, si escriben sobre tales temas, escriben sobre política para que no participemos en política, y sobre oratoria para que no hablemos

en público, y sobre la realeza para que rehuyamos la compañía de los reyes (*Adv. Col.* 1127 a = 560 Us).

Se entiende que los epicúreos deseen vivir ocultamente:

Si mi intención es vivir con Hedia la hetera y cohabitar con Leontion, «escupir sobre los bello moral» y poner el bien «en la carne y sus cosquillas»: esos fines requieren la oscuridad de la noche, para eso se busca el olvido y el incógnito (*Lat. viv.* 1129 b).

Pero por todo hay que pagar un precio: la vida ociosa epicúrea «marchita no solo los cuerpos, sino también las almas» (*Lat. viv.* 1129 d).

Estas y parecidas críticas pasan por alto que la prohibición epicúrea de participar en la vida política no es radical, pues hay situaciones en las que el sabio epicúreo puede y debe intervenir en ella. «No participará el sabio en política a no ser que suceda algo», dice Séneca que dijo Epicuro (*De otium* 3, 2 = 9 Us.). A esta «cláusula de excepcionalidad» se refiere Cicerón en *Sobre el orador* I, 10:

¿Quién podría aprobar la afirmación de que el sabio no debe tomar parte alguna en política, salvo que le obligue a ello el apremio del momento?

¿Y qué mayor apremio que el surgido a raíz de los asuntos protagonizados por Catilina? Y sí pudo intervenir en ellos fue en su calidad de cónsul y si alcanzó la máxima magistratura fue porque desde su juventud siguió la carrera política, despreciando ese ocio que piden los epicúreos y que por su condición y formación tenía al alcance de la mano.

Al margen del caso estrictamente personal de esos individuos, ya mencionados más arriba, a los que prescindir de la vida política les causaría más dolor que participar en ella, hay también otras circunstancias que pueden obligar a los epicúreos acercarse al poder político, desatendiendo por razones instrumentales «el fin de la naturaleza»:

Hay que decir cuál es el mejor modo de atenerse al fin de la naturaleza y cómo nadie, desde el principio, se presentará por propia voluntad a ningún cargo político (*Plut. Adv. Col.* 1125 c = 554 Us.).

Hay circunstancias que pueden obligar al epicúreo a traicionar su propia voluntad, hay excepciones a la regla general de no participar en la vida política. El sabio, decía, participará en la vida política para favorecer a las comunidades epicúreas o para preservar esa estabilidad política que es condición

de posibilidad de su vida feliz.⁸²⁵ Por eso el epicúreo Colotes alaba a quienes «establecieron leyes y normas y dispusieron que las ciudades fueran gobernadas por reyes y magistrados»:

... porque procuraron a la vida humana una gran seguridad y tranquilidad y la libraron de perturbaciones. Pero si alguien elimina estas cosas viviremos una vida de bestias salvajes, y cualquiera que se encuentre con otro poco menos que lo devorará (Plut. *Adv. Col.* 1124 d).

Colotes no pide que esos «reyes y magistrados» gobiernen según principios epicúreos, le basta con que garanticen la paz social y la estabilidad.⁸²⁶ Pero el problema, según Plutarco, no es la eliminación de las leyes, sino su abolición en un contexto que eleva el placer a fin único y último, que niega la providencia...

Pues son los que desprecian estas ideas por considerarlas cuentos y piensan que el bien se encuentra en el vientre y en los demás poros por los que se presenta el placer, quienes tienen necesidad de ley, miedo y golpes y de algún rey o gobernante que tenga en sus manos la justicia, para que su glotonería, envalentonada por su ateísmo, no los lleve a devorar a sus vecinos (*Adv. Col.* 1125 a).

Hay una serie de *Máximas Capitales* que versan sobre la relación entre el sabio y el resto de los humanos. La XIV habla de una seguridad, «más nítida y más pura», que nace «de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre», pero que solo se alcanza tras haber logrado esa otra que surge de «una sólida posición y abundancia de recursos». La VII, por el contrario, advierte contra la falsa seguridad que algunos creen lograr mediante la fama. Está claro: más allá de la condena a la vida política, sobre todo una cosa inquieta y perturba a los seres humanos: los otros seres humanos.⁸²⁷ Puede suponerse entonces que un epicúreo intervendrá en política ante una situación que ponga en peligro la seguridad y la tranquilidad. Por eso algunos políticos romanos, que se consideraban epicúreos, participaron activamente en la vida pública del fin de la República, sin lugar a dudas un momento que ponía en grave peligro la seguridad y la tranquilidad.

⁸²⁵ Cfr. Asmis, «The Politician as Public Servant ...», 2001: 118. En este mismo volumen: Besnier, «Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme. Réponse à Elisabeth Asmis», 2001: 148.

⁸²⁶ Cfr. Roskam, «Plutarch's polemic against Colotes' ...», 2013: 12-13.

⁸²⁷ Cfr. Benferhat, *Civies Epicurei...*, 2005: 23.

POLÍTICOS EPICÚREOS ROMANOS

La condena de las pasiones y de la ambición lleva a no intervenir en los asuntos políticos. Es la actitud de Ático, en quien en ocasiones acostumbra a verse un modelo de epicúreo romano. Tito Pomponio Ático pertenecía a la *gens* Pomponia, una de las más ilustres y antiguas de Roma, que hacía retroceder sus ancestros a Pompo, un hijo del rey Numa. En parte por razones políticas y en parte por motivos personales en un momento dado decidió retirarse a Atenas, donde se entregó a sus placeres, a las letras y al sostenimiento financiero de la capital del pensamiento. Era un hombre inmensamente rico por herencia familiar y por su actividad de prestamista a ciudades y particulares.

En cuestiones políticas su comportamiento fue siempre encaminado no solo a hacer ver que era del partido de los hombres de bien, sino también a que se le considerara como tal; pero no por eso se comprometía en los conflictos civiles, pues sabía que aquellos que se habían dejado llevar de tales conflictos no eran más dueños de su persona que lo serían si se vieran arrastrados por las tempestades del mar (Cornelio Nepote, *Vida de Ático* 6, 1).

Por eso Ático —continúa Nepote— se abstuvo de la guerra civil y no participó en la conjura contra César; por eso, también, se libró de las proscripciones de Marco Antonio. Es, pues, explicable que algunos autores hayan considerado «poco serio» o «contestable» el epicureísmo de un individuo de estas características,⁸²⁸ otros prefieren hablar de un epicureísmo «no dogmático».⁸²⁹ El amigo y corresponsal de Cicerón era un experto en navegar en aguas turbulentas. Pero hubo también romanos que se consideraban epicúreos y que no dudaron en entregarse a la vida pública.

Que sepamos, Tito Albucio fue el primer político romano en abrazar el epicureísmo.⁸³⁰ Cicerón dice de él que era un *perfectus Epicureus*, le atribuye un filohelenismo radical y considera que su oratoria era en extremo graequizante en el peor sentido de la palabra. En *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 93 es mencionado entre una serie de filósofos (y filósofas: Cicerón recuerda a la epicúrea Leontio) particularmente dados a polemizar. Cabe suponer, pues, que Albucio

⁸²⁸ Cfr. Rawson, *Intellectual Life...*, 1985: 100-101. Ziegler, *Titus Pomponius Atticus...*, 1936: 5.

⁸²⁹ Cfr. Perlwitz, *Titus Pomponius Atticus...*, 1992: 95.

⁸³⁰ Cfr. Garbarino, *Roma e la filosofia greca...*, 1973: 458 ss. Benferhat, *Cives Epicurei...*, 2005: 66 ss. Castner, *Prosopographpy...*, 1989: 1 ss.

defendió el epicureísmo con vigor y con una elocuencia que disgustaba al Arpinate. Cicerón también sugiere que era un epicúreo poco coherente, pues se implicó en la vida política: acusado del delito *de repetundis* fue condenado al exilio (*Pro Scauro* 40), que, por cierto, asumió serenamente:

¿Y qué me dices de Tito Albucio, no filosofaba con perfecta serenidad en Atenas, donde se encontraba exiliado? No obstante, no se habría visto en tal exilio se hubiera seguido los preceptos de Epicuro de mantenerse alejado de la política (*Tusc.* V, 108).

Poco antes Cicerón había señalado insidiosamente que «aquellos que fijan el placer como principio rector de la existencia» pueden vivir felices «en cualquier lugar en el que el placer abunde». Sin embargo, en otros textos reconoce que hay extrañas formas híbridas del epicureísmo:

... otros creyeron que al placer debe ir unido el sentido de la dignidad con lo que, gracias al arte de la palabra, han juntado dos nociones particularmente incompatibles (*Pro Cael.* 41).

Algunos romanos no pensaron que epicureísmo y *dignitas* fueran discordantes.

Cicerón considera que Trebacio, que acababa de abrazar la filosofía del Jardín, debería abandonar la vida pública, pues los principios epicúreos contradicen con frecuencia las leyes romanas (*ad Fam.* 7, 12). El aludido no veía el problema por ningún lado, y no es una excepción. Individuos muy implicados en la vida pública de la Roma de aquel entonces (César, Pisón, Casio...) eran o se consideraban o eran considerados epicúreos; también se sentían próximos al Jardín políticos como Hortensio o Lúpulo, no porque se entregaran a insólitos placeres gastronómicos y sexuales, sino porque, como dice Ronald Syme, «meditaban en calma sobre las plácidas doctrinas de Epicuro y confirmaban, con ejemplos de sus propias carreras, la locura de la ambición, la vanidad de la virtud».⁸³¹ Aunque es probable que el epicureísmo de estos hombres de acción fuera ligero,⁸³² su misma ligereza, el hecho de que se reclamaran epicúreos aunque poco o nada en sus vidas y acciones recuerde al modo de vida del Jardín, implica otra manera de entenderlo, alejada tanto del elitismo lucreciano cuanto del hedonismo de Amafinio. La precisión es

⁸³¹ Syme, *La revolución romana*, 1989: 44.

⁸³² Cfr. Castner, *Prosopography...*, 1988: XV.

importante para comprender la compleja actitud de la filosofía del Jardín (sobre todo en sus versiones romanas) a propósito de la cuestión de la (no) intervención en la vida política, como vamos viendo en modo alguno reducible a un categórico «no participarás en la vida política». En la *Urbs* las cosas ni son puede ni ser como en el Jardín ateniense.

Dada la naturaleza política de la religión romana, la crítica epicúrea a la religión podía utilizarse en la lucha política: censurar las prácticas culturales tradicionales era golpear en lo más íntimo de la construcción política romana —tal vez por este motivo tenga en Lucrecio tanta importancia la crítica a la religión. Es asimismo posible que en la turbulenta y agitada vida de la Roma de aquel entonces el epicureísmo pudiera ser visto como un freno a intervenciones demagógicas o, al menos, arriesgadas. Lo cual depende de cómo se mire el asunto: César y Casio, su asesino, pasaban por epicúreos. Centrémonos por un momento en este último personaje.

Benjamin Farrington entiende que, frente a la autoridad avasalladora del legislador, Epicuro siempre apostó a favor «del principio del asentimiento voluntario»: a la idea platónica de un legislador omnisciente y todopoderoso opuso «un contrato social nacido de la existencia en común de la humanidad».⁸³³ Farrington vio en los epicúreos revolucionarios democráticos en lucha contra las elites políticas, insostenible tesis, según Arnaldo Momigliano, dada la imposibilidad de determinar de manera absoluta sus preferencias políticas, unos republicanos y otros partidarios de la monarquía. Momigliano sugirió además que los implicados en el asesinato de César eran epicúreos que llevaron a la práctica las propuestas anti-monárquicas del libro V del *De rerum natura*, así como que el tratado de Filodemo *El buen rey según Homero*, de acuerdo con el estudioso italiano escrito durante la dictadura de César, era una invitación a la moderación que también pudo servir como soporte intelectual a los conjurados. En cualquier caso, matiza el mismo Momigliano, el entusiasmo epicúreo por la libertad republicana no fue excesivo, pues rápidamente se pasaron al bando de Octaviano: el poema epicúreo de Vario Rufo *De morte* finaliza con adulator panegírico de Augusto.⁸³⁴

⁸³³ Farrington, *La rebelión de Epicuro*, 1983: 109-111.

⁸³⁴ Farrington, *Science and Politic in the Ancient World*, 1939 y la reseña de Momigliano, 1941, sobre todo su segunda parte: «Epicureans in Revolt». Sobre el poema de Valerio Rufo: Hollis, *Fragments of Roman...*, 2007: 263-265.

Además de lo que pudiera derivarse de este marco general, por lo demás sometido a críticas devastadoras,⁸³⁵ sabemos que Casio era epicúreo por una carta de Cicerón en la que al hilo de una cuestión filológica (lo inadecuado de traducir el término técnico epicúreo *eídōlon* por la voz latina *spectrum*) le reprocha haberse divorciado de la «Virtud, cautivado por las seducciones del Placer», es decir, le recrimina haber desertado de las filas estoicas para abrazar el credo epicúreo (*ad Fam.* XV, 16, 3). En la siguiente carta insiste en el epicureísmo de Casio, pues pone en duda «que lo bueno es elegible por sí mismo», o sea, se decanta por una concepción instrumentalista de la virtud. También se menciona al senador Vibio Pansa, cuya conducta («ha aliviado a muchos de sus pesares y se ha mostrado como una auténtica persona en medio de las desgracias presentes») desmiente según Cicerón su credo epicúreo (*ad Fam.* XV, 17, 3). La filosofía de Casio, dice el Arpinate con tono jocoso y desenfadado, «está sin duda en la cocina», mientras que la suya, la de Cicerón, «es un problema, pues me avergüenzo de ser un esclavo» (*ad Fam.* XV, 18, 1).

Mas dado que es difícil, si no imposible, justificar el tiranicidio desde premisas epicúreas, resulta arduo argumentar, como reconoce Momigliano, el tránsito de Casio desde el «epicureísmo ortodoxo» al «heroico». El mismo Momigliano solventa la contradicción existente entre la (supuesta) ortodoxia epicúrea de Casio, que le obliga a no participar en la vida política, y el hecho de implicarse en la conspiración argumentando que unas circunstancias políticas estables eran condición de su propia paz interior.⁸³⁶ Que Casio hubiera seguido muy a disgusto la causa pompeyana, explicaría que al día siguiente de su derrota en Farsalia abrazara la de César y en, consecuencia, la filosofía epicúrea del vencedor.⁸³⁷ Así lo insinúa Cicerón en la carta citada más arriba (*ad Fam.* XV, 16, 3). Pero sorprende entonces que muy poco después, en el año 47 a.C., Casio urdiera un atentado contra el dictador (fracasado por un pequeño error de cálculo) al margen y previamente a las acciones de los demás conjurados (*Cic., Fil.* II, 26 y 34). «Una vez más parece perfilarse la conducta, fría y decidida, del infiltrado», sugiere Luciano Canfora.⁸³⁸

⁸³⁵ Cf. Castner, *Prosopography...*, 1988: 31.

⁸³⁶ Momigliano, 1941: 156.

⁸³⁷ En el caso, claro está, de que César fuera un epicúreo. En realidad, no es fácil determinar con precisión su adscripción filosófica. Cf. Pizzani, «La cultura filosofica di Cesare», 1990.

⁸³⁸ Cf. Canfora, *Julio César...*, 2000: 325.

Por suerte, conservamos la carta de respuesta de Casio a Cicerón. La primera parte de esta carta no sorprende: Casio se distancia del epicureísmo grosero de Amafinio y recuerda —como hará Torcuato en el *De finibus*— que Epicuro en modo alguno era enemigo de la virtud: quienes aman el placer tal y como lo entiende el Maestro también desean, dice Casio citando casi literalmente *Carta a Meneceo* 132, lo bello y lo justo:

Así pues, incluso Pansa que persigue «el placer» mantiene su virtud y aquellos que denomináis «amantes del placer» son «amantes de lo bello» y «amantes de lo justo» y cultivan y mantienen todas las virtudes (*ad Fam.* XV, 19, 2-3).

Llama entonces la atención el cínico elogio de Sila que se lee poco más adelante:

Sila, cuyo juicio debemos aprobar, al ver que los filósofos disentían, no buscó qué era lo bueno, sino que compró todos los bienes en conjunto.

O sea, prescindió de cualquier reflexión y justificación filosófica y se hizo con el patrimonio de los proscritos. Con razón señala Canfora que este comentario irónico resulta incoherente en labios de quien antes había defendido la idea epicúrea de bien en polémica con otras filosofías.⁸³⁹ Es posible que la correspondencia de estos años entre Cicerón y Casio deba leerse en clave cifrada y que, en realidad, este último en modo alguno fuera un epicúreo, sino un estoico o un peripatético que usaba la filosofía del Jardín en función de sus intereses políticos.⁸⁴⁰ Y sobre esta cuestión desearía centrarme a continuación, en los usos políticos, positivos y negativos, que cabe dar a una filosofía que en principio se caracteriza por su rechazo de todo lo político.

★

El caso de Pisón (y de las críticas que Cicerón le dirigió) es significativo a este respecto. Pero antes de entrar en esta cuestión, será conveniente detenerse con brevedad en *El buen rey según Homero*, pues a falta de otros testimonios más concluyentes y más de primera mano se ha acudido a esta obra de Filodemo en busca de las tesis políticas epicúreas. Ofrezco a continuación un breve resumen del contenido de esta obra, que es una ejemplificación del tipo de consejos en los que Filodemo piensa en *Retórica* III, col. XVa, 22-21.

⁸³⁹ Canfora, *Julio César...*, 200: 328.

⁸⁴⁰ Cfr. Dettenhofer, «Cicero und C. Cassius Longinus:...», 1990.

El buen rey según Homero se abre pidiendo al soberano la misma moderación sexual que Belerofonte mostró ante las lascivas insinuaciones de Antea. El buen rey huye del adulterio y la inmoralidad y evita la violencia; por contraste, en las líneas siguientes se exalta la felicidad y la prosperidad de los pueblos que viven bajo el mando de un monarca que gobierna con justicia. Estas columnas llaman a la moderación (cols. I-V). Las columnas VI-XV son prácticamente ilegibles: los papirólogos solo han sacado en claro que Filodemo debía referirse a la relación entre los soberanos y los dioses y a pedir moderación en el luto y las aflicciones. Los siguientes fragmentos están dedicados al comportamiento que el rey debe asumir durante los banquetes y en los momentos de ocio: debe evitar la embriaguez y los discursos indecentes y bufonescos; tampoco debe asistir a espectáculos de mimos (cols. XVI-XXIII). Tras pasar revista a estas cuestiones relativas a la vida privada, Filodemo alaba la virtudes propias de un buen rey: justicia, equidad, afabilidad, etc.; el buen rey es como un padre que ama con dulzura a su hijos, pero sabe ser severo cuando es necesario (cols. XXIV-XXV, 19). Las columnas XXV 19-XXXI 21 se ocupan de cuestiones militares: una vez destacada la necesidad de disciplina y hablar sobre el sistema de castigos y recompensas, Filodemo remarca que es imprescindible la concordia entre los generales, de la que se deriva la prosperidad material y la paz de los Estados; el ejército debe estar preparado aun en tiempos de paz: el buen rey está dispuesto para la guerra, pero ni la ama ni la desea. A continuación se leen unos fragmentos sobre el «consejo», condición indispensable para adoptar sabias decisiones; la virtud propia de los buenos consejeros es la *phrónesis*: Ulises y Néstor constituyen el ejemplo (cols. XXXI, 22-XXXIV). Las siguientes columnas (XXXV-XXXVI) advierten contra los peligros de la *hybris* y piden que el buen monarca deponga toda soberbia y se muestre respetuoso con hombres y dioses. Filodemo tampoco olvida señalar la conveniencia de que el soberano sea bello, pues la hermosura provoca el temor reverencial sobre la masa y porque el rey debe asemejarse a los seres superiores; debe evitarse, sin embargo, hacer ostentación de ella, ya que sería *hýbris* (cols. XXXVII-XXXIX). Se leen entonces unos pasajes en los que se critica la calumnia y los desacuerdos públicos en cuestiones políticas, tantas veces producto de un deseo excesivo de gloria (cols. XL-XLI). La obra se cierra tópicamente mencionando la fama que seguirá al buen rey tras su muerte si durante su vida ha actuado con rectitud (cols. XLII-XLIII).

Desde la ortodoxia epicúrea no parece explicable que Filodemo, con *El buen rey según Homero*, pretendiera ejercer una influencia política explícita

y directa en la turbulenta vida pública de la Roma de aquel entonces. Dada esta circunstancia se ha sugerido que nos encontramos ante un texto no técnico, un texto que recoge la amplia tradición helenística de escritos de consejos a los reyes y la adapta a la escena romana: «es el deber del consejero utilizar la *parresía* para ayudar al rey con sus decisiones y para prevenirle del abuso de su poder».⁸⁴¹ Los contenidos de esta obra no son estricta o técnicamente epicúreos, ya que se integran con comodidad en lo que podría denominarse la cultura política general de la época; por otra parte, no se ve con claridad su vinculación directa e inmediata con las circunstancias políticas del dictador, quiero decir: que su alcance es mucho más general y abstracto. Filodemo no se dirigiría a individuos concretos, sean los que sugiere Momigliano o los que prefieren otros autores que, en la antítesis de lo defendido por el sabio italiano, consideran que el de Gádara pone en su texto la filosofía epicúrea al servicio de la causa cesariana: César, encarnación de todas las virtudes que caracterizan al soberano óptimo, sería el «buen rey» y Marco Antonio el «malo».⁸⁴² La intención de Filodemo sería más vaporosa: asumiendo el papel del *parresiastés*, de aquel que se expresa sinceramente y sin pelos en la lengua y con la vista puesta en Roma, no con intención directamente política, el de Gádara, apoyándose en una serie de textos homéricos, habría escrito un texto protréptico acerca del adecuado comportamiento público y privado de los poderosos.⁸⁴³ Puede también que se dirigiera más en concreto a Pisón, en la idea de que los *exempla* homéricos podrían serle de ayuda en su tarea como gobernador de Macedonia.⁸⁴⁴

En contra de lo sostenido por Momigliano y Grimal, *El buen rey según Homero* no estaría dirigido a César en concreto, urgiéndole moderación en aquellos delicados momentos o señalando su plena identificación con el monarca homérico, sino a aquellos varones que de un modo u otro podían asimilarse a los *basileis* homéricos, o sea, los *principes vires* romanos, cuya conducta pública y privada debe inspirarse en estas páginas de Filodemo.⁸⁴⁵ Y

⁸⁴¹ Foucault, *Discurso y verdad en...*, 2004: 50.

⁸⁴² Cfr. Grimal, «Le 'bon roi' de Philodème... », 1966. Grimal ha insistido en estas tesis en «Le poème de Lucrèce en...», 1978 : 240-241. Tb. Martin, *L'idée de royauté à Rome*, 1994 : 366.

⁸⁴³ Cfr. Murray, «Philodemus on the Good King...», 1965.

⁸⁴⁴ Cfr. Fisch, «The Closing Columns of...», 2016: 80-81. Fisch ofrece también una cuidada edición de las últimas columnas del *De bono rege*.

⁸⁴⁵ Cfr. Murray, «Philodemus' On the Good King...», 1965.

esto es lo que Cicerón censura a Pisón: que sea un epicúreo grosero, que ni en su comportamiento privado ni en el público siga lo dicho por Filodemo. En el *Contra Pisón* el Arpinate presenta a Pisón expresando su epicureísmo y explicando sus acciones en términos de una determinada (mala) comprensión de esta filosofía.⁸⁴⁶

Cicerón remarca la contradicción entre la (supuesta) observancia epicúrea de Pisón y su afán por seguir el *cursus honorum* y lo acusa de tener un conocimiento muy superficial de la doctrina que dice seguir.⁸⁴⁷ El *Contra Pisón* es un texto extraordinariamente interesante, entre otras cosas y por lo que importa en estas páginas porque compendia con brillantez muchas de las acusaciones que tradicionalmente se vertían sobre el epicureísmo «vulgar»: búsqueda de los placeres más bajos, ateísmo, huida de la vida pública, utilización instrumental de la amistad con vistas a obtener beneficios...⁸⁴⁸ Nada más lejos del ideal del *mos maiorum* (y del «auténtico» mensaje del Jardín) que el epicureísmo que, al decir de Cicerón, profesaba Pisón:

Sostenía que estos mismos filósofos afirmaban atinadamente que era natural en el hombre sabio actuar en su propio interés; que un hombre sensato no debía aspirar a la carrera política y que nada era mejor que una vida ociosa, saturada y colmada de placeres; a su vez, afirmaba que decían extravagancias y estaban locos quienes sostenían que había que entregarse a una actividad digna, velar por el bien de la República, tener en cuenta el sentido del deber y no el interés durante toda la vida, afrontar peligros por la patria, recibir heridas y enfrentarse a la muerte (*Pro Sest.* 23).

Ahora bien, el Arpinate solo sigue esta estrategia en los discursos dirigidos al senado y a los *equites*, no en el *En agradecimiento al pueblo*: la masa desconoce ese epicureísmo refinado que ahora está en juego.

Cicerón halaga a su audiencia suponiéndola poseedora de un elevado conocimiento de la filosofía del Jardín y establece una marcada oposición entre los epicúreos triviales («seducidos por la palabra placer») y esos otros filósofos «que discuten días enteros sobre el deber y la virtud y que animan a afrontar el trabajo, la actividad, o el peligro por el bien de la patria» (*Orat.*

⁸⁴⁶ Cfr. Griffin, «Piso, Cicero and...», 2001. Marshall, «The Date of Delivery of...», 1975. De Lacey, «Cicero's Invective against...», 1941. Hofmann-Löbl, *Die Calpurnii...*, 1996: 43-46.

⁸⁴⁷ Cfr. Castner, *Prosopography*, 1989: 16.

⁸⁴⁸ Cfr. De Lacy, «Cicero's Invective against...», 1941.

post red. in senatu 13-15; *Pis.* 37, 42 y 68-69), que su audiencia puede identificar con los estoicos. Pisón ha considerado su adhesión al epicureísmo una licencia para entregarse a los placeres corporales y, por tanto, ha malentendido y pasado por alto la distinción entre placeres que había llevado a cabo su maestro, el innominado pero muy presente Filodemo. Tanto Cicerón como los senadores y caballeros a los que se dirige —pero no Pisón, privado de su condición humana y rebajado a la categoría de bestia animalésca de insaciables apetitos— saben que el epicureísmo es una doctrina sutil que no entiende el placer de manera grosera. Cicerón habla para una audiencia educada y cultivada (*Pis.* 67-68) en la que no escasean los epicúreos, en especial Torcuato, al que en modo alguno quiere ofender.⁸⁴⁹ Por muy anti-epicúreo que fuera, Cicerón presenta en estos momentos al epicureísmo de manera favorable, hasta el punto de que ha llegado a considerarse *In Pisonem* 68-70 como una especie de apología de Filodemo como maestro de la virtud.

Puede entonces sospecharse que por estas fechas, en torno al 56-55 a. C., Cicerón considera al epicureísmo como una filosofía rechazable por ser difícilmente combinable con la vida política, o incluso tolerable si se piensa que en tiempos de crisis cierta flexibilidad humanitaria y sensible, asociable al ideal epicúreo de vida, puede ser más conveniente que ese rigorismo tan frecuente en muchos estoicos y que el Arpinate ve encarnado en el extremismo intransigente de Catón. Es probable que Pisón fuera epicúreo en este sentido, no porque se hubiera retirado, sino porque, a despecho de las invectivas ciceronianas, siempre había seguido un ideal de equilibrio y moderación.⁸⁵⁰ Aunque en ningún momento lo presenta explícitamente como un epicúreo, la imagen que de Pisón transmite Dion Casio es la de alguien que sigue en su vida pública máximas epicúreas (cfr. en esp. XXX-VIII, 15, 6 y XL, 63).⁸⁵¹ La valoración ciceroniana del epicureísmo cambia en el 54, cuando escribe su *República*, movido tal vez por la lectura del *De rerum natura* de Lucrecio.⁸⁵²

★

⁸⁴⁹ Grimal, *Cicéron. Discourse contre L. Pison*, 1966 : 45.

⁸⁵⁰ Sobre las actividades políticas de Pisón, cfr. Syme, *Revolución romana*, 1989: 181 ss.

⁸⁵¹ Cfr. tb. Griffin, «Piso, Cicero and...», 2001: 90.

⁸⁵² Cfr. Maslowski, «The Chronology...», 1974: 69-71

Cicerón sabe por experiencia propia que en la vida política abundan los sinsabores y encontronazos; razón de más —añade— para dedicarse a ella, porque en un medio tan turbio se acredita la virtud de quien despreciando y venciendo dificultades se entrega al servicio de su patria y de sus conciudadanos, manifestando así de manera pública y extrema su magnanimidad, «esa grandeza de alma que se manifiesta en los peligros y trabajos» y que no debe mirar al interés propio, sino al común (*Off.* I, 62). Nótese la elevada imagen que el Arpinate se forma del político, convertido en una especie de héroe moral que deberá entrar en contradicción con el sabio epicúreo. Nada más alejado del *vir* triunfante en la vida política y militar que el *sapiens* epicúreo.

Sin que pueda leerse ninguna mención explícita, las críticas al epicureísmo abren y cierran la *República*,⁸⁵³ un texto tal vez escrito tras haber leído el poema de Lucrecio, que produjo en Cicerón una fuerte impresión. El ideal epicúreo de *otium* y *ataraxia* era, sin duda, profundamente atractivo en aquellos revueltos y peligrosos tiempos, cuando sin embargo más necesario resultaba intervenir en la vida política.⁸⁵⁴ Por eso Cicerón inicia su *República* mencionando a ciertos individuos (*isti*) que considerarían insensata (*demens*) la conducta de Marco Porcio Catón, pues pudiendo vivir tranquila y sosegadamente en su villa de Túsculo prefirió «lanzarse hasta muy viejo, sin que nada le obligara, a estas olas tempestuosas, y no vivir gustosamente en aquella tranquilidad y sosiego» (I, 1). Estos *isti* son epicúreos o, al menos, individuos que ha sentido la tentación del «vive ocultamente». Desoyendo los cantos de las sirenas epicúreas, Cicerón siguió el *exemplum* del Censor:

Pudiendo yo disfrutar con el ocio más que otras personas (...) no dudé en hacer frente a la tempestad y diría que a los mismos rayos para salvar a los ciudadanos y procurar común sosiego a los demás a costa de mis propios riesgos (*Rep.* I, 7).

Sigue a continuación un elogio de las virtudes políticas y, tras muchas páginas, se lee el «Sueño de Escipión», donde se argumenta la inmortalidad del alma de aquellos hombres de Estado que, sin temer las tempestades de la vida política, han personificado tales virtudes: un texto, pues, fuer-

⁸⁵³ Cfr. Andreoni, «Sul contrasto ideológico...», 1979: 283-385. Maslowski, «The Cronology...», 1974: 59-60.

⁸⁵⁴ Cfr. Zetzel, «*De republica* and *De rerum natura*», 1998.

temente atravesado por una veta anti-epicúrea.⁸⁵⁵ No debe olvidarse que los escritos filosóficos de Cicerón siempre están recorridos por una fuerte intencionalidad política: no es extraño que califique a sus adversarios políticos, en particular a los *populares*, de epicúreos.⁸⁵⁶

Para Lucrecio solo el conocimiento de la física, la canónica y la psicología ofrece una base sólida a la moral, y es evidente que este saber más técnico y especializado no es fácilmente accesible. *De rerum natura* no deja de ser una traducción de *Perí phýseōs*, la investigación fundamental de Epicuro sobre la canónica física, por desgracia perdida en la mayor parte de sus 37 libros, En Cicerón, por el contrario, importa sobre todo la moral y la política (así como la rentabilización política de la religión): por esto considera al epicureísmo contrario a la implicación en los asuntos públicos. Están en juego dos concepciones contrarias de la filosofía y ello explica la visión que Cicerón ofrece del epicureísmo, así como el sorprendente hecho de que en toda su obra solo se encuentre una referencia explícita a Lucrecio: *lucretii poemata ut scribis ita sunt multis luminibus multae tamen artis*, escribe a su hermano Quinto (*ad Q. Fr. II, 9, 4*).

No el epicureísmo popular (en todo caso no dirigido a un público *optimate*), tampoco el civilizado y romanizado de Filodemo, sino el exigente de Lucrecio adquiere tintes revolucionarios, golpea en lo más íntimo de la estructura de la antigua *res publica* romana, basada en el conjunto de virtudes propias del *mos maiorum*, que, al margen de toda renuncia, apuntan a las condiciones que deben satisfacerse para no renunciar. En la codicia y en la ciega ambición de honores se esconde el temor a la muerte (III, 59-86).⁸⁵⁷ Nada más lejos de este epicureísmo que el virgiliano *regere imperio populos*.

Aunque Cicerón construye de manera consciente una caricatura tanto de Pisón y los *populares* como del epicureísmo, entre todas las escuelas helenísticas el Jardín es sin duda la más ajena al *glamour* militarista y, entre todos los epicúreos, Lucrecio, como ya señalaba más arriba y a pesar de que la imaginaria militar abunde en su poema,⁸⁵⁸ es el más ajeno a los fastos marciales de Roma.⁸⁵⁹

⁸⁵⁵ Cfr. Mader, «*Undis et tempestatibus...*», XXXV, 1992. Pohlenz, «*Cicero De re publica als...*», 1965: 379.

⁸⁵⁶ Cfr. Takahata, *Das Bild des römischen Staates...*, 2004.

⁸⁵⁷ Sobre estos versos: Monti, «*Lucretius on Greed...*» 1981.

⁸⁵⁸ Murley, «*Lucretius, De Rerum Natura, Viewed as Epic*», 1947.

⁸⁵⁹ Cfr. Wheatland Lichfield, «*Exempla virtutis in Roman Literature*», 1914: 12.

Tampoco Filodemo consideraba particularmente glorioso morir en el campo de batalla: pocos lo hicieron de manera memorable, como los héroes homéricos; la mayor parte de los soldados fueron asesinados «como animales de granja» (*De morte* XXVIII, 37-XXIX, 2).

JUSTICIA Y DERECHO

Epicuro sostiene que se obra con justicia no porque esta sea elegible por sí misma, no por los motivos que sostienen los estoicos y otros teóricos del derecho natural, sino por su utilidad a la hora de llevar una vida lo más feliz y placentera posible. Frente a la fundamentación naturalista estoica, defiende una concepción utilitarista e instrumental de la justicia.⁸⁶⁰ Aunque todos los humanos tenemos una *prolēpsis* de la justicia en virtud de la cual cabe determinar qué es justo, lo justo no lo es por naturaleza, ya que varía en función de las particulares necesidades y circunstancias de cada comunidad (*Máx. capt.* 33, 37 y 38).⁸⁶¹ Si la justicia no es (como quería Platón) una entidad abstracta y separada, las leyes no serán ni universales ni eternas ni inmodificables, sino que dependerán de las circunstancias y podrán ser modificadas cuando estas lo aconsejen. Así lo indica la *Máxima Capital* XXI, donde no se utiliza la palabra *synthēkē*, sino *symbolon*, como si se quisiera sugerir un acuerdo previo a la redacción e institución de las leyes, que serían así la expresión de este acuerdo.⁸⁶²

Por eso la *Máxima capital* 36 precisa que aunque «en atención a lo común» la justicia es la misma, lo que proporciona ventajas y utilidades en los tratos recíprocos, en la determinación de unas y otras lo justo en concreto varía según los países y otras determinaciones. Solo hay un criterio de justicia: la ventaja o el provecho de una comunidad dada, pero qué sea ventajoso o provechoso ni viene dictado por la naturaleza ni tiene fundamento universal alguno. Si el hombre no es un animal político por naturaleza, tampoco habrá un bien político por naturaleza, sino una pluralidad de bienes conven-

⁸⁶⁰ Algunos estudiosos ven en esta teoría los gérmenes o los elementos de una teoría del derecho. Cfr. Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, 1977. Philippson, «Die Rechtsphilosophie der Epikureer», 1910, Tal vez Epicuro tomara como punto de referencia crítico a Platón: Cfr. Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, 1977: 71-83. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, 1936: 615.

⁸⁶¹ Cfr. Manuwald, *Die Prolepsislehre...*, 1972: 79-87.

⁸⁶² Cfr. Benferhat, *Civus Epicurei...*, 2005: 28.

cionales; desaparece entonces el derecho natural válido para todos los humanos en tanto que humanos, sustituido por una multitud de códigos jurídicos positivos solo vinculantes para los miembros de la comunidad donde rijan. Tales códigos pueden ordenar cosas que los partidarios del derecho natural considerarían injustas. Cicerón, abogado de profesión, sabe perfectamente de la disociación entre lo justo y lo legal:

Por otro lado, es absurdo pensar que sea justo todo lo determinado por las costumbres y las leyes de los pueblos. ¿Acaso también si son leyes de tiranos? Si los Treinta Tiranos de Atenas hubieran querido imponer sus leyes, o si todos los atenienses estuvieran a gusto con las leyes tiránicas (*delectarentur tyrannicis legibus*) ¿iban por eso a ser justas esas leyes? (...) Si la justicia es la observancia de las leyes escritas y costumbres de los pueblos, y, como dicen también los que lo afirman, todo ha de medirse por el interés (*utilitate omnia metienda sunt*), el que calcula lo que le ha de resultar ventajoso, despreciará las leyes y las quebrantará si le es posible (Cic. *Leg.* I, 42).

¿Consideraría un epicúreo «justas» las leyes tiránicas? ¿Podría «deleitarse» con ellas? Cicerón solo ve una solución: afirmar la existencia de un derecho natural: «no hay más justicia que la que lo es por naturaleza» Por eso reprocha a los epicúreos convertir una lamentable y rechazable eventualidad, por desgracia muy extendida, en punto de partida y meta de su reflexión política.

★

Si la justicia es mera convención, dada la maldad y necedad constitutivas de tantos seres humanos ¿por qué no habrá de cometerse injusticia cuando se sepa con plena seguridad que no será descubierta? Torcuato responde con dos argumentos: uno negativo y otro positivo. De acuerdo con el primero, sobre el que volveré más adelante, no se perpetra injusticia por miedo al castigo. La razón positiva habla a favor de la justicia en la medida en que es necesaria para obtener la *ataraxía*.⁸⁶³ Los vicios y maldades «siempre atormentan el espíritu, lo agitan sin tregua y son motivo de turbación»; del mismo modo, añade, «la injusticia, si arraiga en el ánimo de alguno, por el solo hecho de

⁸⁶³ Cfr. Vander Waerdt, «The Justice of the Epicurean...», 1987: 409.

estar presente, lo inquieta» (*Fin.* I, 50). Nada más lejos de la paz del alma que la inquietud que nace, o podría nacer, de la injusticia: «el mayor fruto de la justicia es la *ataraxía*» (Clem. Alex, *Strom.* VI, 2, 441 = 519 Us. = 208 Arr.). Atenerse a la justicia y a las leyes asegura (positivamente) la *ataraxia*: el hombre justo —dice Epicuro en la *Máxima Capital* 17— es *ataraktátos*, su condición es la de la suprema imperturbabilidad, mientras que el injusto vive en la máxima perturbación.

Afirman [los epicúreos], en efecto, que quienes cometen injusticias y transgreden las leyes viven todo el tiempo de forma miserable y con mucho miedo, porque, aunque puedan pasar desapercibidos, es imposible que tengan la certeza de haberlo logrado, por lo cual el miedo al futuro que constantemente les embarga les impide gozar y confiar en el presente (Plut. *Non posse* 1090 c-d = 532 Us.).

«¿Acaso —se pregunta Plutarco— pueden contribuir las malas acciones a disminuir las molestias de la vida tanto como a aumentarlas no solo por el remordimiento de conciencia, sino también por el castigo de las leyes y el odio de los conciudadanos?» La conclusión se impone por sí misma: la *vera ratio* «invita a los espíritus sanos a la justicia, a la equidad, a la lealtad» (Cic. *Fin.* I, 51-52).

Imaginemos sin embargo —objeta un Cicerón en el que resuenan ecos del discurso de Glaucón en la *República* platónica (358 e-362 c)— no a un vulgar malvado, sino a uno astuto y poderoso: lejos de delatarse, «incluso logrará parecer que está indignado por la mala acción de otro». Mientras que los estoicos defienden que «lo recto y lo moral» es deseable por sí mismo y por naturaleza, los epicúreos, «que todo lo miden por el placer, han de afrontar grandes peligros para obtener grandes placeres» (*Fin.* II, 56). Escipión Africano —continúa argumentado Cicerón— arrojó enormes riesgos, pero «encaminaba todo su esfuerzo a la grandeza moral, no al placer»; el sabio epicúreo, por el contrario, «animado por la esperanza de una ganancia considerable, combatirá, si es necesario, con motivo. Si puede mantener oculto su delito, se alegrará; si es descubierto, despreciará todo castigo» (*Fin.* II, 56-57). Cicerón, que no quiere ofender a Torcuato, finaliza su crítica señalando la contradicción entre los hechos y las palabras de tantos epicúreos (*Fin.* II, 58). Y remite al libro III de su *República*, a esas intervenciones en las que Lelio, en polémica con los argumentos académicos esgrimidos por Lucio Furio Filón, sostiene posiciones estoicas:

Que si la equidad, la lealtad, la justicia, no proceden de la naturaleza, sino que todo ello se refiere a la utilidad, es imposible hallar un hombre bueno (*Fin.* II, 59).

Según Torcuato, nada justifica la injusticia, suponiendo así que solo cabe actuar en su contra para colmar deseos no naturales e innecesarios, mientras que los naturales y necesarios cabe satisfacerlos «sin causar daño alguno»: dado que el epicúreo solo busca cumplir estos últimos, apartándose con decisión de los primeros, no hay motivo alguno para que cometa injusticia o viole las leyes (*Fin.* I, 52-53). Quede al margen la posible objeción de que en situaciones de necesidad y penuria los humanos somos capaces no ya de cometer injusticia, sino incluso de matarnos por un pedazo de pan y unas gotas de agua; quede al margen porque la filosofía epicúrea no está diseñada para estas situaciones extremas. Además, incluso en tales circunstancias añadir injusticia a la miseria no sería sino duplicar el mal. El sabio epicúreo (pero solo él) es feliz incluso en los contextos más adversos.⁸⁶⁴

Epicuro trataba el problema de si el sabio hará algo en contra de las leyes en un libro titulado *Diaporíai*, señal de que lo consideraba un «caso dudoso» sobre el que merece la pena reflexionar con la máxima seriedad. Tal duda puede plantearse como una aporía cuya tesis sería: «el sabio no hace nada que las leyes prohíban», y la antítesis: «en ciertas circunstancias el sabio hace cosas que las leyes prohíben» (*Adv. Col.* 1127 d-e).⁸⁶⁵ El sabio podrá hacer cosas vedadas por la ley dado que la injusticia no es un mal considerada en sí misma, sino por sus consecuencias (*Máx. Cap.* 34). Y cabe imaginar un caso en el que sabio, al menos en teoría, podría actuar en contra de la ley, cuando está en juego la vida de un amigo, puesto que la amistad se sitúa en lo más alto de la escala epicúrea de valores. Sin embargo, por otra parte, y aquí encontraría apoyo la tesis de la aporía, la *Máxima Capital* 5 afirma que no es posible la felicidad si no se vive de manera sabia, bella y justa.

Cicerón y Plutarco consideraban que solo de palabra mantenía Epicuro la tesis: el sabio violará las leyes, pero no lo admitirá, afirma el segundo. El primero, por su parte, comienza exponiendo la versión que ofrece Torcuato de la *Máxima capital* 5 («... cuando decías que Epicuro proclama que no se

⁸⁶⁴ Cfr. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory...*, 1988: 88.

⁸⁶⁵ Tal es el planteamiento que propone Seel, «Farà il saggio...», 1996.

puede vivir agradablemente si no se vive conforme a los principios de la moral, de la sabiduría y de la justicia...», *Fin.* II, 51), menciona algunos ejemplos históricos que parecen desmentir esta afirmación y concluye al modo de los estoicos sosteniendo la necesidad de fundamentar la justicia en la naturaleza, no en la utilidad, pues si fuera así sería imposible encontrar un hombre bueno (II, 59). Mas dado que sí hay hombres buenos, deberá concluirse que Epicuro yerra, y viceversa: que solo de boquilla vincula felicidad y justicia. Plutarco y Cicerón detectan una contradicción insalvable entre los principios utilitaristas hedonistas epicúreos y lo afirmado en la *Máxima Capital* 5 y, pues aquellos resultan irrenunciables dentro de la lógica discursiva del Jardín, concluyen que esta máxima solo es un subterfugio para alcanzar una visibilidad social y política positiva. ¿Quién, excepto tal vez un inmoral con el que nadie querría identificarse, afirmaría la posibilidad de vivir felizmente siendo injusto? Ninguno de los personajes aludidos por Cicerón en sus ejemplos históricos admite de manera explícita su injusticia, sino que encubren la maximalización de su bienestar con una máscara de justicia.

Ouk euodon tò aploun esti katēgórēma, «no es aquí viable una afirmación categórica», traduce Juan Francisco Martos Montiel con toda corrección si se acepta, con Graziano Arrighetti, que la palabra *katēgórēma* tiene un sentido técnico e indica órdenes y prohibiciones absolutas e incondicionadas.⁸⁶⁶ Si es así, cabe sostener que Epicuro, en algún lugar perdido de su obra, puntualizaba su pensamiento y que llevado por su ánimo polémico Plutarco no transmite estas precisiones o finge no enterarse. Pero si se considera que la palabra no tiene sentido técnico, la frase en cuestión vendría a decir, más o menos, «no es fácil decir sin más si sí o no», y en tal caso los críticos del epicureísmo pedirían a Epicuro matizaciones que no ofrece. Plutarco, por su parte, aventura la siguiente precisión: «lo haré, pero no quiero admitirlo» (*Adv. Col.* 1127 d = 18 Us. = 12, I Arr.), presuponiendo que el sabio, para maximalizar su placer, cometerá injusticia en el caso de tener la seguridad de no ser descubierto, malinterpretando así la figura del sabio epicúreo: si viola alguna ley para salvar a un amigo es que, a fin de cuentas, tal ley no era justa. Tal posibilidad, la de que haya leyes injustas, se contempla en las *Máximas Capitales* 37 y 38: lo son aquellas que no se corresponden con nuestras preconiciones acerca de la justicia y cabe

⁸⁶⁶ Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 1973: 573, nota a este texto de Plutarco, que en su edición es el fragmento 12.I (= 18 Us.). Martos Montiel, *Plutarco. Contra Colotes*, 2005: 128 (nota 273).

asimismo la posibilidad de que una ley antaño conforme a la prelación de justicia no sea sin embargo justa en otro momento posterior, si se han modificado las circunstancias. Una ley en vigor que no sea útil en el contexto de las relaciones mutuas que se dan dentro de una comunidad o que no la promueva, no es justa.

Los ejemplos aducidos por el Arpinate lo son de no-sabios y la *Máxima Capital* 5 únicamente se refiere a los sabios.⁸⁶⁷ Cabe unir felicidad e injusticia si se piensa aquella como maximalización del bienestar, como hace con necedad el común de los mortales, no el sabio epicúreo, cuya jerarquía de valores es diferente, pues él no se define por calcular mejor, sino por hacerlo de otra manera: únicamente su cálculo es conforme a la naturaleza. La manera de calcular la maximalización de los placeres llevada a cabo por el sabio, no así por los no sabios, excluye la realización de actos injustos, porque los placeres del sabio siempre son conformes a la naturaleza.

La primera parte de la *Máxima Capital* 21 afirma que el sabio se caracteriza por haber reconocido los límites que impone la vida y por saber que es sencillo obtener aquello que supera el doloroso sentimiento producido por las carencias. En posesión de este conocimiento, afirma la segunda parte de esta *Máxima*, no tiene además necesidad de asuntos que obligan a entrar en rivalidades ocultas. El *atárachos* (el sabio en tanto que ha alcanzado el estado de imperturbabilidad) ni molesta ni es molestado (*Sent. Vat.* 79), posee una jerarquía de valores tal que le permite ni iniciar ni sufrir daños. En el caso del sabio, la leyes no existen porque pueda cometer injusticia, sino para que no la sufra (*Stob.* IV, I, 143 = 530 Us. = 209 Arr.). El no-sabio que comprende la utilidad de las leyes puede encontrar alguna ventaja en causar daños a otros, pero se abstiene de hacerlo porque sabe que las leyes lo protegen cuando se encuentra en estado de inferioridad, así como contra las consecuencias negativas de una situación de no cooperación como la que describe Lucrecio en V, 1105-1160. La última y más despreciable categoría de individuos no comprende la utilidad recíproca que nace de la observancia general de la norma que prescribe ni hacer ni sufrir daños; tampoco la de transformar esta norma en un sistema de reglas positivas. De aquí que para ellos sean necesarios los castigos más severos.

★

⁸⁶⁷ Cfr. Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, 1977 : 109 ss. Seel, «Farà el saggio...», 1996: 352.

Si Epicuro piensa que «no hay otro modo de retrotraerse de cometer injusticia más que el miedo al castigo» (534 Us.; cfr. tb. *Máx. capt.* 17, 35 y 35), no le falta razón a Plutarco cuando comenta que los epicúreos tendrían que fomentar las supersticiones y los terrores de ultratumba:

Les conviene no obrar mal por temor a lo que hay después de la muerte, antes que pasar la vida en la inseguridad y el miedo por obrar mal (*Non posse* 1104 b).

Y hubo, en efecto, autores que, defendiendo la funcionalidad política de las supersticiones religiosas, criticaron a los epicúreos por atacarlas. Diógenes de Enoanda plantea el problema con precisión:

Afirman algunos que nuestra doctrina no es conveniente para la vida. Pues los seres humanos incluso en el presente actúan injustamente en cuanto pueden. De modo que, si se vieran liberados del temor a los dioses, cometerían injusticias con total desenfreno, y así se vería perturbada toda nuestra existencia.

Y replica con el caso de los egipcios y los judíos:

Un testimonio claro de que de nada valen los dioses para rechazar los actos de injusticia son los pueblos de los judíos y los egipcios, porque, siendo ellos desde luego los más temerosos de los dioses, resultan ser a la vez los más abominables de todos (NF 167 + 126).

De esta cuestión se ocupa Filodemo en las columnas XI-XIII del *De electione*, donde se argumenta que en el mejor de los casos el miedo solo consigue detener las malas conductas por un breve espacio de tiempo, pero que en modo alguno las reforma. Ejemplifica con la disuasión que se obtiene mediante la estricta aplicación de la justicia legal punitiva, solo necesaria, dice, en el caso de individuos necios que no pueden ser persuadidos por preceptos verdaderos (*Elect.* XII, 12-16). El epicúreo actúa correctamente a corto y a largo plazo por ser epicúreo: no se abstiene de asesinar, robar o cometer adulterio por miedo a los castigos de ultratumba o a los previstos por la ley. Pero hay individuos incapaces de seguir los preceptos epicúreos.

Lucrecio rechaza por completo los castigos de ultratumba:

Cerbera también y las Furias y la privación de luz y el Tártaro vomitando horribles llamas por sus fauces, ni existen en sitio alguno ni pueden existir.

Pero sí admite el miedo al castigo legal como estrategia para conseguir que los individuos actúen correctamente:

Pero en esta vida un extraordinario temor al castigo sigue a los graves delitos, y al crimen su expiación, la cárcel, la espantosa caída desde lo alto de la roca, vergajos, verdugos, cepos, pez, láminas ardientes, teas.

Cabe que alguien sea inmune a estos dos miedos y que, por tanto, siga actuando incorrectamente. Contra estos individuos están dirigidos los siguientes versos:

Y si estos suplicios faltan, el alma, consciente de sus crímenes, en su sobresalto se aplica ella misma el aguijón y se azota con mordiente látigo (III, 1011-1019).

El miedo como elemento motivacional siempre está presente, excepto en el caso de los sabios, como habrá que ver más adelante. Los sabios, pero solo ellos, son almas bellas.

En suma, la función de las leyes difiere dependiendo de la categoría de individuos: los sabios las necesitan para no sufrir daños, los no-sabios pero que comprenden su utilidad para no sufrirlos ni cometerlos, los perfectamente necios para no cometerlos.⁸⁶⁸

Puede entonces pensarse que Epicuro distingue entre leyes justas e injustas para justificar las posibles violaciones de la ley por parte del sabio: si es justa el sabio no la transgredirá, si es injusta podrá transgredirla; pero también cabe decir, al revés, que el criterio no es la ley, sino el sabio, o sea, que son justas las leyes que el sabio ni viola ni cabe imaginar caso alguno que le obligue a hacerlo, mientras que son injustas esas otras leyes que pueden obligar al sabio a desobedecerlas. El amor a un amigo puede exigir transgredir una ley positiva (y, en consecuencia, a cargar con las incomodidades que puede acarrear tal transgresión, caso de ser descubierta), pero jamás violar la justicia, porque nunca puede ser justa una ley que nos ponga en la tesitura de que por obedecerla nos veamos obligados a perjudicar a un amigo. Un estoico podría justificar con relativa sencillez esta divergencia entre lo legal y lo justo, acudiendo, por ejemplo, al concepto de *oikeiōsis* y argumentando la injusticia de todas aquellas leyes que vulneran esta inclinación amorosa que *por naturaleza* sentimos los

⁸⁶⁸ Cfr. Seel, «Farà il saggio...», 1996: 358.

unos por los otros. Debe reconocerse, creo, que el epicúreo tendrá muchas dificultades a este respecto. Y cabe asimismo pensar que epicúreos posteriores fueron conscientes de estas dificultades como se desprende del hecho de que recurrieran al mentado concepto de *oikelōsis*.

★

En su explicación del origen del lenguaje Epicuro distingue dos fases, una «natural» y otra «racional» (*Ep. Her.* 75-76);⁸⁶⁹ si a ello se une que Lucrecio vincula el nacimiento de la sociedad con el del lenguaje, cabe entonces relacionar el esquema bipartito de Epicuro con la explicación del origen de la sociedad en general: en un principio las leyes surgen «naturalmente» a partir de un cálculo de las ventajas e inconvenientes en orden a evitar los actos violentos (en particular los homicidios), luego son elaboradas por la razón en una legislación positiva.

Este mismo esquema bipartito se lee en Hermarco, el cual recurre además al concepto estoico de *oikelōsis* para explicar el paso del primer momento al segundo.⁸⁷⁰ Hermarco habla de «cierto vínculo natural de parentesco entre los hombres» que impide que estos destruyan sin más a seres vivos de su propia especie. En un principio, guiados por tal «vínculo natural de parentesco» los seres humanos comprendieron y aceptaron los grandes beneficios que supone el hecho «de no matarse entre sí de un modo indiscriminado». Más adelante, comenzaron a reflexionar sobre la utilidad de este hecho, es decir, sobre aquello que anteriormente «percibieron sin razonarlo y les pasó muchas veces inadvertido». Hermarco explica históricamente cómo se formó esa *prólēpsis* de la justicia a la que ya me refería más arriba y de la que Epicuro habla en la *Máximas Capitales* 37 y 38. La otra cara de este proceso es el establecimiento de un sistema de castigos:

⁸⁶⁹ Sobre estos textos de la *Epístola a Heródoto* cfr. Sedley, «Epicurus, *On Nature* Book XXVIII», 1973: 17-23.

⁸⁷⁰ Conocemos este texto de Hermarco gracias a unos pasajes del *De abstinentia* de Porfirio (I, 7-12). Cfr. Obbink, «Hermarchus, Against Empedokles», 1988. Kechagia, «Rethinking a Professional Rivalry...», 2010: 144 y ss. Vander Waerdt, «Hermarchus and the Epicurean genealogy of morals», 1988: 87-89. Cfr. Longo Auricchio, *Ermarco. Frammenti*, 1988: 34. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, 1967: 162. Sasso, *Il progresso e la norte...*, 1969: 62. Müller, «Zu einem Entwicklungsprinzip der epikureischen Anthropologie», 1983.

... y, por otra parte, atemorizaron a otros por la magnitud de los castigos. Porque no era posible usar otro remedio contra la ignorancia de la utilidad que el temor a un castigo impuesto por la ley.

La ley y el castigo resultan imprescindibles porque los humanos ignoran y desatienden la utilidad:

Si todos fueran capaces por igual de ver y acordarse de la utilidad, ninguna necesidad habría de leyes, sino que, por propia iniciativa, respetarían las prohibiciones y cumplirían las prescripciones. Pues la consideración de lo útil y de lo perjudicial sería suficiente para lograr la renuncia a unos actos y la aceptación de otros.

La ley da estabilidad y hace obligatoria una regla de conducta que los humanos ya poseen en virtud, decía, del mentado «vínculo natural de parentesco».

Hermarco utilizó el concepto estoico de *oikeiōsis* para establecer una genealogía de la moral como posible explicación del origen de la justicia y la ley, subordinándolo luego a la concepción instrumentalista y utilitarista epicúrea de la justicia. Hermarco, en efecto, restringe la *oikeiōsis* a aquellos que contribuyen a la preservación de su comunidad, o sea, rechaza la concepción estoica del hombre como *zōon politikòn* o *sunagelastikòn* (SVF III. 262 y 314), no admite ese sentimiento «común a todos los hombres, en virtud del cual ningún hombre, por el hecho mismo de ser hombre, puede parecer extraño a otro hombre» (Cic. *Fin* III, 63), ese sentimiento que lleva a los seres humanos a asociarse por naturaleza en comunidades, no para satisfacer las necesidades, sino por mor de la *oikeiōsis*. Para los epicúreos, la sociabilidad y las normas que la permiten, así como la amistad, nacen de la conveniencia, si bien acaban siendo deseables por sí mismas.

Aunque Hermarco solo admita la *oikeiōsis* como un factor secundario en el origen de la justicia, subordinando su etiología al principio epicúreo de que la justicia surge gracias a un cálculo prudente de ventajas y desventajas,⁸⁷¹ aunque sea así, esta ligera innovación apunta al menos tendencialmente a cierta naturalización. Hay, pues, cierta conciencia de las insuficiencias, o de las imprecisiones, de las explicaciones ofrecidas por el Maestro, o de que estas solo valen para las comunidades epicúreas, pero no en un ámbito más amplio, del

⁸⁷¹ Cfr. Vander Waerdt, «Hermarchus and the Epicurean...», 1988: 91.

que el Jardín no puede prescindir en la medida en que la felicidad de y en la comunidad epicúrea solo es posible en el contexto más amplio de una sociedad jurídicamente organizada.

Regresemos por un momento a la *Máxima Capital* 34: la injusticia no es un mal por sí misma, sino por sus consecuencias, entre las que Epicuro se limita a señalar una: la inquietud que se sigue del miedo a ser descubiertos y, entonces, castigados; situación relevante para los no-sabios, para quienes juzgan con una jerarquía de valores diferente a la del sabio, esa que tiene en cuenta la maximalización del placer y del bienestar, maximalización que el miedo al castigo debe refrenar, lo cual no implica en modo alguno que el sabio pueda actuar en contra de lo ordenado por la ley, si es injusta. La adecuada jerarquización de los valores depende, a su vez, de una adecuada teoría de los deseos, de cómo estratificar los diferentes objetos deseados y de si algunas de las cosas que de hecho deseamos en modo alguno merecen ser deseadas, o hasta qué punto, en qué medida y bajo qué circunstancias merecen serlo. Que Epicuro, o los epicúreos, veían esta vinculación cabe argumentarlo a partir del hecho de que tras las dos máximas que definen los deseos (29 y 30), se encuentran las referidas a la justicia y la ley (31-40): entre ambas cuestiones hay continuidad.

Epicuro no entiende que ninguna actividad definida sea natural o antinatural considerada en sí misma, sino que lo son en tanto que dependen de nosotros, en tanto que nuestro deseo aparece guiado por una opinión vana o por una correcta.⁸⁷² O lo que es lo mismo, la discriminación entre diferentes tipos de deseos no puede plantearse objetivamente (porque los objetos deseados varían de mil maneras), sino en función de la modalidad de la conciencia desde la que se desea. Tal es la tarea que se impone a sí misma la filosofía epicúrea, enseñar a los necios a desear, no lo correcto, sino de una manera correcta, o sea, como desea el sabio, el cual desea de una manera tal que su deseo nunca le hace desobedecer las leyes, y si entra en conflicto con ellas es que, decía, la ley desobedecida es injusta, o sea, antinatural. ¿No cabría pensar entonces que las leyes que es imposible que sabio desobedezca son leyes que tienen algún tipo de fundamento natural?

Con lo cual parece que al final llegamos a posiciones no tan alejadas de las estoicas, pues si únicamente la manera y el modo de calcular la maximalización

⁸⁷² Sobre las sutilezas del concepto epicúreo de naturaleza, cfr. Anna, «Epicurean Emotions», 1989.

de los placeres propia y característica del sabio es conforme a la naturaleza y, en consecuencia, solo la jerarquía que él establece es conforme a la naturaleza, en tal caso, creo, estamos a un paso de hipostasiar tal jerarquía como derecho natural, sobre todo si se tiene en cuenta que Epicuro determina de manera muy vaga y general los deseos cuya satisfacción considera condición suficiente y necesaria para alcanzar la felicidad. Ante esta ambigüedad, las comunidades epicúreas acudieron al ejemplo del Maestro, de un Maestro, no conviene olvidarlo, venerado como un dios. ¿Acaso la jerarquía de placeres y deseos establecida por un ser divino que —no podía ser de otra manera— desea con corrección no tendría el valor y el sentido de un derecho natural fundamentado teológicamente? ¿No habrá que atenerse a ella aun a riesgo de violar códigos positivos y ser castigados, perdiendo de este modo la imperturbabilidad, si somos descubiertos? Todos los precios son bajos a la hora de seguir el ejemplo de un dios.

Cicerón era injusto con los epicúreos: los del Jardín no se alejan de la vida política por comodidad y egoísmo, sino porque desean correctamente, porque obedecen a la naturaleza, porque siguen el ejemplo del Padre fundador de la Escuela.

MÁS SOBRE POLÍTICA: CUESTIONES RETÓRICAS

La tradición retórica distinguía cuatro *virtutes dicendi*: claridad, adecuación, expresión lingüística correcta y ornato. Epicuro desatendía las tres últimas y solo consideraba relevante la primera, pues únicamente ella da a las palabras utilidad.⁸⁷³ «Era tan claro que en su obra *Sobre la retórica* no pretende exigir otro requisito que la claridad» (DL X, 13). Según Plutarco, Epicuro escribió sobre retórica solo para criticarla (*Adv. Col.* 1127 a = 109 Us.); al decir de Cicerón el epicureísmo es «la corriente filosófica menos apropiada para la oratoria» (*Brutus* 131). Epicuro, en efecto, desdeñó «esas bellezas oratorias de Platón, Aristóteles y Teofrasto» (*Fin.* I, 14). Y no debe olvidarse que la retórica en particular (y los estudios liberales en general) eran el fundamento inicial en la vida política y en la cultura de quienes visitaban las escuelas aristotélica, platónica y la de Nausífanos, el maestro de Epicuro. Atacar a la retórica era golpear en lo más íntimo de la tradición intelectual y cultural ateniense. No sorprende entonces que Epicuro estuviera particularmente orgulloso de Hermarco, que en su juventud se dedicó a estudios de retórica que luego abandonó para abrazar la filosofía del Jardín; cabe suponer la satisfacción con la que Epicuro debió de leer los escritos de su discípulo *Contra la retórica*, *Contra las artes liberales*, *Contra Platón* y *Contra Aristóteles* (DL X, 24-25), lo cual no quita para que él mismo, en particular en sus escritos de divulgación dirigidos al gran público, no descuidara los aspectos estilísticos: la *Carta a Meneceo* es un texto «fuertemente retorizado».⁸⁷⁴ Mas los recursos estilísticos y retóricos deben emplearse únicamente para comunicar con claridad el pensamiento, esa claridad que tan a menudo oculta el *ornatus*.⁸⁷⁵

Epicuro había separado tajantemente entre filosofía y retórica: *oudè rētořeúsein kalōs*, el sabio no «discursará con elocuencia» (DL X, 118), afirma, sin que podamos saber si se refería a toda retórica o alguna rama de la

⁸⁷³ Cfr. Milanese, *Lucida carmina...*, 1989: 34 y 50-51.

⁸⁷⁴ Hessler, *Epikur. Brief an Menoikeus*, 2014: 95.

⁸⁷⁵ Cfr. Milanese, *Lucida carmina...*, 1989: 34-38 y 50-54.

misma en particular.⁸⁷⁶ Tampoco nada definitivo puede sacarse de la afirmación de Diógenes de Enoanda de que el «retorizar» debe incluirse entre las actividades que alteran la *ataraxía* en tanto que escapan del control de los individuos (frg. 112, 4-11); en otro fragmento, tal vez tomado de una carta de Epicuro, recomienda a un destinatario desconocido alejarse de esta y perseguir la filosofía (frg. 127).⁸⁷⁷ La posición de Filodemo, a la que desearía dedicar las siguientes páginas, es más matizada y más compleja o al menos tenemos la suerte de que de él nos hayan llegado textos más matizados y más complejos.⁸⁷⁸

Frente a la arbitraria autoridad de los escritores de tratados retóricos, en sintonía con lo enseñado por Epicuro, Filodemo parte de la exigencia de usar palabras naturales bellas: *physikōs kalōs lōgos* (*Rhet.* IV, col. VII, 6-8 = I, 151 Sudhaus) y, al igual que en sus textos poetológicos, señala que forma y contenido no pueden separarse: aunque lo más importante es la claridad, el ideal de la misma solo lo satisface quien domina a la perfección la materia de los discursos;⁸⁷⁹ de donde sigue directamente que «la retórica no ayuda inmediatamente al rétor» (*Rhet.* VII, col. LXXXVI, 9-17 = I, 369 Sudhaus).⁸⁸⁰ Filodemo no puede aceptar la idea estoica de que solo el sabio puede ser un buen rétor.⁸⁸¹ Únicamente la filosofía satisface por completo el ideal de perfección y belleza que ajusta forma y contenido, característico de los filósofos epicúreos e ignorado por muchos poetas, pero también por rétores y sofistas (*Rhet.* IV, cols. IV-VI = I, 149-150 Sudhaus). Y viceversa: una deficiente formación filosófica lleva consigo una expresión lingüística oscura, porque la opacidad puede ser intencionada o no intencionada. La segunda se debe a una deficiente formación y al uso de un griego impuro; la primera surge cuando no hay nada que decir, cuando el lenguaje enrevesado (digresiones, imágenes poéticas, extrañas alusiones, arcaísmos...) oculta la pobreza del pensamiento: solo el filósofo está libre de estas faltas (*Rhet.* IV, cols. XIII-XVI = I, 156-158 Sudhaus). La oscuridad y la claridad son cuestiones semánticas, no formales.

⁸⁷⁶ Cfr. Ferrario, «La concezione della retorica...», 1981.

⁸⁷⁷ Sobre este fragmento: Smith, *Diogenes of Oenoanda. The Epicurean Inscription*, 1993: 559-560. Longo Auricchio, *Ermarco. Frammenti*, 1988: 176-177.

⁸⁷⁸ Sobre los avatares del texto de la *Retórica* de Filodemo: Dorandi, «Per una ricomposizione dello scritto di Filodemo sulla retorica», 1990.

⁸⁷⁹ Cfr. Mas, *Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros*, 2017: 12 ss.

⁸⁸⁰ Milanese, *Lucida carmina...*, 1989: 53-54.

⁸⁸¹ Cfr. Erbi, «Il sapiente e il retore...», 2012.

RETÓRICA, *TÉCHNE* Y FILOSOFÍA

La única definición general epicúrea de *téchne* que nos ha llegado puede leerse en un escolio a Dioniso Trax: *téchne estì méthodos energousa tō bíō tò symphéron*, «la técnica es un método que produce lo útil para la vida» (227 b Us. = 231 Arr.). La *téchne* debe ser considerada tanto desde el punto de vista de su utilidad para alcanzar una vida feliz cuanto desde una perspectiva metodológica.⁸⁸² «Las necesidades y diversas circunstancias en el curso del tiempo» engendraron todas las artes, afirma Diógenes de Enoanda (frg. 12, II, 8-11). Lo cual no quiere decir que todas ellas sean buenas; Epicuro, escribe Amiano Marcelino, llamó *kakotéchnia* a la profesión de los oradores del foro y la incluyó entre las malas artes: *inter artes numerat malas* (XXX, 4, 3 = 51 Us. = 20.3 Arr.). Al margen de que Filodemo no considere que la retórica judicial es un arte (ni bueno ni malo), el sentido del testimonio no ofrece dificultades: el sabio no debe enredarse en procesos judiciales y cabe por otra parte que el historiador confundiera o fundiera en una sola *téchne* la retórica forense y la sofística que, como habrá que ver a continuación, es un arte, pero inútil.

Los epicúreos de las escuelas de Cos y Rodas entendieron que los Fundadores habían afirmado que absolutamente ninguna retórica es una *téchne*; Zenón de Sidón, por el contrario, sostiene que «Epicuro, Metrodoro y sus seguidores» habían dicho que la retórica judicial y la política requieren ejercicio, práctica, así como cierto tipo de investigación empírica, mientras que la sofística pide estar familiarizados con algunas formas de expresión, mas sin necesidad de una investigación práctica y empírica (*Rhet.* II, LII-LVI). Solo esta retórica, que en la división más tradicional se corresponde con el *genus demonstrativum*, es, de acuerdo con Zenón y Filodemo (que asume la defensa de la posición de su maestro), una *téchne*.⁸⁸³

Filodemo comienza distinguiendo entre artes exactas y conjeturales (*Rhet.* II, XXXVIII, 35-XXXIX), pues aunque todas ellas tomen pie en una habilidad o en una disposición enraizada en la observación de ciertos principios generales y elementales a partir de los cuales se elaboran reglas, no todas las artes alcanzan el mismo grado de certeza: unas proceden con firmeza y seguridad, otras de manera estocástica; unas valen para la mayoría de los casos,

⁸⁸² Cfr. Chandler, *Philodemus On Rhetoric...*, 2006: 12.

⁸⁸³ Cfr. Blank, «Atomist rhetoric in Philodemus», 2003: 70.

otras solo para algunos.⁸⁸⁴ La gramática y la música son artes exactas (*Rhet.* II, XLI, 5-13), las del médico, el timonel y el rétor, se lee en la columna 93 del libro VII de la *Retórica*, son conjeturales: los tres parten de la observación de un signo o de un fenómeno sensible que se repite (el síntoma de una enfermedad en el caso del médico, el avistamiento de una tempestad en el del timonel, las vicisitudes políticas de la ciudad en el del rétor) y justifican su tarea a partir de la evolución verosímil de los acontecimientos que pueden conjeturar sobre la base de la experiencia práctica adquirida en el ejercicio de su profesión. Tal forma de proceder no garantiza la certeza: por eso, decía, estamos ante artes conjeturales. Nótese que la analogía no es inocente habida cuenta de la larga tradición de comparar a los políticos con médicos y timoneles.⁸⁸⁵

Por otra parte, hay otras actividades que, carentes de método, no pueden considerarse artes en sentido estricto (*Rhet.* II, XL, 24-29). Filodemo ejemplifica con la habilidad de quien observa los gestos y movimientos de los oradores para luego intentar enseñarlos, pero que carece de regla (*Rhet.* II, XLI, 5-13). La diferencia entre las artes, pues, no radica en el hecho de que las exactas procedan conforme a método y las conjeturales de manera arbitraria o azarosa: unas y otras siguen un método (y precisamente por ello son «técnicas»), pero mientras que en las primeras el método va más allá del sujeto que practica la técnica, en las segundas técnica y técnico se identifican: los principios de las técnicas conjeturales son «poseídos» por quienes las ejercen (*Rhet.* II, XXXVIII, 35-XXXIX, 24). En las artes exactas hay ciertos elementos obtenidos por observación pero que cabe extender a la mayoría de los casos; en las conjeturales, únicamente quien domina la *téchne* en cuestión posee estos elementos.

Armado con tal distinción, Filodemo se dirige a quienes afirman que la retórica es una *téchne* y les replica que no es así, puesto que no satisface los criterios de las artes exactas; a los que le niegan tal carácter les objeta que sí lo es, puesto que al menos cumple los requisitos de las conjeturales.⁸⁸⁶ En un segundo momento, rentabiliza la distinción para defender a su maestro Zenón y refutar la interpretación que epicúreos rivales habían ofrecido de las tesis de los Fundadores: la retórica sofística sí satisface los criterios que estos habían

⁸⁸⁴ Chandler, *Philodemus On Rhetoric...*, 2006: 94-97, 119-120 y 144.

⁸⁸⁵ Cf. Fiorillo, «Il medico, il timonieri e il retore...», 2012: 207-208.

⁸⁸⁶ Cf. Gaines, «Cicero, Philodemus and the Development ...», 2004: 210-211.

establecido para definir qué es y qué no es una *téchne*. Importa determinar con precisión el estatuto de la retórica sofística y dejar bien sentado que no mira a la formación del *politikòs anēr*.

Filodemo distingue tres tipos o tres ramas de la retórica: sofística, forense y política y, decía, solo concede a la primera estatuto técnico: solo la retórica epidíctica (que él llama *sophistikē* o *rhetorikē sophistikē*) es una *téchne* (*Rhet.* II, XLIII, 11-16). La palabra «retórica» no designa un saber unitario que luego diverge en distintos *éidē* o *génē*,⁸⁸⁷ sino que sirve para designar dos actividades diferenciadas: de un lado, la panegírica de los sofistas;⁸⁸⁸ de otro, las actividades políticas y judiciales que se llevan a cabo respectivamente en las asambleas y en los tribunales. Por eso Filodemo acostumbra a tratar a la retórica forense y a la política de manera unitaria y entiende que ambas, a diferencia de la sofística, buscan la persuasión con fines prácticos.

Metrodoro dejó establecido que una cosa es la teoría y otra la práctica, así como que el dominio de la primera no asegura el éxito en la segunda: Trasímaco y otros tenían fama de poseer el arte de los discursos políticos, pero no les sirvió para convencer multitudes (*Rhet.* II, XLIX, 27-LI, 29). No existe, insisto, una *téchne* para mover multitudes. Ahora bien, dado que la retórica forense y la política buscan y quieren tal persuasión deberá concluirse que no son técnicas, pues si lo fueran sus practicantes no fallarían tan a menudo como suelen hacerlo. O dicho de otra manera: quienes pronuncian discursos judiciales y políticos toman pie en el ejercicio, la práctica y la experiencia, insuficientes para persuadir en todas o siquiera en la mayoría de las ocasiones (*Rhet.* II, LIV, 34-LV, 11).

Los Fundadores (y a sus palabras hay que atenerse) habían defendido, afirma Filodemo, que la retórica sofística es un arte, pero no el de persuadir multitudes. Se entiende así que Filodemo conceda a la retórica sofista el estatuto de *téchne*, mas al precio de negarle toda utilidad y reducirla a un mero ejercicio formal, a pura *paideía* literaria entendida como pompa y ostentación. Metrodo-

⁸⁸⁷ Cfr. Aristóteles, *Ret.* 1358 a 36-1359 a 29.

⁸⁸⁸ En realidad, el orador sofista, que alaba lo uno y censura lo otro, no quiere necesariamente persuadir a su audiencia sobre que lo uno merece con verdad ser censurado y lo otro alabado. Puede simplemente querer entretener, como cuando Luciano escribió un *Encomio de la mosca* y Dión Crisóstomo un *Elogio de la cabellera* y sendas alabanzas del loro y del mosquito, lamentablemente pérdidas; o puede querer persuadir sobre su habilidad para persuadir, pero no sobre cuestiones objetivas y concretas. Cfr. Gómez y Mestre, «Luciano y la tradición de la mosca», 2006.

ro en particular había insistido sobre este extremo de la cuestión: una cosa es la belleza estética de los discursos y otra su efectividad pública; de lo primero no se sigue lo segundo. Dado que nos encontramos en dos terrenos distintos serán igualmente necesarias dos formas de discurso: a diferencia del poeta que busca la belleza, el político que mira a la persuasión en un espacio público depende de factores extratécnicos: del mismo orador y del contexto en el que realiza su discurso. De donde se sigue que mientras que la retórica sofística puede ser enseñada en la medida en que cabe reconducirla a un conjunto de reglas, los discursos ante los tribunales y ante las asambleas dependen en gran parte de la experiencia y de la práctica del orador que los pronuncia (*Rhet.* II, L, 29-LI, 29). La persuasión en un medio político y la persuasión sobre cuestiones políticas depende de infinidad de circunstancias: en ella hay algo que se resiste a ser codificado en un conjunto de reglas.⁸⁸⁹ No hay que dejarse engañar por las palabras, no debe confundir el hecho de que una misma voz, *rētorikē*, se utilice habitualmente para designar dos tipos de discursos diferentes; así lo dejaron establecido los Fundadores de la Escuela y así lo comprenderán quienes estudien sus textos con inteligente atención, o sea, como no hicieron los epicúreos de Cos y de Rodas, que leyeron torticeramente los textos de los Maestros, ignorando partes importantes y destacando cuestiones banales para así acomodarlos a sus erradas concepciones.

Si bien la habilidad para hablar persuasivamente es una destreza, la competencia para hacerlo con conocimiento de causa no nace de la misma retórica, sino de una disciplina asociada (III, 32-35). En los casos de las retóricas política y forense, la política. En el de la retórica sofística, la filosofía, esto es, una filosofía malentendida como la ostentosa elaboración de discursos de alabanza y censura (IV, col 36 a, 6-15 = IV, 1, 217 Sudhaus). Filodemo relaciona una y otra con *tò sophistikòn génos* (IV, col. 32 a 6-26 = IV, 1, 213-214 Sudhaus), pero se trata alabanzas y censuras realizadas como pura diversión o entretenimiento. A un sofista le cabe elaborar discursos técnicamente perfectos (pues su *téchne* es, en efecto, exacta) alabando o censurando lo uno o lo otro, pero en modo alguno puede usurpar el papel del auténtico filósofo, el único que puede elaborar genuinos discursos de alabanza y censura porque solo él conoce lo auténticamente bueno y la verdadera naturaleza de vicios y virtudes. Recordemos que los discursos de alabanza y censura son una pieza central del pensamiento epicúreo, no solo como

⁸⁸⁹ Cfr. Blank, «Atomist Rhetoric in Philodemus», 2003: 73-74.

elemento fundamental de su programa educativo-pedagógico, sino también porque, como ya se ha apuntado más arriba, la existencia de prácticas de alabanza y censura demuestra nada más y menos que nuestra conducta no está causada de manera determinada ni por nuestra constitución inicial ni por el medio ambiente.

Era necesario analizar con cierto detenimiento la retórica sofística porque para una mirada superficial podría parecer que tiene un campo en común con la filosofía, los discursos de censura y alabanza.

★

Aunque Nausífanos «se entregaba con diligencia al estudio de las disciplinas liberales», destacaba sobre todo en la retórica (Sext. Emp. *Adv. Gram.* I, 2). Al igual que los grandes sofistas de la generación anterior, se sentía capaz de enseñar a sus discípulos la *politikē aretē*: su pedagogía era directa y eminentemente práctica y tal vez de aquí, por verlo como un rival, las aceradas críticas que, como señalaba en la «Introducción», le dirigió su discípulo Epicuro, continuadas por Metrodoro en su escrito *Contra aquellos que afirman que la ciencia de la naturaleza hace buenos rétores* (Fil. *Rhet.* II, col. XXVII, 16-19 = 25-27 Körte). De esta cuestión, de la relación entre filosofía, política y retórica, se ocupa Filodemo en las últimas columnas del tercer libro de su *Retórica*.

En el núcleo de su argumentación se encuentra la distinción ya señalada entre la retórica sofística, susceptible de ser aprendida y enseñada y que por tal motivo es una *téchne*, y la retórica práctica, es decir, la retórica política y jurídica, que no es una *téchne*. Ahora bien, dado que solo esta retórica es efectiva en los tribunales y en las asambleas, deberá concluirse que no hay un saber científico y natural (una *physiología*) que sirva para dominar los asuntos políticos.⁸⁹⁰ El razonamiento de Filodemo es tradicional: muchos políticos no son oradores (*Rhet.* III, XL, 5-9):

Muchos que han estudiado la retórica sofista no pueden hablar ni en los procesos judiciales ni en las asambleas y, ciertamente, en mayor número de los que sí son capaces. Pero muchos que no han estudiado la retórica sofista sí pueden y ciertamente son más numerosos de los que la han estudiado (*Rhet.* III, VII^a, 5-14).

⁸⁹⁰ Cfr. Hammerstaedt, «Der Schlussteil von Philodems...», 1992: 50.

Lo anterior no quiere decir que los políticos desprecien el arte de hablar de manera persuasiva; como no podía ser de otra manera, lo valoran y dominan pero, y esto es lo esencial, no por haber visitado escuelas en las que sofistas enseñan retórica. Filodemo quiere demostrar que la sofística no genera política, quiere dar un lugar a la política fuera de las escuelas sofistas de retórica.

Filodemo incluso sabe de individuos que hablan bellamente ante el pueblo y los tribunales a pesar de que ni tan siquiera han aprendido a leer, «y qué decir entonces —continúa— de los que han asistido a las escuelas de los sofistas o han estudiado los escritos de los oradores» (XLVII, 33-XLVIII, 9). Tal vez piense en individuos como Demades que «siendo como era un remero todo el mundo reconoce que se convirtió en un excelente orador», dice Sexto Empírico en un contexto muy similar al que ocupa a Filodemo en estas columnas de su *Retórica*:

Y si es posible convertirse en orador sin conocer el arte retórica, entonces no habrá un arte retórica. Pero resulta que sí es posible ser perfectamente elocuente sin conocer la retórica (*Adv. Gram.* II, 16).

Lo decisivo no es el estudio sistemático y reglado de la retórica, sino «otros motivos» (VIII^a, 31-IX^a, 3) por relación a los cuales esta representa en el mejor de los casos un plus o un añadido «accidental» (XLI, 31-37). Y aunque Filodemo reconoce que a la hora de hablar bien y con elegancia influye haber estudiado filosofía y poesía (XLVIII, 27-36), dos cosas son decisivas: tener cierta habilidad natural y, sobre todo, poseer experiencia práctica en los asuntos políticos (XLI, 23-27 y VII^a, 23-30). La retórica práctica, insiste Filodemo una vez más, no es una *téchne*, sino una práctica obtenida gracias a la naturaleza y al ejercicio (*Rhet.* II, VII, 20-22): *phýsis* y *áskēsis* (o *tribē*), *ingenium* y *exercitatio*, como dice Quinto, el hermano de Cicerón (*Orat.* I, 5). La política, en consecuencia, no es una *téchne*, sino un mero ejercicio práctico, una *émpraktos tribē*, una actividad irracional o al menos no reducible a un conjunto sistemático de reglas.

Y si en alguna ocasión sucede que quien ha visitado una escuela sofista de retórica es capaz de manera puntual de hablar políticamente de manera eficaz, se debe al azar, al hecho de que a veces los discursos panegíricos versan sobre las mismas materias que los discursos políticos (VIII^a, 4-26). Tampoco es cierto, remacha Filodemo, que las ciudades hayan sido gobernadas por oradores, o solo lo han sido por oradores políticos y no por oradores sofistas, al menos en tanto que oradores sofistas (XI^a, 14-24).

Para ser político no es necesario ser orador, pero el orador práctico sí necesita saber de política; Filodemo se apoya en Metrodoro, que decía de los oradores y políticos Calístrato y Demóstenes que eran «oradores populares» en la medida en que dominaban la retórica (*Rhet.* III, cols. XL, 3–XLI, 29); un *dēmēgōros* es, en efecto, un orador público, un orador/político que interviene en las asambleas. O sea, el orador es político en la medida en que domina la retórica pero sobre todo, insisto de nuevo, en tanto que tiene experiencia práctica (*Rhet.* III, cols. XLI, 36–XLII). La política no es retórica, pero un buen orador «práctico» debe sin embargo tener experiencia política. Nadie negaría a Calístrato y Demóstenes la condición de oradores, pero fueron sobre todo políticos, hombres de amplia experiencia en los asuntos que se dilucidan en los tribunales y las asambleas.⁸⁹¹ O dicho de otra forma: al político en tanto que político lo define su «disposición» (*diathesis*) y en esta interviene algo de retórica, mucho de experiencia y nada de filosofía.

★

Una es la tarea de la filosofía y otra la de la política: una y otra tienen diferentes (y autónomos) ámbitos.⁸⁹² Por eso Filodemo se complace en recordar el triste destino que sufrieron políticos como Temístocles, Alcibiades y Calístrato (*Rhet.* V, frg. IV, 28–38 = II, 147 Sudhaus). Particularmente relevante es el caso de Sócrates, un filósofo y no un político, pero que no vivió ocultamente y de aquí, sugiere Filodemo, que fuera sometido a juicio y condenado a muerte (*Piet.* I, col. 59, 1677–1681). Su ejemplo muestra que el filósofo (pero únicamente él) no solo debe abstenerse de participar en la vida política, sino que, más en general, tiene que abandonarla, porque, como ya sabemos, causa perturbaciones, pero también porque carece de las habilidades necesarias para participar en ella (*Rhet.* VII, col. I, CX, 2–7 = I, 383 Sudhaus). Mas se malinterpretaría a Filodemo si se pensara que estas y parecidas palabras apuntan a una radical crítica de la vida política, sus condiciones y consecuencias.

El político tiene sus propias tareas y virtudes y según ellas habrá de ser juzgado, dejando a un lado esas ensoñaciones a las que tan dados eran los estoicos y que Filodemo critica duramente, centrándose con ánimo escandaloso e indudable mala fe en las conductas sexuales (homoerotismo, incesto,

⁸⁹¹ Cfr. Ferrario, «L'oratore Callistrato...», 1984.

⁸⁹² Cfr. Roskam, *Live unnoticed...*, 2007: 4.2.2 («The autonomy of politics...») y 4.2.4 («... and of philosophy»).

comunidad de hijos y mujeres...) que caracterizan a la muy cínica ciudad ideal de Zenón (*De Stoicis* XVIII, 11-12),⁸⁹³ también le incomoda que Zenón y Diógenes no se consideren ciudadanos de ninguna ciudad en concreto, le molesta, en definitiva, el ideal utópico y cosmopolita cínico-estoico (*De Stoicis* XX, 4-6).

Como enseña Epicuro, el filósofo no debe participar en política, sino alejarse de ella y refugiarse en el puerto seguro de la filosofía.⁸⁹⁴ O sea, la filosofía como refugio, como lugar de seguridad que unos habitan permanentemente y al que otros pueden retirarse en ciertas ocasiones y bajo determinadas circunstancias. Cabe suponer que individuos como Pisón (patrón de Filodemo y suegro de César), Gayo Veleyo (senador e interlocutor epicúreo en el *De natura deorum* ciceroniano) o Manlio Torcuato (pretor y defensor de las tesis del Jardín en el *De finibus*) escucharían con agrado estas palabras realistas o si se prefiere posibilistas, pero en todo caso halagadoras, pues Filodemo, a la vez que invita al político a visitar el Jardín, reconoce que tiene tareas importantes que le son propias, como, por ejemplo, gobernar el Estado, dar consejo o servir como embajador y debe, por tanto, tener experiencia en asuntos legales (*Rhet.* III. col. X^a, 1-6).

Ahora bien, en la medida en que estas y parecidas actividades públicas son condición de posibilidad para la estabilidad política (y sin ella no son pensables comunidades epicúreas), da la impresión de que, al menos en última instancia, el filósofo debe subordinarse al político, aunque se trate de un mal político, pues es posible ser feliz bajo malos gobiernos.⁸⁹⁵ Hay cosas, dice Filodemo, justas o injustas por naturaleza y que nunca cambian; otras varían dependiendo de las circunstancias; incluso deben obedecerse las leyes que no son por naturaleza sino que han sido establecidas por otros motivos, y si el filósofo piensa que bajo ellas no puede vivir bien no debe rebelarse, sino emigrar (*Rhet.* V, col. XXIV, 33-34 = I, 258-259 Sudhaus).

En las últimas columnas del tercer libro de su *Retórica*, Filodemo se plantea si el orador es o no es un buen político (XII^a, 18-XVI^a, 9). Es obvio que no se refiere al orador sofista, sino al práctico. Es decir, supuesto un individuo que posee por naturaleza una disposición adecuada y asimismo supuesto

⁸⁹³ Hay traducción al castellano de estos textos en Martín García, *Los filósofos cínicos y...* 2008: frg. 191.

⁸⁹⁴ Cfr. Longo Auricchio, «Philosophy's Harbor», 2004.

⁸⁹⁵ Cfr. Dorandi, «Epicuro contro Aristoteles...», 1994.

que la ha ejercitado en los tribunales y asambleas y que, por tanto, posee experiencia en los asuntos políticos ¿es tal individuo un «buen político? Instrumentalmente sí, lo cual no quiere decir que también lo sea desde un punto de vista moral. Y es justamente en este punto, tras la feroz crítica a la sofística que vertebra este libro de la *Retórica*, cuando la filosofía (epicúrea) vuelve a asomar la cabeza. Dado que el político no siempre y no en todo momento es político, puesto que también es un ser humano, podrá y deberá, como todos los seres humanos, acercarse a la filosofía de Epicuro. Sería hermoso, dice Filodemo, que el político se aproximara a la filosofía, para que así también fuera bueno moralmente (*Rhet.* III, LVIII, 18-22).

De que la filosofía no pueda formar políticos, de que uno sea el terreno de la política y otro el de la filosofía, no se sigue la irrelevancia política del epicureísmo, y no por los motivos que aducen algunos estudiosos y que ya apuntaba más arriba. Frente a los oradores sofistas, tan a menudo enemistados con los poderosos, el filósofo puede ayudarlos y brindarles su amistad (*Rhet.* V, frg. IV = II, 133 Sudhaus). Cabe entonces sospechar que el consejo filosófico no se refiere a cuestiones concretas y puntuales, sino que ayuda al político en asuntos más generales, liberándolo de miedos irracionales y deseos vanos y vacíos.⁸⁹⁶ Ahí están Pericles y Demóstenes dejándose aconsejar por filósofos, y para Critias y Alcibiades más beneficiosa fue la compañía de Sócrates que el estudio de cualquier arte (*Rhet.* VII, col. LVI = I, 350 Sudhaus).

Debe diferenciarse entre los sabios y desinteresados consejos que algunos filósofos epicúreos ofrecen a los poderosos y la habilidad retórica práctica para persuadir a las masas. Lo primero siempre acontece en el medio de un diálogo privado y en una relación personal. Solo así, indirectamente, intervienen los epicúreos en política, en el nivel emocional de las relaciones personales de amistad, nunca mediante discursos públicos. Es probable que Filodemo pensara en Pisón, no se sabe si para adularlo o si porque su patrón, aun en medio de sus ocupaciones, tuvo tiempo y ganas de acercarse a la filosofía, con el consiguiente provecho para su alma. No cabe duda de que un individuo con la naturaleza adecuada, la experiencia necesaria y próximo además a la sensibilidad epicúrea sería el mejor político que imaginarse pueda.

★

⁸⁹⁶ Cfr. Roskam, *Live unnoticed...*, 2007: 122-123.

Si en el libro cuarto de su *Retórica* Filodemo le niega la capacidad para enseñar cómo vivir felizmente, en el quinto compara la desdichada vida de los rétores con la feliz de los filósofos: la crítica a la retórica se dobla de alabanza a la filosofía epicúrea. El primer fragmento legible va al meollo del asunto: los rétores dañan a mucha gente y se ganan la enemistad de los poderosos «mientras que los filósofos obtienen la amistad de los políticos ayudándolos a liberarse de sus preocupaciones» (*Rhet.* V, frg. IV = II, 133 Sudhaus). A continuación, Filodemo se recrea en ensalzar la felicidad de quien se entrega al estudio de Epicuro y descende distanciadamente en ocasiones a dar consejo a los poderosos, calculando con astucia pros y contras. Paradójicamente, este libro de la *Retórica* es un texto de retórica epidíctica que mira muy de cerca a Isócrates

Para Filodemo, Isócrates es un sofista, un practicante y un profesor de la retórica epidíctica. Su retórica es, en efecto, una *téchne*: Filodemo menciona el *Panegírico*, el *Panatenáico*, el *Busiris* y la *Helena* como ejemplos de discursos con *méthodos*, o sea, meros artificios y juegos verbales. La autocomprensión de Isócrates es muy diferente:

Pero ahora descubriréis que de quienes se dedican a la política en la actualidad y de los que han muerto recientemente, han sido los mejores a subir a la tribuna los que ponían en sus discursos el mayor cuidado (*Antidosis* 231)

Más adelante matiza la misma idea:

Se harán mejores y más dignos si pusiesen su empeño en hablar bien, si desearan poder convencer a sus oyentes, y si, además, buscasen la superioridad, no la que piensan los insensatos, sino la que tiene realmente este poder.

Porque el orador querido por Isócrates se aleja de «los argumentos injustos, de poca importancia o que se refieran a contratos privados» y se abre a «temas importantes, hermosos, que beneficien a la humanidad y que traten sobre asuntos públicos»; tal orador, dice Isócrates, prepara «sus discursos con filosofía y empeño» (275-277). Esta vinculación entre filosofía y retórica es totalmente ajena al espíritu epicúreo: Filodemo insiste una y otra vez en que la retórica sofística no produce la *héxis* política.

Acaso Isócrates representara un ideal estilístico digno de ser imitado al menos en las obras epicúreas dirigidas al gran público a las que ya me he referido en la «Introducción». Siegfried Sudhaus ve rasgos del estilo isocrateo en

la *Carta a Meneceo*.⁸⁹⁷ Tal vez por este motivo se interesara Filodemo por él. Pero tampoco puede pasarse por alto que el ideal de Isócrates de una retórica filosófica, tras muchos años de olvido, había sido retomado por Dioniso de Halicarnaso y por Cicerón, ambos contemporáneos de Filodemo.⁸⁹⁸

Aunque Dionisio es un ecléctico que recurre a diversos materiales y autores dependiendo de sus intereses, en más de una ocasión muestra sus preferencias por Isócrates, incluso por encima o en contra de Aristóteles. Aquel no aprendió elocuencia estudiando la *Retórica* de este y él mismo no procede según los principios del Estagirita, sino siguiendo a Isócrates y su escuela.⁸⁹⁹ Más allá de detalles técnicos, Dionisio pide una «retórica filosófica», la practicada por Isócrates, una retórica de uso político que rehúye las elevadas abstracciones y abusivas generalizaciones de Platón, pero que tampoco mira a lo excesivamente concreto, pues se presenta como un arte atento a los aspectos éticos, cívicos y políticos de la vida pública y que toma cuerpo en particular en los discursos panegíricos y en esos géneros más literarios que son la historia, la filosofía y la poesía. También Cicerón defiende el ideal de un orador filósofo. Así pues, acaso no sea excesivamente arriesgado aventurar que por detrás de las polémicas de Filodemo se esconde una lucha por colocar productos intelectuales en el competitivo mercado cultural romano: frecuentar las escuelas de retórica (como, por ejemplo, la de Dionisio de Halicarnaso) en modo alguno permite adquirir la *politikē héxis*, sino que supone, más bien, dañar el alma y malgastar dinero.

La (presunta) alabanza de Isócrates es una estrategia para criticar ferozmente a Aristóteles.⁹⁰⁰ Filodemo no quiere aproximar a Isócrates al Jardín, sino criticar a Aristóteles situándolo incluso por detrás de Isócrates.⁹⁰¹

«Es indecoroso guardar silencio y permitir que los bárbaros hablen», había escrito Eurípides en su *Filoctetes* (796 Nauck) y Aristóteles, según Cicerón, habría sustituido «bárbaros» por «Isócrates», disgustado porque este hubiera «transferido sus lecciones del ámbito de las causas políticas y judiciales a un

⁸⁹⁷ Sudhaus, «Aristoteles in der Beurtheilung des Epikur und Philodem», 1893: 337.

⁸⁹⁸ Cf. Hubbell, «Isocrates and the Epicureans», 1916: 411 y 418.

⁸⁹⁹ *Primera carta a Ameo* 2; cfr. tb. *Lisias* 16 y, sobre todo, *Los oradores antiguos* 1 y 4, 2. Cf. Fox, «History and Rhetoric in Dionysius of Halicarnassus», 1993. Walker, «Dionisio de Halicarnaso y la idea de crítica de la retórica», 1998.

⁹⁰⁰ Cf. Hubbell, *The Rhetorica of Philodemus...*, 1923: 320.

⁹⁰¹ Cf. Sudhaus, «Aristoteles in der Beurtheilung des Epikur und Philodem», 1893: 561.

huero artificio estilístico» (*Orat.* III, 141). La frase también se lee en Quintiliano («es vergonzoso permanecer callados y dejar que hable Isócrates», III, 1, 14), tras recordar que Aristóteles comenzó a enseñar arte oratoria en sus lecciones vespertinas. Aparece igualmente en la *Retórica* de Filodemo (VI, col. 36 = II, 50 Sudhaus), justo antes de iniciar sus críticas al Estagirita, al que acusa de haber abandonado la filosofía en beneficio de la retórica. Antes que enseñar retórica a la manera de Isócrates, habría sido preferible, dice Filodemo, que Aristóteles se hubiera dedicado a la ciencia política o, incluso, que hubiera descendido al terreno de la práctica política. Isócrates, por su parte, recorrió un camino inverso: fue de la retórica a la filosofía (VI, col. = LVI II, 59, Sudhaus).

«Epicuro maltrató a Aristóteles de manera muy injuriosa», escribe Cicerón (*Nat. deor.* I, 93). Al decir de Diógenes Laercio, Epicuro calificaba a Aristóteles de «un disipado, que tras haber devorado la hacienda paterna se enroló en el ejército y traficaba con drogas» (X, 8). La misma noticia aparece en Ateneo, que precisa que se lee en la *Carta sobre las profesiones* de Epicuro, que «siempre dice la verdad» (VIII, 354 b = 102 Arr). Filodemo no es menos injusto y maledicente que Epicuro: ciertamente no lo acusa de vender drogas, pero sí de prostituir la filosofía convirtiéndose en un *polymathēs* que enseñaba toda suerte de materias.

Parafraseo a continuación los textos de Filodemo en contra de Aristóteles (*Rhet.* VI, cols. 36–45 = II, 50–62 Sudhaus).⁹⁰² El Estagirita concedía a la retórica estatuto de *téchne*, escribió *téchnas rētorikás* y, además, consideraba que la retórica era parte de la filosofía. Por envidia de Isócrates, introdujo en el programa educativo del Liceo enseñanzas retórico-políticas. En los últimos años de su vida Aristóteles habría abandonado la filosofía para entregarse a la actividad política, celoso, decía, de la presencia pública de Isócrates. Tres razones parecen justificar el giro político del Estagirita: la política proporciona amigos, es necesaria para la buena marcha de los asuntos públicos y estos, a su vez, bien conducidos, proporcionan un suelo favorable para el desarrollo de la filosofía. Filodemo disiente. Si lo primero, responde de manera breve y superficial, Aristóteles no habría tenido amigos o, al menos, no los habría conservado: la experiencia personal refuta la vinculación entre vida política y amistad. El núcleo del asunto está en las razones segunda y tercera: la filosofía está al servicio de la política y la política está al servicio de la filosofía. Replica Filodemo:

⁹⁰² Cfr. Sudhaus, «Aristoteles in der Beurtheilung...», 1893: 552–564.

dado que la política pide tiempo y experiencia, el filósofo que se dedica a ella carecerá de tiempo para cultivar la auténtica filosofía. Y también viceversa: no debe sorprender que quien carece de tiempo u ocio para dedicarse a la verdadera filosofía, haga pasar por esta, y enseñe, cualquier cosa: geometría, gramática, música, táctica. Y lo que es peor: Aristóteles consideraba que todo lo hacía por el bienestar espiritual y corporal de los seres humanos, cuando la realidad era la contraria; peor Aristóteles que el resto de los rétores, los cuales, sin mancillar el sagrado nombre de la filosofía, se limitaban a enseñar estrategias para alcanzar el poder.

★

Lejos de la neutralidad que Aristóteles reclamaba para la retórica (un medio que puede emplearse, para bien o para mal, en todo tipo de situaciones), Filodemo destaca en ocasiones su maldad esencial e intrínseca. A la tesis que afirma la bondad de la retórica en la medida en que permite a quien la práctica poner de manifiesto la excelencia de su carácter, Filodemo replica que sucede al revés: incluso cuando un hombre sea considerado bueno en algún otro aspecto, será tenido por un sinvergüenza en tanto que rétor (*Rhet.* V, col. XXVI = I, 261 Sudhaus). Sea cual sea su condición moral, sea cual sea la causa por él defendida, el rétor, a diferencia del filósofo y por su necesidad de halagar a la masa, prefiere el entimema al rigor filosófico (*Rhet.* VII, col. XCIV = I, 373 Sudhaus). El rétor, dice Filodemo, utiliza entimemas para provocar el aplauso, pues la multitud es estúpida (*Rhet.* VI, col. XLI = II, 39 Sudhaus) y sus opiniones siempre son efímeras y cambian rápidamente (VI, col. XXIII = II, 17 Sudhaus). Pero el problema que inquieta a Filodemo no está aquí, en la volubilidad y vesania de la multitud (que debe darse por descontada), sino en identificar el modo de proceder del filósofo con la praxis del rétor y en presentar a la masa tal asimilación. A diferencia del filósofo, el orador nunca puede ser una figura ejemplar, precisamente porque es capaz de adaptarse a todos los medios (y sacar partido de ellos). Aristóteles aún podía soñar, bajo la figura del *megalópsychos*, en una unión entre político, sabio y orador. Filodemo, por su parte, establece una estricta separación entre la educación para la filosofía y la praxis retórica: de un lado la *parrēsía*, de otro la adulación.

Se entiende, pues, la íntima vinculación entre retórica y democracia, ya constatada por Aristóteles. Los partidarios y amigos de la retórica la consideran

un baluarte frente a la tiranía y entienden que los rétores favorecieron el cambio de la tiranía a la democracia pero nunca al contrario, de la democracia a la tiranía (*Rhet.* VII, cols. LXVI-LXVII = I, 357 Sudhaus). Por eso los oradores prefieren vivir en una democracia, «la peor forma de gobierno» (*Rhet.* VII, col. XCVII = I, 375 Sudhaus). Se comprende igualmente que el filósofo se despreocupe de adornos y florituras, pues no desea adular a la masa, sino que dice incómodas verdades: desde este punto de vista los discursos del filósofo son similares a los del político: este, mirando a las necesidades de la ciudad; aquel, atendiendo al individuo (*Rhet.* VI, col. XXXIII = II, 28), sin temer decir, insisto, esas amargas verdades de las que también habla Lucrecio.

Mientras que los escritores de tratados retóricos se limitan a hacer públicas las artimañas de los políticos a la hora de manipular a las masas, el auténtico filósofo nunca olvida la verdad; tampoco, sin embargo, que en ocasiones esta verdad debe decirse con medios que van más allá de lo estrictamente racional: el filósofo no puede prescindir por completo de la persuasión emocional. Filodemo es consciente de que el filósofo representa un papel y entiende que debe captar la atención de sus audiencias y mover sus emociones (*Rhet.* IV, col. XI = I, 193 Sudhaus): si quiere que su mensaje sea escuchado, no puede descuidar ni la dicción ni la gestualidad (*Rhet.* IV, col. XIV = I, 195 Sudhaus).⁹⁰³

Los epicúreos ni desprecian ni ignoran las estrategias codificadas en las escuelas de retórica, pero saben que son inadecuadas para sus propósitos de transformación espiritual.⁹⁰⁴ Mientras que el político utiliza las emociones y la puesta en escena como medios instrumentales en un contexto público, el filósofo acude a la conversación privada, a una relación personal que toma pie en el nivel afectivo de la amistad y en la figura ejemplar de amigo.⁹⁰⁵ Solo aquí y así, y en manos del auténtico filósofo, puede la retórica servir como medio educativo. Aunque la retórica no vale para la política (esto es, no debería valer), el filósofo, al dirigirse a sus «amigos» políticos, puede y debe, en este contexto privado, echar mano de los recursos emocionales que ella ofrece, subordinándolos siempre, eso sí, a esa palabra franca y libre que está en la raíz de la *paideía* epicúrea.

⁹⁰³ Quede al margen la cuestión de si estas y parecidas afirmaciones de Filodemo desestabilizan esa matriz cognitivista que, al decir de algunos autores, caracterizan a todo el epicureísmo. Cfr. Braicovich, «Racionalismo y retórica en...», 2017.

⁹⁰⁴ Cfr. Winter, «Philodemus and Paul on...», 2004: 333.

⁹⁰⁵ Cfr. Lorenz, *Ausgesprochenes Selbstgefühl...*, 2012: 107-108.

También a propósito de la retórica Filodemo adapta el mensaje de Epicuro a las nuevas condiciones sociales y políticas de Roma: no niega toda utilidad a la retórica, le niega utilidad política, pero le concede cierto valor como instrumento de comunicación.⁹⁰⁶ La retórica mueve y guía los afectos: el orador es como Hermes, que adormece y despierta a los humanos, y como Afrodita, que produce placer con sus palabras (*Rhet. frg.* XIII b, 1-9 = II, 289 Sudhaus), pero entiende que la forma lingüística debe estar en función de problemas que están más allá de ella, esas cuestiones que tienen que ver con la felicidad.

PHYSIOLOGÍA, RETÓRICA Y POLÍTICA: CONTRA NAUSÍFANES

Nausífanés también asoma en la primera parte del libro VI de la *Retórica* de Filodemo (cols. XI-XLVIII = II, 1-49 Sudhaus).⁹⁰⁷ Nausífanés considera que el sabio en modo alguno debe renunciar a la vida política, por la gloria y reconocimiento que obtiene de tal actividad, pero asimismo por el bien que hace a la comunidad, y entiende que la capacidad política del sabio se deriva de su dominio de la *physiología* jonia. Podría objetarse que no se ve muy bien cuál pueda ser la relación entre el conocimiento de la estructura atómica de la naturaleza humana y el arte de la persuasión. Pero Nausífanés no se refiere a este tipo de saber científico, considera que la superioridad del *physikós* descansa en su conocimiento de las fuentes del dolor y del placer en un caso dado. Todo depende, pues, de la comprensión de ese «bien primero y connatural», el placer: solo quien conozca científicamente los impulsos primarios y fundamentales de la naturaleza humana podrá, en virtud y gracias a su conocimiento, persuadir a los seres humanos. Filodemo considera que Nausífanés, cuando habla del placer, trata a los humanos como animales (VI, col. XVI = II, 28 Sudhaus).

Si se me permite el anacronismo, Nausífanés es un «tecnócrata», si por tal se entiende a quien sitúa a la «ciencia» en la raíz de la política: aquella permite el conocimiento riguroso de las pasiones y los afectos humanos y solo sobre esta base cabe construir una ciencia política. Sabiendo de la estructura y la legalidad de los procesos naturales podrán predecirse las cosas futuras, incluidas las políticas. Si quien conoce la naturaleza conoce cual antropólogo y psicólogo la naturaleza de los humanos (pues esta es una parte o un aspecto de

⁹⁰⁶ Cfr. Erbi, «La retorica nell'epicureismo...», 2011.

⁹⁰⁷ Cfr. Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa...*, 1898: 43 ss. Isnardi Parente, *Téchne...*, 1966: 367 ss.

aquella), el *physikós* estará en perfectas condiciones para adueñarse de la *peistikē dýnamis*.⁹⁰⁸ El científico de la naturaleza posee en potencia la capacidad de persuadir, aun cuando no la ejercite.

Así como el médico se define por su capacidad para curar, quien conoce científicamente la naturaleza humana posee en potencia el arte de dominar los resortes de las conductas y, en consecuencia, puede ser un buen político, o sea, el mejor o incluso el único en el sentido estricto de la palabra. El ejercicio de la política exige el dominio de la retórica y esta, a su vez, no descansa en una experiencia que requiere largos años, sino en unos principios teóricos que pueden llegar a dominarse en un tiempo relativamente corto. Sin embargo, el problema no está en el conocimiento de los deseos en general y en abstracto, sino en concreto y en particular (VI, col. XVII = II, 9 Sudhaus). Para Nausífanos cabe reducir lo particular a lo universal, no así para Filodemo. Dado que todos los humanos desean el placer, mas dado que este deseo se concreta o particulariza de mil maneras, y pues no cabe un conocimiento «fisiológico» de estos mil modos de desear, en tal caso, las mil maneras de desear no pueden reducirse a unos pocos principios científicos cuyo conocimiento permitiera una persuasión, por así decirlo, universal: no hay una *téchne* de la persuasión, concluye Filodemo. Nausífanos y los epicúreos acuden a la *physiología*, pero entienden de manera diferente su funcionalidad y finalidad.⁹⁰⁹

Epicuro había dejado establecido en la *Sentencia Vaticana* 45 que la *physiología* no forma oradores jactanciosos hábiles en el uso de la palabra y que adulan a la masa, sino individuos autosuficientes orgullosos de lo que para ellos tiene valor. La *physiología* no genera políticos, sino filósofos epicúreos y los asuntos políticos, como ya sabemos, no pueden ser abordados filosóficamente, sino a partir de una investigación histórica y de la práctica. Los asuntos políticos, en definitiva, no pueden ser «reducidos» a *physiología*, pues esta, desde el punto de vista epicúreo, se limita a estudiar la estructura atómica del alma y su papel en la acción y las elecciones individuales.⁹¹⁰ La *physiología* está en la raíz de la ética, no de la política.⁹¹¹

⁹⁰⁸ Cf. Fritz, «Nausiphanes», 1935.

⁹⁰⁹ Cf. Longo y Tepedino, «Per un riesame della polemica...», 1980.

⁹¹⁰ Cf. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics...*, 2002: capt. 7: «Nausiphanes' compelling rhetoric». Porter, «ΘΥΣΙΟΛΟΓΕΙΝ Nausiphanes of Teos...», 2002: 160-163.

⁹¹¹ Cf. Blank, «Atomist Rhetoric in Philodemus», 2003: 85-86.

También en la construcción lógico-formal de sus argumentos se evidencia la superioridad del *physikós* sobre el resto de los oradores, sostiene Nausífanés, pues hay, dice, un estricto paralelismo entre la lógica de la argumentación retórica y la de la argumentación científica: allí donde el científico emplea la inducción (*epagōge*), el orador recurre a ejemplo (*paradeigma*) y allí donde este último recurre al entimema el primero acude a la deducción (*syllogismós*). Y dado que estos procedimientos no se diferencian materialmente, sino formalmente, quien domine unos dominará también otros (VI, col. XXXVIII = II, 35 Sudhaus). Tanto el *physikós* como el orador formado científicamente pueden concluir lo que sucederá a partir de lo sucedido. Filodemo replica que de la analogía en los procedimientos formales no se sigue la identidad del objeto y que este impone ineludiblemente sus reglas.

Nausífanés no solo considera superior al *physikós* desde el punto de vista del método y del contenido; también afirma su supremacía en lo que se refiere al estilo, pues su *léxis*, su estilo y su manera de expresarse, lejos de las fórmulas vacías propias de las escuelas de retórica, surge de la misma naturaleza de su objeto y se atiene al uso habitual de las palabras, sin por ello rehuir las metáforas allí donde son oportunas, no como mero adorno, sino para aclarar puntos particularmente difíciles (VI, col. 18 = II, 27 Sudhaus). Tal vez pensara en el estilo de Demócrito, muy alabado en la Antigüedad, y es asimismo probable que Filodemo mirara con cierta simpatía este ideal estilístico que, sin embargo, ve muy alejado del que se practica habitualmente en los tribunales y las asambleas. Gracias a su saber y a su habilidad para decirlo, sostendría Nausífanés, el *physikós* puede conducir a las multitudes allí donde desee. En el caso, objeta Filodemo, de presuponer lo que no puede presuponerse, que la masa está en condiciones de escuchar la voz de la sabiduría; dado que no es el caso, deberá concluirse que el científico de la naturaleza reconvertido en orador político «no tiene ningún poder sobre la multitud» (VI, col. 19 = II, 29 Sudhaus).

Más allá de cuestiones de detalle (difíciles de precisar dado el estado de conservación del texto) las diferencias entre Nausífanés y Filodemo pueden reducirse a una única cuestión: ¿existe algún tipo o alguna forma de saber autónomo que pudiera calificarse de «político»? Para Nausífanés, no: el presunto saber político, o político-retórico, debe pensarse más bien como una especie de producto colateral de las investigaciones sobre la naturaleza. «La *sophía* y la *paideía* que Nausífanés defiende son en sus raíces *physiología*, en su frutos *rēto-*

rikē y *politikē dýnamis*», comenta Hans von Arnim.⁹¹² Como ya señalaba más arriba, de acuerdo con Filodemo sí hay tal saber, pero no es una *téchne*, sino un puro y mero ejercicio práctico.

★

La filosofía puede mucho, pero no todo. El mismo Filodemo reconoce su incapacidad para construir políticos perfectos (*Rhet.* III, X^a, 32–XII^a). La política y la ciencia de la naturaleza tienen campos diferentes y separados, pues en sus respectivas raíces deben situarse diferentes *diáthesis*: se entiende que el sabio (al menos en tanto que sabio) no deba juzgar sobre los asuntos políticos. Y si el sabio no puede, menos aún los sofistas (o el orador que se ha limitado a asistir a las lecciones de retórica dictadas por ellos), a pesar de que algunos tengan la desvergüenza de utilizar en sus manuales o en sus clases palabras y terminología política (XII^a, 3–14). Dicho directamente: aunque nos encontremos con uno de esos individuos que por tener una naturaleza en exceso fogosa no pueden renunciar a participar en la vida política, tales individuos, si quieren ser políticos, pierden el tiempo y el dinero si acuden a escuelas de retórica como la que dirigía, por ejemplo, Dioniso de Halicarnaso.

Filodemo, en efecto, no desatiende la cuestión económica (II, 13–VI^a, 13). Al reproche de que los profesores de retórica ganan más que los filósofos responde que se da por satisfecho con lo que posee y frente a los que afirman que nadie pagaría dinero a los sofistas si no ayudaran a conseguir éxito político gracias al arte que enseñan responde con el ejemplo de la mántica, cuyos practicantes obtienen beneficios económicos utilizando arteramente el miedo que muchos tienen frente al futuro. La argumentación solo demuestra que tanto unos como otros, tanto los adivinos como los sofistas que dicen poder enseñar una retórica práctica, se aprovechan de la necesidad de los desconocedores de la filosofía de Epicuro: «todos los que pagan dinero a los sofistas son engañados» (III^a, 5–7). Lo cual no quiere decir, como habrá que ver en el capítulo siguiente, que los del Jardín fueran indiferentes o descuidaran los asuntos económicos.

⁹¹² Cfr. Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa...*, 1898: 63.

SOBRE LA RIQUEZA Y EL DINERO

Llama la atención que Epicuro, en la primera cláusula de su testamento, legue sus bienes a «Aminómaco, hijo de Filócrates, del demo de Bate, y a Timócrates, hijo de Demetrio, del demo de Pótamo» (DL X, 16), dos individuos ajenos al Jardín pero ciudadanos atenienses, a diferencia de Hermarco que al ser de Mitiline no podía heredar, a pesar de que el Maestro le había confiado la dirección de la escuela tras la prematura muerte de Metrodoro. La ley de Atenas prohibía heredar tierras y casas a los no ciudadanos, pero los atenienses, astutos y siempre amigos de litigar, supieron esquivar este inconveniente sirviéndose de testaferros.⁹¹³ Y es altamente probable que Aminómaco y Timócrates fueran exactamente eso, testaferros: así se desprende del hecho de que heredaran las propiedades de Epicuro con la condición de que dejaran el usufructo «a disposición de Hermarco, hijo de Agemorto, de Mitiline, y a los que filosofan en su compañía, y a los que Hermarco pueda dejar como sus sucesores en filosofía, para que vivan de acuerdo con la filosofía» (DL X, 17). En el caso concreto de la propiedad inmobiliaria que Epicuro poseía en el distrito de Mélita la situación es ligeramente diferente: Aminómaco y Timócrates heredan la propiedad pero el usufructo queda manos de «Hermarco y de los que filosofan con él, para que la habiten», pero solo «mientras Hermarco viva» (DL X, 17). O sea, Epicuro no cede la casa de Mélita a todas las generaciones posteriores de epicúreos, sino únicamente a Hermarco, para que a su muerte tanto la propiedad como el usufructo pasen a Aminómaco y Timócrates, presumiblemente en pago a los servicios prestados en calidad de testaferros.⁹¹⁴

Epicuro, insisto, no vivía del todo retirado; tampoco era por entero ajeno a los intereses materiales de aquellos que han decidido vivir «de acuerdo con la filosofía».

⁹¹³ Cfr. Harrison, *The Law of Athens*, 1968: 237.

⁹¹⁴ Sigo las explicaciones de Leiwo y Remes, «Partnership of Citizens and Metics...», 1999.

LA AUTARQUÍA, SUS LÍMITES Y CONDICIONES

Aunque la casa de Méliita «no era muy espaciosa» acogía a multitud de amigos (Cic. *Fin.* I, 65). Puede pensarse que estos amigos no vivían en ella, sino en el famoso Jardín, situado a las afueras de Atenas y que dio nombre a la escuela. Diógenes Laercio cuenta que Epicuro, en cartas dirigidas a Leontio y los filósofos de Mitiline, afirmaba gastar «una mina diaria en la comida»; una mina son cien dracmas y se ha calculado que con esta cantidad era posible dar de comer, aproximadamente, a doscientas personas.⁹¹⁵ Muy grande tuvo que ser el Jardín para acoger a tal gentío, lo cual no parece ser el caso, pues Epicuro solo pagó por él 80 minas: más cobraba Gorgias por un curso.⁹¹⁶

Cabe suponer entonces que, en estricta consonancia con la jerarquización que imperaba en las comunidades epicúreas, solo unos pocos, los más próximos al Maestro, vivían *in contubernium*, palabra esta utilizada para indicar la cohabitación de esclavos y la morada que compartían los soldados en servicio:

A Metrodoro, Hermarco y Polieno no les hizo grandes hombres la escuela, sino la intimidad con Epicuro (... *non schola Epicuri sed contubernium*) (Sén. *ad Luc.* 6, 6).

En torno a estos dos «núcleos duros», la casa en Méliita y el Jardín, debió de tejerse un complejo entramado de relaciones, incluidas económicas, al menos en la medida en que los miembros periféricos eran invitados a sufragar los gastos del «núcleo duro». Así lo indican algunos fragmentos de cartas de Epicuro en los que pueden descubrirse algunas pinceladas sobre las finanzas del Jardín.⁹¹⁷

En una de ellas escribe que Diodoro, conforme a las instrucciones recibidas y demás diligencias, ha entregado todo lo que ha recaudado (74 Arr.). En otra se alegra por la cantidad recolectada, pues ha servido para comprar esclavos; en la segunda parte de este fragmento señala que, una vez distribuido el dinero, todavía ha quedado un remanente (76 Arr.). Hay también una carta dirigida a Timócrates (que por aquel entonces todavía no había abandonado la escuela) pidiéndole que consiga apoyo material de otros miembros de la escuela con los que él, Timócrates, tiene más confianza (92 Arr.). Epicuro también se dirige

⁹¹⁵ Steckel, «Epikuros», 1968: 585.

⁹¹⁶ De Witt, «Epicurean Contubernium», 1936: 56.

⁹¹⁷ Cfr. Angeli, «Frammenti di lettere di Epicuro...», 1993.

a los amigos de Lámpsaco y les comunica que ha escuchado que Leonteo ya ha pagado todo (97 Arr.), y a un amigo desconocido le agradece la cantidad enviada: «celestial señal de su benevolencia» (99 Arr.). El tono de estas epístolas es cortés y comedido, pero tampoco faltan fragmentos en los que la expresión se torna imperativa: en la primera parte de 120 Arr. se exige, autoritariamente, a alguien innominado que entregue a un tal Carnisco parte de lo que ha recibido, siguiendo el ejemplo del remitente de la carta, con toda probabilidad el mismo Epicuro, que dio a Arcefonte 5 minas; en la segunda parte se lamenta de que Calistrato haya dado menos dinero de lo que cabía esperar de él; el modo de expresarse es despectivo: «Calístrato solo ha aflojado tres [...]». 121 Arr. también se refiere al apoyo financiero que Epicuro exige anualmente de los miembros de la escuela: en la primera parte deja claro y fuera de toda duda que espera del destinatario de la carta la cantidad de 120 dracmas, aunque él y sus amigos se encuentren «entre los hiperbóreos», esto es, en el fin del mundo; en la segunda parte confirma la recepción de cierta cantidad de dinero. La misma cantidad, 120 dracmas, pide Epicuro en un texto conservado por Filodemo.⁹¹⁸ Plutarco insiste en el asunto cuando menciona una carta de Epicuro a Idomeneo:

Mándame, pues, primicias para el cuidado del sagrado cuerpo, de parte tuya y de tus hijos; así se me ocurre escribirte (*Adv. Col.* 1117 e).

Cabe aventurar que el necio, para dejar de serlo y alcanzar la felicidad, tiene que enajenar parte de sus bienes en beneficio del Jardín, no se sabe si voluntaria u obligatoriamente, de manera regular o como donación singular, si todos o solo los miembros más ricos. Y cabe asimismo sospechar que la situación económica del Jardín era saneada, si es que la escuela pagó la importante suma de 20 talentos para comprar la libertad de Mitres (*Fil. Prag.* XXXIII, 10-179).⁹¹⁹ El testamento de Epicuro no es el de un hombre rico, pero sí acomodado: alguien pobre (aunque sea con esa pobreza admisible de la que habrá que hablar más adelante) no necesita enredarse en las sutilezas legales que mencionaba en las primeras líneas de este capítulo.

★

⁹¹⁸ Cfr. Spina, «Il trattato di Filodemo su Epicuri...», 1977: 62. Tb. *Mem. Epic.* col. XXX y los comentarios de Cesira Militello *ad. loc.*

⁹¹⁹ Cfr. Militello, *Mem. Epic.*, 1997: 300.

Quien ha decidido seguir el modo de vida epicúreo (pues desea ser feliz) debe rechazar las riquezas excesivas: no es fácil conseguirlas sin adular y ponerse al servicio «del populacho o de los poderosos». Los dineros así obtenidos son incompatibles con una vida libre, al punto de que si alguien por un azar recibe muchos deberá distribuirlos, para así «ganarse el favor de aquellos que le son próximos» (*Sent. Vat.* 67). Por otra parte, no es extraño que las riquezas, lejos de suponer el fin de los males, impliquen por el contrario «el cambio a males peores» (Porf. *ad Marc.* 28, 39, 9 = 479 Us. = 213 Arr.). Quien ama el lujo y teme la vida frugal realiza, por mor de este temor, acciones que lo fomentan al máximo (Porf. *ad Marc.* 28, 32, 7 = 478 Us. = 235 Arr.). Gracias a Séneca conocemos el siguiente apotegma de Epicuro: «Si vives conforme a la naturaleza, nunca serás pobre; si, conforme a la opinión, nunca serás rico» (*ad Luc.* 16, 7 = 201 Us. = 217 Arr.). También este otro:

Grande riqueza supone la pobreza conforme a la ley de la naturaleza. Mas ¿conoces bien qué límites nos señala esta ley de la naturaleza?: no tener hambre, no tener sed, no sentir frío (*ad Luc.* 4, 10 = 477 Us. = 219 Arr.).

Está claro: «la autarquía es la mayor de las riquezas» (Clem. Alex. *Strom.* VI, 2, 441 = 476 Us. = 218 Arr.). Sería sin embargo apresurado concluir que Epicuro apuesta por una pobreza evangélica; nada tiene en contra de la riqueza, pero sí, y mucho, contra los precios que hay que pagar por adquirirla, lo cual no quita para que sea perfectamente consciente del valor instrumental que tiene o puede tener.

Aunque el modo de vida epicúreo pida simplicidad (pues simples son las necesidades que deben satisfacerse para alcanzar la felicidad), aunque los del Jardín reduzcan las necesidades a un mínimo, sigue presente este mínimo y, no obstante su austeridad, Epicuro tampoco deseaba la heroica abstinencia y renuncia de los cínicos. El sabio no debe seguir su modo de vida, tampoco mendigar, pues ha de velar por su hacienda y su futuro (DL X, 119-120 = 14 y 572 Us.).

En las *Epístolas morales a Lucilio* hay un curioso pasaje en el que Séneca compara a Epicuro con Demetrio; del primero cita el siguiente texto:

Aunque me mires con malos ojos, también ahora Epicuro pagará con gusto en mi lugar: «Créeme, tu discurso lo hará más impresionante un jergón y los harapos, pues no solo pronunciarás verdades, sino que las demostrarás» (*ad Luc.* 20, 9 = 206 Us.).

A continuación, recuerda la extrema austeridad de su amigo el cínico Demetrio («no es maestro de la verdad, sino testigo de ella») y señala que el problema no está ni en la riqueza ni en la pobreza, sino en la disposición de ánimo con el que uno se enfrenta a ellas; el problema, en definitiva, está en la actitud del rico que se empobrece y del pobre que se enriquece:

Así pues, en uno y otro caso, hay que valorar la disposición de ánimo: ver si aquel se complace en la pobreza o si este no se lisonjea con las riquezas; de otra suerte el jergón y los harapos constituyen una débil prueba de buena voluntad, de no quedar claro que uno no los soporta por necesidad, sino por elección (*ad Luc.* 20, 11).

Epicuro no pide en ningún momento ese desprecio total y radical de los bienes materiales que caracteriza a los cínicos, si bien, por otra parte, mira con cierta simpatía su ideal de austeridad. Con gran probabilidad, la reflexión de la primera generación del Jardín sobre la medida adecuada de riqueza (*plóitou métron*) para el filósofo fue suscitada por los desafíos cínicos, cuya sombra es alargada e incómoda.⁹²⁰

Esti kai en leptótēti kathariótes, también en lo que hace a la vida sencilla hay que contenerse y moderarse, se lee en la *Sentencia Vaticana* 63, pues quien se pasa experimenta algo parecido a quien se excede víctima del desenfreno. La radicalidad del modo de vida cínico tiene algo heroico y los epicúreos son poco heroicos. A fin de cuentas, Epicuro no consideraba que la autarquía fuera el fin absoluto, sino un «gran bien»: no se trata de contenerse con lo mínimo, si no de satisfacerse con lo poco cuando no se tiene lo mucho (*Ep. Men.* 130). De que la filosofía tenga una indudable dimensión

⁹²⁰ Sobre las diferencias entre epicúreos y cínicos acerca de la posesión de la riqueza natural, cfr. Gigante, *Cinismo e Epicureismo...*, 1992: 27-54. Para escándalo y desaprobación de Jerónimo, Antístenes despreció las riquezas y tiró y dilapidó el dinero (*Ep.* LXVI 8, 3). No obstante, ahora según Jenofonte, afirmaba tener de sobra «para comer hasta conseguir no pasar hambre y para beber hasta no tener sed y para vestirme hasta no pasar más frío al aire libre que este riquísimo Calias», porque «los hombres no tienen la riqueza y la pobreza en la casa, sino en las almas (*Symp.* IV, 37 y 34). Antístenes ni despreciaba ni apreciaba las cosas materiales, las consideraba indiferentes. Diógenes, por su parte, confesaba haber sido liberado por Antístenes: «Me enseñó lo que era mío y lo que no es mío: la hacienda no es mía» (*Epict. Diss.* III, 24, 67-68). Crates, escribe Plutarco en *Sobre la inconveniencia de contraer deudas* 831 f, «renunció a una fortuna de ocho talentos, cogió su capote viejo y una alforja y se refugió en la pobreza con ayuda de la pobreza». Dejemos al margen el hecho de que también mendigando cabe obtener saneados ingresos; al menos tal fue el caso del cínico Menipo que, al decir de Diógenes Laercio, «por avaricia mendigaba con tremenda desfatachez» (*DL* VI, 99). También los «perros» degeneraron y olvidaron sus elevados ideales iniciales.

práctica, no se sigue que los del Jardín la entendieran, al modo cínico, como forma extrema de militancia.⁹²¹

En varios momentos del *Perì Plóútou*, Filodemo distingue entre la indigencia, que consiste en estar privado de todo bien (XLV, 15-17; XLVIII, 22), y esa digna pobreza del que posee pocas cosas (XLV, 4-5; XLVI, 30-35; XLIV, 9-11): lo segundo puede ser bueno (XLIX, 9-12), no así lo primero. El indigente debe mendigar y la condición de mendigo, asociable al modo de vida cínico, es un mal que causa dolor y, en consecuencia, es absolutamente rechazable (col. XXXIV, 6-7XLII, 30-38; XLIII, 1-3). Dado que, por otra parte, la excesiva riqueza implica angustias y preocupaciones (XXVII, frg. 3) será decisivo determinar la medida adecuada de riqueza y a esta cuestión, a la *plóútou métron*, dedica Filodemo su *Perì Plóútou*.

★

En esta obra, de la que conservamos muy lagunosas algunas columnas del libro I, se cita abundantemente a Metrodoro, por lo que cabe suponer que seguía y exponía la teoría económica oficial y ortodoxa de la primera generación de filósofos epicúreos. El Jardín no es grupo de media docena de amigos que viven y filosofan en común, sino una estructura más compleja, y es tentador ver a Epicuro (ocupado en asuntos más trascendentales) delegando en Metrodoro las cuestiones relativas a la gestión y administración del Jardín, y a este poniendo por escrito las reflexiones suscitadas por su tarea, para que así pudieran servir como modelo y orientación para otras, y para futuras, comunidades epicúreas. Epicuro y Metrodoro, dice Filodemo, «ordenaban, aconsejaban y administraban con cuidado y minuciosamente» (*De Oec.* col. XXVII, 20-28).⁹²²

Una precisión previa: la palabra griega *oikonomía* no significa lo mismo que nuestra voz «economía»: *oikonomía* se refiere a todo aquello que tiene que ver con la administración y gobierno del *oikos*.⁹²³ Muchas de las cuestiones que hoy en día son estudiadas por esa ciencia que llamamos «economía» serían para los antiguos objeto de la *politikē*, el saber que se ocupa de la gestión y el go-

⁹²¹ Cf. Gros, *Michel Foucault*, 2007: 160.

⁹²² Cf. Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico...*, 1973: 181-182.

⁹²³ Sobre el sentido de la palabra *oikonomía* en el periodo helenístico: Natali, «*Oikonomía* nel pensiero...», 1995.

bierno de la *pólis*. *Oikonomía* tiene un sentido más restringido que «economía» y es, por encima de todo, un saber práctico que versa sobre cómo gestionar felizmente y con éxito las propias pertenencias. Por tal motivo, con toda corrección, la profesora Voula Tsouna ha titulado *On Property Management* a su edición en lengua inglesa del *Perì oikonomías* filodemeo.

En otro sentido, un texto como el *Económico* de Jenofonte presupone un marco social que genera y permite satisfacer esos deseos que los epicúreos calificarían de no naturales y no necesarios. Desde esta perspectiva, la *oikonomía* versaría sobre ese ámbito en el que los seres humanos desarrollan una disposición racional que no solo les permite satisfacer las necesidades básicas y elementales, sino también, una vez satisfechas estas, generar excedentes que permitan al *oikodespótēs*, al «amo de la casa», participar en la vida política y dedicarse a la filosofía. El problema no reside ni en las necesidades ni en la escasez de recursos, sino en la gestión adecuada y racional de los excedentes en orden a llevar una vida buena: en la *oikonomía*, ética y «economía» van de la mano.⁹²⁴ Los antiguos rechazaban una *oikonomía* de la maximalización de los deseos, fuente más bien de esclavitud: «los unos de la gula, los otros de la lujuria, aquellos de la embriaguez, estotros de ciertas ambiciones huera y costosas», escribe Jenofonte (*Oec.* I, 22).

Los epicúreos acostumbran a hablar de una *physikòs ploutos*, una «riqueza natural» que permite vivir placenteramente en el sentido ya apuntado en páginas anteriores. La *Máxima Capital* 15 advierte que la «riqueza natural es limitada y fácil de obtener», a diferencia de lo que sucede con las vanas opiniones, ilimitadas e infinitas. Si para satisfacer los deseos naturales basta con la riqueza natural, hay entonces que aprender a contentarse con la misma, pues solo ella no produce perturbaciones o al menos las compensa con ventajas proporcionales. La *Sentencia Vaticana* 25 recuerda que «la pobreza medida según el fin de nuestra *phýsis* es la mayor riqueza», mientras que «la riqueza no limitada es la mayor pobreza». «Si quieres hacer rico a Pitocles no aumentes sus riquezas, limita sus deseos» concluye Epicuro en la *Carta a Idomeneo*; Séneca también transmite el apotegma y comenta que es una forma «original y segura» de enriquecerse (*ad Luc.* 21, 7). Epicuro, recuerda asimismo Séneca, se vanagloriaba de alimentarse con menos de un as, «Metrodoro, en cambio, que aún no había progresado tanto, con un as entero» (*ad Luc.* 18, 9 = 83 Arr.). «Que si los hombres se rigieran por la verdadera razón, la mayor riqueza del hombre está

⁹²⁴ Cfr. Leshem, «Aristotle Economizes...», 2013.

en vivir parcamente con ánimo sereno; pues jamás la penuria es despreciable», escribe Lucrecio (V, 1117-1119). Afirmaciones parecidas se leen en Diógenes de Enoanda:

Hay que pensar que no es más provechosa la riqueza que excede la medida natural que el agua que rebosa un cántaro y tiene que derramarse fuera (frg. 108, 1-5).

La *Sentencia Vaticana* 43 advierte contra la *philarguría*. Puede amarse el dinero en contra de la justicia o con ella: lo primero es «impío» (*asebēs*), lo segundo, *aischrós* («feo», «vergonzoso», «vil», «deshonroso»...), pues la sórdida avaricia es indecorosa, aunque sea *metà tou dikáiou*.⁹²⁵ Hay, pues, una «impiedad económica» que no se deriva del hecho de desear dinero, sino de desearlo injustamente, o sea, en contra de la naturaleza. Cabe, por otra parte, apetecer en exceso el dinero sin por ello violar las convenciones jurídicas de la comunidad en la que se vive: esto es *aprepés*: «indecoroso», «indigno»..., pero también «inconveniente», «inoportuno», «inadecuado»... Es indecoroso e inconveniente amar el dinero hasta el punto de no compartirlo con los amigos.

De aquí el interés que, según Filodemo, mostró Metrodoro por determinar con precisión el concepto del *agathòs chrēmatistēs*, del «buen hacedor de dinero», lo cual, por cierto, no hizo Aristóteles (col. XXI, 27-35). Todo es cuestión de delicados equilibrios y a intentar establecerlos dedicó Filodemo la columna LI, 2-30, donde investiga si la pobreza y la riqueza son buenas, malas o indiferentes, y si son buenas, malas o indiferentes para unos pero no para otros.

La riqueza y la pobreza aceptables (esas que consisten en tener los suficientes bienes) no son ni buenas ni malas desde un punto de vista absoluto, pues a diferencia de lo que sucede entre el bien y el mal, radicalmente enfrentados, entre riqueza y pobreza no hay mucha diferencia. Por eso Filodemo examina los efectos de una y otra y exhorta a disfrutar de la vida al margen de la situación socio-económica.⁹²⁶ Aunque debe reconocerse que la primera es «un poco superior» a la segunda, esta superioridad (o esta diferencia) es irrelevante en lo que hace a lo que verdaderamente importa, la felicidad y el bien.⁹²⁷ La suma de muchas cosas malas no hace lo bueno, mientras

⁹²⁵ Sobre este texto: Spinelli, «Epicuro contro l'avidità...», 1996.

⁹²⁶ Cfr. Armstrong y Ponczoch, «[Philodemus] On Wealth...», 2011.

⁹²⁷ Cfr. Asmis, «Epicurean Economics», 2004: 152 ss.

que la de muchas pobreza hacen la riqueza (XLI, 32-39). El argumento es sofisticado, como vio Séneca:

El término «pobreza» no se aplica a la posesión, sino a la substracción (o, en frase de los antiguos, a la privación, los griegos dicen *katà stérēsin*); expresa no lo que tiene, sino lo que no tiene. Por lo tanto, nada puede llenarse de muchos vacíos: la riqueza la constituye una gran abundancia, no una gran escasez (*ad Luc.* 87, 38-39).

Si se considera que ser pobre no es poseer poco, sino carecer de mucho, el pobre «no se define por lo que tiene, sino por lo que le falta». En cualquier caso, el sofisma le permite a Filodemo evitar las resonancias morales que tienen las palabras «carecer» y «estar privado de» y concluir que de la pobreza y la riqueza se «derivan idénticos placeres» (col. 56, 4-8). El rico no puede comprar placeres que no estén igualmente al alcance del pobre, pues los verdaderos y auténticos son fáciles de obtener: Epicuro rebosa de placer cuando posee cosas tan baratas como un pedazo de pan y un trozo de queso, accesibles para el pobre, en efecto, lo cual no quita, como señala Séneca, para que «carezca» y «esté privado» de otros muchos bienes: precisamente por esto es pobre y no por poder comprar algo de pan y queso, pero no, digamos, costosos manjares.

Supuesto que la condición de pobre o de rico es indiferente (en relación, repito, para lo que verdaderamente importa), Filodemo analiza a continuación no el estado, sino el proceso de empobrecerse: algo molesto y fastidioso, pero del que no se siguen males con necesidad (XXXII, 25-31); cita entonces sendas cartas dirigidas a Pitocles y a Mitres en las que Epicuro exhorta a no dejarse abatir por los cambios de fortuna (XXXVI, 3-14). En XXVII, 2-10 se refiere a individuos que miran su riqueza preocupados por poder perderla: desde el punto de vista económico que interesa en estas páginas, la imperturbabilidad y la autosuficiencia no exigen un ideal de pobreza, sino desarrollar una actitud que nos inmunice frente a posibles pérdidas (Stob. III, XVII, 13 H = 135 a Us. = 58 Arr.). Es comprensible que aquellos ajenos a las grandes verdades del epicureísmo teman el cambio de vida que, sin duda, se derivaría de pasar de la riqueza a la pobreza (XXXII, 25-29).⁹²⁸ La solución, pues, está en acceder a la verdadera filosofía, al *lógos* identificado con la misma filosofía, esto es, a las enseñanzas de Epicuro: el *lógos* «obtiene de la

⁹²⁸ Carlo Diano conjetura que Epicuro escribió esta carta a Mitres en un momento en el que este, antiguo tesorero del rey Lisímaco, había caído en desgracia y temía la pobreza y no poder sobrellevar el nuevo modo de vida al que se veía obligado. Cfr. Diano, *Lettere di Epicuro...*, 1946: 67.

pobreza los mismos placeres que de la riqueza» (LVI, 3-11). Filodemo acude a Metrodoro que, en consonancia con la doctrina epicúrea del sabio como salvador y médico, enseña que la filosofía puede consolar no solo frente a los verdaderos males, sino también frente a ese mal aparente que es la angustia de vivir pobremente (XLVII, 32-38).⁹²⁹ Ciertamente es que en un primer momento puede resultar molesta, pero como dice Polieno siguiendo las enseñanzas de Epicuro «el razonamiento filosófico cura la herida que ha provocado»: el dolor de la purificación (XL, 3-6).

El cambio de la riqueza a la pobreza es indiferente, afirma Filodemo (LIII, 3-9), queriendo decir en realidad que el sabio epicúreo se define (entre otras cosas) por su indiferencia ante el hecho de empobrecerse. Y habida cuenta de que «la riqueza se destruye con facilidad» (col. LIV, 7-10), si no es indiferente es que no estamos ante un sabio, sino frente a un individuo cuyo proceso de conversión al epicureísmo dista mucho de ser completo. El libro finaliza con dos consejos: a los ricos (pues nada impide que un epicúreo lo sea) que sean indiferentes frente a su riqueza; el consejo a los pobres, por desgracia, no se ha conservado.

EL USO Y LA ADMINISTRACIÓN DE LAS RIQUEZAS

Por suerte, tenemos en un estado de razonable conservación un segundo escrito que Filodemo dedicó a cuestiones económicas, el *Perì oikonomías*, donde se investiga sobre todo el problema del uso y administración de las riquezas de manera que sea compatible con los principios del Jardín; dado que la *oikonomía* es la ciencia o el arte de usar y administrar las riquezas interesa saber asimismo si el filósofo debe o no poseer tal *téchne* y hasta qué punto.⁹³⁰

Con gran probabilidad el *Perì oikonomías* es la última parte de un libro más extenso titulado *Perì kakiōn kai tōn antikeiménōn aretōn*: Filodemo analiza las cuestiones económicas en el marco más general de una investigación sobre los vicios y sus virtudes opuestas, pues aunque la *oikonomía* no sea en sentido estricto una virtud, su correcto desempeño exige la posesión de determinadas virtudes: el *oikonómōs* buscado por Filodemo no se define por saber hacer unas cosas o por poseer determinada competencia técnica, sino por la modalidad o

⁹²⁹ Cfr. Tepedino Guerra, «El primer libro “Sulla Richezza”...», 1978: 54.

⁹³⁰ Cfr. Tsuona-McKirahan, «Epicurean Attitudes to...», 1996: 711.

la disposición del alma con las que se enfrenta a las cuatro cuestiones que tradicionalmente importaban en el ámbito «económico»: la adquisición, la conservación, la buena disposición y el uso de riquezas y posesiones.

El *Perì oikonomías* comienza criticando al *Oeconomicus* de Jenofonte (cols. 1-7, 37) y a la *Oeconomica* peripatética, que Filodemo adscribe a Teofrasto (cols. 7, 37-12, 2), si bien es probable que se deba a un peripatético de la primera generación que entremezcla tesis del Estagirita y de Jenofonte. Es propio y característico del buen administrador, dice Jenofonte, *eu oikein tón eautou oikon*, «administrar bien su propia hacienda» (I, 2). ¿Qué debe entenderse por *eu*, se pregunta Filodemo? Si «adquirir riquezas y conservarlas» nada habría que objetar; sí, y mucho, si se considera que el ambiguo adverbio indica «de la manera más feliz y conveniente», pues esto supondría convertir al sabio en un economista especializado, si se me permite el anacronismo.⁹³¹ De un lado, la *oikonomía* vulgar, de otro, la epicúrea; por una parte, el *sophós*, por otra, el *philochrématos*.

La segunda parte del *Perì oikonomías* filodemeo, una exposición de las tesis epicúreas, está dividida en dos secciones: la investigación de los límites de la pobreza y la riqueza, (cols. 12, 5-22, 16) y una serie de consejos y advertencias acerca la gestión de dinero, así como un análisis de las fuentes de ingresos propias del filósofo (cols. 22, 17 hasta el final). La influencia de Metrodoro vuelve a ser dominante, excepto en la segunda sección de la segunda parte, donde las opiniones de Filodemo son más personales.⁹³² Aunque el segundo diga seguir al primero «en todas las materias de este tipo» (col. 37, 14-15), las diferentes audiencias a las que se dirigen obligan a que cuando se abandona el plano general y se desciende a cuestiones más concretas las diferencias sean también significativas. En general, Metrodoro sostiene que la riqueza es buena porque su presencia implica menos dolor que su ausencia; Filodemo, por su parte, defiende que la riqueza es preferible a su ausencia si y solo es administrada adecuadamente, esto es, según la disposición mental adecuada y no como una *téchne*.⁹³³

Los análisis económicos de Jenofonte y los aristotélicos atienden a una unidad familiar, el *oikos*, e investigan cómo quien la dirige y gobierna debe gestionar los asuntos para el bienestar general de su casa. Y el *oikos*, a diferen-

⁹³¹ Cfr. Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico...*, 1973: 21-23.

⁹³² Cfr. Sudhaus, «Eine erhaltene Abhandlung...», 1906.

⁹³³ Cfr. Tsuona-McKirahan, «Epicurean Attitudes to...», 1996: 707, nota 16.

cia de las comunidades epicúreas, es una unidad tanto de consumo como de producción. Se entiende así que la perspectiva epicúrea difiera fuertemente de otras consideraciones «económicas» antiguas: a los del Jardín no les interesan las condiciones materiales del *oikos*, sino las de sus comunidades o, más exactamente, las de los gestores de sus comunidades: una «economía» para filósofos y para una vida filosófica.

De acuerdo con Jenofonte riquezas y posesiones únicamente son buenas si se hace un buen uso de ellas (I, 7-15). Por eso Sócrates, en su pobreza, se considera mucho más rico que el rico Critobulo, porque los bienes que posee bastan y sobran para satisfacer sus necesidades, «los tuyos, en cambio —dice dirigiéndose a Critobulo con palabras que recuerdan a Epicuro—, en consonancia con el tren de vida que llevas y tu reputación, ni aunque tuvieras tres veces más de lo que ahora posees, me parecerían suficientes para ti» (II, 4). Por tal motivo, por carecer de bienes, Sócrates considera que no domina el arte de la administración: para saber tocar la flauta hay que poseer una flauta (II, 12). Y por lo mismo en la segunda parte del diálogo toma la palabra Iscómaco, un caballero que tiene experiencia en estas cuestiones. Para Jenofonte la *oikonomía* es una *téchne*, un saber autónomo susceptible de ser aprendido y que no contradice los presupuestos normativos discutidos en la primera parte del diálogo:

Es propio del hombre y mujer juiciosos obrar de modo que el patrimonio se encuentre en las mejores condiciones y se acreciente lo más posible por medios honrados y juiciosos (VII, 15).

Virtud y riqueza van de la mano, al menos en el sentido de que la gestión correcta del patrimonio exige poseer y haber desarrollado un determinado *éthos*.

Filodemo afirma que no va a hablar de cómo puede vivirse bien y bellamente en un *oikos*, sino de cómo debe uno conducirse en lo que hace a la adquisición y conservación de los bienes y posesiones, «pues tal es el sentido propio de las palabras *oikonomia* y *oikonomikos*» (col. 12, 5-12).⁹³⁴ No importa esa unidad familiar que abarca al padre, la madre, los hijos y los esclavos, tampoco ese trasfondo ateniense más general que respira por detrás de muchas de las reflexiones de Jenofonte,⁹³⁵ sino el individuo aislado que aspira a la felicidad. Aunque es probable que Filodemo coincidiera con muchos de los

⁹³⁴ Cfr. Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico...*, 1973: 82 y ss.

⁹³⁵ Cfr. Gil, «Introducción general», 1967: 27 ss.

consejos prácticos que Jenofonte ofrece, entiende que estas recomendaciones no pueden considerarse «filosóficas» en el sentido que los epicúreos dan a la palabra «filosofía».

Por eso razona que llamar pobre a alguien como Critobulo y rico a Sócrates viola el sentido ordinario de las palabras y es simplemente «una cuestión de opinión» (*De Oec.* V, 1-4). A Filodemo le subleva que Sócrates, que solo tiene cinco minas, se considere más rico que Critobulo, que posee «cien veces más» (*Jen. Oec.* II, 3), pues de la misma discusión que más adelante emprenderán Sócrates e Iscómaco se desprende con claridad, dice Filodemo, que cinco minas no son suficientes para llevar una vida buena y bella (*De Oec.* 5, 14-27). Critobulo es rico y Sócrates pobre, vivan como vivan; habría que decir, en todo caso, que el primero es rico pero desdichado y el segundo pobre pero feliz.

En este contexto general, la cuestión de las mujeres tiene cierto interés en la medida en que ayuda a precisar cuál es el objeto y la meta de la investigación de Filodemo. Jenofonte y Teofrasto coinciden en que es natural y útil tener una esposa. El fin del matrimonio, dice el primero, no es la satisfacción de los deseos sexuales, sino la consecución de una *koinōnía tou bíou* y esta «comunidad de vida» exige que tanto el varón como la mujer cumplan con sus deberes.⁹³⁶ Filodemo disiente: dado que toma en consideración al filósofo, entiende que tener o carecer de mujer es de todo punto irrelevante (8, 45-9, 3). Concede que Teofrasto procede correctamente al distinguir dos partes en el *oikos* y al analizarlas por separado: de un lado, las posesiones, de otro, los humanos (8, 35-40).⁹³⁷ Cita entonces *Trabajos y días* 405-406 («En primer lugar procúrate casa, mujer y buey de labor») y señala que la interpretación que Teofrasto ofrece de estos versos de Hesiodo es errada, puesto que lleva a conclusiones inadmisibles: en primer lugar, entender que la mujer es indispensable; en segundo lugar, considerarla igual al varón (en el ámbito del *oikos*).

Teofrasto argumenta que la mujer es imprescindible para el varón en el mismo sentido en el que este necesita cosas para alimentarse. Si es así, debe concluirse que es una posesión de cierto tipo, mientras que los versos de He-

⁹³⁶ Dado que su joven, virginal y candorosa esposa desconoce cuáles son esas obligaciones, Iscómaco se ve obligado a instruirla: a partir de esta situación dramática se ponen en marcha los apartados VII-X del segundo libro de las investigaciones económicas de Jenofonte, que han sido considerados «la primera semblanza de la perfecta casada que conozcamos» (Gil, «Introducción general», 1967: 67).

⁹³⁷ Cfr. Tsuona, *Philodemus. On Property Management*, 2012: xxii-xxiii y 90-91, nota 30.

siodo, según los interpreta Filodemo, dicen lo contrario, a saber, que la mujer es o puede ser algo diferente o algo más que una mera posesión. Teofrasto se contradice: por una parte, afirma que la mujer es algo que el varón necesita (y, en este sentido, es una posesión), pero, por otra, considera que es un ser humano (y, por tanto, no puede ser una posesión). A diferencia de Jenofonte y Teofrasto, a Filodemo no le interesa analizar la posición de la esposa dentro del *oikos* (pues, como señalaba más arriba, tampoco le interesa el *oikos*), sino señalar la inconsistencia del planteamiento del Teofrasto: si la mujer es una posesión, no puede ser un igual y si es un igual no puede ser una posesión.

Al margen y además, si ello fuera necesario, de para poner de manifiesto por enésima vez el carácter patriarcal del pensamiento antiguo (incluido el epicúreo), el pasaje interesa porque ayuda a comprender el desplazamiento del foco de interés: del hacendado al individuo que aspira a vivir una vida filosófica (o a dirigir una comunidad epicúrea) y que necesita saber cómo conciliar los aspectos materiales de la vida con los principios éticos que, al fin y al cabo, le permiten alcanzar la felicidad. Jenofonte y Teofrasto atienden al *bíos praktikós*, Filodemo al *philosophikós*, si bien reconoce y admite que esta forma de vida tiene condicionamientos y presuposiciones materiales. La vida filosófica no pide atender a las cuestiones que interesan a Jenofonte y Teofrasto, pero tampoco es gratis. Los placeres del *otium* y de la *vita contemplativa* exigen recursos financieros. Por eso, frente a los planteamientos de Jenofonte y Teofrasto, más complejos o al menos más comprensivos, pues abarcan todos los niveles y todas las relaciones que se dan y que constituyen el *oikos*, Filodemo restringe en gran medida la discusión económica a la cuestión de la riqueza.⁹³⁸



Cínicos y epicúreos coinciden en desear y buscar una vida libre de perturbaciones; los primeros consideran que esta meta solo puede alcanzarse renunciando a muchas cosas que muchos humanos, tal vez la mayoría, coinciden en apreciar, pues estas cosas son causa de perturbaciones. Sin embargo, replica Filodemo, hay cosas cuya presencia causa algún dolor, pero cuya ausencia puede producir perturbaciones aún mayores. Así sucede con la amistad, pues aunque en ocasiones pueda producir algún dolor (cuando muere un amigo, *v.g.*), más doloroso es carecer de ella (*De Oec.* cols. 12, 29-13, 19); puede ejemplificarse

⁹³⁸ Cfr. Natali «Oikonomia in Hellenistic...», 1995: 100.

también con la salud: tenerla exige esfuerzo y cuidados, pero más lamentable es verse privado de ella (13, 1-15). Lo mismo sucede con la riqueza: de que cause o pueda causar molestias y preocupaciones no se sigue que haya que depreciarla y rechazarla, como querían los cínicos; sí que no es un bien absoluto, esto es, que debe considerarse y apreciarse atendiendo a sí y en qué medida contribuye al mejor género de vida. La riqueza no perturba en sí misma, sino al necio que la usa inadecuadamente (13, 34-14, 9).

La riqueza, así como su correcta administración, tienen un valor instrumental en relación con la felicidad y la vida buena. Los Padres de la Escuela habían establecido que la diferencia entre poseer y carecer de riquezas es pequeña (18, 25-31). ¿Cuál es el punto de inflexión? Filodemo razona que es mejor poseer «más» que «menos», en la medida en que «más» riqueza, si es usada correctamente, permite mejores condiciones materiales desde las que poder entregarse a la vida filosófica. La riqueza es un «indiferente preferible» y la convierte en una fuente de placer (antes que de dolor) su correcta administración, esto es, la práctica de la *oikonomía*, pues quien domina este saber puede llevar una vida más estable, evitando esos bruscos cambios que tan a menudo acompañan a las riquezas (cols. 14, 46-15, 1). Se trata en gran medida de una cuestión de actitud psicológica, de dominar los deseos y los miedos relativos a las cuestiones financieras (col. 23, 36-42).⁹³⁹

Volvemos a la distancia entre el *oikonómos* tradicional que ocupaba los intereses de Jenofonte y Teofrasto y el *oikonómos*-filósofo que busca Filodemo, el cual, a diferencia de los cínicos, no renuncia a adquirir, usar y cuidar de la riqueza, pero lo hace atendiendo a lo verdadera y auténticamente útil, dado por la naturaleza y fruto de la razón y el cálculo de los placeres. Lejos de la imagen idílica que del *oikonómos* había dibujado Jenofonte, Filodemo, tal vez recurriendo a la técnica ya citada del «poner ante los ojos», se esfuerza en construir una negativa. Sin embargo, no es necesario presuponer que el buen administrador es un individuo avariento dominado por todo tipo de ansiedades que lleva una vida colmada de desdichas. Jenofonte y Teofrasto aceptan exactamente lo contrario, a saber, que su administrador, precisamente por ser un individuo virtuoso, comprende y acepta el valor relativo del dinero y sabe cómo ubicarlo y usarlo en el marco más amplio de una vida feliz. La estrategia de Filodemo se entiende por motivos retóricos, para que así, por contraste, emerja la figura epicúrea del *agathòs chrēmatistēs*, del «buen hacedor de dinero».

⁹³⁹ Cfr. Tsouna-McKirahan, «Epicurean Attitudes to...», 1996: 707.

El *oikonómos* tradicional, decía, representa para Filodemo la figura clásica del avaro tacaño y mezquino obsesionado con el «más» y el «menos», inquieto sobremanera por las pérdidas y las ganancias (14, 26-27): Filodemo «pone ante los ojos» un alma asaltada por toda suerte de perturbaciones. Ahora bien, un alma perturbada comete errores en el cálculo de los placeres: es habitual, por ejemplo, que este *oikonómos*, siempre susceptible y dominado por la desconfianza, desprecie la amistad (24, 11-33). Lo cual, a su vez, le lleva a cometer errores de carácter, digamos, más técnico: al olvidar las ventajas materiales que la amistad lleva consigo, se ve envuelto en innumerables fatigas y asume riesgos financieros que con frecuencia le llevan a la ruina (11, 11-14; 26, 34-39). Una vida libre, dice Epicuro, no requiere de muchas riquezas, pero si por un azar se consiguen el sabio no dudará en distribuir las para así conseguir «la benevolencia de sus congéneres» (*Sent. Vat.* 67). Invertir en amigos es la mejor inversión que pensarse pueda (24, 11-29).

Hacer un uso adecuado de la riqueza pide en primer lugar adquirirla y preservarla obedeciendo a la naturaleza y a la razón. De aquí la necesidad de determinar con precisión el concepto del «buen hacedor de dinero» y esto, para los epicúreos, quiere decir remitir el concepto a la *prólēpsis* correspondiente. La *prólēpsis* del buen hacedor de dinero puede decirse de dos maneras: si es aquel que adquiere y preserva la riqueza de acuerdo con la naturaleza y la razón, el sabio es mejor hacedor de dinero «que cualquier otro»; si es aquel que obtiene riquezas de manera eficiente y gracias a la posesión de una *téchne*, la expresión «buen hacedor de dinero» no debe aplicarse a los sabios, sino a otras personas. Dado que este último empleo de la expresión *agathòs chrēmatistēs* es propio de «sofistas» (20, 1-32), debe concluirse que retuerce esa utilización ordinaria de las palabras a la que los epicúreos eran tan sensibles. En ambientes sociales corruptos y corruptores las palabras pierden su verdadero sentido y los sofistas, en vez de esforzarse por disipar ambigüedades, se aprovechan de las mismas. Lo cual no quita, por otra parte y sin embargo, para que el filósofo, al menos en determinadas circunstancias, pueda hacer uso del saber que poseen los expertos en conseguir dinero.

Filodemo distingue dos sentidos de la palabra *oikonomía*: como una práctica común acompañada de razón, una *koiné empeiría* que es *metà lógou* (col. 16, 32-37), y como una práctica técnica especializada, una *éntechnos empeiría* (col. 17, 27) o una *téchne* (col. 21, 45). La economía es una *téchne* en el sentido indicado más arriba, pero el sabio no se ocupa de ella. Filodemo no la condena como actividad técnica especializada, la considera indigna o inapropiada para el sa-

bio, presumiblemente porque este cuenta con allegados que se ocupan de estas cuestiones o disfruta de la protección de un *amicus* rico que tiene a su servicio administradores y gestores.

LA ACTIVIDAD ECONÓMICA DEL SABIO

El tópico del filósofo que desprecia las riquezas y que si no es adinerado es porque no quiere (pues tiene cosas más importantes de las que ocuparse) es antiguo. Cuenta Aristóteles que muchos se burlaban de Tales porque consideraban que se dedicaba a cuestiones inútiles, a lo que el filósofo, aprovechando su conocimientos de astronomía y pudiendo por tanto prever cómo sería la cosecha de aceitunas, respondió, cuando aún era invierno, arrendando por muy poco dinero (ya que no había competencia) todas las prensas de aceite de Mileto y Quios:

Cuando llegó la oportunidad y todos a la vez buscaban prensas, las alquiló como quería, juntando mucho dinero, para demostrar qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo (*Pol.* 1259 a = 10 a 10 DK).

Comenta el Estagirita a continuación dos cosas: que, aunque a los filósofos les es fácil enriquecerse, «no es por esto por lo que se afanan»; y que, a fin de cuentas, Tales se limitó a aplicar un principio general de la crematística: «procurarse, siempre que se pueda, el monopolio».

Tal vez Epicuro pensara en este texto de Aristóteles cuando permite que su sabio se dedique a actividades crematísticas, si a ello le obliga su situación económica y siempre y cuando se limite a hacer uso de su sabiduría (DL X, 120 = 567 y 577 Us.). A diferencia de los economistas técnicos especializados y como hizo Tales (pero solo para callar la boca a quienes se burlaban de la filosofía), Epicuro no pide que el sabio utilice su sabiduría para hacer dinero, sino que su forma de hacer dinero no contradiga los principios éticos del Jardín. Sus disposiciones testamentarias muestran que a su muerte no era pobre: los epicúreos pueden seguir su ejemplo y fundar una escuela. Pero el sabio no funda una escuela para hacerse rico, sino para poseer los suficientes recursos económicos para dirigir una escuela, al margen de otras ocupaciones que le distraerían de su tarea pedagógica. El sabio también puede seguir el ejemplo de otros importantes epicúreos de las primeras generaciones y entrar al servicio de un monarca.

Los estoicos también aceptaban estas fuentes de ingresos para el sabio (SVF III, 686).⁹⁴⁰ Dado que el sabio estoico participa en la vida política, puede ganarse la vida de esta manera: «se enriquecerá, en efecto, con los ingresos procedentes de la política y de los amigos que ostentan altos cargos»; y aunque era una cuestión que se discutía en el seno del Pórtico (pues la sombra y la mala fama de los «sofistas» es alargada), parece ser que había cierto consenso a la hora de aceptar que era legítimo enriquecerse «con los ingresos relativos a la educación (...) alguna vez recibirán sueldos de los amantes de aprender». Crisipo especifica que «hay tres actividades lucrativas muy especialmente apropiadas para el sabio: el lucro obtenido de la realeza, el que extrae de los amigos y, en tercer lugar, además de estos, el del ejercicio de la sofística» (Plut. *Stoic. Contr.* 1043 e). Dado que al sabio estoico le cabe ser rey, igualmente puede obtener ingresos económicos de esta actividad, algo prohibido al sabio epicúreo, no solo porque no puede ser rey, sino porque cuando obtiene ingresos de amigos poderosos no lo hace en tanto que se alía políticamente con ellos, sino en la medida en que actúa como maestro de filosofía. La discusión económica sobre las fuentes de ingresos lo es acerca de diferentes modos de vida, acerca de cuál de ellos es preferible y acerca de cuáles son las condiciones de posibilidad (también económicas) del modo de vida preferible.

Como era esperable, Filodemo impugna el modo de vida militar, esto es, rechaza que el filósofo pueda obtener legítimamente ingresos a partir de la guerra. El arte de la guerra, dice Aristóteles, es en cierto modo «un arte adquisitivo» y dado que son legítimas las emprendidas «frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo» también será legítimo arrebatarles sus riquezas (*Pol.* 1256 b 23). Filodemo disiente: dado que las muchas penalidades de la vida militar no compensan sus escasos placeres es de necios vanidosos escoger tal modo de vida (22, 17-28).

Estamos ante una modulación del tema «vive ocultamente». Filodemo critica con energía a quienes alaban a los hombres de acción y los consideran superiores a los filósofos y uno, aquí, no puede dejar de recordar a Cicerón, pues esos defensores de los hombres de acción consideran que el bienestar «que surge de las cosas más importantes» (22, 39-40) es el resultado de los desvelos de políticos y militares, no de la actitud contemplativa de los filósofos. Todo o mucho depende de qué se entienda por *tà kuriōtata*: la perspec-

⁹⁴⁰ Cfr. Asmis, «Epicurean Economics», 2004: 163-164.

tiva de los defensores de la vida de acción solo tiene sentido si se piensa que «lo más importante» es la prosperidad y la seguridad material, pero los del Jardín saben que «lo más importante» es la paz del alma que solo se consigue gracias a los principios de su filosofía. Filodemo, sin embargo, no explora esta antítesis, tal vez porque sabe (y sus mismas reflexiones «económicas» lo atestiguan) que la puesta en práctica de los principios de la filosofía epicúrea, no en abstracto y en teoría, sino en el marco concreto de las comunidades epicúreas, dependen de la prosperidad y seguridad materiales. Tal vez por ello prefiera olvidarse de sus propias circunstancias personales como «filósofo residente» de Pisón y acudir a los ejemplos de Gellias, Escopa, Cimón y Nicias, personajes todos ellos que no mostraron ni sabiduría práctica ni contemplativa, sino que fueron conducidos por vanos deseos de gloria y llevaron vidas desgraciadas (22, 20–28).⁹⁴¹

Sin dar mayores explicaciones, Filodemo considera «ridículo» obtener ingresos de «la equitación»⁹⁴², tampoco acepta obtener ganancias *apò metallikēs*⁹⁴³ y entiende que es «desafortunado» hacerlo mediante «la explotación de esclavos» y «malo trabajando uno mismo» (23, 1–7). Dentro de esta categoría debe incluirse, obviamente, al campesino que cultiva la tierra con sus propias manos.

Cosa diferente es la vida del hacendado que hace que otros trabajen sus tierras, pues puede acercarse al ideal del modo de vida epicúreo ya que disfruta de ocio y lo comparte con sus amigos (23, 9–18). Filodemo considera que esta manera de obtener ingresos es *euschēmonestátēn*, «decentísima» o «dignísima» (23, 17–18), lo cual debe entenderse en el sentido de que es compatible con el prudente cálculo de los placeres característico del sabio epicúreo. Tal vez por ello decía Epicuro que el sabio «amará la campiña» (DL X, 120). También es legítimo obtener ingresos gracias al trabajo de los esclavos, siempre y cuando no se haga de «manera indecente» (23, 18–22; tb. 26, 28–33), lo cual sugiere que el *decorum* social, o los «costes reputacionales», debe tenerse en cuenta a la hora de hacer dinero y, en consecuencia, que los epicúreos no viven del todo

⁹⁴¹ Sobre estos personajes y sobre los motivos de Filodemo para utilizarlos como *exempla* negativos, cfr. Laurenti, *Filodemo e il pensiero económico...*, 1973: 155 ss.

⁹⁴² Tal vez piense en Jenofonte, *Económico* III, 8: «Pero ¿y si te muestro que unos han llegado con la cría caballar a la más absoluta indigencia, mientras que otros, gracias a ella, se han convertido en hombres muy ricos y se vanaglorían al mismo tiempo de su ganancia?».

⁹⁴³ Cfr. Pseudo-Aristóteles, *Económico* 1343 a 27 ss y Aristóteles, *Política* 1258 b 13 ss, que entienden que la minería es una forma de la crematística.

ocultos: no viven del todo ocultos porque nada tienen que ocultar, es decir, no viven ocultos para ocultar indecencias, sino que precisamente porque no dan qué hablar viven ocultos.⁹⁴⁴

Que estas dos formas de vida (o sea, estas fuentes de ingresos) no sean rechazables, no quiere decir que deban elegirse en primer lugar. Pues la vida máximamente preferible es la del filósofo que obtiene gratitud, reconocimiento, respeto (y dinero) por sus discursos, por esas palabras que enseñan y transmiten las grandes verdades del epicureísmo, palabras limpias y serenas que proporcionan ingresos legítimos, a diferencia de los que nacen de los discursos sofisticados y forenses, no mejores (como fuentes de ingresos) que los «de los demagogos y las sicofantas» (23, 32-36).

El peripatético Fania de Éreso dijo que Aristipo de Cirene fue el primero en cobrar por sus enseñanzas. Lo que sorprende y tal vez incomode de la actitud de Aristipo (¡un cínico!) no es el hecho de recibir una paga, sino lo elevadísimo de sus honorarios: 500 dracmas pidió a un padre por educar a su hijo (DL II, 65 y 72). Aunque Sócrates no cobraba por sus enseñanzas, sí aceptaba regalos y dadas de sus ricos discípulos y amigos. El mismo Fania recuerda que Aristipo «envió dinero a su maestro» y a quien le criticaba por aceptar dinero siendo discípulo de Sócrates respondía que este «tenía como proveedores a los más nobles de los atenienses», mientras que él sólo disponía de su esclavo (DL II, 74). En este extremo de la cuestión Epicuro es socrático, pues aceptaba que el sabio obtuviera ganancias mediante su saber (DL X, 120).

Filodemo escribió un *Sobre la gratitud* donde se ocupaba de los delicados equilibrios que deben reinar en las comunidades epicúreas y en sus entornos a la hora de dar y recibir favores. Tales equilibrios deben estar presididos por la *eúnoia*, esa benevolencia que determina tanto la disposición de quien hace un favor como la de quien lo recibe: la disposición a estar agradecidos por las acciones de nuestros benefactores. La benevolencia debe ser recíproca y la reciprocidad, a su vez, da testimonio de la amistad: el deseo de proveer para las necesidades de los amigos es, en efecto, una prueba de amistad (*De grat.* X, 10-11). Cuando están en juego dos sabios no hay inconvenientes, pues entre ellos reina una gratitud pura y libre (XI, 16-19). Los problemas, y lo que en verdad inquieta a Filodemo, surgen en las relaciones entre un sabio y un no sabio, y más aún cuando este sufraga las necesidades de aquel. Te-

⁹⁴⁴ Cfr. Obbink, *Philodemus. On Piety*, 1996: 538.

niendo en cuenta que el sabio no necesita nada del no sabio excepto algunos bienes externos (XIII, 5-7), y dado que el no sabio debe estar agradecido al sabio por los beneficios que recibe su alma gracias a sus consejos y dirección, es obvio que el no sabio solo podrá mostrar su agradecimiento colaborando al sustento material del sabio. Filodemo insiste en que en sentido estricto ni puede ni debe hablarse de un salario, pues se trata más bien de regalos con los que el agradecido no sabio expresa su agradecimiento (*De oec.* 23, 23-36); y dirige duras palabras contra los *acháristoi*, esos desagradecidos que, en vez de mirar por las necesidades de los amigos, amasan dinero con turbios propósitos (*De grat.* X, 5-6), ciegos ante los enormes beneficios que han recibido gracias a las enseñanzas del sabio: una «impiedad» (XII, 6-7). El filósofo no vende sus ideas, pero acepta regalos y donativos por parte de aquellos individuos que lo escuchan y aprecian: no es lo mismo comprar filosofía que estar agradecido y demostrárselo de algún modo a aquel que enseña el camino hacia la verdadera felicidad.⁹⁴⁵

La mejor vida es la del filósofo y la segunda mejor es la de aquellos que se dejan guiar por los filósofos y, en consecuencia, conducen sus asuntos y negocios filosóficamente.⁹⁴⁶ Y así llegamos a lo que verdaderamente interesa a Filodemo: guiado por las palabras del filósofo, el rico hacendado protege y financia comunidades epicúreas. No parece excesivamente arriesgado suponer que Filodemo pensaba en Pisón. El protector y mecenas de los epicúreos «profesionales» no puede ser filósofo, pues si lo fuera carecería de recursos para financiar comunidades epicúreas

Filodemo considera oportuno y conveniente que el filósofo disfrute de unos ingresos medios, lejos de lujos y extravagancias (producto y a la vez origen de opiniones vanas y vacías), pero lejos también de los cínicos mendicantes. Diferente es el caso de quien se deja guiar por el filósofo y financia comunidades epicúreas pertrechadas con magníficas y costosísimas bibliotecas.⁹⁴⁷ También en cuestiones económicas Filodemo tenía que ofrecer a sus ricos amigos romanos un imaginario que les resultara atractivo. Por eso los consejos económicos que brinda en las últimas columnas del *Perì oikonomías* (abando-

⁹⁴⁵ Sobre el papel de la gratitud, cfr. Blank, «Socratics versus Sophists...», 1985.

⁹⁴⁶ Cfr. Asmis, «Epicurean Economics», 2004: 171.

⁹⁴⁷ Aunque el dato sea puramente anecdótico, acaso pueda resultar ilustrativo recordar que J. Paul Getty se gastó 17 millones de dólares cuando tuvo el capricho de recrear en California la «Villa de los Papiros», donde estaba la comunidad epicúrea que financiaba Pisón y dirigía Filodemo. Cfr. Belloli (ed.), *The J. Paul Getty Museum ...*, 1989.

nando la guía de Metrodoro y donde no se discute la figura del sabio, sino la del protector y mecenas del sabio) siempre son vaporosos. Elisabeth Asmis sugiere que en estos textos Filodemo ofrece un código ético para los aristócratas romanos, amparado bajo la virtud tradicional de la *kalokagathía*.⁹⁴⁸ El tema de la amistad se hace insistente: el sabio administra sus bienes haciendo partícipes de ellos a los amigos, de modo que el nivel de vida del primero sea similar al de aquellos que ha beneficiado (cols. 14, 37-15, 3). El sabio, en definitiva, es *philánthrōpos* *kai* *metadotikós*: se caracteriza por su amor a la humanidad y por su generosidad y liberalidad (col. 18, 3).

★

En el contexto social de Filodemo, muy diferente del de Metrodoro, la prohibición taxativa de no tener amigos (*aphília*), de inhumanidad (*aphilanthropía*) y de rigidez (*anēmerótēs*) adquiere un nuevo sentido. Ya lo recordaba más arriba: tener amigos y ser generoso con ellos es la mejor inversión, y ahora puede añadirse: es la mejor inversión que puede hacer quien tiene mucho dinero. No extraña que Filodemo se detenga con algún detalle en las relaciones económicas que ligan a los ricos con sus amigos, ni que, citando a Hermarco, insista una vez más en las enormes ventajas que reporta la amistad (cols. 24, 41-25, 4): deben consultarse regularmente con los amigos las cuestiones económicas (col. 26, 18-28); en tiempos de abundancia se debe ser indulgente con los deseos y necesidades de uno mismo y de los amigos; cuando vienen las vacas flacas antes están los segundos (col. 26, 1-9); las mismas previsiones financieras que uno tiene con los hijos, debe tenerlas con los amigos (col. 27, 5-9). Filodemo no ignoraba dónde estaban sus intereses.

La vida filosófica es barata dado que solo pide unos pocos bienes externos, los suficientes para satisfacer los deseos naturales, pero barata no quiere decir gratis, sobre todo cuando se desarrolla, y no cabe otra posibilidad, en un medio social complejo y diferenciado como es el Jardín (y no en la heroica y distanciada soledad del modo de vida cínico). Para un epicúreo profesional, para un epicúreo que, como Filodemo, vive de hacer felices a los demás, enseñándoles las verdades y el modo de vida del Jardín, lo verdadera y auténticamente preferible es tener un amigo epicúreo rico. Pisón, el *amicus* de Filodemo, era un hombre extraordinariamente acaudalado, cuyas riquezas, al menos al decir

⁹⁴⁸ Cfr. Asmis, «Epicurean Economics», 2004: 174-175.

de Cicerón, tenían orígenes turbios, cuando no directamente delictivos. Sea como fuere, sus ingresos no provenían en exclusiva del cultivo esmerado y de una cuidadosa gestión de sus fincas agrícolas. Filodemo no considera oportuno pronunciarse sobre este extremo de la cuestión, tal vez porque temía la competencia de los filósofos del Pórtico, rígidos y viriles al gusto romano y al mismo tiempo «indiferentes» frente al poder y las riquezas, pues si el estoico mantiene la perfecta tensión de su conciencia moral puede ser inmensamente rico sin temor a caer esclavizado de esas destructoras pasiones que tan a menudo acompañan al dinero. «Grande mérito hay en no corromperse con el uso de las riquezas; es grande aquel que entre las riquezas permanece pobre», escribe Séneca (*ad Luc.* 20, 10), a la vez estoico e inmensamente rico.

LOS DIOS DE EPICURO Y EPICURO COMO DIOS

Aunque algunas ciudades expulsaron a filósofos, ninguna los desterró en su totalidad, «sino a ciertas escuelas, por ejemplo la epicúrea por enseñar el placer y la socrática por menospreciar la divinidad» (Sext. Emp. *Adv. gram.* II, 25). Y, en efecto, se conocen decretos de expulsión de los epicúreos de diferentes ciudades, pero siempre relacionados con su presunta inmoralidad y nunca con sus creencias religiosas.⁹⁴⁹ La comedia los satirizó por entregarse al placer gastronómico y sexual, no por su (presunto) ateísmo e impiedad.⁹⁵⁰ Filodemo insiste en esta circunstancia (*Piet.* I, 53, 1528-1531), que sugiere que amplias capas de la población percibían a los epicúreos (con razón o sin ella) como inmorales por defender el principio hedonista, pero no como ateos.

En su catálogo de obras de Epicuro, Diógenes Laercio menciona un *Acerca de los dioses* y un *Sobre la piedad* (X, 27), Metrodoro escribió un *Sobre los dioses* (7 Körte) y Demetrio Lacón se ocupó de la forma y figura de los dioses. Zenón de Sidón firmó un *Sobre la piedad* y de Filodemo conocemos un *Sobre los dioses* y un *Sobre la piedad*. El tema interesó a los epicúreos, que meditaron con cuidado y atención sobre cuestiones teológicas. No debe extrañar, pues «el discurso sobre los dioses» es «de la mayor necesidad para los filósofos dogmáticos» (Sext. Emp. *Adv. dog.* III, 13). Sin embargo, sabemos poco de lo que Epicuro dijo sobre ellos: en *Carta a Heródoto* 76-77 que no participan en los asuntos humanos, pues sería incompatible con su perfecta beatitud;⁹⁵¹ en este mismo texto, en 123, que son inmortales. El escolio a la *Máxima Capital* I precisa que tienen forma humana y Veleyo lo argumenta como sigue:

⁹⁴⁹ Ateneo, *Deipn.* XII, 547 a; Eliano, *Varia hist.* IX, 12.

⁹⁵⁰ Cfr. Bignone, «Epicuro e i comici greci...», 1938. Büchner, «Epikur bei Menander», 1937. Pohlenz, «Menander und Epikur», 1943. Wehrli, «Menander und die Philosophie», 1969.

⁹⁵¹ El himno a Demetrio Poliorcetes los celebra porque los otros dioses o bien no existen o bien no se ocupan de los asuntos humanos (Ateneo 253 d-e = FGrHist 76 F 13 Duris), sin que podamos saber si por influencia epicúrea o si se trata de un reflejo de la mentalidad de la época. Cfr. Chaniotis, «Religion und Mythos», 2007: 139-140.

Pues, dado que parece lógico que la naturaleza más preeminente —ya sea por su apacibilidad, ya por su carácter imperecedero— sea también la más hermosa, ¿qué distribución de miembros, qué conformación de rasgos, qué figura, qué apariencia puede resultar más hermosa que la humana? (...) Y, ya que se afirma que los dioses son sumamente apacibles, pero que por otra parte, no puede haber nadie apacible sin virtud, ni la virtud puede afincarse sin la razón, ni la razón puede albergarse en parte alguna que no sea la figura humana, ha de reconocerse que los dioses son de apariencia humana (*Nat. deor.* I, 47-48).

Epicuro admite de manera explícita la existencia de dioses perfectamente felices, inmortales y antropomorfos, incluso criticó con dureza y por su nombre a notorios ateos por las consecuencias morales y sociales de su impiedad (*Piet.* I, 19, 519-532). No obstante, fue acusado de ateísmo.⁹⁵²

Es probable que la imputación nazca de querellas entre escuelas y que, más en concreto, tenga origen estoico y/o escéptico. A favor de esta hipótesis habla el hecho de que Filodemo mencione y critique por su nombre a Zenón, Crisipo y Perseo, así como el de que su polémica contra filósofos rivales culmine con Diógenes de Babilonia, estricto coetáneo de su maestro Zenón de Sidón: uno y otro trabajaban en Atenas, ambos dirigían escuelas y los dos tenían muchos estudiantes.⁹⁵³ En aquellos tiempos la disputa acerca de los dioses no era meramente intelectual.

SOBRE EL MODO DE EXISTIR DE LOS DIOSSES

Desde un punto de vista estrictamente teórico, la crítica decisiva a la teología epicúrea se lee en el ciceroniano *Sobre la naturaleza de los dioses*: dado que estos, como todas las cosas, son compuestos de átomos, hay una contradicción insalvable entre lo que dice *Carta a Meneceo* 123, que los dioses son inmortales, y lo que puede leerse en *Carta a Heródoto* 73, que todas las combinaciones atómicas son efímeras. Con palabras de Cotta:

Por tanto, voy a conceder que todo está formado de corpúsculos invisibles: ¿qué más da, si lo que se está cuestionando es la naturaleza de los dioses?

⁹⁵² Cfr. Winiarczyk, «Wer galt im Altertum...», 1984, pp. 157-183: 168-170 y «Wer galt im Altertum...», 1992. Obbink, «The Atheism of...», 1989.

⁹⁵³ Cfr. A. Henrichs, «Die Kritik der stoischen Theologie...», 1974.

Muy bien: compóngase de átomos. Por tanto, no son eternos, porque lo que está compuesto de átomos ha tenido que nacer en algún momento, y, si tuvo que nacer, es que los dioses no existían antes de nacer; y, si los dioses tuvieron un origen, necesariamente tendrán que perecer (*Nat. deor.* I, 67-68).

La dificultad no pasó desapercibida para los mismos epicúreos y de ella se ocupa Filodemo: algunos adversarios piensan que los dioses no son entidades ni simples ni compuestas, puesto que aquellos son eternos y estas destructibles. El adversario no concluye que los dioses deben ser incorpóreos, sino que su existencia, tal y como es concebida por los epicúreos, contradice principios básicos de su física (*Piet* I, 2, 40-50). Veleyo afirma que Epicuro enseña lo siguiente:

Que la condición natural de los dioses es tal que, para empezar, no puede discernirse mediante la sensación, sino mediante la mente, ni gracias a un cierto carácter material o contable —como las cosas que él llama *sterémnia*, a causa de su consistencia—, sino gracias a unas imágenes que son perceptibles en virtud de su similitud y su tránsito; y él es quien enseña que, cuando una aparición ilimitada de imágenes sumamente similares surge a partir de los innumerables corpúsculos indivisibles y afluye hacia los dioses, nuestra mente —dirigida con resolución y con sumo placer hacia tales imágenes— consigue entender lo que es una naturaleza apacible y eterna (*Cic. Nat. deor.* I, 49).

Pues sabemos de los dioses por sus imágenes, estas son fundamentales en la teología epicúrea. En este extremo de la cuestión coinciden todos los estudiosos; difieren sin embargo a la hora de interpretar el estatuto ontológico de los dioses. Para los «realistas» existen como entidades tridimensionales; para los defensores de una concepción «idealista» las imágenes no son solo fuente de información acerca de ellos, sino también fundamento existencial: los dioses *son* esas imágenes que reciben los humanos.⁹⁵⁴ Anthony Long y David Sedley defienden esta lectura: en su interpretación, el texto citado más arriba afirma que los dioses son el producto de flujos de imágenes con forma humana que penetran en nuestra mente y que generan en nosotros la representación idealizada de una existencia por completo feliz y bienaventurada. Veleyo no afirma que las imágenes vienen de los dioses, sino que «afluyen hacia ellos», es decir, que en tanto que convergen en nuestras men-

⁹⁵⁴ Cfr. Essler, *Glücklich und...*, 2011: 67.

tes se convierten en nuestros dioses.⁹⁵⁵ Los dioses son «constructos mentales» (*thought-constructs*), entidades noéticas, productos materialmente causados (y psicológicamente perpetuados) por nuestros propios procesos mentales. Dirk Obbink mantiene una tesis similar: a diferencia de los objetos ordinarios, los dioses no tienen una existencia independiente respecto de su «fusión» (*coalescence*) respecto de las imágenes gracias a las cuales los percibimos: «su existencia consiste fundamentalmente en esta fusión».⁹⁵⁶ Según esta exégesis los dioses son la proyección de un ideal ético, un modelo idealizado de aquello que los humanos buscan alcanzar en su vida. Todo lo cual no quiere decir, desde un punto de vista epicúreo, que no existan: los *objects of thought* tienen tanta existencia como las cosas visibles, puesto que surgen partir de *eidola* existentes, constituidos por átomos. Los dioses, pues, son seres vivientes imaginarios y en tanto que tales son inmortales —en la medida en que los humanos no cesan de representárselos—.

Dado que este análisis es difícilmente conciliable con otros textos sobre los que habrá que reparar más adelante y que afirman fuera de toda duda que los dioses tienen una existencia tridimensional, los idealistas se ven obligados a suponer que Epicuro, para evitar o al menos minimizar acusaciones de ateísmo e impiedad, ocultó su verdadero pensamiento o lo expresó de una manera críptica. A modo de ejemplo aducen *Carta a Heródoto* 123, donde no se dice cómo es la divinidad, sino cómo debemos representárnosla, a saber, «como un ser vivo incorruptible y feliz». Ahora bien, Epicuro no afirma que los dioses existen porque los humanos se los representan de determinada manera, sino que, puesto que existen, debemos representárnoslos de una manera que no contradiga su esencia de seres inmortales y felices,⁹⁵⁷ por completo despreocupados de los asuntos humanos, pues si los dioses son seres felices e inmortales no podrán al mismo tiempo tener «deseos, ocupaciones y motivaciones contrarias a esa esencia» (*Ep. Hdt.* 81). De la felicidad e inmortalidad de los dioses

⁹⁵⁵ Long y Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 1987: 139-149. Sedley, «Epicurus' theological innatism», 2011.

⁹⁵⁶ Obbink, *Philodemus. On Piety*, 1996: 322 y «'All gods are true' in Epicurus'», 2002. Cfr. tb. Bollack, *La pensée du Plaisir...*, 1975: 225-238.

⁹⁵⁷ Cfr. Wifstrand Schiebe («Sind die epikureischen Götter...», 2003: 714-715) que somete la interpretación de Long y Sedley a una severa (y en mi opinión acertada) crítica. Sigo en este punto sus explicaciones. Cfr. tb. Mansfeld, «Aspects of Epicurean theology», 1993. Giannantoni, «Epicuro e l'ateismo antico». Konstan, «Epicurus on the gods», 2011. Una cuidadosa exposición de las diversas posiciones a este respecto, así como una matizada crítica la perspectiva «idealista» y una sutil defensa del punto de vista «realista» puede leerse en: Essler, *Glücklich und Unsterblichkeit...*, 2011.

se sigue su alejamiento de los asuntos humanos, así como otras características difíciles de predicar de meros constructos mentales.

Epicuro piensa que los seres humanos obtienen la noción de dios a partir de las representaciones tenidas en sueños (*Adv. dog.* III, 25 = 353 Us.). ¿Qué diferencia hay entonces, objeto Sexto Empírico, entre la noción de los dioses y la de los Cíclopes (*Adv. dog.* III, 43-44)? La crítica del también escéptico Cotta a la posición epicúrea que Veleyo había expuesto en *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 45 es similar:

Porque decías lo siguiente: que la apariencia de la divinidad se percibe mediante el pensamiento, no mediante la sensación, que no ofrece solidez alguna, y que no se encuentra sometida a un número; que, en virtud de su imagen, se distingue por similitud y tránsito, que jamás falta el acceso a lo similar a partir de los infinitos cuerpos, y que de ahí procede el que nuestra mente, dirigiendo hacia ellos su atención, piense que tal naturaleza es apacible e imperecedera (*Nat. deor.* I, 43).

Los dioses epicúreos son un mero juego mental sin realidad alguna: si solo existen como imágenes y no tienen solidez alguna «¿qué más da si pensamos en un hipocentauro o en un dios?» Solo cabe una respuesta: que los dioses no solo existen como imágenes, es decir, que tienen una existencia real. En las palabras de Veleyo más arriba citadas (I, 49) no está en juego ni la existencia de los dioses ni si existen de una u otra manera, sino cómo nuestra mente «consigue entender lo que es una naturaleza apacible y eterna».

A diferencia de lo que sucede con los Cíclopes y los hipocentauros (que solo son en nuestra imaginación), en el caso de los dioses debe distinguirse entre su existencia y el proceso en virtud del cual llegamos a atribuirles determinadas características: sabemos de la existencia de los dioses por sus imágenes y también, como habrá que explicar más adelante, porque nuestra alma es capaz de recibirlas, pero sabemos de las características que les convienen en virtud de una inferencia por analogía.

Los problemas del conocimiento de los dioses y el de su existencia son cara y cruz de una misma moneda: existen porque tenemos una *prólēpsis* de ellos. Y en la raíz y el origen de la misma deben situarse las imágenes que se desprenden de esos cuerpos sutilísimos que habitan en los intermundos. Los dioses existen «porque el conocimiento que de ellos tenemos es evidente» (*Ep. Men.* 123). Del hecho de que la *gnosis* de los dioses sea *enargēs* se sigue

que su existencia es una realidad objetiva: afirmamos su existencia porque sabemos de ellos y sabemos de ellos de la misma manera por la que sabemos de otros cuerpos, porque las imágenes de los dioses inciden directamente sobre el alma: no se perciben con los sentidos, sino con la mente: *non sensu sed mente* (*Nat. Deor.* I, 49). Las imágenes de los dioses se introducen directamente por los poros del cuerpo.

Los dioses habitan en los intermundos, muy alejados, porque si vivieran en la proximidad de nuestro mundo no podrían conservar su impavidez (*Fil. Dis* III, 9, 36-40). Sus imágenes, por tanto, deben realizar un largo viaje hasta llegar a nosotros. Además, ya en su morada empiezan a encontrar obstáculos (pues el intermundo es un espacio «muy vacío», pero no del todo vacío, *Ep. Pit.* 89) y más hallan al atravesar el éter, las regiones estelares y el aire. ¿No desfigurarán estos obstáculos sus imágenes hasta el extremo de que del dato innegable de que las tengamos no pueda concluirse su existencia? ¿No deberá sostenerse, al menos, que sus imágenes solo tienen un parecido muy remoto y oscuro, incluso distorsionado, con los cuerpos de los que son imágenes? Al decir de los epicúreos, los átomos de las imágenes de los dioses son extremadamente tenues, muy pequeñas y viajan a gran velocidad; por tal motivo no se desfiguran en su largo recorrido o no lo hacen en exceso, hasta el punto de impedirnos tener una *prólēpsis* de ellos.⁹⁵⁸ Filodemo llega a afirmar que, según Epicuro, las imágenes de los dioses los reflejan *ek tōn autōn* (*Dis* III, 9, 26-27). Dado que todas las imágenes pierden átomos en su discurrir, y que ninguna es absolutamente idéntica con el objeto que lo emite, esta afirmación debe entenderse en el sentido de que los *eidōla* de los dioses ofrecen una imagen suya fiel, si bien empobrecida.⁹⁵⁹ En su viaje, las imágenes de los dioses conservan la composición de los mismos dioses, de suerte que la imagen ofrece siempre la individualidad del dios del que es imagen. No conozco ningún texto que explique con algo de detalle cómo acontece este proceso en virtud del cual los *eidōla* de los dioses se desprenden de sus cuerpos y alcanzan directamente el alma de los seres humanos.⁹⁶⁰ Y es justamente esta circunstancia, el hecho de que los dioses sean entidades representadas continuamente y con regularidad a lo largo de todos los tiempos,

⁹⁵⁸ Cf. Kleve, *Gnosis Theon...*, MCMLXIII: 50-54.

⁹⁵⁹ Cf. Kleve, *Gnosis Theon...*, MCMLXIII: 59. Woodward, «Star gods in Philodemus...», 1989.

⁹⁶⁰ Cf. Freymuth, G., «Methodisches zur epikureischen...», 1955. Mansfeld, «Aspects of Epicurean Theology», 1993: 190-210. Krämer, *Platonismus und...*, 1971: 133-146.

lo que permite darles el estatuto de *henótētes*, «unidades», «entidades individualizadas de manera única» (*Piet.* I, 8, 212-213).⁹⁶¹

Si Epicuro rechaza las opiniones de la masa sobre los dioses porque son «falsas suposiciones» y no *prolēpseis* (*Ep. Men.* 123), debe concluirse que estas proporcionan una información adecuada sobre aquellos.⁹⁶² Quede al margen la cuestión de que en el presente contexto no está claro qué entender por *prólēpsis*,⁹⁶³ en alguna medida secundaria, porque a Epicuro sobre todo le interesa destacar la consistencia y la regularidad con la que los humanos de todos los tiempos y todos los lugares se han formado representaciones de los dioses: lo que aconteció antaño, en los antiquísimos tiempos de los primeros hombres, continúa sucediendo ahora. Todos los pueblos, dice Veleyo, tienen una *anticipatio* de los dioses (*Nat. Deor.* I, 43-44). Lo que Lucrecio afirma sobre los hombres primitivos (que daban a los dioses vida eterna «porque sin interrupción se sucedían las visiones, cuya figura subsistía siempre la misma», V, 1175-1176), ha sucedido a lo largo de toda la historia de la humanidad y continúa sucediendo en la actualidad.

★

Al decir de Filodemo, los dioses no sienten ni el más mínimo dolor (*Dis* III, frg. 1) y están adornados por las más diversas virtudes, si bien, como es obvio, desconocen la *andreía*, pues tal virtud marcial encuentra su campo de aplicación en un terreno que les es ajeno (frg. 74); los dioses no cometen adulterio, no porque no puedan, sino porque no quieren (frg. 78);⁹⁶⁴ los dioses comen, aunque —matiza el de Gádara— no se alimentan con esas sustancias pesadas de difícil digestión que entre los humanos producen sopor (III, 13, 11-

⁹⁶¹ Cf. Obink, «The atheism of Epicurus», 1989: 196 y ss., «How to read poetry about gods», 1995, y *Philodemus. On Piety*, 1996: 302 y 306-307.

⁹⁶² Cf. Essler, *Glücklich und Unsterblich...*, 2011: 33.

⁹⁶³ El mismo Veleyo, para intentar apresar este escurridizo concepto, emplea las siguientes expresiones: *notio, praenotio, anticipatio, insita vel innata cognitio e informatio* (Cf. A. R. Dyck, *Cicero. De Natura Deorum. Liber I*, Cambridge, 2003, p. 117). Si como escribe Epicuro en su *Canon* (DL X, 31) las *prólēpseis* son criterio de verdad, en tal caso, la existencia de la *prólēpsis* en cada uno de los seres humanos individuales será criterio suficiente para demostrar la existencia de la cosa en cuestión (en este caso concreto, los dioses). Ahora bien, ¿por qué la *prólēpsis* de los dioses ha de ser válida si otras *prólēpseis* no lo son? Cf. Asmis, *Method*, 1984: 70 En la *Máxima capital* 32 Epicuro supone que hay grupos humanos que no disponen de la *prólēpsis* de la justicia.

⁹⁶⁴ Sobre esta cuestión: Essler, «Ehebruch bei...», 2016.

18); los dioses respiran, como bien sabía Hermarco y Filodemo se complace en repetir (III, 13, 20-32), pues si no fueran capaces de inhalar y expirar aire no podrían hablar, y no cabe pensarlos similares a los infelices mudos que se ven privados del placer de la conversación (III, 13, 36); como no podía ser de otra manera, hablan «griego o una lengua similar»: puesto que llevan una existencia beatífica y bienaventurada deben ser racionales, y el griego es la lengua de todos los seres racionales (III, 14, 16). Los dioses, en definitiva, realizan acciones y tienen propiedades que no están al alcance (digámoslo así) de los «constructos mentales»: su forma de vida exige que existan «realmente». Concebirlos como «constructos mentales» obliga a pasar por alto textos como estos o a releerlos como elementos de una tradición que no expresa el auténtico pensamiento de Epicuro.

Los dioses, dice Veleyo, poseen un *quasi corpus* (*Nat. Deor.* I, 49), un *sōma kat' analogían*, de acuerdo con Filodemo (*De dis* III, frg. 6, 5-7). Los defensores de la posición idealista entienden que estas expresiones mentan una forma de corporeidad que solo existe en tanto que representada. Los realistas insisten en que no indican que carezcan de cuerpo, sino que lo tienen diferente, extremadamente sutil y tenue, pero cuerpo tridimensional al fin y cabo. «La sustancia divina es muy tenue, muy lejos del alcance de nuestros sentidos, y apenas cognoscible a la mente», sostiene Lucrecio (V, 148-149). Al igual que los átomos de sus imágenes, los átomos de los que están compuestos los dioses son muy finos y guardan entre sí mucha distancia. Filodemo los caracteriza como «en extremo sutiles», y dice que el dios es «una imagen perceptible mentalmente con firmeza mentalmente perceptible» (*Dis* III, col. 11, 10-13 y 19).

Está claro que los dioses tienen un estatuto ontológico especial, diferente tanto de las cosas visibles como de esas otras realidades, más tenues, que percibimos en sueños. Dado que existen «por similaridad» (*kat' homoiótēta*), frente a las cosas visibles que existen «numéricamente» (*kat' arithmón*), los dioses —afirma Filodemo citando a Metrodoro— constituyen un tipo especial de entidades (*Piet.* I, 4, 89-98). O sea, los dioses existen «por similaridad» con sus partes constituyentes, lo cual quiere decir que son muy semejantes a sus partes constituyentes, pero que no son idénticos con ellas (*Piet.* I, 4, 89-99). Los dioses son compuestos atómicos que no son como los restantes compuestos atómicos: por ello son inmortales. Considerados en y por sí mismos son inmortales, parecen sus imágenes gracias a las cuales podemos representárnoslos (*Piet.* I, 7, 185-189). En los dioses hay un «plus» ontológico que los distingue de los restantes compuestos atómicos, sean sus imágenes o casas, botellas o barcos.

No está claro, sin embargo, cuál es ese peculiar estatuto que les conviene, habida cuenta sobre todo de su antropomorfismo. Sexto Empírico habla de «las fabulaciones de Epicuro»:

Aun así, si [el dios] existe, o tiene voz o no tiene voz. Ahora bien, afirmar que el dios no tiene voz es completamente absurdo y está en contradicción con las concepciones comunes. En cambio, si tiene voz, entonces usa la voz y tiene órganos fonadores, como son pulmones, tráquea, lengua y boca. Pero esto es absurdo y se aproxima a las fabulaciones de Epicuro (*Adv. dog.* III, 178).

No menos sarcásticos son los comentarios de Cicerón:

¿Ni siquiera el hecho de considerar cual es la utilidad y la disposición de los miembros en el ser humano os mueve a juzgar que los dioses no precisan de miembros humanos? Porque ¿qué falta hacen los pies cuando no hay desplazamiento, las manos si nada se coge, o toda la retahíla restante de partes del cuerpo, en la que no hay nada sin fundamento, nada sin causa, nada superfluo, del tal modo que no existe ningún arte capaz de imitar la maestría de la naturaleza? Por tanto, el dios tendrá lengua y no hablará, tendrá dientes, paladar y garganta sin uso alguno, y en vano tendrá ese dios lo que la naturaleza fijó al cuerpo para la procreación. Y no es más importante lo externo que lo interno: corazón, pulmones, hígado y lo demás, cosas que, una vez privadas de utilidad, ¿qué encanto tienen (pues pretendéis, además, que estas cosas están en la divinidad por el hecho de ser hermosas)? (*Nat. deor.* I, 92).

Previamente, el Arpinate ha reproducido con precisión la tesis epicúrea:

Veo lo que estás defendiendo: la existencia de una apariencia divina en la que no hay condensación o solidez alguna, ni relieve, ni silueta, una apariencia que es pura, ligera y diáfana. Diremos, por tanto, lo mismo que respecto a la Venus de Cos: aquel cuerpo no es sino similar a un cuerpo, y aquel rubor no es sino similar a la sangre; del mismo modo, en la divinidad epicúrea no hay materia, sino similitud con las cosas materiales (*Nat. deor.* I, 75).

Cicerón, sin embargo, confiesa que se encuentra ante una tesis «que ni siquiera puede entenderse». Es difícil entender, en efecto, en qué momento la *quasi sanguis* deja de ser sangre corporal y pasa a ser otra cosa.

Solo una cosa está clara: que entre la naturaleza humana y la divina hay similitudes (*Dis* I, 2, 7) y que gracias a ellas cabe trazar analogías entre la una y

la otra; analogías, en primer lugar, negativas: los dioses son en gran medida lo que no son los humanos o son lo que son los humanos elevado a la excelsitud. Según algunos epicúreos, al margen o además del conocimiento por analogía hay también una especie de atracción del alma humana hacia la naturaleza divina, como si los efluvios que surgen de los dioses hicieran que aquella tuviera que mirar hacia ellos.⁹⁶⁵ En un capítulo anterior señalaba que por analogía con lo visible (entendido como signo) cabe inferir lo no visible, porque, en efecto, entre lo visible o lo invisible hay una esencial comunidad. En el caso de los dioses, el proceso parece ser similar, si bien, por otra parte, da también la impresión de que, por así decirlo, se da un paso más —un paso difícil de encajar en la filosofía del Jardín—.

Por analogía con el cuerpo humano decimos que los dioses tienen cuerpo, un cuerpo del que sin embargo han desaparecido las imperfecciones del cuerpo humano. Dado que es difícil entender qué es un cuerpo humano privado de las deficiencias del cuerpo humano (pues el cuerpo humano no puede definirse al margen de estas deficiencias), y dado que los epicúreos no pueden aceptar una deidad inmaterial, se entiende bien la lógica interna de la interpretación «idealista»: los constructos mentales son cuerpos, pero muy diferentes de los cuerpos humanos. Lástima que tenga tan poco apoyo textual y que se vea obligada a retorcer el poco que tiene. Con encomiable honradez intelectual, Anthony Long y David Sedley reconocen que su interpretación es «muy controvertida».

La lectura «idealista» quiere evitar estas dificultades (y salvar la coherencia y la cogencia de la teología epicúrea). Ahora bien, puesto que al menos plantea tantos problemas como soluciona, tal vez sea mejor reconocer que este punto de la filosofía del Jardín presenta una dificultad de muy difícil solución, para los epicúreos y para sus intérpretes. A un materialista estricto siempre le resulta difícil justificar la existencia de dioses bienaventurados y eternos. Acudir a su especial virtud y racionalidad para argumentar su capacidad para rechazar las materias peligrosas a las que están expuestos los otros conglomerados atómicos y para aceptar y asimilar solo aquello que contribuye a su estabilidad ontológica (y, por tanto, a su inmortalidad),⁹⁶⁶ es concederles un lugar especial, lo cual, repito, implica una quiebra en el rígido materialismo que es punto de partida

⁹⁶⁵ Cfr. Piergiacomi, «Mental Attraction...», 2015.

⁹⁶⁶ Cfr. Lemke, *Die Theologie Epikurs*, 1973: 36-41. Wifstrand Schieber, «Sind de epikureischen...?», 2003: 725.

irrenunciable. El hecho de que vivan en los intermundos, alejados de las nocivas influencias de nuestro mundo, tampoco asegura su inmortalidad, pues en los intermundos hay materia y flujos de materia a partir de los cuales pueden incluso surgir nuevos cosmos.⁹⁶⁷ Resaltar su naturaleza especialmente tenue y sutil tampoco soluciona el problema de su inmortalidad, puesto que el alma humana, igualmente vaporosa, es mortal.

El escéptico Cotta concede las dos tesis irrenunciables para los epicúreos: que los dioses existen y que están compuestos de átomos, esto es, que son cuerpos, todo lo sutiles que se quiera pero cuerpos al fin y al cabo, y pide a los epicúreos que saquen las consecuencias pertinentes. Cotta comprende que Veleyo se aferre al epicureísmo:

Porque ¿qué exigirías a cambio de dejar de ser epicúreo? Respondes: «Desde luego que por nada abandonaría el fundamento de una vida apacible y de la verdad» (*Nat. deor.* I, 67).

Y argumenta *ad hominem* que o lo uno o lo otro, que la vida apacible tal y como la entienden los epicúreos exige sacrificar la verdad, un precio que él no está dispuestos a pagar, pero que los epicúreos abonan con gusto:

Esto lo hacéis muy a menudo: cuando decís algo inverosímil y queréis rehuir el que se os reprenda, aducís algo que no puede ocurrir en modo alguno, de manera que os habría resultado más satisfactorio conceder aquello precisamente sobre lo que se estaba litigando, en vez de resistir con tanta insensatez (*Nat. deor.* I, 69).

No hará falta insistir en el hecho de que quien lee las intervenciones de Cotta sabe (porque Cicerón no lo oculta) que no asiste una interpretación imparcial y objetiva del epicureísmo, sino a una severa crítica del mismo realizada desde una perspectiva escéptica. Lo cual no quiere decir que sus objeciones puedan despacharse con premura.

Dejando a un lado posibles inconsistencias teóricas, está fuera de duda que Epicuro afirmaba la existencia de los dioses y que apelaba a nuestro conocimiento evidente de los mismos. En el ámbito teológico también rige el principio epistemológico fundamental del epicureísmo: las imágenes (en el caso que ahora interesa, las de los dioses) no mienten, el error surge al añadir

⁹⁶⁷ Cfr. Kleve, «Die Unvergänglichkeit der Götter...», 1960: 121. Rist, *Epicurus. An Introduction*, 1972: 149.

algo a lo que es evidente de suyo. No está tan claro que se manifestara sobre su modo de existencia: si «real» o meramente «mental», «ideal» o «conceptual». Tampoco que le interesara particularmente esta cuestión, lo que en verdad le importaba era criticar las falsas concepciones sobre la existencia de los dioses, tanto los Olímpicos como esos otros más sofisticados que han elaborado los filósofos (no epicúreos).

FALSOS DIOSES

A favor de la existencia de los dioses Veleyo también aduce el *consensus omnium*. Al margen de que este «consenso universal» no es un criterio de verdad, sino un medio o una estrategia de argumentación,⁹⁶⁸ se trata, para el escéptico Cotta, de una débil prueba: dado que no conocemos a todos los pueblos, no puede descartarse que alguno sea salvaje al extremo de carecer de cualquier representación de la divinidad y ¿qué sucede con ateos como Diágoras, Teodoro o Protágoras? (*Nat. Deor.* 62-64). Que sobre la existencia de los dioses exista un consenso que atraviesa pueblos y épocas, no quiere decir que sean correctas todas las creencias de todos los pueblos y todas las épocas, como deja claro el mismo Epicuro cuando considera falsas la mayoría de las creencias sobre los dioses porque son incompatibles con su perfecta beatitud. Cotta confunde la religiosidad de la mayoría, los falsos dioses de «los muchos», con las tesis epicúreas.

De las concepciones erradas de los dioses se ocupa Filodemo en la parte segunda del *De pietate*: los poetas y filósofos aquí mencionados creían sin lugar a dudas en ellos, pero les atribuían características impropias. Así se justifica el largo excursus sobre poetas y teólogos que aparece en esta obra, porque los estoicos se han servido de unos y otros para elaborar sus erradas teorías.⁹⁶⁹ La serie coincide más o menos con la que puede leerse en *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 25-41, por lo que es probable que Cicerón y Filodemo bebieran de una fuente común. La sección dedicada a los poetas está compuesta por una serie de citas arteramente escogidas para mostrar la inhumanidad de los dioses homéricos y posthoméricos y, así, reducir al absurdo la creencia en ellos y, por tanto, también la piedad de los «muchos».⁹⁷⁰ Con palabras de Veleyo:

⁹⁶⁸ Cf. Obbink, «What all men believe-must be true...», 1992: 197.

⁹⁶⁹ Cf. Obbink, *Philodemus. On Piety*, 1996: 81-84.

⁹⁷⁰ Cf. Henrichs, «Philodems "De pietate" als...», 1975: 5. Sobre la reelaboración filodemea de los mitos de los poetas sobre los dioses: Salati, «Mitografi e storici...», 2012.

Y es que no son mucho más absurdas las cosas que han resultado nocivas —a causa, precisamente, de su encanto— al difundirse en la voz de los poetas, quienes nos han presentado a unos dioses inflamados por la ira y enloquecidos por el deseo, y que nos han puesto ante los ojos sus guerras, combates, luchas y heridas, además de sus odios, divisiones y discordias (*Nat. deor.* I, 42).

Filodemo quiere mostrar que y cómo las concepciones de los dioses de los poetas entran en conflicto con la única manera adecuada (la epicúrea) de representárnoslos, pues estos (falsos) dioses son presa de violentas pasiones e intervienen con frecuencia en los asuntos humanos. Es obvio que estos dioses no pueden funcionar como modelos ejemplares dignos de ser imitados: «la blasfemia de atribuir a los dioses lo que es incompatible con su ataraxia se paga con la pérdida de la ataraxia del blasfemo», escribe Agustín García Calvo.⁹⁷¹

En la segunda sección de esta segunda parte, Filodemo ofrece un catálogo de citas sobre los dioses tomadas de los más importantes filósofos, en orden cronológico, comenzando por los presocráticos y acabando por el ya mencionado Diógenes de Babilonia, pues todos estos autores «son especialmente alabados por aquellos que nos atacan» (*Piet.* I, 86, 2179–2189). A Filodemo le irrita la alianza que los del Pórtico establecieron entre filosofía y poesía al adaptar los mitos a su doctrina. Es también la posición de Lucrecio, que nada tiene contra el mito, pero sí y mucho contra su utilización en contextos filosóficos, en particular teológicos.⁹⁷² Veleyo atribuye esta forma de proceder a Crisipo:

Pero es que en el segundo [libro sobre los dioses] Crisipo pretende conciliar los relatos míticos de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero con aquello que él mismo había dicho acerca de los dioses inmortales en su primer libro, de manera que pareciese que hasta los poetas más antiguos —que ni siquiera barruntaron este tipo de cosas— fueron estoicos (*Nat. deor.* I, 41).

La cita se corresponde con bastante precisión con *De pietate* II, 6, 16–7, 12, si bien Filodemo no dice que los del Pórtico convirtieran a los poetas en estoicos, sino que se limita a afirmar que los estoicos «acomodaron» los poetas a sus doctrinas.⁹⁷³ Es decir, constata una forma de trabajo e investigación caracterís-

⁹⁷¹ García Calvo, «Interpretación de la carta...», 1979: 115.

⁹⁷² Cf. Gale, *Myth and poetry...*, 1994: 90.

⁹⁷³ Cf. Long, «Stoic Reading of Homer», 1992: 49–50.

tica del Pórtico, la acumulación de ejemplos tomados de todo tipo de fuentes. A continuación, Veleyo menciona a Diógenes de Babilonia:

Diógenes de Babilonia, secundándole, en el libro que se titula *Sobre Minerva* desvincula el parto de Júpiter y el nacimiento de la virgen, al interpretarlos según la fisiología (*Nat. Deor.* I, 41).

La sobria referencia de Cicerón contrasta con el informe, mucho más detallado, de Filodemo (*Piet.* II, cols. 8, 14-10, 8), porque el de Gádara desea poner de manifiesto (y criticar) el método teológico inductivo utilizado por los estoicos, así como los resultados a los que conduce.⁹⁷⁴ Filodemo insiste en el monoteísmo estoico: «dios es uno, esto es, es el universo dotado con su alma»; los epicúreos, por su parte, afirman la existencia no solo de los dioses griegos, «sino también de muchos más» (*Piet.* II, 10, 8-11, 5). La teología estoica, como la de los poetas, ejemplifica lo que los dioses no son: un conjunto de *exempla* negativos, de qué no son los dioses y de cómo no debemos concebirlos. Poetas y estoicos creen en los dioses, en falsos dioses. Tan impía y necia es la racionalización de los mitos llevada cabo por los estoicos, como los mismos mitos supuestamente racionalizados.

Existe un consenso acerca de la existencia de los dioses, no sobre las características que les convienen, pues la mayoría de los individuos crea falsos dioses a su imagen y semejanza.

Las manifestaciones del vulgo sobre los dioses no son prenociones, sino falsas suposiciones. Por eso de los dioses se desprenden los mayores daños y beneficios. Habitados a sus propias virtudes en cualquier momento acogen a aquellos que les son semejantes, considerando todo lo que no es de su clase como extraño (*Ep. Men.* 124).

La traducción de Carlos García Gual mantiene la ambigüedad del texto griego. Es posible que el sujeto de la última frase sean los dioses; si así fuera, describiría su conducta en la esfera que les es propia: habitados a sus propias virtudes, solo acogen a aquellos que les son semejantes, a otros dioses, y todo lo demás lo consideran ajeno. O puede también que el sujeto sean los sabios: los sabios, que conocen y viven en paz y beatitud, solo admiten dioses con sus mismas características y rechazan los que no las tienen. Tampoco puede

⁹⁷⁴ Cfr. Obbink, «All Gods are True...», 2002: 207. Cfr. Dumont, «Diògene de Babylone et la...», 1984.

descartarse que sean los sabios y los dioses y, entonces, la frase apuntaría a la hermandad entre unos y otros.⁹⁷⁵

En cuarto lugar, cabe que el sujeto sea «el vulgo»: si así fuera habría entonces que pensar que los *polloì* son capaces de virtud, pero no de la verdadera virtud. Los *polloì*, en efecto, tienen sus «propias virtudes»: *ídiái aretaí*, virtudes individuales y personales. Los muchos, decía, buscan dioses que les son semejantes y es por eso que les atribuyen la capacidad de beneficiar y dañar. Absorto en sus propias virtudes, el vulgo descuida ocuparse de alcanzar una comprensión correcta de los dioses, y en función de a qué virtudes nos refiramos estarían en juego o bien los *polloí* como la mayoría del pueblo, o bien una parte específica de los *polloí*, los miembros de otras escuelas filosóficas.⁹⁷⁶ Tanto da lo uno como lo otro: todos se equivocan, todos hacen falsas suposiciones sobre los dioses.

Y no es impío el que niega los dioses del vulgo (*tōn pollōn theōis*), sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo (*tōn pollōn dóxas theōis*) (*Ep. Men.* 124).

Dentro de la mayoría, de los *polloì*, se encuentran tanto individuos que mantienen las creencias populares divulgadas por los poetas como filósofos tan sofisticados como los estoicos. Insisto: tan equivocados están los unos como los otros, y no menos los defensores de la teología astral, que sin lugar a dudas afirman la existencia de la divinidad, pero de manera equivocada, pues estos dioses habitan en los confines del cosmos, alejados de nuestro efímero mundo pero también lo suficientemente cerca para tener influencia sobre él.⁹⁷⁷ Y erran asimismo los ateos y su error puede entenderse como un caso especial y radical del mismo proceso que lleva a errar a quienes creen en los dioses de manera equivocada: quienes creen en los dioses olímpicos, los estoicos, los defensores de la teología astral y los ateos han «desarrollado» su paquete proléptico en una dirección inadecuada.

En el libro 12 del *Sobre la naturaleza* Epicuro explicó el origen de la creencia en los dioses y cómo y por qué se pervirtió (*Fil. Piet.* I, 8, 225-231). Los

⁹⁷⁵ Sobre esta frase y sus posibles interpretaciones en función de cuál se piense que es su sujeto: Hessler, «Ergebnisse der Arbeit am Kommentar...», 2008: 25-48.

⁹⁷⁶ Hessler, «Ergebnisse der Arbeit...», 2008: 48.

⁹⁷⁷ Cf. Essler, *Glückseligkeit und...*, 2011: «Viertes Kapitel: Philodems Sternergötter (*Di* III, Kol. 8, 5-Kol. 10, 6)» y «Falsche Götter bei Philodem...», 2009.

primeros humanos —dice Filodemo que dijo Epicuro— tenían una *prólēpsis* adecuada de los dioses, pero luego, por obra de los poetas y los filósofos mencionados más arriba, que continuaron el proceso iniciado por aquellos, se fueron corrompiendo y desvirtuando estas nociones claras y verdaderas: los hombres dieron en pensar que los dioses intervienen en los asuntos humanos y que cabe aplacar su ira o conseguir su protección mediante rezos y sacrificios (*Piet.* I, cols. 9-11). Filodemo ejemplifica con los griegos que ofrendaron en Troya y con los poetas que cantaron estas ofrendas (*Piet.* I, 11, 300). Algo parecido dice Lucrecio: los hombres primitivos recibían las imágenes de los dioses y a partir de ellas inferían correctamente que eran eternos y «muy superiores en dicha a todos los demás» (V, 1169-1182). Pero se equivocaban cuando observaban la regularidad de los ciclos celestes y remitían todo «a la acción de los dioses» (V, 1169-1194). Su *prólēpsis* de los dioses, correcta en un principio, dejó de serla con el paso del tiempo.

No todas las almas son capaces de recibir las imágenes de los dioses a pesar de que estas afluyen tanto para los humanos como para los animales (Fil. *Dis* I, 44, 4 ss.). Los niños pequeños tampoco tienen representaciones de dioses, porque sus imágenes aún no han dejado suficientes huellas en sus tiernas almas (Fil. *De dis* I, 14, 4-6). Únicamente los seres humanos tienen el alma configurada de tal manera que pueden formarse la *prólēpsis* de los dioses. En la raíz del conocimiento de los dioses debe situarse, por una parte, las imágenes que fluyen de ellos y, por otra, un alma capaz de recibir las. Mas no cualquier alma: para tener una *prólēpsis* adecuada de los dioses hay que tener un alma configurada en, por y desde las grandes verdades descubiertas por Epicuro. Solo tal alma captará «con inmenso placer» esa naturaleza divina que es «tanto dichosa como eterna» (*Nat. Deor.* I, 49); solo ella podrá «asimilarse a los dioses». Los seres humanos pueden aproximarse a la felicidad de los dioses e imitar su forma de vida, mas solo si los conciben adecuadamente (*Piet.* I, 44, 1263-1267).

En la columna 42 del *De pietate* I Filodemo se refiere a «teólogos y filósofos» que elaboraron mitos sobre los dioses para conseguir control sobre la masa y que tildan a los epicúreos de impiedad precisamente por criticarlos. Introducir falsas creencias sobre los dioses con fines políticos tiene exactamente las consecuencias contrarias a las deseadas por sus promotores, pues dado que los dioses son modelos de conducta, una concepción inadecuada de ellos provocará conductas igualmente inadecuadas. En este sentido y en esta medida, los dioses sí intervienen en los asuntos humanos: en tanto que son objeto de

emulación moral. Es reo de impiedad —sostiene Platón— quien afirma que los dioses existen, pero despreocupados de los asuntos humanos (*Leyes* 899d). Epicuro podría responder que él busca y quiere una imperturbabilidad en su máxima expresión solo alcanzable mediante el esfuerzo continuo por asemejarse a las divinidades. «Si seguís mi filosofía —podría decir— os asimilaréis a los dioses felices, que lo son por vivir en la más completa y absoluta *ataraxía*, desconocedores como son de todas las pasiones y todas las esperanzas vanas». Epicuro no es impío porque admite la influencia de los dioses, pero indirecta, no voluntaria, no susceptible de ser mediada por actos intencionales humanos. Los dioses, dice Filodemo, conceden beneficios a los sabios (*Piet.* I, 36, 1023-1037). Ahora bien, dado que no intervienen en los asuntos humanos, debe concluirse que son sus imágenes las que tienen un efecto psicológico benéfico en los sabios que los conciben adecuadamente (y perjudicial en quienes los conciben de manera equivocada).

Lucrecio remarca que a quien ha hecho suya la visión epicúrea de la naturaleza, esta se le aparecerá libre, «exenta de soberbios tiranos, obrando por sí sola, espontáneamente», sin la participación de unos dioses «que en paz inalterable pasan su plácida existencia y su vida serena» (II, 1090-1094). Y concreta el beneficio psicológico en el hecho de que quienes los conciben adecuadamente los acogen «con el alma en paz y tranquila» (VI, 68-78). Los dioses intervienen en los asuntos humanos por el hecho mismo de existir, porque en su modo de existencia son *exempla* que deben imitarse. Ahora bien, los dioses solo pueden satisfacer esta tarea ejemplar si poseen determinadas características y no otras. Ser piadoso es concebir a los dioses como los dioses deben ser concebidos (*Piet.* 40, 1138-1144), es decir, ser epicúreo. Todos los demás son supersticiosos.

★

Cicerón acepta la definición de Varrón de la superstición como «temor infundado a los dioses» (*De nat. deor.* I, 117; Agustín, *Civitas dei* VI, 9, 2). La «supersticiosa y desdichada ansiedad», que oprime el espíritu y se enseñoorea de la debilidad humana, se opone a la «mente tranquila» del individuo verdaderamente religioso (*De div.* II, 148 y 86). Desde este punto de vista, uno de los propósitos del ciceroniano *Sobre la adivinación* es «eliminar la superstición desde sus cimientos», es decir, ganarle la partida al epicureísmo en su propio terreno, pues la superstición, decía, nace del temor a los dioses y como afirma Veleyo

«¿quién no teme a un dios que todo lo ve de antemano, que todo lo medita y controla, y que, lleno de curiosidad y de ocupaciones, piensa que todo le incumbe?» (*De nat. deor.* I, 54). De donde se sigue que Epicuro, en efecto, teme a los dioses y que justamente para intentar liberarse, en vano, de tal temor afirma inconsecuentemente que no se ocupan de los asuntos humanos: en la respuesta pervive y se manifiesta el inicial supersticioso punto de partida. Frente al ateísmo que en otros textos se imputa a Epicuro ahora prefiere afirmarse que cree en la existencia de los dioses, pero que, en realidad, teme más que nadie aquello que, dice, no debería temerse, los dioses y la muerte (*De nat. deor.* I, 86).

RELIGIÓN Y SUPERSTICIÓN

Comentando las *Máximas Capitales* XI, XII y XIII, Filodemo menciona dos creencias supersticiosas: que los dioses tienen desde siempre y por siempre el supremo poder sobre los hombres y que nada depende de estos, puesto que todo es dominado y decretado por aquellos (*Elect.* VII, 9-19). Y la superstición no solo es fuente de innumerables y muy dolorosas perturbaciones sino que, como acentúa Filodemo, impide tomar las decisiones adecuadas, también en el terreno político (*Elect.* VIII, 8-10). El supersticioso, además, puede desarrollar un ascetismo extremo que incluso le impide gozar de los placeres naturales y necesarios, al considerarlos voluptuosidades que ponen en peligro su virtud y, por tanto, también su inmortalidad (*Elect.* XVIII, 9-15).

Al margen de posibles inconsistencias teóricas, la teología epicúrea encuentra justificación en tanto que lucha contra la superstición que nace del miedo a los dioses y a los castigos de ultratumba. Tengan los dioses una u otra forma de existencia, lo que sí existe fuera de toda duda es el culto, la religión institucionalizada que es fuente y fomenta innumerables supersticiones.

Lucrecio admitía la existencia de los dioses, pero criticaba con dureza a la religión: «¡A tantos crímenes puede inducir la religión!», concluye tras haber recordado el sacrificio de Ifigenia (I, 80-101). Algunos autores distinguen entre la religión y los terrores de la religión, pero a lo largo de todo el poema la una y los otros aparecen íntimamente ligados. Lucrecio nunca escribe la palabra «superstición», porque la religión es superstición.⁹⁷⁸ Su posición es radical y no

⁹⁷⁸ Cfr. Friedländer, «Pattern of Sound and Atomistic Theory», 1941: 18.

piensa en la religión en general, sino en la religión romana en concreto: ataca la totalidad de la experiencia religiosa romana, tanto en su dimensión pública como en los actos personales de piedad.⁹⁷⁹ Más aún, la participación en las supersticiones que se ponen de manifiesto en los cultos religiosos impiden la correcta aprehensión de los dioses.

Si no escupes tales errores fuera de tu ánimo y rechazas lejos de ti la idea de atribuir a los dioses acciones indignas de ellos y contrarias a la paz de la que gozan, el sagrado poder de los dioses, maltrecho por ti, se opondrá muchas veces en tu camino; no porque sea vulnerable la suprema potencia divina, ni anhele aplacar su ira en crueles castigos, sino porque, mientras descansan en plácida paz, creerás que la cólera levanta en sus pechos olas terribles, no podrás acercarte a sus templos con el corazón sosegado, y estos simulacros emanados de su santo cuerpo que se introducen en la mente de los hombres, nuncios de la divina belleza, no podrás ya acogerlos con el alma en paz y tranquila (VI, 68-78).

Lucrecio celebra a Epicuro por haber derrotado a la religión:

Quando la vida humana yacía a la vista de todos torpemente postrada en tierra, abrumada por el peso de la religión, cuya cabeza asomaba en las regiones celestes amenazando con una horrible mueca caer sobre los mortales, un griego osó el primero elevar hacia ella sus percederos ojos y rebelarse contra ella. No le detuvieron ni las fábulas de los dioses, ni los rayos, ni el cielo con su amenazante bramido... (I, 62-69).

Adviértase en el trasfondo el modelo épico, el duelo entre el héroe y sus antagonistas.⁹⁸⁰

Pero no todos los epicúreos son tan radicales como Lucrecio; en general, se amoldan a las prácticas culturales de sus respectivos entornos sociales.⁹⁸¹ En estos asuntos los del Jardín están próximos a los escépticos. Ya que no es posible estar por completo inactivos, escribe Sexto Empírico, los pirrónicos viven sin dogmatismos observando las exigencias vitales, entre las cuales se encuentra «el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos» (*Hyp. Pyrr.* I, 24). Lo cual no quita para que los escépticos argumenten «contra la arrogancia de los dogmáticos»

⁹⁷⁹ Cfr. Summers, «Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety», 1995.

⁹⁸⁰ Cfr. Conte, «Υψος e diatriba...», 1966: 356.

⁹⁸¹ Cfr. Obbink, «The atheism of Epicurus», 1989: 200-201.

(III, 2), entre los que sin lugar a dudas se encuentran los epicúreos. «De acuerdo con los usos ancestrales y con las leyes, [el escéptico] afirma que los dioses existen y cumple con todo lo que tiende a su culto y veneración, aunque sin aventurarse en absoluto por lo que respecta al examen filosófico» (*Adv. dog.* III, 49). Los epicúreos se parecen a los escépticos en los primero, no en lo segundo.

El mismo Epicuro reconoce que él, junto con un tal Teodoto, participa en todas las festividades religiosas y no duda en recomendar a Polieno que celebre las fiestas Antisterias y que recuerde a los dioses (157 Us. = 86 Arr.).⁹⁸² Diógenes Laercio resalta la piedad de Epicuro hacia los dioses (DL X, 10). Como apunta Carlos García Gual, de que los dioses no se ocupen de los hombres no se sigue que estos puedan (y deban) desentenderse de aquellos.⁹⁸³ Siguiendo tal principio, Filodemo invita a participar en los cultos tradicionales por dos motivos: en primer lugar, por razones políticas, por mantener los usos y costumbres sociales; los epicúreos nunca desafían al *mos maiorum*: solo participan en los cultos tradicionales que ya conocen una larga tradición (*Piet.* I, 26, 735, 750-751 y 755-756). En segundo lugar, porque tal participación fortalece y consolida la concepción de los dioses y, en esta medida, también puede ayudar a imitar y experimentar su perfección y bienaventuranza (*Piet.* I, 765-772). Algo similar dice Diógenes de Enoanda:

¿Qué, pues, amigos? Rindamos culto dignamente a los dioses, tanto en las fiestas como en los ritos particulares, tanto en público como en privado, y conservemos respecto a ellos las costumbres tradicionales. Y que los Inmortales no sean calumniados en nada por nosotros, temerosos de tener la culpa de todas nuestras desgracias, como si nos enviaran padecimientos y se cansaran a sí mismos pesadas obligaciones a cuenta nuestra. Es más, invoquémoslos por su nombre... (frg. 19, II, 6-III, 14).

Mas como el culto y las costumbres tradicionales suelen estar íntimamente relacionados con cosas tales como la teleología natural, la divina providencia o la adivinación, o sea, con creencias y prácticas que los epicúreos rechazan, se entiende que sus adversarios consideraran tal participación una insincera parodia para alcanzar favor popular o una buena visibilidad política. Orígenes reconoce que Epicuro oraba ante las estatuas de los dioses, pero solo para ob-

⁹⁸² Erler, *Epicur*, 1994: 112-113. Obbink, *Philodemus. On Piety*, 1996: 430 y ss.

⁹⁸³ García Gual, *Epicuro*, 1981: 170.

tener el favor de las masas (*Con. Cels.* 7, 66 = 390 Us.). «Conservó de palabra a los dioses, para no incurrir en ofensa a los atenienses, pero los eliminó de hecho» (*Nat. deor.* I, 85), dice Cotta siguiendo a Posidonio, según el cual Epicuro negaba la existencia de los dioses y si habló de ellos solo fue «al objeto de conjurar las críticas» (*Nat. deor.* I, 123 = Posid. 22 a Edelstein-Kidd = 346 Kidd). Epicuro «no se atreve a negar la existencia de los dioses, para no tener que afrontar ningún tipo de crítica o acusación» (*Nat. deor.* III, 3). De acuerdo con algunos, explica Sexto Empírico, Epicuro dice dos cosas sobre los dioses: cuando se dirige a los muchos (*pròs tous polloùs*) que existen, cuando habla de la naturaleza de las cosas (*pròs tēn phýsin tōn pragmatōn*) que no existen (*Adv. Dog.* III, 58).

Estas críticas apuntan a señalar la contradicción entre teoría y práctica: los epicúreos hacen una cosa y dicen otra. Desatienden sin embargo una cuestión importante: dado que los epicúreos consideran que los dioses son objeto de imitación, dado que la *imitatio* de la *diáthesis* de los dioses ayuda al ser humano en su propia auto-divinización,⁹⁸⁴ eran asimismo muy sensibles a la dimensión psicológica de la religión, al hecho de que un objeto de emulación es mejor o más fácilmente emulado en el marco de ritos y prácticas culturales. Por tal motivo, no por hipocresía, participaban en los cultos tradicionales.

★

Filodemo dedica muchas columnas del *De pietate* a rebatir las acusaciones de ateísmo e impiedad vertidas sobre el Jardín. Desde un punto de vista estilístico o compositivo estos textos son en gran parte una acumulación de *exempla*, unos más y otros menos desarrollados. Filodemo no arguye filosóficamente la piedad de Epicuro, sino que más bien recrea situaciones en las que el Maestro y sus discípulos más próximos argumentaron a favor de la existencia de los dioses, los pinta participando en ritos y cultos tradicionales o insiste en el hecho de que nunca sufrieron persecución a causa de sus creencias religiosas.⁹⁸⁵ Ahora bien, esta forma de proceder no vale para criticar a filósofos que poseen sofisticadas concepciones teológicas, lo cual exige entrar en detalles, aunque solo sea porque siempre cabe la posibilidad de errar en la tarea de recopilación

⁹⁸⁴ Cfr. Schmid, «Götter und Menschen...», 1951. Baltes, «Nachfolge Epikurs, *Imitatio Epicuri*», 2005.

⁹⁸⁵ Cfr. Obbink, *Philodemus. On Piety*, 1996: 81.

de material y de fijación de fuentes. Es la típica preocupación del erudito que teme ser desmentido o corregido por otros eruditos.⁹⁸⁶ Cambiamos de nivel.

«Para venerar piadosamente a los dioses y liberarnos de la superstición» es suficiente, dice Veleyo, con saber que existen, son felices e inmortales (*Nat. Deor.* I, 43-45). Sucede sin embargo, continúa, que la mente humana no queda satisfecha con esto, y de aquí, de esta insatisfacción y para confirmar estas tres verdades básicas, que la reflexión teológica vaya más allá de lo estrictamente necesario, indagando detalles sobre el estatuto ontológico-existencial de los dioses o sobre su forma, modo de vida y actividades, indagando, en definitiva, cuestiones como las que nos han ocupado en las páginas anteriores y que son secundarias o que tienen sobre todo un interés técnico filosófico, en la medida, por ejemplo, en que se supone que tienden a rebatir objeciones planteadas por adversarios y, por tanto, a dar más firmeza a las tres citadas verdades básicas. Pero cabe también, por desgracia, que suceda exactamente lo contrario: que la discusión de los detalles lleve a cuestionarlas, peligro particularmente grave si estas disputas llegan a oídos de miembros de las comunidades epicúreas todavía poco formados, individuos aún no del todo convencidos de que Epicuro «ve las cosas ocultas y totalmente secretas con el alma» y que además «las maneja como con la mano». Dada la imprudencia y la temeridad con la que acostumbra a hablarse de los dioses se debería, más bien, «venerar a Epicuro y tenerlo en el número de aquellos mismos sobre los cuales versa esta cuestión (*Nat. Deor* I, 43), es decir, debe venerarse a Epicuro considerándolo un dios

Se abre entonces una doble posibilidad. Si veneramos a Epicuro como un dios y consideramos que «ve las cosas ocultas y totalmente secretas con el alma» y que además «las maneja como con la mano», habrá que creer de inmediato en las verdades básicas que él enunció (y considerar los detalles como algo secundario). Si empezamos por las cuestiones de detalle, las verdades básicas pueden tambalearse y si así sucediera dejaría de estar clara la naturaleza divina de Epicuro, con lo cual, a su vez, volvería a hablarse de los dioses con ligereza y temeridad y, por tanto, regresaría el fantasma de la superstición. Para ser felices (pues de esto se trata también cuando están en juego cuestiones teológicas) no hay que apresurarse, no hay que comenzar a construir la casa por el tejado, sino por los cimientos, y los cimientos no son la doctrina, sino el modo de

⁹⁸⁶ Cfr. Arrighetti, «Filodemo fra poesia...», 2000: 25. Tb. Obbink, «How to Read Poetry...», 1995: 203.

vida epicúreo. Y, dentro de este modo de vida la divinización del padre fundador juega un papel esencial. Epicuro fue y sigue siendo un «varón divino».⁹⁸⁷ Así lo dice Lucrecio en el proemio a libro V del *De rerum natura*.⁹⁸⁸

LA DIVINIZACIÓN DE EPICURO

Los dioses, decía más arriba, intervienen en los asuntos humanos en calidad de modelos ejemplares. Debe admitirse la dificultad extrema, solo al alcance de una minoría, para alcanzar la felicidad contemplando esa absoluta imperturbabilidad que permitiría al menos aproximarse a su impavidez. Por suerte, los humanos que no podemos alcanzar tal cima tenemos un modelo ejemplar menos lejano: el mismo Epicuro.

Dentro de la más estricta ortodoxia epicúrea, los dioses no pueden actuar: *nihil habet negotii* afirma Cicerón (*Nat. Deor.* I, 102). O dicho de otro modo: con los dioses no puede haber amistad, pues por su misma estructura física y ontológica solo pueden guardar relación consigo mismos ¿Para qué, entonces, un dios de estas características? En *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 115-117, al hilo de consideraciones críticas sobre la teología epicúrea, Cotta argumenta que la *pietas* es una obligación jurídica para con los dioses (*iustitia adversum deos*), o sea, una relación que exige la presencia de un acreedor y un deudor: el primero puede reclamar una deuda y el segundo debe satisfacerla. Se entiende así que el académico considere incomprensible que se deba piedad a alguien de quien no se ha recibido nada. Si está en juego el *debitum* de saldar una deuda ¿cómo hacerlo con alguien que «no ha prestado servicio alguno», como sucede con ese dios epicúreo que se goza en sus propias acciones totalmente al margen de las necesidades y deseos humanos? La devoción, por su parte, es *scientia colendorum deorum*, un saber que tiene por objeto el culto a los dioses: ¿para qué y por qué, entonces, rendir culto a unos seres de los que nada se ha recibido y de los que nada cabe recibir? Con su concepción de los dioses como agregados de átomos particularmente sutiles, del todo despreocupados de los asuntos humanos, Epicuro cae en realidad en el ateísmo: «quien nada hace no existe en absoluto», explica el estoico Balbo en *Sobre la naturaleza de los dioses* II, 44.⁹⁸⁹

⁹⁸⁷ Sobre el uso de la expresión «varón divino» y similares: Toit, *THEIOS ANTHROPOS*, 1997: 192 ss.

⁹⁸⁸ Sobre el elogio de Lucrecio a Epicuro: Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, 1994: 75-80.

⁹⁸⁹ Cfr. Winiarczyk, «Wer galt im Altertum als Atheist?», 1984: 168-170.

Cotta y Balbo olvidan que sí existe un dios que ha prestado enormes servicios y del que mucho se ha recibido y cabe aún recibir: hay al menos un dios que sí puede actuar y que de hecho ha actuado y ha sido amigo de muchos: Epicuro, que habita en los textos que escribió y en el recuerdo de sus adeptos. Así lo indican los adjetivos «sagrada» y «divina», que dan a su naturaleza toda una serie de cualidades que la tradición helenística atribuía a los varones divinos. La «asimilación a la divinidad» es así *homoíōsis sophō*. A diferencia de los estoicos, que dudaban de que entre los mortales pudiera haber sabios, los epicúreos sí creían que los había: en acto, Epicuro (y tal vez Metrodoro), en potencia, todos humanos que lo toman como modelo ejemplar.⁹⁹⁰

Por eso entre los epicúreos es frecuente el género encomiástico-exhortativo, bien de la misma filosofía y sus benéficos efectos sobre los humanos, bien de los sabios epicúreos y sus vidas ejemplares.⁹⁹¹ La literatura biográfica o pseudo-biográfica es característica del Jardín, pues el recuerdo de sus miembros es un elemento definitorio de las comunidades epicúreas.⁹⁹² No debe pensarse en biografías en el sentido moderno de la palabra, pues no interesaba la integridad de la vida del biografiado con todos sus sucesos, sino más bien únicamente aquellos episodios en los que se hacía patente la relación con los «amigos» y que ponían de manifiesto una vida vivida según los principios del Jardín;⁹⁹³ por eso la literatura memorialística tiene una importante función dentro de las comunidades epicúreas.⁹⁹⁴ Los amigos muertos no son ocasión para lamentos y lloros, sino motivo para la alegría del recuerdo.⁹⁹⁵ Es probable que esta literatura biográfica y necrológica se leyera en el marco de las celebraciones epicúreas para mantener vivo el recuerdo de los amigos y para estimular a los participantes a imitar sus virtudes, o sea, a vivir como los mismos dioses. Es probable, en efecto, que en tales festividades se leyeran papiros como los que cito en nota a pie de página.⁹⁹⁶

★

⁹⁹⁰ Erler, «Epicurus als *Deus Mortalis*...» 2002: 178-179.

⁹⁹¹ Cf. Capasso, *Trattato etico epicureo* (PHerc. 346), 1982: 36.

⁹⁹² Cf. Clay, «Individual and Community...», 1998: 62-67.

⁹⁹³ Cf. Arrighetti, «Filodemo biografo dei filosofi...», 2003: 31.

⁹⁹⁴ Cf. Erler, «*Philologia medicans*...», 1996.

⁹⁹⁵ Cf. Essler, «Freundschaft der Götter und Toten...», 2013.

⁹⁹⁶ Capasso, *Trattato etico epicureo* (PHerc. 346), 1982. Capasso, *Carneisco. Il second libro del Filista* (PHerc. 1027), 1988. Angeli, *Filodemo. Agli amici di scuola* (PHerc. 1005), 1988. Tepedino Guerra, «L'opera filodemea Su Epicuro» (PHerc. 1232, 1289 β), 1994. Más referencias y abundante bibliografía en: Longo Auricchio, «Il culto di Epicuro».

Epicuro se goza por el enorme regalo que nos ha obsequiado, redimirnos de los temores de la muerte y de los dioses; por eso los del Jardín lo veneraban como a un dios, «pues dicen que gracias a él se han visto liberados de insoportables tiranos, de un terror eterno y de un miedo diurno y nocturno» (Cic. *Tusc.* I, 48). Por su misma magnitud, este don es difícil, si no imposible, de devolver: «sólo el sabio entiende de corresponder el favor», afirma Metrodoro (54 Körte). Dado que Epicuro nos ha liberado de la esclavitud de los temores y las pasiones («insoponibles tiranos»), todos debemos considerarnos libertos que han alcanzado la libertad por el *beneficium manumissionis*.⁹⁹⁷ De donde se sigue, decía, que los humanos (y sobre todo los amigos, los miembros de las comunidades epicúreas) tienen contraída una enorme deuda de gratitud, de por vida, para con el fundador de la escuela. No extraña que lo concibieran como *sōtēr*,⁹⁹⁸ tampoco que las comunidades epicúreas acabaran adoptando «formas criptorreligiosas de autorrepresentación»,⁹⁹⁹ donde las diferencias individuales quedan en cierto modo subordinadas a la conciencia de pertenencia a un grupo que, de esta forma, gana en cohesión interna.

«Hemos escogido vivir como Epicuro», dice Filodemo (*Lib. dic. frg.* 45, 8-11) expresando un sentir generalizado entre los miembros del Jardín, para los que la *imitatio* del Fundador era norma de vida con valor programático. El motivo también se encuentra en Lucrecio:

¡Oh tú, el primero que pudiste levantar una luz tan clara del fondo de tinieblas tan grandes e iluminar los verdaderos bienes de la vida!, a ti te sigo, honor de la gente griega, y pongo ahora mis pies en las huellas que estamparon los tuyos (...), pues ansío imitarte.

Epicuro, decía, es un dios, un mistagogo que conduce de las tinieblas a la luz:

¡Oh tú, el primero que pudiste levantar una luz tan clara del fondo de tinieblas tan grandes e iluminar los verdaderos bienes de la vida! (III, 1-2).

Gracias a esta iluminación, el poeta ve:

Veo, a través del inmenso vacío, producirse las cosas. Aparece ante mi vista el numen de los dioses y sus sedes tranquilas (III, 17-18).

⁹⁹⁷ Sobre esta manera de entender la manumisión, cfr. López Barja de Quiroga, *Historia de la manumisión en Roma...*, 2007: 58 y ss.

⁹⁹⁸ Referencias y comentarios en: Clay, «A Lost Epicurean Community», 1989: 325. Fauth, «*Divus* ...», 1973: 216. Longo Auricchio, «La scuola...», 1978: 30.

⁹⁹⁹ La expresión es de Krautz, *Epikur...*; 1995: 176. Clay, «Individual and Community...», 1983: 261.

Lucrecio, hierofante de los átomos y el vacío, también describe su reacción frente a la revelación de la que ha sido objeto y beneficiario:

Ante estas cosas, un divino placer y un estremecimiento (*divina voluptas... atque horror*) hacen presa en mí, al pensar cómo tu genio puso la Naturaleza patente ante la vista, descorriendo todos sus velos (III, 28-30).

Horror, en efecto, es palabra que suele usarse para describir los efectos de diverso tipo que produce el encuentro con la divinidad.¹⁰⁰⁰ Lucrecio habla como un iniciado que expone las tesis del Maestro como si fueran revelaciones divinas.¹⁰⁰¹

Pero Lucrecio no presupone dada la divinidad de Epicuro, necesita argumentarla; así lo hace en los versos 13-53 del proemio al libro III mediante una serie de comparaciones y no debe olvidarse que la *sýnkrisis* es un procedimiento típico del encomio: la comparación sirve para enaltecer al comparado. Lucrecio exalta a Epicuro confrontándolo con dioses y héroes.¹⁰⁰² En primer lugar, con Ceres y Líber:

Dícese de Ceres que enseñó a los hombre el cultivo de la vid, y Líber, el licor nacido del jugo de la vid; y, sin embargo, la vida hubiera podido subsistir sin estos bienes, como es fama que viven aún hoy algunas gentes. Mas no era posible una vida feliz sin un corazón puro; más justo es, pues, que tengamos por dios aquel a quien debemos lo dulces consuelos de la vida que confortan al espíritu.

A continuación con Hércules. Peores y más peligrosos son los monstruos que derrotó Epicuro:

¡Qué punzantes cuidados, qué temores desgarran al hombre que es presa de la pasión! Y la soberbia, la lujuria, la insolencia, ¿qué desastres no causan? ¿Y el lujo y la desidia? Aquel, pues, que ha sometido estos monstruos y los ha expulsado del alma, no con armas, sino con solo su voz, ¿no será justo que, aun siendo hombre, elevarlo al rango de los dioses?

Frente a Hércules y la (falsa) tradición mítica, se alza la figura de Epicuro: *veridicis igitur purgavit pectora dictis*, «así pues, con sus palabras de verdad limpió los corazones» (VI, 24). Las voces *veridicus* y *purgare* sugieren que ha quedado

¹⁰⁰⁰ Gale, *Myth and poetry in Lucretius*, 1994: 194.

¹⁰⁰¹ Cfr. Graca, *Da Epicuro a...*, 1989: 37.

¹⁰⁰² Cfr. Pigeaud, «Quel dieu est Épicure? ...», 1972: 147. Regenbogen, *Lukrez...*, 1961: 323.

atrás la mera concepción terapéutica de la filosofía: Epicuro es más un sanador y purificador divino que un médico ordinario.¹⁰⁰³

A diferencia de lo que sucede en Epicuro, en otros epicúreos y muy probablemente en la praxis real de las comunidades epicúreas, en Lucrecio no juega papel alguno la *philia* entre dioses y sabios, tampoco la *homoíosis theō*.¹⁰⁰⁴ El poeta acentúa el carácter sobrehumano de Epicuro y su lenguaje apunta a una acrecentada metafórica religiosa: *deus ille fuit, deus*.

En los primeros versos del libro II del *De rerum natura* se afirma que el terror y las tinieblas del espíritu no las disipan «ni los rayos del sol ni los lúcidos dardos del día, *sed naturae species ratioque* (II, 60-61), «sino la contemplación de la Naturaleza y la ciencia», traduce Eduard Valentí Fiol con toda corrección. Ahora bien, ni toda contemplación de la Naturaleza ni toda ciencia satisfacen este elevado cometido, sino solo la *physiología* elaborada por Epicuro: *ratio* menta tanto el conocimiento adecuado de las leyes de la naturaleza cuanto su doctrina. Un hombre capaz de tal proeza tiene que ser excepcional: las tesis del Maestro son «producto de una mente divina» (III, 15). Epicuro es un dios porque supo escuchar la voz de la naturaleza y porque la interpretó correctamente. Por tal motivo, la *homoíosis* epicúrea no implica transcender la naturaleza, sino hacer lo que hizo Epicuro, no «huir», sino aceptarla e incluso asimilarse con ella: la «asimilación de la divinidad» es a la vez *homoíosis phýsei*.¹⁰⁰⁵

El *locus classicus* de la noción de *homoíosis theō* puede leerse en el *Teeteto* platónico:

Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible (176 a-b).

Nada más lejos del Jardín que el tema de la huida y, sin embargo, en la *homoíosis* epicúrea hay «ingredientes platónicos»,¹⁰⁰⁶ aunque solo sea porque la cuestión de la asimilación a la divinidad debe plantearse en los términos de la elección de un modo de vida. Desde el punto de vista epicúreo asimilarse

¹⁰⁰³ Cfr. Gale, *Myth and poetry*...1994: 196.

¹⁰⁰⁴ Schmid, «Götter und Menschen...», 1951: 154.

¹⁰⁰⁵ Cfr. Erler, «Epicurus als *Deus Mortalis*...», 2002: 171-172.

¹⁰⁰⁶ Schmid, «Götter und Menschen in...», 1951: 148.

a la divinidad es vivir como vivió Epicuro, pues él vivió tan feliz como los dioses.

Si Epicuro logró esta hazaña no fue solo en calidad de investigador de la naturaleza, sino porque a la vez alcanzó la perfección moral. El Maestro venció a los «monstruos» de la soberbia, la lujuria, el lujo y la desidia:

Aquel, pues, que ha sometido estos monstruos y los ha expulsado del alma, no con armas, sino con solo su voz, ¿no será justo, aun siendo un hombre, elevarlo al rango de los dioses (V, 49-51).

En los versos iniciales de este mismo quinto proemio se hace explícita la divinización:

¿Quién sería capaz, por la potencia de su espíritu, de entonar un canto digno de la majestad de la Naturaleza y estos descubrimientos? ¿Quién es bastante elocuente para cantar las laudes que merece aquel que nos legó tantos bienes, fruto y recompensa de su genio? Nadie, creo yo, que esté formado de cuerpo mortal. Pues si hay que hablar como requiere la majestad, al fin reconocida, de la Naturaleza, un dios fue, un dios, ¡oh ínclito Memmio!, aquel que descubrió el primero esta regla de vida que hoy llamamos filosofía, y con su ciencia libró la vida de tormentas tan grandes y tan grandes tinieblas, colocándola en aguas tan tranquilas y bajo un cielo tan radiante (V, 1-12).

Dado que alcanzó las verdades fundamentales Epicuro es un «héroe fundador», el iniciador de una tradición: «el primero».¹⁰⁰⁷ El «primero» en osar elevar hacia la religión «sus percederos ojos y rebelarse contra ella» (I, 66); el «primero» que pudo «levantar una luz tan clara del fondo de tinieblas tan grandes e iluminar los verdaderos bienes de la vida» (III, 2); el «primero» que descubrió «esta regla de vida que hoy llamamos filosofía» (V, 9). Además, transmitió sus verdades a sus discípulos: «...así vamos nosotros a tus libros, oh ilustre, a apacentarnos de tus áureas palabras, áureas y dignas siempre de vida perdurable» (III, 9-13). Epicuro, figura ejemplar, debe ser imitado, su misma existencia legítima su filosofía —el recurso a la realidad como argumento—.¹⁰⁰⁸ Mas con el reconocimiento explícito de que en este caso la imitación no implica rivalidad, sino reconocimiento de la distancia:

¹⁰⁰⁷ Clay, «Cults...», 1986: 27.

¹⁰⁰⁸ Cfr. Erler, «Einübung und Anverwandlung...», 1998.

¿Cómo podría la golondrina retar a los cisnes? y ¿cómo los cabritos de trémulos miembros igualar en la carrera el ímpetu del fogoso corcel? (III, 1-8).

Vana soberbia e inútil petulancia sería querer competir con Epicuro. *Deus ille fuit, deus*, «un dios fue, un dios» (V, 8). Por una parte, desde luego, un motivo literario presente en la poesía helenística, el de los poetas-filósofos inspirados por la divinidad;¹⁰⁰⁹ por otra, una alusión directa a la veneración religiosa que los epicúreos daban al Maestro, no por ser un inmortal entre mortales, sino porque ha vivido como un dios entre los mortales, mostrando así, en primera persona y con su ejemplo, que el ideal epicúreo de vida no es un deseo quimérico, sino algo realizable. Si un humano, Epicuro, ha conseguido elevarse al rango de los dioses, es que esta posibilidad, al menos en principio, está al alcance de todos los que quieran escucharlo y seguirlo. Y a este respecto debe resaltarse que no importa este o aquel aspecto parcial de la vida, sino esta en su totalidad culminada con una muerte acorde con el ideal epicúreo; únicamente tal totalidad tiene valor ejemplarizante.¹⁰¹⁰

★

Epicuro sabía que la supervivencia de su legado no solo podía descansar en razones intelectuales: por eso su testamento establece condiciones e ingresos para que se celebren banquetes en su honor y recuerdo.¹⁰¹¹

De los beneficios que se obtengan de lo que hemos donado a Aminómaco y a Timócrates que se hagan partes, de acuerdo con Hermarco, para atender a las ofrendas funerarias en honor de mi padre, mi madre y mis hermanos, y para celebrar la fiesta habitual del día de mi aniversario el diez de Gamelión de cada año, así como para (cubrir los gastos de) la reunión que tiene lugar los días veinte de cada mes de los que los que filosofan con nosotros, en la fecha dedicada a mi memoria y la de Metrodoro. Que celebren conjuntamente el día de mis hermanos en el mes de Posidón. Que celebren también reunidos el de Polieno en el mes de Metagitnión, como lo hacíamos nosotros (DL X, 18).

Epicuro pide que se le recuerde a él y a Metrodoro el día 20 de cada mes; tal vez el cínico Menipo de Gádara se burlara de estas celebraciones en su *Sobre el nacimiento de Epicuro y el festejado día veinte* (DL VI, 101). En Grecia era habitual

¹⁰⁰⁹ Cfr., por ejemplo, Merki, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΝ*..., 1952. Erler, «Epicurus as *deus mortalis*...», 2002.

¹⁰¹⁰ Cfr. Capasso, «L'aspetto culturale nel...», 1987.

¹⁰¹¹ Cfr. Alpers, «Epikurus Geburtstag», 1968.

conmemorar a los muertos anualmente y solo los dioses eran celebrados una vez al mes. Otra insinuación: la palabra griega *epíkouros* significa «auxiliador», «protector», y era un epíteto habitualmente asociado a dioses y héroes como Apolo o Asclepio; y aunque no hay ningún motivo para pensar que Epicuro es un sobrenombre, sí lo hay para sospechar que modificó la fecha de su nacimiento para hacerla coincidir con la de Apolo, la divinidad de la sabiduría y de las sanaciones.¹⁰¹²

Aunque las noticias sean confusas (y en muchos casos malintencionadas y maledicentes), parece ser que las comunidades epicúreas establecieron festividades en honor de los epicúreos más renombrados que al menos externamente adoptaban la forma tradicional de culto a los muertos y/o de culto a los héroes.¹⁰¹³ Ya en vida recibió Epicuro culto por parte del círculo más estrecho de amigos y, con el paso del tiempo, las comunidades epicúreas rindieron culto al Maestro y a otros epicúreos prominentes.¹⁰¹⁴ Es probable que los banquetes rituales en honor de los primeros epicúreos se transformaran en verdaderos actos de culto.¹⁰¹⁵

Dado que para los epicúreos con la muerte se extingue toda sensación y no queda absolutamente nada, se comprende el asombro de Cicerón ante el hecho de que Epicuro se preocupe por instituir cultos y festividades en honor de su memoria y de la Metrodoro (*Fin.* II, 101). Cicerón olvida o pasa por alto que el bien del culto no lo es para el honrado ya muerto, sino para los honradores que siguen en vida: venerar al sabio es «un gran bien para quienes lo veneran», advierte la *Sentencia Vaticana* 32.¹⁰¹⁶ La veneración a Epicuro puede entenderse a partir de la similitud entre el sabio y la divinidad: el sabio realiza en sí mismo la forma de vida divina y, en esta medida, al igual que los dioses, se convierte en modelo y ejemplo. El pasado («un dios fue, un dios», V, 8), se abre al presente («más justo es que tengamos por dios aquel a quien debemos los dulces consuelos de la vida» (V, 19) y se proyecta al futuro («¿no será justo, aun siendo un hombre, elevarlo al rango de los dioses?», V, 50-51). En tanto que dios, Epicuro es un *exemplum* más allá del tiempo, pero es también un modelo al que los humanos pueden aspirar en esta vida y en esta tierra.¹⁰¹⁷

¹⁰¹² Así lo sugiere Steckel, «Epikurus», 1968: 579-580. Sobre la fecha del nacimiento de Epicuro y los problemas que plantea: Erler, «Epikur», 1994: 61. Laks, «Vie d'Épicure...», 1976: 85-86.

¹⁰¹³ Cfr. Windisch, *Paulus und Christus...* 1934: 52-54.

¹⁰¹⁴ Cfr. Clay, «The Cults of Epicurus», 1986. Schmid, «Epikur», 1962: 747-749.

¹⁰¹⁵ Cfr. Schmidt, «Epikur»: 1962. Clay, «Individual and Community...», 1983: 270-279.

¹⁰¹⁶ Sobre este motivo: Erler, «Selbstfindung im Gebet...», 2001.

¹⁰¹⁷ Cfr. Segal, *Lucretius on Death and Anxiety...*, 1990: 218.

En las siguientes palabras que Metrodoro dirigió a Timarco se escucha el lenguaje religioso de los ritos místéricos:

Añadamos un bien al bien, simplemente evitando sumirnos en las afecciones comunes y escapando de la vida terrena hacia los misterios de Epicuro, en verdad revelados por un dios (Plut. *Adv. Col.* 1117 b = 38 Körte).

El mismo Epicuro informa en una carta de que Colotes, embriagado por las verdades que salían de su boca, traicionó la filosofía de la naturaleza del Jardín rindiéndole culto como si se tratara de un dios:

Como preso de veneración por lo que entonces yo decía, te sobrevino el deseo, contrario a nuestra filosofía de la naturaleza, de abrazarme cogiéndote a mis rodillas y adoptar en todo la actitud habitual en las reverencias y súplicas a ciertos personajes. Hiciste así que también yo, a mi vez, te venerase y honrase (Plut. *Adv. Col.* 1117 b-c = 141 Us.).¹⁰¹⁸

Es importante prestar atención al contexto: Colotes se ha burlado del oráculo sobre Sócrates que Queronte trajo de Delos («...preguntó si había alguien más sabio que yo [Sócrates]; la Pitia le respondió que nadie era más sabio», *Apología* 21 a): «una vulgar historia sofística». Plutarco replica recordando esas «veneraciones», esos «estruendosos alaridos» y «clamorosos aplausos» con los que los del Jardín suplican y alaban «al hombre que os exhorta a continuos y abundantes placeres» (*Adv. Col.* 1117 a-f), y ejemplifica con los dos textos mencionados, que son citas literales, no torticeras malinterpretaciones de Plutarco. La situación dramática también es importante: mientras Colotes «escuchaba a Epicuro hablar de filosofía natural» las palabras del Maestro lo enardecieron al extremo de, súbitamente iluminado, caer «de pronto ante él abrazado a sus rodillas» (1117 b). Las explicaciones físicas de Epicuro fueron para su discípulo una revelación de las leyes que rigen el universo y, al mismo tiempo, una puerta de acceso al hogar de los dioses, donde Epicuro mora como mediador y figura ejemplar, una actitud que el Maestro, sin embargo, califica de contraria «a nuestra filosofía de la naturaleza».¹⁰¹⁹

Plutarco entiende que Metrodoro es un adulator y Epicuro un vanidoso, pasando por alto el sentido afectivo y pedagógico del momento, es decir, el hecho de que la física epicúrea es algo más que una seca y erudita explicación

¹⁰¹⁸ Sobre este texto: Piettre, «La proscynèse de Colotès...», 1998. Cfr. tb. Westmann, *Plutarch gegen Kolotes...*, 1955: 27-31.

¹⁰¹⁹ Piettre, «La proscynèse de Colotès...», 1998: 189.

neutral de la naturaleza y, por consiguiente, olvidando asimismo la circunstancia de que aprenderla supone algo más que llegar a saber algo que antes se ignoraba y, en consecuencia, que quien la enseña es algo más que un mero profesor. Estamos ante un tema que ha aparecido repetidas veces a lo largo de este libro: hacerse epicúreo presupone, desde luego, dominar la *physiología* del Jardín, más en función de experimentar una auténtica conversión. El Maestro es un mistagogo que en calidad de tal es o se aproxima a los dioses. De aquí el comentario de Epicuro a la actitud de Colotes:

Compórtate como incorruptible y concíbeme a mí también como incorruptible (*Adv. Col.* 1117 c = 141 Us. = 65 Arr.)

«Considera, en primer lugar, a la divinidad como un ser vivo incorruptible y feliz», escribe Epicuro (*Ep. Men.* 123). Quienes aspiran a la sabiduría son iniciados, y el iniciador inicia en la perfecta beatitud de los dioses.

Situadas sobre este trasfondo, cobran sentido las palabras de Timócrates, cuando recuerda lo mucho que le costó escapar de «aquellas reuniones filosóficas nocturnas» y de «aquellas reuniones secretas de iniciados» (DL X, 6). A despecho de su fuerte tono polémico el texto permite intuir algo del ambiente del Jardín, que Timócrates, con (de acuerdo con los epicúreos) el rencor y el resentimiento característicos de los ex conversos, juzga muy negativamente: del mismo modo que Luciano revela los «auténticos» misterios de Alejandro (en realidad, supercherías), frente a los (supuestos) «misterios» epicúreos, Timócrates revela el verdadero «secreto» de Epicuro, un ignorante entregado a toda suerte de excesos. Obviamente, la imagen cambia de manera radical si se prefiere seguir las fuentes favorables: si Epicuro es un heraldo que revela verdades fundamentales, los epicúreos posteriores y muy especialmente los *kathēgemónes* son, por así decirlo, heraldos de segundo orden que transmiten a la posteridad las verdades ya reveladas por el Padre fundador del Jardín.

Parece ser que esta era una cuestión debatida entre los epicúreos: así se desprende de unos pasajes del *Ad contubernales* donde Filodemo se esfuerza en distinguir entre la veneración intelectual que los epicúreos dedican a Epicuro como acto de gratitud y la veneración religiosa de las masas que entienden que los bienes dependen de la divinidad (cols. XIII-XIV, 13).¹⁰²⁰ Lo cual indica, en efecto, que (para disgusto del gadareno y posible confirmación de las palabras de

¹⁰²⁰ Cfr. Angeli, *Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, 1988: 303-309.

Timócrates) había epicúreos que veneraban al Fundador como si se tratara de un dios o un héroe; tal vez fuera el caso de Colotes, si es que no preferimos interpretar la escena referida más arriba como un acto de calculada (mas fracasada) astucia para alcanzar una mejor posición dentro de la comunidad dirigida por Epicuro: «con todo, este acto de culto, aunque bien urdido por Colotes, no dio el merecido fruto, pues Colotes no fue proclamado sabio» (*Adv. Col.* 1117 c)

★

«Realiza todos tus actos como si Epicuro te observase», señala Séneca (*ad Luc.* 25, 5 = 211 Us.). La idea de la necesidad de alguien «al que ajustar como modelo nuestra propia forma de ser» (*ad Luc.* 11, 10) conoce su máximo desarrollo en el epicureísmo, porque esta filosofía o más bien este modo de vida es también un culto y una *imitatio* de Epicuro, porque él descubrió, de una vez para siempre, la única manera de alcanzar la felicidad. No sorprende entonces que las fuentes señalen que los epicúreos sentían una veneración extrema por el fundador del Jardín.¹⁰²¹ Y con razón, pues quien haya tenido la paciencia y la bondad de leer las páginas anteriores de este libro estará al tanto de que Epicuro piensa correctamente sobre los dioses, no se deja llevar por la ira ni teme a la muerte, sabe que la *ataraxía* es el fin de la vida y que es fácil obtener el máximo bien, el placer, mientras que los dolores o bien son ligeros o bien severos, pero que en este caso pasan pronto; superando toda forma de escepticismo y en posesión de las herramientas epistemológicas que conducen a la verdad, Epicuro ha desentrañado la estructura atómica de la realidad y está al cabo de que, no obstante ser todo átomos y vacío, hay sin embargo acciones que no están determinadas, sino que dependen de nosotros; además, ha desmascarado la *paideía* tradicional, mostrando su vaciedad, y ha señalado cuál debe ser la actitud de los humanos frente a la vida política y frente a la riqueza; Epicuro, en fin, es el mejor amigo. ¿Quién no desearía ser como él?

¹⁰²¹ Sobre la «epicurología»: Schmid, «Epikur», 1961: 746 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES UTILIZADAS

AGUSTÍN DE HIPONA

De ordine = *Los libros Del Orden*, en *Obras de San Agustín*, vol. 1. Edición preparada por V. Capánaga. Madrid: BAC, 1979.

ALCIFRÓN

Ep. = *Cartas de pescadores, campesinos, parásitos y cortesanas*. Introducción, traducción y notas de Elisa Ruíz García. Madrid: Gredos, 1988.

ALEJANDRO DE AFRODISIA

De mixtione = *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary* by Robert B. Todd. Brill: Leiden, 1976.

AMIANO MARCELINO

Historia. Edición de M^a Luisa Harto Trujillo. Madrid: Akal, 2002.

ARISTÓTELES

Caelo = *Acerca del cielo*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1996.

Et. Nic. = *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julian Marías. Introducción y notas de Julian Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Fís. = *Física*. Texto revisado y traducido por José Luis Calvo Martínez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

Gen. et Corr. = *Acerca de la generación y la corrupción*. Traducción, introducción y notas de Ernesto La Croce. Madrid: Gredos, 1987.

Mtf. = *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

Pol. = *Política*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julian Marías. Introducción y notas de Julian Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

Ret. = *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.

Som. = *Acerca de los ensueños*, en *Tratados breves de historia natural*. Traducción, introducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.

PSEUDO-ARISTÓTELES

Económicos. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1984.

ARISTÓXENO

Harmónica-Rítmica. Traducción, introducción y notas de F. J. Pérez Cartagena. Madrid: Gredos, 2009.

ATENEO

Deipn. = *El banquete de los eruditos*. Introducción, traducción y notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillón. Madrid: Gredos, 2006.

AULO GELIO

Noches áticas. Edición de Santiago López Moreda. Madrid: Akal, 2009.

CICERÓN

Acad. = *Cuestiones académicas*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1990.

Ad fam. = *Familiares I*, en *Cartas III*. Introducción, traducción y notas de José Antonio Beltrán Cebolleda. Madrid: Gredos, 2008. *Familiares II*, en *Cartas IV*. Introducción, traducción y notas de Ana-Isabel Magallón García. Madrid: Gredos, 2008.

Adv. = *Sobre la adivinación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

Amic. = *Sobre la amistad*. Traducción e introducción de M^a Esperanza Torrego Salcedo. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

Brutus = *Bruto [Historia de la elocuencia romana]*. Introducción, traducción y notas de Manuel Mañas Núñez. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Cael. = *Pro Caelio* = *En defensa de M. Celio*, en *Discursos III*. Introducción, traducción y notas de Jesús Aspa Cerezo. Madrid: Gredos, 1991.

- Fat.* = *Sobre el destino*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.
- Fil.* = *Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*. Edición de José Carlos Marín. Madrid: Cátedra, 2001.
- Fin.* = *Del supremo bien y del supremo mal*. Introducción, traducción y notas de Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.
- Leg.* = *Las Leyes*. Traducción, introducción y notas por Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Nat. deor.* = *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.
- Off.* = *Sobre los deberes*. Traducción, introducción y notas de José Guillén Cabanero. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Orat.* = *Sobre el orador*. Introducción, traducción y notas de José Javier Iso. Madrid: Gredos, 2002.
- Orat. post red in senatu* = *En agradecimiento al senado*, en *Discursos IV*. Traducción, introducción y notas de José Miguel Baños Baños. Madrid: Gredos, 1994.
- Pis.* = *In Pisonem = Contra Lucio Calpurnio Pisón* en *Discursos VIII*. Introducción, traducción y notas de M^a Elena Cuadrado Ramos. Madrid: Gredos, 2013.
- Prov. cons.* = *Sobre las provincias consulares*, en *Discursos VIII*. Introducción, traducción y notas de M^a Elena Cuadrado Ramos. Madrid: Gredos, 2013.
- Rep.* = *Sobre la república*. Introducción, traducción, apéndice y notas de Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.
- Scauro* = *En defensa de Marco Emilio Escauro*, en *Discursos VIII*. Introducción, traducción y notas de M^a Elena Cuadrado Ramos. Madrid: Gredos, 2013.
- Senec.* = *Sobre la vejez*. Traducción e introducción de M^a Esperanza Torrego Salcedo. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Sest.* = *En defensa de P. Sestio*, en *Discursos IV*. Traducción, introducción y notas de José Miguel Baños Baños. Madrid: Gredos, 1994.
- Tusc.* = *Debates en Túscolo*. Edición de Manuel Mañas Núñez. Madrid: Akal, 2004.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Strom. = *Stromata*. 3 vols. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 1996-2003.

COLOTES

Crönert, W. *Kolotes und Menedemos* (= *Studien zur Paleographie und Papyruskunde VI*), pp. 6-7 y 163-167.

COLUMELA

De re rustica = *Los doce libros de agricultura*. 2 vols. Traducción del latín y notas por Carlos J. Castro; con unas notas prologales de Emiliano M. Aguilera. Barcelona: Iberia, 1959.

CORNELIO NEPOTE

Vida de Ático, en *Vidas*. Traducción y notas de Manuel Segura Moreno. Madrid: Gredos, 2002.

CRISIPO

Sobre las pasiones = T. Tieleman, *Chrisippus' On Affection. Reconstruction and Interpretation*, Leiden/Boston: Brill, 2003

DEMETRIO LACÓN

La forma del Dio (PHerc. 1055), Edizione, traduzione e commento di Mariacarolina Santoro. Napoli: Bibliopolis, 2000.

DIÓGENES DE ENOANDA

Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription. Edited with Introduction, Translation and Notes by Martin Ferguson Smith. Napoli: Bibliopolis, 1993. Traducción en: García Gual, C. *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Madrid: Ariel, 2016.

DIÓGENES LAERCIO

DL = *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007. Es también muy recomendable la edición de Luis-Andrés Bredlow: *Diógenes Laercio. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducidas y comentadas por Luis-Andrés Bredlow. Zamora: Lucinda, 2015.

DIONISIO DE HALICARNASO

Sobre Lisias, Sobre los oradores antiguos, Sobre Demóstenes, en *Tratados de crítica literaria*. Introducción, traducción y notas de Juan Pedro Oliver Segura. Madrid: Gredos, 2005

Primera carta a Ameo. Introducción, traducción y notas de Guillermo Galán Vioque. Madrid: Gredos, 2001.

ELIANO

Varia hist. = *Historias curiosas*. Introducción, traducción y notas de J. M. Cortés. Madrid: Gredos,

EPÍCTETO

Dissert. = *Disertaciones por Arriano*. Traducción, introducción y notas por Paloma Ortíz García. Madrid: Gredos, 1993.

EPICURO

Ups. = *Epicurea*. Edidit Hermannus Usener. Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri. A. MDCCCLXXXII.

Arr. = *Opere*. A cura di Graziano Arrighetti. Torino: Giulio Einaudi, 1973 (Nueva edición riveduta e ampliata).

Cito el libro X de las *Vidas de los filósofos ilustres* por la edición de C. García Gual, *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007. Hay también una edición de este texto a cargo de A. Piqué Angordans: *Diógenes Laercio. Vida de Epicuro. Libro X de las Vidas de los filósofos ilustres*. Introducción, traducción y notas de Antoni Piqué Angordans. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 1981. J. Vara ofrece la «Epístola a Heródoto», la «Epístola a Meneceo», la «Epístola a Pitocles», las «Máximas Vaticanas» y algunos fragmentos: *Epicuro. Obras completas*. Edición de José Vara. Madrid: Cátedra, 1995.

ESTOICOS

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Collegit Ioannes ab Arnim. Vol. I: Zenon et Zenonis Discipuli (1905). Vol. II: Chrysippi Fragmenta Moralia (1903). Vol. III: Fragmentorum Successorum Chrysippi (1903). Leipzig: Teubner.

EUSEBIO DE CESAREA

Praep. evang. = *Preparación evangélica*. Introducción general de Jesús-M^a Nieto Ibañez. Traducción y notas Vicente Becares Botas (libros I, II y III) y Jesús-M^a Nieto Ibañez (libros IV, V y VI). Madrid: BAC, 2011.

FILODEMO DE GÁDARA

Academicorum Historia = *Storia dei filosofi: Platone e l'Accademia (PHerc. 1021 e 164)*. Edizione, traduzione e commento a cura di Tiziano Dorandi. Napoli: Bibliopolis, 1991.

Adul. = *De adulatione*:

- PHerc. 222, 223, 1082: C. Caini, *Sui papiri ercolanesi 222, 223, e 1082 (Filodemo Perì kolakeías)*, Napoli, 1939. Del PHerc. 222 hay una edición más reciente a cargo de T. Gargiulo, «PHerc. 222: Filodemo sull'adulazione», en *Cronache Ercolanesi*. 11, 1981, pp. 103-127.
- PHerc. 1675: V. De Falco, «Appunti sul *perì kolakeías* di Filodemo. Pap. Herc. 1675», en *RIGI* 10, 1926, pp. 15-26.
- PHerc. 223: M. Gigante y G. Indelli, «Bione e l'epicureismo», en *Cronache Ercolanesi*. 8, 1978, pp. 124-131.
- PHerc. 1457: E. Kondo, «Per l'interpretazione del pensiero filodemeo sulla adulazione nel PHerc. 1457», en *Cronache Ercolanesi*. 4, 1974, pp. 43-56.
- PHerc. 1089: F. Longo Auricchio, «Sulla concezione filodemea dell'adulazione», en *Cronache Ercolanesi*. 16, 1986, pp. 79-91; Acosta Méndez, E. «PHerc. 1089: Filodemo "Sobre la adulación"», en *Cronache Ercolanesi* 13, 1983, pp. 121-138

Bon. reg. = *Il buon re secondo Omero*. Edizione, traduzione e commento a cura di Tiziano Dorandi. Napoli: Bibliopolis, 1982.

Cont. = *Ad contubernales* = *Agli Amici di Scuola* (PHerc. 1005). Edizione, traduzione e commento a cura di Anna Angeli. Napoli: Bibliopolis, 1988.

Conv. = F. Amoroso, «Filodemo sulla conversazione», en *Cronache Ercolanesi* 5, 1975, pp. 63-76.

Dis = *De dis* = *Philodemus über die Götter. Erstes Buch*. Griechischer Text und Erläuterung von H. Diels. *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Nr. 7. Berlin 1916. *Drittes Buch*. I. Griechischer Text von H. Diels. *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Nr. 4. Berlin 1917. II. Erläuterung des Textes. *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Nr. 6. Berlin 1917 (Reimp. Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik: Leipzig, 1970).

Elect. = *De electione* = *On Choices and Avoidances*. Edited with Translation and Commentary by Giovanni Indelli and Vuola Tsouna-McKirahan. Napoli: Bibliopolis, 1995.

Epic. = A. Tepedino Guerra, «L'opera filodemea *Su Epicuro* (PHerc. 1232, 1289 β)», en *Cronache Ercolanesi* 24, 1994, pp. 5-53.

Epigramas = *The Epigrams of Philodemus*. Introduction, Text, and Commentary by David Sider. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997. Traducción en *Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros. De poematis V y Epigramas*. Traducción, edición y notas de Salvador Mas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.

Grat. = A. Tepedino Guerra: «Filodemo sulla gratitudine», en *Cronache Ercolanesi* 7, 1977, pp. 96-113.

Ira = *L'ira*. Edizione, traduzione e commento a cura di Giovanni Indelli. Napoli: Bibliopolis, 1988.

Lib. dic. = *De libertate dicendi* = *On Frank Criticism*. Introduction, Translation, and Notes by David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom and James Ware. Atlanta: Scholars Press, 1998.

Mort. = *De morte* = *On Death*. Translated with an introduction and notes by W. Benjamin Henry. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

Mus. IV =, *Philodemus. Über die Musik IV. Buch*. Text, Übersetzung und Kommentar von A. J. Neubecker, Napoli: Bibliopolis, 1986. *Sur la Musique, livre IV*. Texte établi, traduit et annoté par D. Delattre, Paris: Les Belles Lettres, 2007.

Nat. II = *Sulla Natura: libro II*. Edizione, traduzione e commento a cura di Giuliana Leone. Napoli: Bibliopolis 2012

Nat. XXV = S. Laursen, «Epicurus *On Nature* Book XXV (Long-Sedley 20. B. C. and j)», en *Cronache Ercolanesi* 18, 1988, pp. 7-18.

Nat. XXVIII = D. Sedley, «Epicurus, *On Nature* Book XXVIII», en *Cronache Ercolanesi* 3, 1973, pp. 5-83.

Nat. XXXIV = G. Leone, «Epicuro, *Della natura*, libro XXXIV (PHerc. 1431)», en *Cronache Ercolanesi* 32, 2002, pp. 7-135.

Oec. = *On Property Management*. Translated with and introduction and notes by Vuola Tsouna. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

Piet I = *Philodemus. On Piety*. Part 1. Critical Text with Commentary. Edited by Dirk Obbink. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Piet II = A. Schoeber, «Philodemi *De pietate pars prior*» (Königsberg, 1923), en *Cronache Ercolanesi* 18, 1988, pp. 65-125. La columnas que contienen la crítica a la teología estoica, con comentario y una traducción al alemán, han sido editadas

por A. Henrichs, «Die Kritik der stoischen Theologie im PHerc. 1428», en *Cronache Ercolanesi* 4, 1974, pp. 5-32.

Poem. I =: *Philodemus on Poems. Book One*. Edited with Introduction, Translation and Commentary by Richard Janko. Oxford, Oxford University Press, 2000.

Poem. IV = R. Janko «Philodemus' *On Poems* and Aristotle's *On Poets*», en *Cronache ercolanesi* 21, 1991, pp. 5-64.

Poem. V = *Il quinto libro della Poetica (PHerc. 1425 e 1538)*. Edizione, traduzione e commento a cura di Cecilia Mangoni. Napoli: Bibliopolis, 1993. *Philodemus über die Gedichte. Fünftes Buch*. Griechischer Text mit Übersetzungen und Erläuterungen von Christian Jensen, Berlin: Weidmann, 1923. Traducción en *Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros. De poematis V y Epigramas*. Traducción, edición y notas de Salvador Mas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.

Prag. = *Pragmateia* = *Memorie epicuree (PHerc. 1418 e 310)*. Edizione, traduzione e commento a cura di Cesira Militello. Napoli: Bibliopolis, 1997.

Sens. = A. Monet, «[Philodème, *Sur les Sensations*] PHerc. 19/698», en *Cronache Ercolanesi* 26, 1996, pp. 27-126.

Sig. = *De signis* = *On Methods of Inference*. Edited with Translation and Commentary by Philipp Howard De Lacy and Estelle Allen De Lacy. Revised edition with the collaboration of M. Gigante, F. Longo Auricchio, A. Tepedino Guerra. Napoli: Bibliopolis, 1978.

Stoicorum Historia = *Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*. Edizione, traduzione e commento a cura di Tiziano Dorandi. Leiden/New York: Brill, 1994.

Stoic. = *De Stoicis* = T. Dorandi, «Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 E 339)», en *Cronache Ercolanesi* 12, 1982, pp. 91-133.

Perì ploútou = A. Tepedino Guerra, «Il primo libro "Sulla ricchezza" di Filodemo», en *Cronache Ercolanesi* 8, 1978, pp. 52-95.

Rhet. I y 2 = ΦΙΛΟΔΗΜΟΥ ΠΕΡΙ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ. Libros Primum et Secundum edidit Francisca Longo Auricchio. Napoli: Giannini Editore, 1977

Rhet. III = J. Hammerstaedt, «Der Schlussteil von Pilodems dritten Buch über Rhetorik», en *Cronache Ercolanesi* 22, 1992, pp. 9-117.

Rhet. IV, V, VI = *Philodemi Volumina Rhetorica*. Edidit Siegfried Sudhaus. Lipsiae in aedibus B. G. Teubner, 1896.

Trattato etico epicureo (PHerc. 346). Edizione, traduzione e commento a cura di Mario Capasso. Napoli: Giannini, 1982.

HERÁCLITO EL RÉTOR

All. = Alegorías de Homero. Traducción de M^a Antonia Ozaeta Álvarez. Introducción de Esteban Calderón Dorda. Madrid: Gredos, 1989.

HERMARCO

Ermarco. Frammenti. Edizione, traduzione e commento a cura di Francesca Longo Auricchio. Napoli: Bibliopolis, 1988.

HORACIO

Sátiras. Epístolas. Arte poética. Edición bilingüe y traducción de Horacio Silvestre. Madrid: Cátedra, 2000.

Épodos y Odas. Introducción, traducción y notas de Enrique Badosa. Granada: Comares, 2001.

IDOMENEO

«I frammenti di Idomeneo di Lampsaco». Ed. de A. Angeli. En *Cronache Ercolanesi* 11, 1981, pp. 41-101.

ISÓCRATES

Antídotis = Sobre el cambio de fortunas (Antídotis), en *Discursos II*. Traducción, introducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida.

JENOFONTE

Oec. = Económico. Edición, traducción y notas por Juan Gil. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.

Symp. = Banquete. Edición, traducción y notas por Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.

LACTANCIO

Opif. Dei = La obra creadora de Dios. Introducción, traducción y notas de Manuel Caballero González. Madrid: Ciudad Nueva, 2014.

Div. Inst. = Instituciones divinas. 2 vols. Introducción, traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

LUCIANO

Alejandro o el Falso profeta, en *Obras II*. Traducción y notas por José Luis Navarro González. Madrid: Gredos, 1988.

Sobre el parásito o que el parasitismo es un arte, en *Obras II*. Traducción y notas por José Luis Navarro González. Madrid: Gredos, 1988.

LUCRECIO

De la naturaleza. Texto revisado y traducido por Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Alma Mater, 1962.

MARCOS

Evangelio según San Marcos, en *Nuevo Testamento trilingüe*. Edición crítica de José María Bover y José O'Callaghan, Madrid: BAC, 1977.

MÁXIMO DE TIRO

«¿Cuál es el fin de la filosofía» (*Diss. XXXIII*), en *Disertaciones filosóficas*, vol. II. Introducción, traducción y notas de Javier Campos Daroca. Madrid: Gredos, 2005.

«¿Qué vida es mejor, la activa o la contemplativa? La activa» (*Diss. XV*), en *Disertaciones filosóficas*, vol. I. Introducción, traducción y notas de Juan Luis López Cruces. Madrid: Gredos, 2005.

METRODORO

Körte = Metrodori Epicurei Fragmenta. Collegit Scriptores Incerti Epicurei Commentarium Moralem. Subiecit Alfredus Koerte. In Aedibus B. G. Teubneri, MDCCCXC.

ORÍGENES

Contra Celso. Introducción, versión y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1996.

OVIDIO

Fast. = *Fastos*. Introducción, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 2001.

PABLO DE TARSO

A los Gálatas, en *Nuevo Testamento trilingüe*. Edición crítica de José María Bover y José O'Callaghan, Madrid: BAC, 1977.

PLATÓN

Apología. Traducción, introducción y notas de J. Calonge. Madrid: Gredos, 1982.

Cratilo. Traducción, introducción y notas de J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1983.

Eutidemo. Traducción, introducción y notas de F. J. Olivieri. Madrid: Gredos, 1983.

Fedón. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1986.

Lisis. Traducción, introducción y notas de E. Lledó. Madrid: Gredos, 1982.

Teeteto. Traducción, introducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 1988.

Timeo. Traducción, introducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.

PLINIO

NH = *Historia Natural*. Edición de Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana Gómez Marín y Eusebia Tarrío. Madrid: Akal, 2002.

PLUTARCO

Adv. Col. = *Contra Colotes*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII*. Introducción, traducción y notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos, 2005.

Banquete de los siete sabios, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) II*. Introducción, traducción y notas por Concepción Morales Otal y José García López.

Cómo debe escuchar el joven la poesía, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. Introducción, traducción y notas por José García López.

Consejos para conservar la salud, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) II*. Introducción, traducción y notas por Concepción Morales Otal y José García López.

Deberes del matrimonio, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) II*. Introducción, traducción y notas por Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Gredos, 1986.

Frat. am. = *Sobre el amor fraterno*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII*. Introducción, traducción y notas por Rosa María Aguilar. Madrid: Gredos, 1995.

Garr. = *Sobre la charlatanería*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII*. Introducción, traducción y notas por Rosa María Aguilar. Madrid: Gredos, 1995.

La inconveniencia de contraer deudas, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) X*. Introducción, traducción y notas por Carlos Alcalde Martín. Madrid: Gredos, 2003.

Lat. viv. = *De si está bien dicho lo de «vive ocultamente»*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII*. Introducción, traducción y notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos, 2005.

Los oráculos de la Pitia, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*. Introducción, traducción y notas por José Antonio Fernández Delgado.

Grilo = *Los animales son racionales o Grilo*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) IX*. Introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Caverro. Madrid: Gredos, 2002.

Non posse = *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII*. Introducción, traducción y notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos, 2005.

Quaest. conv. = *Charlas de sobremesa*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) IV*. Introducción, traducción y notas de Francisco Martín García

Quomodo adulator = *Cómo distinguir a un adulator de un amigo*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. Introducción, traducción y notas por José García López. Madrid: Gredos, 1992.

Sobre comer carne (II), en *Obras morales y de costumbres (Moralia) IX*. Introducción, traducción y notas de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Caverro. Madrid: Gredos, 2002.

Sobre cómo se debe escuchar, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. Introducción, traducción y notas de José García López. Madrid: Gredos, 2006.

Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) X*. Introducción, traducción y notas por Helena Rodríguez Somolinos. Madrid: Gredos, 2003.

Stoic. cont. = *Las contradicciones de los estoicos*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) XI*. Introducción, traducción y notas de Raúl Caballero Sánchez, Gredos: Madrid, 2004

Tranq. an. = *Sobre la paz del alma*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII*. Introducción, traducción y notas por Rosa María Aguilar. Madrid: Gredos, 1995.

Vit. Marc. = *Marcelo*, en *Vidas paralelas III*. Introducción, traducción y notas de Paloma Ortiz. Madrid: Gredos, 2006.

Vit. Pomp. = *Vidas de Pompeyo y Sertorio*. Edición de Rosa M^a Aguilar y Luciano Pérez Vilatela. Madrid: Akal, 2004.

POLIENO

Poliemo. Frammenti, Edizione, traduzione e commento a cura di Adele Tepefino Guerra. Napoli: Bibliopolis, 1991.

POLISTRATO

Cont. = De contemptu = Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari (= La Scuola di Epicuro II). Edizione, traduzione e commento a cura di Giovanni Indelli. Napoli: Bibliopolis, 1978.

PORFIRIO

Abst. = De abstinentia = Sobre la abstinencia. Introducción, traducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1984.

QUINTILIANO

Inst. orat. = Sobre la formación del orador. Traducción y comentarios: Alfonso Ortega Carmona. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/Caja Salamanca y Soria, 1996.

SÉNECA

Ad Luc. = Epístolas morales a Lucilio. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 2000.

Ben. = De Beneficiis. Moral Essays III, with an English Translation by John W. Basore. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, MCMLXXXIX.

Brev. vit. = Sobre la brevedad de la vida. Edición preparada por Carmen Codoñer. Madrid: Editora Nacional, 1984.

Ira = Sobre la ira, en *Diálogos*. Edición preparada por Carmen Codoñer. Madrid: Editora Nacional, 1984.

Nat. quaest. = Cuestiones naturales. Texto revisado y traducido por Carmen Codoñer Merino. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, MCMLXXIX.

Ot. = Sobre el ocio, en *Diálogos*. Edición preparada por Carmen Codoñer. Madrid: Editora Nacional, 1984.

Vit. beat. = Sobre la felicidad, en *Diálogos*. Edición preparada por Carmen Codoñer. Madrid: Editora Nacional, 1984.

SEXTO EMPÍRICO

Adv. Dog. = Contra los dogmáticos. Introducción, traducción, notas e índice de J. F. Martos Montiel, Madrid: Gredos, 2012.

Adv. Gram. = *Contra los profesores. Libros I-IV*. Introducción, traducción y notas de J. Bergua Caverro. Madrid: Gredos, 1997.

Hyp. Pyrr. = *Esbozos pirrónicos*. Traducciones y notas de A. Gallego Cao, M^a T. Muñoz Diego y M^a I. Méndez Lloret. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

VIRGILIO

Georg. = *Geórgicas*. Traducción de Aurelio Espinosa Pólit. Barcelona: Cátedra, 2003.

Aenn. = *Eneida*. Traducción de Aurelio Espinosa Pólit. Barcelona: Cátedra, 2003.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ACKERMANN, E. *Lukrez und der Mythos* (= *Palingensia* XIII), Wiesbaden, 1979.

ACOSTA MÉNDEZ, E. «PHerc. 1089: Filodemo “Sobre la adulación”», en *Cronache Ercolanesi* 13, 1983, pp. 121-138

— y Angelli, A. *Filodemo. Testimonianze su Socrates*, Napoli: Bibliopolis, 1992.

ALESSE, F. «La polemica di Colote contro il “Socrático” Menedemo», en *Cronache Ercolanesi* 23, 2003, pp. 101-106.

— «TEKNOΠΟΙΙΑ e amore parentale in Epicuro e nell’epicureismo», en *Cronache Ercolanesi* 41, 2011, pp. 207-215.

ALGRA, K. «Lucretius and the Epicurean Other: On the Philosophical Background of DRN V. 1011-1027», en K. A. Algra, M. H. Koenen y M. Schrijvers (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, 1997, pp. 141-150.

ALTHUSSER, L. *Sur la philosophie*, Paris: Gallimard, 1994.

ALLEN, J. *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford: Clarendon Press, 2001.

ALPERS, K. «Epikurus Geburtstag», en *Museum Helveticum* 25, 1968, pp. 48-51.

AMOROSO, F. «Filodemo Sulla Converzazione», en *Cronache Ercolanesi*. 5, 1975, pp. 63-76.

ANDRÉ, J. M. *L’otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris : Publ. Fac. des Lettres de Paris, 1966.

ANDREONI, E. «Sul contrasto ideologico fra il De Republica di Cicerone e il poema di Lucrezio», en *Storia e lett. Rac. Di studi e testi*, 1979, pp. 283-385.

ANGELI, A. *Filodemo, Agli amici di scuola (PHerc.1005)*. Napoli: Bibliopolis, 1988.

— «L’esattezza scientifica in Epicuro e Filodemo», en *Cronache Ercolanesi* 16, 1985, pp. 63-84.

- ANGELI, A. «Compendi, Eklogai, Tetrpharmakos. Due capituli di dissenso nell' epureismo», en *Cronache Ercolanesi* 16, 1986, pp. 53-66.
- «I frammenti di Idomeno di Lampsaco», en *Cronache Ercolanesi* 11, 1981, pp. 41-101.
- «Necessità e autodeterminazione nel *De ira* di Filodemo (PHerc. 182 fr. 12 In-delli)», en M. Capasso y S. Pernigotti (eds.), *Studium atque urbanitas. Miscellanea in onore di Sergio Daris*, Congedo: Galatina, 2000, pp. 15-63.
- «La scuola epicurea di Lampsaco nel PHerc. 176 (fr. 5, coll. I, IV, VIII-XXIII)», en *Cronache Ercolanesi* XVIII, 1988, pp. 27-51.
- ANGELI, A. «Idoménee de Lampsaque», en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes*
- «Frammenti di lettere di Epicuro nei papyri d'Ercolano», en *Cronache Ercolanesi*. 23, 1993, pp. 11-27.
- y Dorandi, T. «Il pensiero matematico di Demetrio Lacone», en *Cronache Ercolanesi* 17, 1987, pp. 89-103.
- ANDERSON, W. S. *Essays on Roman Satire*, Princeton: Princeton University Press, 1982.
- ANDRÉ, J. M. *Mécène, essay de biographie spirituelle*, (= *Annales littéraires de l'université de Besançon* LXXXVI), Paris, 1967.
- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley: University of California Press, 1992.
- «Epicurus on Agency», en J. Brunschwig y M. Nussbaum (eds.), *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley: University of California Press, 1992, pp. 53-71.
- «Epicurean Emotions», en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30, 1989, pp. 145-164.
- ARNIM, H. von, *Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin, Weidmann, 1898, pp. 43 ss.
- ARKINS, B. «Epicurus and Lucretius on Sex, Love and Marriage», en *Apeiron* 18, 1984, pp. 141-143.
- ARMSTRONG, D. «All Things to All Men: Philodemus' Model of Therapy and the Audience of *De Morte*», en J. T. Fitzgerald, D. Obbink y G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testamente World*, Leiden/Boston: Brill, 2004, pp. 15-54.
- Fisch, J. Johnson, P. A. y Skinner, M. B. (eds.), *Vergil, Philodemus and the Augustans*, Austin: University of Texas Press, 2004.
- «Be angry and sin not. Philodemus versus the Stoics on Natural Bites and Natural Emotions», en J. T. Fitzgerald (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London/New York: Routledge, 2008, pp. 69-121.

- ARMSTRONG, D. y Ponczoch, J. A. «[Philodemus] On Wealth (*PHerc.* 1570 cols, VI-XX, PCC. 4-6A): New Fragments of Empedocles, Menander and Epicurus», en *Cronache Ercolanesi* 41, 2011, pp. 97-138.
- ARRIGHETTI, G. *Epicuro. Opere.* Torino: Giulio Einaudi, 1973.
- «L'opera "Sulla Natura" e le lettere di Epicuro a Erodoto e a Pitocle», en *Cronache Ercolanesi* 5, 1975, pp. 39-51.
- «Filodemo fra poesía, mito e storia», en M. Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit. Akten der 2. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September-3. Oktober 1988 in Würzburg*, Stuttgart: Franz Steiner, 2000, pp. 13-31.
- y Gigante, M. «Frammenti del libro undicesimo Della natura di Epicuro», en *Cronache Ercolanesi*. 7, 1977, pp. 5-8.
- «Filodemo biografo dei filosofi e le forme dell'erudizione», en *Cronache Ercolanesi* 33, 2003, pp. 13-31.
- ATHERTON, C. «Lucretius and What Language Is Not», en D. Frede y B. Inwood (eds.), *Language and Learning*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 101-138.
- *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- ASMIS, E. «Rhetoric and reason in Lucretius», en *American Journal of Philology* 104, 1983, pp. 36-66.
- «Philodemus' Epicureanism», en *ANRW* II, 36.4, 1990, pp. 2369-2406.
- «Epicurean Poetics», en D. Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry. Poetic Theory & Practice in Lucretius, Philodemus & Horace*, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 15-34.
- «Epicurean epistemology», en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 260-194.
- *Epicurus Scientific Method* (= *Cornell Studies in Classical Philology* 42), Ithaca/London, 1984.
- «Epicurean empiricism», en J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 84-104.
- «Epicurean Semiotics», en G. Manetti y P. Bertetti (eds.), *Semiotica: testi esemplari. Storia, teoría, pratica, proposte*, Torino: Testo & Immagine, 1996, pp. 155-185.
- «Lucretius and the Growth of Ideas», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epikureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 763-778.
- «Basic Education in Epicureanism», en Y. L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden: Brill, 2001, pp. 209-239.

- ASMIS, E. «The necessity of anger in Philodemus' *On Anger*», en J. Fish y K. S. Sanders, *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 152-182.
- «The Politician as Public Servant in Cicero's *De re publica*», en C. Auvray-Assays, C. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie* (= *Études de littérature ancienne* 12), 2001, pp. 109-128
- «Epicurean Economics», en J. Fitzgerald, D. Obbink, G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden/Boston: Brill, 2004, pp. 133-176.
- AUBERT, J. «Lucretius' Venus and Stoic Zeus», en *Hermes* 110, 1989, pp. 458-470.
- AUGUSTIN, M. J., *Patient-Relativity and the Efficacy of Epicurean Therapy*. Thesis, Georgia State University, 2011.
- AVALLONE, R. *Mecenate*, Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1962.
- BALCH, D. L. «Philodemus "On Wealth" and "On Household Management": Naturally Wealthy Epicureans against Poor Cynics», en J. T. Fitzgerald, D. Obbink, G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden/Boston: Brill, 2004, pp. 177-196.
- BALTES, M. «Nachfolge Epikurs, *Imitatio Epicuri*», en *EIINOHMATA. Kleine Schriften zur antiken Philosophie und homerischen Dichtung*, München: Saur, 2005, pp. 111-133.
- BALTUSSEN, H. «From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary», en *Poetics Today* 28/2, 2007, pp. 247-281.
- BAILEY, C. *Epicurus. The Extant Remains with Short Critical Apparatus, Translation and Notes*, Oxford: Clarendon Press, 1926 (reimp. Hildesheim: Olms, 1970).
- *The Greek Atomists and Epicurus*, New York: Russell and Rusell, 1964.
- *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, Oxford: Oxford University Press, 1947.
- BAKKER, F. A. *Epicurean Meteorology. Sources, Method, Scope and Organization*, Leiden: Brill, 2016.
- BARBIERI, A. «Epicuro e le conquiste matematiche-astronomiche. Significato di una polemica», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignoni* (= *Istituto di Filologia classica* 2), Genova, 1959, pp. 73-88.
- BARIGAZZI, A. «Epicure et le scepticisme», en *Actes du VIII Congrès, Assoc. Guillaume Budé*, Paris, 1970, pp. 286-293.
- «Cinética degli ΕΙΔΩΛΑ nel ΠΕΡΙ ΘΥΣΕΩΣ di Epicuro», en *La Parola del Passato* 13, 1958, pp. 249-256.
- «Il concetto di tempo nella fisica atomistica», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignoni* (= *Istituto di Filologia classica* 2), Genova, 1959, pp. 29-59.
- «Epicuro e gli organa astronomici», en *Prolegomena* 1, 1952, pp. 61-70.

- BARIGAZZI, A. «Sul concetto epicureo della sicurezza esterna», en *SUZHTHSIS*, pp. 73-92
- BARNES, J. «The size of the sun in antiquity», en *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 22, 1989, pp. 29-41.
- «The Corpuscularian Hypothesis», en *The Presocratic Philosophers*, vol. 2: *Empedocles to Democritus*, London: Routledge & Kegan, 1979, pp. 40-75 y 297-300 (notas), en esp. pp. 40-50.
- «Epicureans Signs», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., 1988, pp. 91-134.
- «Epicurean Signs», en J. Annas y R. H. Grimm (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 91-134.
- BARWICK, K. «Kompositionsprobleme in 5. Buch des Lukrez», en *Philologus*, 95, 1943, pp. 193-211.
- BAUMER, N. *Antifeminismus bei Paulus? (= Forschung zur Bibel 68)*, Würzburg, 1992.
- BEER, B. *Lukrez und Philodem. Poetische Argumentation y poetologischer Diskurs*, Basel: Schwabe, 2009.
- BELLANDI, F. «Epicuro, Seneca e il matrimonio del sapiens. Sul frammento 23 Votero = 45 Haase del *De matrimonio* di Seneca», en *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 53, 2004, pp. 175-182.
- BELLOLI A. P. A. (ed.), *The J. Paul Getty Museum Guide to the Villa and its Gardens*, Malibu: J. Paul Getty Museum, 1989.
- BENFERHAT, Y. *Ciues Epicurei. Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave (= Latomus 292)*, Bruxelles, 2005.
- BENNET, M. J. «Deleuze and Epicurean Philosophy. Atomic Speed and Swerve Speed», en *Journal of French and Francophone Philosophy-Revue de la philosophie française et de langue française*, XXI/2, 2013, pp. 131-137.
- BERRESSEM, H. «*Incerto Tempore Incertisque Locis*: The Logic of the Clinamen and the Birth of Physics», en N. Abbas (ed.), *Mapping Michel Serres*, Ann Arbor, 2005, pp. 51-71.
- BERETTA, M. *La rivoluzione culturale di Lucrezio. Filosofia e scienza nell'antica Roma*, Roma: Carocci, 2015.
- BESNIER, B. «Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme. Réponse à Elisabeth Asmis», C. Auvray-Assayas, C. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie (= Études de littérature ancienne 12)*, 2001, 2001, en pp. 129-157.
- BETEGH, G. «Epicurus' Argument for Atomism», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXX, 2006, pp. 261-284.
- BETTENWORTH, A. «Phaicians at the birthday party: A. P. 11, 14 (Philodemus) and its epic background», en *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI siècle 2*, 2012.

- BETZ, H. D. *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Berlin: Akademie Verlag, 1961.
- BIGNONE, E. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze: La Nuova Italia, 1936 (reimp. Milano: Bompiani, 2007).
- «Epicuro e i comici greci, Teocrito e Ateneo», en *Atene e Roma. Rassegna trimestrale dell'Associazione Italiana di Cultura Classica*, VI, 1938, pp. 75-92.
- BLANK, D. L. *Sextus Empiricus. Against the Grammarians*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- «*Philosophia and technē: Epicurean on the arts*», en J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 216-233.
- «Atomist Rhetoric in Philodemus», en *Cronache Ercolanesi*, pp. 69-88.
- «Socratics versus Sophists on Payment for Teaching», en *Classical Antiquity* 4, 1985, pp. 1-49.
- BLICKMAN, D. R. «Lucretius, Epicurus and Prehistory», en *Harvard Studies in Classical Philology*, 92, 1989, pp. 157-191.
- BLOMQUIST, K. «From Olympias to Aretaphila. Women in Politics in Plutarch», en J. Mossman (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London: Duckworth, 1997, pp. 73-97.
- BLUNDELL, S., *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*, London, 1986.
- BOBZIEN, S. «Moral Responsibility and Moral Development in Epicurus», en B. Reis, S. Haffmans (eds.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 206-229.
- BOLLACK, J. *La pensée du plaisir. Épicure, textes moraux, commentaires*, Paris: Editions de Minuit, 1975.
- y Laks, A. *Epicure à Pythocles. Sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*, Lille: Publications de l'Université de Lille III, 1978.
- Bollack M. y Wismann H., *La Lettre d'Epicure*, Paris: Éditions de Minuit, 1971.
- BONAZZI, M. «Parmenide e Platone (e Aristotele) nel *Contro Colote* di Plutarco», en *Aitia. Regards sur la cultura hellénistique au XXI siècle* 3, 2013.
- BOULOGNE, J. *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.
- BOYANCÉ, P. *Lucrece et l'épicurisme*, Paris : PUF, 1963.
- *Épicure*, Paris: PUF, 1969.
- BOWDICH, P. L. *Horace and the Gift Economy of Patronage*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2001.

- BOWDICH, P. L. «Horace and Imperial Patronage», en G. Davidson (ed.), *A Companion to Horace*, Oxford: Blackwell, 2010, pp. 53-74.
- BRAICOVICH R., «Filodemo y la parrhēsia epicúrea como práctica pedagógica terapéutica», en *Análisis. Revista de investigación filosófica* 3/1, 2016, pp. 11-30.
- «Racionalismo y retórica en Filodemo de Gádara», en *Diánoia* LXII/79, 2017, pp. 141-164.
- BRANCUCCI, A. «Diogene di Babilionia e Aristosseno nel *De musica* di Filodemo», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 573-583.
- «Damone nel Περὶ μουσικῆς di Filodemo», en *Cronache Ercolanesi* 33, 2003, pp. 125-129.
- BRENNAN, T. «Epicurus on Sex, Marriage, and Children», en *Classical Philology* 91/4, 1996, pp. 346-352.
- BRIGHT, D. F. «The Plague and the Structure of *De rerum natura*», en *Latomus* 30, 1971, pp. 607-632, en esp. p. 619.
- BROWN, E. «Epicurus on the Value of Friendship («Sententia Vaticana» 23)», en *Classical Philology* 97, 1, 2002, pp. 68-80.
- BROWN, P. M. *Horace. Satires I. With an Introduction, Text, Translation and Commentary*, Warmister: Aris and Phillips, 1993.
- BROWN, R. D. «Lucretius and Callimachus», en *Illinois Classical Studies* 7, 1982, pp. 77-97.
- *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on De Rerum Natura IV, 1030-1287, with Prolegomena, Text and Translation*, Leiden/New York: Brill, 1987.
- BÜCHNER, K. «Epikur bei Menander», en *Studi Latini* 14, 1937, pp. 155-166.
- BÜCHNER, W. «Über den Begriff der Eironeia», en *Hermes* 76, 1941, pp. 339-358.
- BUENO, G. «Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de “heterías soteriológicas”», en *El Basilisco* 13, 1981/82, pp. 12-39.
- *La metafísica presocrática*, Madrid/Oviedo: Pentalfa, 1974.
- BRUNSCHWIG, J. «The cradle argument in Epicureanism and Stoicism», en M. Schofield y G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 113-144.
- BRUNT, P. A. «*Libertas* in the Republic», en *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford, 1988, pp. 281-350.
- BURNYEAT, M. F. «The Origins of Non-deductive Inference», en J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat y M. Schofield (eds.), *Science and Speculation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 193-238.
- CAMPBELL, G. L. *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De Rerum Natura 5. 772-1104*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

- CAMPOS DAROCA F. J. y López Martínez, M^a P «Communauté épicurienne et communication épistolaire. Lettres de femmes selon le *PHerc.* 176: la correspondance de Batis», en *Miscellanea papyrologica Herculaniensis* 1, 2010, pp. 21-36.
- CANFORA, L. «La première réception de Lucrèce à Rome», en A. Monet (ed.), *Le jardin romain. Epicurisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack*, Lille: Presses de l'Université C. De Gaulle, 2003, pp. 43-50.
- *Vita di Lucrezio*, Palermo: Sellerio, 1993.
- *Julio César. Un dictador democrático*, Ariel: Barcelona, 2000.
- CAPASSO, M. *Trattato etico epicureo (PHerc. 346)*, Napoli: Giannini, 1982.
- «Epicureismo ed eleatismo. Secondo contributo alla ricostruzione della critica epicurea alla filosofia presocratica», en *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo*, Napoli: Bibliopolis, 1987, pp. 103-163.
- «Un albero per Leonzio», en F. de Martino (ed.), *Rose di Pieria*, Bari: Levante, 1991, pp. 279-311.
- «L'aspetto culturale nel rapporto tra Epicuro e i seguaci», en *Comunità senza rivolta: quattro saggi sull'epicureismo*, Napoli: Bibliopolis, 1987.
- *Carneisco. Il second libro del Filista (PHerc. 1027)*, Napoli: Bibliopolis, 1988.
- CASARES, J. *Diccionario ideológico de la lengua Española*, Barcelona: Gustavo Gili, 1984 (2^a ed.).
- CASTAGNOLI, L. «Democritus and Epicurus on Sensible Qualities in Plutarch's *Against Colotes* 3-9», en *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI siècle* 3, 2013.
- CASTNER, C. J. *A Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second Century A.D.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F. «Le temps épicurien est-il atomique?», en *Les Études Philosophiques* 3, 1980, pp. 285-306.
- CHANDLER, C. *Philodemus On Rhetoric Books 1 and 2. Translation and Exegetical Essays*, New York/London: Routledge, 2006.
- CHANOTIS, A., «Religion und Mythos», en G. Weber (Hg.), *Kulturgeschichte des Hellenismus*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2007, pp. 139-157
- CLASSEN, C. J. «Poetry and Rhetoric in Lucretius», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 99, 1968, pp. 77-118.
- CLAY, D. *Lucretius and Epicurus*, Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- «Epicurus Last Will and Testament», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, 1973, pp. 252-280.
- «The Cults of Epicurus», en *Cronache Ercolanesi* 16, 1986, pp. 11-28.
- «Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School», en *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, vol. 1, Napoli: G. Macchiaroli, 1983, pp. 255-279.

- CLAY, D. «Reseña» de T. Dorandi. *Filodemo. Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio* (PHerc. 1018), en *The American Journal of Philology* 118/1, 1997, pp. 146-149.
- «Philodemus on the Plain Speaking of the Other Philosophers», en J. T. Fitzgerald, D. Obbink y G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, 2004, Leiden/Boston: Brill, pp. 55-71.
- «A Lost Epicurean Community», en *Greek Roman and Byzantine Studies* 30, 1989, pp. 313-335
- «Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives», en *ANRW* II, 36.5, 1992, pp. 3406-3450.
- «The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda: New Discoveries 1969-1983», en *ANRW*, 1990, pp. 2446-2559 y 3231-3232.
- «An Epicurean Interpretation of Dreams», en *The American Journal of Philology* 101/3, 1980, pp. 342-365.
- «The Cult of Epicurus. An Interpretation of Philodemus' "On Epicurus" (PHerc. 1232) and Other Texts», en M. Gigante (ed.), *Atti de XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli, 1984, pp. 677-679.
- «Reseña» de B. Frischer, *The Sculpted Word*, en *American Journal of Philology* 105, 1984, pp. 484-489.
- «An Anatomy of Lucretian Metaphor», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 779-793.
- CLEMENTI, G. «Le leggi sul lusso e la società romana tra III e II secolo a. C.», en A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Società romana e produzione schiavistica: Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma/Bari: Laterza, 1981, pp. 1-14.
- CONCHE, M., *Épicure. Lettres et Maximes*, Paris: PUF, 1987.
- CONCOLINO MANCINI, A. «Sulle opere polemiche di Colote», en *Cronache Ercolanesi*, 6, 1976, pp. 61-67.
- CONTE, G. B. «Υψος e diatriba nello stile di Lucrezio (D.R.N. II, 1-61)», en *Maia* 18, 1966, pp. 338-368.
- CONTI, A. *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia de una polemica filosofica*, Leuven: Leuven University Press, 2014.
- COOPER, J. M. «Two notes on Aristotle on mixture», en *Knowledge, Nature, and the Good*, Princeton: Princeton University Press, 2004, pp. 148-173.
- «Pleasure and Desire in Epicurus», en *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 484-514.
- CORBEILL, A. *Political Humor in the Late Republic*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

- CORTI, A. «È realmente esistita una polémica tra Arcesilao e la scuola epicurea?», en *Aitia. Regards sur la cultura hellénistique au XXI siècle* 3, 2013.
- CRACA, C. «Il proemio dell'inno ad Epicuro nel V libro di Lucrezio», en *Orpheus* 5, 1984, pp. 77-97.
- CRÖNERT, W. *Kolotes und Menedemos*, Leipzig: Eduard Avenarius, 1906.
- CULHAM, P. «Ten Years after Pomeroy: Studies of the Image and Reality of Women in Antiquity», en A. Skinner (ed.), *Rescuing Creusa. New Methodological Approaches to Women in Antiquity* (= *Helios* 13.2) 1987, pp. 9-30.
- DALZELL, A. «Language and atomic theory in Lucretius», en *Hermathena* 143, 1987, pp. 19-28.
- D'ANNA, G. *Alcuni aspetti della polemica anti-epicurea di Cicerone*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1965.
- DE HOFF, R. von, *Philosophenporträts des Früh- und Hochhellenismus*, München: Beirng und Brinkmann, 1994.
- DE LACEY, Ph. «Lucretius and the History of Epicureanism», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 79, 1948, pp. 12-23.
- «Colotes' First Criticism of Democritus», en J. Mau y E. G. Schmidt (ed.), *Isonomia. Studien sur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin: Akademie Verlag, 1964, pp. 67-77
- «*Ou mallon* and the Antecedents of Ancient Scepticism», en *Phronesis* 3, 1958, pp. 59-71.
- «Pigs and Epicureans», en *The Classical Bulletin* 34/5, 1958, pp. 55-56.
- «Distant Views. The Imaginery of Lucretius 2», en *Classical Journal* 60, 1964, pp. 49-55.
- «Process and Value. An Epicurean Dilemma», en *Transactions of the American Philological Association* 88, 1957, pp. 114-126.
- «Cicero's Invective against Piso», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 72, 1941, pp. 49-58.
- y De Lacey, E. A. «Epicurean *epilogismós*», en *American Journal of Philology*, LXXIX, 1958, pp. 179-183.
- y De Lacey, E. A. *Philodemus. On Methods of Inference*, Napoli: Bibliopolis, 1978.
- DELATTRE, D. «La parole et la musique chez Philodème de Gadara», en C. Lévy y L. Pernot (eds.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, Paris: L'Harmattan, 1997, pp. 177-194.
- «The Dialogue of Greece and Rome about music and ethics in Philodemus of Gadara», en A. Buckley (ed.), *Hearing the Past. Essays in Historical Ethnomusicology and the Archeology of Sound*, Université de Liège, 1998, pp. 213-241.

- DELATTRE, D. «Introduction à un premier bilan des conceptions esthétiques de l'épicurien Philodème de Gadara» y «Vers une reconstruction de l'esthétique musicale de Philodème (à partir du livre IV des *Commentaires sur la musique*)», en C. Auvray-Assayas, D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en Philosophie*, Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2001, pp. 273-240 y 371-384.
- «Le Franc-parler de Philodème (PHerc. 1471): reconstruction bibliologique d'ensemble du rouleau», en A. Antoni, G. Arrighetti, M. I. Bertagna, D. Delaterre (eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculaniensis*. Vol. I. Pisa/Roma: Fabrizio Serra, 2010, pp. 271-291.
- y Delattre, J. «Musique, plaisir et philosophie: orthodoxie et modernité de Philodème», en L. Jerphagnon, J. Lagrée, D. Delattre, *Ainsi parlaient les Anciens. In honorem J.-P. Dumont*, Lille: Presses Universitaires, 1994, pp. 163-174.
- DE SANCTIS, D. «La salvezza nelle parole: l'immagine del ΣΟΤΗΡ nel ΠΕΡΙ ΠΑΡΡΗΣΙΑΣ di Filodemo», en *Cronache Ercolanesi* 43, 2013, pp. 63-71.
- «Utile al Singolo, utile a molti: il proemio dell'*Epistola a Pitocle*», en *Cronache Ercolanesi* 42, 2012, pp. 95-109.
- DETENHOFFER, M. H. «Cicero und C. Cassius Longinus: politische Korrespondenz ein Jahr vor Caesars Ermordung», en *Historia* 39, 1990, pp. 249-256.
- DE WITT, N. W. «Notes on the History of Epicureanism», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 63, 1932, pp. 166-176.
- «Organization and Procedure in Epicurean Groups», en *Classical Philology* 31, 1936, pp. 205-211.
- *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.
- «Parrhesiastic Poems of Horace», en *Classical Philology* XXX, 1935, pp. 312-319.
- «The Epicurean Doctrine of Gratitude», en *The American Journal of Philology*, 58, 3, 1937, pp. 320-328.
- «Epicurean Doctrine in Horace», en *Classical Philology* XXXIV, 1939, pp. 127-134.
- «Epicurean Contubernium», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 67, 1936, pp. 55-63.
- DELEUZE, G. «Lucrecio y el simulacro», incluido como apéndice en *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005, pp. 309-324.
- DEL MASTRO, G. «Il PHerc. 1589 e una nuova testimonianza su Temista e Leonteo», en *Cronache Ercolanesi* 38, 2008, pp. 221-228.
- DESCHAMPS, L. «Un bon mot de Cicéron en *Fin.* 5, 38?», en *Revue des Études Anciennes* 100, 1998, pp. 191-198.
- DIANO, C., *Scritti epicurei*, Firenze: Olschki, 1974.

- DIANO, C. «Lettere di Epicuro agli amici di Lampsaco, a Pitocle e a Mitre», en *Studi Italiani di Filologia Classica* 23, 1949, pp. 59-68.
- *Lettere di Epicuro e dei suoi nuevamente o per la prima volte edite*, Firenze: G. C. Sansoni, 1946.
- DÍAZ DE VALDÉS, J. M. «Freedom of Speech in Rome», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXI, 2009, pp. 125-139.
- DIELS, H. *Philodemus über die Götter. Drittes Buch. II. Erläuterung des Textes. Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Nr. 6.* Berlin 1917.
- DILLON, S. *Ancient Greek Portrait Sculpture. Context, Subjects and Styles*, New York: Cambridge University Press, 2006.
- DIONIGI, I. *Lucrezio. Le parole e le cose*, Bologna: Pàtron, 1988.
- DONINI, P. L. «L'eredità academica e i fondamenti del platonismo in Plutarco», en *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin: De Gruyter, 2011, pp. 375-402
- DORANDI, T. «Filodemo storico del pensiero antico», en *ANRW* II, 36, 4, 1990, pp. 2407-2423.
- «La Rassegna dei Filosofi di Filodemo», en *Rendiconti dell'Accademia d'Archeologia* 55, 1980, pp. 31-49.
- *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, Napoli: Bibliopolis, 1982.
- «La patria di Filodemo», en *Philologus* 131, 1987, pp. 254-256.
- «Le philosophe et le pouvoir. Un cas d propagade inversée», en A. Bresson y Chr. Pébarthe (eds.), *L'écriture publique du pouvoir*, Burdeos/París: Ausonius, 2005, pp. 27-34.
- «Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 E 339)», en *Cronache Ercolanesi* 12, 1982.
- «Epicureanism and Socratism: The Evidence of the Minor Socratics from the Herculaneum Papyri», en U. Zilioli (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*, New York/London, 2015.
- «Epikureische Schule», en *Der neue Pauly* 3, 1997, pp. 1126-1130.
- «Plotina, Adriano e gli epicurei di Atene», en M. Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit. Akten der 2. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September-3. Oktober 1988 in Würzburg*, Stuttgart: Franz Steiner, 2000, pp. 137-148.
- «L'Omero di Filodemo», en *Cronache Ercolanesi*. 8, 1978, pp. 38-51.
- «Epicurus 3 T», en *CPF* I, I **, 1992, pp. 153-156.
- «Epicuro contro Aristotele sulla Retorica», en W. W. Fortenbaugh y D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle (= Rutgers University Studies in Classical Humanities 6)*, New Brunswick/London, 1994, pp. 111-120.

- DORANDI, T. «Per una ricomposizione dello scritto di Filodemo sulla retorica», en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 82, 1990, pp. 59-87.
- DOWNING, E. «Lucretius at the Camera. Ancient Atomism and Early Photographic Theory in Walter Benjamin's *Berliner Chronik*», en *Germanic Review* 81, 2006, pp. 21-36.
- DUDLEY, D. R. «The Satiric Element in Lucretius», en D. R. Dudley (ed.), *Lucretius* (= *Studies in Latin Literature and its Influence*), New York, 1965, pp. 115-130.
- DUMONT, J.-P. «Diògene de Babylone et la déesse Raison», en *Bullutin de l'Association Guillaume Budé* 3, 1984, pp. 260-278.
- DU TOIT, D. S. *THEIOS ANTHROPOS. Zur Verwendung von θεϊος άνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testamente*, 2. Reihe, 91), Tübingen, 1997.
- DYCK, A. R. *Cicero. De Natura Deorum. Liber I*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DYSON, J. «Dido the Epicurean», en *Classical Antiquity* 15, 1996, pp. 203-221.
- ECKSTEIN, P. *Gemeinde, Brief und Heilbotschaft. Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur*, Freiburg/Basel: Herder, 2004.
- EDELSTEIN, L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore: John Hopkins, 1967.
- ERBI, M. «Lettere dal Kepos: l'impegno di Epicuro per i *philoí*», en D. de Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli y F. Verde (eds.), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015, pp. 75-93.
- «Il sapiente e il retore in Filodemo, *Retorica VII* (PHerc. 1004, col. 50)», en *Cronache Ercolanesi* 42, 2012, pp. 189-192.
- «La retorica nell'epicureismo: una riflessione», en *Cronache Ercolanesi* 41, 2011, pp. 189-205.
- ERLER, M. «Die Schule Epikurs» en H. Flashar (Hg.), *Die hellenistische Philosophie (Die Philosophie der Antike 4/1)*, Basel: Schwabe, 1994, pp. 203-490.
- «Epikur», en H. Flashar (Hg.), *Die hellenistische Philosophie (Die Philosophie der Antike 4/1)*, Basel, 1994, pp. 29-202.
- «Orthodoxie und Anpassung. Philodem, ein Panaitios des Kepos?» en *Museum Helveticum* 49, 1992, pp. 171-200.
- «Schmerzfreiheit als Lust. Traditionelles in Epikurs Hedonekonzept», en M. Erler y W. Rother (Hgg.), *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, Basel: 2012, pp. 53-69.
- «*Philologia medicans*. La lettura delle opere di Epicuro nella sua scuola», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 513-526.

- ERLER, M. «Cicero und unorthodoxer Epikureismus», en *Anregung* 38, 1992, 307-322.
- «Epicurus ad Deus Mortalis: *Homoiosis Theoi* and Epicurean Self-Cultivation», en D. Frede y A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden/Boston: Brill, 2002, pp. 159-181.
- «Einübung und Anverwandlung. Reflexe mündlicher Meditationstechnik», en W. Kullmann, J. Althoff y M. Asper, *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, Tübingen: Gunter Narr, 1998, pp. 361-381.
- «Selbstfindung im Gebet. Integration eines Elementes epikureischer Theologie in den Platonismus der Spätantike», en Th. A. Szlezák y K. H. Stanze (eds.), *Platonisches Philosophieren: zehn Vorträge zu Ehren Hans Joachim Stanze*, Hildesheim: Olms, 2001, pp. 155-172.
- «Autodidact and Student: On the Relationship of Authority and Autonomy in Epicurus and the Epicurean Tradition», en J. Fisch y K. R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 9-28.
- y Schofield, M. «Epicurean Ethics», en K. A. Algra *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, pp. 642-674.
- ESSLER, H. *Glücklich und Unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem. Mit einer Edition von PHerc. 152/157. Kol. 8-10*, Basel: Schwabe. 2011.
- «Falsche Götter bei Philodem (*Di* III, Kol. 8, 5-Kol. 10, 6)» en *Cronache Ercolanesi* 39, 2009, pp. 161-205.
- «Ehebruch bei Götter und Steinen (*PHerc.* 152/157, Frg. 42, 25-Frg. 78, 9)», en *Cronache Ercolanesi* 46, 2016, pp. 101-105.
- «Freundschaft der Götter und Toten. Mit einer neuedition von PHILD., *DI* III, Frg. 87 und 83», en *Cronache Ercolanesi* 43, 2013, pp. 95-111.
- EVANS, M. «Can Epicureans Be Friends?», en *Ancient Philosophy* 24, 2004, pp. 407-424.
- EVERSON, S. «Epicurus on the Truth of Senses», en S. Everson (ed.), *Epistemology. Companions to Ancient Thought*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 161-183.
- «Epicureanism», en D. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine*, London/New York: Routledge, 2003, pp. 188-221.
- FALCO, V. de «Appunti sul ΠΕΠΙ ΚΟΛΑΚΕΙΑΣ di Philodemo», en *Rivista Indo-Greca-Italica de filologia, lingua e antichità* 10/1, 1926, pp. 15-26.
- FANTUZZI y T. PAPANGHELIS (eds.), *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*, Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 275-300.
- FARESE, R. «Theoria e praxis nella Retorica di Filodemo», en *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia*, Firenze, 2001, pp. 427-442.

- FARRINGTON, B. *La rebelión de Epicuro*, Barcelona: Laia, 1983.
 — *Science and Politics in the Ancient World*, London, 1939.
- FAUST, M. «Metaphorische Schimpfwörter», en *Indogermanische Forschungen* 74, 1969, pp. 92-93.
- FAUSTI, D. «La presenza del linguaggio medico nel *De signis* di Filodemo», en *Comunicare la cultura antica. I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 5, 2012, pp. 62-82.
- FAUTH, W. *Divus Epicurus. Zur Problemgeschichte philosophischer Religiosität bei Lukrez*», en *ANRW I*, 4, 1973, pp. 205-225.
- FERGUSON, J. «Epicurean Language-Theory and Lucretian Practice», en *Liverpool Classical Monthly* 12, 1987, pp. 100-105.
- FERRARI, F. «La falsità delle asserzioni relative al futuro: un argomento epicureo contro la mantica in Plut. *Pyth. Orac.* 10», en M. Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart: Steiner, 2000, pp. 149-163.
- FERRARIO, M., «L'oratore Callistrato nella retorica di Filodemo», en *Atti XVII Congr. Int. Pap. II*, Napoli, 1984, pp. 485-503.
 — «La concezione della retorica da Epicuro a Filodemo», en R. S. Bagnall, G. M. Brown, A. E. Hanson, L. Koenen (eds.), *Proceedings of the XVI International Congress of Papyrology*, 1981, pp. 145-152.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires: EUDEBA, 1979.
- FERRARIO, M. «La nascita della filologia epicurea: Demetrio Lacone e Filodemo», en *Cronache Ercolanesi* XXX, 2000, pp. 53-61.
- FERRERO, L. *Poetica nuova in Lucrezio*, Firenze: Nuova Italia, 1949.
- FIALHO SILVA, M. *A Parrésia em Filodemo*. Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos. Universidade de Lisboa. Faculdade de Letras. Departamento de Estudos Clássicos. Lisboa, 2009.
- FILLION-LAHILLE, J. *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris: Klincksieck, 1984.
- FIORILLO, M. «Il medico, il timonieri e il retore in Filodemo, *Retorica* VII (*PHerc.* 1004)», en *Cronache Ercolanesi* 42, 2012, pp. 193-208.
- FISH, J. «Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicurean were taught about politics», en J. Fish y K. R. Sanders, *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 72-104.
 — «The Closing Columns of Philodemus' *On the Good King According to Homer*, *PHerc.* 1507 cols. 95-98», en *Cronache Ercolanesi* 46, 2016, pp. 55-81.
 — y Sanders, K. R. (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011.
- FISCHER, J. M. «Contribution to Symposium on Nussbaum's *The Therapy of Desire*», en *Philosophy and Phenomenological Research* 59, 1999, pp.787-792.

- FITZGERALD, J. T. «Gadara: Philodemus' Native City», en J. T. Fitzgerald, D. Obbink, G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden/Boston: Brill, 2004, pp. 343-397.
- (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*, Leiden: Brill, 1996.
- *Cracks in a Earthen Vessel. An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence* (= SBL Dissertation Series 99), Atlanta, 1988.
- FLACELIÈRE, R. «Les épicuriens et l'amour», en *Revue des Études Grecques* 67, 1954, pp. 69-81.
- FLASHAR, H. *Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung* (= *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung* 20/I), Berlin, 2006.
- FLETCHER, R. «Epicurus Mistresses. Pleasure, Authority, and Gender», en Brooke Holmes, W. H. Searin (eds.), *Dynamic Reading. Studies in the Reception of Epicureanism*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2012, pp. 52-88.
- FLORES, E. *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*. Edizione critica con introduzione e versione a cura di... Napoli, Bibliopolis, 2002-2009.
- FONTANA ELBOJ, G. «Mujeres en el cristianismo primitivo: Entre la historia y el mito feminista contemporáneo», en L. Sancho Rocher (coord.), *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*, Zaragoza: PUZ, 2015, pp. 249-298.
- FOUCAULT, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona/Buenos Aires: Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2004.
- FOWLER, D. *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De rerum natura Book Two, Lines 1-332*, Oxford: Oxford University Press, 2002
- «Epicurean Anger», en S. M. Braund, Ch. Gill (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 16-35.
- «Lucretius and Politics», en J. Barnes, M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- «From Epos to Cosmos: Lucretius, Ovid, and the Poetics of Segmentation», en D. Innes, H. Hine y C. Pelling (eds.), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 3-18.
- FOX, M. «History and Rhetoric in Dionysius of Halicarnassus», en *The Journal of Roman Studies* 83, 1993, pp. 31-47.
- FRANK, T. «The Mutual Borrowings of Catullus and Lucretius and What They Imply», en *Classical Philology*. 28, 1933, 249-256.
- FRAISSE, J.-C. *Philia. La notion d'amitié dans le philosophie antique*, Paris: Vrin, 1974.

- FREDE, M. «The Empiricist Attitude towards Reason and Theory», en R. J. Hankinson (ed.), *Method, Metaphysics and Medicine: Studies in the Philosophy of Ancient Science*, Edmonton: Academic Printing and Publishing, 1988, pp. 79-97.
- FREDE, D. «On Generation and Corruption I, 10: On mixtures and mixables», en F. de Haas y J. Mansfeld (eds.), *Aristotle. On Generation and Corruption. Book I*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 289-314.
- «Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics», en R. Kraut (ed.), *The Blackwell guide to Aristotle's Nichomachen Ethics*, Malden (Mass.): Blackwell, 2006, pp. 255-275.
- FRIEDLÄNDER, P. «Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius» en *The American Journal of Philology*, 62, 1, 1941, pp. 16-34 (Reimp. en C. J. Classen (ed.), *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim/New York/Zürich, 1986, pp. 291-308).
- FREYMUTH, G., «Methodisches zur epikureischen Götterlehre», en *Philologus* 99, 1955, pp. 234-244.
- FRISCHER, B. *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1982.
- «Ripensando *The Sculpted Word*. Come ricostruire e interpretare la statua di Epicuro oggi», en Beretta, M., Citti, F. y Iannucci, A. (eds.) *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze: Olschki, 2015, pp. 177-192.
- FRITZ, K. von, «Nausiphanes», en *RE* XVI, 1935, cols. 2021-2027.
- FURLEY, D. J. *Two Studies in the Greek Atomists. Study I: Indivisible Magnitudes. Study II: Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, Princeton: Princeton University Press, 1967.
- «Reseña», de M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce: Flueves et turbulences* *Isis* 72/4, 1981, pp. 675-676.
- «The earth in Epicurean and contemporary astronomy», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 119-125.
- «Cosmology», en K. A. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 411-451.
- «Knowledge of Atoms and Void in Epicureanism», en J. P. Anton, G. L. Kustas y A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany: University of New York Press, 1971, pp. 607-619.
- «Nothing to Us», en M. Schofield y G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 75-91.
- GABAUDE, J. M. «Originalité de l'éducation selon l'épicurisme», en *Diotima* 1, 1983, 53-66.

- GAINES, R. N. «Cicero, Philodemus and the Development of late Hellenistic rhetorical Theory», en J. T. Fitzgerald, D. Obbink, G. S. Holland, *Philodemus and the New Testament World*, Leiden/Boston: Brill, 2004.
- GALE, M. R. *Virgil on the Nature of Things. The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- *Myth and poetry in Lucretius*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- «Lucretius and previous poetic traditions», en S. Gillispie y Ph. Hardie, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- «Piety, Labour, and Justice in Lucretius and Hesiod», en D. Lehoux, A. D. Morrison y A. Sharrock, *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 25-50.
- GARBARINO, G. *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A.C.*, Torino/Milano: Paravia, 1973.
- GARCÍA CALVO, A. «Introducción» a *Lucrecio. De la naturaleza de las cosas*, Madrid: Cátedra, 1983.
- «Para la interpretación de la carta a Heródoto de Epicuro», en *Emerita* 40, 1972, pp. 69-140.
- GARCÍA GUAL, C. «Filantropía epicúrea. La inscripción de Diógenes de Enoanda y su afán benéfico», en *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Madrid: Ariel, 2016, pp. 109-123.
- *Epicuro*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- y Odetti, N. *La Villa de los Papiros*, Barcelona: Casa del Lector/Planeta, 2013.
- GARCÍA RÚA, J. L. *El sentido de la naturaleza en Epicuro*, Granada: Comares, 1996.
- GARGIULO, T. «PHerc. 222: Filodemo sull'adulazione», en *Cronache Ercolanesi* 11, 1981, pp. 103-127.
- GEMELLI Marciano, M. L. *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin/New York: De Gruyter, 2007.
- GEYSER P. T. y Irby-Massy L. G. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientist. The Greek Tradition and its many Heirise*, London/New York: Routledge, 2008.
- GIANCOTTI, F. *Il preludio di Lucrezio, e altri scritti lucreziani ed epicurei*, Messina/Firenze: D'Anna, 1959.
- *L'ottimismo relativo nel «De rerum natura»*, Torino: Loescher, 1968.
- GIANNANTONI, G. «L'infinito nella fisica epicúrea», en A. Ceresa-Gastaldo (ed.), *L'infinito dei Greci e dei Romani*, Genova, 1989, pp. 9-26.
- «Antistene fondatore della Scuola Cinica?», en M.-O. Goulet Cazé y R. Goulet (eds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS*. Paris, 1993, pp. 15-34.

- GIANNANTONI, G. «Epicuro e l'ateismo antico», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 21-63.
- GIGANDET, A. «Plutarque contra Colotès contre Empédocle», en *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI siècle* 3, 2013.
- *Lucrece. Atomes, mouvement: physique et éthique*, Paris: PUF, 2001.
- «Lucrece et l'amour conjugal: un remède à la passion?», en B. Bessnier, P. F. Moreau y L. Renault (eds.), *Les passions antiques et médiévales. Théorie et critique des passions* I, Paris: PUF, 2003, pp. 95-110.
- GIGANTE, M. «Philosophia medicans in Filodemo», en *Cronache Ercolanesi* 5, 1975, pp. 53-61.
- *Ricerche filodemee*, Napoli: Macchiaroli, 1969.
- *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain* (= *Études anciennes* 56), Paris, 1987.
- *Filodemo in Italia*, Firenze: Felice le Monnier, 1990.
- «Filodemo e l'epigramma», en *Cronache ercolanesi* 22, 1992, pp. 5-8.
- «Seneca, ein Nachfolger Philodems», en M. Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit. Akten der 2. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September-3. Oktober 1988 in Würzburg*, Stuttgart: Franz Steiner, 2000, pp. 32-41.
- «Das zehnte Buch des Diogenes Laertios. Epikur und der Epikureismus», en *ANRW* II, 36, 6, 1992, pp. 4302-4307.
- *Scetticismo e Epicureismo. Per 'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli: Bibliopolis, 1981.
- *Cinismo e Epicureismo*, Napoli: Bibliopolis, 1992.
- *Ricerche Filodemee*, Napoli: Macchiaroli, 1983.
- *Filodemo nella storia della letteratura greca*, Napoli: Accad. Di Archeologia, Lettere e Belli Arti, 1998.
- «Sigfridus Sudhaus Philodemorum Studiosus», en *Cronache Ercolanesi* 26, 1996, pp. 15-26.
- «Motivi paideutici nell'opera filodemee sulla libertà di parola», en *Cronache Ercolanesi* V, 1974, pp. 37-42.
- «La biblioteca di Filodemo», *Cronache Ercolanesi*. 15, 1985, pp. 5-30.
- e Indelli, G. «Bione e l'Epicureismo», en *Cronache Ercolanesi*. 8, 1978, pp. 124-131.
- «Atakta XIII», en *Cronache Ercolanesi* 24, 1994, pp. 89-96.
- GIL, J. «Introducción general» a *Jenofonte. Económico*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.

- GILL Ch., «Psychology», en J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 125-141.
- *Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- «*Philosophia medicans* in Filodemo», en *Cronache Ercolanesi* 5, 1975, pp. 53-61.
- *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- GIOVACCHINI, J. «La nouvelle reconstruction du rouleau du *franc-parler* de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une ΠΑΡΡΗΣΙΑ spécifiquement épicurienne?», en A. Antoni, G. Arrighetti, M. I. Bertagna, D. Delaterre (eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculansia*. Vol. I. Pisa/Roma: Fabrizio Serra, 2010, pp. 293-313.
- GIUFFRIDA, P. *L'Epicureismo nella letteratura latina nel I sec. av. Cristo*, Vol. II, Torino: Vita e Pensiero, 1950.
- GIUSSANI, C. *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*. Revisione del testo, commento e studi introduttivi di..., Torino: Loescher, 1896-1898.
- GLAD, E. C. *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychology*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1995.
- «Frank Speech, Flattery and Friendship in Philodemus», en J. T. Fitzgerald (ed.), *Friendship Flattery and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*, Leiden: Brill, 1996.
- GLEI, «R. Erkenntnis als Aphrodisiakum. Poetische und philosophische *voluptas* bei Lukrez», en *Antike und Abendland* 38, 1992, pp. 82-94.
- GOERY, M. «L'absence de préconception du temps chez Épicure», en *Philosophie antique* 12, 107, 2012, pp. 89-104
- «L'atomisme épicurien du temps à la lumière de la Physique d'Aristotle», en *Les Études philosophiques* 107, 2013, pp. 535-552.
- GOESSLER, L. *Plutarch Gedanken über die Ehe*, Zurich: Artemis 1962.
- GOLDSCHMIDT, V. *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris: Vrin, 1977.
- GOLDBERG, S. M. *Constructing Literature in the Roman Republic. Poetry and its Reception*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005.
- GÓMEZ P. y Mestre, F. «Luciano y la tradición de la mosca», en E. Calderón, A. Morales y M. Valverde (eds.), *KOINÒS LÓGOS. Homenaje al profesor José García López*, Murcia: Universidad de Murcia, 2006, pp. 353-364.
- GORDON, P. *Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.
- *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2012.

- GOSLING J. C. B. y Taylor, C. C. W *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- GOW, A. S. F. y Page, D. L. *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- GOWERS, E. «Vegetable Love. Virgil, Columella and Garden Poetry», en *Ramus* 21, 2000, pp. 127-148.
- GRACA, C. *Da Epicuro a Lucrezio. Il maestro ed il poeta nei proemi del «De rerum natura»*, Amsterdam, Hakkert, 1989.
- GRILLI, A. «ΔΙΑΘΕΣΙΣ», en ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, vol. 1, Napoli: G. Macchiaroli, 1983, pp. 93-109.
- «Lucrezio e Epicuro: la storia dell'uomo», en *La Parola del Passato* 50, 1995, pp. 16-45.
- «Considerazioni sul Fr. 555 Us. di Epicuro», G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 377-386.
- GRILLI, E. «Epicuro e il matrimonio (DL X, 119)», en *Revista Critica di Storia della Filosofia* 26, 1971, pp. 51-56.
- GRIFFIN, M. «Piso, Cicero and their Audience», en en C. Auvray-Assays y C. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie (= Études de littérature ancienne 12)*, 2001, pp. 85-100.
- GRIMAL, P. «Le 'bon roi' de Philodème et la royauté de César», en *Revue des Études Latines* XLIV, 1966, pp. 254-285.
- «Le poème de Lucrèce en son temps», en *Lucrèce (= Étreniens Hardt. XXIV)*, Genève-Vandoeuvres 1978, pp. 233-262.
- *Cicéron: discours contre L. Pison*, Paris : Les Belles Lettres, 1966.
- GROS, F. *Michel Foucault*, Amorrortu: Buenos Aires, 2007.
- GRUEN, E. S. *Studies in Greek Culture and Roman Policy (= Cincinnati Classical Studies VII)*, Leyden, 1989.
- GUARDUCCI, M. «La statua di Sant' Ippolito», en *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana d'Archeologia* XLVII, 1974/75, pp. 163-190.
- GUTIERREZ, N. I. *Epicurean Philosophy of Mind. A Thesis Presented to the Faculty of San Diego State University*, 2015.
- GUYAU, J.-M., *La morale d'Epicure et ses rapports avec les morales contemporaines*, Paris: Alcan, 1878.
- HAAKE, M. *Die Philosoph in der Stadt*, München: Beck, 2007.
- HADOT, I. «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», en *Actes du VIII Congrès Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, pp. 347-354.
- *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

- HALPERIN, D. «Plato and Erotic Reciprocity», en *Classical Antiquity* 5, 1986, pp. 60-80
- «Plato and the Metaphysics of Desire», en *Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy* 5, 1989, pp. 27-52.
- HAMMERSTAEDT, J. «Strategie di persuasion all'epicureismo nell'iscrizione filosofica di Diogone di Enoanda», en Beretta, M., Citti, F. y Iannucci, A. (eds.) *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze: Olschki, 2015, pp. 139-150.
- «Der Schlussteil von Philodems dritten Buch über Rhetorik», en *Cronache Ercolanesi* 22, 1992, pp. 9-117.
- y Ferguson Smith, M. «Diogenes of Oinoanda. The Discoveries of 2010 (NF 182-190)», en *Epigraphica Anatolica* 43, 2010, pp. 1-29.
- HAMILTON, C. I. M. «Dido, Tityos, and Prometheus», en *Classical Quarterly* 43, 1993, pp. 249-254.
- HANKINSON, R. J. «Lucretius, Epicurus, and the Logic of Multiple Explanations», en D. Lehoux, A. D. Morrison y A. Sharrock (eds.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 69-97.
- HARDIE, Ph., «Lucretius and later Latin literature in antiquity», en S. Gillispie y Ph. Hardie, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- «Cultural and historical narratives in Virgil's *Eclogues* and Lucretius», en M.
- HARRIS, W. V. «Roman Opinions about the Truthfulness of Dreams», en *Journal of Roman Studies* 93, 2003.
- *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HARRISON, A. R. W. *The Law of Athens. The Family and Property*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- HARTMANN, E., *Heirat, Hetärenum und Konkubinat im klassischen Athen*, Frankfurt am Main: Campus, 2002.
- HEIKKI, S. «Die Wandinschriften im sog. Haus des M. Fabius Rufus», en B. Andreae y H. Kyrieleis (Hrsg.), *Neue Forschungen in Pompeji*, Recklinghausen: Aurel Bongers, 1975, pp. 243-266.
- HEINE, S. *Women and Early Christianity: Are the feminist scholars right?*, London: SCM Press, 1987.
- HELD, K. *Hēdonē und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn: Mentis, 2007.
- HENDRICKSON, G. L. «An Epigram of Philodemus and two Latin Congeners», en *American Journal of Philology* 39, 1918, pp. 24-71.
- HENRICH, A., «Philodems "De pietate" als mythographische Quelle», en *Cronache Ercolanesi* 5, 1975, pp. 5-38, en esp. p. 5.

- HENRICHS, A. «Die Kritik der stoischen Theologie im *PHerc. 1428*», en *Cronache Ercolanesi* 4, 1974, pp. 5-32.
- HERCHENROEDER, L. «Τι γὰρ τοῦτο πρὸς τὸν λόγον: Plutarch's "Gryllus" and So-Called "Grylloi"», en *The American Journal of Philology* 129/3, 2008, pp. 347-379.
- HERSCHBELL, J. P. «Plutarch and Epicureanism», en *ANRW* II, 36.5, 1992, pp. 3353-3383.
- «Plutarch and Parmenides», en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13, 1972, pp. 192-208.
- HERSHKOWITZ, D. *The Madness of Epic. Reading Insanity from Homer to Statius*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1998.
- HERZOGENRATH, B. (ed.), *Deleuze/Guattari & Ecology*, New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- HESSLER, J. E., *Epikur. Brief an Menoikeus*. Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von Jan Erik Hessler, Basel: Schwabe, 2014.
- «Epikur(eismus)», en H. Heinen et al. (Hg.), *Handwörterbuch der antiken Sklaverei* (5 CD-ROM), Wiesbaden: Franz Steiner, 2013, CD-ROM 4, pp. 7-11.
- «Ergebnisse der Arbeit am Kommentar zu Epikurs Brief an Menoikeus: EP. MEN. 124», en *Studi Classici e Orientali* 54, 2008, pp. 11-57, en esp. p. 25-48.
- HIBLER, R. B. *Happiness through Tranquility. The School of Epicurus*, Lanham/New York, 1984.
- HIDALGO DE LA VEGA, M^a J. *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2012.
- HILTBRUNNER, O. «Einladung zum epikureischen Freundesmahl (Thema mit Variationen)», en *Antidosis. Festschrift W. Kraus*, Wien, 1972, pp. 171-173.
- HOELTER, J. «Multidimensional Treatment of Fear of Death», en *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 47, 1979, pp. 996-999.
- HOFMANN-LÖBL, I. *Die Calpurnii. Politisches Wirken und familiäre Kontinuität*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996.
- HOLLIS, A. S. *Fragments of Roman Poetry c. 60 BC-AD 20*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HOLMES, B. «The Poetic Logic of Negative Exceptionalism in Lucretius, Book Five», en D. Lehoux, A. D. Morrison y A. Sharrock, *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 153-191.
- HOLZER, E. «Zu Philodemus Περὶ μουσικῆς», en *Philologus* 66, 1907, pp. 498-502.
- HOSSENFELDER, M. *Epikur*, München: Beck, 1991
- HOZENAT, G. «Lucrèce, *De Rerum Natura* V, 1028-1029. Les sons et les noms, la nature et l'utilité», en *Revue des Études Latines* 75, 1997, pp. 64-77.

- HUBBELL, H. M. *The Rhetorica of Philodemus* (= *Transactions of the Connecticut Academy of Arts of Sciences* 23) New Haven, 1923.
- «Isocrates and the Epicureans», en *Classical Philology* 11/4, 1916, pp. 405-418.
- HÜLSEWIESCHE, R. «Redefreiheit», en *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 44, Hamburg, 2002, pp. 103-144.
- INDELLI, G. «Citazioni poetiche nel libro filodemeo «Sull'ira», en *Atti del Convegno Internazionale «La regione sotterrata dal Vesuvio: studi e prospettive»* (Napoli 11-15 novembre 1979), Napoli, 1982, pp. 493-508.
- *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* (= *La Scuola di Epicuro* II), Napoli: Bibliopolis, 1978.
- «Testimonianze su Alessandro Magno nei papiri ercolonesi», en *Cronache Ercolanesi* 17, 1987, pp. 139-140.
- *Filodemo. L'ira*, Napoli: Bibliopolis, 1988.
- «The Vocabulary of Anger in Philodemus' *De ira* and Vergil's *Aeneid*», en D. Armstrong, J. Fisch, P. A. Johnson, M. B. Skinner (eds.), *Vergil, Philodemus and the Augustans*, Austin: University of Texas Press, 2004
- y Tsouna-McKirahan, V. *On Choices and Avoidances*, Napoli: Bibliopolis, 1995.
- IRANZO, V. «Inferencia de la mejor explicación», en L. Vega Reñón y P. Olmos Gómez (eds.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid: Trotta, 2011, pp. 301-304.
- ISNARDI PARENTE, M. *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli: Morano, 1991.
- «I democritei e l'antiscetticismo di Epicuro (Ratae Sententiae XXII-XXIV)», en *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli: Morano, 1991, pp. 149-169.
- «La dottrina di Epicuro e il "carattere pratico" della filosofia ellenistica», en *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 33, 1978, pp. 4-29.
- *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone and Epicuro*, Firenze: La Nuova Italia, 1966.
- INWOOD, B. «The origin of Epicurus' Concept of Void», en *Classical Philology* 76/4, 1981, pp. 273-285.
- IOPPOLO, A. M. «Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Academia. Plutarch. *Adv. Col.* 26, 1121 f-122 f: una testimonianza su Arcesilao», en *Elenchos* 21, 2000, pp. 333-360
- JANKO, R. *Philodemus on Poems. Book 1*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- JENSEN, Ch. «Die Bibliothek von Herculaneum», en *Bonner Jahrbücher* 135, 1930, pp. 49-61 (reimp. en Jensen, Schmid, Gigante, *Saggi di papirologia ercolanese*, Napoli: Bibliopolis, 1979, pp. 11-26).
- *Ein neuer Brief Epikurs* (= *Perì kakiōn* I, col. 3,5), Berlin: Weidmann, 1933.
- JONES, H. *The Epicurean Tradition*, London/New York, Routledge, 1992.

- JUFRESA, M. «Il tempo e il sapiente epicureo», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 287-298.
- «Il mito dei Feaci in Filodemo», en *Atti del Convegno Internazionale «La regione sotterrata dal Vesuvio: studi e prospettive»* (Napoli 11-15 novembre 1979), Napoli, 1982, pp. 509-518.
- KARAMANOLIS, G. E. *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford: Clarendon Press, 2006.
- KASSEL, R. *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (= *Zetemata* 18), München, 1958.
- *Aristotelis Ars rethorica*, Berlin: Walter de Gruyter, 1976.
- KECHAGIA, E. *Plutarch «Against Colotes». A Lesson in History of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- «Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa», en *The Classical Quarterly* 60/1, 2010, pp. 132-155.
- KEMP, J. «Flattery and Frankness in Horace and Philodemus», en *Greece & Rome* 57/1, 2010, pp. 65-76.
- «Irony and Aequabilitas: Horace, Satires 1.3», en *Dictynna* 6, 2009, pp. 84-107.
- KENNEY, E. J. *Lucretius* (= *G & R New Surveys in the Classics* 11), Oxford, 1977.
- «Doctus Lucretius», en *Mnemosyne* 4/23, 1970, pp. 237-265.
- «Lucretian texture: style, metre and rhetoric in the *De rerum natura*» en S. Gillispie, Ph. Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 92-110
- *Lucretius. De Rerum Natura Book III*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- KIRSOPP MICHELS, A. «[I]APPHEΪA and the Satire of Horace», en *Classical Philology* 39/3, 1944, pp. 173-177.
- KLEVE, K. «Lucretius in Herculaneum», en *Cronache Ercolanesi* 19, 1989, pp. 5-27.
- «Zur epikureischen Terminologie», en *Symbolae Osloenses* 38, 1962, pp. 25-31.
- «The philosophical polemics in Lucretius», en O. Gigon (ed.), *Lucrece* (= *Foundation Hardt* 24), 1978, pp. 39-71.
- «Scurra Aticus. The Epicurean View of Socrates», en G. Pugliese (ed.), *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo Greco e latino offerti a Marcello Gigante*, vol. 1, Napoli, 1983, pp. 227-253.
- «Die "Urbewegung" der epikureischen Atome und die Ewigkeit der Götter», en *Symbola Osloenses* 35, 1959, pp. 55-62.
- *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikurischen Theologie* (= *Symbolae Osloenses Fasc. Supplet. XIX*), Oslo, MCMLXIII.
- «Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus», en *Symbolae Osloenses* 36, 1960, pp. 116-126.

- KLEVE, K. y Longo Auricchio, F. «Honey from the Garden of Epicurus», en M. Caspasso (ed.), *Papiri letterari greci e latini*, Galatina: Congedo, 1992, pp. 213-226.
- KNAPP, C. «An Analysis of Horace, Sermones I, 3», en *The Classical Weekly* 19, 1925, pp. 11-12.
- KONDO, E. «Per l'interpretazione del pensiero filodemeo sulla adulazione nel PHERC. 1457», en *Cronache ercolanesi* 4, 1974, pp. 43-56.
- KONSTAN, D. «Epicurus on the Void», en G. Ranocchia, Ch. Helmig y Ch. Horn (eds.), *Space in Hellenistic Philosophy. Critical Studies in Ancient Physics*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014.
- «A Pig Convicts Itself of Unreason. The Implicit Argument of Plutarch's Gryllus», en *Hyperboreus* 16-17, 2010-2011, pp. 371-378.
- «Friendship from Epicurus to Philodemus», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 387-396.
- «Patrons and Friends», en *Classical Philology* 90, 1995, pp. 328-342.
- *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- «Epicurus on the gods», en J. Fisch y K. R. Sanders (eds.) *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 53-71.
- Clay, D.. Glad, C. E Thom, J. C. Warren J., *Philodemus. On Frank Criticism*. Society of Biblical Literature: Atlanta, 2007.
- KRÄMER, H.-J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.
- KRAUTZ, H.W. *Epikur. Briefe. Sprüche. Werkfragmente*. Übersetzt und herausgegeben von...,. Stuttgart: Reclam, 2007.
- KRETER, F. *Kann Fabius bei einer Seeschlacht sterben? Die Geschichte der Logik des Kontingenzproblems von Aristoteles "De interpretatione 9" bis Cicero "De fato"*, Trier: WVT, 2006.
- LANE Bell, J. *The Continous and the Infinitesimal in Mathematics and Philosophy*, Milano: Polimettrica, 2006.
- LANDOLFI, L. *Simulacra et pabula amoris. Lucrezio e il linguaggio dell'eros*, Bologna: Pátron, 2013.
- LAKS, A. «Vie d'Épicure», en J. Bollack y A. Laks, (eds.), *Etudes sur l'épicurisme Antique*, Lille: Publications de l'Université de Lille, 1976.
- LA PENNA, A. «Aspetti e momento della cultura letteraria in Magna Grecia in età romana», en *Fra teatro, poesia e politica romana*, Torino: Einaudi, 1979, pp. 5-47.
- LAURENTI, R. *Filodemo e il pensiero economico degli epicurei*, Milano: Istituto Editoriale Cisalpino/La Goliardica, 1973.
- LAURSEN, S. «Epicurus On Nature XXV (Long-Sedley 20. B, C and j)», en *Cronache Ercolanesi* 18, 1988, pp. 7-18.

- LAURSEN, S. «The Summary of Epicurus “On Nature” Book 25», en M. Capasso (ed.), *Papiri letterari greci e latini*, Galatina: Congedo, 1992, pp. 141-154.
- «The later parts of Epicurus *On Nature* 25th book», en *Cronache Ercolanesi* 27, 1997, pp. 5-82.
- LEHOUX, D. «Seing and Unseeing, Seen and Unseen», en D. Lehoux, A. D. Morrison y A. Sharrock (eds.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 130-151.
- LEIWO M. y REMES, P. «Partnership of Citizens and Metics: The Will of Epicurus», en *The Classical Quarterly* 49/1, 1999, pp. 161-166.
- LE M. DUQUESNAY, I. M. «Horace and Maecenas: The Propaganda Value of *Sermoes* I», en T. Woodman y D. West (ed.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge, 1984, pp. 19-58.
- LEMKE, *Die Theologie Epikurs*, München: Beck, 1973.
- LESHEM, D. «Aristotle Economizes the Market», en *Boundary* 2, 40/3, 2013, pp. 39-57.
- LEONE, G. *Epicuro. Sulla Natura: libro II*, Napoli: Bibliopolis 2012.
- «Epicuro, *Della natura*, libro XXXIV (PHerc. 1431)», en *Cronache Ercolanesi* 32, 2002, pp. 7-135.
- «Nuove conforme dall’opera *Della Natura* di Epicuro alla valenza tecnica del gruppo semantico *έτοιμος/ έτοιμος* nella dottrina epicurea dei pori», en *Studi Italiani di Filologia Classica* XX, 2002, pp. 104-118.
- «ΕΙΔΩΛΑ e nuvole: su alcune metafore e similitudini in Epicuro», en *Cronache Ercolanesi* 44, 2014, pp. 5-18.
- LÉVY C. Respuesta a L. Canfora: «La première réception de Lucrèce à Rome», en A. Monet (ed.), *Le jardin romain. Epicurisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack*, Lille: Presses de l’Université C. De Gaulle, 2003, pp. 51-55.
- «Cicéron et l’epicurisme: la problématique de l’églogue paradoxal», en C. Auvray-Assays y C. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie* (= *Études de littérature ancienne* 12), 2001, pp. 61-76.
- LLEDÓ, E. *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Barcelona: Montesinos, 1984.
- LÖBL, R. *Demokrits Atomphysik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.
- LONG, A. A. «Aristotle and the History of Greek Skepticism», en D. J. O’Meara (ed.), *Studies in Aristotle* (= *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 9), Washington, 1981, pp. 79-106.
- «Aisthesis, Prolepsis and linguistic theory in Epicurus», en *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 18, 1971, pp. 114-133.

- LONG, A. A. «Pleasure and Social Utility. The Virtues of being Epicurean», en *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2006, pp. 178-201.
- «Chance and Natural Law in Epicureanism», en *Phronesis* 22, 1977, pp. 63-88.
- «Stoic Reading of Homer», en R. Lamberton y J. Keaney (eds.), *Homer's Ancient Readers*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- y Sedley, D. N. *The Hellenistic Philosophers. Volumen I: Translation of the principal sources and philosophical commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- LONGO AURICCHIO, F. «La scuola di Epicuro», en *Cronache Ercolanesi* 8, 1978, pp. 21-37.
- «Philosophy's Harbor», en D. Armstrong, J. Fisch, P. A. Johnson y M. B. Skinner (eds.), *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, Austin: University of Texas Press, 2004, pp. 37-42.
- «Il culto di Epicuro. Testi e studi: qualche aggiornamento», en M. Beretta, F. Citti, A. Ianuncci (eds.), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze: Leo S. Olschki, MMXIV, pp. 39-64.
- *Ermarco. Frammenti* (= *La Scuola di Epicuro* 6), Napoli: Bibliopolis, 1988.
- y Tepedino, A. «Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane», en F. Romano (ed.) *Democrito e l'Atomismo antico*, Catania: Facoltà di lettere e filosofia. Università di Catania, 1980, pp. 467-477.
- y Tepedino Guerra, A. «Ci è Timasagoras?», en *Atti del Convegno Internazionale «La regione sotterrata dal Vesuvio: studi e prospettive»* (Napoli 11-15 novembre 1979), Napoli, 1982, pp. 405-413.
- y Tepedino Guerra, A. «Aspetti e problema della dissidenza epicurea», en *Cronache Ercolanesi* 11, 1981, pp. 25-40.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. *Historia de la manumisión en Roma. De los orígenes a los Severos*, Madrid: Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid (*Gerión* anejo XI), 2007.
- LORENZ, A. K. *Ausgesprochenes Selbstgefühl. Parrhesia zwischen Öffentlichkeit und Privatheit*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie in der Philosophischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen, Tübingen, 2012.
- LURIA, S. «Die Infinitesimallehre der antiken Atomisten», en *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, pt. B, vol. 2, 1933, pp. 106-185.
- LYAM, «The neoteric poets», en *The Classical Quarterly* 28/1, 1978, pp. 167-187.
- MACHUCA, D. «La critique du critère de vérité épicurien chez Sextus: un scepticisme su le monde extérieur», en S. Marchand y F. Verde (ed.), *Épicurisme et Scepticisme*, Roma: Sapienza, 2013, pp. 106-207.

- MACKEY, J. L. «New Evidence for the Epicurean Theory of the Origin of Language: Philodemus, *On Poems* V (PHerc. 403, Fr. 5, Col. I), en *Cronache Ercolanesi* 45, 2015, pp. 67-84.
- MADER, G. «*Undis et tempestatibus*: A Note on the Polemic in the Proem to Cicero, *Rep.* 1», en *Acta Classica* XXXV, 1992, pp. 49-59.
- MANETTI, G. «La semiótica salvata(si) dal Vesuvio: il dibattito tra Epicurei e Stoici (?) sull'inferenza da Segni nel *De signis* di Filodemo», en *Blityri* I/1, 2012, pp. 75-116.
- «Philodemus «*De signis*»: An important ancient semiotic debate», en *Semiotica* 138-1/4, 2002, pp. 279-297.
- y Fausti, D. «La sezione di Bromio del *De signis*: Il dibattito sulla vaghezza del concetto di similarità», en *Cronache Ercolanesi* 41, 2011, pp. 161-187.
- MANOLIDIS, G. *Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs*, Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.
- «Epikurs Stellungnahme zur Aristotelischen *Hēdonē* Diskussion in der *Nikomachischen Ethik*», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45, 1991, pp. 530-534.
- «Epikurs Stellungnahme zur Platonischen *Hēdonē* Diskussion im *Philebus*», en *Archiv für Begriffsgeschichte* 32, 1989, pp. 90-102.
- MÄNNLEIN-ROBERT, I. *Stimme, Schrift und Bild. Zum Verhältnis der Künste in der hellenistische Dichtung*, Heidelberg: Winter, 2007.
- MANSFELD, J. «Sources», en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 3-30.
- «Epicurus Peripateticus», en A. Alberti (ed.), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Firenze: Olschki, 1994, pp. 29-47.
- «Aspects of Epicurean theology», en *Mnemosyne* 46, 1993, pp. 172-210.
- MANUWALD, A. *Die Prolepsislehre Epikurs*, Bonn: Habelt, 1972.
- MANUWALD, B. *Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre*, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse 3, 1989.
- MARCOS MONTIEL, J. F. *Plutarco. Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro. Moralia XII*, Madrid: Gredos, 2004.
- MARKOVIC, D. *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De rerum natura*, Leiden/Boston: Brill, 2008.
- MARSHALL, B. A. «The Date of Delivery of Cicero's *In Pisonem*», en *Classical Quarterly* 25, 1975, pp. 88-93.
- MARTIN, P. M. *L'idée de royauté à Rome. Vol. 2 : Haine de la royauté et séductions monarchiques (du IV siècle av. J.-C. au principat augustéen (= Miroir des civilisations antiques 2)*, Clermont-Ferrand, 1994.

- MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Edición de José A. Martín García. Texto revisado y corregido por Cristóbal Macías Villalobos. Madrid : Akal, 2008.
- MARTÍNEZ LORCA, A. «El dilema libertad-necesidad en Demócrito y Epicuro» y «La teoría de la libertad y el problema del *clinamen* en Epicuro», en *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Madrid: Tecnos, pp. 143-151 y 153-171.
- MARX, K. *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (Diss. Jena 1841). En: *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke. Ergänzungsband* (Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844), 1. Teil. «Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. Heft 4», Berlin, 1968.
- MAS, S. «Eros platónico y amor a los muchachos», en *Isegoría* 48, 2013, pp. 245-268.
- *Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros. De poematis V y Epigramas*. Traducción, edición y notas de Salvador Mas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.
- *Pensamiento romano*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.
- *Pensamiento romano II*, Valencia: Tirant Humanidades, 2017.
- «El mito de una subjetividad bella», en *J. W. Goethe. Confesiones de un alma bella*, Madrid: Antonio Machado/Mínimo Tránsito, 2001.
- MASLOWSKI, T. «Cicero, Philodemus, Lucretius», en *Eos* 66, 1978, pp. 215-226.
- «The Chronology of Cicero's Anti-Epicureanism», en *Eos*, 62, 1974, pp. 69-71.
- MASI, G. G. «Sognare oggetti nascosti. La teoria onirica epicurea», en F. Alese, A. Fermani y S. Maso (eds.), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, pp. 65-94.
- MASO, S. *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli: Bibliopolis, 2008.
- «Images and Truth», en F. G. Masi y S. Maso (eds.), *Epicurus on Eidola. Peri Phuseos Book II. Update, Proposals, and Discussions*, Amsterdam: Hakkert, 2015, pp. 67-82.
- *Cicerone. Il fato*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Stefano Maso. Roma: Carocci, 2014.
- «Dove sta l'errore? Sesto Empirico confronta Epicuro e Aristotele», en C. Natali y S. Maso (ed.), *Antiaristotelismo*, Amsterdam: Hakkert, 1999, pp. 185-205.
- MAU, J. *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*, Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für hellenistische-römische Philosophie, 1954.
- «Was there a Special Epicurean Mathematics», en *Exegesis and Argument. Studies Presented to G. Vlastos* (= *Phronesis* supp. I), vol. 1, 1973, pp. 421-423.
- MAZZOLI, G. «L'epicureismo di Mecenate e il *Prometheus*», en *Athenaeum* 46, 1968, pp. 300-326.
- MCCLURE, L. «Subversive Laughter. The Saying of Courtesans in Book 13 of Athenaeus *Deipnosophistae*», en *American Journal of Philology* 124, 2003, pp. 259-294.

- MCINTOSCH SNYDER, J. «Lucretius and the Status of Woman», en *The Classical Bulletin* 53, 1976, pp. 17-19.
- *The Woman and the Lyre. Woman Writers in Classical Greece and Rome*, Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1989.
- MEHL, D. «The Intricate Translation of the Epicurean Doctrine of ΨΥΧΗ in Book 3 of Lucretius», en *Philologus* 143, 1999, pp. 272-287.
- MERKI, H. ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg: Paulusverlag, 1952.
- MERLAN, Ph. «Aristoteles' und Epikurs müßige Götter», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21, 1967, pp. 484-498.
- MILANESE, G. «L'immagine di Epicuro, la totalità della vita, la cultura romana», en Beretta, M., Citti, F. y Iannucci, A. (eds.) *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze: Olschki, 2015, pp. 111-137.
- *Lucida carmina. Comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- MILLER Jr., F. «Epicurus on the Art of Dying», en *Southern Journal of Philosophy* 14, 1976, pp. 170-171.
- MILITELLO, C. *Filodemo. Memorie Epicuree (PHerc. 1418 e 310)*, Napoli: Bibliopolis, 1997.
- MINYARD, J. D. *Lucretius and the Late Republic. An Essay in Roman Intellectual Life*, Leiden/Boston: Brill, 1985.
- MITSIS, Ph. *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca: Cornell University Press, 1988, pp. 164-166.
- «Epicurus on Death and the Duration of Life», en J. J. Clearly (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy* 4, Lenham, 1988, pp. 295-314.
- MOLINER, M. *Diccionario de uso del español*, Madrid: Gredos, 2007 (3ª ed.).
- MOMIGLIANO, A. «Su alcuni dati della vita di Epicuro», en *Revista di Filologia e di Istruzione Classica* 13/3, 1935, pp. 302-303.
- «Freedom of Speech in Antiquity», en P. P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2, New York: Charles Scribner's Sons, 1973-74.
- «La libertà di parola nel mondo antico», en *Revista Storica Italiana* 83, 1971, pp. 499-524.
- «Reseña» de Benjamin Farrington, *Science and Politics in the Ancient World* (London, 1939), en *Journal of Roman Studies* 31, 1941, pp. 149-157.
- MONTARESE, F. *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius, «De rerum natura I 635-920»*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- MONTI, R. C. «Lucretius on Greed, Political Ambition and Society: *de rer. nat.* 3. 59-86», en *Latomus* 40, 1981, pp. 48-66.

- MONTERRAT, J. M. «Weight and Opposition to Weight in Lucretius' Atomism», en *Physis* 36, 1999, pp. 1-20.
- MOREL, P.-M. «Epicurean atomism», en J. Warren (ed.) *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 65-83.
- «Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 127/2, 2002, pp. 195-211.
- «Corps et cosmologie dans la physique d'Épicure. *Lettre à Hérodote* § 45», en *Revue Métaphysique et de Morale* I, 2003, pp. 33-49.
- *Démocrite et la recherche des causes*, Paris: Klincksieck, 1996.
- *Épicure. La nature et la raison*, Paris: Vrin, 2009.
- «Esperienza e dimostrazione in Epicuro», en D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli y F. Verde (eds.), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015, pp. 131-147.
- *Epicure. Lettre à Ménécée*. Présentation, traduction, notes, dossier, bibliographie par Pierre-Marie Morel. Paris: Flammarion, 2009.
- y Verde, F. «Le *Contra Colotes* de Plutarque et son prologue», en *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XII siècle* 3, 2013.
- MORRISON, A. D. «*Nil igitur mors est ad nos?* Iphianassa, the Athenian Plague, and Epicurean Views of Death», en D. Lehoux, A. D. Morrison y A. Sharrock (eds.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 211-232.
- MOVELLÁN LUIS, M. «Sobre la inscripción y su descubrimiento», en C. García Gual, *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Ariel: Barcelona, 2016, pp. 15-25.
- MUGLER, Ch. «L'invisibilité des atoms. A propos d'un passage d'Aristote (*De gen. et corr.* 325 a 30)», en *Revue des Études Grecques* 76, 1963, pp. 397-403.
- MÜLLER, G. *Die Darstellung der Kinetik bei Lukrez*, Berlin: Akademie Verlag, 1959.
- MÜLLER, R. *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, Akademie Verlag: Berlin, 1972.
- «Zu einem Entwicklungsprinzip der epikureischen Anthropologie», en *Philologus* 127, 1983, pp. 187-206.
- MULHERN, J. J. «ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Aristotle», en I. Sluiter & R. M. Rosen (ed.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden/Boston: Brill, 2004, pp. 313-339.
- MURLEY, C. «Lucretius and the History of Satire», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 70, 1939, pp. 380-395.
- «Lucretius, *De Rerum Natura*, Viewed as Epic», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 78, 1947, pp. 336-346.
- MURRAY, O. «Philodemus on the Good King according to Homer», en *The Journal of Roman Studies*, 55, 1/2, 1965, pp. 161-182.

- MUTSCHMANN, H. «Seneca und Epikur», en *Hermes* 50, 1915, pp. 321-356.
- NAGEL, Th. «Death», en *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 1-10.
- NARDELLI, M. L. «L'ironia in Polistrato e in Filodemo», en *Atti del XVII Congr. Int. di Pap.*, vol. II, Napoli, 1984, pp. 525-536.
- NATALI C. «Oikonomia in Hellenistic Political Thought», en M. Schofield y A. Lasks (eds.), *Justice and Generosity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 95-128.
- NETZ, R. «Where there Epicureans Mathematicians», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49, 2015.
- NEUBECKER, J. *Die Bewertung der Musik bei Stoikern und Epikureern. Eine Analyse von Philodems Schrift De Musica*, Berlin: Akademie Verlag, 1956.
- «Beobachtungen zu Argumentationsweise und Stil Philodems in der Schrift "Über die Musik", Buch IV», en *Cronache Ercolanesi* 13, 1983, pp. 85-90.
- NICHOLS, J. H. *Epicurean political Philosophy. The rerum natura of Lucretius*, Ithaca: Cornell University Press, 1976.
- NIKOLSKY, B. «Epicurus on Pleasure», en *Phronesis* 46, 2001, pp. 440-465.
- NOLLER, E. M. «Re et sonitu distare. Überlegungen zu Ordnung und Bedeutung in Lukrez, *De Rerum Natura* I, 814-829», en Ch. D. Haß, E. M. Noller (eds.), *Was bedeutet Ordnung-was ordnet Bedeutung? Zu bedeutungskonstituierenden Ordnungsleistungen in Geschriebenem*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, pp. 137-172.
- NOTARIO, F. «Food and Counter-cultural Identity in Ancient Cynicism», en *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 55, 2015, pp. 583-607.
- NUGENT, S. G. «Mater Matters: The Female in Lucretius' *De Rerum Natura*», en *Colby Quarterly* 30/3, 1994, pp. 179-205.
- NUSSBAUM, M. C. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994.
- «Therapeutics Arguments: Epicurus and Aristotle», en M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, 1986, pp. 31-74.
- «Reply to Papers in Symposium on Nussbaum's *The Therapy of Desire*», en *Philosophy and Phenomenological Research* 59, 1999, pp. 811-812
- ORBINK, D. «Lucretius and the Herculaneum Library», en S. Gillispie y Ph. Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 33-40.
- «Hermarchus, Against Empedokles», en *The Classical Quarterly*, 38, 2, 1988, pp. 428-435.

- OBINK, D. «The Atheism of Epicurus», en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30, 1989, pp. 187-223.
- *Philodemus. On Piety*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- «“All gods are true” in Epicurus’», en D. Frede y A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Leiden, 2002, pp. 183-221.
- «How to read poetry about gods», en D. Obink (ed.), *Philodemus and Poetry*, Oxford, 1995, pp. 189-209.
- «What all men believe-must be true: Common conceptions and *Consensio omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, 1992, pp. 193-231.
- O’CONNOR, D. «The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship», en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30, 1989, pp. 165-189.
- OFFERMANN, H. «Lukrez V, 1028-1090», en *Rheinisches Museum* 115, 1972, pp. 150-156.
- O’HARA, J. J. «*Somnia ficta* in Lucretius and Lucilius», en *Classical Quarterly* 37, 1987, pp. 517-519.
- O’KEEFE, T. *Epicurus on Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- «The ontological status of sensible qualities for Democritus and Epicurus», en *Ancient Philosophy* 17, 1977, pp. 119-134.
- «Does Epicurus Need the Swerve as an *Archē* of Collisions», en *Phrónesis* 41/3, 1996, pp. 305-317.
- «The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus’ *On Nature*, Book 25», en *Phronesis* 47, 2002, pp. 153-186.
- *Epicureanism*, Durham: Acumen, 2010.
- «Is Epicurean Friendship Altruistic?», en *Apeiron* 34, 2001, pp. 269-306.
- «Lucretius on the Cycle of Life and the Fear of Death», en *Apeiron* 36/1, 2003, pp. 43-65.
- OLBERDING, A. «The Feel of Not to Feel It. Lucretius’ Remedy for Death Anxiety», en *Philosophy and Literature* 29, 2005, pp. 114-129.
- OLIVER, J. H. «The Empress Plotina and the Sacred Thymelic Synod in Nemausus», en *Historia* 24, 1975, pp. 125-128.
- OLTREMARE, A. *Les origines de la diatribe Romaine*, Lausanne: Payot, 1926.
- OPSOMER, J. «The lives and opinions of Socrates and Stilpo as defended by Plutarch against the insidious yet ignorant attacks of Colotes», en *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI siècle* 3, 2013.
- OYARZÚN Robles, P. y Molina Cantó, E. «Sobre el clinamen», en *Methexis* XVIII, 2005, pp. 1-21.

- PANDERMALIS, D. «Sul programa della decorazione scultorea in *La Villa dei Papiri*», en *Cronache Ercolanesi* 13, 1983, suppl. 2, pp. 19-50.
- PARATORE, E. «La problemática sull'epicureismo a Roma», en *ANRW* I, 4, 1973, pp. 116-204.
- PARISI, A. «Le citazioni poetiche nei papiri ercolanesi: tre citazioni euripidee di Demetrio Lacone», en *Cronache Ercolanesi*. 41, 2011, pp. 35-48.
- *Ricerche sul PHerc. 831*. Tesi di Dottorato. Università degli Studi di Napoli Federico II. Facoltà di Lettere e Filosofia. Napoli, 2010-2011.
- «Citare il Maestro: due menzioni di Epicuro in Demetrio Lacone», en *Cronache Ercolanesi* 45, 2015, pp. 19-31.
- PASQUALI, G. *Orazio lirico*, Firenze: Felice Le Monnier, 1920.
- PATTERSON, C. «Plutarch's *Advice to the Bride and Groom*. Traditional Wisdom through a Philosophical Lens», en S. B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*. English Translations, Commentary, Interpretative Essays, and Bibliography. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PERELLI, L. «La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio», en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 101, 1966/67, pp. 117-285.
- *Menodoto di Nicomedia. Contributo a una storia galeniana della medicina empirica, con una raccolta commentata delle testimonianze*, München/Leipzig: Saur, 2004.
- PERLWITZ, O. *Titus Pomponius Atticus. Untersuchungen zur Person eines einflussreichen Ritters in der ausgehenden römischen Republik* (= *Hermes Einzelschriften* 58), Stuttgart, 1992.
- PESCE, D. *Saggio su Epicuro*, Brescia: Paideia Editrice, 1988.
- PIAZZI, L. *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a «De rerum natura» I, 635-920*, Pisa: Edizioni della Normale, 2005.
- PIERI, B. «*Stimuli amoris*: le metafore virgiliane dell'eros animale (e la lezione di Lucrezio)», en *Intacti saltus. Studi sul III libro delle Georgiche*, Bologna: Pàtron, 2011, pp. 87-125.
- PIGEAUD, J. «Quel dieu est Épicure? Quelques remarques sur Lucrèce V, 1 à 54», en *Revue Études Latines* 50, 1972, pp. 139-162.
- PIERGIACOMI, E. «Mental Attraction to a Magnet-Like God. Demetrius Laco's Notion of ΕΠΙΣΠΑΣΜΟΣ», en *Cronache Ercolanesi* 45, 2015, pp. 5-18.
- PIETTRE, R. «La proscynèse de Colotès: una lecture de Plutarque, *Moralia* 1117 b-f», en *Lalies* 18, 1998, pp. 185-202.
- PIZZANI, U. «La cultura filosofica di Cesare», en D. Poli (ed.), *La cultura di Cesare* (= *Quaderni Linguistici e Filologici* 5 Vol. 1). Atti del convegno internazionale di Studi, Macerata 30 aprile-4 maggio 1990. Univ. Di Macerata, 1990, pp. 163-189.
- PHILIPPSON, R. «Timokrates», en *RE*. II, 6, 1, 1936, cols. 1266-1269.

- PHILIPPSON, R. «Zur Wiederherstellung von Philodems sog. *Perì sēmeiōn kai sēmeiōseōn*», en *Rheinisches Museum* 64, 1909, pp. 1-38.
- *De Philodemi libro, qui est Perì Sēmeiōn kai Sēmeiōseōn et Epicureorum doctrina logica*, Berlin: Berliner Buchdruckerei Actien-Gesellschaft, 1881.
- «Polystrato's Schrift über die grundlose Verachtung der Volksmeinung», en *Neue Jahrbücher* 12, 1909, pp. 487-509. Reimp. en *Studien zu Epikur und die Epikureern*, Hildesheim: Olms, 1983, pp. 4-26.
- «Philodemus», en *RE* 1938, vol. XIX, cols. 2443-2482.
- «Nikasikrates und Timasagoras», en *RE* XVII, 1, 1936, cols. 281-283.
- «Philodems Buch über den Zorn. Ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung und Auslegung», en *Rheinisches Museum* 71, 1916, pp. 425-460.
- «Papyrus Herculaneus 831», en *American Journal of Philology* 64, 1943, pp. 148-162.
- «Die Rechtsphilosophie der Epikureer», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23, 1910, pp. 289-337 y 433-446.
- PLEBE, A. *Filodemo e la musica*, Torino: Ed. di Filosofia, 1957.
- POHLENZ, M. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- «Cicero *De re publica* als Kunstwerk», en *Kleine Schriften*, Hildesheim: Olms, 1965.
- «Menander und Epikur», en *Hermes* 78, 1943, pp. 27-75.
- PORTER, J. «ΘΥΣΙΟΛΟΓΕΙΝ Nausiphanes of Teos and the Physics of Rhetoric: A Chapter in the History of Greek Atomism», en *Cronache Ercolanesi* 32, 2002, pp. 137-186,
- PRIGOGINE, I. y STENGERS, I. *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- PROCOPE, J. «Epicureans on anger», en G. Most. H. Petersmann y A. Ritter (eds.), *Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für Albrecht Dihle*, Göttingen: Ruprecht, 1993, pp. 363-386.
- PUGLIA, E. *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1023)*, Napoli: Bibliopolis, 1988.
- «La filologia degli epicurei», en *Cronache Ercolanesi* 18, 1982, pp. 19-24.
- PURINTON, J. S. «Epicurus on "Free Volition" and the Atomic Swerve», en *Phronesis* 44, 1999, pp. 253-299.
- «Epicurus on the Degrees of Responsibility of 'things begotten» for their Actions. A New Reading of *On Nature* 25», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 155-168.
- «Epicurus on the Telos», en *Phronesis* 38, 1993, pp. 281-320,

- QUEVEDO y VILLEGAS, F. de, *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica. Defiéndose a Epicuro de las calumnias vulgares*, en *Obras completas* (tomo I). Estudio preliminar, edición y notas de Felicidad Buendía. Madrid: Aguilar, 1974.
- RABOW, P. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München: Kösel, 1954.
- RANOCCHIA, G. «Il ritratto di Socrate nel *De superbia* di Filodemo (PHerc. 1008, col. 21-23)», en L. Rossetti y A. Stavru (ed.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari: Levante Editore, 2010, pp. 299-320.
- «Filodemo e l'etica stoica. Per un confronto fra i trattati *Sulla superbia* e *Sull'ira*», en *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 31, 2007, pp. 147-168.
- *Aristone. Sul modo di liberare dalla superbia, nel decimo libro De vitiis di Filodemo* (= *Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria, Studi CCXXXVII*), Firenze, 2007.
- RAWSON, E. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London: Duckworth, 1985.
- RECKFORD, K. J. «Only a Wet Dream? Hope and Skepticism in Horace *Satires* I, 5», en *American Journal of Philology* 1999, pp. 534-548.
- REGENBOGEN, O. *Lukrez. Seine Gestalt und seine Gedicht* (= *Neue Wege zur Antike* II, Heft 1), Leipzig/Berlin, 1932.
- REINHARDT, K. «Hekataios von Abdera und Demokrit», en *Hermes*, XLVII, 1912, pp. 492-513.
- REINHARDT, T. «The Language of Epicureanism in Cicero: The Case of Atomism», en T. Reinhardt, M. Lapidge y J. N. Adams (eds.), *Aspects of the Language of Latin Prose*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 151-177.
- «Epicurus and Lucretius on the Origins of Language», en *The Classical Quarterly* 58/1, 2008, pp. 127-140.
- RESCHER, N. «An Interpretation of Aristotle's Doctrine of Future Contingency and Excluded Middle», en *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963, pp. 43-54.
- RIBBECK, G. *Kolax. Eine ethologische Studie* (= *Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 9, 1), Leipzig, 1883.
- RICHTER, G. M. A. *The Furniture of the Greeks, Etruscans, and Romans*, London: Phaidon, 1966.
- RICKEN, F. «Wert und Wesen der Lust (VII, 12-15 und X, 1-5)», en O. Höffe (Hg.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag, 2006, pp. 207-228.
- RILEY, M. T. «The Epicurean Criticism of Socrates», en *Phoenix* 34, 1980, pp. 55-68.
- RISPOLI, G. M. «Filodemo sulla musica», en *Cronache Ercolanesi* 4, 1974, pp. 57-87.

- RISPOLI, G. M. «Elementi di fisica e di etica epicurea nella teoria musicale de Filodemo di Gadara», en R. Wallace y B. MacLachlan (eds.), *Harmonia Mundi. Musica e filosofia nell'antichità*, Roma: Edizione d'Ateneo, 1991, pp. 69-103.
- RIST, J. M. *Epicurus: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- «Epicurus on Friendship», en *Classical Philology* 75, 2, 1980, pp. 121-129.
- ROBIN, «Sur la conception épicurienne du Progrès», en *Revue de Métaphysique et de Morale* XXIII, 1916, pp. 697-719.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford: Oxford University Press, 1953.
- RONCONI, A. «Poetica e critica epicurea», en *Interpretazioni letterarie nei classici*, Firenze: F. Le Monnier, 1972, pp. 64-90.
- ROSENBAUM, S. «The Symmetry Argument. Lucretius against the Fear of Death», en *Philosophy and Phenomenological Research* 50/2, 1989, pp. 353-373.
- «How to Be Dead and Not Care. A Defense of Epicurus», en J. Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford: Stanford University Press, 1993, pp. 119-134.
- ROSKAM, G. *Live unnoticed. Λάθε βίωσας. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden/Boston: Brill, 2007.
- «Plutarch's polemic against Colotes' view on legislation and politics. A reading of *Adversum Colotem* 30-34 (1124 d-1127 e)», en *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI siècle* 3, 2013.
- RUCH, M. «Horace, Satires, I, 3», en *Les Études Classiques* 38, 1970, pp. 517-527.
- RUMPF, L. «*Primordia und corpora caeca*. Zur doppelten Sichtweise des Atomismus bei Lukrez», en *Rheinisches Museum für Philologie* 144/1, 2001, pp. 43-63.
- RUNIA, D. T. «Lucretius and Doxography», en K. A. Algra, M. H. Koenen, P. H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and his intellectual background*, Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1997, pp. 93-103.
- RUSSELL, D. «Epicurus and Lucretius on Saving Agency», en *Phoenix* 54, 2000, pp. 226-243.
- *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2005.
- SALATI, O. «Mitografi e storici in Filodemo (*De Pietate, Pars Altera*)», en *Cronache Ercolanesi* 42, 2012, pp. 209-258.
- SALEM, J. *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris: Vrin, 1989.
- SAMBURSKY, S. *El mundo físico de los griegos*, Madrid: Alianza Univesidad, 1990.
- SANCHO ROCHER, L. «Temor, silencio y deliberación: la inhibición de la opinión en Tucídides», en *Gerión* 33, 2015, pp. 47-66.
- SANDERS, K. R. «Philodemus and the fear of premature death», en J. Fish y K. R. Sanders, *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011 pp. 211-234.

- SANTAYANA, G. «Lucrecio», en *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*, Buenos Aires: Losada, 1969, pp. 23-60.
- SASSO, G. *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna: Il Mulino, 1969.
- SAURON, G. «Templa serena», en *La Villa dei Papiri (= Cronache Ercolanese Suppl.13)*, 1983, pp. 69-82.
- SCALAS, G. «“Le anime sono sangue” (Ref. I 22, 5 = 340 Usener): Una testimonianza “ippolitea” sulla psicologia di Epicuro», en *Lexicon Philosophicum* 3, 2015, pp. 199-226.
- SCARPAT, G. *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia: Paideia, 1964.
- SCHIESARO, A. «Lucrezio, Cicerone, l’oratoria», en *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 19, 1987, pp. 29-61.
- «The Palingenesis of *De rerum natura*», en *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 40, 1994, pp. 81-107.
- «Didaxis, Rhetoric, and the Law in Lucretius», en S. J. Heyworth (ed.), *Classical Constructions. Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 63-90.
- SCHALLENBERG, M. *Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift De fato*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.
- SCHMALZ, B. «Das Bildnis des Epikur und die Überlieferung griechischer Porträts», en *Marburg Winckelmann-Programm*, 1985.
- SCHMID, W. «Götter und Menschen in der Theologie Epikurs», en *Rheinisches Museum* 94, 1951, pp. 97-156.
- «Epikur», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, 1961, pp. 681-819.
- «Reseña» de O. Tescari, *Lucrezio*, en *Gnomon* 20, 1944, pp. 12-15.
- «*Contritio* und *ultima linea rerum* in neueren epikureischen Texten», en *Rheinisches Museum* 100, 1957, pp. 301-327.
- SCHMIDT, E. A. *Clinamen. Eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike*, Heidelberg: Winter, 2007.
- «Zu Karl Marx’ Epikurstudien (Doktordissertation und Vorarbeiten)», en *Philologus* 113, 1969, pp. 129-149.
- SCHOFIELD, M. «Epicurean and Stoic Political Thought», en C. Rowe y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 435-456.
- SCHOTTLÄNDER, R. «Epikureisches bei Seneca», en *Philologus* 94, 1955.
- SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. V. Chr.*, Stuttgart: Franz Steiner, 1998.
- SCHRIJVERS, P. H. «Éléments psychagogiques dans l’oeuvre de Lucrèce», en *Actes du VIIIe Congrès de l’Ass. Budé*, 1969, pp. 370-376.

- SCHRIJVERS, P. H. «Seeing the invisible: A study of Lucretius' use of analogy in *De rerum natura*», en M. Gale (ed.), *Lucretius (= Oxford Readings in Classical Studies)*, Oxford, 2007, pp. 255-288.
- «Die Traumtheorie des Lukrez», en *Mnemosyne* 1980, 33/1, pp. 128-151.
- SCHULLER, W., *Der Welt der Hetären. Berühmte Frauen zwischen Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.
- SEDLEY, D. «Philosophical allegiance in the Greco-Roman World», en M. T. Griffin y J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata*, Oxford: Oxford University Press, 1989, pp. 97-119.
- «Epicurus and his Professional Rivals», en J. Bollack, A. Lask (eds.), *Études sur l'épicurisme antique (= Cahiers de philologie 1)*, Lille, 1976, pp. 119-159.
- «Epicureanism in the Roman Republic», en J. Warren (ed.) *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 29-45.
- «Philodemus and the Decentralisation of Philosophy», en *Cronache Ercolanesi* 33, 2003, pp. 31-41.
- «Hellenistic physics and metaphysics», en K. Algra, J. Barnes y J. Mansfeld (eds.), en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 355-411.
- «Epicurus, On Nature Book XXVIII», en *Cronache Ercolanesi* 3, 1973, pp. 5-83.
- «Epicurean anti-reductionism», en J. Barnes y M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics. The Fourth Symposium Hellenisticum* Napoli: Bibliopolis, 1988, pp. 295-327.
- «Atomism's Eleatic Roots», en P. Curd y D. W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 305-332.
- *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007.
- «The Inferential Foundation of Epicurean Ethics», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 313-339.
- «On Signs», en J. Barnes (ed.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 239-272.
- «Epicurus Refutation of Determinism», en G. Pugliese (ed.), ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'epicureismo Greco e latino offerti a Marcello Gigante*, vol. 1, Napoli, 1983, pp. 11-51.
- «Epicurus' theological innatism», en J. Fisch y K. R. Sanders (eds.) *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 29-52.
- SEEL, G. «Farà il saggio qualcosa che le leggi vietano, sapendo che non sarà scoperto?», en G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, vol. I, pp. 341-360.

- SEGAL, Ch. *Lucretius on Death and Anxiety*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- «Lucretius, Epilepsy, and the Hippocratic *On Breaths*», en *Classical Philology* 165/2, 1970, pp. 180-182.
- SERRES, M. *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce: Flueves et turbulences*, Paris: Editions de Minuit, 1977.
- SHARPLES, R. W. *Stoics, Epicureans and Sceptics. An introduction to Hellenistic philosophy*, London: Routledge, 1996.
- SHOFIELD, M. «*Epilogismós: An Appraisal*», en M. Frede y G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- SIDER, D. «How to Commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of his *Peri Parrhesias*», en J. T. Fitzgerald, D. Obbink, G. S. Holland, *Philodemus and the New Testamente World*, Leiden/Boston: Brill, 2004, pp. 85-101.
- SIER, K. «Religion und Philosophie im ersten Proömium des Lukrez», en *Antike und Abendland* 44, 1998, pp. 97-106.
- SILVERSTEIN, H. «The Evil of Death», en J. Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford: Stanford University Press, 1993, pp. 95-115.
- SLUITER I. y Rosen, R. M. «General Introduction», en I. Sluiter y R. M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden/Boston: Brill, 2004, pp. 1-19.
- SMITH, D. W. «The Concept of Simulacrum. Deleuze and the Overturning of Platonism», en *Continental Philosophical Review* 38, 2006, pp. 89-123.
- SMITH, M. F. «Quotations of Epicurus Common to Diogenes of Oinoanda and Diogenes Laertius», en *Hyperboreus* 6, 2006, pp. 188-197.
- *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription. Edited with Introduction, Translation and Notes*, Napoli, 1993.
- «The chisel and the muse: Diogenes of Oenoanda and Lucretius», en K. A. Algra, M. H. Koenen, P. H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, 1997, pp. 67-78.
- SMITH, S. D. *Man and Animal in Severan Rome. The Literary Imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- SNYDER, J. M. *Puns and Poetry in Lucretius' De rerum natura*, Amsterdam: B. R. Grüner, 1980.
- SOLMSEN, F. «Epicurus on Void, Matter and Genesis», en *Phronesis* 22, 1977, pp. 263-281.
- «Lucretius' Strategy in *De Rerum Natura* I», en *Rheinisches Museum* 131, 1988, pp. 315-323.
- SORABJI, R. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London: Duckworth, 1983.

- SORABJI, R. *Emotions and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SPINA, L. «Il trattato di Filodemo su Epicuro e altri» (PHerc. 1418), en *Cronache Ercolanesi* 7, 1977
- SPINELLI, E. «Epistola», en P. D'Angelo (ed.), *Forme letterarie della filosofia*, Roma: Carrocci, 2012, pp. 147-174.
- «Epicuro contro l'avidità di denaro», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 409-419.
- SPINELLI, M. «Considerações acerca da *Prólēpsis* de Epicuro», en *Trans/Form/Ação* 35/1, 2012, pp. 3-33.
- STACEY TAYLOR, J. *Death, Posthumous Harm, and Bioethics*, New York: Routledge, 2012.
- STACKELBERG, K. T. von *The Roman Garden. Space, Sense, and Sensibility*, London/New York: Routledge, 2009.
- STADEN, H. von «*Ōs epì tò polý*. "Hippocrates" between generalization and individualization», en A. Thivel y A. Zucker (eds.), *Le normal et le pathologique dans la Collection hippocratique*, Nice: Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines, 2002, pp. 23-43.
- STECKEL, H. «Epikurus», en *RE* suppl XIX. 2, 1968, cols. 579-652.
- STEVENS, B. E. «Symbolic Language and Indexical Cries: A Semiotic Reading of Lucretius 5. 1028-90», en *The American Journal of Philology* 129/4, 2008, pp. 529-557.
- STORK, T. *Nil igitur mors est ad nos. Der Schlussteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur*, Bonn: Rudolf Habelt, 1970.
- STRIKER, G. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- «*Kritēriōn tēs alētheias*», en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* I. Philologisch-Historische Klasse 2, 1974, pp. 48-110.
- «*Ataraxia: Happiness as Tranquility*», en *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 183-195.
- «Commentary of Mitsis», en J. Clearly y D. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4, 1988, pp. 323-328.
- STROHMEIER, G. «Demokrit über die Sonnentäubchen. Ein neues Fragment in arabischer Überlieferung», en *Philologus* 112, 1968, pp. 1-19.
- SUDHAUS, S. «Epikur als Beichvater», en *Archiv für Religionswissenschaft* 14, 1911, pp. 647-648.
- «Aristoteles in der Beurtheilung des Epikur und Philodem», *Rheinisches Museum* XLVIII, 1893.

- SUDHAUS, S. «Eine erhaltene Abhandlung des Metrodors», en *Hermes* 41, 1906, pp. 45-58.
- SUMMERS, K. «Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety», en *Classical Philology* 90/1, 1995, pp. 32-57.
- SYME, R. *La revolución romana*, Madrid: Taurus, 1989.
- TAKAHATA, T. *Das Bild des römischen Staates in Ciceros philosophischen Schriften*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Dr. phil. dem Fachbereich Fremdsprachlichen Philologien der Philipps-Universität Marburg. Marburg/Lahn, 2004.
- TAYLOR, M. «Progress and Primitivism in Lucretius», en *The American Journal of Philology* 68/2, 1947, pp. 180-194.
- TEMPORINI, H. *Die Frauen am Hofe Trajans*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1978.
- TEPEDINO GUERRA, A. «Le lettere private del Κηπος, Metrodoro, i maestri e gli amici epicurei (PHerc. 176 e PHerc. 1418)», en A. Antoni, G. Arrighetti, M. I. Bertagna y D. Delaterre (eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculansia*, vol. I, Pisa/Roma, 2010, pp. 37-59.
- «L'opere filodemea *Su Epicuro* (PHerc. 1232, 1289 β)», en *Cronache Ercolanesi* 24, 1994, pp. 5-53.
- «Il contributo di Metrodoro di Lampsaco alla teoria epicurea del linguaggio», en *Cronache Ercolanesi* 20, 1990, pp. 17-25.
- «Il primo libro “Sulla Ricchezza” di Filodemo», en *Cronache Ercolanesi* 8, 1978, pp. 52-95.
- y Torraca, L. «Etica e Astronomia nella polemica epicurea contro i Cizeni», en G. Giannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 127-154.
- TESCARI, O. *Lucretiana*, Torino: Società editrice internazionale 1935.
- THIBODEAU, Ph. «Can Vergil Cry? Epicureanism in Horace *Odes* 1, 24», en *The Classical Journal* 98/3, 2003, pp. 247-255.
- THURY, E. V. «Lucretius Poem as Simulacrum of the Rerum Natura», en *The American Journal of Philology*, 108, 2, 1987, pp. 270-294.
- TIELEMAN, T. *Chrisippus' On Affection. Reconstruction and Interpretation*, Leiden/Boston: Brill, 2003, pp. 140-197.
- TSAKIROPOULOU-SUMMERS, A. «Horace, Philodemus and the Epicureans at Herculaneum», en *Mnemosyne* 51/1, 1998, pp. 20-29.
- TSOUNA V. «Philodemus on the Therapy of Vice», en D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXI, 2001, pp. 233-258.
- *The Ethics of Philodemus*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2007.
- «Epicurean therapeutic strategies», en J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 249-265.

- TSOUNA V. «Philodemus, Seneca and Plutarch on anger», en J. Fish y K. S. Sanders, *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 183-210.
- «Portare davanti agli occhi. Una tecnica retorica nelle opere morali di Filodemo», en *Cronache Ercolanesi* 33, 2003, 243-248.
- «Epicurean Attitudes to Management and Finance», en G. Gianannantoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli: Bibliopolis, 1996, pp. 701-714.
- *Philodemus. On Property Management*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- TULLI, M. «L'epitome di Epicuro e la trasmissione del sapere nel medioplatonismo», en M. Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit. Akten der 2. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September-3. Oktober 1988 in Würzburg*, Stuttgart: Franz Steiner, 2000, pp. 109-121.
- VALDECANTOS, A. *La moral como anomalia*, Madrid: Herder, 2007.
- VANDER WAERDT, P. A. «Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism», en *Greek and Byzantine Studies* 30/2, 1989, pp. 225-267.
- «The Justice of the Epicurean Wise Man», en *The Classical Quarterly*, 17, 2, 1987, pp. 402-422.
- «Hermarchus and the Epicurean genealogy of morals», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 118, 1988, pp. 87-106.
- VATAI, F. L. *Intellectuals in Politics in the Greek World. From Early Times to the Hellenistic Age*, London: Croom Helm, 1984.
- VEGA, L. *La trama de la demostración*, Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- VERDE, F. *Epicuro. Epistola ad Erodoto*. Introduzione di Emidio Spinelli; traduzione e commento di Francesco Verde. Roma: Carocci, 2010.
- «Ancora su Timosagora epicúreo», en *Elenchos* 31/2, 2010, pp. 285-317.
- *Elachista. La dottrina dei minini nell'epicureismo*, Leuven: Leuven University Press, 2013.
- «Rebus ab ipsis consequitur sensus: Il tempo in Epicuro», en *Elenchos* 29, 2008, pp. 91-97.
- «Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio», en E. Canone (ed.), *Anima-corpo alla luce dell'etica: Antichi e moderni*, Firenze: Olschki, 2015, pp. 49-64.
- «Ancora sulla matematica epicurea», en *Cronache Ercolanesi* 46, 2016, pp. 21-37.
- «Gli Epicurei e la psicología di Epicuro», en F. Alese, A. Fermani y S. Maso (eds.), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, pp. 33-64.
- VIANO, C. «Corpi e metalli: le "meteore" del Timeo (58 c-61 c)», en C. Natali y S. Maso (eds.), *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam: Hakkert, 2003, pp. 207-223.

- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. «Simulacro y decadencia: una teoría de la comunicación», en J. A. Baca Martín (ed.), *Comunicación y Simulacro*, Sevilla: Arcibel, 2007, pp. 43-66.
- VLASTOS, G. «Minimal Parts in Epicurus», en *Isis* 56, 1956, pp. 121-147.
- VOGLIANO, A. «Frammenti di un nuovo Gnomologium Epicureum», en *Studi Italiani di Filologia Classica* 14, 1936, pp. 276-281.
- VOLK, K. *The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, Oxford: Oxford University Press, 2002
- WALCOT, P. «Plutarch on Sex», en *Greece & Rome* 45/2, 1998, pp. 166-187.
- WALKER, J. «Dionisio de Halicarnaso y la idea de crítica de la retórica», en *Anuario filosófico de la Universidad de Navarra* 31/2, 1998, pp. 581-601.
- WALLACH, B. P., «Lucretius and the Diatribe: *De Rerum Natura* 2, 1-61», en K. Bosl (ed.). *Gesellschaft, Kultur, Literatur: Rezeption und Originalität im Wachsen einer europäischer Literatur und Geistigkeit. Festschrift für Luitpold Wallach (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 11)*, Stuttgart, 1975, pp. 49-77.
- *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death*, Leiden: Brill, 1976.
- WARREN, J. «Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets», en *The Journal of Hellenic Studies* 120, 2000, pp. 144-148.
- *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*, Cambridge: Cambridge University Press. 2002.
- «Socratic Scepticism in Plutarch's *Adversus Colotem*», en *Elenchos* 23/2, 2002, pp. 333-356.
- «Epicurean and the Present Past», en *Phronesis* 51/4, 2006, pp. 362-387.
- «Ancient Atomists on the Plurality of Worlds», en *Classical Quarterly* 54, 2004, pp. 354-365.
- «Plutarch's *Adversus Colotem* and the Cyrenaics: 1120 c-1121 e», en *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI siècle* 3. 2013.
- «Epicurean Immortality», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18, 2000, pp. 231-261.
- *Facing Death. Epicurus and his Critics*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- «Removing Fear», en J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 234-248.
- WASSERSTEIN, A. «Epicurean Science», en *Hermes* 106, 1978, pp. 484-494.
- WEBB, D. «Michel Serres on Lucretius: Atomism, Science, and Ethics», en *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* 11, 2006, pp. 125-136.
- WEHRLI, F. Λύθη βιωσας. *Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen*, Leipzig/Berlin: Teubner, 1931.

- WEHRLI, F. «Menander und die Philosophie», en *Ménandre* (= *Ent. Hardt.* 16), Genue, 1969, pp. 147-169.
- WENHAM, M. «On Cicero's Interpretation of *Katastematic* Pleasure in Epicurus», en E. Close, G. Couvalis, G. Frazis, M. Palaktsoglou y M. Tsiniakas (eds.), *Greek Research in Australia. Proceedings of the Biennial International Conference od Greek Studies*, Flinders University Department of Languages, Adelaide, 2009, pp. 109-118.
- WEST, D., «Lucretius' Methods of Argument» (3, 417-614)», en *Classical Quarterly* 25, 1975, pp. 94-116.
- *The Imaginery and Poetry of Lucretius*, London: Bristol Classical Press, 1969.
- WESTMANN, R. *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Colotem» als philosophiegeschichtliche Quelle* (= *Acta Philosophica Fennica* VII), Helsinki, 1955.
- WHITE, P. «Friendship, Patronage and Horatian Socio-poetics», en S. J. Harrison (ed), *Cambridge Companion to Horace*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 195-206.
- WHEATLAND LICHFIELD, H. «*Exempla virtutis* in Roman Literature», en *Harvard Studies in Classical Philology* 24, 1914, pp. 1-71.
- WIFSTRAND SCHIEBE, M. «Sind die epikureischen Götter 'thought-constructs?», en *Mnemosyne* LVI/2, 2003, pp. 703-727.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, Berlin: Weidmann, 1924.
- WILHELM, F. «Zu augusteischen Dichtern», en *Rheinisches Museum* 61, 1906, pp. 91-106.
- WILKINS, J. *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- WILKINSON, L. P. «Philodemus on Ethos in Music», en *Classical Quarterly* 32, 1938, pp. 174-181.
- WIMMEL, W. *Kallimachos im Rom* (= *Hermes Einzelschriften* 16), Wiesbaden, 1960, pp. 77-97.
- WILLIAMS, B. «Imagination and the Self», en *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, pp. 26-45.
- WINDISCH, H. *Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1934, pp. 52-54.
- WINTER, B. W. «Philodemus and Paul on Rhetorical Delivery», en J. T. Fitzgerald, D. Obbink, G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testamente World*, Leiden/Boston: Brill, 2004, pp. 323-342.
- WISEMAN, T. P. «The Two Worlds of Titus Lucretius», en *Cinna the Poet and Other Roman Essays*, Leicester: Leicester University, 1974, pp. 11-43.

- WOJCIK, M. R. *La Villa dei Papiri ad Ercolano. Contributo alla ricostruzione dell'ideologia della nobilitas tardorepublicana*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 1986.
- WOLSDORF, D. «Epicurus on Ευφοροσυνη and Ένεργεια (DL 10. 136)», en *Apeiron* 42, 2009, pp. 221-257.
- WOODWARD, P. G. «Star gods in Philodemus, PHerc. 152/157», en *Cronache Ercolanesi*. 19, 1989.
- WRIGHT, F. A. «Horace and Philodemus», en *American Journal of Philology* 42, 1921, 168-169.
- ZACHER, K.-D. *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs*, Königstein: Anton Hain, 1982.
- ZANKER, P. *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, Beck: München, 1995.
- ZANKER, P. *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, Beck: München, 1995.
- ZELLER, E. *Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig: Fues's Verlag, 1883.
- ZETZEL, J. E. G. «De republica and De rerum natura», en P. E. Knox y C Foss (eds.), *Style and Tradition. Studies in Honor of Wendell Clausen*, Stuttgart: Teubner, 1998, pp. 230-247.
- ZIEGLER, H. *Titus Pomponius Atticus als Politiker*, New York: Stuyvesant Press, 1936.
- ZIEGLER, K. «Der Tod des Lucretius», en *Hermes* 71, 1936, pp. 421-440.
- «Plagiat», en *RE* 20.2, 1950, cols. 1956-1997.
- ZINN, P. «Lucretius On Time and Its Perception», en *Kriterion* 20/2, 2016, pp. 125-151.

“Oh tú, el primero que pudiste levantar una luz tan clara del fondo de tinieblas tan grandes e iluminar los verdaderos bienes de la vida!, a ti te siglo, honor de la gente griega, y pongo ahora mis pies en las huellas que estamparon los tuyos, no tanto por deseo de rivalizar contigo, como por amor, pues ansío imitarte; porque, ¿cómo podría la golondrina retar a los cisnes? y ¿cómo los cabritos de trémulos miembros igualar en la carrera el ímpetu de fogoso corcel? Tú, padre, eres el descubridor de la verdad, tú nos das preceptos paternos, y como en los bosques floridos las abejas van libando una flor tras otra, así vamos nosotros a tus libros, oh ilustre, a apacentarnos de tus áureas palabras, áureas y dignas siempre de vida perdurable. Pues en cuanto a tu doctrina, producto de una mente divina, empieza a proclamar la esencia de las cosas, disípanse los terrores del espíritu, las murallas del mundo se abren y veo, a través del inmenso vacío, producirse las cosas”.

(Lucrecio, De la Naturaleza III, 1-17)

The logo for UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) is a dark green square with the letters 'UNED' in white, bold, sans-serif font.

UNED

The logo for Editorial is a white square with the word 'Editorial' in dark green, sans-serif font.

Editorial