

bras se encuentran en una breve carta que el día mismo de su muerte escribió a su rico e influyente discípulo Idomeneo de Lámpsaco:

En este día feliz de mi vida, en que estoy en trance de morir, te escribo estas palabras. La enfermedad de mi vejiga y estómago prosigue su curso sin admitir ya incremento de su habitual agudeza. Pero a ella se contrapone la alegría de mi corazón al recordar mis conversaciones contigo. Tú, ahora, como corresponde a la buena disposición que desde joven has tenido hacia mí y hacia la filosofía, cuida de los infantes de Metródoros².

En su testamento se preocupó también de los infantes de Metródoros y concedió la libertad a algunos esclavos, entre ellos al famoso Mys, que había dado claras pruebas de sus aptitudes filosóficas. Nombró a Hermarco de Mitilene para sucederle al frente de su escuela, a la que encargó de celebrar el día 20 de cada mes una fiesta en recuerdo suyo y de Metródoros.

La comunidad epicúrea perduró aún varios siglos después de la muerte del maestro, conmemorando su recuerdo como él había querido y cultivando la tranquilidad, la amistad y la ayuda mutua. Desde un punto de vista intelectual la escuela fue poco fecunda, no aportando modificaciones ni desarrollos sustanciales a la filosofía del fundador, ni manteniendo intercambio alguno con los movimientos científicos o filosóficos posteriores, limitándose a la defensa y exaltación de la doctrina del maestro.

La mayoría de las obras de Epicuro se ha perdido. Pero se conservan suficientes escritos como para poder

reconstruir con cierto detalle su filosofía. Diógenes Laertios, en el libro X de sus *Vidas de los filósofos más ilustres*, dedicado íntegramente a Epicuro, ha recogido tres largas cartas que resumen sus ideas: la *carta a Heródoto*, que expone sobre todo su filosofía de la naturaleza; la *carta a Pythoklés*, que trata de los cielos, los astros y los meteoros, y la *carta a Menoikéus*, que expone su doctrina moral. También en ese libro se han conservado las *Opiniones principales* (*Kyriai Dóxai*), resumen de la filosofía epicúrea en 40 apartados, escrito en estilo apretado y sentencioso. En un códice de la Biblioteca Vaticana se ha encontrado otro resumen de la filosofía epicúrea en forma de 81 aforismos (que en parte coinciden con los anteriores), conocidos como las Exhortaciones de Epicuro o *Gnomologium Vaticanum*. Finalmente, se han logrado descifrar diversos papiros hallados en Herculaneum, en los que se han encontrado numerosos y largos fragmentos del principal tratado epicúreo, *Sobre la naturaleza*. Si a estas obras de Epicuro añadimos los escasos textos de Filódemos de Gádara, el gran poema de Lucrecio, que conservamos en su integridad, la inscripción pétrea de Diógenes de Oinoanda y las numerosas citas y comentarios de Cicerón, Séneca, Plutarco y Diógenes Laertios, es posible obtener una visión bastante cabal de la filosofía epicúrea.

El carácter de la filosofía epicúrea

Casi todos los filósofos anteriores, y muy especialmente Platón y Aristóteles, habían considerado la filosofía como una empresa intelectual, cuya misión fundamental

en diversos aspectos, tanto para responder a las críticas que de él había hecho Aristóteles como para asegurar ciertas tesis básicas de la moral epicúrea, como la libertad de la voluntad humana. En cualquier caso, la tesis fundamental de Demócrito sigue vigente. En último término toda la realidad se reduce a dos cosas: los átomos y el vacío.

Los átomos

Todos tenemos evidencia sensible de que hay cuerpos. Los cuerpos son precisamente las cosas que pueden ser tocadas y todo lo que vemos puede ser tocado. También observamos que los cuerpos visibles se descomponen y destruyen. Si los componentes de los cuerpos compuestos que vemos fueran a su vez divisibles y descomponibles, el proceso de descomposición y destrucción no acabaría nunca. Pero tenemos evidencia sensible de que la destrucción de los cuerpos compuestos se acaba en un momento dado. Por otro lado, es inconcebible que los cuerpos compuestos desaparezcan en la nada, pues —como había enseñado Parménides— lo existente no puede convertirse en lo no existente. La única manera de dar cuenta del testimonio de los sentidos consiste en postular la existencia de componentes corpóreos últimos de los cuerpos compuestos. Estos componentes últimos son cuerpos sensibles, físicamente indivisibles —en griego, *átoma*, átomos— e inalterables, no sometidos al cambio —*ametáblēta*.

Estos átomos o componentes corpóreos últimos son los cuerpos básicos y (junto con el vacío) constituyen los elementos de que consta el universo.

Los átomos son cuerpos simples, duros, macizos (sin burbujas de vacío dentro de ellos), indivisibles, inalterables, eternos. Ellos ya no son divisibles o analizables en otros cuerpos, pero todos los demás cuerpos se componen de átomos y son reducibles a ellos, divisibles en ellos, analizables en ellos. De hecho todos los cuerpos del universo —es decir, excepto el vacío, todo— son cuerpos simples —átomos— o cuerpos compuestos, conglomerados de átomos.

Unos átomos pueden diferenciarse de otros solo respecto a tres factores: tamaño, figura y peso.

Todos los cuerpos son entidades tridimensionales, tienen un tamaño determinado. También los cuerpos simples, los átomos, tienen tamaño. Epicuro dice que hay átomos de muy diversos tamaños, pero no de cada tamaño posible. Por ejemplo, no los hay de tamaños visibles. Hay un número enorme, pero finito, de tamaños que pueden tener los átomos.

Todo lo que tiene tamaño tiene forma o figura. Por tanto, los átomos, que tienen tamaño, tendrán también figura. Los átomos pueden presentar una gran variedad de figuras distintas, pero esa variedad es limitada, finita. Aunque hay una infinidad de átomos de cada figura, solo hay un número finito de figuras atómicas distintas. Por un lado, muchas figuras concebibles no pueden darse entre los átomos, pues éstos resultarían demasiado frágiles y acabarían rompiéndose, en contradicción con la postulada eternidad de los átomos. Por otro lado, el número finito de partes mínimas teóricas de los átomos solo puede dar lugar a un número finito de figuras.

Demócrito pensaba que los átomos son tanto física como teóricamente indivisibles y que, por tanto, ni siquiera teóricamente pueden distinguirse partes en ellos. Esta concepción había sido criticada por Aristóteles, que defendía la ilimitada divisibilidad de los cuerpos, que él concebía como continuos materiales. Además, si los átomos tienen diferentes tamaños y figuras, al menos teóricamente se podrían distinguir partes en ellos. Por ejemplo, en el átomo mayor se podría distinguir la parte en que coincide con el menor de aquella otra parte que lo sobrepasa, aunque ambas fuesen imposibles de separar.

Epicuro tomó nota de las críticas aristotélicas y revisó en consecuencia la teoría demócritea (aunque sin citar a Demócrito ni a Aristóteles). Epicuro reconoce que, puesto que los átomos difieren en tamaño, debe ser posible distinguir partes en ellos, aunque esta distinción sea solo teórica y no convertible en una separación física. Pero los átomos no pueden ser ilimitadamente divisibles en un número creciente de partes teóricas, sino que solo pueden dividirse teóricamente en un número finito (y pequeño) de partes mínimas. Además, si admitiésemos diferencias en esas partes mínimas *-elákhista-*, se nos volvería a plantear respecto a ellas el mismo problema, lo que nos obligaría a admitir partes de partes de átomos, etc. El problema no se plantea, porque las partes mínimas de los átomos son todas iguales, tienen todas el mismo tamaño y la misma figura. Así, pues, según Epicuro, los átomos son de distinto tamaño y figura y físicamente indivisibles, pero en ellos se pueden distinguir teóricamente partes mínimas homogéneas e iguales en cuanto a tamaño y figura.

La diversidad de tamaño y figura de los átomos se explica precisamente por el distinto número y combinación de las partes mínimas de que constan. Pero al constar los átomos de un número finito de partes mínimas y al ser todas éstas iguales, solo es posible formar un número finito de combinaciones a partir de ellas. Por eso solo hay un número finito de tamaños y un número finito de figuras que puedan adoptar los átomos. Además, al formarse todas las figuras y tamaños a partir de las partes mínimas, las dimensiones de estas partes mínimas son los máximos comunes divisores de las dimensiones de los átomos. Así, al ser la longitud de cada parte mínima el máximo común divisor de las longitudes de todos los átomos, sirve también de unidad de medida de la longitud de todos ellos (la longitud de cada átomo es un número entero de veces la unidad, es decir, un número entero de veces la longitud de una parte mínima). Por eso dice Epicuro que las partes mínimas «proporcionan por sí mismas a los cuerpos mayores y menores la medida de su extensión»⁷.

Según Demócrito los átomos, dejados libres en el vacío, se moverían al azar en todas las direcciones, como las motas de polvo que vemos en el haz de luz solar que penetra por la ventana en una habitación oscura. No hay razón ninguna para que los átomos se estuvieran quietos, más bien que se movieran, ni para que se moviesen en una dirección más bien que en otra. Posteriormente, Aristóteles había introducido la noción de un movimiento natural de los objetos naturales en una dirección privilegiada. El peso sería precisamente la tendencia natural a moverse hacia abajo. Todos los cuerpos pesados se

moverían naturalmente hacia abajo, entendiendo por abajo el centro geométrico del universo, es decir, el punto central equidistante de la esfera de las estrellas fijas. Epicuro, que conocía las críticas aristotélicas al atomismo de Demócrito, adopta la noción aristotélica de movimiento natural hacia abajo y de peso como tendencia a moverse hacia abajo. Todos los átomos —según Epicuro— se mueven naturalmente hacia abajo y, por tanto, todos tienen peso, son pesados. Si soltamos un cuerpo cualquiera, vemos que éste se mueve hacia abajo. Mientras lo tengamos en la mano, sentiremos su tendencia a ir hacia abajo, su peso, que será tanto mayor cuanto mayor sea el cuerpo. Lo mismo ocurre con los átomos. Todos poseen peso y su peso es tanto mayor cuanto mayor es su tamaño. El peso, junto con la figura y el tamaño, es una de las características en que se diferencian unos átomos de otros.

Todos los átomos se mueven naturalmente hacia abajo a la misma velocidad. Su velocidad —rapidísima—, es siempre la misma, cualquiera que sea el tamaño, peso y figura del átomo en cuestión. Y las trayectorias descritas por los diversos átomos son en principio paralelas unas a otras, pues todas son perpendiculares a la superficie terrestre, que es plana. Nosotros sabemos que los átomos caen hacia abajo en nuestro mundo por observación sensorial del comportamiento de los cuerpos y podemos suponer que también caen hacia abajo en los otros mundos, por analogía y por falta de datos en contra.

En resumen, Epicuro distingue tres causas del movimiento de los átomos: (1) el peso, que los impulsa a moverse indefinidamente hacia abajo, (2) la desviación ca-

sual de su dirección y (3) la colisión de unos átomos con otros.

Los eventos que dependen del peso de los átomos, de su movimiento vertical uniforme, son en principio previsibles y sus regularidades forman las leyes de la naturaleza, que son necesarias. Pero en la naturaleza junto a la necesidad se da el azar. A veces ocurren eventos de un modo casual, azaroso e imprevisible, no debido a leyes generales necesarias. Precisamente es la desviación casual de los átomos la que introduce constantemente en el acontecer natural el elemento de azar. Esa desviación es absolutamente imprevisible e irregular. Además, la desviación casual de los átomos vitales dentro del humán es la que permite explicar nuestro libre albedrío, la libertad de nuestra voluntad. Y ambas cosas —el azar en el mundo y la libertad interna del humán— son elementos esenciales de la cosmovisión y la actitud epicúrea, con los que el mismo Epicuro estaba tanto intelectual como emocionalmente comprometido. De ahí la importancia que en su filosofía natural asumen las desviaciones casuales de los átomos. De hecho, Epicuro pensaba que todos los eventos del universo se producen o por necesidad o por azar o por efecto de la acción humana.

El vacío

El universo se compone básicamente de dos cosas: átomos y vacío. El vacío no puede ser visto, ni tocado, ni sentido. ¿Cómo sabemos que lo hay? Por un razonamiento a partir del dato sensible de que todo cuerpo está

en algún sitio y de que los cuerpos se mueven. Un cuerpo no puede estar donde esté otro. Los cuerpos son impenetrables. Un cuerpo solo puede estar en un lugar donde no esté ningún otro, en un lugar vacío. Por tanto, el vacío existe. Además, un cuerpo no podría moverse si todo estuviera lleno. El movimiento solo es posible en el vacío. Pero hay movimiento. Luego el vacío existe.

Los fundadores del atomismo, Leucipo y Demócrito, habían manifestado su oposición a la negación parmenídea del vacío como lo no-existente usando la expresión conscientemente paradójica de que lo inexistente *-tò me ón-* existe, queriendo decir simplemente que el vacío existe, que el vacío no es una invención imaginaria, que realmente hay vacío. La expresión paradójica de que lo inexistente existe había sido objeto de crítica por Aristóteles. Y Epicuro, para sustraerse a tal crítica, se abstiene de llamar al vacío inexistente. El vacío existe, solo que no es captable por los órganos sensoriales, pues toda sensación se reduce al tacto y el vacío es la (única) entidad intocable.

El vacío *-kenón-* está constituido por el espacio no ocupado, tanto por el espacio sin cuerpo como por los intervalos *-diastémata-* entre los átomos de cada cuerpo compuesto. El espacio *-khéra-* se identifica a veces con el vacío y a veces con el receptáculo de todas las cosas, tanto del vacío como de los cuerpos. En este segundo sentido, el espacio es continuo, a diferencia del democríteo que sería discontinuo, interrumpido por burbujas de cuerpo *-los átomos-*. El espacio no tiene límite, pues ni el vacío ni el cuerpo pueden limitarlo. Si hubiera un límite del universo y del espacio, y uno se encontrase en él y lanzase una lanza hacia afuera, ¿qué pasaría? Si la lanza

tropieza con algo, es que más allá del presunto límite hay un cuerpo con el que tropieza. Y si no tropieza con nada, sino que continúa su trayectoria más allá del límite, es que allí hay vacío. En cualquier caso no hay un último límite. El vacío es espacialmente ilimitado. Los átomos son especialmente limitados, pero infinitos en número.

El espacio tal como lo concebía Demócrito era un espacio isotrópico, un espacio sin direcciones privilegiadas, un espacio igual en todas las direcciones. El espacio tal como lo concibe Epicuro es un espacio anisotrópico, un espacio con una dirección privilegiada: la dirección hacia abajo, en la que caen todos los átomos. ¿Qué significa aquí «abajo»? No el centro de la Tierra, como en Aristóteles, pues para Epicuro *-siguiendo la vieja concepción milesia-* la Tierra es un plato llano y no una esfera. La Tierra es un plato cuya superficie es horizontal, es decir, perpendicular a la dirección de caída de los cuerpos pesados (que lo son todos), que define la vertical. Así, pues, la dirección que sigue una piedra que soltamos al caer es la dirección hacia abajo. Y esa es la dirección que siguen las trayectorias de todos los átomos del universo, en la medida en que desviaciones casuales o colisiones con otros átomos que sigan trayectorias oblicuas no los aparten de ella.

Los cuerpos compuestos y el universo

La sensación es el primer criterio de verdad. Y todos tenemos sensación de objetos físicos, de cuerpos complejos visibles: árboles, caballos, humanos, piedras, etc.

Estos objetos no son ilusorios, sino reales, existen realmente, igual que los átomos o el vacío. De hecho, es a partir de ellos de donde inferimos la existencia de los átomos y el vacío. Además, esos objetos son precisamente lo que los sentidos nos muestran que son: árboles, caballos, etc., y no átomos ni vacío. Pero aunque no sean átomos ni vacío, se componen en último término de átomos y vacío. Los cuerpos compuestos visibles son conglomerados de cuerpos simples invisibles, de átomos.

Los átomos libres, sometidos a múltiples movimientos en función de su peso, sus desviaciones casuales y sus choques y rebotes, se engarzan unos con otros formando los primeros conglomerados. Algunos de estos pequeños conglomerados atómicos primeros tienen una forma tal que pueden a su vez combinarse o engarzarse fácilmente con otros para formar objetos compuestos mayores, de los que constituyen las «semillas». La combinación casual de átomos conduce a la formación de semillas y la combinación casual de semillas, cuando es (relativamente) estable, conduce a la formación de los objetos físicos visibles.

Los objetos físicos visibles son conglomerados *-systáseis-* o sistemas *-systémata-* de átomos. Estos conglomerados o sistemas serán más o menos duros según que sus átomos estén más o menos intrincadamente engarzados. Pero por muy apretados que estén los átomos, siempre hay intervalos de vacío entre ellos, intervalos en los cuales los átomos vibran a velocidad atómica. Además, muchos cuerpos compuestos (por ejemplo, los vivos) forman como un caparazón sólido dentro del cual se encuentran aprisionados otros átomos relativamente li-

bres, que siguen moviéndose a velocidad atómica entre sus paredes.

Cuando los átomos de un conglomerado se mueven en direcciones opuestas en parecido número, unos tirones neutralizan a otros y el cuerpo compuesto permanece quieto. El cuerpo vibra (todos los cuerpos vibran), pero no se mueve. Cuando la mayoría de los átomos se mueven en un sentido, el conglomerado atómico entero se mueve en esa dirección. Y la velocidad será tanto mayor, cuanto menor sea la minoría de átomos internos que se mueven en dirección distinta y cuya resistencia haya de ser vencida. El límite nunca alcanzado de la velocidad de los cuerpos compuestos es la velocidad atómica de los átomos libres.

Los átomos son permanentes, eternos, inalterables. Sus cualidades —tamaño, figura y peso— son permanentes, eternas e inalterables como ellos. Pero los cuerpos compuestos, que son conglomerados de átomos, pueden tener, además de las cualidades de tamaño, figura y peso, otras muchas cualidades: color, sabor, sensación, etc. Un átomo aislado carece de color o de sensación. Pero ciertos conglomerados de átomos sí que tienen sabor o sensación. Estas cualidades de los cuerpos compuestos son las resultantes del número y configuración de los átomos que los componen, y de su tamaño, figura, peso y movimiento. Pero en todo cuerpo van variando sus átomos y configuraciones, por lo que sus cualidades están también sometidas a variación. De hecho todos los cuerpos —excepto los dioses— están sometidos a procesos destructivos y son perecederos, igual que sus propiedades.

Demócrito había enseñado que solo son reales los átomos y el vacío y sus cualidades inalterables, pero que el color, sabor, etc., de los cuerpos compuestos son ilusorios, meras sensaciones subjetivas nuestras. Epicuro, en cambio, que acepta la sensación como criterio de verdad, piensa que el color o el sabor de una cosa —que percibimos sensiblemente— existen realmente, que son cualidades tan reales como las de los átomos. De hecho, es la existencia de los átomos la que ha de ser probada. La del color o el sabor es evidente.

Epicuro establece una cierta división entre cualidades primarias y secundarias, que no coincide con la democrítea.

Cualidades primarias —*symbebēkóta*— son las que no puede perder una entidad sin dejar de ser lo que es, sin que se altere su naturaleza. Figura, tamaño y peso son cualidades primarias de cualquier cuerpo, pero también, por ejemplo, el color, así como la humedad del agua (un agua que dejase de ser húmeda dejaría de ser agua), el calor del fuego, etc.

Cualidades secundarias —*symptémata*— son las que puede perder una entidad sin dejar de ser lo que es, los rasgos accidentales cuya pérdida no altera su naturaleza. Así, la esclavitud y la libertad, la riqueza y la pobreza, etc., son cualidades secundarias del humán, que no deja de serlo por perder o ganar su libertad o su riqueza.

El universo epicúreo, como el democríteo, es ilimitado en el espacio y en el tiempo y alberga infinitos mundos. Cada mundo es un gigantesco conglomerado de átomos, formado por los choques entre átomos de tamaño y figura adecuados para encajar y engancharse. Demócrito ha-

bía explicado la formación de cada mundo mediante la previa formación de un vórtice atómico. Epicuro rechaza la idea de la formación a partir del vórtice. Nuestro mundo se ha formado como cualquier otro conglomerado, por encaje y enganche de átomos de figura y posición adecuadas. Primero se ha formado la cáscara del conglomerado —la esfera de las estrellas fijas—, dentro de la cual han quedado aprisionados múltiples átomos que han seguido moviéndose y chocando entre sí hasta dar lugar al Sol, la Luna, la Tierra, etc. Nuestro mundo —*kósmos*— es así «una región circunscrita del cielo, que contiene los astros, la Tierra y los fenómenos atmosféricos»⁸. De igual modo se han formado los otros infinitos mundos. Cada mundo perdura mucho tiempo, pero finalmente se desgasta y se deshace, muere. Ese proceso ocurre naturalmente, como podemos inferir por analogía, y sin necesidad de los choques y cataclismos cósmicos que postulaba Demócrito.

Nuestro mundo está encerrado en una cáscara atómica. En el medio está la Tierra. Y la Tierra tiene figura de plato llano. En este punto Epicuro sigue anacrónicamente la vieja concepción milesia de la Tierra como plato, cuando ya hacía más de cien años que todos los filósofos —Platón, Aristóteles, los estoicos— y los astrónomos —Eudoxo, Heraklides Pontikós, Aristarco— sostenían la esfericidad de la Tierra. Este detalle muestra bien a las claras cuán alejado estaba Epicuro de la ciencia viva de su tiempo, a pesar de su ingenioso desarrollo de la filosofía atomista. Otro detalle extraño de su concepción es su idea según la cual el Sol sería muy pequeño, apenas mayor de lo que aparece a simple vista. Esta opinión se basa

en una muy discutible analogía con el fuego, según la cual el fuego comienza por enfriarse antes de aparecer más pequeño de lo que es. Pero el Sol está muy caliente, está muy lejos de enfriarse, por lo que todavía no aparece más pequeño de lo que es, sino aproximadamente del tamaño que realmente tiene.

El alma y la sensación

Todas las cosas son cuerpos, según Epicuro, y el alma no es una excepción. El alma (*psykhé*) es un cuerpo (*séma*), un conglomerado de átomos. Puesto que el alma es también un cuerpo, para referirse a nuestro cuerpo por antonomasia utiliza Epicuro generalmente no la palabra «cuerpo» (*séma*), sino «carne» (*sarx*), designación que más tarde adoptarán también los cristianos. El alma es un cuerpo. En efecto, es el alma la que mueve al cuerpo inerte, pues solo un cuerpo es capaz de mover a otro. Y el alma no es meramente una armonía o epifenómeno del cuerpo inerte, como pretendían algunos. El alma o vida es una entidad independiente y, por tanto, un cuerpo. De hecho el animal es un compuesto de dos cuerpos: la carne o cuerpo inerte, y el cuerpo sutil o vida o alma que lo anima.

Los átomos de que se compone el alma son finos, redondos y lisos, como ya había dicho Demócrito. Pero no son homogéneos, sino que los hay de varios tipos distintos, de tamaño diferente: unos se parecen a los del calor, otros, a los del aliento (*pneûma*) y otros, finalmente, son ultrafinos y no se parecen a ninguna otra cosa, dada su

extrema finura. Los átomos de calor y de aliento producen la temperatura y el movimiento de los animales. Los átomos ultrafinos posibilitan sus sensaciones.

Los átomos ultrafinos se distribuyen especialmente bien por el organismo y captan y transmiten las sensaciones y los sentimientos de placer y dolor. Son ellos también los que más directamente participan en nuestros juicios, pensamientos, inferencias, recuerdos, amores, etcétera.

Hay un evidente parecido entre las funciones atribuidas a los átomos ultrafinos por Epicuro y las correspondientes a la mente en Aristóteles y a la parte dominante (*hégemonikón*) en los estoicos.

La vida o alma está distribuida por todo el cuerpo. Los átomos vitales o anímicos —en sus diferentes variedades— se encuentran por todas las partes de nuestro cuerpo. Pero en nuestra alma hay algo consciente, a lo que podemos llamar mente, y esta mente o vida mental está concentrada en un solo lugar del cuerpo, a saber, en el pecho, en el corazón. Así, mientras la vida o alma —*psykhé*— está distribuida más o menos tenuemente por todo el cuerpo, la mente —*diánoia*— constituye una densa aglomeración de átomos vitales en el centro del organismo. En esto Epicuro no hace sino seguir a Demócrito, aunque trasladando la sede de la mente —que Demócrito situaba en la cabeza— al corazón.

Los átomos vitales son demasiado pequeños, redondos y lisos como para poder engancharse o formar configuraciones estables por sí mismos; necesitan estar encerrados en un cuerpo más rígido para mantenerse unidos. Por ello al destruirse el cuerpo, los átomos vitales se es-

capan y dispersan, muriendo el individuo. Ni los átomos vitales sueltos ni el cuerpo desprovisto de vida son capaces de sensación ni sentimiento. Después de la muerte, pues, nada sentiremos. Por eso la muerte no es nada para nosotros *–ho thánatos oudén pròs hemâs–* y no hay razón alguna para temerla. Ésta es una de las tesis centrales del epicureísmo, que se repite una y otra vez. Así, la segunda opinión principal dice: «La muerte no es nada para nosotros, porque lo que se ha disuelto es insensible y lo insensible no es nada para nosotros»⁹.

Todos los conglomerados atómicos tienen un constante movimiento interno. Un animal, un humano, tiene su propio movimiento atómico interno y, en especial, su vibración interna vital, el movimiento de sus átomos vitales. El cuerpo recibe muchos choques de objetos procedentes del exterior. A veces estos objetos son tan minúsculos *–motas de polvo, por ejemplo–* que solo chocan con algunos átomos corporales y tal choque es tan leve que no se transmite. Entonces no se produce sensación. Otros choques son más fuertes o se producen en áreas más sensibles (las de los órganos sensoriales), de tal modo que tales choques se transmiten hasta los átomos vitales, cuyo movimiento interno modifican y por así decir modulan. Tales alteraciones del movimiento interno de los átomos vitales *–sobre todo de los ultrafinos–* constituyen las sensaciones y los sentimientos (de placer y dolor). Para que haya sensación tiene que haber un órgano sensorial que es un compuesto atómico interno *–y un compuesto atómico externo, que viene de fuera y choca contra el primero. En tal choque consiste la sensación.*

La sensación *–aísthēsis–* es siempre un evento físico, un contacto *–epibolē–* entre un órgano sensorial y un conglomerado atómico externo, un choque entre compuestos atómicos. Cuando el contacto se produce, surge una presentación *–phantasia–* del objeto sentido, que de alguna manera pasa a ser registrada por la memoria, pasa a modular de un modo determinado la vibración atómica vital.

Todas las sensaciones se reducen, pues, a cierto tipo de tacto o contacto, incluso la visión. Leucipo y Demócrito habían explicado la visión mediante la constante producción y emisión por los objetos visibles de imágenes atómicas o simulacros *–eidola–* que, a modo de finas películas atómicas, conservan la figura del objeto que las emite. Los objetos se están pelando o despellejando constantemente, emitiendo un torrente continuo de tales imágenes o simulacros. Cuando estas imágenes atómicas llegan al ojo, chocan con él. Una sola imagen no produce efecto, pero una sucesión continua de imágenes similares producen la sensación. Epicuro acepta y repite esta explicación, aunque rechaza por demasiado complicada la segunda y más compleja explicación de la sensación propuesta por Demócrito y que implica el choque entre simulacros del ojo y simulacros del objeto a medio camino con la consiguiente modelación de una porción de aire pillado en medio, que a su vez retorna al ojo.

Según Epicuro los simulacros que constantemente emiten los objetos tienen la misma figura, tamaño y color que ellos, de los que se diferencian por estar totalmente huecos, reducidos a finísima pared. Tan finos son, que viajan casi a velocidad atómica. Cuando chocan con el

ojo, penetran en él y producen una presentación del objeto que los ha emitido. Esta presentación no coincide exactamente con el objeto representado. En primer lugar, los simulacros se encogen por el camino y cuando llegan a nuestro ojo son mucho más pequeños que cuando partieron del objeto emisor. De todos modos esa reducción es proporcional y no afecta al color ni a la figura, sino solo al tamaño. Epicuro no explicaba cómo se produce ese rápido encogimiento de los simulacros. En cualquier caso la presentación del objeto no muestra su tamaño real. En segundo lugar, los simulacros pueden sufrir durante el trayecto un desgaste de sus átomos extremos, al chocar éstos con átomos del aire, con lo que sus puntas o aristas desaparecen. Así una torre cuadrada puede aparecernos redonda desde lejos. En tercer lugar, simulacros emitidos por distintos objetos pueden chocar por el camino y mezclarse. Por ejemplo, un simulacro de hombre y otro de caballo pueden mezclarse y llegar a nosotros con forma de centauro.

Los objetos visibles están emitiendo ininterrumpidamente simulacros de sí mismos, películas atómicas a imagen suya. Pronto se fundirían o gastarían, si no fuera porque otros átomos que flotan en el aire constantemente se les están uniendo y engrosándolos. De todos modos, a la larga todos los objetos concretos acaban gastándose. Solo los dioses logran reponer perfectamente los átomos que pierden y por eso son inmortales. Los dioses —que, como todas las cosas, son corpóreos— emiten también una sucesión no interrumpida de simulacros de sí mismos. Estos simulacros divinos son demasiado finos para impresionar los órganos sensoriales, pero la mente

—que es una concentración especialmente densa de átomos ultrafinos— los capta. De hecho la mente es también un órgano sensorial, que capta simulacros finísimos, como las imágenes divinas o como las que nos vienen mientras dormimos y que constituyen los sueños.

Epicuro explica la audición de modo similar a la visión. Los objetos sonoros emiten partículas en todas direcciones. Cuando estas partículas chocan con el oído, producen la audición. Distintas partículas producen sonidos distintos. Y aquí también polemiza —aunque sin nombrarlo, claro— contra la teoría compleja de Demócrito, según la cual las partículas modelan el aire intermedio, que es el que transmite el correspondiente movimiento al oído.

El gusto se explica por el efecto táctil sobre la lengua y el paladar de los átomos de los jugos que sueltan los manjares al ser masticados. También el olfato resulta del choque con el órgano sensorial pertinente de ciertas partículas lentas que salen de los objetos olorosos.

Conceptos y opiniones

La sensación es un choque producido en el órgano sensorial. Pero las repercusiones de ese choque llegan hasta la mente. Cuando sensaciones del mismo tipo se repiten una y otra vez, las imágenes similares se van grabando en la memoria hasta finalmente formar un concepto, que no es sino una imagen general grabada o registrada en la mente. Este concepto o prenoción —*prólēpsis*— nos permite en lo sucesivo anticiparnos a la experiencia, predi-

ciendo cómo serán las sensaciones de cierto tipo, así como clasificar las sensaciones.

Los conceptos o prenociones reflejan adecuadamente las presentaciones sensibles o mentales de cuya repetida impronta surgieron. Los conceptos nos permiten clasificar las sensaciones y constituyen el registro de nuestra experiencia del mundo. Sin conceptos no habría lenguaje, pues en el lenguaje asignamos nombres o palabras a los conceptos y luego atribuimos esas palabras a nuestras sensaciones (con lo cual podemos equivocarnos, atribuyendo a una sensación la palabra de un concepto al que ella no corresponde).

La mente funciona en parte como un órgano sensorial, captando o contactando las imágenes tenues emitidas por los dioses o que vienen en los sueños. Además, la mente recibe información de las otras sensaciones, que se producen en los órganos sensoriales. Son los órganos sensoriales los que sienten, los que tienen las sensaciones. Cuando la información de estas sensaciones llega a la mente —por movimientos de los átomos vitales ultrafinos—, ésta realiza juicios, opina. Y al opinar, puede acertar o equivocarse. Al comparar la imagen que recibimos en la sensación ahora con nuestro recuerdo de Metródoros, opinamos que el hombre que vemos a lo lejos es Metródoros. Y al opinar así, podemos acertar o equivocarnos.

Además de estos pensamientos directamente ligados a la sensación, como el reconocimiento y la comparación de sensaciones, a veces pensamos a partir de datos almacenados en la memoria, de conceptos, sin relación directa con una sensación actual. Estos pensamientos poste-

riores (*epínoiai*) incluyen la inferencia y el razonamiento o cálculo (*logismós*), mediante los cuales podemos llegar a saber cosas inaccesibles a los sentidos, como es la existencia de los átomos y el vacío.

La sensación es la fuente de todo conocimiento. La sensación —*aísthēsis*— posee una evidencia —*enárgeia*— peculiar, que sirve de piedra de toque a todos nuestros juicios. Todos los pensamientos posteriores, todos los juicios y opiniones han de ser contrastados con las sensaciones. Epicuro no se cansa de repetir que todas las sensaciones son «verdaderas», es decir, reales.

Toda sensación es verdadera, es decir, toda sensación es un evento real, un contacto real entre un órgano sensorial real (corpóreo) y un objeto o simulacro real (corpóreo), un choque real de átomos reales. Cada vez que se produce tal choque se origina una presentación —*phantasia*— del objeto, presentación que siempre es en el sentido de real, aunque no siempre coincida con el objeto emisor.

La sensación es siempre un evento real y en ese sentido es infalible. Pero por sí misma la sensación es inarticulada (*álogos*). Cuando tratamos de articularla, expresarla o describirla lingüísticamente, podemos equivocarnos. La sensación no cambia, ni quita ni añade nada a la imagen recibida. La sensación no interpreta ni articula, y por eso es infalible e irrefutable, pues no hay nada que refutar o en que equivocarse: es un mero choque de átomos. Esos choques o contactos son nuestra única fuente de información, nuestras únicas ventanas al mundo. Pero al interpretarlos, al articularlos en palabras (o conceptos) podemos equivocarnos.

◦ Todas las sensaciones y presentaciones son «verdaderas» en el sentido de reales o actuales, no imaginarias o fingidas o meramente posibles. Son hechos básicos de los que tenemos consciencia directa y constituyen así la base informativa última sobre la que asentar nuestras creencias, aunque no bastan para determinarlas. La sensación, en efecto, nos presenta una imagen que representa al objeto de alguna manera, pero no nos muestra de qué manera lo representa. La sensación nos garantiza la existencia de lo sentido –de la imagen que surge en el contacto entre nuestro órgano y los átomos externos–, pero no la verdad de lo que digamos acerca de ello. En efecto, los objetos emisores no tienen por qué corresponder en todas sus determinaciones a las imágenes que de ellos recibimos. Hay una diferencia entre cómo son las cosas y cómo nos aparecen. Por eso necesitamos interpretar las imágenes que de ellos recibimos. Así, los objetos lejanos parecen más pequeños que los cercanos, aunque no lo sean, pues sus simulacros han recorrido un trayecto más largo, por lo que han encogido y se han gastado más. Curiosamente Epicuro pensaba que el Sol constituye una excepción a esta regla. Aunque está lejos, se nos aparece con el tamaño que realmente tiene.

La mente contacta también directamente con simulacros o imágenes atómicas especialmente finas, como las emitidas por los dioses, los simulacros divinos, o las visiones y alucinaciones, o los sueños. En este contacto sensorial de la mente con las imágenes que capta no cabe el error, aunque se trate de visiones. El error reside en las (falsas) opiniones que formamos acerca de las imágenes, no en las imágenes mismas. Ni siquiera las visiones o alucinaciones –*phantás-*

mata- son erróneas o ilusorias, sino que son reales, pues nos mueven, nos motivan, contribuyen a determinar nuestra conducta. Lo que puede ser erróneo es nuestra interpretación de tales visiones. La sensación mental no es en absoluto una intuición intelectual de formas abstractas, sino una sensación de imágenes concretas, un choque de los átomos vitales mentales con los átomos de un simulacro atómico que logra penetrar hasta ellos.

A veces pensamos en cosas que no existen, como centauros o monstruos extraños. Ello se debe a las imágenes que flotan en el aire y a veces penetran en nosotros y son captadas por la mente. Algunas de estas imágenes son combinaciones resultantes del choque entre simulacros (por ejemplo, y como ya vimos, del choque de un simulacro de hombre con otro de caballo puede formarse un simulacro de centauro), otras surgen de combinaciones casuales de átomos, espontánea y azarosamente y sin responder a objeto emisor ninguno. ¿Cómo podemos saber que estas sensaciones –aunque reales– no reflejan el mundo objetivo? ¿Cómo distinguir las de las otras? ¿Cómo saber si interpretamos adecuadamente nuestras sensaciones, cuando las articulamos en palabras? ¿Cómo juzgar de la verdad de nuestros pensamientos y creencias? Para todo ello necesitamos criterios.

Criterios

Un criterio o canon –*kanón-* nos ayuda a determinar cuándo una opinión es verdadera y cuándo es falsa. Su estudio constituye la canónica. Epicuro indica tres crite-

rios de verdad: la sensación, los conceptos y los sentimientos de placer y dolor.

La sensación *-aisthēsis-* es el primer y más básico criterio de verdad. Epicuro no distinguía claramente entre la realidad de algo y la verdad de su descripción lingüística. Por ello repite constantemente que las sensaciones son verdades. En cualquier caso, en las sensaciones está el origen y la piedra de toque de todos nuestros conocimientos. Algunos epicúreos posteriores citaban también el contacto directo de la mente con imágenes *-phantastikè epibolè tēs dianoías-* entre los criterios de verdad. En efecto, la mente contacta indirectamente con entidades arcanas, como los átomos y el vacío, e incluso con doctrinas y filosofías enteras, aunque ninguno de estos contactos pueda servir de criterio de verdad, pues todos ellos están mancillados de opinión, presuponen juicios previos que pueden ser verdaderos o falsos. Pero la mente es también capaz de actuar directamente como un órgano sensorial, captando imágenes de un modo inmediato y previo a todo juicio y opinión. Cuando actúa así (cuando capta, por ejemplo, imágenes o simulacros de los dioses), esos contactos directos de la mente con imágenes son también eventos físicos reales e indudables y nos sirven también de criterio de verdad. Epicuro mismo incluía estos contactos de la mente entre las sensaciones, por lo que caían sin más bajo el primer criterio.

Los conceptos *-prolēpseis-* son el resultado directo de repetidas sensaciones del mismo tipo y constituyen el segundo criterio de verdad. Las sucesivas sensaciones del mismo objeto o tipo de objeto, conservadas por un cierto tiempo en la memoria, van grabando una marca o

concepto en la mente. El concepto es como el residuo mental de muchas sensaciones parecidas. Los conceptos son los registros de la experiencia sensorial, sirven para reconocerla, preverla, catalogarla, nombrarla y pensar en ella. Sin conceptos no podríamos investigar, ni hablar, ni pensar. Pero puesto que los conceptos surgen de repetidas sensaciones y solo hay sensación de lo real, de los cuerpos, solo hay un concepto de lo real, de los cuerpos. Así, por ejemplo, no hay concepto de tiempo, pues el tiempo no tiene existencia propia, no es un cuerpo. Mediante comparaciones, inferencias, analogías, etc., podemos obtener una gran diversidad de nociones. Pero esas nociones están infectadas o afectadas de opiniones y juicios y, por tanto, no pueden servir de criterio de verdad. Solo pueden admitirse como piedra de toque de la verdad de las opiniones las nociones incontaminadas de opinión, las nociones que se limitan a ser registros de sensaciones, los conceptos. Por eso el concepto, que resume o registra las características sensibles que se repiten en las sensaciones del mismo tipo, es evidente *-enargēs-* como la sensación misma. De todos modos, los epicúreos no acaban de distinguir entre el registro de sensaciones de objetos del mismo tipo y la definición de ese tipo de objetos, y a veces definen el concepto *-prolēpsis-* como la definición propia *-lógos ídios-* de un tipo de cosas. Así, el concepto de dios consiste en ser inmortal y bienaventurado, el de humano en ser animal y racional, el de cuerpo en tener peso y oponer resistencia, etc.

Los conceptos nos sirven de criterio de verdad de las ideas u opiniones que no podemos contrastar directamente con las sensaciones presentes, pues ellos constitu-

yen el registro sistematizado de nuestras sensaciones pasadas. Las sensaciones nos sirven para determinar la existencia de los objetos, mientras que los conceptos nos sirven para controlar la verdad de nuestras opiniones acerca de tales objetos. De hecho las sensaciones, en sí mismas, son inarticuladas e inefables. Solo a través de los conceptos –y de las palabras del lenguaje, que corresponden a ellos– podemos articular nuestras sensaciones y describirlas lingüísticamente.

Los sentimientos –*páthē*– de placer y dolor constituyen el tercer criterio de verdad. Según Aristóteles el placer acompaña a la actividad como su consumación. Epicuro traduce a jerga atomista la tesis aristotélica. Toda sensación es un movimiento de nuestros átomos, movimiento que puede ser perturbado o no. Su perturbación la sentimos como dolor, su ausencia de perturbación, como placer. Por tanto, toda sensación está acompañada de placer o dolor.

Epicuro pensaba –como Aristóteles– que toda especie animal tiene su naturaleza específica. El animal se comporta de modo natural –conforme a su naturaleza– si hace lo más conducente a su propia salud, equilibrio y supervivencia. Si así lo hace, siente placer. Se comporta de modo antinatural si hace lo que conduce a su propia enfermedad, desequilibrio o destrucción. Si así lo hace siente dolor. Por eso los animales, que por naturaleza buscan su propio equilibrio y supervivencia, tienden siempre al placer y huyen del dolor. Nosotros, los humanos, podemos razonar acerca del curso de acción a seguir, acerca de lo que nos conviene hacer. Pero en esos razonamientos y cálculos podemos fácilmente extraviar-

nos y errar. Afortunadamente poseemos los sentimientos de placer y de dolor, que a cada paso nos indican si vamos por el buen camino (el de la conducta natural que conduce a la tranquilidad y a la vida agradable) o si nos hemos extraviado. En terminología anacrónica diríamos que el placer y el dolor son mecanismos de retroalimentación informativa. Pensamos que deberíamos actuar de tal manera, que eso sería lo mejor para nosotros. Y actuamos así. Si sentimos placer, sabemos que hemos acertado. Si sentimos dolor, sabemos que nos hemos equivocado, con lo que podemos dar marcha atrás e iniciar un nuevo curso de acción. Los dolores nos avisan de los peligros, cuando aún estamos a tiempo de evitarlos. Los placeres nos confirman en lo adecuado de nuestro camino. En cuestiones prácticas, pues, el sentimiento de placer y de dolor constituye el criterio último de verdad.

La sensación es la base de todo nuestro conocimiento. Los conceptos se derivan de ella y los sentimientos de placer y dolor la acompañan. Así, todos los criterios de verdad se reducen en último término a la sensación. La sensación posee una evidencia propia, siempre es real e infalible. Pero en cuanto tratamos de articularla, interpretarla y describirla, podemos caer en el error. Aplicando los tres criterios de verdad podemos ligar más fuertemente nuestras falibles opiniones a nuestras infalibles sensaciones, asegurándonos así de su verdad. De todos modos, muchas de nuestras ideas están bastante alejadas de la sensación y hemos de emplear principios generales de contrastación para poder tomar posición respecto a su credibilidad.

Epicuro divide los objetos de conocimiento en dos grandes grupos: los objetos observables de cerca (*pródēta*) y los objetos remotos y difícilmente observables (*ádēta*). Entre los objetos observables de cerca están los montes, los barcos, los edificios, los animales, los humanos, etc. Los objetos remotos se subdividen a su vez en dos subgrupos: los que solo pueden verse desde lejos –fundamentalmente, los astros y los meteoros– y los que no pueden verse en absoluto –fundamentalmente, los átomos y el vacío. Y cómo debemos proceder respecto a la contrastación de las opiniones dependerá del tipo de objetos sobre el que éstas versen.

Si consideramos una opinión acerca de objetos observables de cerca, la manera de contrastarla consistirá en repetir las observaciones sensoriales del objeto, cada vez desde más cerca. Este procedimiento recibe el nombre de «confirmación» (*epimartýrēsis*). Si las sucesivas sensaciones apoyan la idea considerada, ésta ha quedado confirmada. Si a partir de un momento o distancia dados, las sensaciones la muestran falsa, la idea queda refutada y es rechazada. Así, opinamos de aquella torre que es redonda, porque así nos lo parece. Sin embargo, acercándonos más, vemos que es cuadrada, con lo que nuestra opinión anterior queda refutada. Nuestra sensación primera, en cuanto tal, no era falsa, pero sí era falsa la opinión que de ella nos formamos, el pensamiento posterior –*epínoia*– en el que tratamos de articular nuestra sensación.

Si consideramos una opinión acerca de objetos remotos que solo pueden observarse desde lejos, el único modo viable (aunque débil) de contrastación consistirá en inquirir si poseemos alguna información contraria

que la refute. Este procedimiento recibe el nombre de principio de la no-refutación –*ouk antimartýrēsis*. Si alguna sensación se opone a la opinión, la rechazaremos. Pero si ninguna sensación se opone a ella, la aceptaremos, aunque sin seguridad, pues tales opiniones son imposibles de confirmar. A veces incluso hay varias ideas distintas para explicar la misma cosa. Si ninguna de estas hipótesis se opone a la sensación, todas son igualmente aceptables. Por ejemplo, en su *carta a Pythoklés*, Epicuro aplica el principio de la no-refutación a la explicación de las fases de la Luna:

Los repetidos menguantes y crecientes de la Luna pueden tener lugar debido a la rotación de este astro; igualmente pueden deberse a movimientos del aire; o incluso también a la interposición de otros cuerpos; esto puede ocurrir de cualquiera de estas maneras [...], con tal que uno no se aferre a una única explicación, de tal modo que deseche las otras sin buena razón, olvidándose de lo que es posible para el humano y tratando de descubrir lo indescubrible¹⁰.

Esta actitud refleja una falta de dogmatismo en cuestiones astronómicas y meteorológicas, pero también una falta de interés. De hecho, Epicuro estaba completamente apartado de la astronomía de su tiempo, a la que consideraba excesivamente compleja y totalmente inútil para la vida tranquila y placentera.

Las opiniones correctas sobre los objetos remotos inobservables en absoluto, como los átomos y el vacío, solo pueden alcanzarse por inferencia a partir de los datos sensibles. Así, la existencia del vacío se infiere de la del

movimiento mediante el siguiente razonamiento: (1) Si no hubiera vacío, los cuerpos no podrían moverse. (2) Pero los cuerpos se mueven. (3) Luego existe el vacío. Este razonamiento se basa implícitamente en el siguiente esquema correcto de inferencia: de «si no *A*, entonces no *B*» y «*B*» puede inferirse «*A*». La segunda premisa —«los cuerpos se mueven»— es verdadera, como se comprueba por sensación. La primera —«si no hubiera vacío, los cuerpos no se moverían»— es la vieja tesis parmenídea, aceptada luego por Leucipo y Demócrito y hecha suya por Epicuro, pero es falsa, como ya había indicado Aristóteles, pues el movimiento de los fluidos, por ejemplo, no requiere vacío alguno. De hecho, los epicúreos razonan también con frecuencia por analogía y usan argumentos por lo inconcebible, según los cuales lo que es inconcebible es falso.

Ni Epicuro ni sus discípulos llegaron nunca a precisar o siquiera explicitar mínimamente los tipos de inferencias o argumentos que les parecían aceptables. De hecho, Epicuro despreciaba la lógica formal (al igual que la matemática o la retórica) como inútil para la felicidad, y no faltaron quienes —por ejemplo, Cicerón— le echaron en cara su crasa ignorancia en lógica. Su única tesis lógica que ha llegado hasta nosotros se refiere al principio del tercio excluso —*A* o no *A*— que él rechaza para enunciados relativos al futuro, al igual que lo había hecho Aristóteles en *Peri hermēneías*. También Epicuro cayó en el error de confundir la necesidad de la disyunción «*A* o no *A*» con la disyunción de las necesidades de *A* o de no *A*, lo que implicaría el determinismo, que él trataba de evitar a toda costa por razones morales, que son las que más le importaban.

Libertad de la voluntad

La mente, que es un cuerpo, aunque sutil, es capaz de poner en movimiento nuestros átomos vitales y finalmente de inducir la acción de nuestro cuerpo. Así, cuando nuestra mente siente miedo, puede provocar temblores del cuerpo. Ese miedo puede a su vez ser provocado por opiniones, incluso por falsas opiniones. Así, la falsa creencia en castigos después de la muerte puede provocar temores y temblores. Por tanto, nuestra mente es principio de acción. Epicuro da una versión atomista del análisis aristotélico de la acción: primero, una imagen (por ejemplo, de paseo) se presenta a nuestra mente. Esa imagen genera un sentimiento de atracción o repulsión. En el primer caso, surge el deseo de realizar la imagen (de pasear). Pero nosotros podemos decidir si aceptamos o rechazamos tal deseo. Esa decisión no depende enteramente de las circunstancias externas y la imagen, sino que depende en gran parte de nosotros mismos, de nuestra libre voluntad.

La libertad interior del humano, la libertad de nuestro albedrío, es una preocupación fundamental de Epicuro. Si no fuéramos libres, si estuviéramos sometidos al determinismo, no tendría sentido la exhortación moral, no tendría sentido predicar ninguna actitud ni filosofía práctica, ni siquiera la epicúrea. Afortunadamente, eso no es así. La exhortación moral tiene sentido, pues somos libres. Epicuro fue siempre un decidido defensor de la idea de que nuestra voluntad es libre e indeterminada.

Epicuro se esfuerza por mostrar que nuestra conducta no depende completamente de las causas externas (los

golpes de los átomos exteriores que afectan a nuestro cuerpo y en especial a nuestros sentidos) ni de las causas interiores necesarias (el peso de nuestros átomos vitales; en definitiva, la constitución mental y temperamental que tenemos desde nuestro nacimiento). En terminología actual diríamos que ni la herencia genética ni el ambiente (ni ambas cosas juntas) determinan nuestro comportamiento. Ello se debe a que la mente es principio de acción, y en los átomos ultrafinos de la mente se producen desviaciones casuales que rompen las cadenas causales y crean un ámbito de indeterminación y libertad. La voluntad debe ser salvada del determinismo de la cadena de las causas físicas, y ello solo es posible postulando desviaciones azarosas e imprevisibles de sus átomos en ciertos momentos. La desviación atómica casual, que tan importante papel juega en su filosofía, fue introducida por Epicuro, sobre todo por razones morales: para salvaguardar el libre albedrío del humano. Epicuro pensaba que sin el postulado de la desviación casual, el atomismo estaba abocado al determinismo y el fatalismo, y ese era el principal reproche que él hacía al atomismo clásico de Demócrito. Epicuro fue un adversario decidido de la creencia en el determinismo físico, que privaría a la moral (que es lo que más le interesaba) de todo sentido. De hecho, pensaba que la creencia en el determinismo físico puede causar aún más temores y desasosiegos que la creencia en la providencia divina.

Es mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavo del destino de los físicos. Aquellos, en efecto, dejan lugar a la esperanza de aplacar a los dioses por medio de la

veneración, mientras que éste entraña una inexorable necesidad¹¹.

El placer

En todos los humanos, e incluso en todos los animales, hay un impulso natural hacia el placer. Y es que el placer que sienten es la mejor señal o confirmación de que están funcionando bien, de que se están comportando de acuerdo con su propia naturaleza. El dolor, por el contrario, es como la señal que nos anuncia peligro, como la luz intermitente en el tablero de instrumentos que nos informa de que algo no funciona bien, y de dónde ocurre ese mal funcionamiento. El dolor está localizado. Allí donde hay dolor, algo marcha mal. En realidad, ambos impulsos –la tendencia hacia el placer y la huida del dolor– son como la cara y la cruz de una misma moneda.

El placer –*hēdonē*– consiste en la ausencia de dolor. Nuestros átomos están sometidos a toda una serie de movimientos. Cuando los movimientos de los átomos que se mueven en una de nuestras zonas sensibles –órganos sensoriales, piel, mente, etc.– son regulares, continuos, armoniosos, equilibrados, cuando, en una palabra, son como por naturaleza les corresponde ser, no sentimos dolor alguno en esa zona y, por tanto, sentimos placer en esa zona. Cuando, por el contrario, los movimientos de nuestros átomos se ven perturbados en una zona sensible determinada, cuando sus movimientos devienen irregulares, discontinuos, bruscos, desequilibrados, etc., sentimos dolor en esa zona. El dolor consiste, pues, en

una perturbación de los movimientos de los átomos de las zonas sensibles de nuestro cuerpo o nuestra mente, y el placer, en la ausencia de tal perturbación, en el movimiento ordenado y equilibrado de nuestros átomos.

En realidad, Epicuro distingue dos tipos distintos de placer: el placer estático *-katastēmatiké-* y el placer cinético *-en kinēsei*. El placer estático consiste en un estado en que estamos, el estado de ausencia de dolor. Es el tipo fundamental de placer. El placer cinético depende del estático y consiste en una variación cualitativa y momentánea del mismo. Si tenemos sed, sentimos dolor. Si bebemos lo suficiente y dejamos de tener sed, hemos adquirido el placer estático de la falta de sed. Si, a pesar de ello, seguimos probando bebidas, estas bebidas nos producen placeres cinéticos, placeres que no aumentan nuestra ausencia de sed —en la que consiste el placer fundamental, el estático—, sino que se limitan a introducir variaciones en él y así distraernos. El placer cinético solo produce variación de placer, pero no aumento de placer.

El placer estático completo del cuerpo consiste en la *aponía*, la ausencia de molestias, dolores y achaques corporales. El placer estático completo de la mente consiste en la *ataraxía*, la ausencia de perturbación mental y de ansiedad.

Una sentencia famosa de Epicuro dice: «El principio y la raíz de cada bien es el placer del estómago. La sabiduría y los refinamientos se reducen a él»¹². El placer del estómago del que habla Epicuro no es el placer gastronómico de comer manjares deliciosos, ni siquiera el placer de comer, a secas, sino el placer de no estar hambriento, el placer de no tener hambre. El placer que proporciona

la actividad de comer es un placer cinético, secundario. El placer del estómago que es el principio y la raíz de cada bien es el placer estático de no tener hambre, el estado dichoso de quien no tiene hambre. Es hacia ese estado hacia el que nos impulsan las más fuertes tendencias de la naturaleza. Platón y Aristóteles habían mirado al adulto a fin de saber lo que es natural para el humano. Epicuro mira más bien al infante pequeño, cuyo primer impulso tiende hacia el estado en que se encuentra bien, hacia el estado en que no pasa hambre, ni sed, ni frío. Y lo mismo observa en los otros animales. Eso a lo que ya de niños tendemos sigue siendo nuestra más profunda aspiración durante toda nuestra vida. Nuestro cuerpo entero grita o clama por ello. Como dice Epicuro: «Por lo que la carne clama es por no pasar hambre, ni sed, ni frío. Un humano que tiene estas cosas y espera seguir teniéndolas rivaliza con el mismo Zeus en felicidad»¹³.

Así, pues, el placer del estómago de que habla Epicuro es la ausencia de hambre, sed y frío y, en general, la *aponía* o ausencia de molestias corporales. Ésta, a su vez, constituye el mejor punto de partida para obtener la *ataraxía* o ausencia de ansiedad y preocupación.

Platón había distinguido (en el *Filebo*) entre placer puro (placer sin mezcla alguna de dolor) y placer mixto (placer acompañado de algún dolor). Epicuro recogió y desarrolló esta distinción. Una superficie tiene la blancura pura, si es blanca en todas sus partes, si carece de motas de otro color, mancha o sombreados. Asimismo el placer del sujeto es puro si el sujeto no siente molestias ni dolor alguno en ninguna de sus partes. La completa ausencia de dolor constituye entonces el placer puro, el

placer máximo, el placer insuperable. En efecto, el placer puede incrementarse cuando queda algún dolor que eliminar. Una vez alcanzado el estado de perfecta ausencia de dolor, ya tenemos el placer puro, el placer máximo, el placer que ya no puede ser aumentado, pues su aumento tendría que consistir en eliminar algún residuo de dolor o molestia que quedase, pero por hipótesis ya no queda residuo alguno de dolor que pueda ser eliminado.

Quien —dios o humano— ha alcanzado el placer insuperable, la plenitud del placer (es decir, la completa ausencia de dolor y ansiedad), se encuentra ya instalado en un placer estático perfecto y puro, no susceptible de incremento. Sin embargo, todavía puede recibir nuevos placeres cinéticos. Pero esos placeres cinéticos no pueden entonces incrementar el placer que sentimos (pues ya sentimos todo el que se puede sentir), sino solo variarlo.

El humano que experimenta el placer perfecto es «como un mar en calma, al que ninguna brisa agita». Los átomos de sus zonas sensitivas se mueven todos con orden y concierto de modo suave, regular, equilibrado. Pero este estado, normal entre los dioses, es raro entre los hombres. Por otro lado, tampoco el dolor que sentimos puede devenir demasiado grande, pues a partir de un cierto límite morimos. De hecho, solemos encontrarnos con una mezcla variable de placer y dolor, en que el placer predomina. Pero el placer (o ausencia de dolor) y el dolor son incompatibles, no pueden mezclarse. Nunca podemos sentir placer y dolor a la vez en el mismo sitio. Lo que puede ocurrir es que sintamos placer en una parte y dolor en otra.

El dolor consiste en la perturbación del movimiento ordenado de nuestros átomos. El dolor es tanto más intenso cuantos más átomos están afectados por tal perturbación. Si nos duelen la mano y el pie, pero más el pie que la mano, eso significa que más átomos están perturbados en su normal movimiento en el pie que en la mano. Los dolores y placeres (ausencias de dolores) pueden compararse entre sí respecto a intensidad, pero esa comparación se refiere a una diferencia meramente cuantitativa: el número de átomos perturbados en su movimiento. Lo decisivo no es cuán perturbado esté el movimiento de un solo átomo, sino cuántos átomos estén perturbados en su movimiento al mismo tiempo. Un dolor será tanto mayor cuanto mayor sea el número de átomos afectados y cuanto mayor sea el tiempo que dure la perturbación. A igualdad de duración, el dolor mayor será el que afecte a un área más extensa. A igualdad de área afectada, el dolor mayor será el que más dure.

Los placeres y dolores mentales suelen ser más intensos que los corporales. Esto se debe a dos razones. Por un lado, los placeres y dolores corporales están muy localizados. Según Epicuro, el placer de la vista lo sentimos solo en el ojo, el del tacto solo en la superficie en contacto, el del gusto solo en el paladar, etc. Los placeres y dolores mentales, por el contrario, no solo ocurren en la mente, sino que, a través de las íntimas conexiones de la mente con los átomos vitales y de éstos con todo el cuerpo, en seguida se transmiten y afectan a todo el organismo. Por otro lado, la dimensión temporal es también muy distinta. Los placeres y dolores corporales tienen un comienzo y fin muy determinados, mientras que

los mentales duran muchísimo más. Los mismos placeres corporales pueden convertirse en mentales mediante el recuerdo y la anticipación. Y el recuerdo de un placer de cinco minutos puede durar años, lo mismo que su anticipación. De hecho, recuerdo y anticipación constituyen elementos importantísimos de la economía epicúrea de los placeres, y son factores racionalmente administrados por el sabio.

El sabio es precisamente el que experimenta grandes placeres mentales, que aíslan y amortiguan los mínimos dolores corporales que no puede evitar. El necio tiene la mente llena de preocupaciones, miedos y ansiedades, y además se aflige por cada dolor corporal. El sabio tiene la mente serena, evita los dolores corporales evitables y aísla los inevitables mediante el recuerdo de placeres pasados y la anticipación mental de otros futuros. El mismo Epicuro daba un ejemplo de sabiduría poco antes de morir, cuando, aquejado por tremendos dolores de vejiga y estómago, los aislaba exitosamente, provocando vívidos recuerdos de placeres pasados, incluidas las conversaciones con los amigos, de tal modo que aun en tan amargo trance se consideraba a sí mismo feliz. En efecto, cuando algo nos duele, sentimos dolor en ese órgano, pero hemos de considerar que en muchos otros órganos (en aquellos que no nos duelen) sentimos placer (es decir, ausencia de dolor), por lo que, en conjunto, sentimos más placer que dolor. Son las falsas opiniones, los temores y ansiedades de la mente lo que nos hace concentrarnos exclusivamente sobre lo que nos duele y nos llena de ansiedad. Por eso dice Epicuro —en contraposición directa a la afirmación aristotélica de que nadie puede ser

feliz en la tortura— que el sabio es feliz incluso en la tortura, aunque grite y llore, pues sabe sobreponerse mentalmente a ella, concentrándose en otros placeres presentes, pasados o anticipados. «Aun en medio de la tortura el sabio es feliz»¹⁴. En este punto al menos, Aristóteles era mucho más realista que Epicuro.

El placer es el bien del humano, el fin que éste persigue por naturaleza cuando su mente no está obnubilada por falsas creencias. Pero algunos placeres (cinéticos) van seguidos de molestias y dolores, mientras que algunos dolores han de ser aguantados, si se quieren conseguir determinados placeres subsiguientes. Por eso el sabio tiene que razonar, sopesar, calcular y elegir entre los diversos placeres y dolores que se le ofrecen. En principio deseamos todos los placeres, pues el placer es nuestro fin natural, pero como no podemos conseguirlos todos, hemos de indagar qué elección nos producirá el mayor placer a largo plazo. El razonamiento moral consiste precisamente en el cálculo conducente a la maximización del placer.

El placer es principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo, y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como criterio. Y como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor. También muchos dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer [...] Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo, considerando nuestros intereses...¹⁵.

La misma idea se repite muchas veces. «Es mejor soportar ciertos dolores para gozar de placeres mayores. Conviene privarse de ciertos placeres para no sufrir luego dolores más penosos»¹⁶. Aunque nuestros deseos tienden naturalmente al placer, la moral epicúrea nos enseña a no seguirlos inmediatamente, sino a someterlos a un previo cálculo de sus consecuencias. «Respecto a todos y cada uno de nuestros deseos hemos de preguntarnos: ¿qué me sucederá si se realiza lo que mi deseo trata de conseguir? Y ¿qué si no se realiza?»¹⁷. Así, mediante el cálculo inteligente y previsor de las consecuencias placenteras o molestas de cada posible acción, seremos capaces de elegir bien, maximizando nuestro placer a largo plazo.

Deseos

Los deseos pueden dividirse –según Epicuro– en tres grupos: (1) deseos naturales y necesarios; (2) deseos naturales e innecesarios, y (3) deseos innaturales e innecesarios.

Los deseos naturales y necesarios son los referentes a los factores de nuestra supervivencia y de nuestra felicidad. La satisfacción de estos deseos naturales y necesarios lleva consigo la eliminación de dolores y molestias y, por tanto, la producción de placer estático y el incremento de nuestro placer total. El deseo de saciar el hambre y la sed, de abrigarnos si tenemos frío, etc., son deseos naturales y necesarios.

Los deseos naturales e innecesarios son los que surgen de nuestra naturaleza, pero sin que ésta exija su satisfac-

ción. Son deseos cuya satisfacción no elimina dolores y no incrementa nuestro placer total, sino que se limita –en el mejor de los casos– a variar cualitativamente el placer estático que ya tenemos mediante placeres cinéticos. Estos deseos pueden ser ignorados sin que disminuya un ápice nuestra felicidad. Pero, si las circunstancias son favorables, podemos ceder a ellos para distraernos.

Las ganas de comer y saciar el hambre constituyen un deseo necesario, cuya satisfacción produce el placer del estómago (la ausencia de hambre), que es el principio de todo bien. Pero una vez saciada nuestra hambre, podemos seguir teniendo deseos lujosos e innecesarios (aunque naturales) de comer los manjares exquisitos que se nos antojen. La satisfacción de estos deseos se limitará a producirnos placeres cinéticos, variaciones del básico placer estático de no-tener-hambre: «Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y agua. Y escupo sobre los placeres de la abundancia, no por sí mismos, sino por las molestias que les siguen»¹⁸.

De hecho todo lo que necesita nuestro estómago para tener su placer perfecto –para no tener hambre– es haber comido lo suficiente, que es poco. El pensar que el estómago pide más es una falsa opinión, que como tal hay que desenmascarar. «No es insaciable el estómago, como suele decir el vulgo, sino la falsa opinión acerca de la ilimitada avidez del vientre»¹⁹. Así, pues, todo deseo gastronómico que vaya más allá de saciar el hambre es natural, pero innecesario.

Los deseos sexuales son también típicamente naturales, pero innecesarios. Es natural que los tengamos, pues los deseos de cualquier placer cinético son naturales,

pero su satisfacción no elimina dolor alguno. Epicuro dice que las relaciones sexuales nunca hicieron bien a nadie, y que ya puede darse uno por satisfecho si no le hacen daño. De todos modos, Epicuro distinguía entre el amor *-érōs-* apasionado por una persona, que incluye el deseo sexual de ella, y la mera y desapasionada realización del acto sexual. El amor ha de ser rechazado siempre, pues es fuente de todo tipo de zozobras, preocupaciones y problemas, y en realidad es una forma de locura. El amor sexual es «un apetito vehemente de placeres, acompañado de furor y angustia», es incompatible con la serenidad del ánimo y ha de ser evitado apartándose de la persona amada: «Si se suprime la vista, el trato y el contacto frecuente, se desvanece la pasión amorosa»²⁰. Evidentemente, una cierta promiscuidad que permite la fácil y desapasionada relajación de la tensión sexual es la mejor garantía contra el surgimiento del amor apasionado. El fiel epicúreo Lucrecio describe en el libro IV del *De Rerum Natura* cuán fácilmente se cae en la locura y las trampas del amor, y da consejos para evitarlo.

Conviene evitar lo que da pábulo al amor y volver la mente a otras imágenes. Conviene descargar el semen acumulado contra un cuerpo cualquiera, antes que retenerlo y guardarlo para un único amor, y procurarse así cuitas y dolores inevitables²¹.

El sabio no debe tener relaciones sexuales prohibidas por las leyes, a fin de no buscarse complicaciones. Tampoco debe apasionarse por el sexo, ni gastar en él su salud o su dinero. Pero si uno tiene apetitos sexuales y

puede satisfacerlos sin enamorarse, ni violar las leyes, ni gastar su dinero, ni perjudicar a su salud (ni a su digestión), no hay inconveniente en hacerlo. El mismo Epicuro tenía relaciones sexuales esporádicas y desapasionadas con las cortesanas pertenecientes a su comunidad, como Leontion.

Cuando decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos [...], como creen algunos que desconocen o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni banquetes ni orgías constantes, ni disfrutar de muchachos ni de mujeres, ni de pescados ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino el cálculo prudente...²²

Lo importante para el sabio es no depender de los deseos innecesarios, no verse importunado por ellos, pues un cálculo prudente le mostrará que no es de su satisfacción de lo que depende la felicidad, sino de la ausencia de dolor y preocupación. La felicidad se encuentra en la vida sencilla, retirada y sosegada, y en la posesión del mínimo necesario para no pasar hambre, ni sed, ni frío. De todos modos, y si las circunstancias son favorables, de vez en cuando uno puede gozar también de algo de fiesta y de sexo y de buena mesa, pero sin darle importancia a la cosa, sin pasión. Así, Epicuro celebraba el día 20 de cada mes una fiesta en su propio honor, en que el austero régimen alimenticio del Jardín era suplementado por algún manjar más lujoso. Esta fiesta mensual siguió siendo celebrada después de su muerte por sus discípulos, mientras duró el Jardín.

Los deseos innaturales e innecesarios son los deseos de gloria, de honor, de triunfo político, los deseos de ser coronado o de que erijan estatuas en honor de uno. Estos deseos políticos habían sido caracterizados por Platón y Aristóteles como los más nobles —después de los contemplativos—, y eran los deseos típicos de las clases elevadas de cada *pólis*. Pero Epicuro representa aquí un corte radical. Todos estos deseos son innaturales e innecesarios y han de ser rechazados siempre por el sabio. Bajo su aparente y atractivo ropel se esconden peligros, angustias y dolores sin cuento. Hay que estar loco para meterse en la arena de la competición y la política. El sabio jamás lo hará. El sabio se limitará a acatar las leyes del lugar en que vive, y eso no por sentido ninguno de justicia, sino para vivir en paz, para evitar el ser perseguido por no cumplirlas.

La amistad

El sabio epicúreo trata de alcanzar (en la medida en que pueda) el placer pleno, que consiste en la completa ausencia de dolor y ansiedad. El sabio que carece de dolor es feliz, a condición de que no albergue temores respecto al futuro. Por eso, un componente de la felicidad consiste en la confiada esperanza de seguir teniendo placer en el futuro previsible. De ahí la importancia de la previsión y las expectativas para la felicidad. ¿Y la muerte? A la muerte solo la temen los necios, debido a las falsas opiniones y supersticiones que sobre ella se han propalado. En realidad no hay razón ninguna para temer a la muer-

te. Cuando sobrevenga es seguro que no nos va a pasar nada. En efecto, mientras nosotros vivimos y sentimos placeres y dolores, la muerte no existe. Y cuando la muerte existe, nosotros ya no existimos ni podemos sentir placer ni dolor alguno. Por ello el sabio contempla la muerte sin inquietud ninguna.

El placer (ausencia de dolor) ocupa la posición central en la ética de Epicuro y es el único valor que él reconoce. Las demás perfecciones, virtudes y excelencias son inútiles si no es por su contribución al placer. Por eso Epicuro desprecia la ciencia teórica desinteresada, y por eso desprecia la política e incluso la belleza moral. «Yo escupo sobre lo bello moral y los que vanamente lo admiran cuando no produce ningún placer»²³. El único valor de la belleza, incluso de la moral, estriba en la producción de placer. Si no lo produce, carece por completo de valor, es despreciable, «escupible». Todas las excelencias y eficiencias son medios, instrumentos, no fines. El único fin es el placer, aunque se trate de ese placer desangelado y gris que consiste en la ausencia de dolor. La ausencia de dolor corporal nos asegura el perfecto placer del cuerpo. La ausencia de ansiedad y la confiada esperanza en la continuación futura de esa ausencia de dolor corporal constituye el placer mental. La unión de ambos es la felicidad.

Para ser feliz el humano necesita poder mirar con confianza hacia el futuro, necesita contar con una cierta seguridad de que no se va a acabar abruptamente la dicha de que ahora goza. Por eso el tema de la seguridad es fundamental para Epicuro. En primer lugar necesitamos seguridad respecto a nuestros semejantes, seguridad de

que no van a herirnos o perjudicarnos. Para esto están –o debieran estar– las leyes: para proporcionarnos seguridad de que no vamos a recibir golpes de los demás. La justicia y las leyes son un pacto entre todos de no herirnos unos a otros. Ésta es su única función. Aparte de ella no hay razón ninguna para cumplirlas, aunque de hecho es aconsejable ajustarse a ellas, a fin de evitar la posibilidad de ser castigados por la autoridad. Pero, de cara al futuro, no nos basta con saber que no nos van a golpear. Conviene también tener la seguridad positiva, la confiada esperanza de que los demás nos van a ayudar y a proporcionar placeres. Para proporcionar esa seguridad –esencial para la felicidad– está la amistad.

Epicuro distingue claramente –siguiendo a Aristóteles– entre la amistad –*philia*– y la atracción erótica –*érōs*–, que Platón y otros griegos confundían. La atracción erótica es una forma de pasión insensata, un deseo intenso de relaciones sexuales, que nos proporciona más dolor y preocupación que placer. Ya vimos que según Epicuro las relaciones sexuales nunca hicieron ningún bien a nadie. Y en cualquier caso siempre es mejor efectuarlas serenamente que no movidos por la pasión erótica. Pero la amistad es algo completamente distinto. La amistad es una especie de pacto implícito de ayuda y benevolencia mutua. La pasión erótica puede hacernos perder la cabeza y echar a perder nuestra seguridad para el futuro. La amistad, por el contrario, es la más firme garantía de nuestra seguridad futura.

La amistad nace porque una de las dos partes toma la iniciativa y hace favores al otro. Si el otro devuelve luego esos favores, la amistad se va anudando. La amistad es la

única relación interpersonal verdaderamente necesaria e importante. La amistad procura amplia oportunidad para los placeres de la conversación y la compañía y para el intercambio de favores, amabilidades y ayudas; sobre todo para hacer favores, pues el hacerlos produce más placer que el recibirlos. De todos modos la ventaja esencial que nos proporciona la amistad es la seguridad de que en el futuro seguiremos recibiendo placeres, ayudas y favores, la posibilidad de mirar con confianza hacia el futuro, pues, pase lo que pase, nuestros amigos nos ayudarán. Sin amistad no podríamos conseguir esa confiada esperanza en el futuro, que a su vez es un requisito imprescindible de la tranquilidad mental y, en definitiva, de la felicidad. «No necesitamos tanto de la ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza en esa ayuda»²⁴. Sin amigos no hay felicidad, pues el humano sin amigos está siempre ansioso respecto a lo que le deparará el futuro.

Epicuro sostenía que debemos ser absolutamente leales con nuestros amigos, no abandonarlos nunca, acompañarlos en sus penas y alegrías, hacerles favores y ayudarles siempre, incluso a costa de placeres e intereses nuestros y corriendo peligros por ellos. Pero esta actitud no es desinteresada, sino que se basa en el hedonismo consecuente de Epicuro. El gran bien que la amistad –y solo la amistad– nos proporciona es el placer mental de mirar el futuro con confianza y seguridad, sabiendo que, pase lo que pase, nuestros amigos siempre nos ayudarán. Si los amigos se comportasen de modo interesado, dejando de ayudar a otro cuando ya no les conviniese o cuando les resultase difícil, automáticamente estarían privando a la amistad de su función básica, pues ésta ya

no sería garantía confiable para el futuro, con lo que ellos ya no tendrían sosiego mental ni felicidad. El sosiego y confianza que inspira la amistad —y que resulta imprescindible para la felicidad— solo son posibles a condición de que la amistad sea inquebrantable y que los amigos sean totalmente leales unos a otros, dispuestos a ayudarse aun a costa de sacrificios propios. Y puesto que los placeres mentales —sobre todo este de la esperanza confiada— son más intensos y duraderos que los corporales, bien vale la pena aguantar penalidades o dolores por el amigo, cuando hace falta.

La amistad es la principal y más directa fuente de placer. El sabio tendrá amigos y les será totalmente fiel dando preferencia a las exigencias de la amistad sobre cualesquiera otras. Y esperará, naturalmente, el mismo trato de ellos.

¿Dónde buscar la seguridad, si no es entre amigos? Los locos ambiciosos buscan la seguridad en la política y el poder, pero para ello se lanzan a una competición frenética, pierden la tranquilidad, los amigos y, en definitiva, están más inseguros que nadie. La arena política ha de ser evitada por el sabio, que solo en la vida privada encontrará la seguridad y la tranquilidad. Pero el matrimonio tampoco las proporciona, y aún menos, si tiene infantes. Epicuro aconsejaba no casarse; caso de casarse, no tener infantes; y caso de tenerlos, no criarlos uno mismo, pues dan mucha lata y muchos disgustos. De todos modos él siempre fue cariñoso con los infantes de sus amigos.

La única manera de encontrar la tranquilidad presente y la seguridad futura estriba en tener amigos y, a ser po-

sible, en vivir con ellos en una comuna de amigos, como la de Epicuro. Viviendo con ellos, podemos gozar de su compañía y amistad, podemos rememorar pasados placeres compartidos y podemos confiar en su amistad futura. La felicidad solo puede obtenerse en la vida privada, lejos de la política, la competencia y la ambición. Epicuro rechazó radicalmente los ideales político-morales de sus predecesores y de toda la Grecia clásica, colocando en primer plano al individuo y sus placeres, en segundo a sus amigos privados, y solo en último plano a la sociedad, considerada como una arena para la competición de locos o, en el mejor de los casos, como una cierta garantía de «ley y orden» que impida las agresiones entre individuos.

Los dioses

Los dioses juegan un notable papel en la filosofía epicúrea. En primer lugar, los dioses existen. Eso es algo de lo que estamos completamente seguros, pues lo sabemos por evidencia sensorial directa. En efecto, la mente —que es uno de los órganos sensoriales— capta directamente las imágenes atómicas de los dioses que frecuentemente le llegan, tanto en sueños como en estado de vigilia. Las repetidas sensaciones de los dioses que tenemos hacen que se forme en nuestra mente un concepto —*prólepsis*— adecuado y evidente de ellos.

Examinando nuestro concepto de los dioses, resultado de impresiones sensibles directas, vemos que los dioses poseen dos características fundamentales: son inmorta-

les y son bienaventurados. Los dioses son eternos (han existido siempre) e inmortales. Ello se debe a su capacidad de reponer continuamente los átomos que ellos, como todos los cuerpos, constantemente van perdiendo. Los dioses son bienaventurados, completamente felices, pues siempre poseen el perfecto placer estático, la completa ausencia de dolor.

Combinando nuestras impresiones sensibles, el concepto que de ellas resulta y los razonamientos por analogía y por correspondencia de los contrarios, Epicuro nos presenta una visión bastante detallada de los dioses. Los dioses tienen figura humana, como comprobamos cuando los vemos y como puede inferirse por analogía, pues la figura humana es la más hermosa. Los dioses viven en el espacio vacío que hay entre los diversos mundos o sistemas cósmicos. Los dioses, aunque en perfecta posesión del placer estático completo, pueden variar su ausencia de dolor mediante diversos placeres cinéticos, como la comida, la bebida y la conversación. En efecto, los dioses conversan entre sí (en griego, naturalmente). Pero los dioses no duermen, pues nunca se cansan. Los átomos de que están compuestos son finísimos y sutiles, y por eso lo son también las imágenes atómicas o simulacros que emiten y que solo la mente capta.

Los dioses, eternos, felices y autosuficientes, no crearon el mundo (que es un producto del choque atómico), ni los humanos, no se preocupan por el mundo (no hay divina providencia), ni por los humanos, no premian a los buenos ni castigan a los malos, viven en placer perfecto, de espaldas al mundo e indiferentes a la conducta humana. Éste es el punto más importante para Epicuro,

a saber, que no hay razón ninguna para temer a los dioses, pues nosotros, los humanos, y nuestras acciones les traemos perfectamente sin cuidado.

De todos modos, Epicuro recomienda adoptar una actitud positiva frente a los cultos religiosos de la ciudad donde vivimos. Por un lado, hay que evitar escandalizar a nuestros vecinos con nuestra irreligiosidad, pues ello podría crearnos preocupaciones y problemas. Por otro lado, en los cultos religiosos podemos tener impresiones sensibles de los dioses de especial nitidez y tales sensaciones son una fuente de placer. De hecho, Epicuro participaba regularmente en los cultos de Atenas e incluso se introdujo en los cultos místicos de Eleusis.

Según Epicuro, las opiniones que tengamos acerca de los dioses tienen una gran importancia para nuestra felicidad. Si tenemos opiniones falsas sobre ellos, nos exponemos a vivir atemorizados y sometidos a constante ansiedad. Si nuestras opiniones son verdaderas, estaremos tranquilos (comprenderemos que nada podemos temer de ellos) y gozaremos de la experiencia de la divinidad, que es una fuente de placer.

Aunque en otro sentido, Epicuro repite la doctrina platónica y aristotélica de que debemos tratar de parecernos a los dioses en la medida de lo posible. Los dioses son inmortales, y en eso no podemos imitarlos. Pero los dioses son también felices, poseen el perfecto placer estático, y en eso sí que son adecuados objetos de imitación. El sabio epicúreo, cuando consigue la completa ausencia de dolor y ansiedad, el perfecto placer estático, tiene la misma felicidad que los dioses, pues la felicidad no es un asunto de tiempo. Durante el fugaz periodo de

nuestras vidas podemos aspirar a alcanzar el mismo placer que los dioses gozan durante toda la eternidad.

Digamos, para terminar, que el pensamiento de Epicuro, claro, coherente y racional, tenía una inmensa potencialidad liberadora y desalienadora. Quizá constituía la respuesta intelectual más lúcida y airosa que los griegos fueron capaces de dar al hundimiento del mundo de la *pólis* y sus valores. De todos modos, tampoco hay que pasar por alto sus limitaciones. El escaso contacto con la ciencia de su tiempo llevó a Epicuro a adoptar con frecuencia las falsas soluciones. Así sostuvo –con Aristóteles y contra Demócrito– que la sede de la mente es el corazón y no el cerebro, que en el universo hay un arriba y un abajo absolutos, y que los cuerpos tienden por naturaleza a ir hacia abajo. Sin embargo se aferró a la vieja tesis milesia de que la Tierra es un plato llano, cuando ya todos los astrónomos y filósofos –incluido Aristóteles– sabían que era una esfera. Y en un mundo que se estaba abriendo a todo tipo de etnias, tanto Epicuro como sus inmediatos seguidores (los posteriores ya no) eran griegos puros, aún aferrados al viejo chauvinismo helénico. «No está al alcance de cualquier disposición corporal ni de cualquier raza llegar a ser sabio»²⁵. El ser sabio era cosa de la raza o etnia (*éthos*) griega. En eso también habría estado de acuerdo Aristóteles, aunque no los filósofos estoicos que, procedentes ellos mismos de las más variadas etnias, proclamaban ya desde el principio un nuevo ideal cosmopolita.

4. El estoicismo

Los filósofos estoicos

Con el advenimiento de la época helenística los griegos tuvieron la clara impresión de que habían perdido el control sobre lo que ocurría en sus ciudades y en su mundo. Abrumados, asustados e impotentes ante el rumbo que habían tomado las cosas, algunos buscaron en la filosofía una orientación sobre cómo vivir. Las dos grandes orientaciones que entonces se inventaron fueron el epicureísmo y el estoicismo. El epicureísmo proponía la retirada a la vida privada y el cultivo sereno de los placeres sencillos. Esta razonable respuesta parecía demasiado fría y gris a las mentes más proclives a la exaltación intelectual, que acabaron encontrando lo que buscaban en el estoicismo, que pronto se convertiría en la filosofía predominante primero del mundo helenístico y luego del romano.

El fundador del estoicismo fue Zenón de Kition, de origen fenicio, nacido en Kition (en la isla de Chipre) hacia -332 y muerto por suicidio en -262. Era, pues, diez años más joven que Epicuro. En -311 se trasladó a Atenas, donde oyó a maestros académicos, cínicos y megáricos. Los cínicos inspiraron su moral, los megáricos (Diodoro, Filón...) su lógica. Pero al cabo de diez años de aprender de los demás y de pensar por su cuenta, se consideró en posición de presentar su propia filosofía, que respondería mejor aún que la de Epicuro a la nueva situación intelectual. Así, hacia el -300 inició su actividad docente. Zenón era extranjero y tanto él como sus amigos carecían de los recursos económicos necesarios para comprar terrenos propios, por lo que tuvieron que contentarse con dar sus clases en un pórtico (*stoà*) bellamente pintado del ágora de Atenas, la *stoà poikile*, de donde les viene el nombre de estoicos. Zenón pronto adquirió una gran reputación, y entre sus oyentes contó nada menos que con Antígono Gonatás, hijo de Demetrio Poliorketés y llamado a ser rey de Macedonia y fundador de la dinastía de los antigónidas. Una vez rey, Antígono quiso atraer a su corte a Zenón, que no aceptó, aunque le envió a varios de sus discípulos, entre ellos su paisano Perseo de Kition, que fue preceptor del hijo del rey y murió dirigiendo la defensa de Corinto frente a la Liga Aquea. Desde el principio, pues, los estoicos estaban dispuestos a jugar al juego político de su tiempo, en contraste con el rechazo de los epicúreos.

A Zenón sucedió al frente de la escuela estoica de Atenas su discípulo Cleantes (*Kleánthēs*). Nacido hacia -330 en Asos, puerto de la costa anatolia próximo a la

isla de Lesbos, y de condición humilde, compaginó al principio en Atenas el trabajo de jornalero con el estudio de la filosofía, sobre todo bajo la dirección de Zenón, al que acabaría sucediendo. Estuvo treinta años al frente de la escuela y murió por suicidio en -232, ya nonagenario. Invitado a la corte de Ptolemeo Euergetes en Alejandría, declinó la invitación, enviando en su lugar a su discípulo Sfairios. Cleantes matizó las doctrinas de Zenón, pero sin introducir grandes novedades. De él hemos conservado un inspirado himno a Zeus, identificado con la divinidad panteísta de los estoicos.

El más grande y original de todos los filósofos estoicos fue Crisipo. Nacido hacia -277 en Soloi, un puerto de Kilikía, al sureste de Anatolia, hacia -260 se trasladó a Atenas, donde oyó tanto al académico escéptico Arcesilao como al estoico Cleantes, cuyas tesis pronto adaptó y desarrolló, defendiéndolas brillantemente frente a las críticas de Arcesilao. A la muerte de Cleantes en -232, sus compañeros lo eligieron como nuevo escolarca, cargo que ejerció durante casi treinta años hasta su muerte en -204. Fue un pensador profundo y original, un trabajador infatigable y un escritor descuidado, pero enormemente prolífico, presunto autor de 705 escritos, todos ellos perdidos. Polemista sutil, impulsó la filosofía estoica del lenguaje y la lógica, además de renovar, clarificar y en cierto modo fijar el pensamiento estoico.

Entre los discípulos de Crisipo se contaban Zenón de Tarso y Diógenes de Seleucia, que le sucedieron en el escolarcado. Este último, en su edad proveya, formó parte de la embajada filosófica que los atenienses enviaron a

Roma en -156. Como escolarca le siguió Antípato de Tarso, que defendió la doctrina estoica frente a los ataques del académico escéptico Carnéades y se suicidó en edad avanzada, como ya antes de él habían hecho Zenón de Kition y Cleantes.

Todos estos filósofos constituyen lo que se llama la Stoa antigua. De ellos solamente Zenón y Crisipo fueron verdaderos creadores. Los demás comentaron, discutieron y añadieron algo a lo ya dicho por Zenón y Crisipo, aunque sin excesiva originalidad. De todos modos los estoicos nunca fueron tan dogmáticos y ortodoxos como los epicúreos, y ante muchas cuestiones adoptaron posturas diferentes.

Los pensadores estoicos insistieron más que ninguna otra escuela antigua en la sistematicidad de la filosofía. De ellos procede la famosa división tripartita de ésta en lógica, física y ética, que aquí seguiremos para la exposición de su pensamiento.

La lógica estoica fue la continuación de la megárica, y la ética estoica estuvo muy influida por la cínica. Baste con recordar que Zenón pasó años oyendo a los lógicos megáricos y a los moralistas cínicos, antes de elaborar su propio pensamiento. Por eso, antes de exponer la lógica estoica, hemos presentado la megárica, y antes de hablar de la ética estoica, ya nos referimos a la cínica. Recordemos, como advertencia final, que la totalidad de los escritos de los pensadores megáricos, cínicos y estoicos antiguos se han perdido, por lo que cuanto podamos decir sobre ellos es una reconstrucción basada en escasos fragmentos y en comentarios posteriores y no siempre bien intencionados.

Lógica y semántica de los estoicos

Los helenos desarrollaron dos importantes sistemas de lógica: la lógica aristotélica y la lógica estoica.

La lógica estoica se desarrolló a partir de la lógica megárica de Diodoro y Filón. Zenón de Kition, fundador del estoicismo, había sido discípulo del megárico Stilpon y parece que oyó también a Diodoro Kronos. Fue compañero de estudios de Filón de Megara, con quien solía discutir a menudo y a quien admiraba. A través de la influencia de Estilpón, Diodoro y Filón, la preocupación megárica por la lógica pasó a Zenón y, en general, a la escuela estoica. De los dos primeros escolarcas, Zenón y Cleantes, no se conocen especiales aportaciones a la investigación lógica, aunque sí un gran interés por los temas del lenguaje. De Crisipo, por el contrario, sabemos que fue un gran lógico, solo comparable en la Antigüedad con Aristóteles.

Crisipo fue el más grande teórico del estoicismo. Solía decirse que si Crisipo no hubiera existido, no habría habido filosofía estoica. Especialmente extendida era su fama como lógico. Según Diógenes Laertios, muchos pensaban que si los dioses tuvieran que hacer uso de una lógica, elegirían sin duda la de Crisipo. Y cuando Clemens de Alejandría pasa revista a los grandes hombres de la Antigüedad (por ejemplo, a Humeros, como el más grande de los poetas; a Platón, como el más grande de los filósofos, y a Aristóteles, como el más grande de los físicos), nombra a Crisipo como el más grande de los lógicos. Los centenares de libros de Crisipo se han perdido, quizá por su estilo desaliñado

y poco elegante. En cualquier caso nada se conserva de sus numerosos tratados y monografías de lógica, de los que solo conocemos los títulos. Lo poco que sabemos de la lógica de Crisipo proviene de citas posteriores de segunda mano o incluso de adversarios escépticos que lo citan para criticarlo (sobre todo, de Sexto Empírico). A pesar de ello, estas citas dispersas han permitido reconstruir los elementos principales de su lógica.

En griego la palabra *lógos* significa tanto pensamiento como lenguaje, en definitiva, articulación simbólica, tanto si ésta se produce mediante conceptos como mediante palabras. Ese carácter bifronte de *lógos* no tiene paralelo en ningún vocablo latino, por lo que los romanos necesitaron dos palabras (*ratio* y *oratio*) para traducir al latín la palabra griega *lógos*. Los estoicos entendían por lógica todo lo concerniente al *lógos*, es decir, todo lo que atañe al pensamiento y conocimiento, por un lado, y todo lo relativo al lenguaje y las palabras, por el otro. Así, la lógica incluía la teoría de conocimiento, la semántica, el estudio de la inferencia, la gramática y la retórica.

Los estoicos pueden ser considerados como los fundadores de la semántica, pues fueron los primeros en distinguir claramente entre: (1) el signo o significante *-sēmaínon-*; (2) el significado *-lektón-*, y (3) el objeto o cosa a la que se refiere el signo *-pragma* o *tynkhánon*. El significante está constituido por los sonidos que proferimos o por las letras que escribimos. Se trata de algo material, perteneciente al mundo de cosas y sucesos materiales que nos rodea, y es perfectamente accesible a todos los humanos,

aunque ignoren la lengua de que se trate, e incluso a los animales. El significado o *lektón*, por otro lado, es inmaterial y es inaccesible para los que no dominen la lengua en que hablamos. La cosa designada es también material. De hecho, todo—según los estoicos—es material, con las solas excepciones de los *lektá* (plural de *lektón*) o significados, el tiempo, el espacio y el vacío. Podemos mostrar a alguien un significante, profiriéndolo o escribiéndolo. Podemos mostrar a alguien un objeto, señalándolo con el dedo. Pero no podemos mostrar un significado o *lektón*, pues es inmaterial. Así como hay que evitar confundir el *lektón* con las palabras—el significante—y con las cosas referidas, así también hay que distinguirlo de la representación anímica o acto mental mediante el que lo captamos. En efecto, el alma es material, y todos sus actos y afecciones son materiales, corporales. El *lektón*, sin embargo, es inmaterial. Además, cada uno tiene su alma y sus actos mentales, mientras que el *lektón* es común a todos.

El plano del significante es el del lenguaje, las palabras y las oraciones, cuyo estudio constituye la gramática. Los estoicos fueron los primeros en estudiar la gramática de un modo cuidadoso. Aristóteles se había limitado a distinguir dos tipos de palabras: nombres y verbos, además de los ligamentos y articulaciones de *status* poco claro. Pero Crisipo distinguía ya los nombres, los verbos, los participios, las conjunciones y los artículos, y probablemente también los adverbios y las preposiciones. Cuando en el siglo siguiente (—II) Dionisio Tracio escribió la gramática más antigua de la lengua griega que conservamos, recogió en gran parte la

teoría gramatical de los estoicos, sus principios, conceptos y distinciones.

El plano del *lektón* es el plano decisivo desde el punto de vista de la lógica en sentido estricto. *Lektón* viene del verbo *légein*, que significa tanto decir como significar, querer decir. El *lektón* es el significado, lo que queremos decir con la palabra o palabras que empleamos.

Los *lektá* o significados se dividen en completos e incompletos. Los *lektá* completos son los significados de las oraciones. De ellos, unos corresponden a los imperativos, saludos, preguntas, peticiones, etc., y no son verdaderos ni falsos. Otros corresponden a las oraciones enunciativas y son verdaderos o falsos. Estos *lektá* completos que son verdaderos o falsos son las proposiciones (*axiómata*, en terminología griega muy distinta de la aristotélica). Las proposiciones son los portadores de valores veritativos. Solo de una proposición podemos decir que es verdadera o falsa, no de una oración, ni de una preferencia, ni de una representación o juicio, ni de una cosa externa. Los *lektá* incompletos se dividen básicamente en sujetos y predicados. Un predicado es un *lektón* incompleto que combinado con un sujeto forma una proposición. Las proposiciones, a su vez, se dividen en simples o atómicas (*haploûn*) y compuestas o moleculares (*oukh haploûn*). Las proposiciones simples o atómicas se subdividen en afirmativas y negativas; las compuestas o moleculares, en condicionales, conjuntivas y alternativas. En fin, la clasificación es amplia y compleja, y vamos a limitarnos a resumirla en el siguiente cuadro:

significante (<i>sēmaînon</i>) o sonido (<i>fōnē</i>)				
significado (<i>lektón</i>)	completo	proposición (<i>axiōma</i>)	atómica	afirmativa
				negativa
			molecular	condicional
				conjuntiva
			alternativa	
			pregunta, súplica, etc.	
	incompleto		predicado (<i>katēgórēma</i>)	
		sujeto (<i>ptēsis</i>)		
cosa designada (<i>tynkhánon</i>)				

La clara y elaborada distinción entre signo, significado y cosa designada representa un gran progreso filosófico. En especial, la diferenciación entre oración y proposición acaba con una larga serie de confusiones y malentendidos que habían aquejado a los filósofos anteriores, incluso a Aristóteles y Diodoro. Cuando más de dos mil años después de Crisipo la investigación semántica se ponga de nuevo en marcha, con Frege, tendrá que empezar por reinventar trabajosamente la teoría estoica del significado. El paralelismo de la distinción fregeana en-

tre signo, sentido y referencia, y la distinción estoica entre signo, *lektón* y cosa referida, es suficientemente obvio.

Las proposiciones son *lektá* completos que son verdaderos o falsos. ¿Cómo saber si una proposición concreta es verdadera? A veces podemos saberlo deduciéndola de otra de la que ya sabemos que es verdadera. De ahí el interés estoico por la teoría de la inferencia o deducción. Pero, ¿cómo saber que las premisas de que partimos son verdades? ¿Cuál es el criterio de verdad?

Según los estoicos, nacemos provistos de un aparato mental capaz de procesar la información que, procedente del mundo exterior, le transmiten los sentidos. Las cosas impresionan a los sentidos y, a través de ellos, producen alteraciones de la mente, que son las representaciones o imágenes mentales de las cosas. Una representación (*phantasía*) puede ser correcta, puede representar a algo existente tal y como es, o puede ser incorrecta, puede representar algo inexistente o algo existente, pero de otro modo que como es. Al dar nuestro asentimiento a cierta representación o combinación de representaciones, a veces nos equivocamos y a veces acertamos. Para no equivocarnos, solo debemos asentir a aquellas representaciones que se nos presentan con tal claridad y evidencia (*enárgeia*) que no pueden por menos de representar objetos existentes que son tal y como ellas nos los representan. El reconocimiento (*katálēpsis*) de esas representaciones evidentes o reconocibles nos permite asentir a las mismas sin miedo a equivocarnos. Así, pues, el criterio de verdad lo constituyen las representaciones reconocibles (*katalēptikai*

phantasíai). El sabio solo asiente a proposiciones basadas en representaciones reconocibles, por lo que nunca se equivoca, aunque no siempre las reconozca todas, por lo que no lo sabe todo. El necio presta su asentimiento a representaciones no reconocibles, y yerra. Este criterio estoico de verdad, que no deja de recordar al cartesiano de las ideas claras y distintas, fue desde el principio blanco de las críticas escépticas. A pesar de su interés, constituye la parte menos sólida de la lógica estoica.

Conectores e inferencias

Los estoicos desarrollaron por primera vez el estudio sistemático de las funciones veritativas y los conectores convirtiéndose en los fundadores de la rama más básica y elemental de la lógica, la lógica conectiva. Las cuatro conexiones que ellos consideraban eran la negación, la conjunción, la alternativa y el condicional.

A pesar de clasificar la negación de una proposición entre las proposiciones simples, los estoicos eran perfectamente conscientes de que la negación afectaba a la totalidad de la proposición. Al escribir, siempre colocaban la partícula «no» (*oukhi*) delante del enunciado entero. Así, para negar «Pedro es blanco» no escribían «Pedro no es blanco», sino «no (Pedro es blanco)». Con ello, su teoría de la contradicción era a la vez simple y correcta: dos ideas o proposiciones son contradictorias cuando una es la negación de la otra, es decir, cuando la oración que expresa una es igual a la oración que expresa la otra,