



UNIVERSITAT DE BARCELONA

La filosofía epicúrea como psicoterapia integral

Ignacio Marcio Cid

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSIDAD DE BARCELONA

DEPARTAMENTO DE Hª DE LA FILOSOFÍA,
ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

PROGRAMA: *HDC03 Filosofia Contemporània i Estudis
Clàssics*

TESIS DOCTORAL

LA FILOSOFÍA EPICÚREA COMO PSICOTERAPIA INTEGRAL

DOCTORANDO: IGNACIO MARCIO CID

DIRECTORA: DRA. Mª ISABEL MÉNDEZ LLORET / DR. JOSEP MONSERRAT MOLAS

TUTOR: DR. JOSEP MONSERRAT MOLAS

A mi hermana, Helena, que me regaló, con un pedazo de carne palpitante,
una nueva vida

Declaración jurada de originalidad

Yo, Ignacio Marcio Cid, mayor edad, estudiante de la Universidad de Barcelona con NIUB 98505046, inscrito como doctorando en el departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía, declaro bajo juramento:

ser el único autor de esta memoria entregada para la obtención del grado académico de Doctor y que tal texto es completamente inédito, sin haber sido presentado ni en todo ni en parte en otras universidades o instituciones para el otorgamiento de título universitario alguno;

haber respetado las normas internacionales de citas y referencias con respecto a las fuentes consultadas, así como la legislación española que protege la propiedad intelectual;

ser conocedor de las sanciones penales de aplicación en caso de infringir las leyes del plagio y de falsa declaración.

Para que así conste, firmo la presente con pleno uso de mis facultades



en Barcelona, a dieciséis de septiembre de 2016

Resumen

Esta tesis doctoral versa sobre el sentido psicoterapéutico, de gran actualidad, que impregna todo el programa filosófico epicúreo. Estudia y recupera una función aplicada (curativa o sanadora) que ha sido omitida o sólo parcialmente abordada. Analiza, primeramente, los principios constitutivos y regulatorios que penetran la totalidad existente, la φύσις.

Asumidos el antihilismo axiomático, el pluralismo, el materialismo atómico, el movimiento y el clinamen como fundamento de libertad en un universo mecánico, presenta el proceso generativo de los compuestos, que atañen a toda entidad pluriatómica, se interesa por el ser humano, agregado singular, así como por el estatuto ontológico de su cuerpo psicofísico, carne y mente.

La ψυχή recibe una atención especial por cuanto, primero, en ella se manifiesta la racionalidad humana y segundo, posee formantes que la acomunan con las divinidades epicúreas. Estos dioses devienen objeto de estudio porque, insertos en la continuidad natural, ofrecen una *regula uitae* ejemplar para la felicidad plena, placentera y libre. Al propio tiempo permiten atisbar la curación o sanación que necesita el hombre. El estudio muestra, en efecto, que ésta no se halla en la eternización de un alma extracorpórea, sino en la supresión del dolor y del miedo.

La ética, que aquí es considerada más bien práctica calmante, recibe una lectura eminentemente médica, para cuya recta comprensión se abordan, preliminarmente, los lazos históricos entre filosofía y medicina racional helena.

Presentado el vínculo antedicho, el análisis porminorizado del λόγος y sus derivados en Epicuro contribuye, como requisito, a evidenciar la importancia de la razón, que todo relaciona, la correlación y la analogía tanto en la naturaleza como en el ser humano; permite, además, calibrar la importancia de la palabra plena y significativa en la filosofía del Jardín.

Por último, la psicoterapia ocupa el último tramo de la investigación: se expone el doloroso diagnóstico epicúreo pero también se aborda el despliegue medicinal que Epicuro y sus seguidores disponen felizmente. Entre las herramientas psicoterapéuticas, pueden

mencionarse la integración racional y vital en la φύσις, la meditación, la confesión, el examen de conciencia, la detención de pensamientos obsesivos e invasivos, la risoterapia, la autogestión emocional de corte cognitivo, así como la socialización amorosa en forma de comunidad, compañía y amistad.

Todas estas intervenciones persiguen, como objetivo nuclear, el restablecimiento de quienes sufren el cuerpo o en la mente, doloridos y angustiados. Esa recuperación del bienestar pasa por la ἀναλγησία, que comprende una tanatología frente al malentendido humano de la finitud; incluye igualmente un arte del deseo natural y necesario, o sea, un manejo estratégico-instrumental y prudencial de las capacidades sensoperceptivas y reflexivas humanas, de forma que las aspiraciones no generen frustración o vanas esperanzas. El empeño estudioso finaliza con el estudio del último ingrediente de la terapia epicúrea: el amor al placer, la φιληδονία, acompañada de una discusión que procura esclarecer, contra los tópicos y las lecturas *in malam partem*, su enraizamiento en el todo natural, su fondo virtuoso, además de la importancia final de la activa paz de espíritu, el gozo catastemático.

Índice

0. INTRODUCCIÓN	1
I. FISIOLÓGÍA	13
Marco conceptual	15
1.1. Nada nace de la nada	22
1.1.1. Parménides: un viejo y nuevo preáctico	27
1.1.2. Meliso	37
1.2. El todo, τὸ πᾶν	56
1.3. Átomos y vacío: átomos	63
1.4. Átomos y vacío: vacío	75
1.5. Movimiento y tiempo	82
1.6. Clinamen	94
1.6.1. Desviación atómica, voluntad emergente y libertad	104
1.7. Compuesto	126
1.7.1. Primeros coacervados	140
1.8. Mundo(s)	150
1.9. Μετέωρα: fenómenos y cuerpos celestes	165
1.10. Los vivientes, el hombre	179
1.11. La ψυχή: el cuerpo sutil	185
II. TEOLOGÍA	233
Marco conceptual	235
2.1. Los dioses de Epicuro: fundamento físico del μακαρίως ζῆν y pórtico de su θεραπεία τῆς σαρκὸς καὶ τῆς ψυχῆς	238
2.2. Antecedente explicativo: los dioses cascada	240
2.3. La naturaleza divina: material y metacósmica	243
2.4. La materialidad o corporiedad divina: <i>quasi corpus</i> , <i>quasi sanguinem</i> y el trasfondo tradicional	251
2.5. Tacto, conocimiento y evidencia	257
2.6. El placer y la felicidad divinos	262
2.7. Antropomorfismo divino: introducción	266
2.7.1. Racionalidad, libertad, sabiduría y dicha plenas	269
III. TERAPIA: ÉTICA PRÁCTICA	281
Marco conceptual	283
3.1. Hitos en la relación entre filosofía y medicina antes de Epicuro	289
3.2. La filosofía de Epicuro como terapia	332
3.2.1. La cuadrimedicina o tetrafármaco	343
4. La terapia del λόγος: Λόγος: la relación; λογισμός: el juicio; ἀναλογία: la correlación o lo ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον; συμπίθεια: la correspondencia entre ψυχή, el cuerpo burdo y los objetos externos; la correlación con lo divino; nota final	346
4.1. El λόγος como relación	347
4.2. El λόγος como racionalidad individual: autoconciencia, reflexividad y conciencia moral	358
4.2.1. Reflexividad, circularidad, perfección e identidad	361
4.3. El λόγος como racionalidad plural: reciprocidad y proximidad	368

4.4.	El λογισμός y la analogía en Epicuro: juicio y correlación	379
4.4.1.	El λογισμός como juicio	379
4.4.2.	La ἀναλογία como la correlación o lo ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον	382
4.4.3.	La vigencia de la analogía	397
4.5.	La correlación entre lo visible y lo invisible	406
4.6.	La συμπάθεια o la correspondencia sensitiva entre la ψυχή o cuerpo sutil, el cuerpo burdo y los objetos externos	419
4.7.	La correlación con lo divino	437
4.8.	Nota final sobre la correlación	441
5.	La psicoterapia epicúrea: autocuidado y atención al prójimo	442
5.1.	La actividad filosófica curativa: su diagnóstico	454
5.2.	La actividad filosófica curativa: sus modos	459
5.2.1.	La comprensión de la φύσις	461
5.2.2.	El monólogo de interiorización meditativa	470
5.2.3.	El diálogo terapéutico: la confesión	479
5.2.4.	El monólogo interior en cuanto examen de conciencia	486
5.2.5.	El ejercicio imaginativo: la distracción como evitación del mal intrusivo y la consideración de la muerte como apreciación de la vida	489
5.2.6.	El ejercicio corporal como autodomínio	496
5.2.7.	La risoterapia: modelos rientes y lenguaje	500
5.2.7.1.	Dioses risueños	500
5.2.7.2.	Risa y lenguaje	505
5.2.8.	La apropiación racional del cuerpo y la sensibilización de la razón: autogestión emocional y contenido integral	508
5.2.9.	La presencia: incardinación temporal y espacial en lo presente	513
5.2.10.	La comunión filosófica: familiaridad, comunidad, y comunicación en un lugar y un tiempo	522
5.2.10.1.	El Κήπος, <i>Hortus</i> , Jardín	523
5.2.10.2.	La familiaridad, la comunidad, y la comunicación	528
5.2.11.	La terapia de la amistad	537
5.3.	La actividad filosófica curativa: sus objetivos últimos	552
5.3.1.	La ἀναλγησία: carencia de dolor	556
5.3.1.1.	Tanatología: curación de la muerte	558
5.3.2.	Ἐπιθυμητικά, técnica del deseo natural y necesario	570
5.3.2.1.	Los deseos, su gestión y su (in)satisfacción	571
5.3.3.	Φιληδονία: amor al placer	581
5.3.3.1.	Dos contrarios atómicos mutuamente excluyentes: dolor como triste constatación inicial frente placer como alivio pleno y optimista	583
5.3.3.2.	Placer: sentimiento instintivo y connatural, evidente, lo propio y primero como principio y como finalidad	586
5.3.3.3.	Placer: filosófico, sensato y calculado	590
5.3.3.4.	Placeres atómicos: calmos (<i>catastemáticos</i>) y movidos (<i>cinéticos</i>), cárnicos y psíquicos	593
5.3.3.5.	Calma divina	602
5.3.4.	Galene: mar en calma como objetivo final	612
IV.	RECAPITULACIÓN FINAL	620
V.	BIBLIOGRAFÍA	632
1.	Fuentes, traducciones y comentarios	632
2.	Estudios: monografías, artículos, capítulos de obras	637
3.	Diccionarios, glosarios y léxicos específicos	655

0. Introducción

OBJETIVO

Esta investigación filosófica tiene por objeto estudiar minuciosamente una dimensión de la filosofía transmitida por Epicuro, a saber, la psicoterapéutica, y demostrar la siguiente hipótesis: que el epicureísmo posee una función (auto)curativa nuclear, cosa que la tradición estudiosa ha mencionado sólo de modo superficial o alusivo. De esta forma se aspira a ensanchar una vía interpretativa y colmar un espacio de reflexión sobre esta faceta importante, tratando de subsanar la carencia que se constata al observar que el eco de esta vocación sanadora se resume, omisivamente, en una simple, pero elegante, cita de Porfirio: “Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma”¹.

JUSTIFICACIÓN

Intelectualmente, la elección del tema de estudio arraiga en el interés por el mundo antiguo, por la filosofía en su conjunto, y más específicamente por la griega, y por una concepción dialógica y sapiencial de esta disciplina, en calidad de herramienta insustituible para la orientación humana, capaz de desbordar, en su afán de autenticidad, lo lógico racional y erudito, hasta alcanzar la acción, la vivencia y al otro como prójimo. En este orden, nos importa destacar, al analizar la obra epicúrea, la práctica o aplicación de la filosofía, de forma que no quede degradada a palabrería de divorcio. Este modo de hacer con el pensar salvaguarda todavía un punto nodal: el amor; ello sucede en dos sentidos, en la querencia como deseo y empuje hacia la εὐδαιμονία, al tiempo que a guisa de ternura amical, que permite y propicia la colaboración y compartición. Sin amor no hay, consiguientemente, sapiencia.

¹ GARCÍA GUAL, Carlos y ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo, *Ética de Epicuro, la génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, Barral Editores, 1974, pp. 142-143; cf. USENER, Hermann (ed.), *Epicurea*, Leipzig, Tuebner, 1887, p. 169, sección “*Incertae sedis fragmenta opinionumque testimonia, Prolegomena philosophiae: de sapientia et sapiente*”, frag. 221 [PORPHYRIUS Neoplatonicus, *ad Marcellam*, 31, en NAUCK, Augustus (ed.), *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta*, Leipzig, Teubner, 1886, 2ª ed., p. 209, 23: “κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὅφ' οὐ μὴδὲν ἀνθρώπου πάθος θεραπεύεται. Ὡσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐκ ὄφελος μὴ τὰς νόσους ἐκβαλλούσης ἀπὸ τῶν σωματίων· οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς κακὸν ἐκβάλλοι”]. A propósito de los *Epicurea* de USENER merece reseñarse, por ser de utilísima y provechosisíma consulta, la versión italiana USENER, Hermann (ed.), REALE, Giovanni (pres.), RAMELLI, Ilaria (trad.), *Epicurea*, Milano, Bompiani, 2002, bilingüe y que incluye remisiones a Arrigetti, la *editio magna* de Epicuro de referencia hoy.

Por otra parte, este afán brota también de la admiración ante la persistencia del pensamiento de Epicuro, la profundidad de sus conceptos físico-prácticos y la fecundidad, clásica, de sus ideas que, explicándose, nos explican, o sea, nos despliegan y aclaran. Esto guarda relación con la necesidad de subrayar la vigencia o actualidad del corpus doctrinal epicúreo, con objetivos próximos al asesoramiento filosófico, a la psicología moderna y a la meditación.

Esta consideración se hace cargo, empero, de que, pese a su pervivencia, la filosofía del Jardín se manifiesta discrepante con la ortodoxia filosófica griega decretada por Platón y Aristóteles y que, luego hubo de arrostrar la *damnatio memoriae*, la censura y represión ideológica.

En consonancia con lo anterior, la investigación se adscribe a un concepto de amor al saber (vivir) en que sobrepujan la libertad, la autonomía, la independencia, la capacidad crítica y la sana heterodoxia.

Igualmente, constituye una motivación significativa el hecho de poder abordar el materialismo antiguo, además de su perspectiva holística e integradora de todos los planos de lo real, con un ser humano no psicósomáticamente escindido, ni abyecto ni deyecto.

De la misma manera, nos mueve la voluntad de poner nuestro granito de arena en la rehabilitación hodierna de Epicuro, cosa que incumbe al examen del saludable placer que nos propone (ligado a la analgesia, a la estabilidad y la gestión de frustración, entre otras cosas) y a la sistematización de sus opciones psicoterapéuticas, las cuales divisan el horizonte de la ataraxia.

Semejantemente nos espolea la aspiración a destacar la importancia del *λόγος* y sus derivaciones en la filosofía del samio.

En último lugar, podemos citar aún el interés por historia de la medicina, de la salud y por la centralidad, otrora vigente, del vínculo entre medicina y filosofía.

Desde un punto de vista humano este trabajo y su temática tiene varios gérmenes. En primer lugar, podemos aludir a la precariedad de la salud personal que permitió tempranamente entender y vivir angustiosamente la enfermedad como *mortis praesensio*.

En segundo lugar, merecen ser citadas las enseñanzas que, en el instituto de bachillerato público *Fort Pius*, impartieron los profesores de filosofía Hilari Arnau y Adolfo Silván, además del docente de lenguas clásicas, José Calderón, quienes supieron transmitir la pasión intelectual por sus materias desde la honestidad humana, motivo por el que los tenemos presentes y mencionamos con gran afecto.

A caballo entre lo personal y lo académico, este trabajo tiene otro punto originario en la primera vez que trabamos conocimiento con Lucrecio y su *De rerum natura*², allá por 1998, gracias a las clases del ya difunto Dr. Fortuny en una asignatura optativa, y a la biblioteca del *Ovni*³. Interrumpido antaño por motivos de salud el estudio de licenciatura en filosofía y discurrido luego el itinerario formativo y vital por otros derroteros, se presenta un tercer momento germinal en las clases filosofía antigua y helenística de la Prof. Dra. Méndez Lloret, de 2008 a 2011.

Desde el presente y con una estado psicofísico notablemente mejor, pedimos indulgencia con respecto a la explicación de estos pormenores más personales, puesto que describen un trayecto personal de casi veinte años e iluminan mejor la imbricación profunda entre la presente tesis, las vivencias previas y la comprensión de la filosofía como tarea viva, rica, abierta, procesual, tentativa y deseante de verdades.

ESTRUCTURA

Con el fin de calibrar el alcance de la cita porfiriana y ahondar en su significado médico, no metafórico, que la trasciende, el presente estudio se despliega en tres grandes bloques y aduce pasajes textuales epicúreos, observaciones de especialistas y reflexiones personales en diálogo con ambas, todo ello *ad demonstrandam propositionem*. Debemos anotar, sin embargo, que la tripartición escogida no se atiene al criterio tradicional que distingue física, canónica y ética, sino que opta por una articulación menos usual, cuya consistencia interna nos parece manifiesta.

En la primera parte se abordan los fundamentos físicos de la propuesta global que ofrece el sabio de Samos, sus axiomas o tesis fundamentales por lo que hace a la constitución de lo real-existente. El tratamiento de principios de lo natural no resulta, a nuestro juicio, ocioso ni es una cuestión subalterna, sino que, bien al contrario, ofrece el basamento necesario para alcanzar, en último término, la felicidad activa pero pacífica de quien se mantiene imperturbable sin ser insensible.

Así, se examina el materialismo atomista epicúreo, heredero de la tradición preática y discrepante de la eleática.

Desde el empirismo y una gran capacidad abstractiva, la escuela del Jardín innova, no obstante, al introducir el clinamen, un elemento de libertad intrínseca y constitutiva, que

² LUCRECIO, VALENTÍ FIOL, Eduardo (ed.), CIRUELO, José-Ignacio (intr.), *De la naturaleza*, Barcelona, Bosch, serie Erasmo: textos bilingües, textos latinos, 1985.

³ Nombre coloquial de la biblioteca de la antigua Facultad de Filosofía, antaño sita en la calle Baldiri Reixac s/n, entre la parada de metro de Palacio Real y el *Camp Nou*.

guarda analogía con el albedrío y la voluntad humanos. Del mismo modo, observamos cómo todo emerge a partir de la díada originaria e igualitaria (átomos y vacío), de conformidad con los axiomas generalistas y sin el concurso de dioses regentes. Tal sucede con los mundos, con los fenómenos astronómicos y atmosféricos, con las plantas, los animales y los seres humanos, lo que da lugar a la cosmología, la zoología, la antropología y la psicología, sin que se postule una dicotomía jerárquica entre cuerpo cárnico y cuerpo psíquico, que se presentan como una entidad integral y mutuamente necesitada, sin persistencia independiente.

El segundo bloque está dedicado a las divinidades epicúreas, tan distintas de las deidades platónico-aristotélicas y judeo-cristianas. Aquellas resultan dignas de estudio por su felicidad, su activa e inmortal apacibilidad, así como por su independencia y por sus muchas virtudes. Las ubicamos en este lugar central porque los dioses de Epicuro actúan conceptualmente como punto de engarce o gozne entre física y ética o, por mejor decir, práctica.

Obedientes a los postulados naturales, en los que se hallan insertos sin excepción, muestran, de manera en absoluto vinculante, las reglas de vida buena que es también buena vida, la que ellos mismos llevan en común alegría sin dependencia.

Importa sobremanera comprender el significado de los dioses epicúreos porque ellos se erigen, para el hombre, en dechado y espejo de alegre plenitud, en la que combinan ociosidad, comunicación, estabilidad, salud y seguridad.

Por último, el tercer bloque, que se desglosa en varios apartados mayores, se dedica a mostrar cómo puede el hombre alcanzar, en lo que le es dado, un estado análogo al divino, de dicha, salud y salvación, liberándose de las enfermedades corporales y la turbación psíquica que, inexorablemente lo acompañan y que lo consumen hasta la muerte, de no aplicarse un remedio que sane los primeros y coadyuve a aceptar, naturalmente, lo último.

Justamente es la filosofía la que, según el samio, se eleva como la medicina para saber sobrellevar las males del cuerpo y erradicar las perturbaciones del alma. Postulamos, como hemos indicado, que la filosofía epicúrea toda se endereza a esto y que ha de considerarse, por consiguiente, una ética práctica, una terapia o *philosophia medicans* que redunde en un *ars uiuendi* (lo que presupone de suyo un *ars moriendi*), y cuyos esfuerzos teóricos o abstractivos, que no son ni un mero trámite ni gratuitos, se fundan en el interés por la sanación mental.

Este empeño no nace, con todo, *ex nihilo*, sino que se inserta en la tradición filosófica helena al menos desde Parménides y adquiere incluso mayor visibilidad con Sócrates y la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ o *cura sui*. Dado que esos antecedentes señeros existen, entendemos una

obligación recorrer los grandes hitos de la relación entre filosofía y medicina (integral, psicofísica) hasta Epicuro, con el fin de arrojar más luz sobre éste último.

Aclarada esta cuestión contextual, nos afanamos por subrayar, como preámbulo teórico amplio, la relevancia que mantiene, en la filosofía helenística, el λόγος, con todas sus acepciones, como requisito para el alivio de la angustia mental, o, dicho de otro modo, para la recuperación y el mantenimiento del bienestar psíquico. En el λόγος convergen, notoriamente, el todo natural y la razón humana, inteligibilidades pasiva y activa; en relación con esto, cabe recordar que también para el estoicismo cobra protagonismo la palabra razonadora, el diálogo o vaivén de decires y la lógica.

Por su parte, este rico y profundo concepto griego sí se muestra fehacientemente epicúreo en ἐπιλογισμός, λογισμός, pero nos obliga, huidizo, a escudriñar más si deseamos captar el calado de ἀναλογία, que implica una correlación proporcional, ontológica e intelectual, entre todas las instancias de lo real, visibles o invisibles.

Todo ello nos parece motivo necesario y suficiente para dedicar un extenso capítulo al término clave subyacente, para desentrañarlo, de tal suerte que resulten evidentes las nociones de relación, juicio y proporcionalidad, junto a sus repercusiones canónicas implícitas. Estudiamos, así, la relación que inunda todo lo real, la que se repliega en la conciencia reflexividad y se despliega en la reciprocidad, el juicio que une contenidos mentales y palabras, y en la proporcionalidad o correspondencia armónica y resonante entre instancias distintas del universo todo.

Estas ideas conforman también la gnoseología epicúrea y el modo en que el hombre está en común con lo otro y los otros, desde la percepción sensorial y el sentimiento. Es preciso, por eso, demorarse en la consideración de los fundamentos logoterapéuticos, dado que forman un entramado clave para evitar males psíquicos letales para el hombre, que lo reducen a la miseria, a saber, la superstición o creencias relativas a la religión astral, la vacuidad infundada en lo tocante a las acciones, los pensamientos y su consecuencia natural, cuanto se afirma.

En efecto, todo debe guardar correlación en el planteamiento realista de Epicuro, las cosas, las ideas y las palabras, puesto que entre ellas hay una continuidad natural que el de Samos se esfuerza en mostrarnos. Una vez comprendido el peso del λόγος en Epicuro, obviado e inadvertido a nuestro juicio, retomamos el diagnóstico epicúreo: el hombre es un ser doliente, sufre, y su dolor debe ser erradicado desde la aceptación del límite.

Acto seguido, procedemos a averiguar mediante qué modos curativos procura la filosofía devolver definitivamente la salud a los seres humanos. En este sentido, individuamos

y clasificamos diversas modalidades psicoterapéuticas, las cuales constituyen no más que una explicitación del τετραφάρμακον. Dotadas de un sesgo de psicología cognitiva, son las siguientes: la comprensión de la φύσις; la interiorización meditativa; la confesión; el examen de conciencia; el ejercicio imaginativo; el ejercicio corporal; la risoterapia; la autogestión emocional; la presencia en el tiempo y el espacio; la comunión filosófica: familiaridad, comunidad, y comunicación; y, por último, la terapia de la amistad.

Hemos señalado ya en dos ocasiones que el fin de la filosofía epicúrea radica en la sanación del hombre, en que viva divinamente mientras esté en vida. Temáticamente, corresponde al último tramo de esta memoria abundar en las finalidades y el pronóstico que Epicuro reserva al hombre que se arriesgue filosofar. Si los precisamos, la investigación de esos objetivos últimos puede esbozarse en pocas notas.

En primer lugar, se presenta la felicidad como fin primero y último del hombre, por lo cual el samio debe ser adscrito al eudemonismo; en segundo lugar, se muestra el contento físico y psíquico por vía de la supresión o carencia del dolor, o sea, ἀναλγησία, que reformula la noción de padecimiento, en qué condiciones se da y cómo puede, o debe, atajarse. Con esto puede suceder una desautomatización de la dolencia y un descondicionamiento que haga al hombre más libre, más dueño de sí, autónomo y autosuficiente.

Dentro de este mismo apartado, intentamos evidenciar que Epicuro opera una naturalización o desmitificación racional de la muerte, brinda una tanatología filosófica de primer orden, destacando su *conditio possibilitatis humanae uitae*, por así decirlo, de modo que extirpa de la psique o mente humanas el temor y la esperanza sin fundamento con respecto a futuros ultraterrenos seráficos o terribles.

En tercer lugar, se expone lo que hemos dado en llamar ἐπιθυμητικά o *ars bene recteque desiderandi*, una técnica o arte muy humanos en los que se concilian el placer y dolor con la razón estratégico-instrumental, puesta al servicio del primero y contra el segundo. Así, se da una modulación desiderativa armoniosa y prudente, virtuosa y gozosa, que conduce a una vida llena e invulnerable que mezcla saber y sabor, capaz de cumplir lo posible e ignorar lo imposible, ni natural ni necesario.

En cuarto lugar, es obligado indagar sobre el tan señalado amor al placer de Epicuro, que nos permitimos bautizar como φιληδονία. En este punto, se procura demoler la visión prejuiciosa de un hedonismo burdo en Epicuro, que se le atribuye en denuedo. Seguidamente, distinguimos netamente entre placer y dolor, para caracterizar al primero como lo connatural, instintivo, calculado. Después, nos ocupamos del placer calmante o estabilizante, el

catasmático y de su mayor calidad y precedencia temporal, con respecto a los placeres excitantes o dinámicos.

En último término, nos dedicamos a presentar el estado de beatitud humana que, semejante a un mar en leche o en dinámica calma, adorna al sabio. Este médico del alma propia y de las ajenas, permanece imperturbable pero cercano, riante pero realista, persigue sólo lo natural y necesario, gozándose en un contento tranquilo, mentalmente despierto y activo, pleno, dulce y redondo como un átomo esférico.

METODOLOGÍA Y RECURSOS

Desde el punto de vista del procedimiento investigador, nos hemos atendido a diversos criterios, con vistas a obtener argumentos probatorios sólidos en defensa de nuestra hipótesis inicial.

En primer lugar es pertinente mencionar la voluntad de coherencia sin sacrificar la complejidad, mediante el empleo implícito de las leyes de la lógica, que contribuyen al rigor argumentativo. También hemos recurrido también al pensamiento comparativo y analógico, siempre sugerente y útil a veces.

En segundo lugar se ha procurado mostrar claridad conceptual, también por vía de la adjetivación abundante, al modo de exhaustividad legal romana, con el fin de recoger el mayor número de matices. Creemos que esto, aparente óbice para seguir el hilo argumental, lo enriquece pertinentemente. El contrapunto a ese movimiento de profusión explicitadora se halla en las ocasiones en sintetizamos en pocos términos amplias consideraciones precedentes.

A causa de la misma exigencia de rigor que es propia de un trabajo de esta índole nos hemos atendido, con la mayor fidelidad posible, a la terminología específica de la escuela y la época que investigamos, aclarándolo ciertos vocablos si era necesario. Con la misma voluntad, hemos acuñado, en ocasiones, neologismos que, en nuestra humilde opinión, evocaban mejor las resonancias del pensamiento epicúreo.

También por mor de la claridad conceptual y de trazabilidad argumental, hemos optado por integrar las notas en el pie de página, adoptando el estilo de referenciación francés o de Turabian. En lo tocante a esta cuestión, hemos decidido incluido citas textuales extensas en el cuerpo del texto, debido a su relevancia, al igual que al pie, por cuanto entendemos que pese a su prolijidad contribuyen a fundamentar más precisamente el *iter* racional que transitamos. En la bibliografía general que cierra este escrito pueden recuperarse la mayoría

de obras citadas, si bien otras han sido omitidas en este lugar, aunque aparezcan en nota, por su naturaleza accesoria u ocasional.

Desde un punto de vista secuencial, podemos afirmar que la investigación comienza con una primera del lectura de la obra epicúrea en lengua castellana, la toma de anotaciones globales tras una reflexión; a esto sucedió una segunda lectura, en edición bilingüe, del corpus epicúreo, la búsqueda bibliografía generalista sobre Epicuro, el diseño de andamiaje temático para la tesis, fruto de varias reuniones con la directora de la tesis, Prof. Dra. Méndez Lloret. A partir de ahí, se procede a completar, por orden (con pocas excepciones), los diversos epígrafes que componen el índice, si bien ha éste sufrió diversas modificaciones. La compleción de diversos apartados está precedida y seguida de proceso de documentación bibliográfica.

La naturaleza de la tesis impone por sí mismo un acercamiento, desde cualquier postura metodológica, a la historia, a las cuestiones lingüísticas: etimológicas y filológicas⁴, así como al utillaje y proposiciones filosóficas epicúreas en sí. Así las cosas, hemos procurado establecer nuestras reflexiones en las fuentes textuales preservadas en las traducciones que estimamos más solventes; también hemos empleado la filología y la etimología ora para documentar manifiestamente un pasaje o expresión, ora para explicar ciertos conceptos, con ánimo aclaratorio y evitando la falacia etimológica. La investigación trata, no trivialmente, cuestiones de calado filosófico, relativas a lo curativo-ético-práctico, que se expresan verbalmente⁵.

Pese al uso de la filología y la historia como herramientas auxiliares, estamos lejos de suponer que podemos recobrar el pensamiento epicúreo en su prístina pureza. Hemos procurado, en lo posible, leer a Epicuro desde Grecia, desde sí mismo, y basar nuestras afirmaciones en su obra conservada o en la de epicúreos y contrincantes que parecen citarlo fidedignamente.

⁴ cf. GERCKE, Alfred, NORDEN, Eduard *et al.*, *Einleitung in die Altertumswissenschaft: Methodik. Sprache. Metrik. Griechische und römische Literatur*, 1910, sec. “Die Einheit der philologisch-historischen Methode”, pp. 33-37.

⁵ El carácter lingüístico y discursivo atañe a toda la filosofía, incluida la moral. En este sentido, cf. BILBENY, NORBERT, *El discurso de la ética. Historicidad y lingüística de la ética*, Barcelona, PPU, 1990, pp. 67-81: “El discurso moral es palabra ‘en el tiempo’ tiene una historicidad. Pero es ante todo ‘palabra’: tiene una *lingüística*. La filosofía, sin embargo, ha tardado más en reparar en esa última calidad del discurso que en la primera. Hasta cierto momento, la ética es capaz de reconocerse como formando parte de la cultura. Pero a partir de otro, y apoyándose en la ciencia lingüística, puede verse a sí misma como institución del lenguaje: vive con él, y en buena parte de él mismo. Toma conciencia de su ser un cierto uso del lenguaje por parte de ciertos individuos y en ciertas circunstancias, dirigido a la producción de determinados efectos. Advierte que es, en primera instancia, ‘discurso’”.

Sin dogmatismo, somos conscientes de que estamos leyendo otra vez, relejendo, realizando una relectura, una *noua lectio* a gran distancia cronológica y conceptual. Aunque se quiera auténtica, la aproximación resulta mediada, mediatizada, centrada en una *interpretatio*, cuya etimología tiene aquí gran valor: la posición de intermediario judicial arbitral entre dos partes, aquel que ofrece precio o compensación equivalentemente apreciados por las dos partes en litigio, acomunando lo común entre lo(s) diverso(s). Consecuentemente, adoptamos la propuesta hermenéutica de Gadamer. De acuerdo con ella, la verdad interpretativa constituye la encrucijada en que múltiples senderos u horizontes se encuentran, a medio camino entre la subjetividad presente y la distancia del objeto, donde texto y lector se fusionan, el punto en que éste se siente interpelado por aquél y lo interpela, respondiendo a la pregunta radical que le lanza⁶. Justamente en ese activo poder interpelador se muestra el rasgo principal de los clásicos filosóficos o no; son clásicos los que todavía suscitan una pregunta incluso en su respuesta; del mismo modo, la pasión de ser interpelado distingue al filósofo que, oyendo la interrogación y tratando de desentrañar una respuesta, se responde, con lo que se obra un desciframiento o recodificación de dos mensajes, en virtud de la mediación misma. Si bien esta traslación, traslado o traducción desde un espacio remoto conlleva, de seguro, una merma, subsiste un grueso de autenticidad inolvidable. En nuestro esfuerzo por traer a la presencia, por volver a presentar, devolver al juego del *hic et nunc* las propuestas médicas de Epicuro y sus discípulos, hemos procurado obtener, si no lo verdadero, lo probable y, en su defecto, lo posible o plausible. En todo caso, estamos felices de sentir, y tratar de mantener viva, la llamada helena.

Además de asumir la interpelación de las fuentes grecolatinas y hac(é)r(nos)las inteligibles, procuramos, con el fin de probar nuestras tesis, debatir con la tradición estudiosa tanto en latín, como en diversas lenguas modernas (inglés, francés, alemán e italiano), ofreciendo un *status quaestionis*, al propio tiempo que discrepamos o coincidimos con diversos investigadores concretos en asuntos particulares, cosa que anotamos donde corresponde.

Por consiguiente, durante la elaboración de esta tesis hemos contactado con diversos profesores y doctores, quienes nos han brindado materiales, indicaciones, orientaciones o consejos. Hemos de mencionarlos aquí para explicar cómo ha discurrido la investigación. Aparecen en orden cronológico, así como el lugar donde investigan, profesan o trabajan, si lo hay.

⁶ cf. GADAMER, Hans Georg, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 195-197, 365, 369, 378.

Dra. Simone Kroschel, *Agentur für Qualitätssicherung durch Akkreditierung von Studiengängen* (Alemania); Prof. Dr. Karl-Heinz Leven, *Institut für Geschichte und Ethik der Medizin*, Universität Erlangen-Nürnberg (Alemania); Dr. Walter Englert, *Reed College, Classics Department* (Estados Unidos de América); Dr. David Sedley, *University of Cambridge, Faculty of Classics*, (Reino Unido); Prof. Dr. Dorothee Kimmich, *Eberhard Karls Universität Tübingen* (Alemania); Dr. Andrew J. Pyle, *Department of Philosophy, University of Bristol* (Reino Unido); Prof. Dr. Bernard Fischer, *History of Art, University of Virginia* (Estados Unidos), Prof. Dr. Daniel C. Russell, *Center for the Philosophy of Freedom, University of Arizona* (Estados Unidos); Prof. Dr. Néstor Luis Cordero, emérito, *Université de Rennes, UFR de Philosophie* (Francia); Prof. Dr. Dane R. Gordon, emérito, *Department of Philosophy, Rochester Institute of Technology* (Estados Unidos); Prof. Dr. Stephen E. Rosenbaum, emérito, *Department of Philosophy, University of Nevada* (Estados Unidos); Prof. Dra Marianna. Shakhnovich, *Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, St. Petersburg State University* (Rusia); Dra. Donatella Puliga, *Dipartimento Filologia e critica delle letterature antiche e moderne, Università di Siena* (Italia); Prof. Dra. Jula Wildberger, *American University of Paris* (Francia); Prof. Dra. Edith Düsing, *Freie Theologische Hochschule Gießen* (Alemania); Dr. Ferran Graell, profesor jubilado (España); Prof. Dr. Dirk Fonfara, *Philosophisches Seminar, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg* (Alemania); Prof. Dr. Otte, emérito, *Fakultät für Mathematik, Universität Bielefeld* (Alemania); Prof. Dr. Mark Moes, *Grand Valley State University* (Estados Unidos); Dra. Thekla Slan (antes Horowitz), profesora jubilada, (Suiza); Prof. Dr. José Miguel Gamba Gutiérrez, *Facultad de filosofía, Universidad Complutense de Madrid* (España); Prof. Robert Woolfolk, *Department of Psychology, Rutgers School of Arts and Sciences* (Estados Unidos); *Phillip Mitsis, Department of Classics, University of New York* (Estados Unidos); Dr. Francesco Verde, *Università La Sapienza di Roma* (Italia); AR Dr. Holger Essler, *Institut für klassische Philologie, Ludwig-Maximilians-Universität Würzburg* (Alemania); Prof. Dr. M. Erler, *Institut für klassische Philologie, Ludwig-Maximilians-Universität Würzburg* (Alemania); Investigador Científico Dr. Juan Rodríguez Somolinos, *Diccionario Griego-Español, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC* (España).

Así, el despliegue dialógico y la mostración de la voluntad curativa-psicoterapéutica epicúrea se produce en el plano primario, en la literalidad textual epicúrea, que dice lo que quiere decir y no otra cosa, y en un segundo plano, no exhaustivo, el de los estudios eruditos desde el siglo XIX en adelante. De la conjunción crítica y reflexiva de ambos planos, nace,

auxiliado en ocasiones por obras sobre disciplinas ajenas (física, geometría, matemáticas), un esfuerzo de reparación o reintegración de la filosofía *medicans* epicúrea.

AGRADECIMIENTOS

En este lugar deseamos agradecer a los profesores, doctores y estudiosos con lo que hemos contactado la gentileza a la hora de brindarnos documentos fotocopiados, escaneados, referencias y orientación. En sentido especial, deseamos mencionar al Prof. Konstan, salmantino de adopción, con quien nos reunimos y que, en el transcurso del intercambio epistolar, nos hizo observaciones valiosas.

También estamos obligados con las diversas bibliotecas e instituciones que nos han proporcionado material bibliográfico en formato vario. Entre ellas, merece mención especial la sra. Marga Pons, del servicio de préstamo interbibliotecario de la Universidad de Barcelona, la sra. Verena Höser, de la *Württembergische Landesbibliothek Stuttgart* y la sra. Rosa Improta, de la *Biblioteca Nazionale di Napoli Vittorio Emanuele III*.

La misma obligación hemos contraído, por facilitarnos las tareas de digitalización documental, con el personal de administración y servicios y el cuerpo directivo del instituto de enseñanza secundaria *Fort Pius* de Barcelona, donde ejercemos.

Del mismo modo, expresamos nuestra gratitud para con los amigos extranjeros, por su estímulo, apoyo y asistencia en la obtención de materiales, entre los que destacamos a Mosè Cometta y a Lisa Stöckle, luego Bessler. Ese agradecimiento se hace extensivo también a los amigos compatriotas, ya sean barceloneses o de otros rincones de España; entre los primeros ocupan un lugar preeminente los amigos de siempre, familia elegida, Marc Antonín, Luis de las Heras, Obed García, David Rodríguez, Olga Ruibal y Amat Santacana. Entre los segundos nombramos especialmente a Josema Cuartango. También traemos a la memoria a compañeros de filosofía en el segundo intento, que han creído en este proyecto: Joan Calvete, Xavier Caparrós y Sonia Velasco.

Debemos dar gracias todavía no más que a aquellos familiares que nos han tratado bien, con respeto y amor, dándonos apoyo, antes y durante esta tarea intelectual. Merecen una mención explícita Fernando Cid López, Isabel Samper y María del Carmen Marcio. Entre ellas ocupa un lugar singularísimo la persona a quien toda la investigación está dedicada.

Igualmente, merecen ser mencionados con gratitud los Dres. Salmerón, Callís, Vilalta, Fort y Moreso, así como el Dr. Ignacio Rodríguez y el Sr. Ferran Salmurri.

Dejamos constancia, igualmente, de nuestro agradecimiento al Prof. Dr. Josep Monserrat Molas, por haber accedido a ser tutor de esta memoria investigadora, por haber estimulado nuestra vocación investigadora y la difusión de sus frutos.

Por último queremos dejar constancia reconocimiento profundo para con la persona que ha dirigido esta tesis, nos ha alentado, aconsejado, corregido y formulado preguntas pertinentes. Nos alegramos, sinceramente, de haberla elegido como directora de tesis y de que se aviniera a serlo. El tiempo transcurrido en esta relación de tutorización académica nos permite mostrar nuestra satisfacción al verse confirmada, creemos, la intuición que nos impulsó a solicitar tímidamente su guía hace algo más de cuatro años: la combinación de gran calidad humana y excelencia académica que atesora la Dra. Méndez Lloret.

I. Fisiología

Marco conceptual

Por cuanto se nos ha transmitido, la propuesta física de Epicuro se halla expuesta de modo sistemático en la *Epístola a Heródoto*, – en la que se abordan sus aspectos fundamentales –, en la *Epístola a Pitocles* – donde se tratan cuestiones astronómicas y meteorológicas – y en otros pasajes y fragmentos dispersos. Especialmente sobre la *Epístola a Heródoto* puede afirmarse, con García Calvo, que “es casi el solo texto de física o metafísica, en una palabra, de ciencia epicúrea que nos queda, junto con el poema de Lucrecio, (...) el principal documento de la ciencia, por así decir, materialista antigua, o sea, para ser más exactos, de aquel tipo de física que pretendía ser ella misma su metafísica, mantener en unidad el estudio de los particulares y la inteligencia de la totalidad, por oposición a la actitud aristotélica, que establecía la separación entre las ciencias y la Ciencia de las ciencias, y de cuyo predominio y rápida identificación con el sentido común de nuestro mundo es ya una indicación simbólica el hecho de que de toda la ciencia prealejandrina tengamos tan sólo, para contrapeso del vasto corpus aristotélico, las escasas páginas de esta carta”⁷.

Dicho esto, es preciso tener muy presente que el fin último del pensar epicúreo radica en la vida tranquila, con bonanza [ἐγγαληνίζον]⁸, importa señalar que, desde el punto de vista metodológico, asume un enfoque científico⁹ en cuanto aspira a explicar racionalmente los fenómenos sometiéndolos a hipótesis generales¹⁰. En ese sentido, no hace más que seguir la línea iniciada por los presocráticos, preplatónicos o, mejor, preáticos¹¹, de aquello que Nestle, en un exceso dicotómico, bautizó como el salto ‘del mito al logos’¹², que Burnet llama ‘science’, considerándolo, discutiblemente, una aportación propia y exclusiva de la Grecia Antigua¹³ y que Von Fritz¹⁴, con mejor criterio, llama *Wissenschaft*, en lugar del *science*

⁷ GARCÍA CALVO, Agustín, “Para la interpretación de la carta a Herodoto de Epicuro”, en *Emerita: Revista de lingüística y filología clásica*, nº 40, vol. 1, 1972, pp. 69-140, concretamente, p. 69.

⁸ sobre el término ἐγγαληνίζον puede verse el epígrafe “Galene: mar en calma como objetivo final”, más adelante.

⁹ Conviene recordar, empero, que *scientia* no es más que saber, no meramente una parte de la cultura que recoge y explica datos empíricos y matematizados sobre el mundo físico.

¹⁰ cf. SAMBURSKY, Samuel, *El mundo físico de los griegos*, Madrid, Alianza, 1990, p. 24.

¹¹ Nos parece oportuno seguir aquí el criterio de Karl Praechter para designar, aun en función de un criterio geográfico, al grupo de hombres que iniciaron el pensar de Occidente, salvando así el dilema entre preplatónicos y presocráticos; Ueberweg prefiere, en cambio, ‘presofístico’; cf. PRAECHTER, Karl (reed.), *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit, 1. Das Altertum*, 12., umgearbeitete und erweiterte Auflage, Leipzig, Mittler, 1926; cf. también UEBERWEG, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: von Thales bis auf die Gegenwart 1. Theil. Die vorchristliche Zeit*, Leipzig, Mittler, 1863.

¹² cf. NESTLE, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1942, 2ª ed., pp. 1-2.

¹³ cf. BURNET, John, *Early Greek philosophy*, London, A. & C. Black, 1930, p. V.

¹⁴ cf. VON FRITZ, Kurt, *Le origini della scienza in Grecia*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 6.

inglés, que en su uso corriente incluye restrictiva y privilegiadamente a las matemáticas y las ciencias naturales. En cambio, *Wissenschaft* (“conocimiento, saber, ciencia”) es el sustantivo abstracto del verbo *wissen*, saber, como lo es en latín *scientia*; el término germano aparece como formante de los compuestos que designan las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*, ciencias humanas, traducción literal del inglés *moral sciences*¹⁵), las ciencias lingüísticas (*Sprachwissenschaften*, disciplinas que estudian la lengua), las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*, física, química y biología), o las ciencias sociales (*Sozialwissenschaften*).

Por otra parte, incluso tomando la noción de ciencia en su especialización hodierna, es justo sostener que Epicuro formula, a su modo, un conjunto mínimo de aseveraciones generales referidas a regularidades necesarias y fácticas que, como ocurrencias particulares, tienen lugar en la naturaleza o mundo físico. Así entendidas, esas proposiciones universales actúan como leyes científicas y fundamentan su teoría o conjunto de afirmaciones sobre la realidad toda. En paralelismo con la lógica, puede sostenerse, pues, que tales aseveraciones equivalen a axiomas (ἀξιώματα), esto es, aquello que se considera digno, honorable y, por ende, correcto, y que, en términos filosóficos, actúa como presuposición o principio virtualmente demostrado en virtud de la evidencia de su verdad y que sea aceptada sin necesidad de una demostración precedente, es decir, una premisa mayor considerada verdadera *per se*. Así, esas proposiciones conforman *mínimum completo*, implícito, ontológicamente primero y principal, que funda, resume y agrupa coherentemente todas las informaciones de la teoría y que, al propio tiempo, permite la derivación o justificación lógica, por inferencia deductiva, de las proposiciones restantes. Precisamente sobre la vía investigadora deductiva y la tensión dialéctica entre lo universal y lo particular señala Epicuro:

“Hay que ponerse, pues, en marcha, y con vistas a llegar a ello es menester forjar continuamente en la memoria ese importante carácter básico, operación a partir de la cual se hará realidad el principal enfoque cognoscitivo sobre las cosas concretas, y, por supuesto, también el conocimiento sutil de las cosas particulares pondrá al descubierto toda propiedad de las generales, siempre que los caracteres del estudio efectuado queden bien comprendidos y sean recordados. Puesto que también una propiedad fundamental de todo conocimiento preciso de una persona dotada de perfección es la siguiente, el

¹⁵ cf. GADAMER, *Verdad y método I*, op. cit., p. 31.

hecho de estar capacitado para poner en práctica con agudeza los enfoques de sus conocimientos parciales, siendo reducidos así a elementos y fórmulas simples.”¹⁶.

Por otra parte, Epicuro adopta, de modo pragmático, una actitud por lo que hace a la relación entre realidad y lenguaje que puede calificarse de parmenídea y que Wittgenstein llama agustiniana, en cuya virtud las palabras señalan, evocan¹⁷ o están, directamente, por las cosas¹⁸, esto es, como apunta Peirce, tienen un vínculo, aun arbitrario, con objetos¹⁹.

En esta línea, prescribe el de Samos la claridad y plenitud de significado de las voces (φθόγγον), evidente por sí, para evitar demostraciones innecesarias o numantinos *regressus ad infinitum*. Como tal, el acuerdo en la carga semántica, el alcance y la referencia de los vocablos deviene punto de anclaje e inicio posible de toda ulterior elucidación. La seguridad comunicativa que permita un diálogo real se basa, pues, en la certeza, patencia, enjundia e indubitabilidad de las palabras, en su verdad. Esto mismo puede ser relacionado, a su vez, con la noción de *adaequatio intellectus ad rem*, es decir, con la definición tradicional de verdad en cuanto correspondencia entre lo pensado-sabido – propio del plano epistemológico – y la cosa (lo existente, que pertenece a lo ontológico), con la mediación del lenguaje

¹⁶ EPICURO, *Epistola a Heródoto*, 36, en VARA, José (ed., trad.), *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 49-50; más simplificado, cf. JUFRESA, Montserrat *et al.* (ed., trad.), *Obras*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 8: “Así pues, debemos acudir continuamente a la doctrina entera, recordando lo que nos es necesario para alcanzar a comprender la realidad en lo fundamental. Podremos, de este modo, obtener un conocimiento exacto de los detalles, después de recordar y tener bien comprendido las estructuras más generales. Porque el fundamento de un conocimiento preciso, para quien ha alcanzado la madurez, reside en saber utilizar con rapidez las aprehensiones, reducidas a fórmulas sencillas y a máximas elementales”.

¹⁷ GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, *Cien años de soledad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967, p. 9: “El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo”.

¹⁸ cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona / México, Crítica / Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1988, párrafo 1, p. 17, en referencia a *Confesiones*, I, 8: “En estas palabras obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente ésta: Las palabras del lenguaje nombran objetos — las oraciones son combinaciones de esas denominaciones. — En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: Cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra”.

¹⁹ cf. PEIRCE, Charles Sanders, HARTSHORNE, Charles *et al.* (eds.), *Collected papers*, vols. 1-8, 6, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1931–1958, vol. 2, p. 274: “A Sign, or Representamen, is a First which stands in such a genuine triadic relation to a Second, called its *Object*, as to be capable of determining a Third, called its *Interpretant*, to assume the same triadic relation to its Object in which it stands itself to the same Object”; *op. cit.*, vol. 8, p. 335: “In respect to their relations to their dynamic objects, I divide signs into Icons, Indices, and Symbols (a division I gave in 1867). I define an Icon as a sign which is determined by its dynamic object by virtue of its own internal nature. Such is any qualisign, like a vision, — or the sentiment excited by a piece of music considered as representing what the composer intended. Such may be a sinsign, like an individual diagram; say a curve of the distribution of errors. I define an Index as a sign determined by its dynamic object by virtue of being in a real relation to it. Such is a Proper Name (a legisign) ; such is the occurrence of a symptom of a disease. (The symptom itself is a legisign, a general type of a definite character. The occurrence in a particular case is a sinsign.) I define a Symbol as a sign which is determined by its dynamic object only in the sense that it will be so interpreted. It thus depends either upon a convention, a habit, or a natural disposition of its interpretant or of the field of its interpretant (that of which the interpretant is a determination). Every symbol is necessarily a legisign; for it is inaccurate to call a replica of a legisign a symbol”.

exteriorizado; tal definición ya fue acuñada por Aristóteles cuando señaló que “es mentira decir que el ser es o que el no ser no es y es verdad decir que el ser es y que el no ser no es”²⁰ y que, como escribe Tugendhat²¹, fue actualizada por Tarski [‘p’ es verdadero \equiv p²²]. En un sencillo apunte liminar, Epicuro desea evitar la palabrería, el término sin referencia (κενοῦς φθόγγους), o sea, la no remisión a entidades reales, lo que se da a entender con la vacuidad sonora de un vocablo, en vista de que las cosas tienen un nombre natural²³. Las palabras se fundan, pues, en la realidad por definición existente, de forma que no caben sofísticas, escepticismos o relativismos solipsistas.

Con estas consideraciones a propósito de *mens*, *uox* y *res*, se pretende poner de relieve que la propuesta epicúrea se adscribe, sin género de dudas, al realismo, esto es, a la creencia, propia del sentido común, de que todos habitamos una realidad común, de existencia objetiva e independiente de la mente y del lenguaje de quienes lo representan, con la salvedad de que también incluye pensamientos, teorías y otros símbolos y de que la realidad depende de nuestros pensamientos, teorías y símbolos de modos que son o pueden ser explicados y desvelados por la ciencia²⁴. En este contexto, puede decirse que, siempre con las restricciones propias de su momento histórico, Epicuro pretende ser objetivo en el sentido de que describe sucesos, procesos y estados de carácter intersubjetivo, sustantivo, físico y normativo²⁵. Precisamente por ese motivo sostiene:

“Si eres contrario a todo tipo de sensaciones no tendrás ni sabrás tampoco a qué criterio acudir para saber y explicar aquéllas que de entre ellas afirmes que son falsas”²⁶.

Existente el mundo y habida cuenta de que las palabras hablan de él con verdad, la vía de acceso a aquél, la fuente de conocimiento, radica en la sensación (αἰσθήσεις), esto es, impresiones recibidas mediante los sentidos. La percepción sensible, al quedar su verdad

²⁰ ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1011b26, en ROSS, W.D. (ed.), *Aristotle's metaphysics: a revised text with introduction and commentary* vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1953: “τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές”.

²¹ TUGENDHAT, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, de Gruyter, 1970, p. 2.

²² cf. TARSKI, Alfred, *Logic, semantics, mathematics: Papers from 1923 to 1938*, Oxford, Clarendon Press, 1956, “The concept of truth in formalized languages, VIII”, pp. 152-278, concretamente p. 162.

²³ EPICVRVS, *Vita Epicuri cum testamento*, 31, en ARRIGHETTI, Graziano (ed., trad.), *Opere*, Torino, Einaudi, 1973, 2ª, p. 23.

²⁴ cf. GODFREY-SMITH, Peter, *Theory and reality: an introduction to the philosophy of science*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2003, p. 176.

²⁵ cf. GARCÍA CARPINTERO, Manuel, *Las palabras, las ideas y las cosas: una presentación de la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 2008, p. 125.

²⁶ EPICURO, *Máximas capitales*, XXIII, en VARA, *op. cit.*, p. 95.

garantizada por la existencia de percepciones efectivas (ἐπαισθήματα, que podrían llamarse *percepta* o *sensa*), constituye el primer criterio veritativo²⁷, irrefutable, del conocimiento; de la sensación surgen, además, todos los pensamientos o nociones (ἐπίνοιαι). Junto a la sensación, otros dos criterios aparecen, a saber: las prolepsis (προλήψεις, prenoción, anticipación) y las afecciones (πάθη)²⁸. La prolepsis se define como “una aprehensión real o una opinión correcta o intuición o idea (...) como recuerdo de lo que muchas veces se le ha mostrado en el exterior, universal residente en nosotros”²⁹. Por su parte, en cuanto a las pasiones, afecciones – o sentimientos – sólo se distinguen dos: el placer (ἡδονήν) y el dolor (ἀλγηδόνα)³⁰, opuestos y mutuamente irreductibles.

Si bien lo reseñado a propósito de la epistemología epicúrea debe ser tratado en otro lugar, es oportuno recoger aquí las consecuencias de lo inmediatamente antedicho. Epicuro confía en las capacidades sensoriales del ser humano en cuanto fuente fiable de conocimiento verdadero y, por ello puede adscribirse a la perspectiva epistemológica centrada en la ἐμπειρία, la experiencia, o aprehensión de la realidad externa y eventualmente, interna, a través de los sentidos y por lo común antes de toda reflexión, a base de datos (*datum*, lo dado) de cosas singulares. De concebirse así, la propuesta epicúrea entronca con la tradición moderna del empirismo, que “que realza la soberanía de la observación, de la percepción sensible, y la primacía de los hechos”³¹.

Por otra parte, la enunciación de sus leyes o principios físicos cumple la función de proporcionar una explicación y fundamentación filosófico-científicas sobre la constitución y estructura de lo real, o, como señala García Calvo, sirve para proporcionar las “ideas fundamentales para la formación de un modelo (τύπος) de ideación del modo de ser de los seres”³²

En este contexto, el empeño epicúreo conecta con la búsqueda de la filosofía griega desde el primer preático, la preocupación acerca del origen (ἀρχή), el comienzo y el principio ontológico-cronológico. El de Samos tiene una evidente vocación fundadora y explicativa de lo real; esto es, se interesa por el *prīncipium*, o mejor, por los *principia*, los

²⁷ EPICVRVS, *Vita Epicuri cum testamento*, 31, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 23.

²⁸ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 32, en GARCÍA GUAL, Carlos (ed., trad.), Madrid, Alianza, 2007, p. 524.

²⁹ DIÓGENES LAERCIO, X, 33: 1-3, en *op. cit.*, p. 525.

³⁰ *op. cit.* X, 34: 6, p. 525.

³¹ ALBERT, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1969, p. 21.

³² GARCÍA CALVO, Agustín, *op. cit.*, p. 80.

elementos *rectores*, los *regentia*. Cabe decir, a este propósito y como sugerencia etimológica, que el primer término latino proviene de *prīnceps*³³ < **prīmo-caps* (*primus* + *capio*); significa literalmente ‘el primero que toma la parte del botín, la palabra, aquel que toma el primer lugar o rango y, en consecuencia, líder, guía, caudillo, adalid; el segundo vocablo es un adjetivo de verbal o participio neutro plural de *rego*, el cual significa “orientar en línea recta, dirigir derechamente, y (en sentido físico y moral) tener la dirección de algo, gobernar”.

Con todo, el planteamiento de Epicuro, al contrario que el de algunos de sus predecesores, no adolece de pesimismo óntico en cuanto a lo circundante, ni epistemológico ni antropológico³⁴. Igualmente, tampoco parece incurrir, al hacer *φυσιολογία*, en lo que Agustín de Hipona llama *theologia naturalis*³⁵ de corte idealista o especulativo, tal como antes hizo, según Jaeger, Platón³⁶. Como se ha de explicar seguidamente, Epicuro postula, sí, no un *aliquid* cuanto unos *aliqua* ingénitos, imperecederos, necesarios, inmutables y eternos, si bien éstos no son identificados con la(s) divinidad(es), ni con el atributo de la inteligencia. Tampoco significa su programa un dualismo entendido como doctrina que sostiene que la realidad consta de dos partes inconmensurables separadas por una fractura insalvable, en una suerte de dicotomía, tal como sucede cuando se separan irreconciliablemente lo supremo y lo

³³ ERNOUT, A., y MEILLET, A, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967, s. u. *princeps*.

³⁴ cf. POPPER, Karl, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*; ed. Paidós; Barcelona; 1994, “Introducción. Sobre las fuentes del conocimiento y la ignorancia”, especialmente pp. 26 y 30: “el pesimismo epistemológico se vincula, históricamente, con una doctrina que proclama la deprivación humana y tiende a exigir el establecimiento de tradiciones poderosas y a la consolidación de una autoridad fuerte que salve al hombre de su locura y su perversidad”; (...) “En la famosa alegoría de los prisioneros en la caverna (514 y sigs.) indica que el mundo de nuestra experiencia es sólo una sombra, un reflejo, del mundo real. Y muestra que, aun cuando uno de los prisioneros escapara de la caverna y enfrentara el mundo real, tendría dificultades casi insuperables para verlo y comprenderlo, para no hablar de las dificultades que hallaría al tratar de hacer que lo comprendan los que quedaran en ella. Las dificultades que se alzan en el camino de la comprensión del mundo real son casi sobrehumanas, y sólo muy pocos —si es que hay alguno— pueden llegar al estado divino de la comprensión del mundo real, al estado divino del verdadero conocimiento, de la *epistémé*. La anterior es una teoría pesimista con respecto a casi todos los hombres, aunque no con respecto a todos. (Pues sostiene que la verdad puede ser alcanzada por unos pocos, los elegidos. Con respecto a éstos podría decirse que es aún más radicalmente optimista que la doctrina de la verdad manifiesta.) Las consecuencias autoritaristas y tradicionalistas de esta teoría pesimista fueron elaboradas *in extenso* en las *Leyes*”.

³⁵ cf. AGUSTÍN, obispo de Hipona, *La ciudad de Dios*, VII, cap. 29, en MORÁN, José, (ed., trad.), *Obras completas de San Agustín XVI-XVII: La ciudad de Dios*, vol. XVI, ed. bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, p. 498: “Todo lo que los fisiólogos refirieron al mundo y a sus partes, debieron referirlo al dlos uno y verdadero: Caigamos así en la cuenta de que todo cuanto ellos, basados en la teología de los dioses, refieren, mediante razones físicas, al mundo, puede atribuirse, sin temor de opinión sacrílega, al Dios verdadero”.

³⁶ JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 10-11: “Así, pues, al proponer Platón en la República ciertos τύποι περί θεολογίας, ciertos ‘esbozos de teología’, brotó la creación de la nueva palabra del conflicto entre la tradición mítica y la aproximación natural (racional) al problema de Dios. (...) De un lado, entiende ‘teología’ la rama fundamental de la ciencia filosófica que también llama ‘filosofía primera’ o ‘ciencia de los primeros principios’, la rama que más tarde recibe el nombre de ‘metafísica’ entre sus seguidores. En este sentido, la teología es la última y la más alta meta de todo estudio filosófico del Ser”.

ínfimo, lo ente y lo aparente, lo infinito y lo finito, lo perfecto y lo imperfecto, lo inteligible y lo sensible, lo bueno y lo malo. Estas matizaciones pretenden subrayar que el de Samos, con su voluntad de conciliar física rigurosa, canónica cognitiva y ética práctica curativa, no busca una filosofía volátil, transnatural o metafísica en el sentido de que se halle más allá de lo físico, con lo que podrían constituir, *avant-la-lettre*, una filosofía pragmatista, práctica, no clásica en el sentido de Dewey³⁷, capaz de conciliar e identificar el *uiuere* y el *philosophari*, que aporta aclaración operativa fuerte, ofrece sentido no antiintuitivo y busca la felicidad.

A modo de recapitulación y para iniciar el estudio de sus axiomas físicos propiamente dichos, es justo postular que Epicuro es un filósofo no relativista, realista, empirista, no pesimista antropológico o epistemológico, así como pragmático o práctico, orientado a la vida feliz.

³⁷ DEWEY, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1959, pp. 91-92: “Todas las filosofías del tipo clásico han establecido una distinción terminante y fundamental entre dos reinos del existir. Uno de ellos corresponde al mundo religioso y sobrenatural de la tradición popular, y este mundo se convirtió, al ser trasladado a la metafísica, en el mundo de la realidad más elevada y última. De la misma manera que había ido a buscarse en las creencias religiosas superiores e indiscutibles la fuente y la sanción última de todas las verdades y reglas importantes de conducta en la vida de la comunidad, se buscó en la realidad absoluta y suprema de la filosofía la única garantía segura de verdad en los problemas empíricos, y se hizo de ella el único guía racional para las instituciones propiamente sociales y para la conducta individual. Frente por frente de esta realidad absoluta y del número que sólo podía apresarse mediante la disciplina sistemática de la filosofía misma, se alzaba el mundo ordinario, empírico, relativamente real, fenoménico, de la experiencia cotidiana. Los asuntos de orden práctico y utilitario de los hombres formaban parte de este mundo. (...) las tareas de la filosofía del futuro consistirán en poner claridad en las ideas de los hombres en lo referente a las pugnas sociales y morales de su propio tiempo. Su finalidad será la de ser, dentro de lo humanamente posible, un órgano que trate de esos conflictos. Lo que formulado con distinciones metafísicas, pudiera ser presuntuosamente ilusorio, adquiere significado intenso cuando se liga con la lucha entre las creencias e ideales de la sociedad. La filosofía que renuncie a su monopolio algo estéril de las cuestiones de la Realidad Última y Absoluta hallará su compensación iluminando las fuerzas morales que mueven al género humano contribuyendo a la aspiración humana de llegar a conseguir una felicidad más ordenada e inteligente”.

1.1. Nada nace de la nada

Entre las obras conservadas, es ésta la primera proposición axiomática del sistema físico epicúreo. Ninguna cosa³⁸ surge o se genera a partir del no ser o la nada [οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος]³⁹ o, tal como lo formula Lucrecio, ‘*nil posse creari / de nilo divinitus*’⁴⁰. Según Epicuro, pues, “nada nace de lo que no existe” ni las cosas se consumen “pasando a lo que no existe”⁴¹. Complementariamente, también afirma Epicuro que tampoco nace todo de todo, sino que cada existente tiene su semilla o germen.

Así, tesis del *nihil ex nihilo* conecta con la problemática de la φύσις, es decir, la naturaleza, el mundo físico, el universo material, donde transcurre la vida y tienen lugar los fenómenos; aquello mismo que los romanos llamaron *natura*. El primer término proviene del verbo φύω, que significa criar, hacer nacer, engendrar, procrear, producir naturalmente, crecer, sacar a la luz; por su parte, naturaleza puede asociarse con el participio futuro pasivo (*naturus*⁴²) del verbo *nascor* (nacer) en su forma futura neutra plural, siendo así que, propiamente, significaría ‘el conjunto de las cosas que van a nacer, o brotar desde sí mismas’. Quizás la admiración, el pasmo maravillado, la extrañeza boquiabierta que mencionan Platón⁴³ y Aristóteles⁴⁴, propia del hombre que mira, propiciaron la pregunta por el ἀρχή, por

³⁸ οὐδὲ ἓν, *nec unum*, no one [thing].

³⁹ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 38, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰ LVCRETIVS, *De rerum natura libri sex*, I, v. 155-156, en BAILEY, Cyril (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1898; también I, v. 150: *nullam rem e nilo gigni divinitus umquam*.

⁴¹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 38, en VARA, *op. cit.*, p. 54.

⁴² CLEDONIVS, *Ars grammatica*, ‘De verbo’, 382: 4, en KEIL, Heinrich, *Grammatici Latini, vol V: Artium scriptores minores*, Leipzig, Teubner, 1923, pp. 57 y 684 (*Addenda*, 34), respectivamente: “*deponens dicitur, quod deponat participium futuri temporis in dus, ut nascens natus naturus [non nasciturus], et nascendus non facit [quia ab eo quod est natus. addes participio perfecti temporis a passivo rus, et fecisti futu- natus naturus (non nasciturus, quia facit ab eo quod est natus: participio perfecti temporis a passivo tolles s, addes rus et fecisti futurum ab activo) et nascendus non facit]*”.

⁴³ PLATÓN, *Teeteto*, 155d, en SANTA CRUZ, M^a Isabel et al. (VALLEJO CAMPOS, Álvaro {trad.}), *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 1998, p. 202: “Eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía”.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, cap. 1, 980 a 20-28 y 2, 982 b 11 – 26, en CALVO MARTÍNEZ, Tomás (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2000: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y, más que todas las demás, las sensaciones visuales (...); los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo,

el inicio y fundamento de lo real; esa pregunta aparece estrechamente vinculada, además, con la necesidad humana de apropiación o apresamiento racional, en una suerte de compresión, que Adorno caracterizó como una objetivación por parte del espíritu dirigida hacia cuanto no se le parece, para poseerlo⁴⁵.

En este orden de cosas resulta apropiado observar que la postulación de un constituyente único o plural, origen y cimiento de la multiplicidad natural, guarda relación con una necesidad humana de luchar contra el *horror uacui* y es, *sensu stricto*, lógica. Así, es metafísica y lógicamente necesario que exista un *aliquid* o varios *aliqua* que, como se ha indicado más arriba, sean sustantivos, inmortales, ingénitos, eternos, permanentes y subyacentes a todo cambio en la pluralidad mayor. Dar una respuesta a esa tensión inherente a la naturaleza supone, igualmente, articular racionalmente una teoría cosmológica o, según Sambursky, ofrecer “una aplicación del principio científico por el que un máximo número de fenómenos debe ser explicado mediante un mínimo de hipótesis, (...) [justificando] el mayor número posible de hechos, mediante el menor número posible de supuestos”⁴⁶. Pese a la verdad de lo antedicho, es de justicia matizar que los griegos dieron, en general, muestras de comportamiento ‘acientífico *à la moderne*’, como ocurre, por ejemplo, con la imprecisión notable de sus observaciones o la desatención de la investigación, en favor de grandes teorías dotadas de gran precisión y consistencia internas⁴⁷.

Todavía en consonancia con el afán de investigación científica, el término ἀρχή tiene, en sentido cronológico y genérico, los significados de principio, comienzo, origen, primicia; en su especialización como término técnico filosófico y científico equivale a primer principio (filosófico), por antonomasia entre los preáticos; denota también, en diferentes ámbitos, los principios morales (en plural), el órgano principal; en sus sentidos locales y concretos alude

ante las peculiaridades de la Luna, y las del Sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe”.

⁴⁵ ADORNO, Theodor, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Caracas, Monte Ávila, 1970, pp. 19 y 35, respectivamente: “La identidad del espíritu consigo mismo, la posterior unidad sintética de la apercepción, resulta proyectada sobre la cosa mediante el mero procedimiento, y ello ocurre tanto más desconsideradamente cuanto más limpio y conciso querría suceder. Es éste el pecado original de la *prima philosophia*. Para imponer a toda costa la continuidad y la integralidad, ésta debe recortar de lo que juzga todo cuanto no se adapta a su juicio”; (...) “La determinación de lo absolutamente primero en inmanencia subjetiva fracasa porque ésta jamás logra absorber por completo en sí al factor no-idéntico, y porque al mismo tiempo la subjetividad, el órgano de la reflexión, se resiste a la idea de un primero absoluto como inmediatez pura. Mientras que la idea de la filosofía primera apunta monísticamente hacia la identidad pura, la inmanencia subjetiva, en la que lo primero absoluto pretende permanecer imperturbado en sí mismo, no se deja reducir a esa identidad pura consigo misma”.

⁴⁶ SAMBURSKY, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁷ cf. VON FRITZ, *Scienza.*, p. 5; cf. también SAMBURSKY, *op. cit.*, p. 16.

a cabo, extremo, inicio; por último, con sentido abstracto y jerárquico, designa autoridad, poder, mando, reinado, control, cargo, gobernante, principado (jerarquía celestial), así como reino o imperio territoriales. De etimología incierta, está emparentado con ἄρχω, que significa, con idea de movimiento, conducir, guiar, dirigir, ir a la cabeza, abrir la marcha, encabezar, dar comienzo, iniciar, iniciar el ataque, ser el principio, comenzar a, empezar a; denota en otros casos, ligados al poder, mandar, acaudillar, capitanear, dominar, imperar, gobernar, regir, tener el poder, ser el amo, controlar, ejercer el cargo de arconte (en ciertas polis), desempeñar un cargo o magistratura, presidir, inaugurar; en términos absolutos designa tener principio, empezar, comenzar⁴⁸. Estas precisiones lexicográficas han de servir, se entiende, para comprender la carga significativa del término, esto es, el valor de ἀρχή como lo constituyente dominante⁴⁹ en lo ontológico y (meta)físico.

Hechas todas estas reservas, es legítimo afirmar que la filosofía preática supone, ante el descubrimiento de la pluralidad de lo natural, una búsqueda no tradicional-mítica de un (o varios) principio(s) unitario(s) y armónico(s); en otras palabras, con ella despierta el interés por el mundo circundante, captado empíricamente por los sentidos y sometido a modos de acción inmutables, los cuales la racionalidad humana puede escrutar, aunque éstos se hallen fuera del control de los hombres⁵⁰. El estudioso Cornford critica, no obstante, esa vocación, que considera una suposición tácita poética, de hallar una unidad primordial que se va desdoblado o dividiendo y a partir de la cual los opuestos operativos en lo natural y, en última instancia, de la que todo deriva y hacia la cual todo tiende⁵¹.

Una primera conexión de Epicuro con la filosofía preática radica, para empezar, en que abandona las explicaciones mitológicas, argumenta aportando justificaciones en favor de sus *aliqua* y evita el inmovilista y escéptico miedo al error, así como la indefinición conservadora ante las diversidad de opiniones, aunque con ello incurra en lo que los escépticos llaman *hipótesis*, esto es, la afirmación, como verdad, de una mera suposición; de este modo, prefiere, de acuerdo con el sentido común, con la propia vida, con todos los

⁴⁸ cf. RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO (dir.), *Diccionario Griego-Español (DGE)*, III ἀποκοιτέω – βασιλεύς, Madrid, CSIC, 1991, s. uu. ἀρχή, ἄρχω.

⁴⁹ cf. STOKES, Michael, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, Center for Hellenic Studies, distributed by Harvard University Press, Cambridge, 1971, pp. 25-68.

⁵⁰ cf. CORNFORD, F. M., *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 1981, pp. 11 y 17.

⁵¹ CORNFORD, F. M., *op. cit.*, pp. 224 y 227.

preáticos y con Aristóteles⁵², detener el proceso abismado hacia la infinitud, ante la evidencia de lo simple.

Precisamente para subrayar el meridiano axioma físico epicúreo es fuerza recordar a los primeros físicos, ocupados por la cuestión cosmológica, así como otros fundadores de la filosofía natural con los que difiere en algún punto.

Entre los preáticos, Tales propuso, el primero, una substancia o *quid* subyacente a los múltiples fenómenos, a saber, el agua; Anaximandro, el ἄπειρον, esto es, lo privado de πέρας (πεῖραρ), límite, término, extremo, punta, conclusión o final; como tal, suele llamarse indeterminado, ilimitado o indefinido, caracterizado como principio material eterno, inmortal, móvil y distinto de todos los demás elementos; Anaxímenes se refirió al aire; aquí se detienen los filósofos de la escuela milesia. Pitágoras, distante por motivos geográficos pero siguiente en el orden cronológico, propone como *principium* el número, elemento único de todas las cosas existentes; éste, con su armonía de propiedades, partes y relaciones, constituye y compone como principio material o formal⁵³, por imitación o por participación⁵⁴, el ordenamiento cósmico íntegro. Junto a esto, los pitagóricos postulan un alma individual inmortal (articulada con un cuerpo mortal⁵⁵ y capaz de transmigrar), así como la existencia del vacío a modo de cierta separación y división entre las cosas que siguen unas a otras⁵⁶ o que lo que ha sucedido se repite y nada es absolutamente nuevo⁵⁷. Por su parte, y pese a sus particularidades, Jenófanes, poeta y filósofo, pasa por ser el padre del eleatismo⁵⁸ e incluso se dice que Parménides fue su discípulo. En cuanto a su doctrina, se refiere a que el principio, como el ente o ser, es la Unidad, lo uno y único, que es al propio tiempo, el todo, inengendrado, esférico, eterno, completo, homogéneo, semejante en todas partes, incorpóreo, supremo, no antropomórfico; se identifica, también, con lo divino, vivo, inteligente y

⁵² ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*, I, cap. 3, 72b 18-26, en CANDEL, Miguel (ed., trad.), *Tratados de lógica = Órganon. II, Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*, Madrid, Gredos, 1988, p. 320: “Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable (y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que <parte> la demostración, en algún momento se ha de saber las cosas inmediatas, y éstas necesariamente serán indemostrables). De este modo, pues, decimos < que son> estas cosas, y que no sólo hay ciencia, sino también algún principio de la ciencia, por el que conocemos los términos. Y está claro que es imposible demostrar sin más en círculo, ya que es preciso que la demostración se base en cosas anteriores y más conocidas”.

⁵³ EGGERS LAN, Conrado y JULIÀ, Victoria E., (eds., trads.) *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 1978, p. 238, frag. 349 (n. 45).

⁵⁴ cf. EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 230, frag. 260.

⁵⁵ cf. EGGERS LAN, JULIÀ, p. 205 (n. 33).

⁵⁶ EGGERS LAN, JULIÀ, p. 237, frag. 370.

⁵⁷ EGGERS LAN, JULIÀ, p. 204, frag. 310.

⁵⁸ cf. EGGERS LAN, JULIÀ, p. 278, frag. 457.

omnisciente; por último, por lo que hace a su inmovilidad o movilidad, la crítica se muestra dudosa, si bien parece que este fragmento suyo es auténtico “permanece siempre en el mismo <lugar> sin moverse, ni le conviene emigrar de un lado a otro”⁵⁹.

Tras haber visto a este conjunto de preáticos, es pertinente consignar aquí la brillante síntesis que de la cuestión ofrece el estudioso alemán Kurt von Fritz, que describe los primeros pasos de la filosofía como un enfrentamiento racional y teórico contra la nada:

“Abbiamo visto che, in contrasto con le precedenti speculazioni mitiche che facevano derivare il mondo dal nulla o da uno stadio intermedio a metà tra l'essere e il nulla, è stata caratteristica di Talete quella di porre come inizio un principio materiale che è eterno e che continua a esistere di eternità in eternità, dal quale si separano i singoli enti e nel quale, entro certi limiti, essi fanno ritorno. In Anassimandro questo principio primordiale eterno e immutabile viene sostituito dall'apeiron indeterminato, mentre Anassimene introduce al posto del principio originario eterno un principio materiale dal quale gli enti non si separano più in modo non meglio precisato ma che anzi si trasforma esso stesso nei vari enti, pur mantenendo in un certo qual modo la propria identità attraverso tutte le trasformazioni. A fondamento di tutte queste teorie affiora, dapprima in modo ancora molto confuso e poi sempre più distintamente, il principio che dal nulla non può nascere nulla e che deve sempre preesistere qualcosa da cui procedono gli enti e in cui tornano a dissolversi. Con Senofane, come già in Anassimene, non solo si afferma che tutti gli enti derivano dal principio originario e vi fanno ritorno, ma per la prima volta si pone a fondamento di una dimostrazione il fatto, considerato evidente, che niente può nascere da niente”⁶⁰.

Por todo ello, la existencia de ciertos elementos, que se postula para evitar que el todo sea destruido o cese de existir hacia el no ser (más bien que la nada) resulta clave. Precisamente sobre el ser o ‘lo que es’ han de pronunciarse dos filósofos de gran importancia conceptual, directa o indirecta, para Epicuro, a saber, Parménides de Elea y Meliso de Samos.

⁵⁹ cf. EGGERS LAN, JULIÀ, p. 305, frag. 539.

⁶⁰ VON FRITZ, *Scienza*, p. 46.

1.1.1. Parménides: un viejo y nuevo preático

El poema de Parménides ha sido objeto, a lo largo de la historia, de múltiples lecturas: la espacial, la religiosa, la metafísica *more Platónico*, la lógica y la física. Aquí interesa centrarse en la última. Obrar de tal modo significa, sin embargo, desmarcarse y desembarazarse de una larga sombra / tradición escolástica y académica que se centra en el idealismo, el dualismo metafísico y, modernamente, en las lecturas germanas, que comienzan con Hegel⁶¹ y acaban, por así decirlo, con un Heidegger anonadado y veritativo⁶².

Según Burnet, Parménides puede considerarse, de hecho, el padre del materialismo⁶³, lo que le vale a aquél las críticas de su compatriota Guthrie⁶⁴, que sigue la distinción entre lo insensible y lo sensible, poniéndola en equivalencia con lo inteligible y lo sensible platónicos.

Una presentación materialista de Parménides, aunque se considere peregrina, implica, de suyo, la centralidad de la preocupación por el constituyente último de lo real, de lo existente, con la que se halla aparejado, además, el empeño lógico. Definido ya lo que es, en otras palabras, tras un pronunciamiento ontológico radical y sólo entonces, cabe presentar a Parménides como un epistemólogo, pero no antes, pues esto último conduce a afirmaciones aventuradas⁶⁵.

⁶¹ HEGEL, G.W.F., *Lecciones Sobre La Historia De La Filosofía I*, México, FCE, 1995, pp. 233 y 235: “La nada se convierte realmente en algo, desde el momento en que se piensa o se dice; decimos algo o pensamos algo cuando queremos pensar y decir la nada”; [...] “Aquí es donde ha de buscarse la exaltación al reino de lo ideal; por eso, la verdadera filosofía comienza, en rigor, con Parménides. Aparece un hombre que se libera de todas las opiniones y representaciones, que les niega todo valor de verdad y afirma que sólo la necesidad, el ser, es lo verdadero”.

⁶² HEIDEGGER, Martin, MÁSMELA Carlos (trad.), *Parménides*, Madrid, Akal, 2005, p. 5: “Parménides y Heráclito son los nombres de los pensadores, contemporáneos en las décadas entre 540 y 460 a. C, que piensan lo verdadero en una única copertenencia al comienzo del pensar occidental. Pensar lo verdadero significa: experimentar lo verdadero en su esencia y saber la verdad de lo verdadero en dicha experiencia esencial”.

⁶³ BURNET, *op. cit.*, cap. IV, p. 187: “What appears later as the elements of Empedokles, the so-called ‘homoeomerics’ of Anaxagoras and the atoms of Leukippos and Demokritos, is just the Parmenidean ‘being’. Parmenides is not, as some have said, the ‘father of idealism’; on the contrary, all materialism depends on his view of reality”.

⁶⁴ GUTHRIE W. K. C., *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*, New York, Routledge, 2013, p. 46: “Some have classed Parmenides as a materialist, arguing that as he makes no distinction between the material and the non-material, his single unchanged reality must have been conceived as material. That particular question is unimportant and indeed unanswerable, seeing that we are still dealing with a period before the material and the non-material had been distinguished. What is important is that his reality was *non-sensible*, only to be reached by thought. To Plato the distinction between material and spiritual was plain. Yet he expresses it far more often by the words ‘sensible’ and ‘intelligible’. Parmenides was the first to exalt the intelligible at the expense of the sensible, and consequently to call him -as he has been called- the father of materialism is about as misleading as it could be”.

⁶⁵ FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía I, Grecia y Roma*, Madrid, BAC, 1997, p. 31: “En el fondo, el problema que abrumba las páginas de la *Crítica de la Razón Pura* es la misma vieja cuestión que había preocupado a Heráclito y Parménides, y había hallado su solución en Sócrates, Aristóteles y Santo Tomás. Es el problema de

Entre los estudiosos españoles, Antonio Alegre Gorri pone de relieve que “Parménides buscaba el arjé y el lógos de la physis; es, pues, un realista; una concepción no realista sería impensable en esta época”⁶⁶.

Parménides hace gala de un monismo realista que entronca, en cierta medida al menos, con los milesios Tales y Anaxímenes. Él no postula una tensión dual o una antítesis irreductible entre la unidad natural y la pluralidad de cosas; de haberla, tal dualidad sería meramente lógica y metodológica, no ontológica o constitutiva. El único ἀρχή, lo único real, lo regente y constituyente se cifra en τὸ ἐὸν⁶⁷, ‘lo que es’, ‘lo siendo’, que aparece sustantivado por el artículo neutro, cosa que lo diferencia de lo que es en masculino o en femenino, así como del mero ‘ser’ infinitivo, que no aparece nunca precedido por artículo; formularlo inversamente à la Heidegger supone no entenderlo⁶⁸ y caer en un abstruso mentalismo cartesiano.

Parménides de Elea ha sido tenido como la cumbre del monismo metafísico mental e idealista; por lo demás, se le considera cercano o continuador de Jenófanes. En su poema *Sobre la naturaleza* presenta Parménides una tesis físico-ontológica y lógico-metodológica que se basa en la señalación de una disyuntiva radical: “ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι [el que es y no es posible que no sea]”⁶⁹, en otras palabras, “es y es y no es posible que no sea”⁷⁰, totalmente opuesto a “ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι [el de que no es y de que es preciso que no sea]”⁷¹⁷².

la validez y necesidad de nuestros conceptos universales, base de la ciencia. Kant vio perfectamente la insuficiencia de las dos actitudes contrapuestas, el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés”.

⁶⁶ ALEGRE GORRI, Antonio, “Los filósofos presocráticos”, en GARCÍA GUAL, Carlos (coord.), *Historia de la filosofía antigua*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 1997, p. 60.

⁶⁷ PARMÉNIDES, *Fragmenta*, 4, 9, en DIELS, Hermann, KRANZ, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*, Berlin, Wiedmann, 1952, p. 232.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin, RIVERA, Jorge Eduardo (trad.), *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005, p. 29: “El ser del ente no ‘es’, él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no μύθόν τινα διηγείσθαι, en ‘no contar un mito’, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente. El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente”.

⁶⁹ PARMENIDES, *Fragmenta*, 2, 10, en DIELS, KRANZ, *op. cit.*, p. 231.

⁷⁰ BERNABÉ PAJARES, Alberto (ed., trad.), *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza, 2010, ‘Parménides’, p. 156.

⁷¹ Las dos traducciones encorchetadas precedentes proceden de BERNABÉ, *op. cit.*, p. 256, vv. 3 y 5 respectivamente.

⁷² PARMENIDES, *Fragmenta*, 2, 11, en DIELS, KRANZ p. 231.

De este modo, las vías, en principio abiertas, de investigación y demostración se reducen a una, la de ‘lo que ‘es, la de que ‘hay ser pero nada, no la hay’⁷³, puesto que, de conformidad con el axioma del *nihil ex nihilo*, ‘nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea’ o ‘nunca la fuerza de la convicción admitirá que, de lo que no es nazca algo fuera de sí mismo’⁷⁴. En ese sentido, bien apuntan Gomperz⁷⁵, y Stoke⁷⁶ el vigor patente de este argumento, implícito, según Von Fritz⁷⁷, en los pensadores precedentes.

Es preciso ahora enumerar tentativamente las características de ese τὸ ἐὸν. Identificada con τὸ πᾶν la totalidad de lo real, es caracterizado como eterno (ἀίδιον), inmóvil (ἀκίνητον), único (μῦνον), solo en su género (μουννογενές), no generado (ἀγένητον), esférico (σφαιροειδές), uno (ἕνα), indestructible (ἄφθαρτον), imperecedero (ἀνώλεθρον), fuera del pasado y fuera del futuro, en un presente atemporal (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται), todo a la vez (ὁμοῦ πᾶν), continuo (συνεχές), οὐλομελές (completo [en sus miembros]), inestremecible (ἀτρεμής), plenamente realizado (τέλεστον), homogéneo (ὁμοιον), entero y salvo o sin falta (ὄλον, οὐλον), llegado a su límite (τέλειον), limitado (πεπερασμένον), inseparable (οὐδὲ διαιρετόν) o indivisible (οὐ γὰρ ἀποτμήξει, relacionado con ἀποτέμνω), límite último (πεῖρας πύματον), absolutamente perfecto (τετελεσμένον πάντοθεν), semejante a la masa de una esfera bien redonda (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω), equidistante y equilibrado por todas partes desde el centro y en todas direcciones (μεσσόθεν ἰσοπαλές), inviolable (ἄσυλον) e igual a sí mismo por todas partes (πάντοθεν ἴσον)⁷⁸.

Dotado de estos rasgos, se impone señalar que ‘lo que es’ configura y domina lo natural. Para comprender esta función material es oportuno traer a colación a Baeumker que,

⁷³ BERNABÉ, *op. cit.*, p. 157.

⁷⁴ BERNABÉ, *op. cit.*, 6:2, 7:1; 8:13-14, pp. 157-158.

⁷⁵ GOMPERZ, Theodor, *Pensadores griegos: una historia de la filosofía de la antigüedad. Tomo I: De los comienzos a la época de las luces*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 214-215: “no puede presentarse dudoso ni un momento el origen de la doctrina de Parménides sobre el existir. Ésta es el producto de una descomposición, a saber: el residuo o el precipitado de la teoría de la protosustancia que queda después que ella se ha descompuesto en sí misma. Cuanto más se hallaban en condiciones de anularse mutuamente las formas contradictorias que sucesivamente sirvieran de vestimenta a la teoría de la protosustancia, más poderosa y persistente debía ser la influencia que su común núcleo central, no tocado por la lucha de opiniones, tenía que ejercer sobre los ánimos. Que la sustancia no nace ni perece, es la doctrina común de los físicos, para hablar con Aristóteles, que con este término denomina a los filósofos naturalistas a partir de Tales”.

⁷⁶ cf. STOKES, *op. cit.*, pp. 131-133.

⁷⁷ cf. VON FRITZ, *Scienza*, p. 46.

⁷⁸ Los términos en griego están tomados esencialmente de PARMENIDES, *Fragmenta*, 8, en DIELS, KRANZ, *op. cit.*, pp. 235-240.

en 1886⁷⁹, indicó que Platón y Aristóteles habían hecho un uso interesado de la doctrina parmenídea, al igual que sucede con las “deformaciones idealistas de filósofos neoplatónicos que creen ver en ella una descripción del κόσμος νοητός, mundo inteligible, en diversos testimonios”⁸⁰.

Para declarar inaceptable la fundamentación idealista del τὸ ἔὸν parmenídeo recurre el mismo autor a la antementada esfericidad extensa. Sin embargo, enriquece sus consideraciones por cuanto reflexiona, en defensa de la materialidad, sobre las relaciones entre “lo que es”, identificable en este momento con el todo único existente, el pensamiento o las ideas y las palabras. Dice Parménides: “(...) lo que cabe concebir y lo que cabe que sea son una misma cosa” o bien que “[e]s necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba”⁸¹ e incluso mejor “es necesario decir y pensar lo que es”⁸² o “pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo” y “[l]o que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es”⁸³. Lo mismo es el pensamiento y aquello por lo cual hay pensamiento remite al dominio de “lo que es”, destaca la primacía de “lo que es”, de tal modo que posibilita o es *conditio sine qua non* incluso de la actividad mental, que pertenece, en última instancia a “τὸ ἔὸν”.

Por su parte, Baeumker propone su propia interpretación y postula que también el pensamiento es ser, por cuanto se ocupa inseparablemente de “lo que es”, dado que el no ser es inconcebible e inefable. Empírico y corpóreo, τὸ ἔὸν equivale también al todo, esto es, a la totalidad del universo, uno y único. Sin embargo, el ser de Parménides no es un reino ideal ni una región supralunar, es el mundo mismo, en el que no cabe el vacío, pues el vacío es no-ser. “Τὸ ἔὸν” es lo único, ni antes o delante ni tras o detrás ni junto hay otro algo. Parménides, así apunta de nuevo Baeumker, todavía no distingue entre el ser corporal o material y el ser inmaterial-espiritual; su ser, que sólo se capta con el pensamiento, no es otro que aquel ser sobre el que los sentidos ofrecen una visión falaz, al desatender las características de

⁷⁹ BÄUMKER, Clemens, “Die Einheit des Parmenideischen Seienden”, en FLECKEISEN Alfred y MASIUS Hermann (eds.), *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, 1886, vol. 133, Leipzig, Teubner, 1890, pp. 541-561.

⁸⁰ cf. EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 445, pasaje 949 (Plutarco, *Colotes*, 111 d-e): “(...) dice que Parménides suprime lisa y llanamente todas las cosas, al considerar al ente como uno. Pero no suprime ni las cosas ni el ente-uno, sino que adjudica a cada una lo que le corresponde: asigna lo inteligible a la especie de lo uno y ente (lo llama ‘ente’ porque es eterno e indestructible, y ‘uno’ porque es homogéneo consigo mismo y no admite variación) y lo sensible a lo desordenado y en movimiento”.

⁸¹ BERNABÉ, *op. cit.*, 3:1 y 6:1 pp. 156-157.

⁸² PARMÉNIDES, frag. 901, (DK 28 B 6), en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 427.

⁸³ KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle y SCHOFIELD, Malcolm, *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos, 1981, segunda ed., p. 354, frag. 291 y p. 363, frag. 299.

inmovilidad, invariabilidad. Precisamente “lo que es”, expuesto en la primera parte de su poema, constituye lo que para los filósofos posteriores Empédocles, Anaxágoras y los atomistas Demócrito y Leucipo será la materia en cuanto sustrato permanente en los cambios⁸⁴. Así, por ejemplo, Zeller, partidario del método histórico-crítico, reconstruye el discurso parménideo y concluye que ese “lo que es” cuenta con determinaciones espaciales, con una masa extensa y contenida en y por sí misma, en la que no cabe el no-ser o el vacío, invariable, por lo cual “τὸ ἐὸν”, lo real y pleno, no es ningún concepto puramente metafísico, sin mixtura sensible alguna, sino un concepto que se ha desarrollado a partir de la observación y que lleva consigo claramente todavía los restos de su origen; el mismo estudioso, tomando en cuenta el rasgo de la esfericidad físico de lo ente (εὐκύκλου σφαίρης), lo identifica con lo que llena espacio, desde su corporeidad o fisicidad, pues la inmaterialidad resultaría inconciliable con su doctrina, ya que si se postula la unidad absoluta y radical de “lo que es” no cabe distinguir entre lo corpóreo y lo no corpóreo como dos sustancias distintas⁸⁵, lo que se subraya consiste, pues, en la homogeneidad, la indivisibilidad, la limitación en cuanto recta conformación, la invariabilidad y la simplicidad de τὸ ἐὸν, que se erige como principio constituyente último. En un sentido similar se pronuncia Burnet cuando sostiene la corporeidad del τὸ ἐὸν parmenídeo, dotado de extensión espacial y de realidad sensible, aduciendo para ello un pasaje de Aristóteles⁸⁶. En cierto modo es concebible que Parménides, con ánimo de superar rectificando a sus predecesores, estableciera una *materia prima* prearistotélica existente en sí y por sí, absoluta, o, como dice Gomperz, “una protosustancia que no sufre, como la de Tales y Anaximandro, de Anaxímenes y Heráclito, múltiples modificaciones ni se exterioriza en formaciones varias que después reabsorbe nuevamente; es hoy no sólo en su contenido, sino por la forma, lo que ha sido desde la eternidad y seguirá siendo en toda eternidad”⁸⁷. De esta manera, Parménides, insatisfecho con la concreción elemental de quienes le preceden, elimina la veste determinativa como si quisiese eliminar del aristotélico τόδε τι su τόδε, de forma que se limite a un *aliquid* identificado con τὸ ἐὸν,

⁸⁴ BÄUMKER, *op. cit.*, pp. 50-54.

⁸⁵ ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Theil I, I*, Leipzig, Fues's Verlag, 1876, p. 517.

⁸⁶ BURNET, *op. cit.*, IV, p. 178, especialmente n. 3: “There can be no real doubt that this is what we call body. It is certainly regarded as spatially extended; for it is quite seriously spoken of as a sphere (fr. 8, 43). Moreover, Aristotle tells us that Parmenides believed in none but a sensible reality”; la nota alude a Aristóteles, *De caelo*, III, 1, 298 b 21 y ss. = ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, III, cap. 1, 298 b 22 y ss., en CANDEL, Miguel, (trad., ed.), *Acerca del cielo, Meteorológicos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 164-165: “Ahora bien, aquéllos [Meliso y Parménides], al suponer que no existe nada más que la entidad de las cosas sensibles y al ser los primeros en concebir unas naturalezas de aquella clase como condición para que haya conocimiento o pensamiento, trasladaron a aquéllas los razonamientos derivados de éstas”.

⁸⁷ GOMPERZ, Theodor, *op. cit.*, p. 215.

no por ello inmaterial o incorpóreo. Incluso si quedan en suspenso las consideraciones más materialistas con respecto a Parménides, es posible, empero, sostener que en modo alguno él es, en contra de muchas interpretaciones, un mentalista o idealista subjetivo sino, al contrario, un realista antisubjetivo. De hecho, Gigon sostiene, en una línea que puede interpretarse como de continuidad con la preocupación por el todo de lo real y su constitución, que “la filosofía de Parménides es —al menos en cierto sentido— la más pura expresión de cuanto había sido el idea de la filosofía jonia del cosmos objetivo”⁸⁸.

“Lo que es”, importa repetirlo, denota y se identifica nominal y existencialmente como uno, ingénito, imperecedero, indestructible, continuo, eterno, imperturbable e inmóvil, real, total, pleno, único en su género, esférico, homogéneo, carente de espacio en sí mismo, compacto, perfecto, íntegro, que no fue ni será porque siempre es ahora, limitado. Precisamente este último rasgo, la limitación, queda salvado en cierta medida por la esfericidad dado que la esfera se caracteriza por tener infinitos planos de simetría⁸⁹, igual que el círculo tiene infinitos radios y todos ellos iguales⁹⁰.

Es clave insistir en que no hay cambio ni hay movimiento, motivo por el cual Aristóteles adscribe a Parménides al grupo de los οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται, inmovilizadores del ente. Se impone, al menos en la primera parte del discurso de la Diosa, que “es y es y no es posible que no sea”⁹¹ en contra, como es preciso de acuerdo con la primera racionalidad griega, del nihilismo: “μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν”⁹², de modo que, a “lo que no es, ¿qué génesis le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no [te permito que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado a nacer antes o después, partiendo de la nada? (...) Así es forzoso que exista absolutamente

⁸⁸ GIGON, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides*, Madrid, Gredos, 1980, p. 274.

⁸⁹ ORIOL Y BERNADET, José, *Tratado elemental completo de dibujo lineal con aplicación á las artes*, Barcelona, Tomás Gorch, 1850, p. 193, párrafo 5: “toda esfera y en general todo cuerpo de revolución engendrado por una figura plana tiene un número de planos de simetría infinito, pues lo son todos los planos que cortan al cuerpo pasando por el eje de revolución del mismo. Y como en la esfera puede tomarse por eje de revolución uno cualquiera de sus diámetros, tendremos que en este cuerpo será un plano de simetría, cualquier plano que lo corte pasando por su centro”.

⁹⁰ cf. MOYÁ, Ambrosio, *Principios de aritmética y geometría: geometría*, Madrid, Gómez Fuentenebro, 1862, p. 14.

⁹¹ BERNABÉ, *op. cit.*, p. 156.

⁹² PARMENIDES, *Fragmenta* 26, en DIELS, KRANZ, *op. cit.*, p. 222 = PLATO, *Theaetetus*, 181a 7, en BURNET, Joannes [John] (ed.), *Platonis opera. T. 1*, Oxford: Clarendon Press, 1899.

o no (exista). ¿Cómo podría ser después lo que es? ¿Cómo se generaría? Pues si se generó, no es, ni (es) si ha de ser en algún momento futuro”⁹³.

De esta forma, a caballo entre la física y la lógica, formula con reiteración fundamental Parménides el principio del *nihil ex nihilo* sobre la base de que “nada existe ni existirá ajeno aparte de lo que es”⁹⁴, tal como apunta Kurt von Fritz⁹⁵ y Mourelatos⁹⁶, que lo considera propiamente acuñador intelectual del concepto.

Al formular que “lo que es” es y que “lo que no es” no es, se funden tanto el sentido existencial cuanto el sentido copulativo/predicativo en relación con lo carente de atributos y de existencia, cosa que luego se identifica con la nada⁹⁷. La indistinción entre lo existencial y lo atributivo resulta aquí de relieve en cuanto a τὸ ἔὸν y el ἔστι. Por otra parte, la ecuación del participio neutro y del verbo en presente, en una sentencia de aspecto gnómico es, por lo mismo, atemporal y conecta, con la depuración de lo ente de toda determinación, en una suerte de realismo reductivo que supera al realismo materialista unielemental / monista (Tales Anaxímenes) o inelemental (Anaximandro). En esa tesitura, en cuanto a necesidad ontológica y necesidad lógico-metodológica, importa recordar que se le considera una figura clave en el inicio de la lógica, por haber formulado de manera formalizada los principios de identidad [que es y que no es posible no ser, más o menos equivalente en términos lógicos a ($ser = \neg \neg ser$)], de contradicción [jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean, expresable mediante ($ser \wedge \neg ser$)] y de tercio excluso es o no es [$(ser \vee \neg ser)$]⁹⁸. Algo similar sucede en Aristóteles cuando propugna la ley lógica de la no contradicción en términos ontológicos⁹⁹. Desde un punto de vista meramente lingüístico, es viable concebir la disyunción entre el ser

⁹³ EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 425, pasajes 888 y 889.

⁹⁴ EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 449, pasaje 961.

⁹⁵ cf. VON FRITZ, *Scienza*, pp. 47-48: “Parmenide inculca nei suoi ascoltatori o lettori, con espressioni sempre nuove, il concetto che da un non-ente non può derivare alcun ente ma anche che nessun ente può annullarsi o scomparire, in quanto il non essere (o il nulla) - proprio perché non è - non esiste affatto”.

⁹⁶ cf. MOURELATOS, Alexander P. D., “Pre-Socratic Origins of the Principle that There are No Origins from Nothing”, *Journal of Philosophy*, n° 78, nov., vol. 11, 1981, pp. 649-665.

⁹⁷ KIRK, RAVEN, *op. cit.*, pp. 354-356.

⁹⁸ también merece ser consignado el hecho de que se le relaciona con el principio de razón suficiente, cf. PRUSS, Alexander R., *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 20-28.

⁹⁹ cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 3, 1005 b 11-34, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, pp. 172-173: “El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. [...] Es, pues, evidente que un principio tal es el más firme de todos. Digamos a continuación cuál es este principio: es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido (y cuantas precisiones habríamos de añadir, dense por añadidas frente a las dificultades dialécticas). Éste es el más firme de todos los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensa que Heráclito dice”.

y la nada, pues la elección de la nada no implica el silencio. En cambio, desde un punto de vista fisiológico y ontológicamente constitutivo, afirmar el no ser sin disyunción, que está precedido por un operador monádico, conduce al silencio de lo real o a la aniquilación. En estos términos que andan a caballo entre la lógica y la física corresponde entender la equiparación de ser, pensar y decir, dado que si no se cumple el primero, todos los demás son callejones sin salida, aporías no meramente conceptuales. Por ello sólo cabe no ya la conjunción de “lo que es”, pues nada se agrega a lo que es al conjugarlo consigo mismo, idéntico a sí mismo, sino la afirmación absoluta y libre de cualquier otro operador lógico, como un predicado monádico sin mediación alguna. Del mismo modo, “lo que es” no cabe en disyunciones que salven la respuesta física y lógica con otros elementos. Aquí se dibuja la prioridad lógica y ontológica de “lo que es”, que constituye la única alternativa viable. En Parménides, τὸ ἔὸν no es un concepto teológico o metafísico cuanto lo único real frente al mero pensamiento del ser; es, por mejor decir, una necesidad material y lógica que desborda y posibilita toda otra consideración, al no tratarse, en este caso, de una *perfectio*, atributo o predicación sino algo lógicamente y ontológicamente prioritario, como lo son el universo y el universo del discurso. Parménides se refiere, sí, a “lo que es” absolutamente necesario pero no, o no primeramente, como “concepto puro de razón”. Lo que aquí se juega se halla entre la existencia y la inexistencia, donde ha de vencer, por motivos obvios, la lógica de lo real, de la que se deriva, en virtud de la aplicación del pensamiento, la lógica del concepto. Aquí la inexistencia no es un mero juego lingüístico del que se derive la supresión de todo predicado.

Así, puede afirmarse que Parménides, con su realismo reductivo, alcanza, en el uso de la razón y tras liberar toda determinación, “lo que es” y a ello lo presenta como real y necesario en el sentido de que “se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación)” y “cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia”¹⁰⁰; esto es más que la mera posibilidad lógica de acuerdo con el principio de la no contradicción, trasciende incluso la posibilidad real. No se trata de una necesidad absoluta de los juicios ni de deducir la posibilidad de las cosas a partir de la antedicha posibilidad lógica de los conceptos. Estas observaciones, que toman a Kant intencionadamente del revés¹⁰¹, pretenden poner de relieve que, de acuerdo con

¹⁰⁰ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura [KrV]*, A219/ B266, en RIBAS, Pedro, (ed., trad.), Madrid, Alfaguara, 1978, p. 241.

¹⁰¹ El propio Kant reconoce, en *Crítica de la razón pura [KrV]*, A593/B621, en RIBAS, p. 501, que “la necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. En efecto, la necesidad absoluta del juicio constituye tan sólo una necesidad condicionada de la cosa o del predicado del juicio”.

Parménides, de τὸ ἐὸν no cabe decir que “no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa”¹⁰². Poner lo real después de lo lógico supone, en este contexto, un gravísimo ὕστερον πρότερον. “Lo que es” permite la lógica, después, aunque la lógica sea intelectualmente a priori. En ese sentido, concebir lógicamente la nada y derivar sus repercusiones antiontológicas supone vulnerar el principio físico fundamental en toda la filosofía preática, a saber, “οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος”¹⁰³ o, incluso más radicalmente, que siempre es o hay *aliquid*. Ese *aliquid* se define tautológicamente como “lo que es”. El pensar y existir de “lo que no es” (como genitivo objetivo y subjetivo respectivamente) constituye negar el τι y conduce hacia el οὔτι, esto es, la nada o el no algo, lo que recuerda bastante, al juego meramente lingüístico y humorístico de Eurípides en el drama satírico *El cíclope*, donde Odiseo se presenta como “Nadie” (Οὔτιν), lo que da lugar a gran cantidad de equívocos¹⁰⁴.

Hasta este punto se ha subrayado el valor de τὸ ἐὸν desde el punto de vista físico y lógico, importa atender ahora al contexto de enunciación, a aquello que circunda a “lo que es”; el papel de la diosa y el de la verdad destacan sobremanera entonces. Lo divino se erige en enunciador de verdad estructural, consistente en sí y por sí, necesaria y real, con repercusiones en la estructura del mundo. Lo enunciado hasta aquí corresponde al primer ὁδός, que es un μέθοδος, camino o vía de investigación. Tiene que ver con ἀλήθεια, que puede caracterizarse como aquello que no pasa desapercibido, que no se escapa al conocimiento, que no queda inadvertido, (λανθάνω), lo inolvidado o inolvidable (λήθη), e incluso, como *desolvidar* basado en el desvelamiento, tal como apunta la *Unverborgenheit* de Heidegger¹⁰⁵. Una aportación que quizás casa más con Parménides, que al fin y al cabo es filósofo pero también poeta, pues en esa forma expresa sus tesis filosóficas, es la de Marcel Detienne, quien la contrapone al olvido como *damnatio memoriae*, la desaprobación, el silencio y la oscuridad y presenta al poeta como aquel que es capaz de ver la verdad¹⁰⁶.

¹⁰² KANT, *Crítica de la razón pura* [KrV], A598/B626, en RIBAS, p. 504.

¹⁰³ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 38, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰⁴ EURÍPIDES, *El cíclope*, vv. 549 y ss., en MEDINA, Alberto [trad. del *Cíclope*] y LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio (eds., trads.), *Tragedias I: El cíclope, Alceste, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba*, Madrid, Gredos, 1999, p. 133 y ss.

¹⁰⁵ cf. HEIDEGGER, MÁSMELA, *op. cit.*, p. 18: “Los griegos llaman ἀληθεία lo que solemos traducir con la palabra ‘verdad’. Sin embargo, si traducimos la palabra griega -literalmente-, entonces ésta dice -desocultamiento-”.

¹⁰⁶ DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1983, p. 35.

Ahora corresponde, por otra parte, aludir al segundo camino porque también en él se juegan los inicios de la ontología, la lógica y la ciencia natural. El segundo camino incumbe a las opiniones de los mortales, sobre las cuales no hay fe verdadera (πίστις ἀληθής) si bien aquellas cosas que (a)parecen (τὰ δοκοῦντα) deben existir admisiblemente o conforme al (buen) parecer (δοκίμως) al penetrarlo todo (περῶντα)¹⁰⁷.

Interesa en este punto esbozar, tentativamente, qué papel cumple la δόξα, que está emparentada con δοκεῖ μοι (“me parece, creo o considero”) y puede relacionarse con φαίνεται μοι, que en griego significa “se me aparece” y “me parece” también en ocasiones como creencia, en virtud de la distinción dicotómica entre lo aparente objetivo (el aparecer) - lo aparente subjetivo (el parecer) frente a lo real. Parménides aborda, cerrado ya el nivel constitutivo de lo existente, lo ontológico de la naturaleza, el problema epistemológico humano y por lo tanto, mortal (βροτῶν), al contrario que la diosa; ella precisamente puede cumplir el papel de legitimadora al hablar de lo constitutivo. Al otro lado de la dicotomía se halla, entonces, el conocimiento mortal, lo no estructural, de forma que aquí domina el problema epistemológico. Esto último quiere significar que “lo que es” y la opinión pertenecen a órdenes diversos, lo que evita la concepción de un dualismo como el que menciona Simplicio cuando recoge importantes pasajes de Parménides¹⁰⁸ al referirse a un dualismo que no sería tal: “lo que es” constituye, vale por realidad; en cambio, la generación, el devenir, el juego continuo de cambio, las oposiciones y la opinión atañen al conocer humano no sometido al realismo reductivo y material parmenídeo, sin recurso al “sentido” de la razón (λόγος). Con todo, el oyente de las palabras divinas, debe conocer también esa información, que, al fin y al cabo, es verosímil¹⁰⁹.

La relación de la δόξα y de lo opinativo / doxástico la establece Parménides entonces con el resto de mortales, quienes serían los no *Wissenschaftler* o no fisiólogos. Tras haber ofrecido la fundamentación material de la totalidad, es decir, una *física teórica*, cuyos principios son fruto propositivo del realismo monista materialista reductivo y esperan, eventualmente, adecuación o confirmación experimental, como sucede con el bosón o partícula de Higgs. Tras esa sólida cimentación, el de Elea ofrece, también por boca de la diosa los resultados de una física experimental, es posible hablar de luz y noche oscura como

¹⁰⁷ EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 439, frgs. 938-940,

¹⁰⁸ SIMPLICIUS, HEIBERG, J. L. (ed.), *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria, Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria [Commentaria in Aristotelem Graeca 7*, Berlin, Reimer, 1894, pasajes 557-558.

¹⁰⁹ BRAGUE, Rémi, “La vraisemblance du faux”, en AUBENQUE, Pierre, *Études sur Parménide, v. II: Problèmes d'interprétation*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, pp. 44-69, especialmente pp. 52-54.

principios contrarios, una física para no *scientes*, donde reina la denominación plural, el cambio, la dualidad, pero también es factible hablar sobre la función satélite de la luna, que “es semejante al sol y que es iluminada por él, brillando de noche con luz ajena, errante en torno a la tierra”¹¹⁰. De algún modo, la física teórica que se enuncia en la vía de la verdad (o de la evidencia), como propone traducir Heitsch¹¹¹, ya que se puede aplicar a las palabras y a las cosas, tiene que ver con la radicalidad inicial y fundante de que, como dicen los científicos actuales, “[e]n los procesos químicos y físicos corrientes, se considera que, tanto la energía como la materia se conservan: ni se crean ni se destruyen, sólo se transforman, esto es, se cumplen tanto la ley de la conservación de la energía como la ley de la conservación de la materia (...) en lugar de afirmarse que hay una ley de la conservación de la materia y otra ley de la conservación de la energía, ahora se afirma que hay una ley de la conservación de la materia – energía”¹¹². Por su parte, la física doxástica, experimental u *observacional* parece remitir a cuestiones menos fundacionales, ligadas a la astronomía, la cosmología y la biología, donde sí se percibiría la engañosa o aparente generación y corrupción, el cambio, en definitiva. Distinguir, en las dos vías, dos modalidades de física, teórica y observacional, pretende condecirse con el talento griego para formulación de teorías por mera deducción y especulación pertinente, por un lado, y con la escasez de experimentación sistemática, por otro¹¹³; la primera modalidad, esta primera vía, insiste en la permanencia de la materia y el hecho de que, en efecto, en realidad, no cambia, sin que la nada exista; la segunda modalidad estudia, salvado lo anterior, la transformación. La confusión engañosa que atribuye la diosa, *persona loquens*, y Parménides, autor, a la segunda vía, recibiría todavía hoy su actualización, por ejemplo, en la dualidad onda-corpúsculo, en cuya virtud, y confundentemente, todas las partículas presentan propiedades de onda y partícula.

1.1.2. Meliso

Tras la formulación explícita del *nihil ex nihilo* físico, ontológico y lógico en Parménides, se impone ahora mencionar, de camino hacia Epicuro, a Meliso de Samos, otro hito de la escuela eleática, que ahonda en esa tesis. Sin fortuna filosófica, históricamente

¹¹⁰ EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 439, frgs. 996-998, p. 457.

¹¹¹ HEITSCH, Ernst (ed., trad.), PARMENIDES, *Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft: Die Fragmente*, München, Heimeran, 1974, p. 90 y ss.

¹¹² ALVARADO BLANCO, Jesusita, *Fundamentos de química*, San José, Costa Rica, Euned, 1994, p. 38.

¹¹³ cf. SAMBURSKY, *op. cit.*, p. 16.

desatendido por los estudiosos y último de su escuela, Meliso goza hoy de mayor prestigio. Aquí cabe otorgarle un lugar importante debido a dos motivos: en primer lugar, sistematiza y resuelve algunas inconsistencias lógicas que halla en la obra de su maestro; en segundo lugar, ejerce de engarce entre el realismo materialista reductivo y el pluralismo atomista antiguo, lo que es de gran relevancia en este estudio. Antes de tratar estas cuestiones, es preciso señalar que el samio identifica τὸ ἔὸν o lo ente, “lo que es”, con la naturaleza o φύσις, tal como se desprende de la disyunción identificativa que titulaba su obra, a saber, *Sobre la naturaleza o Sobre el ser*¹¹⁴, debido a que “consideraba que la naturaleza era el ser, y, las cosas naturales - las que son-, las sensibles”¹¹⁵.

Conviene subrayar que Meliso parte de la radicalidad, todavía compartida por Epicuro, sobre el *nihil ex nihilo*; así, afirma “si algo es, ha de ser eterno, puesto que no es posible que nada se genere de nada”¹¹⁶. Ese principio que podría llamarse generativo universal antinihilista¹¹⁷ cuenta con otros que completan su significado. Merece ser citado, primero, un principio generativo antinihilista particular, que Calogero llama la negación de *ex nihilo omne* o *ex nihilo aliquid*¹¹⁸, subrayando la importancia de esta ley en términos racionales y lógicos, en oposición a la tradición mítica precedente; por ello insiste el italiano en que es preciso no dejarse obnubilar por la aparente obviedad de tal axioma al haber transcurrido más de dos milenios; este axioma constituye una conquista que evita la generación espontánea y niega, por lo mismo, los procesos de generación (o de composición, según los casos) *ex nihilo* o, por mejor decir, los dota de una necesidad de germen, semilla o causa, esto es, de una fundamentación. De hecho, todavía en Epicuro pervive la refutación del *ex nihilo aliquid* cuando señala, a renglón seguido del *nihil ex nihilo*: “cualquier cosa habría nacido de cualquier cosa sin necesidad de ningún germen”¹¹⁹. En segundo lugar es posible concebir un principio destructivo antinihilista universal y destructivo antinihilista particular, que salven, igualmente, los procesos de corrupción (o descomposición – aparentes y doxásticas – según los autores). El primero de éstos cuenta con amplia tradición latina y reza *nihil in nihilum*, mientras el segundo, la negación de *aliquid in nihilum* u *omne in nihilum*, no la tiene. Con

¹¹⁴ MELISO DE SAMOS, fragmento 123, en CORDERO, Néstor Luis *et alii* (eds., trads.), *Los filósofos presocráticos II*, Madrid, Gredos, 1979, p. 81.

¹¹⁵ MELISO DE SAMOS, fragmento 125, en CORDERO, *op. cit.*, p. 82.

¹¹⁶ MELISO DE SAMOS, fragmento 137, en CORDERO, *op. cit.*, p. 85.

¹¹⁷ El sentido que se da al vocablo aquí acuñado no guarda relación alguna con la filosofía de Nietzsche sino que vierte la literalidad de “contra la nada”.

¹¹⁸ CALOGERO, Guido, *Storia della logica antica: volume primo, l'età arcaica*, Bari, Laterza, 1967, ‘IV. Melisso e Zenone’, p. 186.

¹¹⁹ EPICURO, *Epístola a Heródoto*, 39, en VARA, *op. cit.*, p. 50.

todo, Epicuro propugna, complementariamente, el “nada a la nada” cuando afirma: “si las cosas que van desapareciendo se consumieran pasando a lo que no existe, entonces también todas las cosas habrían perecido, al no existir las cosas en que disolverse”¹²⁰. En la misma línea se pronuncia en diversos lugares del *De rerum natura* su epígono latino Lucrecio¹²¹, así como Persio, con su famoso “*gigni /de nihilo nihilum, in nihilum nil posse reuerti*”¹²². Precisamente esta última cita permite recordar, nuevamente, el principio de conservación de la materia / energía. Así, importa resaltar que a Persio lo cita Kant cuando se ocupa de la primera analogía de la experiencia, el principio de la permanencia de la sustancia, que queda ligado con el tiempo, una de las formas puras de la intuición sensible, propio del conocimiento *a priori*. En este marco sostiene Kant que:

“En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el *quantum* de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza [...] como esta sustancia no puede, pues, cambiar en su existencia, tampoco puede aumentar ni disminuir su *quantum* en la naturaleza [...] la necesidad interna de permanecer va inseparablemente ligada a la necesidad de haber sido siempre. Por ello podemos dejar así la expresión. *Gigni de nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti* eran dos proposiciones que los antiguos unían de forma indisoluble y que hoy son de vez en cuando separadas equivocadamente, por creerse que se refieren a cosas en sí mismas y que la primera podría oponerse a la dependencia del mundo (incluso en lo que se refiere a su sustancia) respecto de una causa primera”¹²³.

La ciencia moderna, como se ha indicado más arriba relativamente a Parménides, da razón física y ontológica de este principio, que va más allá de lo meramente epistemológico. Así, puesto que la masa, de conformidad con la ecuación de Einstein, es un estado particular de la energía, también se le aplica el primer principio de la termodinámica o ley de conservación de la energía, en cuya virtud, en un sistema cerrado, la cantidad total de energía permanece inalterada en el tiempo. Reformulándolo, es posible sostener que “uno de los conceptos fundamentales de la ciencia es que la masa es indestructible; es decir, no se crea ni

¹²⁰ EPICURO, *Epístola a Heródoto*, 39, en VARA, *op. cit.*, p. 50.

¹²¹ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, I, vv. 215-216: “*huc accedit uti quicque in sua corpora rursum / dissoluat natura neque ad nihilum interemat res*”; I, v. 248: “*haud igitur redit ad nihilum res ulla, sed omnes*”; I, vv. 858-859: “*at neque reccidere ad nihilum res posse neque autem / crescere de nihilo (...)*”.

¹²² PERSIVS, *Saturae*, III, v. 84, en OWEN, S. G. (ed.), *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, Oxford, Clarendon Press, 1903.

¹²³ KANT, *Crítica de la razón pura [KrV]*, A182/ B224; A186 / B 229, en RIBAS, *op. cit.*, pp. 215 y 218.

se destruye. Este principio se llama Ley universal de la conservación de masa, y para un sistema cerrado o aislado se escribe: masa = constante”¹²⁴.

Dicho todo esto, resulta apropiado aludir a la sistematización de postulados parmenídeos y la subsanación de sus defectos. Meliso percibe que la “esfericidad limitada” de aquél constituye una posición insostenible lógicamente y por ello atribuye al ser la infinitud, al decir de Zafiropulo¹²⁵, tanto en el tiempo cuanto en el espacio, como sostuvo también Burnet¹²⁶.

La eternidad o infinitud en el tiempo o fuera de él ya fue postulada por Parménides, expresada mediante ἄϊδιος y no con el adjetivo más infrecuente αἰώνιος. Ambos vocablos derivan de ἀεί “siempre”, lo que, no es ocioso apuntarlo, podría inducir a dificultades si piensa equivalentes como “sempiterno”, a saber, aquello “[q]ue durará siempre; que, habiendo tenido principio, no tendrá fin” e incluso “perpetuo”, esto es, “que dura y permanece para siempre”¹²⁷. Sin embargo, entre los filósofos griegos ἄϊδιος denota inequívocamente lo eterno, tal como señalan Ramelli y Konstan¹²⁸. De hecho, al referirse al tiempo, Meliso propugna que el ser es infinito, dado que carece de principio y de terminación o fin, esto es, no empieza ni acaba, sino que siempre es.

Con la eternidad va aparejada, en el empeño de este eleático, la infinitud espacial, pues de otro modo cabe pensar que aconteciese algún tipo de agotamiento o repetición en “lo que es”, debido a su limitación, cosa que recuerda, en cierto sentido, a la ἐκπύρωσις, la conflagración universal estoica, una especie de consumación cíclica de lo material regido y expresado por el *Logos Dios*¹²⁹, que es unidad original a partir de la cual comienza de manera eterna, un nuevo mundo, tan perfectamente idéntico al anterior que cada cosa, persona o proceso en el mismo regresan exactamente igual que antes¹³⁰.

¹²⁴ ROLLE, Kurt C., *Termodinámica*, México, Pearson Educación, 2006, p. 104.

¹²⁵ ZAFIROPULO, Jean, *L'école éléate: Parménide, Zénon, Mélissos*, Paris, Belles Lettres, 1950, p. 232.

¹²⁶ cf. BURNET, *op. cit.*, párrafo 167, pp. 326-327: “Melissos did indeed differ from Parmenides in holding that reality was spatially as well as temporally infinite”.

¹²⁷ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001, 22ª ed, s. uu. sempiterno y perpetuo, respectivamente.

¹²⁸ cf. RAMELLI, Ilaria y KONSTAN, David, *Terms for Eternity: Aiōnios and Aīdios in Classical and Christian Texts*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press, 2007, especialmente pp. 9-10.

¹²⁹ cf. LONG, Anthony, JORDÁN DE URRIES, P (trad.), *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, 1997, 154, nota 38.

¹³⁰ cf. ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Theil 3, 1*, Leipzig, Fues's Verlag, 1880, pp. 149-156.

Se impone, pues, tomar en consideración la prueba del infinito espacial recogida, con alusión implícita a Meliso, por Aristóteles, cuando al tratar sobre el ente, uno, inmóvil, subraya la imposibilidad del vacío y menciona que algunos “yendo más allá de las sensaciones y desatendiéndolas, en la convicción de que hay que seguir [exclusivamente] el razonamiento, dicen que el todo es uno e inmóvil e infinito: el límite limitaría con el vacío”¹³¹. Por otra parte, es posible también pensar que si existe limitación y, además, no hay unidad, el ser, “[s]i no fuese uno, limitaría con otro”¹³².

La inconsistencia soluble a favor de la infinitud la debió de hallar Meliso, además, en la esfera parmenídea, entendida como de delimitación absoluta, completitud, solidez y autocoerción. La unidad, carece, *per se*, de límite o frontera, pues lo limitante-limitado, como bien indica Meliso, implica alteridad heterogénea singular o plural, esto es, lo(s) limitado(s)-limitante(s), colindante(s). Lo *unum* no toca o contacta con nada, puesto que es idéntico a sí mismo; la unidad, pues, impide el juego de la alteridad diádica (*alter / alter*) o hiperdiádica (*alius / alius*). τὸ ἐὸν es, por definición, entero, *integer*¹³³, en otras palabras, no tocado, intacto.

Concebido para evitar contradicciones internas, “lo que es” *melíseo*¹³⁴ debe caracterizarse como la conjugación lógicamente necesaria y mutuamente complementiva entre la eternidad apuntada por Parménides y la infinitud espacial. Por ello sostiene el filósofo: “ὡςπερ ἔστιν ἀεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρῆ εἶναι [Pero como es siempre, así también es necesario que su magnitud sea infinita]”¹³⁵¹³⁶. Para Meliso, ambas categorías son inseparables, total y absolutamente equivalentes. La infinitud en cuanto a μέγεθος es harto interesante. El término μέγεθος, por su parte, significa magnitud o tamaño. Dice Simplicio, en su comentario a la *Física* de Aristóteles, que “Meliso habla de magnitud, no de extensión”¹³⁷, pero es obligado reponer que bien pudo tener μέγεθος también el significado de extensión, puesto que, una comprobación de los usos preservados en los autores más

¹³¹ MELISO DE SAMOS, fragmento 191, en CORDERO, *op. cit.*, 109; remite a ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, I, c. 8, 325a, en LA CROCE, Ernesto (trad. de *Acerca de la generación...*) y BERNABÉ PAJARES, Alberto, (eds., trads.), *Acerca de la generación y la corrupción, Tratados breves de historia natural*. Madrid, Gredos, 1987, p. 66.

¹³² MELISO DE SAMOS, fragmento 229, en CORDERO, *op. cit.*, p. 122.

¹³³ *cf.* ERNOUT, A. y MEILLET, A., *op. cit.*, s. u. *tactum*.

¹³⁴ Es justo emplear ya una adjetivación para un ser diverso del parmenídeo y que, implícitamente, fue objeto de polémica, al menos, con los atomistas.

¹³⁵ BERNABÉ, *op. cit.*, p. 177, fragmento 3.

¹³⁶ MELISO DE SAMOS, *Fragmenta*, 3, en DIELS, KRANZ, *op. cit.*, p. 269.

¹³⁷ MELISO DE SAMOS, fragmento 193, en CORDERO, *op. cit.*, p. 110.

importantes muestra que entre los preáticos no existe, en general, un término específico para la extensión. Parece, entonces, que todos aquellos que significan propiamente “extensión” (διάστατόν, ἀνάτασις, ἐκπέτασις, ἀπέκτασις ἀπότασις, ἔκταμα, ἔκτασις, ἐπίτασις, τάσις) serían posteriores, exceptuando algunos usos como uno de Empédocles, que, si bien tiene prefijo, también significa elevación¹³⁸, y otro de Ocelo Lucano, por más que este último tenga un significado muy otro¹³⁹. Demorarse en esto permite poner de relieve la viabilidad de que el juego se halle entre πλῆθος como cantidad, esto es, una cualidad dependiente de la presencia o ausencia de la alteridad, y μέγεθος como dimensión, magnitud, tamaño y, más importantemente, extensión, intrínseca o independiente de la presencia o ausencia de la alteridad. La posibilidad de pensar el antedicho vocablo griego en cuanto extensión abre una nueva perspectiva en la resolución del espinoso problema del infinito espacial y su incorporeidad, o inmaterialidad, según algunos.

De esta forma, conceder una identidad operativa entre magnitud / tamaño y extensión invita a formular “lo que es” en Meliso, *a la cartesiana*, como una *res extensa infinita aeternaque* (atributo éste último que no está discutido y es heredado de Parménides), e incluso, como *extensum infinitum aeternumque*. Sentada esta concepción, bien se echa de ver que τὸ ἐὸν melíseo consiste en una unidad única, un *plenum continuum*. Por ello, es fuerza anotar que el monismo radical significa la postulación de la unidad total y absoluta en sentido temporal, espacial y material, por lo cual conlleva plenitud. En análogo sentido, conviene también apuntar que Meliso perfila lo que es como uno, inmutable, inmóvil, homogéneo, libre de rarefacción o densificación, y, lo que afecta a los atomistas, sin vacío, que no existe. Así pues, según dice, “no hay ningún vacío porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser! Tampoco [lo que es] se mueve: no tendría lugar alguno donde desplazarse, pues es un pleno [πλέων]. Si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero, puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse”¹⁴⁰. Exactamente éste será el argumento que emplearán los atomistas para justificar el movimiento, tal como se señalará en el apartado sucesivo.

Recuperando, en Meliso, la repugnancia por el vacío y la noción de plenitud total en sentido no sólo espacial sino también material, es importante precisar que entra en juego la cuestión de la impenetrabilidad, esto es, la propiedad de los cuerpos que impide que uno esté

¹³⁸ EMPÉDOCLES, DK 31 A 50:2 ἀφ' ἡμῶν ἀνάτασις, fragmento 351, en CORDERO, *op. cit.*, p. 200.

¹³⁹ OCELLVS, filósofo, *De universi natura*, 4, 8; l. 5, en MULLACH, F.W.A. (ed., trad.): *Fragmenta philosophorum graecorum*. vol. 1, Paris, Didot, 1875, p. 409; τάσις φωνῆς καὶ λῆψις; traducción latina adjunta: *contentio uocis et remissio*; la moderación de la voz y su cesar.

¹⁴⁰ MELISO DE SAMOS, fragmento 181, en CORDERO, *op. cit.*, p. 104.

en el lugar que ocupa otro. La impenetrabilidad de la materia, en griego ἀντιτυπία¹⁴¹ y está ligada a la solidez, tridimensionalidad, fisicidad y resistencia pasiva, de tal modo que concuerda, después, con las teorías atomistas, que se consideran los *auctores* del concepto. Con todo, ya en Meliso importa estudiar la impenetrabilidad intrínseca absoluta, o sea, la propiedad de la materia en cuya virtud “dos objetos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo”, todavía hoy tratada en algunos manuales de física¹⁴², se halla implícita al partirse de la unidad absoluta y radical. Tal impenetrabilidad, en una formulación paralela y análoga a lo anterior, permanece todavía hoy vigente en la física cuántica puesto que, existiendo dos tipos de partículas básicas en la naturaleza, fermiones y bosones, aquellos sí se someten al principio de exclusión de Pauli, según el cual no pueden existir dos fermiones, que presenten sus cuatro números cuánticos idénticos, en el mismo sistema cuántico ligado. Sobre esta cuestión señala Francisco Suárez Rupérez:

“los fermiones, al estar sujetos al principio de exclusión de Pauli, no pueden coexistir en un mismo lugar y en un mismo instante; no pueden acumularse en un mismo estado cuántico. (...) Tales circunstancias se traducen, ya en el ámbito macroscópico, en la impenetrabilidad de la materia, en su consistencia y en su carácter estable. Así, el carácter no superponible de las diferentes partículas -protones, neutrones y electrones, todos ellos fermiones que constituyen el átomo explica la *impenetrabilidad*: dos cuerpos no pueden ocupar, a la vez, el mismo lugar en el espacio”¹⁴³.

Vista esta actualización, resulta apropiado señalar el recorrido que media entre el *plenum impenetrabile* melíseo y la impenetrabilidad atómica posterior, que se refiere a un universo discreto, esto es, partido y colmado, por dos *infinita* diversos, los átomos plurales y el vacío. Respecto a Meliso es lícito repetir aquí la concepción de un *extensum infinitum aeternumque*, dotado, además de consistencia, esto es, como *plenum*. La mención de la extensión y, especialmente, de la impenetrabilidad ha conducido en la investigación, cuyo recorrido se reconstruye inversamente en este lugar, a Descartes, que opta ya por un universo plural y discreto. Así, Cartesio aborda las características de lo material, debatiendo sobre las notas de tangibilidad e impenetrabilidad, que, según su criterio, son propias de un *extensum* cuantitativo, sumativo o fraccionado, que no casa, en lo que aquí interesa con el de Meliso.

¹⁴¹ El primer uso es atribuido a Demócrito; cf. [LEUCIPO] Y DEMÓCRITO, frag. 435, en PORATTI, Armando *et alii* (eds., trads.), *Los filósofos presocráticos III*, Madrid, Gredos, 1986, p. 327.

¹⁴² GONZÁLEZ CABRERA, Manuel, *Física fundamental*, México, ed. Progreso, 1996, p. 14.

¹⁴³ LÓPEZ RUPÉREZ, Francisco, *Más allá de las partículas y las ondas: una propuesta de inspiración epistemológica para la educación científica*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, Centro de Investigación y Documentación Educativa, 1994, pp. 82-83.

A la vista de estos argumentos, se ha hecho pertinente consignar las reflexiones del filósofo francófono: “la tangibilidad y la impenetrabilidad guardan relación con las partes y presuponen el concepto de división o terminación [o de un cuerpo dividido o terminado] cuando bien podemos concebir un cuerpo continuo de magnitud indeterminada o indefinido en el cual no sea considerada más que la extensión”¹⁴⁴.

Anotado esto, resulta obligado indicar que el afán investigador por ahondar en la noción de infinito extenso, sin que en esa extensión participen otros rasgos ni alteridad alguna concurrente, ha desembocado en su discurrir, en la atención a la nota de “negación” contenida en la “privación de infinitud” y, más concretamente, en el trato que le da Spinoza. Ha quedado ya sentado que el *extensum* melíseo carece de figura, forma o determinación o definición, por cuanto ello implicaría coexistencia o contigüidad, esto es, pluralidad. Sobre la trabazón entre finitud y negación se expresa el filósofo de Ámsterdam en su *Carta 50*, a Jarig Jelles:

“En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación”¹⁴⁵.

En una línea parecida se muestra en la segunda definición y en el primer escolio a la octava proposición de la primera de su *Ética*, respectivamente: “se llama finita en su género aquella cosa que puede, ser limitada por otra de su misma naturaleza”¹⁴⁶, “como ser finito es realmente una negación parcial y ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de

¹⁴⁴ DESCARTES, ADAM, Charles y TANNERY Paul, (eds.), *Œuvres*, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974, vol. v, p. 239, respuesta a una objeción de More en diciembre de 1648: “*tangibilitas et impenetrabilitas habeant relationem ad partes, et præsupponant conceptum divisionis vel terminationis; possumus autem concipere corpus continuum indeterminatæ magnitudinis, sive indefinitum, in quo nihil præter extensionem consideretur*”, traducción modificada de WEIL, Simone, *Sobre la ciencia*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2006, ‘Ciencia y percepción en Descartes’, p. 22.

¹⁴⁵ SPINOZA, Baruj, *Carta 50, a Jarig Jelles*, en DOMÍNGUEZ Atilano (trad., ed.), *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 309.

¹⁴⁶ SPINOZA, Baruj, *Ética, parte 1: De Dios*, definición 2, en DOMÍNGUEZ, Atilano, (ed., trad.), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2009, p. 39.

alguna naturaleza, de la sola proposición E1P7 se sigue, pues, que toda sustancia debe ser infinita”¹⁴⁷.

En vista de todo ello, es oportuno recordar que, según Meliso, τὸ ἓὸν no limita con ninguna alteridad absoluta o relativa o genérica, ni con la nada ni con *aliquid alterum* o *aliquid alium*. Su unidad y unicidad no son meramente conceptuales ni fruto de una reducción abstractiva a partir de la pluralidad sensible, sino que están antes del número, antes del *uno*, si se quiere. De hecho, el propio Meliso se pronuncia contra lo plural cuando señala: “[s]i existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser tal como yo digo que lo uno”¹⁴⁸. Por su parte, los atomistas, captando el sentido del argumento, lo revierten y lo emplean justamente para la pluralidad, por lo cual es pertinente relacionar este autor con Leucipo y Demócrito de camino hacia Epicuro.

Con estas consideraciones presentes sobre Meliso, es hora de estudiar, primero, la relación entre pasión o pasividad y acción o actividad en “lo que es”; de hecho, y aquí es necesario incluir una larga cita:

“no puede perder algo, ni hacerse más grande, ni cambiar su forma, ni tener dolor, ni sufrir pena. En efecto, si padeciese alguna de estas cosas, entonces no sería uno. Si se alterase, necesariamente no sería homogéneo lo que es, sino que tendría que perecer lo que era antes y tendría que generarse lo que no es. (...) No tiene dolor; no podría ser un todo si tuviese dolor. En efecto, una cosa que tiene dolor no puede ser siempre, ni podría tener una fuerza igual a la sana; y no sería tampoco homogénea, si tuviese dolor: sufriría, ciertamente, si se le quitase o agregase, y no sería, por tanto, ya homogénea. Tampoco lo que es sano podría tener dolor: perecería, en efecto, lo que es sano -lo que es- si se generase lo que no es. Y también para el sufrir [vale] el mismo argumento que para el tener dolor (...) Lo que es homogéneo no puede perecer, ni hacerse más grande, ni cambiar su forma, ni tener dolor, ni sufrir pena. En efecto, si padeciese alguna de estas cosas, no sería entonces uno. Ciertamente, lo que se mueve por un movimiento cualquiera cambia a partir de algo en algo distinto. Pero [dijimos que] no había otra cosa que lo que es; y eso, por tanto, no se mueve”¹⁴⁹.

En estos fragmentos Meliso se dedica, desde el monismo que no concibe lo autocinético, a negar la posibilidad del movimiento, del cambio o de la mutación. Ni el

¹⁴⁷ SPINOZA, *Ética, parte 1: De Dios*, Proposición 8, Escolio 1, en DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴⁸ MELISO DE SAMOS, fragmento 209 (2), en CORDERO, *op. cit.*, p. 117.

¹⁴⁹ MELISO DE SAMOS, fragmentos 177-178, en CORDERO, *op. cit.*, pp. 101-104.

acrecimiento ni la merma, ni el dolor o la pena son propios de algo homogéneo ni de algo uno no consecutivo, es decir, fuera de toda secuencia. “Lo que es” no cambia ni *ad intra* ni *ad extra*. Ni adolece ni tiene pena ni padece [οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται, (...) πάσχοι]. La lógica que aplica Meliso en este caso se basa, de nuevo, en la cuestión de la unidad y la dualidad. Si sólo existe “lo que es” y τὸ ἐὸν es un *plenum infinitum*, no hay espacio ni para la acción ni para la pasión y no hay, por lo tanto, cambio. Aristóteles señala las categorías de “hacer y padecer”, ejemplificándolas con “cortar y quemar” frente a “ser cortado y ser quemado”¹⁵⁰ y agregando que “[t]ambién el hacer y el padecer admiten contrariedad y el más y el menos: en efecto, calentar es contrario de enfriar, y calentarse, de enfriarse, y gozar, de afligirse; de modo que admiten contrariedad¹⁵¹. Y también el más y el menos”¹⁵². La cuestión de la pasividad y actividad se juega, pues, en el terreno del número, ontológicamente, y del cambio. Sobre este punto sólo cabe remitir a las consideraciones incluidas en el artículo “Tun / Leiden” del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*¹⁵³, que seguidamente se exponen en forma somera, junto a algunas definiciones de interés espigadas personalmente de diversos autores, las cuales son relevantes para esta exposición.

En el juego entre ποιεῖν/πάσχειν -- *agere-facere/pati* destaca usualmente la presencia de la dualidad más o menos heterogénea; así, dice Raimundo Lulio: “*actio est illius qui agit in illud quod patitur, sicut ignis habet actionem in aerem quando illum calefacit (...); passio est de illo qui patitur sub aliquo quod agit, sicut aer qui habet passionem sub igne qui illum calefacit, et servus sub suo domino qui illi dominatur*”¹⁵⁴; el escolástico Suárez escribe “*aliquis pati dicitur, quando aliquid praeter naturam suam patitur, aut quando aliquid*

¹⁵⁰ ARISTÓTELES, *Categorías*, 1b 25 – 2a 5, en CANDEL, *op. cit.*, pp. 33-34.

¹⁵¹ Cabe recordar aquí que la existencia de contrarios en la Tierra o mundo sublunar también por lo que hace al movimiento, que es rectilíneo, diverso del circular, propio de lo supralunar, continuo e infinito, *cf.* ARISTÓTELES, *Física*, VIII, caps. 8 y 9, 261b 28 y ss., 265a 12 y ss, respectivamente, en CALVO, José Luis (ed., trad.), Alma Mater, Madrid, CSIC, 1996, pp. 260 y 269, respectivamente: “En efecto, todo lo que se traslada se mueve o en círculo o en línea recta, o con un movimiento mixto, de manera que si uno de éstos no es continuo, tampoco puede serlo el que se compone de ambos. Pero es manifiesto que lo que se traslada en una línea recta y finita no lo hace continuamente porque retorna; y lo que retorna por la recta se mueve con movimientos contrarios, ya que, con respecto al lugar, el movimiento hacia arriba es contrario al movimiento hacia abajo y el movimiento hacia adelante al hacia atrás y el hacia la izquierda al hacia la derecha, pues éstas son contrariedades de lugar”; “Es manifiesto que entre los movimientos de traslación el circular es el primero. En efecto, toda traslación, como hemos dicho ya antes, es circular, rectilínea o mixta -y necesariamente aquéllas tienen prioridad sobre esta última porque se compone de aquéllas; y la circular sobre la rectilínea, pues es más simple y completa”.

¹⁵² ARISTÓTELES, *Categorías*, 11b 1 – 9, en CANDEL, *op. cit.*, p. 63.

¹⁵³ RITTER, Joachim *et al.* (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1971-2007, vol. 10, p. 1572, de SPEER, A.

¹⁵⁴ LLULL, Ramón, en BONNER, Athony y RIPOLL PERELLÓ, Isabel, *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of lullian definitions*, Palma de Mallorca, Servei publicacions i intercanvi científic, 2002, pp. 101 y 237.

amittit”¹⁵⁵; por último, apunta Leibniz: “*actio est status rei ex qua sequitur mutatio alterius rei; passio est mutatio quae ex alterius rei statu sequitur*”¹⁵⁶; en la tradición lexicográfica puede ser mencionado Mariano Fernández García, que, siguiendo a Jean Buridan, manifiesta: “*potentia activa est principium transmutandi alterum; (...) potentia passiva est principium motus uel mutationis ab altero aut in quantum alterum*”¹⁵⁷. Como puede apreciarse no hay *illud* ni *aliquis* donde sólo hay, constitutiva, física y ontológicamente un uno previo al número; ni hay *praeter naturam* donde existe una única naturaleza. No cabe, entonces, pasión ni, incluso, acción.

Seguidamente y en relación con lo anterior importa referirse a un término capital en toda la tradición atomista y epicúrea, o, por mejor decir, a su negación: el ser de Meliso es incorpóreo, ἀσώματον¹⁵⁸, pues, “siendo uno -dice-, necesario es que no tenga cuerpo; si tuviera espesor tendría partes y no sería más uno”¹⁵⁹.

La importancia de ἀσώματον (σῶμα μὴ ἔχειν, no tener cuerpo) está emparentada, como se ha indicado más arriba, con la noción de incorporeidad y, eventualmente, con la de inmaterialidad. Meliso hace intervenir en este ámbito, respectivamente, los términos πάχος (espesor) y de μέρη (partes).

Es preciso, así mismo, poner de manifiesto que Meliso es, según casi todos los estudiosos, antes que nada, un discípulo de Parménides, cuyas tesis aplica hasta sus últimas consecuencias; en segundo lugar, resulta apropiado citar un pasaje de Aristóteles donde, parece, se establece una diferencia entre ambos: “Parménides parece haber captado lo uno según la forma; Meliso, en cambio, según la materia”¹⁶⁰. Al hilo de la interpretación netamente realista y materialista propuesta para Parménides más arriba, se impone aquí conceder también a Meliso la misma interpretación de la materialidad, no sólo en atención a la cita aristotélica, sino en consonancia con la predicación de la infinitud espacial o extensión infinita. Precisamente a propósito de materialidad y extensión se pronuncian, alusivamente,

¹⁵⁵ SUÁREZ, Francisco, *Disputatio XLIX: De passione*, en RÁBADE, Sergio (ed., trad.), *Disputaciones metafísicas: Disp. 48-54*, Madrid, Gredos, 1966, p. 67.

¹⁵⁶ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Philosophische Schriften. Band 4: 1677-1690 Teil A [AA VI 4]*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, ‘Definitiones notionum ex Wilkinsio: genera et species, causae effectus’, p. 28.

¹⁵⁷ FERNÁNDEZ GARCÍA, Mariano, *Lexicon scholasticum philosophicotheologicum*, Hildesheim, Olms, 1974 *pars secunda, s. u. potentia*, p. 534.

¹⁵⁸ MELISO DE SAMOS, fragmento 192, en CORDERO, *op. cit.*, p. 110.

¹⁵⁹ MELISO DE SAMOS, fragmento 193, *op. cit.*, p. 110.

¹⁶⁰ MELISO DE SAMOS, fragmento 197, en CORDERO, *op. cit.*, p. 111. Es cita de ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 986b.

Kirk y Raven¹⁶¹, y de manera más explícita y antes, Raven¹⁶², quien señala que cualquiera de los eleáticos todavía era capaz de concebir la realidad como dotada de extensión espacial y que, incluso en época de Meliso lo *incorpóreo* era desconocido, si bien aquí interesa decir, en su lugar, lo inmaterial; el estudioso británico sostiene que tanto Aristóteles cuanto Simplicio aplicaron distinciones metafísicas impropias de sus predecesores a éstos, con inconsciencia. Por último sobre este asunto, según Charles Kahn la noción de existencia y la de ubicación [o extensión] manifiestan una estrecha conexión¹⁶³, hasta el punto de ser operativamente equivalentes al menos hasta Platón.

En otro orden de cosas, en relación con la indivisibilidad, es pertinente recordar que los atomistas la vinculan con la inexistencia del vacío en el seno de los átomos¹⁶⁴, cosa en ocasiones no es suficientemente destacada¹⁶⁵.

Esa misma inexistencia del vacío se predica en Meliso de “lo que es” en términos absolutos. Precisamente la pregunta por la indivisibilidad preocupa también a Zeller, pues considera que es un óbice al mencionar una extensión ilimitada y justifica por ello la predicación de la incorporeidad¹⁶⁶. Gomperz señala, por su parte, la legitimidad de la extensión infinita de τὸ ἐὸν, como uno y único antes del número, en razón de que, como dice Meliso, si hubiera dos, lindarían uno con otro; de este modo, “lo que es” no puede ser restringido por ninguna cosa; así mismo, apunta reseñablemente que la carencia de cuerpo resulta indivisible no de modo potencial sino de modo actual, de tal forma que se rechaza ya

¹⁶¹ cf. KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 249: “It must once again be remembered, however, that Greek thinkers were very slow to apprehend that anything could exist without spatial extension”.

¹⁶² RAVEN, John Earle, *Pythagoreans and Eleatics: An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, p. 90 y 91, respectivamente: “Even in the time of Melissus the incorporeal was still unknown. The only way that any of the Eleatics could yet conceive of reality was as spatially extended. To Parmenides it was finite, to Melissus infinite; to both alike (...) it was indivisible”; “Both Aristotle and Simplicius took certain metaphysical distinctions for granted and unconsciously imposed them upon their predecessors”.

¹⁶³ KAHN, Charles, “The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being”, en *Essays on Being*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 32 y ss.: “The importance of the locative associations of *einai* for an understanding of the ordinary existential use of the verb may be a matter on which philologists will disagree. But I think there can be no disagreement on the close connection between the ideas of existence and location in Greek philosophical thought. We have from Presocratic times the well-established axiom that whatever is, is somewhere; what is nowhere is nothing (...) If existence and location are not identical in Greek thought, they are at least logically equivalent, for they imply one another; that is, they do for the average man, and for the philosophers before Plato”.

¹⁶⁴ cf. ZELLER, *op. cit.*, *Theil I*, 1876, p. 773, n.1.

¹⁶⁵ cf., por ejemplo, la pobreza del tratamiento en MELSEN, Andrew van, *From atomos to atom: the history of the concept atom*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1952, p. 46.

¹⁶⁶ cf. ZELLER, *op. cit.*, *Theil I*, 1876, p. 556: “War aber schon die begrenzte Ausdehnung, welche Parmenides dem Seienden beilegt, mit seiner Untheilbarkeit schwer zu vereinigen, so muss diess von der unbegrenzten Ausdehnung noch weit mehr gelten”.

no la separabilidad cuanto, más aún, la existencia de partes¹⁶⁷. “Lo que es” carece fácticamente de partes, es real, material y llena el espacio entero pero, todavía, carece de cuerpo, y no limita con nada o vacío algunos, como bien justifica Aristóteles, debido a que es inmóvil o inmutable y uno: “[algunos filósofos antiguos] afirmaron que el Universo es una unidad, que es inmóvil y que es infinito. Ya que, de lo contrario, el límite debería terminar junto al vacío [ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναι φασὶ καὶ ἄπειρον ἔνιοι τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν]”¹⁶⁸.

Persiste, empero, la ardua dificultad de conciliar la extensión infinita y la materialidad con la incorporeidad en Meliso, frente a lo cual la tradición estudiosa, según anota John Palmer, ha optado, por otra parte, por negar la autenticidad del pasaje, desvincularlo de τὸ ἐὸν melíseo o, por otra parte y como se pretende aquí, por ajustar su sentido para que se condiga con el resto de fragmentos y su sentido¹⁶⁹.

El propio estudioso aporta una enjundiosa y perspicaz consideración en relación con el problema: la falta de cuerpo puede ser coherentemente interpretada como el rechazo de cualquier rasgo zoomórfico o antropomórfico de “lo que es”¹⁷⁰. Con todo, Palmer desconoce, en la abundante bibliografía de su *status quaestonis*, la aportación de Heinrich Gomperz, hijo del antecitado, que arroja mucha luz sobre el asunto. En su artículo ΑΣΩΜΑΤΟΣ¹⁷¹, estudia la presencia del término y del concepto, recogiendo diversos testimonios; en su investigación indica una interesante solución: lo incorpóreo no carece de materia sino que está falto de una forma determinada [[dass ihm] keine bestimmte Gestalt beigelegt wird]; por ello recuerda H.

¹⁶⁷ GOMPERZ, Theodor, *op. cit.*, pp. 230-233.

¹⁶⁸ ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, I, c. 8, 325a, en LA CROCE, *op. cit.*, pp. 66-67: “Así, algunos antiguos pensadores opinaron que el Ente por necesidad es uno e inmóvil, pues el vacío no existe y, al no haber un vacío que exista separadamente, no es posible el movimiento, agregando que no puede haber una pluralidad de cosas, si no hay nada que las mantenga apartadas. Consideran, además, que, si alguien piensa que el todo no es continuo, sino dividido en partes que están en contacto, con ello no hace nada diferente de afirmar la existencia de la pluralidad (y no de lo uno) y del vacío. Pues, si el todo es completamente divisible, no existe lo uno ni tampoco, en consecuencia, la pluralidad, sino que el universo es vacío. Por otra parte, parece ser algo ficticio suponerlo divisible en algunos puntos y en otros no; pues, ¿hasta qué medida será divisible? Y ¿por qué una parte del todo tendrá esa característica de ser indivisible y plena, mientras que otra parte estará dividida? Además, aun en este caso ellos opinan que es necesario negar la existencia del movimiento. Así, sobre la base de estos razonamientos, sobrepasando y despreciando los datos de la sensación, ya que están constreñidos a seguir sólo la razón, afirman que el todo es uno e inmóvil, y algunos también que es infinito, pues, de lo contrario, el límite terminaría en el vacío”; información tomada de BURNET, *op. cit.*, capítulo VIII., sección 167. *Reality Spatially Infinite*, p. 325, nota 2.

¹⁶⁹ PALMER, John, “On the Alleged Incorporeality of What Is in Melissus”, *Ancient Philosophy*, n° 23, 2003, pp. 1–10.

¹⁷⁰ *cf. ibidem*, p. 7.

¹⁷¹ GOMPERZ, Heinrich, “ΑΣΩΜΑΤΟΣ”, *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie*, Vol. 67 (1932), p. 155-167; especialmente a partir de la p. 163.

Gomperz que σῶμα significó primariamente “cadáver” y luego “cuerpo de organismo vivo” [*Leib*; de este modo, ἀσώματος significaría “aquello no ligado a un organismo vivo, lo “unverkörpert”, “lo no encarnado [o personificado]”; el término griego fue después aplicado de manera metafórica sólo a aquellos objetos inanimados, que: “compartían con el cuerpo dos cualidades esenciales y estrechamente relacionadas pero no siempre copresentes: por una parte, la perceptibilidad sensible, en especial la tangibilidad y visibilidad; por otra, el hecho de estar confinado o encerrado por unos límites determinados, más o menos firmes o fijos [*fest, starr*]. σῶμα significa entonces tanto cuanto “cuerpo consistente o rígido”; ἀσώματος ahora denota todo aquello que por un lado escapa a la tangibilidad y a la visibilidad y, por eso mismo, de densidad o espesor (...) y que, por otro lado, carece de límites firmes o fijos. En esta fase del desarrollo conceptual queda fundada, me parece, la vinculación de “incorpóreo con “infinito / ilimitado”: lo que no es firme ni tangible tampoco puede retenerse, por norma general, en los límites de una conformación determinada”¹⁷². Precisamente una refacción de esta tesis, apoyada con testimonios y argumentos, la sostiene también Mario Untersteiner, quien escribe que Meliso quiso defender con incorpóreo “esistente di per sé e privo di ogni differenziazione, (...) perfettamente eleático”¹⁷³.

Es oportuno aquí, igualmente, acudir a las eruditas anotaciones de José Francisco Oliveri¹⁷⁴ para subrayar un paralelismo entre lo indeterminado, ilimitado de Anaximandro y la incorporeidad melísea en el sentido de ausencia de determinación, diferenciación.

Todo esto parece ser compatible con la afirmación de Renehan sobre el hecho de que el sentido restringido de σῶμα en el siglo V a. C. y las dificultades para comprender la noción de materia contribuyeran a concebir ambas realidades como distintas, cosa que en nuestro caso dificulta la comprensión de Meliso¹⁷⁵.

En “lo que es”, la inmutabilidad cualitativa (eterno y espacialmente infinito) y cuantitativa (uno), se conjugan con la incorporeidad en cuanto ésta significa privación de privaciones, de atributos o ulteriores determinaciones. Estas características posibilitan la

¹⁷² GOMPERZ, Heinirch, “ΑΣΩΜΑΤΟΣ, en *op. cit.*, pp. 155-167, p. 164.

¹⁷³ UNTERSTEINER, Mario, “Un aspetto dell’esser melissiano (Melisso 30B 9 DK)”, en *Scritti minori: studi di letteratura e filosofia greca*, Brescia, Paideia, 1971, pp. 184-197, concretamente p. 196.

¹⁷⁴ OLIVERI, José Francisco, en CORDERO, *op. cit.*, pp. 114-116, n. 78.

¹⁷⁵ RENEHAN, R., “On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality”, en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, nº 21, vol. 2, 1980, verano, pp.105-138; especialmente 117-119.

permanencia a través de la duración infinita, y fueron requeridas y reformadas por las hipótesis pluralistas, como advierte Mondolfo¹⁷⁶.

Aquí es necesario y cobra sentido recuperar las menciones previas de Descartes y Spinoza: es pensable una magnitud indefinida y continua, carente de tangibilidad y impenetrabilidad; si “lo que es” es materia total, no está condicionada por ninguna *determinatio* negativa o por finitudes colindantes. El problema radica en que, al pensar y percibir desde la finitud humana, resulta hartamente complicado entender que la infinitud se explica como privación de fin, cuando cabría pensar lo humano en tanto que “privación [*privación de finitud*]”, desde un lenguaje capaz de expresar ese sema positivamente. De hecho, es justo pensar, con Meliso y Spinoza, que la indeterminación temporal y espacial del ser melíseo, su informidad, son constitutivas, por cuanto la forma comporta definición en lo ontológico y en lo lingüístico, esto es, algún tipo de corte y de vecindad, algún tipo de orden y de composición, de yuxtaposición, coordinación o subordinación. El ser melíseo es, en consecuencia, anterior a la forma o informe, a la figura y, también a las palabras.

Para concluir lo dicho sobre la incorporeidad melísea procede apuntar que en τὸ ἐὸν no hay individuación en el sentido de hacerse uno, ni un emerger completo y uno distinguible de otros, ni un no poder ser cortado en partes como ocurre con el individuo concebido al modo escolástico¹⁷⁷. “Lo que es” está antes, en sentido cronológico, ontológico y sin continuidad, de la *indiividuatio* cuantitativa, separativa y privativa.

Hechas todas estas precisiones, parece legítimo postular que, considerando “lo que es” melíseo como infinito (ἄπειρον) en acción y efecto de extenderse en el tiempo (ἀεὶ, eternidad) y, como material, en el espacio (μέγεθος magnitud, tamaño¹⁷⁸), si bien, aun teniendo magnitud, no es, en contra de Aristóteles, reductible a un *quantum*¹⁷⁹, ni está *de facto* dividido, pues carece de partes, siendo un todo, uno y continuo; en cierto modo, se le da la razón a Aristóteles en que el infinito no es un cuerpo, si se entiende por cuerpo “aquello que está

¹⁷⁶ MONDOLFO, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Imán, 1952, pp. 102-103.

¹⁷⁷ RITTER, *op. cit.*, vol. 4, p. 306, s. u.: *Individuum, Individualität*, de SPEER, A.

¹⁷⁸ ARISTÓTELES, *Física*, 216b 4 y ss.: “el cubo tiene una magnitud equivalente [ὁ κύβος γε ἔχει τοσοῦτον μέγεθος]”, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 115.

¹⁷⁹ ARISTÓTELES, *Física*, 185a 33- 185b 9 y ss., en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 8: “Meliso afirma que lo que es infinito. Por consiguiente es algo de una cierta cantidad, puesto que lo infinito está en la cantidad y no cabe que la entidad, la cualidad o una afección sean infinitas si no es en virtud de concurrencia - si existen también algunas cosas de una cierta cantidad. Y es que la definición de lo infinito se sirve de la cantidad, pero no de la entidad ni de la cualidad”.

limitado por una superficie”¹⁸⁰; como no es cuerpo, tampoco presenta diferencia entre continente y contenido; siendo homogéneo y plena su naturaleza, se mantiene inmóvil y no es posible hablar de un lugar más propio o menos propio para en relación con *aliquid alterum*, algo otro¹⁸¹, sino que, como “lo que es” ocupa o se extiende infinitamente.

Así mismo, puede defender que el infinito melíseo no es numerable, está antes del número que es concepto, está antes del número y de la magnitud, que también es número; podría decirse, pues, que la ilimitación o infinitud de τὸ ἔὸν en Meliso está más allá de distinciones, esto es, determinaciones o predicaciones cualitativas o cuantitativas.

Resulta, en este contexto, menos arduo hacer conciliar la realidad material de “lo que es”, con su volumen infinito, su plenitud y su incorporeidad, así como con su falta de πάχος, y μόρια (partes), pese algunos reparos de Guthrie¹⁸². Πάχος vale por espesor, grosor o, mejor, densidad, y el estudioso inglés lo traduce como “densidad palpable”; la carencia de densidad, y llegado el caso, de solidez, se puede vincular, como bien hace Guthrie, con el pasaje de Simplicio donde se consigna:

“Tampoco podría ser denso o raro. No es factible que lo raro sea pleno de manera semejante a lo denso, sino que lo raro precisamente resulta más vacío que lo denso. Entre lo pleno y lo no pleno hay que hacer esta distinción: si algo hace lugar a algo o lo acoge, no es pleno; si, en cambio, ni hace lugar ni lo acoge, es pleno. En consecuencia, es necesario que sea un pleno, si el vacío no es”¹⁸³.

Estas consideraciones melíseas sobre lo raro y lo denso, que recuerdan a las ya formuladas por Anaxímenes, casan, asimismo, con el hecho de que “lo que es” se caracterice como homogéneo. Pues, πάχος, entendido como densidad, remite, hoy, a la cantidad de masa contenida en un determinado volumen de una sustancia, lo que escapa, por la cantidad (sólo hay uno, que es anúmero) y la determinación a la propuesta de Meliso; por último, si con Furley¹⁸⁴, se pone en juego la idea de solidez (*solidity, bulk*), puede toparse con serio

¹⁸⁰ ARISTÓTELES, *Física*, 204b 5 y ss., en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 76.

¹⁸¹ ARISTÓTELES, *Física*, 205a10, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 78: “por naturaleza todo lo perceptible está en algun sitio y hay un lugar para cada cosa, y éste es el mismo para la parte y el todo”.

¹⁸² cf. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. II: La tradición presocráticas de Parménides a Demócrito*, Madrid, Gredos, 1984, pp. 122-125.

¹⁸³ MELISO DE SAMOS, fragmento 177, en CORDERO, *op. cit.*, p. 102.

¹⁸⁴ FURLEY, David, *Two Studies in the Greek Atomists: Study I, Indivisible Magnitudes; Study II, Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1967, “Study 1. Indivisible magnitudes”, part 2, ‘Chapter IV: The Eleatic Concept of an Indivisible Being’, p. 61.

obstáculo, por cuanto la solidez es estado de agregación de la materia, caracterizado por su resistencia al cambio de forma o volumen; lo espinoso radica en la noción de agregación y en la de resistencia; la resistencia, como la impenetrabilidad, es a otro, no a uno mismo, al igual que la agregación es, de hecho, a aglomeración, acumulación, ayuntamiento o juntura, todo lo cual remite, de nuevo, a la pluralidad, excluida de entrada por Meliso, del mismo modo que secede con μέρη (partes); una vez negado todo ello, niega el vacío y toda existencia de alteridad física, material o somática.

Trayendo ahora nuevamente a colación la antementada carencia de principio y final o terminación, importa transcribir el argumento en su expresión más famosa: “puesto que lo que se ha generado tiene principio, lo que no se ha generado no tiene principio”¹⁸⁵, lo que le vale la crítica de Aristóteles y pasar a la historia como “paralogismo de Meliso” al cometer el error formal de asumir que la negación de una premisa implica la negación del consecuente, cosa que no respeta la ley o proceso de la contraposición del condicional, en terminología lógica, o del contrarrecíproco, a partir de una traducción de una obra de Tarski¹⁸⁶, en cuya virtud para conservar la equivalencia lógica es fuerza invertir las posiciones de antecedente y consecuente, estando ambos negados.

En este sentido, Aristóteles reprocha al discípulo díscolo de Parménides, primero, el error argumentativo¹⁸⁷ y le achaca, según Zafiropulo¹⁸⁸, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, esto es, un salto, traspaso o transgresión hacia otro género¹⁸⁹. Uno de los problemas más graves de estas “mezclas impropias” sería el empleo de ἀρχὴν y τελευτήν. Precisamente en este punto corresponde traer a colación, para resituar con justicia el debate entre Meliso y Aristóteles, la siguiente observación de Calogero sobre el fragmento:

¹⁸⁵ MELISO DE SAMOS, fragmento 145, en CORDERO, *op. cit.*, p. 90.

¹⁸⁶ cf. TARSKI, Alfred, *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, Argentina, Espasa Calpe Argentina, 1951, pp. 62-63.

¹⁸⁷ cf. ARISTÓTELES, *Sobre las refutaciones sofísticas*, V, 167b, 13; 181a, 27, en CANDEL, *op. cit.*, pp. 320 y 371-372: “el enunciado de Melisa de que el universo es ilimitado, tomando, por un lado, que es ingenerado (pues de lo que no es no se genera nada), y, por otro lado, que lo que se genera lo hace a partir de un principio; si, pues, no se ha engendrado, el universo no tiene principio, de modo que será ilimitado. Pero no necesariamente ha de ocurrir esto: pues, si todo lo engendrado tiene un principio, eso no quiere decir que, si algo tiene principio, haya sido engendrado”; “el argumento de Meliso: pues, si lo engendrado tiene un principio, lo ingenerado exige no tenerlo, de modo que, si el cielo es ingenerado, también es ilimitado. Pero esto no es así: pues la implicación va en sentido inverso”.

¹⁸⁸ ZAFIROPULO, *op. cit.*, p. 235.

¹⁸⁹ cf. ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*, I, 7, 75a 38, en CANDEL, *op. cit.*, p. 332: “no es posible demostrar pasando de un género a otro”; cf. también ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, I, 1, 268b 1 y ss., en CANDEL, *op. cit.*, p. 43.

“Qui c’è, senza dubbio, l’equivocità dei termini ‘principio’ e ‘fine’, trasferiti dall’estensione temporale a quella spaziale: ma quel che la consapevolezza seriore giustamente considera deficiencia de distinción è poi, nella sua attualità storica, la stessa indifferenza arcaica dell’eleatismo, per cui i valori di quelle due serie di grandezze convivono ancora in una serie sola”¹⁹⁰.

Otro aspecto que parece causar animadversión en la noción de infinito como privación de límite, determinación o confín, lo pone de manifiesto Román Alcalá¹⁹¹ y tiene que ver con el sentido de la perfección griega. La τελειότης denota acabamiento, completitud, realización plena, aquello que es plenamente debe o puede llegar a ser. Está ligada a τελευτή (final) y a τέλος¹⁹². Éste último remite a “fin, acabamiento, término, cumplimiento, objeto propuesto, finalidad, extremo y muerte”. De todos estos matices semánticos se privilegian en la filosofía los de conclusión e intención. En este orden de cosas, la perfección entendida como realización o limitación positiva, necesaria y metafísicamente imposible supone un duro rechazo al concepto de infinitud.

A este respecto, resulta necesario apostillar, leyendo a Meliso, que la ausencia de principio y final está ligada, en el mismo fragmento recogido por Diels-Kranz¹⁹³, con el concepto de πᾶν, ya que “no es factible, en efecto, que siempre sea lo que no es un todo”¹⁹⁴. Epistemológicamente, conviene atender también a la δόξα parmenídea y saber que si conociésemos “lo que es”, esa totalidad, una, entonces tendríamos percepción de cualidades verdaderas y permanentes, pero ocurre que lo que se nos presenta es lo múltiple, en cambio continuo, de manera que no tenemos saber consistente alguno, sino error, tal como se desprende de la siguiente afirmación: “sucede que también muchas otras cosas se nos presentan en forma ilusoria, a través de los sentidos; en cambio, para el pensamiento no cabe que esas cosas ocurran ni que el ente sea múltiple, sino solamente que éste sea uno, eterno, infinito y totalmente homogéneo consigo mismo”¹⁹⁵. Justamente en este contexto se inscribe el ya mencionado ataque a la pluralidad confundente, cuando sostiene el filósofo: “[s]i

¹⁹⁰ CALOGERO, *op. cit.*, p. 187.

¹⁹¹ ROMÁN ALCALÁ, Ramón, “Meliso de Samos: la corrección de la ontología parmenídea y sus inevitables consecuencias escépticas”, *Endoxa: Series Filosóficas*, nº 3, 1994, pp. 179-193.

¹⁹² CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire etymologique de la langue greque. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1967, s. u. τέλος.

¹⁹³ MELISO, DK 30 B 2, Simplicio, *Física*, 109, 24-25, en DIELS, KRANZ, *op. cit.*, pp. 268-269: “No es factible, en efecto, que siempre sea lo que no es un todo. [<καί> οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὃ τι μὴ πᾶν ἔστι]”.

¹⁹⁴ MELISO DE SAMOS, fragmento 122, en CORDERO, *op. cit.*, p. 226.

¹⁹⁵ MELISO DE SAMOS, fragmento 212, en CORDERO, *op. cit.*, p. 119.

afirmamos, en efecto, que hay una multiplicidad, eterna, que tiene forma y consistencia, nos parece [después] que todo se hace diferente y se transforma de cómo lo vemos en cada ocasión. Es evidente, entonces, que no veíamos en forma correcta y que aquella multiplicidad no rectamente nos parecía que era. No se transformaría si en verdad fuese: sino que cada uno tendría que ser tal como parecía que era. En efecto, nada hay más fuerte que lo que es verdaderamente. Si se hubiese transformado, entonces lo que es habría perecido; y se habría generado lo que no es. Así, pues, si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser como lo uno”¹⁹⁶.

Ya en último lugar es clave insistir en el hecho de que según la tradición, el eleatismo por vía de Meliso y el primer atomismo están emparentados cercanamente, como muestra alguna cita preservada: “Leucipo... discípulo de Meliso”¹⁹⁷, por más que las concomitancias, afinidades y la deuda del atomismo con el eleatismo son tratadas en el siguiente capítulo, dedicado a otro axioma epicúreo relativo a la existencia del todo, τὸ πᾶν.

¹⁹⁶ MELISO DE SAMOS, fragmento 209 (7) en CORDERO, *op. cit.*, p. 118.

¹⁹⁷ MELISO DE SAMOS, fragmento 120, en CORDERO, *op. cit.*, p. 81.

1.2. El todo, τὸ πᾶν

Tras el extenso tratamiento del principio *nihil ex nihilo* en Epicuro, compartido por toda la tradición filosófica precedente, conviene ocuparse de su segundo axioma, a saber: la existencia de la totalidad, el todo de lo existente o, por mejor decir, el universo (τὸ πᾶν). Esta postura se enclava, en puridad, en una postura ontológica y epistemológicamente realista. De acuerdo con ello propugna el filósofo que “existe el universo” y que “hay que dar por garantizado también que el universo siempre fue tal como ahora es, y que siempre será así, puesto que no hay nada en que transformarse, pues fuera del universo no hay nada que, luego de introducirse en él, pudiera causar la mutación”¹⁹⁸. Las consideraciones previas ponen de manifiesto el hecho de que Epicuro se interesa por ‘lo que hay’, por lo de aquí, por el mundo de las cosas, de tal modo que su “discurso físico se presenta, así, como una parte de ese discurso total exigido, donde la coherencia generalizada y su posibilidad se manifieste como garantía de veracidad y de corrección de actitud para la vida práctica”¹⁹⁹. Ese interés se mantiene fiel, señala García Calvo, “a la confusión [positivamente entendida]²⁰⁰ socrática esencial entre el problema del saber y el de la vida”²⁰¹.

Por otra parte importa subrayar que la noción de globalidad inclusiva, ese universo, diverso, como bien indica Furley²⁰², del κόσμος / *mundus*, (que remiten a sistemas ordenados, cerrados en sí mismos y plurales por ser parte de un *aliquid* mayor) se erige como valladar²⁰³ de la existencia, la física y el conocimiento. En ese sentido está emparentado, según Bollack, con “lo que es” de Parménides: “la description épicurienne du tout (...) semble emprunter sa justification à la spéculation éléatique: car il n’y a rien en quoi il change, puisqu’en dehors du tout il n’est rien... Mais, alors que l’être n’admet pas l’accroissement et la diminution, le tout exclut le changement qualitatif”²⁰⁴. Esta observación en la línea de Parménides casa, como puede deducirse, con la resolución superadora de la polémica frente al eleatismo, en

¹⁹⁸ EPICURO, *Epistola a Heródoto*, 39, en VARA, *op. cit.*, p. 51. Se aplica también a la cita precedente.

¹⁹⁹ GARCÍA RÚA, José Luis, *El sentido de la naturaleza en Epicuro: algunos aspectos del discurso físico epicúreo*, Granada, Comares, 1996, p. 18.

²⁰⁰ Anotación entre corchetes propia.

²⁰¹ GARCÍA CALVO, *op. cit.*, pp. 69-70.

²⁰² FURLEY, David, “The Greek theory of the infinite universe”, en *Journal of the History of Ideas*, nº 42, vol. 4, 1981, octubre-diciembre, pp. 571-585, concretamente p. 572; también en *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge, New York Cambridge University Press, 1989, pp. 1-13.

²⁰³ *cf.* las numerosas menciones de los *moenia mundi* en LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, I, vv. 73, 1102, *passim*.

²⁰⁴ BOLLACK, Jean *et al.*, *La lettre d’Épicure*, Paris, Les éditions de Minuit, 1971, p. 175.

una línea materialista ya trazada²⁰⁵, que, por mediación del atomismo de Leucipo y Demócrito, en Epicuro conlleva la preservación de la pluralidad constitutiva, la transformación y el movimiento.

Por lo que hace al todo cabe decir que deviene, entonces, límite ilimitado o limitado infinito²⁰⁶, que recoge al (espacio) vacío y los átomos o es dinamizado por ellos, que le dan existencia, de tal manera que, según Bollack, se revierte la propuesta parmenídea, donde el ser funda la existencia de las cosas²⁰⁷.

Tò πᾶν tiene, igualmente, dos facetas, a saber: la de caracterización intuitiva de conjunto último, constante, permanente, regular, absoluto; por otra parte, la de elaborada abstracción que explica aquello que absorbe disolutivamente cualquier otra alteridad plural existente u exterioridad, de modo fundante, y que incluye los antedichos átomos y el vacío. El universo así concebido supera al referencial o del discurso, está en un orden diverso del de las paradojas russellianas, como una suerte de libro que contenía todos los libros, en un proceso *ad infinitum*²⁰⁸, está en el orden de la existencia.

El universo, lo que hay, es y está autojustificado y sustentado en sí mismo, y, como una suerte de garante y ley última, puede ser descrito en este punto con las atinadas palabras del filósofo García Rúa, que lo califica, en referencia a Epicuro, como sigue:

“fondo de realidad inmutable que subyace a todo. Éste es el Todo esquemático, omnicomprendivo y posibilidad pura, del que hay que partir hacia el *progressus*, una vez que se ha llegado a la *aprehensión capital*. Es un Todo abstracto, poblado de materia abstracta, que ha de servir de trasfondo obligado a toda explicación fenoménica. Ésta vendrá servida por la física y ayudada de la canónica, y su misión es descubrir las estructuras de la naturaleza y sus leyes, para servir de fundamento a nuestra ataraxia, en cuanto que nos ofrece, por un lado, el marco de la acción y, por otro lado, el modelo de

²⁰⁵ Aquí cabe disentir de CANDEL, Miguel, *El nacimiento de la eternidad. Apuntes de filosofía antigua*, Barcelona, Idea books, 2002, p. 20, cuando se refiere a la materia como “ese fecundo hallazgo conceptual-terminológico de Aristóteles”.

²⁰⁶ cf. GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 33.

²⁰⁷ cf. BOLLACK, Jean, *op. cit.*, p. 266.

²⁰⁸ cf. BORGES, Jorge Luis, “Ficciones: La biblioteca de babel”, *Obras completas I*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 469: “también sabemos de otra superstición de aquel tiempo: la del Hombre del Libro. En algún anaquel de algún hexágono (razonaron los hombres) debe existir un libro que sea la cifra y el compendio perfecto *de todos los demás*: algún bibliotecario lo ha recorrido y es análogo a un dios”.

la acción, siendo la materialidad concreta de la acción práctica correcta el lugar donde se funden canónica, física y ética”²⁰⁹.

Sus atributos son, a partir de lo enunciado por el Samio, la autoidentidad, la singularidad o unicidad, contrariamente a lo sucede con los κόσμοι (múltiples), así como, especialmente, la infinitud²¹⁰ y la inmutabilidad. La unicidad va de suyo por cuanto carece de alteridad colindante o de exterioridad otra, de conformidad con la postura de Meliso, tal como señala Ivars Avotins²¹¹. Igualmente, el universo es inmutable, puesto que el hecho de verse sometido al cambio cualitativo o cuantitativo implicaría algún tipo de imperfección o privación e inconsistencia lógico-metafísica. Τὸ πᾶν se califica, por lo mismo y en la línea melísea, de infinito pues de otro modo no podría recoger ni la infinitud atómica ni la infinitud extensiva ni la infinitud temporal o eternidad²¹². En cuanto a ello Koyré reconoce el mérito de los griegos al concebir la infinitización del universo, si bien no deja en buen lugar al atomismo ni a Epicuro, que considera acientíficos²¹³.

El universo es, valga la redundancia, el conjunto física y ontológicamente universal, único, sin alternativa y, por ello, aunque en su seno se produzca el cambio, él es, *ex definitione*, inmutable, tal como le sucede a “lo que es” de Meliso.

²⁰⁹ GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 58.

²¹⁰ cf. BALAUDÉ, Jean François, *Le vocabulaire d'Épicure*, Paris, Ellipses, 2002, s. u. tout, pp. 61-62.

²¹¹ AVOTINS, Ivars, “On Some Epicurean and Lucretian Arguments for the Infinity of the Universe”, en *The Classical Quarterly*, nº 33, vol. 2, 1983, pp. 421-427.

²¹² cf. GOEDECKEMEYER, Albert, *Epikurs Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilosophie*, Strassburg, J. L. Trübner, 1897, pp. 26 y 150.

²¹³ cf. KOYRÉ, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo abierto*, Madrid, Siglo XXI de España, 1999, p. 9 y nota 4: “La concepción de la infinitud del universo se origina con los griegos, y no cabe duda de que las especulaciones de los pensadores griegos sobre la infinitud del espacio y la multiplicidad de los mundos han desempeñado un papel importante en la historia de la que nos vamos a ocupar. Con todo, me parece imposible reducir la historia de la infinitización del universo al redescubrimiento de la visión del mundo de los atomistas griegos, que se hizo más conocida a través del recién descubierto Lucrecio o del recién traducido Diógenes Laercio. No hemos de olvidar que las concepciones infinitistas de los atomistas griegos habían sido rechazadas por la corriente o las corrientes fundamentales del pensamiento filosófico y científico de los griegos (la tradición epicureísta no era científica) (...) el atomismo de los antiguos, al menos tal como nos lo presentan Epicuro y Lucrecio – puede que haya sido diferente en el caso de Demócrito, pero sabemos muy poco de él – no constituía una teoría científica y aunque algunos de sus preceptos, como, por ejemplo, aquel que nos insta a explicar los fenómenos mismos patrones que los terrestres, *parecen (sic)* conducir a la unificación del mundo realizada por la ciencia moderna, nunca fue capaz de sentar los fundamentos para el desarrollo de una física; ni siquiera en los tiempos modernos. En efecto, su resurgimiento por obra de Gassendi siguió siendo perfectamente estéril. La explicación de tal esterilidad ha de achacarse, en mi opinión, al sensualismo extremo de la tradición epicureísta; sólo cuando rechazaron semejante sensualismo los fundadores de la ciencia moderna, sustituyéndolo por un enfoque matemático de la naturaleza, el atomismo — en las obras de Galileo, R. Boyle, Newton, etc. — se convirtió en una concepción científica válida, con lo que Lucrecio y Epicuro aparecieron como los precursores de la ciencia moderna. Naturalmente, es posible y aun probable que, al conectar las matemáticas con el atomismo, la ciencia moderna haya hecho resurgir las intenciones e intuiciones más profundas de Demócrito”.

Por lo que hace a su inalterabilidad, es decir, con el fin de comprender la noción de inmutabilidad del todo, resultan iluminadoras tanto las citas de Lucrecio, *per se*, cuanto la explicación de Jacques Brunschwig. Es preciso incluir, primero, dos pasajes del poeta filósofo augusteo, que son por sí mismos explícitos y aclaran la parquedad expresiva de Epicuro:

I

“Y no hay fuerza que pueda alterar el conjunto de los seres, pues ni hay (*ya en parte alguna*) nada adonde alguna clase de materia pueda escapar a partir del todo, ni en el todo hay de donde pueda nacer una nueva fuerza que invada y cambie toda la naturaleza de los seres y trastorne los movimientos”²¹⁴

II

“la totalidad de las totalidades que es eterna y fuera de ella no hay lugar a donde escapar ni cuerpos que puedan caerle encima y con recio choque deshacerla”²¹⁵.

Por su parte, el filósofo francés Jacques Brunschwig²¹⁶ apunta a propósito de la invariabilidad que no sólo se refiere a la totalidad de los estados reales del universo, o sea, a la totalidad de los seres físicos, considerada en la totalidad de estados en los que se encontró, se encuentra y se encontrará, sino que también designa la totalidad de los seres físicos considerada en la totalidad de estados en que se puede encontrar, de tal forma que quedan incluidos *de facto* los estados posibles del universo, en su crecimiento continuo e infinito, salvando así la verificación de combinaciones inéditas. Justamente la inclusión no tanto de cuanto sucede, sucedió y sucederá, sino, más bien, de cuanto puede, ha podido y podrá suceder, hallándose sometido a la *foedera naturai*, a las leyes y pactos de la Naturaleza, la legaliformidad natural, incrementa la riqueza conceptual a τὸ πᾶν.

²¹⁴ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 304-308, en SOCAS, Francisco (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2003, p. 189 [*nec rerum summam commutare ulla potest vis / nam neque, quo possit genus ullum materiai / effugere ex omni, quicquam est (extra), neque in omne / unde coorta queat nova vis irrupere et omnem / naturam rerum mutare et vertere motus*].

²¹⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 818-816, en SOCAS, *op. cit.*, p. 262 [*sicut summarum summast aeterna, neque extra / quis locus est quo diffugiant neque corpora sunt quae / possint incidere et valida dissolvere plaga*]; prácticamente idéntica a LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 361-363, en SOCAS, *op. cit.*, p. 352: “el conjunto de los conjuntos resulta eterno, sin que fuera de él haya ningún espacio adonde salten ni haya ningún cuerpo que pueda caerle encima y deshacerlas con recio golpe [*sicut summarum summa est aeterna, neque extra / qui locus est quo dissiliant neque corpora sunt quae / possint incidere et valida dissolvere plaga*]”.

²¹⁶cf. BRUNSCHWIG, Jacques, “L'argument d'Épicure sur l'immutabilité du tout”, en *Permanence de la philosophie. Mélanges offerts à Joseph Moreau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1977, pp. 146-148.

A su vez, la trabazón inextricable entre el principio del *nihil ex nihilo* y el *todo* la señala magistralmente la filósofa serbia Ksenija Atanasijević²¹⁷ al destacar de modo explícito las consecuencias del desarrollo de este axioma antinihilista, como punto de partida de toda la física epicúrea. La consistencia lógica y existencial conduce (si se tiene en cuenta que no hay *creatio*, que nada procede de la nada ni a ella regresa, aunque se perciba vaivén continuo de aparición y desaparición, de transformación y cambio en la discontinuidad de lo material) al hecho de que *πᾶν / φύσις* no es reductible a la desaparición o a la disolución, manteniéndose idéntico y único, pues no existe en él ente o fuerza intrínsecos o extrínsecos hacia que lo hagan mutar o hacia los cuales mute.

Por todo ello, es posible decir que en el mantenimiento de esa globalidad, colaboran, de modo constitutivo y, por así decirlo, vivificante, necesaria y suficientemente los átomos y el vacío, puesto que, como señala, con Epicuro, Atanasijević: “s'il n'y avait pas de vide, l'univers serait un solide absolu; par contre, s'il n'existait pas de corps qui remplissent le lieu qu'ils occupent, tout serait espace vide. Comme le monde n'est ni absolument plein, ni absolument vide, il est évident que la matière et le vide sont entremêlés”²¹⁸. El universo es, pues, la suma o conjunción de todo lo ente, de todo lo que es en sí y por sí, a saber, los átomos [σώματα] y el (espacio) vacío [τόπος, κένον], ambos invariables o inmutables²¹⁹, eternos y con carácter mutuamente limitante, debido a su naturaleza diversa y sin mezcla.

Epicuro recoge tanto la cuestión de la inmutabilidad como la de la infinitud en relación con el (espacio) vacío y los átomos las siguientes observaciones:

“[H]ay que dar por garantizado también que el universo es infinito (ἄπειρόν), puesto que lo finito tiene extremo (πέρας, πείραρ), y, a su vez, el extremo se percibe que está contrapuesto a algún otro extremo. La consecuencia de ello es que el universo, al no tener extremo, no tiene fin, y, al no tener fin, será infinito y no finito. Y hay que dar por garantizado también que el universo es infinito tanto en el número de cuerpos como en

²¹⁷ cf. ATANASIJEVIĆ Ksenija [ATANASSIÉVITCH, Xénia], *L'Atomisme d'Epicure*, Paris, Presses universitaires de France, [1927], pp. 18-19; yerra, sin embargo, a la filósofa al atribuir la forja de ese concepto a Demócrito, pues existió ya anteriormente, tal como se ha intentado demostrar; en concreto la cita del atomista procede de DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX, 44, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 477: “Sus opiniones son éstas: que los principios del conjunto de cosas son los átomos y el vacío, y todo lo demás es convencional. Los mundos son infinitos, engendrados y percederos. Nada nace de lo no ente ni se destruye en el no ser”.

²¹⁸ ATANASIJEVIĆ Ksenija [ATANASSIÉVITCH, Xénia], *op. cit.*, p. 29.

²¹⁹ cf. BRIEGER, Adolf, “Epikurs Lehre vom Raum, vom Leeren und vom All und die Lucrezischen Beweise für die Unendlichkeit des Alles, des Raumes und des Stoffes”, en *Philologus*, nº 60, 1901, pp. 510-540; especialmente pp. 519-520 y 529-530.

la magnitud del vacío. Pues si el vacío fuera infinito y, en cambio, los cuerpos limitados, no permanecerían quietos en ningún sitio los cuerpos sino que andarían errantes por el vacío infinito al no disponer de los medios que les sirvan de soporte y acogida (τὰ ὑπερείδοντα) en los rebotes. Y si el vacío fuera limitado, entonces los cuerpos infinitos no tendrían lugar alguno donde instalarse”²²⁰.

Resulta obligado insistir aquí en el hecho en la infinitud o infinidad del todo (*Unendlichkeit, Grenzlosigkeit, Unbestimmtheit*)²²¹, que ha de no tener inicio ni final respecto a su ser, no debe lindar ontológicamente con nada. Ese atributo del universo interesa aquí porque atañe tanto al número, cantidad o pluralidad de los cuerpos (τῷ πλήθει τῶν σωμάτων), también sin límite, cuanto al vacío.

Sobre las relaciones entre infinitud del universo, átomos y vacío, anota Atanasijević lo siguiente:

“Comme Démocrite, notre philosophe admet que la matière, aussi bien que l'espace vide, sont infinis. La nature a limité la matière par le vide, et le vide par la matière, afin de rendre l'univers infini. Même si l'un de ces deux éléments n'était pas borné par l'autre, il sera aussi à lui seul infini. Car si les atomes étaient en nombre limité et le vide infini, la matière se disperserait dans l'immensité du vide, et ces éléments dispersés n'auraient jamais pu se réunir pour former un corps. Par contre, si le vide était limité et la matière infinie, il n'y aurait, pas de place pour elle. Donc les deux principes du monde doivent être nécessairement infinis”²²².

Estas observaciones ponen de relieve la coherencia lógica de los postulados epicúreos, que, debido a su actualidad conceptual, es lícito poner en relación con algunas importantes tesis de la física hodierna, que la evocan en algún sentido. Sin embargo, como subraya Sambursky²²³, tal argumentación es previa al descubrimiento de las geometrías no euclidianas y ha de presuponer, por lo tanto, un espacio de curvatura cero.

²²⁰ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 41 y 42, en VARA, *op. cit.*, pp. 51 y 52.

²²¹ *cf.* RITTER, *op. cit.*, vol. XI, pp. 140-146, *s. u.* Unendlichkeit, a cargo de W. PANNENBERG.

²²² ATANASIJEVIĆ Ksenija [ATANASSIÉVITCH, Xénia], *op. cit.*, pp. 79-80.

²²³ *cf.* SAMBURSKY, *op. cit.*, p. 135: “Hemos de hacer notar dos cosas en ese pasaje. La infinitud del universo se prueba mediante un argumento geométrico del mismo tipo del que es rechazado por los atomistas cuando es aplicado a la división de la materia. En este caso el argumento se considera válido porque el problema de que aquí se trata tiene que ver con cualidades espaciales. Hasta que en tiempos modernos se descubrieran los espacios no-euclidianos y sus propiedades, resultaba razonable rechazar la idea de un espacio finito sobre bases como las aquí expuestas por Epicuro. Digno de mención es también el que su argumento para probar la imposibilidad de una

Hecha esta salvedad, cabe que señalar que, por ejemplo, el hecho de concebir el universo como un sistema aislado e infinito, siendo en cambio limitado el número de átomos invita sugestivamente a considerar la segunda ley de la termodinámica, la cual matiza la primera (que prescribe la conservación de la energía). La segunda ley que, puede formularse de diversos modos, afirma que “el calor puede fluir espontáneamente de un objeto caliente a uno frío; el calor no fluirá espontáneamente de un objeto frío a uno caliente”²²⁴ o, más interesantemente para este trabajo, que “los procesos naturales tienden a moverse hacia un estado de mayor desorden”²²⁵, o lo que es lo mismo, de entropía, esto es, medida de desorden sistémico. La degradación de la energía en un vacío infinito con átomos finitos conduciría a “la predicción de que, conforme transcurre el tiempo, el universo debería aproximarse a un estado de máximo desorden. La materia se volvería una mezcla uniforme y el calor fluiría de las regiones de alta temperatura a las de baja temperatura hasta que todo el universo esté a una misma temperatura”²²⁶, cosa que se conoce como muerte térmica.

En el caso de propuesta inversa, ante un vacío limitado y una cantidad ilimitada de átomos, conviene tener presente que se produciría un estado de compacidad o plenitud máxima, una acumulación de materia y energía o “densidad de energía”, una explosiva singularidad máterico-energética, ligada también a la alta temperatura, que puede ser vinculado o bien con “lo que es” parmenídeo o bien con algún estado semejante al “Big Bang” como teoría cosmogónica.

Por último, a propósito del universo epicúreo, en el que los dioses no son más que una parte, conviene aclarar que toma nota de la reflexión de Leucipo y Demócrito frente al desafío eleático, negador de la confianza natural en la fiabilidad de los datos sensoriales, que detecta pluralidad y el movimiento. En τὸ πᾶν quedan reunidos, pues, la consistencia unitaria, si bien no única, del ser parmenídeo-melíseo, sin mezcla, inengendrado e indestructible, así como, la constatación de la dualidad de un *unum uacuum* y un *alterum*, suma de *infinita alia plena* materiales.

concentración de una cantidad finita de materia en un espacio infinito haya sido también utilizado en la controversia cosmológica moderna”.

²²⁴ GIANCOLI, Douglas C., *Física para ciencias e ingeniería*, México. D.F., Pearson Educación, 2008, p. 529.

²²⁵ *ibidem*, p. 544.

²²⁶ *ibidem*, p. 546.

1.3. Átomos y vacío: átomos

Hasta el momento ya hemos desarrollado dos axiomas del pensamiento epicúreo, el antinihilista y el que postula la existencia de un universo infinito. Por su parte, el tercero alude a la existencia, por necesidad lógica, de cuerpos (σώματα) y de vacío (κενόν), cuya conjunción completiva permite el movimiento. Epicuro señala literalmente:

“En efecto, que existen, por un lado, los cuerpos lo atestigua en todos los aspectos la propia sensación, (...) [p]or otro lado, si no existiera lo que denominamos vacío, espacio y realidades intangibles, los cuerpos no tendrían lugar alguno donde estar ni tampoco por donde moverse, precisamente como es claro que se mueven”²²⁷.

Al margen de los cuerpos y el vacío, más allá de ellos, no existe ningún *tertium quid*, nada pensable ni al modo de lo perceptible o captable por los sentidos ni en analogía con ellos, que pueda ser tomado por propio de toda la naturaleza, siendo así que πᾶν / φύσις consiste única y exclusivamente, desde el punto de vista físico y conceptual, en el juego dúplice entre cuerpos y (espacio) vacío. A partir de los átomos y del (espacio) vacío pueden establecerse, como señala Boyancé, “[I]es rapports entre l’invisible et le visible, entre les principes des choses et les choses elles-mêmes, [que] sont le point essentiel où la physique touche à la canonique, c’est-à-dire la théorie épicurienne de la connaissance, avec ses critères de la vérité”²²⁸.

Por lo que respecta a la díada de átomos y (espacio) vacío puede leerse en Epicuro lo siguiente:

“Pero fuera de estas realidades no hay nada, y no hay medio de que sean imaginadas otras ni por vía de comprensión ni por un procedimiento equivalente a los datos susceptibles de comprensión, a condición de que sean tomadas como seres completos y no interpretadas como se interpretan los *accidentes*²²⁹ (συμπτώματα) o las propiedades²³⁰ (συμβεβηκότα) de esas realidades realmente existentes”²³¹.

²²⁷ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 40 y 41, en VARA, *op. cit.*, p. 51.

²²⁸ BOYANCÉ, Pierre, *Lucrece et l'épicurisme*, Paris, P.U.F., 1963, p. 112.

²²⁹ Aquí nos apartamos de Vara, que traduce “las propiedades”.

²³⁰ Aquí nos apartamos nuevamente de Vara, que traduce “los accidentes”.

²³¹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 40, en VARA, *op. cit.*, p. 51.

Aunque está al margen del propósito de estas investigaciones, es digno de notar el hecho de que la traducción de συμπτώματα y συμβεβηκότα ha suscitado arduos problemas interpretativos que Jufresa escamotea²³², no así Piqué Angordans²³³, que Vara resuelve a su modo y que, no obstante, Bailey²³⁴, al que sigue también el estudioso español García Rúa²³⁵, estudió concluyentemente para sostener que συμβεβηκότα equivalía a cualidades esenciales (atributos, propiedades), inseparablemente constitutivas de “*a corporeal existence*”²³⁶; esto lo vierte Lucrecio como *coniuncta* y *euenta*, respectivamente²³⁷, con lo que se produce una inversión de la terminología aristotélica; en cambio, συμπτώματα remite a los accidentes, esto es, unas cualidades secundaria, accesorias y circunstanciales, cuya presencia o ausencia es opcional y no afecta a la naturaleza del cuerpo.

Epicuro establece, así mismo, la diferencia básica entre dos tipos de cuerpos, a saber, unos son los “compuestos (συγκρίσεις)”²³⁸, y otros aquéllos a partir de los que se forman los compuestos”²³⁹, o sea, los átomos.

Como es bien sabido, el término de origen griego ‘átomo’ procede de ἄτομος, ἄτομον, un derivado adjetival pasivo y privativo del verbo τέμνω, el cual significa “cortar, partir, hender, rajar”²⁴⁰; de este modo, ambos adjetivos significan inicialmente “no cortado”;

²³² La traducción de la Prof. Dra. Jufresa es, tanto en catalán “síntomas o contingències” [EPICURO, JUFRESA, Montserrat (ed., trad.), *Lletres*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1975, p. 92.], como en castellano “síntomas o contingencias” [EPICURO, JUFRESA, Montserrat *et al.* (ed., trad.), *Obras*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 10], desafortunada, y antes que un desliz, un error impropio de un helenista solvente, habida cuenta, primero, de la natural cautela ante un posible *false friend*, cuyo significado actual, especialmente médico, (*cf. DRAE, s. u.*, fenómeno revelador de una enfermedad; señal, indicio de algo que está sucediendo o va a suceder) nada tiene que ver con el de Epicuro; habida cuenta, segundo, de la distancia temporal que media entre las dos ediciones; tercero, en razón de la colaboración de las Profas. Dras. Camps y Mestre, y cuarto, en razón del abundante tratamiento del asunto desde el diccionario de Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones y Roderick McKenzie, *A Greek-English lexicon* [Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press, 1996], donde se hace constar, al menos desde 1996, bajo σύμπτωμα; II, “property, attribute, Epicur, etc.” hasta BAILEY, Cyril, *Epicurus: the extant remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926, entre otros.

²³³ DIÓGENES LAERCIO, PIQUÉ ANGORDANS, Antoni (ed., trad.), *Libro X de las Vidas de los Filósofos Ilustres: Vida de Epicuro*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1981, 42, p. 41: “propiedades o accidentes en ella”. Deseo en este lugar mi agradecimiento al Prof. Dr. Jordi Piqué Angordans por su generosidad y, más si cabe, honrar la memoria del Dr. Antoni Piqué Angordans, *muratà*, sacerdote, filólogo clásico, profesor y estudioso de la filosofía griega, prematuramente fallecido en 1989, cuya traducción de la *Vida de Epicuro*, es, pese a la humildad y prudencia de su factura, pionera, solvente, mejor que cualquier otra hecha en Cataluña.

²³⁴ *cf.* BAILEY, *Epicurus, op. cit.*, pp. 235-239.

²³⁵ *cf.* GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 229.

²³⁶ BAILEY, *Epicurus, op. cit.*, p. 235, I.

²³⁷ *cf.* LVCRETIVS, BAILEY, I, vv. 449-450.

²³⁸ de συγ-κρίνω, literalmente com-partir, “condividire”, separar como conjunto, separar conjuntamente, por lo tanto componer, combinar, agregar.

²³⁹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 40, en VARA, *op. cit.*, p. 51.

²⁴⁰ *cf.* CHANTRAINE, *op. cit.*, s. u. τέμνω.

después, “indivisible”, cosa que sucede especialmente con la forma neutra y sustantivada, fuente del vocablo filosófico y físico-científico. El propio lexicógrafo helenista Adrados señala sobre su datación que tanto el adjetivo como la sustantivación aparecen entre los preáticos, en lo que se considera la forja del lenguaje científico griego²⁴¹.

Es obligado, consignado esto último, abordar primeramente la deuda conceptual y teórica que contrae Epicuro con Leucipo y Demócrito²⁴². Los primeros atomistas, que conectan con Parménides y Meliso respondiendo a éste último²⁴³, consideran que existe lo pleno (*plenum*) y lo vacío (*inane*), esto es, átomos y vacío, únicas dos realidades subyacentes a toda otra realidad fenoménica o aparente²⁴⁴, considerada escépticamente y relacionada, despectivamente, con la convención.²⁴⁵ La respuesta a Meliso consiste, en definitiva, en la aceptación del argumento de que “si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser como lo uno”²⁴⁶. Como bien indica Guthrie, las propiedades del Uno eleata (la indestructibilidad, la homogeneidad, la indivisibilidad y ausencia de cambio interno) son atribuidas por los atomistas a cada *minimum*, unidad plural e innumerable, que se halla en movimiento a través del espacio vacío y colisiona con otros, entrelazándose²⁴⁷.

A juicio de todos los estudiosos, los atomistas pretenden dar una respuesta al eleatismo que salve los fenómenos y su pluralidad; además, gozan de gran pervivencia en gran medida gracias a Epicuro y a su continuador, Lucrecio. Sobre su papel conciliador y clave en la filosofía griega apunta Sambursky:

“[d]e todas las respuestas, la dada por los atomistas griegos, al ser una síntesis de elementos monistas y pluralistas, es la más convincente tanto por su simplicidad como por su comprensividad, mostrando que la pluralidad y el flujo del macrocosmos pueden

241 cf. RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO, *Historia de la lengua griega de los orígenes a nuestros días*, Madrid, Gredos, 1999, párrafo 232, epígrafe c.

242 cf. MANSFELD, Jaap, “Sources”, en LONG, Anthony A, *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1999, p. 33: “Epicurus pretended to be an autodidact and to have learned nothing from the early Atomists, but the authors of the *Diadochai* included him and his followers nevertheless”.

243 De opinión contraria es, por ejemplo, BENN, A. W., “The Origin of the Atomic Theory”, en *Mind, New Series*, nº 20, vol. 79, 1911, julio, pp. 394-398.

244 KIRK, RAVEN, *op. cit.*, frag. 554, pp. 573-574: “Y, aunque, en las *Confirmaciones*, ha prometido atribuir el poder de la certidumbre a los sentidos, resulta que los condena en no menor medida, pues dice: ‘Nosotros, en realidad, no aprehendemos nada con exactitud, sino lo que concuerda con la condición del cuerpo y de las cosas que le entran y le presionan’”.

245 KIRK, RAVEN, *op. cit.*, fragmento 549, pp. 570-571.

246 MELISO DE SAMOS, fragmento 209 (DK 30B 8), en CORDERO, *op. cit.*, p. 118.

247 cf. GUTHRIE, H^a, II, *op. cit.*, pp. 128-129.

ser explicados a partir de una cierta uniformidad y de leyes causales que gobiernan el mundo inaccesible a nuestros sentidos²⁴⁸.

Por su parte, la doctrina física de Leucipo y Demócrito, que cuenta con rigor metódico, está de acuerdo con la sensación y con lo empírico en el sentido de aceptar el movimiento y la multiplicidad de los entes, así como los procesos de agregación y disgregación o, en otros términos, de generación y corrupción. Los elementos o principios, complementarios, del sistema son dos, a saber: átomos y vacío, siendo ambos infinitos en su clase. Todo ello constituye una novedad con respecto a las propuestas anteriores²⁴⁹. En el universo se hallan presentes, pues, sólo dos elementos que, mezclados, conforman todos y cada uno de los entes no simples, como también el conjunto. Conviene aclarar, además, que los atomistas distinguen entre ‘lo vacío’ y ‘lo pleno’; lo primero, raro o sutil, aunque identificado con ‘lo que no es’, la nada o el no ser²⁵⁰, se tiene también por elemento constitutivo de lo real, igualmente existente, dado que no se trata de un no ser absoluto falto de toda entidad, sino relativo al ser que es el cuerpo²⁵¹ o el átomo, segundo elemento, infinito en cuanto a su cantidad, invisible debido a su pequeño tamaño y sólido, el cual resulta equiparado con el ser o el ‘algo’.

Una caracterización más precisa del átomo *leucípeo-democríteo* incluye el hecho de que son los *corpora prima*²⁵², esto es, los primeros cuerpos, los cuales son diminutos o mínimos, indivisibles, cualitativamente idénticos u homogéneos, infinitos en número o cantidad y en cuanto a sus figuras o disposiciones; ellos se encuentran en eterno movimiento y cambio externo²⁵³ a través de un vacío infinito en extensión. Debido a su solidez o impenetrabilidad total, los átomos, tal como reza su nombre heleno, son igualmente descritos como incorruptibles, inalterables, inmodificables, inmutables, o indisolubles, insecables, sin partes, sin fisuras, incapaces de ser cortados o fragmentados, y de recibir afecciones o transformarse, al no contener vacío alguno. Imperceptibles e impasibles, los átomos carecen,

²⁴⁸ SAMBURSKY, *op. cit.*, p. 131.

²⁴⁹ *cf.* LEUCIPO [Y DEMÓCRITO], frag. 293, en PORATTI, *op. cit.*, pp. 183-184.

²⁵⁰ *cf.* LEUCIPO [Y DEMÓCRITO], frags. 296 y 297, *ibidem*, pp. 185-186. Importa consignar el fragmento 297, Simplicio, *Física*, 28, 4: “Además, [Leucipo] sostenía que tanto existe el ser como el no ser y que ambos son igualmente causa de las cosas. Suponía que la realidad de los átomos es sólida y plena y la llamó ser, y que se mueve en el vacío, al que llamó no ser, diciendo que éste existe no menos que el ser”.

²⁵¹ PORATTI, *op. cit.*, p. 188, n. 63.

²⁵² *cf.* LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, I, vv. 171, 510, 538; II, vv. 91, 486, 589, 843, 1011, *passim*.

²⁵³ *cf.* [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 320 (DK 67 A 10) en PORATTI, *op. cit.*, p. 19: “Leucipo ... dice que [los átomos son infinitos, siempre se mueven y están en generación y cambio continuos. Dice que los elementos son lo pleno y lo vacío”.

pues, de cualidades sensibles y, prescindentes de cualquier sustrato, constituyen todas las cosas²⁵⁴. De hecho, la única cualidad del átomo consiste en su capacidad de ocupar espacio, esto es, la extensión geométrica.

En esta escueta presentación del átomo se hace manifiesto que los primeros atomistas asumen el legado melíseo al sostener que el límite de cada átomo es el vacío y que, al ser los primerísimos entes plurales se limitan mutuamente.²⁵⁵ En parecida línea, los atomistas toman la infinitud temporal, esto es, la eternidad, como atributo tanto del vacío cuanto de los átomos, si bien otorgan la infinitud extensiva o espacial al primero y la cuantitativa o numérica a los segundos. Interesa subrayar, además, el paralelismo evidente entre la concepción de ‘lo que es’ melíseo y la del átomo. Así, el *ἄτομον* puede definirse como una *res minima extensa aeternaque quantitativae infinita*, un *plenum continuum*, que es uno pero no único sino plural, si bien se halla libre de rarefacción o densificación, sin vacío interno, es decir, pétreo, sin cambio *ad intra*, homogéneo, sólido, macizo, incapaz de tener dolor, sufrir pena, perecer, desintegrarse o mutar, cuantitativa o cualitativamente en sí mismo²⁵⁶. Por todo ello, como bien recuerda el propio Meliso, y ya hemos apuntado: “Si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser tal como yo digo que lo uno”²⁵⁷. Una diferencia radica, empero, en que el átomo es automóvil, de tal modo que el (espacio) vacío permite su desplazamiento, como bien indica Meliso²⁵⁸, con el cual polemizan los atomistas²⁵⁹; una segunda diversidad estriba, a su vez, en que los átomos son considerados (casi) siempre unidades minúsculas o

²⁵⁴ cf. [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 329, en PORATTI, *op. cit.*, p. 195: (Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VIII, 6): “Los seguidores de Platón y de Demócrito suponían que sólo las cosas inteligibles son verdaderas: Demócrito, porque creía que la naturaleza no posee ningún sustrato sensible, pues los átomos que por agregación constituyen todas las cosas carecen de toda cualidad sensible”.

²⁵⁵ cf. MELISO DE SAMOS, fragmentos 191, 229, en CORDERO, *op. cit.*, p. 109.

²⁵⁶ cf. MONDOLFO, *Infinito*, *op. cit.*, p. 102.

²⁵⁷ MELISO DE SAMOS, fragmento 209, en CORDERO, *op. cit.*, p. 117.

²⁵⁸ cf. MELISO DE SAMOS, fragmento 181, en CORDERO, *op. cit.*, p. 104: “si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero, puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse”.

²⁵⁹ cf. ALFIERI, Vittorio Enzo, *Atomos Idea: l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze, Felice Le Monnier, 1953, p. 71: “gli atomi venivano considerati sì come individualità isolate ma entro una relazione spaziale e un continuo processo di azioni e reazioni) (...) ciò che logicamente e fisicamente li condiziona nella loro esistenza stessa di atomi e ciò che permette altresì il movimento e quindi l'associarsi e dissociarsi delle particelle indivisibili: lo spazio appunto, cioè il vuoto. (...) Leucippo e Democrito hanno dato del vuoto una dimostrazione logica, affermando in polemica con l'eleatismo l'esigenza di ammettere il nonessere, se si deve, come di fatto si deve, giustificare la molteplicità”.

mínimas, salvo cuando se hacen consideraciones respecto a su notable magnitud, cosa que, como también señala García Rúa²⁶⁰, se atribuye a Demócrito²⁶¹.

Por lo que respecta al vacío cabe indicar que se considera, propiamente, un *extensum infinitum aeternumque* o, dicho de otro modo, una extensión infinita y eterna, falta de límites, incorpórea y, por ende, intangible y penetrable, al contrario que un *plenum*. El vacío de los abderitas, herederos contradictores de Meliso, constituye, pues, primeramente, espacio o capacidad continente, en este caso ilimitada, y, por ello, es *conditio possibilitatis* del movimiento eterno y de la pluralidad infinita de las antedichas partículas individuales²⁶², últimas y constitutivas, que son cuerpos plenos extensos, determinados y discontinuos entre sí, esto es, aislados, separados por intervalos.

Por otra parte, a más de la unidad e impenetrabilidad, Leucipo y Demócrito establecen tres diferencias entre los átomos en virtud de su figura, orden y posición²⁶³, que guardan estrecha relación con la noción de espacio²⁶⁴.

La primera distinción está ligada a la forma (ῥυθμός), la estructura o su carácter constante en el seno del movimiento, esto es, la configuración propia y distintiva de cada átomo, la línea de contorno separativa y limitativa con el vacío circundante y con los otros átomos, la cual impide toda modificación pese al movimiento²⁶⁵; en este punto es posible traer a colación las palabras de Alfieri cuando apunta, al proponer como traducción “medida”, que esto evoca la forma geométrica y, por tanto, la dimensión²⁶⁶. Según los atomistas, existen figuras infinitas²⁶⁷, cosa que constituye punto de divergencia con Epicuro, como se explica más abajo.

²⁶⁰ cf. GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 85.

²⁶¹ cf. [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 359, en PORATTI, *op. cit.*, p. 206, (DK 68 A 47) (Aecio, 1 3, 18) “Decía Demócrito que son dos las características distintivas de los átomos: magnitud y figura ... Y asegura que es posible que exista un átomo tan grande como el mundo”.

²⁶² cf. MONDOLFO, *Infinito*, *op. cit.*, p. 95, nota 10.

²⁶³ LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 333 [67 A 6, ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 4, 985b], en PORATTI, *op. cit.*, pp. 196-197.

²⁶⁴ cf. VON FRITZ, Kurt, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 24.

²⁶⁵ cf. PORATTI, *op. cit.*, pp. 198-199, nota 73. cf. VON FRITZ, *Origini*, *op. cit.*, p. 94.

²⁶⁶ cf. ALFIERI, *op. cit.*, p. 68.

²⁶⁷ cf. LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frags. 346 y 347, de Aristóteles y Simplicio respectivamente, en PORATTI, *op. cit.*, pp. 203-204.

La segunda diferencia atañe al orden (διαθιγή; τάξις en Aristóteles), neologismo científico que se refiere a la organización, al contacto mutuo entre los átomos, a su organización o disposición, a su atingencia, tocamiento y juntura, que tiene carácter expansivo o difusivo y alude a su lugar en el seno de una serie ordenada pero dinámica, no estática, móvil. El orden o contacto es una propiedad espacial que se define no absolutamente sino en relación con los átomos restantes que forman un compuesto. Con todo, la διαθιγή define, más bien, un momento, la consideración estática o en detención de un proceso dinámico y eterno, como una suerte de instantánea.

El tercer y último trazo distintivo incumbe a la dirección (τροπή), la posición u orientación de los átomos en tanto forman parte de un compuesto, con el sentido de “dirigirse u orientarse hacia alguna parte”. Esa dirección no es, al contrario que en el equivalente aristotélico θέσις, un estar colocado en un lugar concreto del espacio absoluto, apuntando en un sentido u otro; antes bien, la dirección muestra la tendencia, el encaminamiento, como propiedad relativa a los restantes y ligada a su eterna movilidad, en cuya virtud cada átomo se mueve por la fuerza motriz interna que tiene *ex initio* y *de facto*, mientras la presión y los choques condicionan, sin determinarla plenamente, su orientación y velocidad.

Así mismo, Leucipo y Demócrito sostienen, en relación con la indivisibilidad atómica, que ésta es debida a que cada uno de ellos no puede ser alterado, al tratarse de un *plenum*, esto es, no vacío, mínimo y, especialmente, carente de partes. La defensa de indivisibilidad de los átomos por parte de los atomistas se debe a la voluntad de evitar, de acuerdo con Parménides y Meliso, saltos entre el ser y el no ser absolutos, es decir, procesos de generación y corrupción que impliquen el inicio y el cese en la existencia *stricto sensu* en lo que concierne a la constitución última de lo real. En este sentido, Aristóteles recoge un argumento para no incurrir en un *regressus ad infinitum*²⁶⁸, en aplicación de su lógica demostrativa según la cual

²⁶⁸ ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*, 82a 20 y 83b 20-84a 30, en CANDEL, *op. cit.*, p. 360 y pp. 368-370, respectivamente: “los términos medios no es admisible que sean infinitos, si las predicaciones hacia abajo y hacia arriba se detienen < en algún punto>. Llamo hacia arriba a la < predicación que va> hacia lo más universal, y hacia abajo a la < que va> hacia lo particular.”; “es necesario que se detengan < en algún punto> las predicaciones intermedias. En efecto, si no se detienen, sino que es posible siempre < ir> más arriba de lo aceptado, habrá demostración de todas < las proposiciones>; de modo que, si no cabe recorrer las infinitas cuestiones de las que hay demostración, no conoceremos esas cuestiones por demostración. (...) no es admisible que en las ciencias demostrativas, sobre las que versa esta investigación, los predicados sean infinitos, ni en sentido ascendente ni en sentido descendente. (...) si todos los predicados se dicen en sí, y éstos no son infinitos, se detendrá la serie ascendente y, por consiguiente, también la descendente. (...) < elementos> que están en la entidad de cada cosa y acerca de los cuales se dicen los accidentes no son infinitos; en cuanto a éstos mismos y a los accidentes < que se predicán> hacia arriba, ninguno de ambos < grupos> es infinito. Por tanto es necesario que haya algo de lo que se predique algún < predicado> primero, y otro más de éste, y que esa < serie> se detenga y haya algo que ya no se predique acerca de otra cosa anterior ni otra cosa anterior se predique acerca de ello. Así, pues, éste es el que se llama primer modo de demostración, (...) está claro ya también que necesariamente habrá unos principios de las

debe existir una detención justificada y cognoscible en los principios necesarios y suficientes. Este argumento lo atribuye el conjunto de los estudiosos a los atomistas y da buena cuenta del problema, por lo cual es de justicia incluirlo:

“no es absurdo que todo cuerpo sensible sea divisible e indivisible en un punto cualquiera; podrá ser, por cierto, divisible en potencia e indivisible en acto. Pero que sea simultáneamente divisible por entero (en todo punto) en potencia, parecería imposible, ya que, si fuese posible (dividir el cuerpo al infinito), resultaría como consecuencia, si esta división se efectuase, no ya que el cuerpo sea simultáneamente indivisible y divisible en acto, sino que sea divisible en cualquier punto. Pero, entonces, nada quedará y el cuerpo se disolverá en algo incorpóreo; y nuevamente resultaría compuesto o de puntos o de absolutamente nada. ¿Cómo esto puede ser posible? Es evidente, entonces, que el cuerpo es divisible en magnitudes separables y siempre menores, que se alejan (una de la otra) y que permanecen separadas. Por cierto, cuando se divide en partes no se puede llegar a una parcelación infinita, ni se podría dividir el cuerpo en todos sus puntos (porque no es posible), sino sólo hasta un cierto límite. Es necesario, por lo tanto, que existan magnitudes atómicas invisibles, puesto que hay generación y corrupción, una por agregación y la otra por disgregación. Éste es, pues, el argumento que parece obligar a admitir que existen magnitudes indivisibles”²⁶⁹.

Tras haber tratado con cierta amplitud la teoría de Leucipo y Demócrito sobre el átomo, se impone ahora retomar las concepciones de Epicuro²⁷⁰. La existencia de lo corpóreo viene testimoniada, como ya se ha indicado, por la sensación, la cual el razonamiento toma como condición necesaria para explorar lo no conocido. Entre los cuerpos, los hay compuestos y, por tanto, divisibles, y los hay no compuestos o simples, a partir de los cuales se conforman aquellos.

Los átomos epicúreos son, como los *leucipeo-democríteos* y de acuerdo con su nombre, indivisibles e inmutables (ἀμετάβλητα), es decir, incapaces de padecer alteración o transición. La existencia de estos elementos se postula para evitar que el todo sea destruido o cese de existir hacia el no ser (más bien que la nada). Estas naturalezas corporales insecables

demostraciones y que no de todas las cosas hay demostración, que es precisamente lo que decíamos que dicen algunos en relación con los principios. En efecto, sí hay principios, ni todas las cosas son demostrables, ni es posible proceder hasta el infinito”.

²⁶⁹ LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 368 (DK 68 A 48b) (ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 2, 315), en PORATTI, *op. cit.*, 210-213; cf. *ibidem*, n. 88, p. 213 y 214.

²⁷⁰ VAN MELSEN, *op. cit.*, pp. 44-45 no trata a Epicuro ampliamente considerándolo una mera continuación del atomismo antiguo.

e invariables son también plenas, compactas, macizas (πλήρη, μεστά), sólidas o duros (στερεόν), permanentes tras la disolución (διάλυσις) de los compuestos, en otras palabras, indisolubles (ἀδιάλυτον); por todo ello, son presentados también como incorruptibles (ἄφθαρτα).

Otra característica propia de los átomos, apuntada claramente por Aristóteles y esbozada por Epicuro en cuanto a los átomos, y al vacío, estriba en su carácter de entes o realidades ὄδηλον²⁷¹, es decir, insensibles (que no caen bajo el dominio de los sentidos), imperceptibles o invisibles, en consonancia con lo señalado por los primeros atomistas cuando indican: “e invisible a causa de la pequeñez de su tamaño”²⁷² y tal como luego Lucrecio poetiza: “los primordios de los seres no se dejan ver con los ojos, entérate además de qué corpúsculos es menester que tú admitas que están en los seres sin que se puedan ver”²⁷³, junto a “corpúsculos invisibles”²⁷⁴. Estas entidades son, en efecto sólo accesibles y deducibles gracias al razonamiento (τῷ λογισμῷ) y por analogía, como bien señala Alfieri²⁷⁵.

En abierta discrepancia con los atomistas²⁷⁶, Epicuro defiende que la cantidad de las formas o figuras (σχημάτων) de los átomos no es infinita, sino simplemente innumerable (ἀπερίληπτά), siendo las cualidades de los cuerpos también finitas, así como el número de tamaños, que iría aparejado con ellos. Sobre este punto espinoso, es decir, sobre la pluralidad infinita en lo tocante a la forma y al tamaño o magnitud como propiedades inherentes al átomo, postulada por Leucipo y Demócrito, Epicuro resuelve que sí existe, al contario que algún testimonio democríteo, un límite superior para los átomos, esto es, la imposibilidad de

²⁷¹ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 39, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 39.

²⁷² LEUCIPO [Y DEMÓCRITO], frag. 296 (DK 68 A 47) Aecio, 1 3, 18, en PORATTI, *op. cit.*, p. 206.

²⁷³ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 268-270, en SOCAS, Francisco (trad., ed.), Madrid, Gredos, 2003, p. 135 [*quod nequeunt oculis rerum primordia cerni, / accipe praeterea quae corpora tute necessest / confiteare esse in rebus nec posse videri*].

²⁷⁴ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, v. 328, en SOCAS, *op. cit.*, p. 137 [*corporibus caecis*].

²⁷⁵ ALFIERI, *op. cit.*, 1953, p. 53: “l'atomo, per la sua piccolezza, che viene asserita come conseguenza della sua indivisibilità perché è difficile dichiarare indivisibile ciò che è percepibile ai sensi e quindi può essere ritenuto suscettibile di frantumazione in parti, è invisibile. E allora in che senso ιδέα, in che senso visibile? Visibile, evidentemente, solo alla vista dell'intelletto: l'intelletto astratto, che parte dal visibile corporeo spingendosi sempre più oltre fin dove i sensi non possono arrivare più, trova il suo termine d'arresto in un mondo quintessenziato e depotenziato, che è l'analogia del visibile corporeo”.

²⁷⁶ cf. GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p 85.

“que exista un átomo tan grande como el mundo”²⁷⁷, o de un átomo de magnitud infinita o ilimitada²⁷⁸.

Del mismo modo, el filósofo de Samos considera que debe existir un límite inferior para los átomos, de modo que no se desemboque en la disolución total de “lo que es”:

“Con objeto de que las cosas visibles no aporten testimonio en contra, realmente no se debe suponer que en los átomos existe todo tipo de tamaños, sino que debe suponerse que existen determinadas variaciones de tamaño, (...) [l]a idea de la existencia de cualquier tamaño de los átomos ni es buena para explicar las diferencias de cualidad (aunque pasemos por alto que, en ese caso, los átomos hubieran llegado hasta nosotros dejándose ver, lo que no se observa que ocurra) ni cabe imaginar de qué manera se haría visible un átomo. (...) en el cuerpo concreto no hay partículas infinitas en número ni de cualquier tamaño. (...) se debe rechazar la teoría de la división de los átomos hasta el infinito progresando hacia él por átomos cada vez más pequeños, para no hacer de ese modo inconsistentes todas las cosas ni, mediante ese desmenuzamiento de los átomos, vernos forzados, en nuestros intentos de comprensión de las cosas completas, a reducir lo que tiene existencia a lo que no la tiene”²⁷⁹.

Así mismo, las cualidades atribuidas a los átomos según Epicuro divergen de las leucipeo-democríteas por cuanto él, junto a la forma (σχήματος), postula diferencialmente más propiedades no relacionales, inmodificables pese a variación espacial o temporal, como son el tamaño, magnitud o extensión (μεγέθους), ya tratado, y el peso (βάρους)²⁸⁰. La inclusión del peso como propiedad, esto es, característica definitoria e intrínseca, supone una discrepancia importante con la concepción azarosa precedente. Excluyendo de suyo toda diferencia de densidad entre los átomos, habida cuenta de que todos son *plena* inalterables y carentes de vacío²⁸¹, Epicuro define gracias al *peso* una fuerza que, como señala Alfieri, “non si concepisce, nemmeno in uno stadio di pensiero quale quello della scuola di Abdera, che

²⁷⁷ [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 359 (DK 67 A 7) (Aristóteles, *De gen. et corr.* 1 8, 325a) en PORATTI, *op. cit.*, p. 186.

²⁷⁸ cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 57, en VARA, *op. cit.*, pp. 59-60: “¿cómo sería limitado por lo que toca a su tamaño? Pues es evidente que las masas de átomos, infinitas, son de un determinado tamaño, y esos cuerpos concretos a partir de los cuales surjan esas masas infinitas de átomos, sean del tamaño que sean, resultarían ser algo infinito en tamaño”.

²⁷⁹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 56, en VARA, *op. cit.*, p. 59.

²⁸⁰ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 44, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 41.

²⁸¹ cf. CASSINI, Alejandro, “El concepto clásico de átomo”, en *Theoria: Revista de teoría, historia y fundamentos de la ciencia*, nº 7 (1/2/3), 1992, pp. 663-686, esp. 668.

non è poi una mentalità primitiva, una forza di tal genere senza una direzione”²⁸². El peso define, entonces, una fuerza dirigida, concretamente, la fuerza de caída (libre) del átomo²⁸³, su cadencia dotada de regularidad, linealidad y continuidad²⁸⁴, subrayando además su movilidad primigenia²⁸⁵ *grauitate sua*²⁸⁶. El peso es, como atributo esencial del átomo, causa del movimiento, *conditio possibilitatis* de la automotricidad, de la propia energía o impulso autónomo y fundamental. Por ello, existente *ab aeterno*, en él arraigan físicamente la libertad y la autarquía o autogobierno, dado que sin peso no habría movimiento alguno, ni aun isomórfico o isotrópico.

Sin embargo, el peso se alza como un punto problemático en la teoría física epicúrea²⁸⁷ por cuanto introduce la noción de caída y, por lo tanto, la de movimiento, en este caso natural o no violento, la de dirección, juntamente con la existencia de un centro, postulado por Aristóteles, hacia el cual caen los graves, en este caso, los átomos, todo lo cual se condice con concepto de “gravedad”, que podría reformularse, en lo que a esta investigación concierne, como “fuerza de atracción de todos los cuerpos hacia un centro”. La pesantez converge, así mismo, con el *clinamen* o *παρέγκλισις* o desviación atómica espontánea. Es preciso remarcar, empero, que el peso, como característica inherente e indestructible del átomo, es, desde el infinito y hasta el infinito cronológico y de toda clase, causa natural de movimiento, mas no la moción misma²⁸⁸, cosa que se inscribe en la línea de Zeller²⁸⁹ y en contraste con Brieger²⁹⁰. Esto al margen, los restantes puntos antedichos se han de discutir, bien en referencia a la siguiente cuestión, esto, el vacío, bien en apartados distintos y

²⁸² ALFIERI, *op. cit.*, p. 90.

²⁸³ *cf. ibidem*, p. 94: “forza vettoriale determinante del movimento”.

²⁸⁴ *cf. GARCÍA RÚA, op. cit.*, pp. 21-22; 92-96.

²⁸⁵ *cf. GOEDECKEMEYER, op. cit.*, p. 123.

²⁸⁶ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, II, v. 84.

²⁸⁷ *cf. CHALMERS, Alan, The scientist's atom and the philosopher's stone: how science succeeded and philosophy failed to gain knowledge of atoms*, Heidelberg, Springer, 2009, pp. 50-51.

²⁸⁸ *cf. ARISTÓTELES, Acerca del cielo, libro III, 2, 300b 8 y ss.*, en CANDEL, *op. cit.*, p. 171: “Por ello a Leucipo y Demócrito, que dicen que los cuerpos primordiales se mueven siempre en el vacío y en el infinito, les correspondería decir qué movimiento (es ése) y cuál es el movimiento natural de aquellos (cuerpos). En efecto, si un elemento es movido forzosamente por otro, también ha de haber necesariamente un movimiento propio por naturaleza de cada uno, del que se aparta el movimiento forzado; y es preciso que el primer (impulso) motor no mueva forzada, sino naturalmente: pues se iría hasta el infinito si no hubiera un primer motor conforme a la naturaleza, sino que siempre moviera algo que previamente fuera movido a la fuerza”.

²⁸⁹ *cf. ZELLER, op. cit., Theil I*, 1876, pp. 712-715.

²⁹⁰ *cf. BRIEGER, Adolf, Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leucipp und Demokrit*, Halle a.S., Heynemann, 1884, 28 pp., opta por tomar más en cuenta la necesidad como inicio o principio de la cadena de movimiento y rebotes en todo mundo; *cf. p. 13.*

subsiguientes, dedicados, respectivamente, al movimiento, al *clinamen*, al compuesto y a los primeros principios.

Ya en último lugar es todavía necesario recordar que, tras la estela de Parménides y Meliso, el átomo constituye una realidad física, material, invisible pero accesible mediante la razón, que a partir de la percepción sensible y por la abstracción analógica y por la pluralización lógica alcanza el ser eleático pluralizado y afirma, consecuentemente, la existencia de la alternativa en forma de (espacio) vacío. El átomo epicúreo es, por lo tanto, un *ens naturale insensibile per analogiam ad sensibilia abstractum*; de este modo, no cabría tomar en cuenta en este caso las palabras de Alfieri a propósito de una polémica anacrónica de los primeros atomistas entre materialismo e idealismo²⁹¹. Es cierto que Epicuro pretende conciliar o armonizar capacidades sensitivas y raciocinio y ofrecer una alternativa a las propuestas de Platón y Aristóteles. Ello casa con su voluntad de describir el átomo *per analogiam*, esto es, por similitud o correspondencia con lo visible o sensible, pero sin establecer dilema alguno entre deducción e inducción, dado que su empeño radica en una axiomatización plena, por correcta y correspondiente con lo natural visible, una búsqueda y definición de los fundamentos, de los principios, de lo transnatural, es decir, una teorización realizada, en último término, desde el pensamiento o la razón²⁹².

²⁹¹ ALFIERI, *op. cit.*, “La concezione atomistica, d'altra parte, non è la risposta polemica del materialismo all'idealismo, giacché l'idealismo sorge contemporaneamente alla scuola di Abdera e deriva da altro insegnamento e da una tutta differente tradizione: è vero il contrario, semmai, e cioè che l'idealismo si presenta come risposta polemica al materialismo. E, si badi, soltanto quando l'umanismo di Socrate si è sviluppato nell'idealismo di Platone, si può parlare di materialismo: prima d'allora, la distinzione tra materialismo e immaterialismo, tra materia e spirito, non esiste affatto o è del tutto inconsapevole. Gli atomisti della scuola di Abdera non si presentano come difensori dei diritti della materia contro le concezioni spiritualistiche e idealistiche; e in ciò il loro atteggiamento di pensiero differisce profondamente da quello di Epicuro, la cui dottrina invece si è sviluppata successivamente a quella di Platone e Aristotele e proprio (come è acquisito dopo le dimostrazioni datene dal Bi-gnone nell'Aristotele perduto) in polemica con essi”.

²⁹² cf. MAU, Jürgen, “Studien zur erkenntnistheoretischen Grundlage der Atomlehre im Altertum”, eun *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin* (Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 2, n° 3, 1952/53, pp. 1-20).

1.4. Átomos y vacío: vacío

De acuerdo con los atomistas y con Epicuro, existe además otro principio o elemento²⁹³ de lo real²⁹⁴, el (espacio) vacío (κενόν, *inane*²⁹⁵), el cual no lo es no menos que los átomos, dado “que tanto existe el ser como el no ser [o vacío]”²⁹⁶. Si se tiene en cuenta que de otro modo, según Meliso, existiría una única extensión material plena y sin alternativa, y se concede, segundamente, que la pluralidad queda sensorialmente constatada, es lícito sostener que el (espacio) vacío se alza como condición de posibilidad del infinito de *plena* numéricos y plurales, o átomos; precisamente por ese motivo lo designa Bollack como “[p]remière substance universelle, constitutive du tout illimité” mientras los cuerpos o átomos son “[d]euxième substance universelle, constitutive du tout illimité. Toujours au pluriel”²⁹⁷. En este sentido, García Rúa también da preeminencia a lo *uacuum*, medio en el que se desplazan los átomos, al referirse a “lo concreto del Todo, que es el vacío, como lo concreto del vacío es el espacio, y lo concreto de éste el lugar”²⁹⁸.

El vacío puede caracterizarse, por definición, como ἀσώματον, incorpóreo, es decir, privado de cuerpo o, lo que es lo mismo, libre de toda forma, conformación, determinación, configuración, hechuras o facciones propias y diferenciadas que permitan su percepción sensible, que lo hagan distinguible o reconocible *per se* y no en mera concurrencia con otros entes, tal como sucede entre él y los átomos, que son determinación máxima; por todo ello y habida cuenta de que se le define como “ausencia de cuerpo” puede ser calificado también como informe o amorfo (ἄμορφος). En todo caso, es preciso considerar que el vacío no cuenta con perfiles fijos o circunscripción material alguna ni es molde o soporte alguno²⁹⁹, dado que,

²⁹³ Importa aquí señalar el término “ultimidades”, empleado por GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 18: “se arranca de la aprehensión capital de las ultimidades, átomos y vacío, hacia un *progressus* investigativo, cuyo término será la comprensión y el dominio de los fenómenos concretos”. Si bien la metodología investigadora y epistémica habrá de ser explicada en otro apartado, cabe señalar, con el filósofo ovetense: el hecho de que (p. 46) “Epicuro, desde el mismo comienzo de la *Epístola a Heródoto*, recomienda proyectar sobre la observación racionante de todas las cosas (...) la *aprehensión capital* pues, sin ella, como clave de bóveda, las diversas sensaciones de carácter individual se agotarían en aislamiento como las piezas revueltas de un *puzzle* sin construir. De forma que esa *aprehensión capital*, el conocimiento de que todo consiste en último término en átomos y vacío, ha de ser el hilo conductor que dé sentido general a la totalidad”.

²⁹⁴ LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 293 y 294 [67 A 6, ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 4, 985b, en PORATTI, *op. cit.*, pp. 184-185.

²⁹⁵ cf. LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, I, vv. 330 y ss.

²⁹⁶ LEUCIPO [Y DEMÓCRITO], frag. 297, en PORATTI, *op. cit.*, p. 186.

²⁹⁷ BOLLACK, Jean, *op. cit.*, pp. 262 y 267, respectivamente.

²⁹⁸ GARCÍA RÚA *op. cit.*, p. 101.

²⁹⁹ cf. las observaciones sobre forma / εἶδος de SANDOZ, Claude, *Les noms grecs de la forme: étude linguistique*, tesis doctoral, Neuchâtel, Université, 1971, pp. 30-31.

como bien señala Spinoza a Jarig Jelles: “la figura es una negación y no algo positivo”³⁰⁰. Informe, indefinido e infinito, al vacío pueden atribuirse también las propiedades de intangibilidad y penetrabilidad, mencionadas por Descartes³⁰¹ y que otrora han sido negadas a “lo que es” melíseo, por cuanto el (espacio) vacío está total, isomórfica y homogéneamente falto de confines, límites o contornos y posibilita lo sumativo y fraccionado, esto es, los átomos. En lo tocante a la penetrabilidad, Simplicio ya anota, cuando habla del lugar (τόπος), que “ούτων οί μὲν πάντη ἀδιάφορον (...) ὡς οί περὶ Δημόκριτον καὶ Ἐπίκουρον [(lo conciben) plenamente penetrable, como los democríteos y los epicúreos]”³⁰².

Como bien subraya Balaudé el vacío es, pese a su incorporeidad, existente por completo³⁰³; se impone repetirlo: el vacío es o existe, en sentido pleno; además, hace posible el movimiento, local o de traslación, ya que, en caso contrario, lo pleno no podría recibir algo o ni podrían estar totalmente juntos dos cuerpos, cosas ambas imposibles, pues no habría diferencia entre ellos; además, puesto que existen ciertos cuerpos (compuestos) que se ven sometidos a procesos de dilatación y condensación, es necesario que existan en ellos intervalos de vacío³⁰⁴, el cual existe dentro y fuera del mundo como espacio o lugar, independiente de los cuerpos, en que el movimiento se produce. Importa consignar, por otra parte, que al margen de la tesis del vacío infinito como condición de posibilidad de los movimientos atómicos, Lucrecio presentó tres tesis completivas (sobre la infiltración o penetración, sobre la variedad de densidades o pesos volumétricos y sobre el carácter necesariamente progresivo de la entrada del aire en un nuevo espacio)³⁰⁵ para subsanar ciertas insuficiencias conceptuales en la defensa del vacío³⁰⁶, que aquí no son abordadas.

El filósofo de Samos ahonda en esta tesis y designa lo vacío como “espacio” (χώραν) o “realidades intangibles”³⁰⁷ o naturaleza (φύσις) intangible, impalpable o intocable (ἀναφή,

³⁰⁰ SPINOZA, Baruj, *Carta 50*, *op. cit.*, p. 309.

³⁰¹ DESCARTES, ADAM, *op. cit.*, vol. v, p. 239, respuesta a una objeción de More en diciembre de 1648: “*tangibilitas et impenetrabilitas habeant relationem ad partes, et præsupponant conceptum divisionis vel terminationis; possumus autem concipere corpus continuum indeterminatæ magnitudinis, sive indefinitum, in quo nihil præter extensionem consideretur*”; traducción modificada de WEIL, Simone, *op. cit.*, p. 22.

³⁰² SIMPLICIUS, DIELS Hermann (ed.), *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, V, 213a 10, Berlin, Reimer, 1882, vol. 9, p. 601, ll. 21-22.

³⁰³ cf. BALAUDÉ, *Vocabulaire*, *op. cit.*, p. 64, s. u. s. u. vide, p. 64.

³⁰⁴ cf. LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 377, en PORATTI, *op. cit.*, pp. 217-218.

³⁰⁵ cf. SALEM, Jean, *Commentaire de la lettre d'Épicure à Hérodote*, Bruxelles, ed. OUSIA, 1993, pp. 29-30.

³⁰⁶ cf. PYLE, Andrew, *Atomism and its critics: from Democritus to Newton*, Bristol, Thoemmes Press, 1997, pp. 44-50.

³⁰⁷ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 40, en VARA, *op. cit.*, p. 51.

de ἀναφής, αν + ἄπτω)³⁰⁸; se confirma así la designación múltiple del mismo coelemento, al hilo de lo cual Bollack observa certeramente que “[l]es désignations différentes aident à cerner, dans leur variété même, la nature inconnue du vide, tandis que la sensation révèle immédiatement les corps”³⁰⁹.

La posibilidad del movimiento guarda relación con el hecho de que juega el papel de un *locus ubi* (ὅπου) y *qua* (δι' οὗ), esto es, se considera un *medium* a través del cual los cuerpos son existiendo o existen siendo y en cuya virtud se produce el movimiento (κίνησις); a más de esto, el vacío da “igual paso libre al más ligero que al más pesado³¹⁰, es decir, es pasivo, muestra irresistible³¹¹, cesión o no fricción (εἴξις), por lo que permite movimientos equívocos independientemente de la pesantez o ligereza intrínsecas de cada átomo y eventualmente diversas. En este punto es forzoso demorarse para aclarar que, si bien el vacío por su infinitud extensional, isomorfismo e isotropía, carece de centro gravitatorio, tal como se explicará más tarde.

Por otra parte, es posible concebir sugerentemente la igualdad de velocidades atómicas en relación evocadora, primero, con las afirmaciones de Galileo Galilei sobre el hecho de que en ausencia de resistencia todos los materiales descenderían con igual velocidad³¹² y, segundo, con la ley de la inercia³¹³ o primera ley del movimiento de Newton, según la cual: “en ausencia de una fuerza neta aplicada, un cuerpo en reposo permanece en reposo, y un cuerpo en movimiento permanece en movimiento con velocidad constante”³¹⁴. En este

³⁰⁸ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 40, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 39.

³⁰⁹ BOLLACK, Jean, *op. cit.*, p. 176.

³¹⁰ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 43, 5-6, en VARA, *op. cit.*, p. 53.

³¹¹ cf. LUCRECIO, *La naturaleza*, II, v. 235 y ss., en SOCAS, *op. cit.*, p. 186: “en ninguna parte ni tiempo puede una oquedad vacía mantenerse bajo un objeto sin ceder, como su propia naturaleza exige, continuamente; todas las cosas, por tanto, deben moverse a través del vacío en calma, a pesar de sus pesos desiguales, con igual impulso”.

³¹² GALILEO GALILEI, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica e ai moti locali*, prima giornata, en FAVARO, Antonio (ed.), *Le opere di Galileo Galilei*, vol. 8, Firenze, Barbèra, 1968, pp. 115-116: “Salviati: (...) se si levasse totalmente la resistenza del mezzo, tutte le materie scenderebbero con eguali velocità. (...) Noi siamo su 'l volere investigare quello che accaderebbe a i mobili differentissimi di peso in un mezzo dove la resistenza sua fusse nulla, sì che tutta la differenza di velocità, che tra essi mobili si ritrovasse, referir si dovesse alla sola disuguaglianza di peso; e perché solo uno spazio del tutto voto d'aria e di ogni altro corpo, ancor che tenue e cedente, sarebbe atto a sensatamente mostrarci quello che ricerchiamo, già che manchiamo di cotale spazio, andremo osservando ciò che accaggia ne i mezzi più sottili e meno resistenti, in comparazione di quello che si vede accadere ne gli altri manco sottili e più resistenti: ché se noi troveremo, in fatto, i mobili differenti di gravità meno e meno differir di velocità secondo che in mezzi più e più cedenti si troveranno e che finalmente, ancor che estremamente diseguali di peso, nel mezzo più d'ogni altro tenue, se ben non voto, piccolissima si scorga e quasi inosservabile la diversità della velocità, parmi che ben potremo con molto probabil coniettura credere che nel vacuo sarebbero le velocità loro del tutto eguali”.

³¹³ tendencia natural de los objetos a perseverar en su estado de movimiento.

³¹⁴ WILSON, Jerry, BUFFA, Anthony, *Física*, México, Pearson Educación, 2003, p. 132.

contexto, cabe considerar la descripción epicúrea como una especie de caída libre ideal exenta de resistencia aerodinámica y debida únicamente al peso como causa, en un universo acéntrico.

Por otra parte, resulta oportuno hacer aquí referencia a lo que consigna Lucrecio: “hay un lugar impalpable, libre y vacío”³¹⁵; lo κενὸν es, tal como se señalado previamente³¹⁶, infinito en cuanto a su extensión (ἄπειρόν [...] τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ³¹⁷) del mismo modo que lo son los átomos en cantidad. Si no existiese lo *uacuum* / *uacans* infinitamente extenso, como dice Epicuro, “los cuerpos no tendrían lugar alguno donde estar ni tampoco por donde moverse, precisamente como es claro que se mueven”³¹⁸, cosa que también poetiza Lucrecio: “las cosas no podrán moverse de ninguna manera, pues la función sobresaliente de un cuerpo, que es oponer resistencia, obrará para todos ellos en todo tiempo y, por tanto, nada podrá avanzar, ya que ninguna cosa iniciará un movimiento de retroceso”³¹⁹.

El espacio vacío es, *ex definitione*, *intactabile* o impalpable³²⁰, y, por lo mismo, intacto, así como transitable, no desplazable, dado que no afecta ni es afectado por los golpes, choques o conmociones y violencias cualesquiera; es absolutamente no pleno y, en consecuencia, no cuerpo, por más que el poeta latino lo vierta como “*raro corpore*”, esto es, “cuerpo poroso o sutil”³²¹. En el universo existe, entre sus únicos dos constituyentes, una relación, ontológica y no meramente lógica, de disyunción excluyente. De esta forma, dice Lucrecio³²² y señala Atanasijević³²³, se mantiene una relación de limitación mutua que, si se atiende a la salvedad de que el vacío consiste en *extensum infinitum unicum unitariumque*, podría calificarse como de función biyectiva, dado que, donde hay átomos no hay vacío, y donde hay vacío, no hay átomos, esto es, que lo vacío, al menos entre los atomistas antiguos y según la lectura de Lucrecio, equivale o significa “ausencia de átomos”³²⁴, que son, por su

³¹⁵ LUCRECIO, *La la naturaleza*, I, vv. 330 y ss. en SOCAS, *op. cit.*, p. 138.

³¹⁶ *cf.* el apartado dedicado al todo.

³¹⁷ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 42, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 41.

³¹⁸ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 40, en VARA, *op. cit.*, p. 51.

³¹⁹ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 335-339, en SOCAS, *op. cit.*, p. 138. “”.

³²⁰ *cf.* BRIEGER, Adolf, “Epikurs Lehre”, *op. cit.*, pp. 510-540, especialmente, pp. 516-517.

³²¹ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, v. 347, en SOCAS, *op. cit.*, p. 138.

³²² *cf.* LVCRETIVS, BAILEY, I, vv. 506-510: *nam quacumque uacat spatium, quod inane uocamus, / corpus ea non est ; qua porro cumque tenet se / corpus, ea uacuum nequaquam constat inane. / sunt igitur solida ac sine inani corpora prima* [“Porque dondequiera que se abre el espacio que llamamos ‘vacío’, allí no hay cuerpo; y a su vez dondequiera que el cuerpo se encuentra, allí en modo alguno reside la oquedad del vacío”, en SOCAS, *op. cit.*, p. 144]”.

³²³ *cf.* ATANASIJEVIĆ Ksenija [ATANASSIÉVITCH, Xénia], *op. cit.*, pp. 18-19;

³²⁴ *cf.* CHALMERS, *op. cit.*, pp. 24 y 44.

parte, cuerpos constitutivos. De hecho, el propio Simplicio menciona esta característica del vacío en relación con el filósofo de Samos cuando anota que es “ἄνευ σώματος μένον [lo que permanece sin cuerpo]”³²⁵ Por otra parte, es fuerza indicar, con Epicuro, que el vacío es, además, lo único que puede ser concebido, imaginado pensado por sí solo como incorpóreo³²⁶, pues, como escribe Bollack, “pensée radicalement, l'absence de corps ne laisse subsister que la solitude absolue du vide”³²⁷.

Debe señalarse, igualmente, que a causa de su naturaleza asomática el (espacio) vacío se muestra, como se ha indicado, incapaz de ofrecer resistencia y más concretamente, como propugna Epicuro, sostén, apoyo o asiento (ὑπέρεισιν) a los átomos. Tiene en su infinitud extensiva o dimensional, así mismo, una función separativa, discreta, aislante, definitiva o delimitativa de la individualidad de cada uno de los átomos³²⁸, mientras, por contraste, también evidencia su naturaleza oculta, su existencia en las cosas, por cuanto el vacío interviene, de igual manera, en la existencia de los cuerpos compuestos, junto a los átomos; de hecho esa vacuidad, que afecta primeramente a los agregados materiales permite su vibración; a este respecto conviene tener presente que los átomos, dotados de movilidad intrínseca continua, están integrados, en su seno, por *minimae partes*³²⁹ o ἐλάχιστα³³⁰ las cuales son conceptualmente distinguibles pero materialmente indivisibles, mientras que en los compuestos hallamos, efectivamente, intervalos interatómicos en los compuestos³³¹.

El vacío epicúreo, pese a sus insuficiencias conceptuales y a la escasez de base material transmitida para su defensa, debe concebirse como espacio en tanto que está desocupado. El espacio sería, pues, el *extensum informe infinitumque*, homogéneo, caracterizado por la infinitud y por hacer posible el movimiento atómico continuo.

El filósofo de Samos se encuentra en franca discordancia con Aristóteles respecto al vacío, tal como señala Solmsen³³² y por ello en su modelo no se aplicarían algunas nociones físicas de éste. Entre ellas, es preciso citar la de lugar como “el límite del cuerpo continente

³²⁵ SIMPLICIUS, DIELS, Hermann (ed.), *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, V, 213a 10, *op. cit.*, vol. 9, p. 601, ll. 21-22.

³²⁶ cf. EPICURVS, *Epistula ad Herodotum*, 67, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 61.

³²⁷ BOLLACK, Jean, *op. cit.*, p. 26.

³²⁸ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 44, en VARA, *op. cit.*, p. 53.

³²⁹ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, v. 599 y ss., II, v. 481 y ss., en SOCAS, *op. cit.*, pp. 147-148 y 196.

³³⁰ cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 59, en VARA, *op. cit.*, pp. 60-61.

³³¹ cf. BALAUDÉ, *Vocabulaire*, *op. cit.*, p. 64, s. u. vide.

³³² cf. SOLMSEN, Friedrich, “Epicurus on void, matter and genesis: some historical observations”, en *Phronesis*, nº 22, vol. 1, enero, 1977, pp. 263-281.

en virtud del cual está en contacto”³³³; la de vacío como lugar privado de cuerpo³³⁴ ni, finalmente, la de movimiento y centralidad³³⁵. En la sinonimia que Epicuro usa el espacio pleno *per se* no existe por cuanto los átomos, en su simplicidad, o los compuestos, como suma de átomo y vacuidad, no alcanzan límite alguno que permita incluso concebir la noción de colmo o culminación, que implica frontera, valladar, cierre y linde; el espacio es, por sí, no pleno e infinitamente extenso; con él, a través de él, penetrable e intangible, se mueven los *plena* atómicos y los compuestos. Aplicando la argumentación epicúrea, la noción de “cabida” queda superada por la de espacio vacío, desocupado y que puede, en un tiempo futuro o potencialmente, ser ocupado sin ser colmado; la superación se vincula al hecho de que el espacio vacío carece de límites, centro o, si se prefiere, dimensiones; igualmente, el movimiento está causado, según Epicuro, por el peso o gravedad y consiste, propiamente, o bien en un rebote impetuoso externo o bien en una desviación autógena, de manera que se rehúye el problema de la uniformidad del vacío, así como de su ausencia de centro. El vacío epicúreo, importa subrayarlo, no es desplazado por cuerpos, pues ni actúa ni padece, ni parece o desaparece en la nada, pues, con los átomos, sustrato plural pleno, constituye, con sus múltiples agregaciones o desagregaciones, el todo, éste sí, carente de alternativa, primero y último³³⁶.

Respecto al concepto de vacío y a su sinonimia es fuerza, por último, aventurar, con cita de Sexto Empírico y gracias a la reflexión de David Sedley³³⁷, que existe en Epicuro una especialización terminológica en función del aspecto del concepto “vacío” que desee resaltarse.

“Por esta razón, se debe señalar primero que, de la llamada ‘naturaleza intangible’, según Epicuro, una cierta parte se denomina ‘vacío’, otra ‘espacio’ y otra

³³³ ARISTÓTELES, *Física*, IV, 212a 6-6a, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 101.

³³⁴ ARISTÓTELES, *Física*, IV, 214a 17-21, CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 108: “el vacío, si existe, tiene que ser necesariamente un lugar privado de cuerpo -y ya ha quedado dicho en qué sentido existe el lugar y en qué sentido no- resulta evidente que el vacío no existe ni inseparable ni separado, pues lo que se pretende decir no es que el vacío sea cuerpo, sino un intervalo entre cuerpos”.

³³⁵ ARISTÓTELES, *Física*, IV, 215a 1-11, CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 111: “Y es que, en tanto que vacío, carece de diferencias. Antes que nada, por el hecho de que todo movimiento o es forzado o por naturaleza; y precisamente si existe el forzado, necesariamente habrá el natural: el forzado es contrario a la naturaleza y el contrario a la naturaleza es posterior al natural. Por consiguiente, si no hay un movimiento natural para cada uno de los cuerpos naturales, tampoco habrá ninguno de los otros movimientos. Y sin embargo, ¿cómo habrá movimiento natural si no existe diferencia alguna en el vacío y el infinito? Pues en tanto que infinito, no habrá arriba y abajo alguno, ni centro; y en tanto que vacío, en nada difieren el arriba y el abajo -pues lo mismo que no existe diferencia alguna dentro de lo que-no-es, así tampoco dentro del vacío, dado que el vacío parece ser un cierto lo que-no-es y privación”.

³³⁶ cf. INWOOD, Brad, “The origin of epicurus' concept of void”, en *Classical Philology*, nº 76, 1981, pp. 273-85.

³³⁷ cf. SEDLEY, David, “Two conceptions of vacuum”, en *Phronesis*, nº 27, vol. 1, 1982, pp. 175-93.

‘lugar’, denominaciones que se adoptan según las diferentes aplicaciones, toda vez que la misma naturaleza, cuando está privada de todo cuerpo, recibe el nombre de ‘vacío’, y cuando está ocupada por un cuerpo se llama ‘espacio’, y cuando a través de ella se desplazan los cuerpos se convierte en ‘lugar’. No obstante, Epicuro ha hablado en general de ‘naturaleza intangible’ debido al hecho de que en esta no se da el contacto con resistencia. Los estoicos, por su parte, afirman también que el vacío es ‘aquello capaz de ser ocupado por un ser, pero sin estar ocupado’, o bien ‘una extensión desprovista de cuerpo’, o bien ‘una extensión no ocupada por ningún cuerpo’, y que el espacio es ‘lo que está ocupado por un ser y equivale al ser que lo ocupa’ (llamando en este caso ‘ser’ al cuerpo, como queda bien claro por el cambio de denominación); y afirman que un lugar es ‘una extensión en parte ocupada por un cuerpo y en parte no ocupada’³³⁸.

Es preciso subrayar, empero, con García Rúa, esa progresión de totalidad genérica, vacío absoluto, espacio y lugar, que ilustra, a su vez, una imbricación cada vez mayor con el principio de lo pleno. La totalidad universal está configurada por κενόν y átomos que son principios correlativos en sentido estricto. Así, lo vacío como naturaleza intangible vale tanto por vacío absoluto, como por espacio alternativamente ocupado o desocupado cuanto por lugar, aunque esta última distinción no afecta al vacío en sí mismo sino a la correlación con su coprincipio, los átomos

³³⁸ SEXTO EMPÍRICO, *Contra los físicos II = Contra los dogmáticos IV = Adversus mathematicos X*, 1-3, en MARTOS MONTIEL, Juan Francisco, (trad., ed.), *Contra los dogmáticos*, Madrid, Gredos, 2012, p. 532.

1.5. Movimiento y tiempo³³⁹

En apartados anteriores hemos aludido tangencialmente a la importante cuestión física del movimiento atómico (κίνησιν, κινέομαι) y ahora debemos estudiarlo en Epicuro. Para su recta estimación, es apropiado, empero, considerar los antecedentes atomistas.

Conviene señalar, sobre esta cuestión, que es considerado un hecho básico, de constatable evidencia, axiomático. En este sentido, la tradición atomista parte de él y soslaya una fundamentación causal que incurra en un *regressus ad infinitum*³⁴⁰, puesto que viene confirmado por la sensopercepción.

Los atomistas sostienen que en el vacío ocurre el movimiento de los átomos, los cuales colisionan, repercuten o chocan mutuamente, también rebotan, se entrelazan y forman figuras diversas, esto es, compuestos, que son debidos, como se ha indicado, al entrelazamiento, entretejimiento (συμπλοκή³⁴¹). Esta combinación atómica también se llama ἐπαλλαγή³⁴², la cual Aristóteles y su comentador Simplicio nombran ἐπάλλαξις³⁴³, considerado éste último un *terminus technicus* atomista). Este fenómeno puede tomarse, entonces, como una concatenación, imbricación o adosamiento debidos a la congruencia complementaria formal de unos átomos con otros. Esta capacidad de mutuo encaje en razón de las respectivas formas propias, no provoca, sin embargo, una fusión, sino agregación.

Otro rasgo esencial del movimiento atomista radica en su eternidad, si bien Aristóteles reprocha a Leucipo y Demócrito que “no dicen cómo esto se produce, ni explican la causa de

³³⁹ No contribuye a fundamentar más nuestra tesis la doctrina del mínimo intratómico, más lógico que físico y por eso omitimos aquí su tratamiento específico y sólo mencionamos *en passant*; cf. VERDE, Francesco, *Elachista: la dottrina dei minimi nell'epicureismo: with English summary*, Leuven, Leuven University Press, 2013; cf. también MAU, Jürgen, *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*. Berlin: Akademie-Verlag, 1954.

³⁴⁰ cf. SAMBURSKY, *op. cit.*, p. 138: “un profundo instinto científico el que libró a los fundadores de la escuela atomista de ese laberinto del pensamiento en que Aristóteles se vio atrapado. No empezaron planteando el problema de la causa del movimiento, sino que aceptaron como un hecho dado al igual que hicieron con los átomos”.

³⁴¹ LEUCIPO, DK 67 A 15, 5, en DIELS, Hermann, KRANZ, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band*, Berlin, Wiedmann, 1959, p. 75.

³⁴² DEMÓCRITO, DK 68 A 37, 15, en DIELS, KRANZ, *Zweiter, op. cit.*, p. 93.

³⁴³ SIMPLICIO, *De caelo comm.* 609, 25, en PORATTI, *op. cit.*, p. 220, frag. 384.

que sea así y no de otra manera”³⁴⁴ y “tendrían que haber dicho de qué movimiento se trata y cuál es en ellos el movimiento natural”³⁴⁵.

Por otra parte, destacamos, sobre el mismo asunto, que se trata de una moción azarosa, impetuosa, espontánea y desordenada, la cual conlleva procesos de agregación hasta lo invisible o imperceptible, así como proceso de disgregación análogos. De esta manera, los átomos primero se yuxtaponen, apiñan, amontonan o arremolinan para luego dispersarse a causa de una fuerza mayor, dado que los conglomerados, con excepción de los dioses, son inestables.

Al desplazarse los átomos numéricamente infinitos en un vacío extensivamente infinito, carece igualmente de sentido la pregunta por la dirección de su movimiento local en unos ejes de coordenadas cerrados y fijos, ya que, en verdad, “no hay ni alto ni bajo ni centro ni extremos”³⁴⁶, esto es, constricción física o espacial alguna, si bien describen una trayectoria cadente en virtud de su peso. Por ende, es justo afirmar que los átomos yerran o vagan libremente en medio del vacío gracias a su movilidad intrínseca, y mecánica, la cual, ligada a la vibración [παλμός]³⁴⁷ conservan incluso hallándose integrados en un conglomerado, tal como señala Sambursky:

“los átomos entrelazados para formar los compuestos (...) conservan su movimiento perpetuo; cada uno continúa moviéndose en el estrecho espacio limitado por sus vecinos y está sujeto a colisiones muy frecuentes que son semejantes a vibraciones rápidas dentro de sus cercados [;] (...) el entrelazado atómico no los transforma en una unidad física puesto que tras combinarse entre sí cada cual conserva su carácter individual, como sus movimientos –que bajo esas circunstancias adoptan la forma de vibraciones- lo muestran”³⁴⁸.

Creemos necesario repetir que ni Leucipo ni Demócrito atribuyeron peso a los átomos, de modo que tal rasgo impeliese éstos a desplazarse por el espacio vacío, el cual, en virtud su naturaleza, no les imponía resistencia alguna. Es Epicuro, asimilado *a posteriori* con los atomistas precedentes, quien agrega la pesantez, proporcional al tamaño atómico,

³⁴⁴ LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 385, en PORATTI, *op. cit.*, p. 221. Es cita de Aristóteles, *Metafísica*, XII, 6, 1071b.

³⁴⁵ LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 386, en, *op. cit.*, p. 221. Es cita de Aristóteles, *Del cielo*, III, 2, 300b.

³⁴⁶ LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 394, *op. cit.*, p. 224.

³⁴⁷ DEMÓCRITO, DK 68 A 47 (Aecio, I, 23, 3), en DIELS, KRANZ, *Zweiter, op. cit.*, p. 96.

³⁴⁸ SAMBURSKY, *op. cit.*, pp. 138-139.

contrariamente a lo que sucede con los conglomerados, que pueden comportarse a la inversa. Según Epicuro, el peso es la característica que causa el desplazamiento cada átomo y de los demás, en una relación de mayor o menor livianidad, en vista de que los pesados muestran una tendencia cadente³⁴⁹. Con todo, tanto los antiguos como los estudiosos actuales propugnan que el peso no constituye el factor clave en el desplazamiento atómico, siendo causa pero no el movimiento mismo que Demócrito identificó con la fuerza impulsiva, desordenada e irregular, intrínseca y consubstancial a cada átomo³⁵⁰ (el cual como elemento material goza de dicha fuerza eternamente). Demócrito entiende que gracias a esa fuerza se hallan los átomos en estado de disputa o disensión semejante a la *στάσις* o discordia civil de la antigua Grecia³⁵¹, mientras Epicuro implica en el movimiento tanto al peso, descrito dos apartados antes, como la desviación atómica o *clinamen*.

Así mismo, corresponde igualmente hacer constar que el atomista Demócrito sostiene que todo sucede “por necesidad”³⁵², siendo *ἀνάγκη*³⁵³ una especie de coerción o coacción, o sea, fuerza opresiva que obliga, en este caso, a que todo aquello que pertenece a la *φύσις* se comporte, *ab aeterno et usque in aeternum*, tal como lo hace. Otro elemento fundamental afecta, en la teoría atomista, al azar, *τύχη*, derivado del verbo *τυγχάνω*, lo que lo toca, resulta o alcanza a uno casualmente. Así, pues, la noción de azar puede invitar a pensar en desorden, falta de fundamento o de sistematicidad, libérrimos en sentido peyorativo. Sin embargo, la contradicción aparente entre necesidad y azar se resuelve en una identificación, tal como observa Cicerón: “[t]odas las cosas derivan del azar, si bien el azar les asigna una plena necesidad”³⁵⁴; de este modo, si el azar se considera aquello más sabio y se identifica con la necesidad, siendo aceptable incluso la fórmula “azar necesario” [*ἀναγκαῖα τύχη*]³⁵⁵ entre los griegos, entonces no resulta ocioso pensar ambos como piedra angular de su sistema³⁵⁶ en

³⁴⁹ cf. LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 418 (DK 68 A 61) (Simplicio, *Del cielo*, 569, 5), en PORATTI, *op. cit.*, p. 232: “Los partidarios de Demócrito y posteriormente Epicuro afirman que los átomos, que son, todos ellos, de idéntica naturaleza, poseen peso; en virtud de que algunos de ellos son más pesados que otros, los más livianos, al ser empujados hacia afuera por los más pesados, que se depositan, se desplazan hacia arriba. Y es ésta la razón, dicen ellos, por la cual unos átomos parecen (absolutamente) livianos y otros (absolutamente) pesados”.

³⁵⁰ cf. LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 422, en PORATTI, *op. cit.*, p. 234.

³⁵¹ cf. GUTHRIE, *H^a, II, op. cit.*, p. 409.

³⁵² cf. LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 427, en PORATTI, *op. cit.*, p. 236.

³⁵³ cf. FRISK Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter, Heidelberg, 1954-1972, s. u.

³⁵⁴ LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frag. 433, en *op. cit.*, p. 237, Cicerón, *Sobre el destino*, 17, 39.

³⁵⁵ cf. GUTHRIE, *H^a, II, op. cit.*, p. 422, n 87.

³⁵⁶ cf. BAILEY, Cyril, *The greek atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon press, 1928, p. 122: “But for Democritus himself these inherent difficulties never defined themselves ‘necessity’, conceived as ‘natural law’, was to be the foundation-stone of his system, consistently recognized throughout his exposition of the physical world”.

forma de ley natural o concatenación eterna de las causas ante los infinitos átomos y el infinito vacío eternos, relacionados con precisión y de manera mecánica³⁵⁷. Matizándolas restringiendo la carga significativa de “principio”, es posible aceptar las palabras de Mondolfo sobre el particular que cifra en “principio unificador de esa inmensa y siempre cambiante variedad de combinaciones y dispersiones de los infinitos átomos en el espacio infinito, solo lo da la ley universal, eterna, de la necesidad causal”³⁵⁸. El óbice, que luego tendrá presente Epicuro, a toda esta teoría radica en la tensión existente entre la libertad o el libre albedrío y el determinismo.

Tras estudiar la moción en Leucipo y Demócrito, es ya oportuno abordar el movimiento epicúreo.

Los átomos se mueven constantemente y siempre, siendo siempre, desde y hasta la eternidad³⁵⁹, cosa en la que concuerda el filósofo de Samos con los atomistas; de hecho, el movimiento “lo inunda todo, todo lo atraviesa”³⁶⁰; al ser el movimiento su condición natural no necesitan un móvil externo³⁶¹; por sí mismos bien se alejan de los otros en el vacío infinito irresistible, bien retienen su propio impulso oscilatorio (παλμὸν, también vibración, agitación) y ora declinan³⁶² en entramados de átomos (περιπλοκῆ) ³⁶³, ora recubiertos por entrelazamientos de átomos (πλεκτικῶν). Existe, pues, un movimiento regular y creciente, ligado a la penetrabilidad de lo vacío, y otro derivado y desviado, fruto de los choques.

No cabe aquí buscar fundamentaciones alternativas ni distinciones aristotélicas entre movimiento natural y movimiento violento sino que entran en juego exclusivamente el espacio como *medium* y la dureza o solidez (στερεότης), característica de los átomos, que provoca rebotes (ἀποπαλμὸν) contra los conglomerados atómicos (συγκρίσεις), lo cuales conservan la vibración o movilidad propia de sus formantes. Como señala Epicuro: “no hay

³⁵⁷ cf. PORATTI, *op. cit.*, pp. 239-240, n. 118.

³⁵⁸ MONDOLFO, *Infinito*, p. 94.

³⁵⁹ cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 43, en VARA, *op. cit.*, p. 53.

³⁶⁰ GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 120.

³⁶¹ cf. SOLMSEN, “Epicurus on void”, *op. cit.*, pp. 263-281, especialmente 272.

³⁶² Aquí se sigue a BOLLACK, Jean, *op. cit.*, p. 182 (7) [κεκλίμεναι], en detrimento de Arrighetti [κεκλίμεναι].

³⁶³ GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 15. García Rúa define la como “conjunto de átomos enlazados periféricamente o parte externa de un conglomerado”.

principio de esta serie de procesos, siendo sus causantes los átomos y el vacío”³⁶⁴. Ellos son el principio, lo primero, y ahí debe detenerse toda investigación.

Por otra parte, los átomos caen a la misma velocidad, son equiveloces o de rapidez idéntica (ἰσοταχῶς, ἰσοταχεῖς) cuando se mueven en el vacío sin colisión u oposición alguna (contragolpe, obstáculo, μηθενὸς ἀντικόπτοντος)³⁶⁵, con independencia de su tamaño o su peso. Aquí resulta hartamente pertinente considerar, aunque el universo epicúreo sea acéntrico, la noción física de “caída libre ideal”, que ya ha sido mencionada en el capítulo dedicado al vacío. Esta vez la noción tiene el fin de justificar la uniformidad e identidad de velocidades, en un universo isomórfico, si bien en la teoría física moderna, de tradición más aristotélica, sí se halla el concepto de gravedad como tendencia a un centro:

“Decimos que los objetos que se mueven únicamente bajo la influencia de la gravedad están en caída libre. (...) [I]a aceleración debida a la gravedad, g , tiene el mismo valor de todos los objetos en caída libre, sin importar su masa ni su peso. Antes se pensaba que los cuerpos más pesados caían más rápido que los más ligeros. Este concepto formó parte de la teoría del movimiento de Aristóteles. (...) [E]n un vacío aproximado, donde la resistencia del aire es insignificante, la pluma y la moneda caerán con la misma aceleración”³⁶⁶.

Precisamente, lo que interesa a Epicuro, en contra de Aristóteles, estriba en afirmar esa identidad de velocidad entre átomos de diverso peso en un medio vacío, sin resistencia, lo que además tiene por corolario que el movimiento debe ser de una rapidez infinita, una velocidad máxima y uniforme³⁶⁷, que Epicuro estima como “la misma velocidad que el pensamiento”³⁶⁸ o, en otro lugar, “aquella que “cubre en un tiempo inconcebible toda distancia susceptible de ser abarcada por la mente”³⁶⁹, en referencia a las imágenes; de esta manera el filósofo de Samos pone de manifiesto la ausencia total de resistencia por parte del vacío con respecto a los átomos, cosa que les otorga, indirectamente, una velocidad casi infinita, de tal manera que concuerda, sólo en parte, con la tesis aristotélica implícitamente

³⁶⁴ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 44, en VARA, *op. cit.*, p. 53.

³⁶⁵ cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 43 y 61, en VARA, *op. cit.*, pp. 53 y 61.

³⁶⁶ WILSON, Jerry, BUFFA, Anthony, LOU, Bo, *Física*, México, Pearson Educación, 2010, pp. 49-50.

³⁶⁷ cf. O'BRIEN, Denis, *Theories of weight in the ancient world: four essays on Democritus, Plato, and Aristotle: a study in the development of ideas*, Paris / Leiden, Les Belles Lettres / Brill, 1984, p. 191.

³⁶⁸ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 61, en VARA, *op. cit.*, 62.

³⁶⁹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 46, en VARA, *op. cit.*, p. 54.

refutada de que “si un objeto se mueve a través del cuerpo más sutil a lo largo de una longitud dada en un tiempo dado, a través del vacío excederá toda proporción”³⁷⁰.

En su sistema y sólo respecto a los átomos, tal velocidad significa desplazamiento de una posición mínima hasta la siguiente en una fracción mínima de tiempo (τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον)³⁷¹, y liga además, con la teoría de que las magnitudes perceptibles están integradas por un número entero de mínimos perceptibles y de que ocurre análogoamente con las magnitudes no perceptibles pero sí pensables, formada por mínimos concebibles o pensables, en analogía con lo visible. Ello conduce hasta los *minima* matemáticos, cuya problematicidad estriba en que, como indica Pyle:

“there will be spatial minima of size q , the smallest possible size, that of a single minimal part of an atom. But then, by Aristotle's arguments, there must also be minima of time and motion. Given a time-minimum t and a spaceminimum q , it will follow that no body can move at a velocity other than $v = q/t$ (or zero). A velocity less than q/t involves splitting the space-minimum; a speed in excess of q/t either divides the time-minima or involves the possibility of a body 'leaping' from one place to another without passing through the intermediate places, a possibility not seriously considered before the rise of quantum physics”³⁷².

La velocidad atómica, o mejor, el movimiento a esa velocidad, acontece en una conjunto de instantes indivisibles concebidos por la racionalidad, y es, perceptivamente, un *continuum*, análogo al material³⁷³. Justamente este movimiento que García Rúa llama “cinematográfico”³⁷⁴ (discontinuo o a salto) conecta con las aporías de Zenón³⁷⁵ y con la exposición de Sexto Empírico sobre el particular:

³⁷⁰ ARISTÓTELES, *Física*, IV, c. 8, 215b, 19-22, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 113. Obviamente, no comparte Epicuro la tesis de que “[d]e la misma manera, el vacío no puede guardar ninguna proporción con lo pleno, luego tampoco puede el movimiento (...)”, contexto en el que se insertan las palabras de Aristóteles presentes en el cuerpo del texto.

³⁷¹ cf. SORABJI, Richard, *Matter, motion and space. Theories in Antiquity and their Sequel*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1988, “Motion in a vacuum”, p. 146.

³⁷² PYLE, *op. cit.*, p. 73.

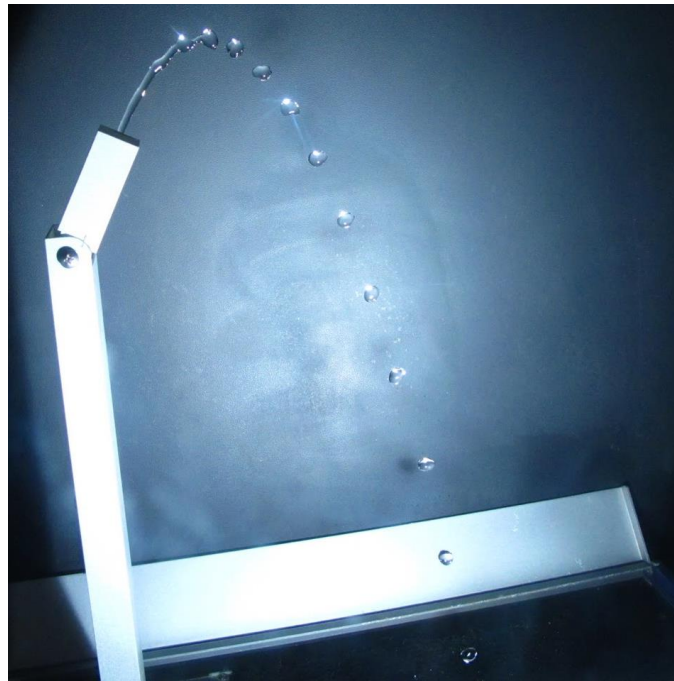
³⁷³ cf. PYLE, *op. cit.*, p. 31: “The existence of a least perceivable magnitude is uncontroversial. Let this ‘minimum perceivable’ have the value of q^* . Every perceptible magnitude, Epicurus continues, must consist of an integral number of such minima - a magnitude $3q^*/2$ would be *perceived as* q^* . It could only be perceived as greater than q^* if, *per impossible*, $q^*/2$ were itself perceptible. All perceived magnitudes consist therefore of integral multiples of q^* . Now these minima do combine to form a continuum, the perceptual continuum. But what is actual is possible. Therefore (*pace* Aristotle) minima can associate to form an extended magnitude”.

³⁷⁴ GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 117.

³⁷⁵ cf. KIRK, RAVEN, *op. cit.*, Zenón, pp. 385-395.

“En efecto, si se divide el tiempo presente, sin duda se dividirá en pasado y futuro, y así ya no habrá presente. Pero si una cosa se mueve en un tiempo indivisible, recorre espacios indivisibles. Y si recorre espacios indivisibles, no se mueve. Porque, cuando está en el primer espacio indivisible, no se mueve, pues todavía está en el primer espacio indivisible; y cuando está en el segundo espacio indivisible, una vez más no se mueve, sino que ya se ha movido. Luego ninguna cosa se mueve”³⁷⁶.

En este contexto puede ser de utilidad considerar la analogía con la visión epicúrea entre magnitud indivisible (tiempo / espacio) y continuum que manifiesta el efecto que de la luz estroboscópica de Simon von Stampfer sobre el agua cadente, la cual, aun pareciendo un continuo, está constituida por elementos discontinuos:



³⁷⁷

Tal velocidad de los átomos es idéntica o igual para todos, uniforme y máxima, pues en el nivel microscópico existe sólo esa, concretamente en caída, siempre en la misma dirección, y a condición de que no exista concurrencia o choque con otros átomos; en cambio, en los conglomerados, el movimiento es más lento en comparación con los átomos, y además

³⁷⁶ SEXTO EMPÍRICO, *Contra los físicos II = Contra los dogmáticos IV = Adversus mathematicos X*, 119-120, en MARTOS MONTIEL, *op. cit.*, pp. 567-568.

³⁷⁷ Flujo de agua sometido a luz estroboscópica, obtenido de ANÓNIMO [Shoe], *A strobe light on a stream of falling water*, tomada en el Science Center de Singapur el día 22 de junio de 2010, [en línea], disponible en la página en http://thingsididmyself.blogspot.com/es/2010_06_01_archive.html [http://lh3.ggpht.com/_BoQLMXnpe_U/TCAWF9KDyPI/AAAAAAAAACes/4SoOjzj9pMk/s1600/22-06-2010%20Photodump%20Science%20Centre%20and%20Tea%20Party%20031.jpg], consultada el día 01 de diciembre de 2013.

varía en función de cada conglomerado, habiéndolos más rápidos o menos, según indica el filósofo samio:

“bien, en los compuestos unos átomos son más rápidos que otros, aun cuando posean la misma velocidad. Por esta causa, los átomos que constituyen los cuerpos compuestos se mueven en un solo sentido en el más breve tiempo seguido, aun cuando en el tiempo concebible sólo por la razón no se muevan en un sólo sentido, sino que entrechocan frecuentemente, hasta que la continuidad de su movimiento se hace perceptible por la sensibilidad”³⁷⁸.

A mayor abundamiento en relación con la velocidad atómica epicúrea procede indicar que Epicuro propone su igualdad y máximo para refutar el argumento aristotélico sobre la potencialmente infinita divisibilidad de las magnitudes espacio y tiempo³⁷⁹:

“Puesto que toda magnitud es divisible en magnitudes (pues ha quedado demostrada la imposibilidad de que algo continuo conste de indivisibles y toda magnitud es continua), necesariamente un objeto más rápido se moverá (a) un mayor espacio en el mismo tiempo; (b) un espacio igual en menor tiempo, y (c) un mayor espacio en menor tiempo -tal como definen algunos "más rápido”³⁸⁰.

Así mismo, una cuestión que debe ser ahora apenas mencionada nuevamente se refiere al vínculo entre peso y movimiento, con el objeto de precisar que, para Epicuro, no hay movimiento básico, sea rectilíneo o circular, sino que se da por la caída pero también por errares e impulsos autónomos³⁸¹. El problema radica, entonces, en que no existe un movimiento único ni normal, ya que, además de la caída pesante, existe el rebote debido a la desviación inherente al átomo. No obstante, puede afirmarse que el universo está dotado de una dirección privilegiada objetivamente, la vertical, ya que ésta y no la horizontal es la dirección en la que corren los átomos, en líneas paralelas³⁸², de tal forma que el espacio

³⁷⁸ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 62. Nos apartamos aquí de VARA para seguir PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, pp. 90-91.

³⁷⁹ cf. FURLEY, David, “Aristotle and the atomist on motion in a void”, en *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge (NY), Cambridge University Press, 1989, pp. 77-102, concretamente pp. 83-84.

³⁸⁰ ARISTÓTELES, *Física*, VI, c. 2, 232a 23-27, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 169.

³⁸¹ cf. FURLEY, David, “The Greek theory”, *op. cit.*, p. 9: “they could hold that there is *no* basic form of motion at all, and try to show how both circular motion and rectilinear motion due to weight might develop from the random wanderings or jostlings of atoms”.

³⁸² JAMMER, Max, *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, p. 11.

(vacío), aunque esté isomórficamente privado de confines, no es isotrópico, sino anisotrópico, lo que repercute en las propiedades de los cuerpos simples o conglomerados.

En relación con lo inmediatamente señalado cabe traer a colación la noción de arriba (ἄνω) y abajo (κάτω) en Epicuro, unida a la imagen de la Tierra, plana. En lo que concierne al primer punto puede subrayarse aquí por primera vez³⁸³ que el universo carece de un *arriba* y un *abajo* como en términos absolutos (lo más alto / lo más bajo) sino como relativos, pues de otro modo se contravendría el axioma de que el infinito está falto de límite o linde³⁸⁴.

El arriba y el abajo no existen, evidentemente, en el universo a causa de la infinitud de éste, aunque sí pueden establecerse en sentido intramundial. En todo caso, ambos son relativos a un punto o al observador (“desde nuestra cabeza”, como señala Epicuro), por cuanto la prolongación o proyección de una línea hacia lo inferior o superior resultará necesariamente infinita y, por ende, inimaginable. *Arriba* y *abajo* significarán mejor “hacia arriba” y “hacia abajo” o, si se prefiere, “encima (de)” y “debajo (de)”, que podrían asimilarse a vectores o, en este caso, cantidades de fuerza, puntos indicativos de una orientación, de un sentido, justificados por la observación independientemente de la situación del observador; *arriba* y *abajo* son, en un universo sin centro ni periferia, direcciones ostensivas de movimiento³⁸⁵, opuestas hasta el infinito, pero no la altura ni la bajura totales, extrasistémicas.

Con esta propuesta, Epicuro refuta implícitamente la tesis aristotélica, según la cual el movimiento local, desplazamiento o traslación es un cambio de lugar desde o hacia un contrario, esto es, entre dos contrarios o extremidades opuestas, en sentido absoluto o relativo³⁸⁶. Su refutación consiste, primero, en prescindir de la noción de lugar; segundo, en ofrecer, una alternativa a esa carencia que sea consistente y no azarosa³⁸⁷.

³⁸³ Se ha preferido tratar esta cuestión al abordar el movimiento y no antes.

³⁸⁴ cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 60, en VARA, *op. cit.*, p. 61.

³⁸⁵ cf. PYLE, *op. cit.*, pp. 70-72. El filósofo pone de manifiesto los problemas inherentes a esta interpretación.

³⁸⁶ cf. ARISTÓTELES, *Física*, V, c.2, 226a 31 – 226b 6, en CALVO, José Luis, (ed., trad.), *op. cit.*, p. 148: “El movimiento con respecto al lugar carece de nombre, tanto en común como en particular, pero llamémoslo traslación en común -aunque en sentido propio, desde luego, se dice que ‘se trasladan’ solamente estas cosas: cuando la posibilidad de detenerse no reside en las mismas cosas que cambian de lugar, y también cuantos objetos no se mueven de lugar a sí mismos. El cambio a más y menos dentro de la misma especie es cambio cualitativo, pues el movimiento se da o desde un contrario o hacia un contrario -ya sea en sentido absoluto o relativo”.

³⁸⁷ cf. FURLEY, David, “Aristotle and the atomist on motion in a void”, en *op. cit.*, pp. 77-102, concretamente p. 89.

Como se acaba de apuntar, las nociones de *arriba* y *abajo* están ligadas a la tendencia cadente y, según algunos esdudiosos³⁸⁸, a la de una Tierra plana³⁸⁹. Esa planicie, a la que alude indirectamente Lucrecio³⁹⁰, constituye la horizontal observacional implícita hacia la que, en perpendicularidad perfecta, ocurre la caída paralela de los átomos, pues de otro modo se derivarían consecuencias nefastas para la teoría³⁹¹. Para atestiguar la defensa epicúrea de la llanura terráquea, cabe citar sus siguientes afirmaciones: “[u]n mundo es un globo rodeado por el cielo, que engloba en sí a las estrellas, a la tierra y a todos los cuerpos visibles”³⁹², “también podría cumplirse el proceso antedicho por la aparición de estos cuerpos sobre la tierra y posterior ocultación, pues tampoco ningún hecho de nuestra experiencia lo contradice”³⁹³. Según Furley, la noción de “Tierra plana” era un tópico del siglo V a. C. pero más difícil de aceptar tras Aristóteles, había de servir al propósito de Epicuro, a saber, justificar su teoría del movimiento³⁹⁴.

³⁸⁸ FURLEY, David, “Cosmology”, ‘II: the Epicureans’, en ALGRA, Keimpe, *et al.*, (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 418-451, especialmente p. 421; TAUB, Lisa, “Cosmology and meteorology”, en WARREN, James, (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 104-125, concretamente, pp. 113-115.

³⁸⁹ *cf.* SORABJI, *Matter, op. cit.*, p. 143.

³⁹⁰ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, 1085 y ss.; II, v. 185 y ss., respectivamente, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 167 y 184: “procura en gran manera no dar crédito a eso que dicen que todas las cosas descansan sobre el centro del conjunto, y que por tanto el ser del mundo se sostiene sin ningún empuje externo y hacia ningún lado pueden separarse ni las partes altas ni las bajas, ya que todas ellas se apoyan en el centro (si crees que algo puede estripar sin más sobre sí mismo), y que las masas que hay de la tierra abajo empujan todas hacia arriba y al revés descansan puestas sobre tierra, como las imágenes que ahora vemos reflejadas en las aguas; y por razonamiento semejante defienden que allí los animales vagabundean panza arriba sin que acaso desde tierra caigan atrás hacia las bajuras del cielo, ni más ni menos que si pudieran nuestros cuerpos a capricho volar hasta la bóveda celeste; que cuando ellos están viendo el sol, nosotros divisamos los astros de la noche, y comparten con nosotros en alternancia los tiempos celestes y se las entienden con noches emparejadas con días [*Illud in his rebus longe fuge credere, Memmi, / in medium summae quod dicunt omnia niti / atque ideo mundi naturam stare sine ullis / ictibus externis neque quoquam posse resolvi / summa atque ima, quod in medium sint omnia nixa, / ipsum si quicquam posse in se sistere credis, / et quae pondera sunt sub terris omnia sursum / nitier in terraque retro requiescere posta, / ut per aquas quae nunc rerum simulacra videmus; / et simili ratione animalia suppa vagari / contendunt neque posse e terris in loca caeli / reccidere inferiora magis quam corpora nostra / sponte sua possint in caeli templa volare; / illi cum videant solem, nos sidera noctis / cernere et alternis nobiscum tempora caeli dividere et noctes parilis agitare diebus*]”; “ninguna cosa corpórea puede por sus propias fuerzas moverse hacia arriba, pasar hacia arriba”.

³⁹¹ *cf.* FURLEY, David, “Aristotle and the atomist on motion in a void”, *op. cit.*, pp. 77-102, concretamente p. 90.

³⁹² EPICURO, *Carta a Pitocles*, 88, en VARA, p. 74.

³⁹³ *ibidem*.

³⁹⁴ *cf.* FURLEY, David, “Cosmology”, ‘II: the Epicureans’, en ALGRA, *op. cit.*, pp. 418-451, especialmente p. 429: “It is not clear why Epicurus wanted to insist that the sun is not so very large after all, but one can guess at a reason why he wanted it to be not so very distant. An astronomical argument for the thesis that the earth is spherical, used by Eratosthenes to calculate the earth’s circumference but possibly known much earlier, depended on taking the sun’s rays at different latitudes on the earth’s surface to be parallel to each other. On a flat earth theory, which Epicurus wanted to maintain, in order to support his theory of motion, as we have seen, the different angles of the sun’s elevation observed at the same time at different latitudes can be accounted for only if the sun is relatively close to the earth, so that its rays at different earthly latitudes cannot be taken as parallel”; *cf.*, más ampliamente, FURLEY, David, “The Earth in Epicureanism and Contemporary Astronomy”, en GIANNANTONI, Gabriele y GIGANTE, Marcello, *Epicureismo greco e romano: atti del congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993*, vol. I, *Elenchos*, XXV (1), Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 119–25.

La tesis epicúrea sobre una tierra discoidal y plana parece compatible con la aparición y ocultación de los planetas, si bien en la tradición preática ya los pitagóricos postularon un universo esférico³⁹⁵.

El estudio de κίνησις lleva, de suyo, a mencionar someramente el tratamiento epicúreo del tiempo. Según el filósofo de Samos: “el tiempo no se debe examinar como se examinan las demás realidades que existen en los objetos”³⁹⁶, “es una contingencia que engloba a esas otras contingencias”³⁹⁷, cosa que luego anotará Lucrecio:

“Igualmente el tiempo no se da por sí mismo sino que justamente de las cosas se desprende la noción de qué es lo que ya en las edades pasó y qué cosa de otra parte es inminente, qué es lo que sigue luego”³⁹⁸.

La concepción epicúrea postula, por lo tanto, una noción de tiempo relacional o relativa, no substancial, sino dependiente de otros procesos, concretamente del movimiento. Puede entonces sostenerse, con García Rúa³⁹⁹, que el tiempo es un epifenómeno⁴⁰⁰, esto es, fenómeno secundario o accidental, asociado a la conciencia perceptiva y derivado del movimiento; ello significa que su valor ontológico es secundario, con respecto al (espacio) vacío, menos relevante y por ello elucidable por reflexión y no por demostración. Pese a su escasa relevancia en términos naturales, el tiempo tiene gran importancia desde el punto humano, como forma de ordenar la secuencia de acontecimientos.

Precisamente por su importancia como medida de un punto inicial y final que incumben biológicamente a todo ser vivo y, vivencial y capitalmente, a los seres humanos, el tratamiento del χρόνος interesa más a la búsqueda terapéutica y ética de la felicidad, desde la conciencia de que, en los versos de Lucrecio:

“el tiempo (*aetas*) cambia la naturaleza del mundo entero y un estado a partir de otro debe acoger a las cosas todas, sin que ninguna siga siendo semejante a sí misma: todas se van, todas las intercambia naturaleza y las fuerza a mudar; porque es que una se

³⁹⁵ cf. PITÁGORAS, frag. 426 (DK 28 B 8) (Simplicio, *Física*, 146, 15-17), en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 280: “Pero puesto que hay un límite último, es completo en toda dirección, semejante a la masa de una esfera bien redonda, equidistante del centro en todas direcciones”.

³⁹⁶ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 72, en VARA, *op. cit.*, p. 66.

³⁹⁷ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 73, en VARA, *op. cit.*, p. 67.

³⁹⁸ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 459-461, en SOCAS, *op. cit.*, p. 142.

³⁹⁹ cf. GARCÍA RÚA, *op. cit.*, pp. 124-126.

⁴⁰⁰ cf. RITTER, *op. cit.*, vol. XI, pp. 140-146, s. u. ‘Epiphänomen’, a cargo de W. NIEKE.

putre y desfallece debilitada por el tiempo, y otra más allá crece al instante y de los desperdicios se levanta. De esta manera, pues, el tiempo cambia la naturaleza del mundo entero y a partir de un estado otro acoge a la tierra”⁴⁰¹.

Ahora, para concluir este capítulo consagrado al movimiento atómico en general, y antes analizar la *παρέγκλισις* o *clinamen*, resulta apropiado ilustrar, con una cita de García Rúa, qué aporías trata de superar Epicuro con sus planteamientos:

“La misión de Epicuro [en relación con el movimiento] sería así la de escapar tanto de Demócrito como de Platón y Aristóteles, al mismo tiempo que aprende de sus excesos y errores: se trataría para él de evitar un doble sometimiento, el sometimiento a necesidad ciega de la materia, y el sometimiento a la voluntad incontrolable de los dioses”⁴⁰².

⁴⁰¹ LUCRECIO, *La naturaleza de las cosas*, V, vv. 828-836, en SOCAS, *op. cit.*, p. 369.

⁴⁰² GARCÍA RÚA, *op. cit.*, pp. 113-114. Como dice García Rúa en el mismo lugar, la propuesta democrítea cifra todo en factores materiales y autosuficientes pero demasiado mecanicistas y azarosas para servir como fundamento indirecto de la antropología y la ética epicúreas; también le resultan insatisfactorias, continúa Rúa, las propuestas psico-intelectual-espiritualistas, de cariz teleológico y externalista, en cuya virtud había, en el caso de Platón, un constructor providente, un Demiurgo, gestor de una naturaleza modélica, inteligente y animada, o, en el caso de Aristóteles, un primer motor inmóvil, que era fuente de todo movimiento y causa final de todo proceso, lo que conlleva un exceso de sometimiento o dependencia.

1.6. Clinamen

A más del movimiento en general, es inexcusable estudiar ahora el movimiento atómico *sensu stricto*, esto es, aquel más característico y notable, que supera al peso y al rebote como cocausas. Se trata, así, del apartamiento declinante⁴⁰³ o dinámica oblicuidad espontánea del átomo⁴⁰⁴, es decir, la desviación en un momento aleatorio y espacialmente infinitesimal de la trayectoria cadente en línea (recta).

Como tal, la declinación o clinamen⁴⁰⁵ resulta una aportación fundamental, aunque aparentemente paradójica y contradictoria, de Epicuro para la física y la ética⁴⁰⁶. Como hemos apuntado, ésta se conoce en griego como παρέγκλισις y con el nombre latino más usual de *clinamen*, además de *declinatio*, *inclinatio*. Nos vemos obligados a señalar, desde ahora, que se trata de una cuestión harto complicada y debatida, sobre la que aquí recogemos cuanto más afortunado y exacto nos parece. En todo caso, no creemos que el clinamen sea una inconsistencia, un defecto o un elemento accesorio en la doctrina física y psicológica epicúrea, sino un punto de importancia central, que supone una reelaboración del legado atomista precedente⁴⁰⁷, con afán de superación.

Cuestión epicúrea nuclear, el clinamen ha sido objeto de cierta rehabilitación por parte de algunos estudiosos vinculados o interesados por la física moderna, como Michel Serres,

⁴⁰³ Declinar debe tomarse en el sentido de inclinarse, de apartarse algo o alguien de su posición perpendicular a otra cosa o al Horizonte, más concretamente hacia abajo o hacia un lado u otro; cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *op. cit.*, 22ª edición, s. *uu.* declinar, inclinar.

⁴⁰⁴ cf. GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 15; BALAUDÉ, *Vocabulaire, op. cit.*, pp. 24-27, s. *u.* déclinaison.

⁴⁰⁵ Una visión de conjunto actualizadora en SCHMIDT, Ernst A., *Clinamen. Eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike, mit einem Beitrag von Hans Günter Dosch: Spontaneität in der Atomphysik des 20. Jahrhunderts*, Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, n° 42, Heidelberg, Winter Verlag 2007.

⁴⁰⁶ cf. CHILTON, C. W., *Diogenes of Oenoanda: The Fragments*, London, Published for the University of Hull by Oxford University Press, 1971, p. 84: "There is no reference to the 'swerve' of the atoms in any extant writing of Epicurus, but it is clear from later references that it was a fundamental part of his physical theory. He introduced it partly to explain how this or any world ever arose (for otherwise his atoms, having weight, would have fallen for ever in the void without touching one another) but mainly to escape from Democritean 'necessity', and to permit free will in man".

⁴⁰⁷ SCHMIDT, *Clinamen, op. cit.*, p. 98: "Die παρέγκλισις-Lehre gehört von Anfang an in die epikureische Kinetik, sobald diese sich nämlich von Demokrit infolge der Lehre von Gewicht, senkrechter Bewegung nach unten und Isotachie der Atome fortentwickelt hatte. Als Schwundform der demokritischen vitalistischen Atombewegung im Systemzusammenhang nun einer Bewegung infolge Gewichts und im Zusammenhang der epikureischen minima-Lehre bewahrt sie einen Rest vorsokratischen Stoffverständnisses: Die Antriebs- und Stoßkraft demokritischer Atome und die Anziehungskraft gleichgestaltiger Ursprungskörper wird in ein Spontaneitätsprinzip transformiert".

quien en 1977 ya comenzó a revalorizar científicamente la desviación epicúrea contra las críticas inveteradas precedentes:

“Nadie ha visto jamás que un cuerpo grave caiga desplazándose repentinamente de su trayectoria. Así pues, no se trataría de ciencia. Por ello, el *clinamen* busca refugio en la subjetividad, pasa del mundo al alma, de la física a la metafísica, de la teoría de los cuerpos inertes en caída libre a la teoría de los movimientos vitales libres. Sería el secreto último de la decisión de un sujeto, su inclinación”⁴⁰⁸.

Sin embargo, el estudioso francés propugna que el *clinamen* es un diferencial, es decir, la variación infinitesimal (infinitamente pequeña, en decrecimiento infinito hacia cero) de la posición del átomo tomando una posición inicial, que se produce, también, en un espacio temporal infinitamente pequeño, cosa que también llama, en términos newtonianos, fluxión y que, para cuanto nos afecta, conlleva la cuantificación del cambio en la trayectoria cadente del átomo y de su velocidad⁴⁰⁹. Por otra parte, podemos referirnos a la reflexión de Ilya Prigogine, el físico y químico, laureado con el premio Nobel, que se expresa en términos igualmente elogiosos al subrayar el valor de la desviación para explicar el problema de la inestabilidad en el flujo cadente y la generación de turbulencias originadoras de las cosas⁴¹⁰.

Por otra parte, queremos indicar que un término clave en la definición dada al inicio arriba se nos ofrece en “espontánea”, elegido intencionalmente para recordar que procede del latín *spons*, *spontis*; este vocablo aparece casi exclusivamente en genitivo y ablativo singulares, con la significación de “impulso, estímulo, instinto, libre voluntad, albedrío”⁴¹¹; por su parte, Varrón lo considera étimo de *spondeo* (prometer, asumir un compromiso por propia voluntad, poniendo la propia palabra como garantía)⁴¹². Desde el punto de vista

⁴⁰⁸ SERRES, Michel, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio: caudales y turbulencias*, Valencia, Pre-Textos, 1994, pp. 19-20.

⁴⁰⁹ cf. SERRES, *op. cit.*, pp. 25-44.

⁴¹⁰ PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Toronto, Bantam Books, 1984, p. 141: “Sometimes, wrote Lucretius, at uncertain times and places, the eternal, universal fall of the atoms is disturbed by a very slight deviation- the ‘clinamen’. The resulting vortex gives rise to the world, to all natural things. The clinamen, this spontaneous, unpredictable deviation, has often been criticized as one of the main weaknesses of Lucretian physics, as being something introduced ad hoc. In fact, the contrary is true – clinamen attempts to explain events such as laminar flow ceasing to be stable and spontaneously turning into turbulent flow. Today hydrodynamic experts test the stability of fluid flow by introducing a perturbation that expresses the effect of molecular disorder added to the average flow. We are not so far from the clinamen of Lucretius!”. cf. también pp. 302-303.

⁴¹¹ cf. WALDE, A. y HOFMANN, J. B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heilderberg, Carl Winter, 1982, s. u. ‘spons’.

⁴¹² VARRÓN, Marco Terencio, *De lingua. Latina*, VI, 69-72, en MARCOS CASQUERO, Manuel-Antonio (ed., trad.), ed. bilingüe, Barcelona / Madrid, Anthropos, Ministerio de Educación y Ciencia, 1990, pp. 188-191: “*Spondere est dicere ‘spondeo’; a ‘sponte’, nam id valet et ‘a voluntate’. Itaque Lucilius scribit de Cretaeta, cum*

filosófico⁴¹³, lo espontáneo guarda relación con lo que nace de una voluntad libre, o de sí, lo no coercido u obligado, lo que depende de la iniciativa propia o de la *autoactividad* (*Eigentätigkeit*) o de la automotricidad (*Selbstbewegung*); se designa en griego con αὐτόματος desde Demócrito⁴¹⁴; de ahí surge, después, la noción de *automata*, que recoge Du Change, como “*instrumenta mechanica, sponte moventia*”⁴¹⁵.

En síntesis, pues, el *clinamen*, como automotricidad intrínseca, liga muy significativamente con la libertad, la autodeterminación o autonomía, lo que es absoluto en el sentido de *absolūtus*, suelto y absuelto, es decir, como independiente, libre de toda sujeción o limitación, cosa que conecta con lo autoleislado o autogobernado.

No resulta ocioso demorarse en estas observaciones liminares por cuanto ofrecen una clave interpretativa que, en Epicuro, va más allá de lo meramente físico y atinge a su proyecto filosófico todo, en especial a su ética, práctica y terapéutica, como se hará notar después.

Como se ha indicado más arriba, existe un movimiento de caída lineal, paralela y equiveloz, que semeja, dice Lucrecio, una lluvia de átomos, harto problemática para cualquier proceso agregativo o generativo *more Epicureo*⁴¹⁶. El *clinamen* constituye, entonces, la piedra angular del sistema físico epicúreo al permitir, en virtud de una desviación angular, la agregación y, en consecuencia, la generación o creación cosmológica⁴¹⁷. En efecto, lo visible

ad se cubitum venerit sua volúntate, sponte ipsam suapte adductam, ut tunicam et cetera reiceret. Eandem voluntatem Terentius significat, cum ait satius esse: Sua sponte recte facere quam alieno metu. Ab eadem 'sponte', a qua dictum 'spondere', declinatam 'spondit' et 'respondet' et 'desponsor' et 'sponsa', item sic alia. spondet enim qui dicit a sua sponte 'spondeo' spondet est sponsor [Spondere (prometer) es decir spondeo (yo prometo), y deriva de sponte (voluntariamente); en efecto, equivale a 'por propia voluntad' (a voluntate). Por eso Lucilio, refiriéndose a la cretense, escribe que cuando ella fue a acostarse con él por su libre albedrío (sua voluntate), se despojó por su propia voluntad (sponte suapte) de la túnica que portaba y del resto de la ropa.¹²⁸ Idéntica voluntariedad pone de manifiesto Terencio cuando afirma que es mejor: 'Obrar con rectitud por convicción propia [sua sponte] más que por miedo a los demás'. De ese mismo sponte del que deriva spondere proceden despondet (promete), respondet (responde), desponsor (casamentero), sponsa (prometida); y así otras palabras de la misma familia. En efecto, promete (spondet) aquel que por propia voluntad (a sua sponte) dice 'prometo' (spondeo); el que ofrece garantías (spondit) es el garante (sponsor)]”.

⁴¹³ cf. RITTER, *op. cit.*, vol. IX, pp. 1424-1434, s. u. Spontaneität, a cargo de T. S. HOFFMANN.

⁴¹⁴ cf. [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 1019 (DK 68 B 182), en PORATTI, *op. cit.*, p. 407: “(...) brota automáticamente, sin esfuerzo alguno (...)”.

⁴¹⁵ DU CANGE, Charles du Fresne *et al.*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort, L. Favre, 1883-1887, t. 1, col.494c., s. u. automata.

⁴¹⁶ LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, II vv. 221 -224, en SOCAS, *op. cit.*, p. 185: “Y es que si no tuvieran por costumbre desviarse, todas las cosas hacia abajo como gotas de lluvia irían cayendo a través del hondo vacío, y no surgirían encuentros ni se producirían golpes entre los principios: de esta manera la naturaleza no produciría nada nunca”.

⁴¹⁷ cf. FOWLER, Don, *Lucretius on Atomic Motion: A Commentary on De Rerum Natura Book Two, Lines 1-332*, Oxford, Oxford university press, 2002, p. 302: “If we imagine a situation in which no blows have yet taken place, then clearly Epicurus' theory would fail without the *clinamen* (...). It is possible that Epicurus did not raise the problem of a hypothetical state prior to any atoms having met, but it seems more likely that the doctrine of the

se alza como un σημεῖον de esa cualidad atómica, un indicio de esa propiedad invisible, siempre que no exista para esa creencia contraevidencia (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) y sí, confirmación (ἐπιμαρτύρησις)⁴¹⁸, cuya definición epicúrea se halla en Sexto Empírico⁴¹⁹, según muestra Marcello Gigante⁴²⁰.

Por desgracia, disponemos de pocos y poco explícitos testimonios de Epicuro al respecto y, en su defecto, se acude a Lucrecio y a Cicerón. En concreto, los pasajes de importancia que aquí se aducen son: el de Epicuro en traducción castellana de José Vara e italiana de Arrighetti, así como algunos de Lucrecio en la traducción de Francisco Socas, cuyos originales se incluyen o en nota al pie o entre corchetes, para añadir por último un pasaje de Cicerón:

“otros retienen su propio impulso si coinciden estar inclinados (κεκλειμέναι) sobre el entramado de átomos (τῆ περιπλοκῆ) o recubiertos por los lazos de éstos”⁴²¹ [alcuni invece trattengono lí il loro rimbalzo quando siano compresi in un aggregato o impediti da altri atomi intrecciati]”⁴²²;

...

“cuando los cuerpos se arrastran por el vacío en derecha hacia abajo a causa de sus propios pesos, en un momento indeterminado por lo general y en un lugar indeterminado empujan un poco fuera de su sitio, lo suficiente para poder afirmar que su movimiento ha cambiado”⁴²³;

clinamen was held from the beginning (...) I see no reason, therefore, to make the *clinamen* an invention of later Epicureans (...) [n]or do I think it likely that Epicurus had a different conception of the role of the *clinamen* from Lucretius”.

⁴¹⁸ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 34, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 525: “La opinión la califican de suposición, y la consideran verdadera y falsa. Si es confirmada por otros testimonios y no resulta contradicha por ninguno, es verdadera.”.

⁴¹⁹ SEXTO EMPÍRICO, *Contra los lógicos I = Contra los dogmáticos I = Adversus mathematicos VII*, 212-213, en MARTOS MONTIEL, *op. cit.*, pp. 140-141. “la confirmación es una aprehensión, por medio de la evidencia, de que el objeto de la opinión es tal cual se opinaba; (...) Por su parte, la no contradicción es la coherencia entre lo aparente y lo que se supone o se opina del objeto no evidente”.

⁴²⁰ cf. GIGANTE, Marcello, *Scetticismo e epicureismo: per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, pp. 137-148.

⁴²¹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 43, en VARA, *op. cit.*, p. 53.

⁴²² EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 43, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 40 (italiano) y p. 41: “αἱ δὲ αὐτοῦ τὸν παλμὸν ἴσχυσαι, ὅταν τύχῳσι τῆ περιπλοκῆ κεκλειμέναι ἢ στεγαζόμεναι παρὰ τῶν πλεκτικῶν”.

⁴²³ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 216-221, en SOCAS, *op. cit.*, p. 185 [*corpora cum deorsum rectum per inane feruntur, / ponderibus propriis incerto tempore ferme / incertisque locis spatio depellere paulum, / tantum quod momen mutatum dicere possis*].

...

“es necesario que los cuerpos se vayan desviando cada vez un poco más, aunque no más que lo menos posible, no vaya a ser que parezca que imaginamos movimientos sesgados y la realidad indudable tal cosa refute”⁴²⁴];

...

“los primordios al desviarse ocasion[a]n algún inicio de movimiento que quebrant[a] las leyes del destino a fin de que una causa no siga a otra indefinidamente”⁴²⁵;

...

“hay otra causa de movimiento, de la que deriva esa facultad innata en nosotros, ya que vemos que nada puede a partir de nada llegar a ser. Y es que el peso impide que todo llegue a ser mediante choque, mediante una fuerza exterior en cierto modo. No, sino que el que la mente, para hacer toda cosa, no contenga en sí una necesidad interna ni se vea por una suerte de atadura obligada a sobrellevar y padecer, eso lo consigue la pequeña desviación de los principios en dirección indeterminada y en momento indeterminado”⁴²⁶;

...

“Epicuro, quien, al ver que si los átomos se desplazaban por su propio peso hacia el lugar que se halla situado más abajo no quedaría nada a nuestro albedrío – ya que su movimiento sería de carácter fijo y necesario –, halló el modo de escapar de tal necesidad (una solución que está claro se le había escapado a Demócrito): afirmó que el átomo, cuando se desplaza de arriba abajo, en línea recta, a causa de su peso y de su carácter grávido, se desvía un poquito”⁴²⁷.

⁴²⁴ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 243-245, en SOCAS, *op. cit.*, p. 186 [(...) *paulum inclinare necessest / corpora; nec plus quam minimum, ne fingere motus / obliquos videamur et id res vera refutet*].

⁴²⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 253 -255, en SOCAS, *op. cit.*, p. 186-187 [*declinando faciunt primordia motus / principium quoddam quod fati foedera rumpat / ex infinito ne causam causa sequatur*].

⁴²⁶ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 216 -221, en SOCAS, *op. cit.*, p. 188 [*esse aliam praeter plagas et pondera causam / motibus, unde haec est nobis innata potestas, / de nilo quoniam fieri nil posse videmus. (...) Sed ne mens ipsa necessum / intestinum habeat cunctis in rebus agendis / et devicta quasi cogatur ferre patique, / id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo*].

⁴²⁷ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 25, 69, en ESCOBAR, Ángel, (ed., trad.), Gredos, Madrid, 1999, p. 122 [*Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo pte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum*].

Aducidas las fuentes, podemos indicar que el clinamen es, por una parte, una propiedad o tendencia interna del átomo⁴²⁸, la cual se expresa en el tiempo y que propicia la creación de masas pluriatómicas; por implicar a los átomos, supera el determinismo intrínseco de lo que Kant llamará “reino de la naturaleza”⁴²⁹ y lo convierte, por así decir, en la fundamentación física no providente del reino del libre albedrío, de forma que naturaleza, libertad⁴³⁰ y moralidad o ética (práctica) están concatenadas⁴³¹.

En pro de esta tesis epicúrea, según la cual no hay solución de continuidad entre lo físico y lo volitivo-autónomo, deseamos aportar todavía, con Isnardi, otro texto de importancia en el que parecen afirmarse, partiendo del libre albedrío humano, la *libera voluntas*⁴³², su continuidad analógica o anafórica con respecto al clinamen, que citamos en italiano con inserción parcial del texto griego, en versión Arrighetti:

“Cosi, dopo che si fu prodotto un moto psichico differente in alcunché dalla natura degli atomi, in base a qualche criterio di chiara distinzione, non sul fondamento di una differenza di altro genere, tenne fermo il principio della causalità volontaria (ἰσχάνε[το τ]ῆν ἐξ [έ]αυ[τοῦ] αἰτίαν), riconducendolo fino alle prime nature (ἀ[να]διδ[ου]ς εὐθὺς μ[έ]ν [μέ-]χρη τῶν [πρ]ώτω[ν] φύσε[ω]ν), e ogni riferimento lo trasse donde era opportuno ([γ'] ἀν[αφορὰν π]ᾶσαν ἀπ[ὸ] τ[ῆ]ς ἐπ[ὶ]οιεί[θ]’ ὅθε[ν] περ ἔδει)”⁴³³.

⁴²⁸ cf. sobre el átomo desde el punto de vista cuántico, con paralelismos con el clinamen, HEISENBERG, Werner, *Física y filosofía*, Buenos Aires, La Isla, 1959, p. 158: “[e]n los experimentos sobre los acontecimientos atómicos, tenemos que vémoslas con cosas y con hechos, con fenómenos que son tan perfectamente reales como los de la vida cotidiana. Pero los átomos o las mismas partículas elementales no son tan reales; constituyen un mundo de potencialidades o posibilidades (*Tendenzen und Möglichkeiten*) más bien que uno de cosas o de hechos”.

⁴²⁹ KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Prólogo, A4, en ARAMAYO, R. R. (ed., trad.), Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 53. “la [filosofía] material, la cual trata con determinados objetos y las leyes a que se hallan sometidos éstos, se divide a su vez en dos. Pues esas leyes lo son de la naturaleza o de la libertad. La ciencia que versa sobre las primeras recibe el nombre de física y la que versa sobre las segundas el de ética; aquélla se denomina también ‘teoría de la naturaleza’ y ésta ‘teoría de las costumbres’”.

⁴³⁰ cf. MARTÍNEZ LORCA, Andrés, “La teoría de la libertad y el problema del ‘clinamen’ en Epicuro”, en *Átomos, hombres y dioses: estudios de filosofía griega*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 153-172.

⁴³¹ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica [KpV]*, A5/A6, nota, en ARAMAYO, Madrid, Alianza, 2000, p. 67: “si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad”.

⁴³² LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 256-257, en SOCAS, *op. cit.*, p. 187; cf. BOBZIEN, Susanne, “Did Epicurus discover the Free-Will Problem?”, en SEDLEY, David N. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XIX, 2000, Winter, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 287-337; sobre la “*libera voluntas*”, pp. 310-311 y 307, sobre una demostración de la existencia del clinamen por vía de un tocosco *modus tollens* en Lucrecio: “(A) If the swerve does not exist, neither does volition. (2. 251-260) / (B) But volition exists. (2. 261-83) / (c) Therefore the swerve exists. (2. 284-93)”.

⁴³³ EPICURVS, *Deperditorum librorum reliquiae*, 34, sect. 22, l. 7-16, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, pp. 338-339.

Cedemos, pues, la palabra a la estudiosa italiana que explica la correlación o analogía entre los dos ámbitos:

“La nostra volontà non dipende dalla σύστασις ἐξ ἀρχῆς, da quella che è la composizione atomica primitiva del nostro corpo: si cadrebbe in tal modo in un determinato meccanicismo [;] (...) la sua causa risiede esclusivamente in sé stessa. Come possiamo avere di ciò una spiegazione? Epicuro afferma che, per spiegarci in qualche modo il carattere di questo moto volontario, che sta in noi (...) e che si autoproduce, dobbiamo compiere un riferimento (ἀναφορά) alle πρώται φύσεις, cioè agli atomi. Non abbiamo in alcun altro momento della dottrina di Epicuro a noi nota un altro accenno che possa, come questo, essere inteso in riferimento alla dottrina della declinazione atomica. Qui il modo più ovvio di interpretare le parole di Epicuro sembra essere quello del rifarsi a un modello di ἐξ ἑαυτοῦ αἰτία esistente nel movimento atomico: a una possibilità di autodeterminazione già propria e caratteristica dei primi elementi, che si ripeta poi nei successivi agglomerati, nelle συγκρίσεις”⁴³⁴.

En esa misma línea que aúna clinamen y voluntad libre humana, pero subrayando el valor analógico o de correlación más que la causación del primero por el segundo, se expresa también Mayotte Bollack⁴³⁵.

Por su parte, Plutarco ya anota cómo el clinamen ocupa un lugar central en el sistema epicúreo porque conecta, desde su aparente nimiedad, los átomos y lo natural con la voluntad humana que, aun condicionada, resulta indeterminable. Así, escribe Plutarco: [es necesario que] “un solo átomo se desvíe lo más mínimo, para que los astros, los seres vivos y el azar puedan hacer acto de presencia y nuestro albedrío no quede anulado”⁴³⁶.

⁴³⁴ ISNARDI PARENTE, Margherita, “Stoici, Epicurei e il ‘motus sine causa’”, en *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli, Morano, 1991, pp. 109-122, concretamente, pp. 114-115.

⁴³⁵ cf. BOLLACK, Mayotte, “*Momen mutatum* (La deviation et le plaisir, Lucrece II, 184 — 293)”, en BOLLACK, Jean y LAKS André (eds.), *Études sur l'epicurisme antique*, Lille, Université de Lille 3, 1976, pp. 163-189, concretamente p. 175: “La volonté libre n'est pas ramenée à ses causes atomistiques - c'est l'interprétation scientiste régnante, qui rapporte les mouvements à une complexion propre aux corps premiers. Il ne serait pas juste non plus de se dire, quand on a compris qu'il s'agissait d'une analogie, que la ‘déclinaison’, dans le domaine psychologique, reproduit la déclinaison des atomes dans le vide. Elle lui correspond seulement, comme l'inflexion décisive que nous faisons subir à notre conduite (*declinamus*, 259, cf. 250) correspond, avec le même mot, à la déviation minimale (*declinando*, 253), dans la mesure où elles sont ‘libres’ toutes deux. L'analogie porte seulement sur la non-détermination par le poids et le choc. Ainsi *declinamus item*, nous déclinons aussi, est une métaphore de la troisième cause”.

⁴³⁶ PLUTARCO, *Sobre la inteligencia de los animales*, 964 C, en MORALES OTAL, Concepción, y GARCÍA LÓPEZ, José (eds., trads.), *Obras morales y de costumbres (Moralia) IX*, Madrid, Gredos, 1985, p. 277.

Desde el punto de vista generativo, debemos poner de relieve que el clinamen evita el determinismo mecanicista democriteo (y la necesidad)⁴³⁷, así como la providencia destinante estoica⁴³⁸; posibilita, además, las aglomeraciones, aglutinaciones o compuestos de átomos (συγκρίσεις, μείξεις, σύμμιξις), en virtud de su asincronidad y direccionalidad indeterminada, que permite el entrecruzamiento y la coincidencia no repulsiva, de forma que se generan cuerpos.

El antideterminismo⁴³⁹, que salva la libertad interior y exterior (de pensamiento y acción) resulta manifiesto en un pasaje conservado de Diógenes de Enoanda:

“If anyone adopts Democritus' theory and asserts that because of their collisions with one another the atoms have no free movement, and that consequently it appears that all motions are determined by necessity, we shall say to him: ‘Do you [not] know, whoever you are, that there is actually a free movement in the atoms, which Democritus failed to discover, but Epicurus brought to light a swerving movement, as he proves from phenomena?’ The most important consideration is this: if fate is believed in, all admonition and censure are nullified, and not even the wicked [can be justly punished, since they are not responsible for their sins]”⁴⁴⁰.

El clinamen, una aportación de Epicuro, consiste, sencilla pero no banalmente, en ἐλευθέραν τινὰ ἐν ταῖς ἀτόμοις κείνησιν ὁ παρεγκλιτικὴν, es decir, un movimiento libre, una posibilidad de variación⁴⁴¹ que reside o es propio de los átomos, lo cual impide la adivinación y hace posible – como se ha dicho – la formación tanto de los cuerpos compuestos menores cuanto de los mundos.

⁴³⁷ cf. GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 149: “La doctrina de la parénklisis es un expediente definitivo y diferenciador del sistema conjunto del Jardín con relación a la propuesta democritea, en el sentido de que sería el eje, en el que aquel sistema se apoyaría para hurtarse a los efectos de la mecánica necesidad, una vez que, en términos generales, se había procedido a acogerse al sistema leucipodemocriteo para escapar al sometimiento del destino y del capricho de los dioses”.

⁴³⁸ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 134, en VARA, *op. cit.*, p. 91: “era mejor atenerse a la explicación mítica de los dioses que ser esclavo del Destino propugnado por los naturalistas” [ἐπεὶ κρείττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παρατήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τι].

⁴³⁹ SEDLEY, David, “Epicurus' Refutation of Determinism”, en GIGANTE, Marcello, *Syzētēsis, studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante I*, Napoli, G. Macchiaroli, 1983, pp. 11–51, concretamente p. 35: “If human judgments, impulses and emotions just are the mechanical bouncing around of atomic billiard balls in the mind, there seems no room for individual self-determination or responsibility”.

⁴⁴⁰ DIÓGENES DE ENOANDA, *Inscripción epicúrea*, fr. 54, columna 3, en SMITH, Martin Ferguson, (ed., trad.), *Diogenes of Oinoanda, the Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993, pp. 394 y 502-503.

⁴⁴¹ cf. ISNARDI, “Stoici, Epicurei e il ‘motus sine causa’”, en *op. cit.*, pp. 109-122, concretamente, p. 116.

En desacuerdo con el determinismo físico propio del atomismo democríteo del que parte, el filósofo de Samos rechaza la necesidad (ἀνάγκη) y el destino (εἰμαρμένη) cuando escribe: “[l]a necesidad es un mal, pero no hay ninguna necesidad de vivir sometido a la necesidad” o “[q]uien asegura que todas las cosas ocurren por necesidad no tiene nada que objetar a quien asegura que no todas las cosas ocurren por necesidad, pues afirma que eso mismo ocurre por necesidad”⁴⁴².

En consonancia con esto podemos aducir un fragmento perteneciente al Περὶ φύσεως en el que se alude de forma crítica e implícita a los atomistas previos:

“Coloro che per primi iniziarono l'indagine in maniera egregia (...) non si accorsero così come in molti altri casi, di aver fatto una gran cosa inutile nel porre come causa di tutto la necessità e il caso (τ[ῆ]ν ἀνάγκην καὶ ταῦτόματον πάντα [αἰτιᾶς]θαι). Ma un modo di ragionare che insegna di tali cose si confuta da se stesso, e coglie l'uomo, nelle sue azioni, in contraddizione con le sue opinioni, e se al momento di agire non sopravvenisse una specie di oblio della sua falsa opinione, si troverebbe tutt'a un tratto nella più grave confusione, nel caso che l'opinione avesse il sopravvento; e cadrebbe anche nei mali più gravi se non lo avesse, pieno di turbamento per la contraddizione fra l'opinione e le azioni”⁴⁴³.

Arrighetti⁴⁴⁴ presenta incluso un texto de Cicerón, perteneciente a las *Cuestiones académicas*, en el que se rechaza incluso la necesidad metafísica, en la misma línea de lo dicho hasta el momento:

“Epicuro no concedía la verdad de este enunciado: “O vivirá mañana Hermarco o no vivirá”, a pesar de que los dialécticos establecen que todo enunciado como ése es no sólo verdadero, sino también necesario. Por tanto, los dialécticos, o sea Antíoco y los estoicos, deben combatir con Epicuro, pues éste echó por tierra toda la dialéctica, ya que si una disyuntiva puede ser falsa, ninguna es verdadera”⁴⁴⁵.

Tristemente, el traductor omite la traducción del interesantísimo texto latino parentético tras “necesario”: “(vide quam sit cautus is quem isti tardum putant: ‘si enim’

⁴⁴² EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 9 y 40, respectivamente, en VARA, *op. cit.*, pp. 99 y 102.

⁴⁴³ EPICURVS, *Deperditorum librorum reliquiae*, 34, sect. 30, ll. 7-33, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, pp. 352-353.

⁴⁴⁴ ARRIGHETTI, *op. cit.*, nota a *Carta a Meneceo*, 133, p. 543.

⁴⁴⁵ CICERÓN, *Cuestiones académicas = Academica*, I, XXX, 97, en PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio (ed., trad.), México, UNAM, 1990, ‘Introducción’ p. LXXI y pp. 68-67.

*inquit 'alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas')*⁴⁴⁶.

Por otra parte, debemos consignar aquí la vengidad de τύχη y αὐτόματων, en su acepción de azar o suerte ciega, y en en la función de inicio indeterminable de una cadena causal que dista, en un sentido, de la espontaneidad de las acciones humanas, que tienen al propio tiempo intencionalidad, y, en otro sentido, del clinamen como movimiento mínimo⁴⁴⁷ e imputable al átomo, connatural, originado en él⁴⁴⁸.

Respecto a su carácter ínfimo en lo concerniente a la cantidad de desplazamiento, apunta José Barrio que:

“dicha desviación es inasequible a la percepción. Los sentidos son incapaces de conocer la existencia del clinamen. Sólo como principio de inteligibilidad para poder explicar la formación del Universo es como podemos llegar a establecer [su] realidad”⁴⁴⁹.

Del mismo modo, tanto el tiempo como el lugar (*nec tempore certo / nec regione loci certa*, como dice Lucrecio) son indeterminables en el sentido que recogen Oyarzún y Cantó: “su ocurrencia [no es] determinable a priori, en virtud de una serie causal previa (...) El “tiempo incierto” y el “lugar incierto”, en razón de su misma indeterminación, y en el contexto de un universo eterno, valen entonces virtualmente para todo tiempo y para todo lugar, pero seguramente no en el sentido de (...) que en todo tiempo y en todo lugar ‘puede’ ocurrir tal desviación”⁴⁵⁰, insistiendo en este hecho Barrio observa cómo la determinación física – que quizás sea aquí predeterminación – no implica la determinabilidad epistémica:

⁴⁴⁶ CICERO, PLASBERG, Otto (ed.), *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Stuttgart, Teubner, 1996 (1921), 97, p. 76. Se ofrece al pie el texto latino completo: “*etenim cum ab Epicuro, qui totam dialecticam et contemnit et inridet, non inpetrent ut verum esse concedat quod ita effabimur «aut vivet cras Hermarchus aut non vivet», cum dialectici sic statuunt, omne quod ita disiunctum sit quasi «aut etiam aut non» <non> modo verum esse sed etiam necessarium (vide quam sit cautus is quem isti tardum putant: «si enim» inquit «alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas») – cum hoc igitur dialectici pugnent, id est Antiochus et Stoici; totam enim evertit dialecticam: nam si e contrariis disiunctio (contraria autem ea dico, cum alterum aiat alterum neget) – si talis disiunctio falsa potest esse, nulla vera est”.*

⁴⁴⁷ Conviene recordarlo: “*paulum inclinare necessest / corpora; nec plus quam minimum, ne fingere motus / obliquos videamur et id res vera refutet*”, LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, II, vv. 243 -245.

⁴⁴⁸ cf. ALFIERI, *op. cit.*, pp. 102-104.

⁴⁴⁹ BARRIO GUTIÉRREZ José, “El ‘clinamen’ epicúreo”, en *Revista de Filosofía*, XX, nº 78-79, 1961, pp. 319-336, concretamente, p. 325.

⁴⁵⁰ OYARZÚN ROBLES, Pablo y MOLINA CANTÓ Eduardo, “Sobre el ‘clinamen’”, en *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua = International journal for ancient philosophy*, nº 18, 2005, pp. 67-87.

“El clinamen se produce en un momento y en un lugar determinados si lo contemplamos desde el punto de vista de la φύσις, y en un lugar y momento indeterminados si lo consideramos *sub mentis humanae specie*”⁴⁵¹.

La ruptura *sui generis* de la cadena de causación mecánica permite, como hemos repetido, evitar la predeterminación extrínseca, es decir, el hecho de estar fijadas o establecidas con antelación las acciones, movimientos o acontecimientos, cosa que redundaría en su previsibilidad. El clinamen, pese a que soslaya la predeterminación y la previsibilidad, no es *motus sine causa*, como transmite Cicerón⁴⁵², sino *motus sine causa extrinseca*⁴⁵³.

1.6.1. Desviación atómica, voluntad emergente y libertad

Con el clinamen se resuelve, por vía física, el problema de la voluntad, es decir, el hecho de que el surgimiento o la omisión de un curso de acción o de acontecimientos se halla en manos sólo – o primordialmente – del ser humano que lo inicia; voluntad y libertad están aquí aparejadas. La equivalencia psicológica-volitiva del clinamen la expresa Lucrecio como sigue:

“¿de dónde en la tierra les viene a los vivientes esa decisión? ¿De dónde sale, insisto, esa decisión [o placer ⁴⁵⁴] desligada del destino (*fatis avulsa voluntas*) gracias a la cual nos dirigimos adonde a cada uno lo arrastra su gusto, torcemos además los movimientos, y no en tiempo determinado ni en dirección determinada sino adonde por propia cuenta nos lleva nuestra mente (*declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens*)? Porque está fuera de toda duda que a estas acciones da inicio la decisión de cada uno en particular y que a partir de ahí el movimiento se difunde por los miembros. (...) puedes ver que el inicio del movimiento nace del corazón, deriva primero de una decisión del alma y luego se reparte por los miembros del

⁴⁵¹ BARRIO GUTIÉRREZ, *op. cit.*, pp. 319-336, concretamente, p. 334.

⁴⁵² CICERÓN, *Sobre el destino*, 10, 21, en ESCOBAR, Ángel (trad., ed.), *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*, Madrid, Gredos, 1999, pp. 311-312: “Epicuro piensa que elude el carácter necesario del destino mediante la desviación del átomo. Así es como se origina un tercer tipo de movimiento — aparte del que produce el peso o el choque—, cuando el átomo se desvía por una mínima distancia a la que llama *elákhiston*. Se ve obligado a reconocer de hecho esta desviación como desprovista de causa, aunque no lo haga expresamente”.

⁴⁵³ ISNARDI, “Stoici, Epicurei e il ‘*motus sine causa*’”, en *op. cit.*, pp. 109-122, concretamente, p. 113.

⁴⁵⁴ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, II, 257: *uoluntas / uoluptas* son las dos lecturas que ocupan a los estudiosos y cuya interpretación conduce, también, a lugares diversos.

cuerpo. Y ello no es igual que cuando avanzamos empujados por un golpe y del todo obligados por la fuerza grande de otro: pues entonces es claro que la materia toda de nuestro cuerpo se desplaza y sin querer nosotros se ve arrastrada hasta que a través de los miembros la decisión la refrena”⁴⁵⁵.

Así, libre albedrío y clinamen atómico se hallan en correlación⁴⁵⁶, cosa que se opone la teoría a Demócrito, y conlleva una reformulación epicúrea del problema del movimiento en un plano cosmogónico, antidemiúrgico y anímico. Así, el principio rector del movimiento anímico se halla en conexión con el clinamen⁴⁵⁷. Eso se lleva a cabo, empero, desde la asunción divergente de las tesis aristotélicas, de acuerdo con Bignone⁴⁵⁸, especialmente sobre la acción voluntaria (τὸ ἐκούσιον) y el movimiento animal, según la tesis revisionista de Furley⁴⁵⁹, quien acepta, con todo, esa dualidad de funciones en el clinamen⁴⁶⁰.

Por su parte, Marx expresa bien, creemos, esa trabazón conceptual entre desviación y libre albedrío cuando señala que “en la desviación está representada la verdadera alma del átomo, el concepto de individualidad abstracta”⁴⁶¹, según consigna Markovits⁴⁶²; sin embargo, el filósofo de Tréveris hace aún otras afirmaciones cabales sobre el particular:

“Los átomos son cuerpos puros autónomos, o más bien, el cuerpo pensado en su autonomía absoluta, como los cuerpos celestes. (...) Buscar la causa de esta determinación [del clinamen] equivale entonces a inquirir la causa que convierte al átomo en principio, cuestión evidentemente despojada de sentido para quien el átomo es la causa de todo, pero él mismo carece de causa. (...) La desviación del átomo de la línea recta no es, en efecto, una determinación particular que acaece por azar en la física epicúrea. La ley que ella expresa penetra, profundamente a través de toda la filosofía de Epicuro, de

⁴⁵⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, II vv. 255 -276, en SOCAS, *op. cit.*, p. 187.

⁴⁵⁶ cf. BIGNONE, Ettore, “La dottrina epicurea del clinamen”, inicialmente incluido en la revista *Atene e Roma*, XLII, 1940, pp.159—198, tomado de la reimpresión en *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, “La Nuova Italia”, 1973, vol. II, pp. 409-456, cita de p. 410: “È questa la famosa dottrina del *clinamen* (strettamente connessa per Epicuro con quella della libertà del volere)”.

⁴⁵⁷ cf. FOWLER, Don, “Lucretius on the Clinamen and ‘free Will’ (II 251-93)”, en GIGANTE, Marcello, ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ [*Syzētēsis*], *studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante I*, Napoli, G. Macchiaroli, 1983., pp. 329-352.

⁴⁵⁸ cf. BIGNONE, Ettore, “La dottrina epicurea del clinamen”, *op. cit.*, pp. 409-456

⁴⁵⁹ cf. FURLEY, David, *Two Studies in the Greek Atomists: Study II, Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, *op. cit.*, p. 215 y ss.

⁴⁶⁰ FURLEY, David, “Cosmology”, en ALGRA, *op. cit.*, p. 423: “The swerve served two purposes in the Epicurean system: to explain the possibility of collisions between atoms, and to account, in some way, for the voluntary motions of animals, including humans”.

⁴⁶¹ MARX, Karl, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971, p. 39.

⁴⁶² cf. MARKOVITS, Francine, *Marx en el jardín de epicuro*, Barcelona, Madrágora, 1975, p. 69.

tal modo que, como se comprende de suyo, la determinación de su aparición depende de la esfera en que ella es aplicada. (...) Así como el átomo se libera de su existencia relativa —la línea recta— a medida que prescinde de ella y se separa de ella, así también toda la filosofía epicúrea se aleja del ser limitativo, en todo aquello en que el concepto de individualidad abstracta, la autonomía y la negación de todo vínculo con otra cosa, debe ser representada en su existencia. De igual modo, el fin de la acción es la prescindencia, la fuga ante el dolor y la angustia, la ataraxia. Por tanto, el bien consiste en el alejamiento del mal, y el placer en la exclusión de las penas. Finalmente, allá donde la individualidad abstracta aparece en su suprema libertad y autonomía, en su totalidad, el ser de que se separa es lógicamente todo ser (...)”⁴⁶³.

Debemos aclarar que al decir libre albedrío o libertad humana hacemos referencia a lo que en el griego de Epicuro se expresa como ἄ δὲ παρ' ἡμᾶς, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς⁴⁶⁴, τὸ παρ' ἡμᾶς⁴⁶⁵ o bien τὴν ἐξ ἑαυτοῦ αἰτίαν⁴⁶⁶, todo lo cual puede caracterizarse como autodeterminación⁴⁶⁷.

El filósofo de Samos, por su parte, ya distingue entre lo determinado y metafísicamente necesario, lo azaroso o, podríamos decir, aquello no retrotraíble a causa, y aquello cuya causación o inicio depende de un ser humano:

“unas cosas suceden por necesidad, que otras son fruto del azar y que otras dependen de nosotros, porque ve que la necesidad no da cuenta de los hechos que se le atribuyen, y que el azar es inestable, mientras que lo que depende de nosotros está libre de imposiciones de amo, por lo cual es natural que a lo que depende de nosotros le acompañe como un doble el reproche y la alabanza”⁴⁶⁸.

Lo que depende de nosotros atañe, pues, a la racionalidad, capaz de responder, de dar cuenta y asumir consecuencias, tal como señala O’Keefe⁴⁶⁹, que considera a Epicuro un

⁴⁶³ MARX, *op. cit.*, pp. 37-40.

⁴⁶⁴ EPICVRVS, *Epistula ad Monoecum*, 133, *Deperditorum librorum reliquiae*, 34, sect. 26, ll. 7 y 12, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, pp. 115-116; 436.

⁴⁶⁵ FILODEMO DE GÁDARA, *De signis [On methods of inference]*, XXXVI, 11-13, en, DE LACY, Phillip and DE LACY, Estelle Allen, *Philodemus: On methods of inference; a study in ancient empiricism*, Philadelphia, Pa, American philological Association, 1941, pp. 106-107.

⁴⁶⁶ EPICVRVS, *Deperditorum librorum reliquiae*, 34, sect. 22, l. 12, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 338.

⁴⁶⁷ cf. BALAUDÉ, *Vocabulaire*, pp. 15-16, *s. u.* auto-détermination. Discrepamos del autor en cuanto a su tesis que de que el clinamen no es aportación de Epicuro ni resuelve el problema de la libertad.

⁴⁶⁸ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 133, en VARA, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁶⁹ cf. O’KEEFE, Tim, “Action and Responsibility”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, sección “Reason and responsibility”, pp. 155-157; merece citarse: “what ‘depends on us’ and of ‘necessity’ here involve the distinction between actions that are under our rational control and those that are not. According to Epicurus, our

antifatalista a partir de la transformación de su constitución congénita, la cual puede desarrollarse psicológicamente, a diferencia de los animales, dando lugar a la responsabilidad moral⁴⁷⁰.

Al margen de lo absolutamente determinado o necesario, existe la correlación humana del clinamen físico⁴⁷¹, que compete, por un lado, a la voluntad o libre albedrío, la decisión-elección en un plano psíquico y, por otro, a la libertad activa plenamente manifiesta, las cuales delimita Saunders⁴⁷², así como, consecuentemente, a la moralidad o evaluación ética positiva o negativa y, por último, a la responsabilidad. Como es bien sabido, sólo donde hay

preconceptions of necessity and of our own responsibility arise by observing ourselves in action. We see that sometimes we can do things we do not want to (e.g., submit to a root canal now to avoid greater pain later), and that we can dissuade others from doing something they are considering only because they are being threatened (e.g. convince someone not to betray his friend despite the prospect of the rack). It is from these observations that we arrive at the standards by which we delineate which actions are of necessity and which ones depend on us. We show our awareness of the distinction in our interactions: we try to dissuade others from actions that ‘depend on us’, which would be pointless for those that are of necessity. (...) The central point of Epicurus’ theory, then, is that we are responsible agents because we are rational. Any concerns about bivalence, determinism or the ontology of the mind are ancillary to preserving our ability, as rational agents, to act effectively, to improve our character by thinking about what we really need, to improve the characters of others through our practices of praise and blame and to attain tranquillity”.

⁴⁷⁰ cf. O’KEEFE, Tim, *Epicurus on Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 81–93, concretamente: “In humans, it makes sense to distinguish between our ‘original constitution’ (the temperament with which we are born), the way in which that constitution later grows, and the ‘product’, which seems to mean certain types of psychological developments and which is key to moral responsibility. It is because humans are able to reason and change their characters (‘the cause out of themselves’) that we blame somebody who fails to develop properly and develops in the direction of the bad original constitution; e.g., somebody who remains an impulsive hot-head. Conversely, we exonerate wild animals because we do not distinguish between their original temperament and what it develops into later, since they do not have the capacity to change their original constitution by reflecting on their own character. Asserting that people are responsible for how they develop because they possess reason has neither anti-determinist nor anti-reductionist implications. Once we have the ability to use our reason to reflect on our congenital dispositions and modify them, this is sufficient on its own to save our current character from being ‘internally necessitated’ by our original constitution”. El estudioso estadounidense ofrece una actualizada y precisa introducción a la problemática.

⁴⁷¹ cf. ANNAS, Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 124-125: “the swerve is connected in our chief sources with our having freedom of action, and it is often concluded that free human actions are, for Epicurus, due to events which breach regular Epicurean physical laws”; pp. 181-182: “Epicurus never doubts that we are free agents, and argues that reductive determinism is untenable. We also know that the thesis that some things are in our power and that not everything is ‘by necessity’ was at some point defended by reference to the theory of the ‘swerve’ (*parenklisis*, *clinamen*) of the atoms. We have nothing extant from Epicurus himself on the swerve, but that it is his theory is clear from later references. The idea is simple: atoms fall perpendicularly through the void at uniform speed, but now and then one may swerve, ‘at no fixed time or place’, but only minimally. Thus the motions of the atoms are not totally explicable, even in principle, by deterministic laws. This indeterminacy at the atomic level accounts for two things: the fact that in a ‘rain’ of atoms moving at even speed in parallel perpendicular lines, we even get collisions leading to the forming of compounds, and of entire worlds in particular; and, more importantly here, that some things at least are ‘up to us’. We do not know if the swerve always had these two functions, or if either of them was more prominent for Epicurus, but the ancient evidence (much of it hostile) makes it clear that the swerve was in some way meant to explain how we are free agents”.

⁴⁷² SAUNDERS, Trevor, “Lucretius on free will”, en *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. LIX, 1984, pp. 37-59, concretamente p. 39: “formation of free will”, “execution of the will”.

libertad puede haber juicio moral y capacidad activa o pasiva de rendir cuentas, de razonar sobre las acciones.

Aceptado, en primer lugar, que el clinamen existe y que es un movimiento atómico autónomo de desviación y aceptada, en segundo lugar, la existencia de la libertad, esto es, el hecho de que algunas acciones y acontecimientos dependen (condicionada o determinadamente) del ser humano, la clave de la discordia radica en: la posibilidad de que la *παρέγκλισις* y la *uoluntas* conecten de hecho; concedido esto, en el modo⁴⁷³ en que lo hacen, por vía de la psique (y sus partes, *anima* como parte irracional y dispersa por todo el cuerpo y *animus* como mente racional, en términos de Lucrecio), siendo ésta como es un compuesto atómico; en cuál es el orden de causación o prelación entre los dos órdenes que distinguimos.

Como marco introductorio a la problemática señalaremos que el vínculo entre clinamen (mecánico) y libertad humana presenta una suerte de analogía con la paradoja entre la respiración de los seres humanos como proceso espontáneo o automático y la posibilidad verificable de dejar de respirar o de regular inspiración o espiración.

Carlo Guissani⁴⁷⁴, con su artículo “‘Clinamen’ e ‘voluntas’”, marca un hito en la historiografía sobre el problema y ofrece, además, claves explicativas que, en nuestra opinión,

⁴⁷³ cf. ANNAS, *Mind, op. cit.*, p. 183: “why does atomic theory have to be shown to accommodate free agency, unless free agency is already thought to pose a philosophical problem? But the refutation argument proceeded on the assumption that it is the philosophical arguments against free agency that pose a problem, not free agency itself. By showing that atomic theory can be modified to accommodate free agency, the swerve theory can only encourage the thought that the refutation argument rejects, that atomic theory threatens free agency. Apart from this, the swerve theory has internal problems. How can indeterminacy at the micro-level explain free agency at the macro-level? How can random swerves among the atoms explain the behavior of atomic compounds? The problem is worsened here by the point that what is to be explained is merely the behavior of some atomic compounds, namely, human agents”.

⁴⁷⁴ cf. GIUSSANI, Carlo, “‘CLINAMEN’ e ‘VOLUNTAS’ (A Lucrezio II 216 sgg., 251 sgg.; IV 877 sgg.)”, pp. 1-2, separata del artículo homónimo publicado en COMPARETTI, Domenico (dir.), *Rivista di Filologia e d’Istruzione Classica*, año XXIII, serie, vol. I, fasc. I, Ermanno / Loescher, Torino / Roma, 1895, pp. 93-133, incluido también en GIUSSANI, Carlo (ed., trad.), LUCRECIO, *De rerum natura libri sex. Volume primo, Studi Lucreziani*, Torino, G. Chiantore, 1923, pp. 126-169: “Per spiegare adunque resistenza delle cose e dei mondi, Epicuro dice che talvolta, a momenti e posti indeterminati, gli atomi deviano nella loro caduta dalla diritta linea verticale. Questa deviazione è la minima possibile: appena quel tanto che basti perchè la linea di caduta non sia più la assoluta linea verticale. E la deviazione avviene affatto spontaneamente, senza causa alcuna (e, ben s’intende, non per alcun atto di volontà degli atomi stessi, che son materia bruta, affatto priva di coscienza e di senso). Questa lievissima declinazione basta, dato l’infinito spazio e tempo, a produrre gli incontri e urti di atomi contro atomi, e quindi i rimbalzi obliqui, e nuovi incontri e urti (...) Ma un’altra notevolissima infrazione della rigida, inesorabile successione di cause meccaniche abbiamo nel sistema di Epicuro. È la dottrina del libero arbitrio. Si sa quanta importanza desse Epicuro alla difesa della libertà del nostro volere. Credeva Epicuro che questa libertà, e la sicura convinzione di essa, fossero condizione *sine qua non* perchè l’uomo diriga la sua condotta come vuole la sapienza, e ottenga lo scopo della vita, la felicità. (...) Secondo Epicuro, adunque, l’uomo agisce bensì dietro motivi (questi sono anzi condizione indispensabile), ma la presenza di questi non ha per necessario effetto la deliberazione di agire”.

son todavía vigentes y valiosas; según él, la declinación de los átomos no tiene causa en sentido pleno, dado que éstos carecen de conciencia, voluntad y sentido, al ser pura materia⁴⁷⁵; junto al apartamiento oblicuo, se eleva la doctrina del libre albedrío, esto es, de la voluntad libre como *conditio sine qua non* para la sabiduría que conduzca a la felicidad del hombre, que actúa por motivos que, sin embargo, no lo obligan literalmente a obrar (tal cosa sería determinismo); el estudioso italiano relaciona motivación y física como sigue:

“considerando il fatto nella sua essenza fisica: i motivi, vale a dire idea (immagine sentita) dell’oggetto e conseguente desiderio (di conseguirlo o fuggirlo, un πάθος), si riducono in sostanza a dei moti atomici interni, e l’atto volitivo consta esso pure di interni moti atomici; ma il passaggio dai primi ai secondi non è una comunicazione o trasformazione meccanica dei primi nei secondi (in che regnerebbe necessità), ma questi secondi si determinano (o non si determinano) spontaneamente, come è spontanea la declinazione atomica”⁴⁷⁶.

Él mismo formula la pregunta implícita y espinosa en este proceso – y vale la pena incluir esta larga cita:

“L’atto volitivo è un atto psichico, come un atto sensitivo, affettivo, ragionativo. Ora, si sa che un atto psichico qualunque — per esempio l’atto con cui la mente afferra il nesso logico tra una premessa e una conseguenza — secondo Epicuro, come già secondo Democrito, è costituito da una certa forma di reciproci moti degli atomi psichici; l’atto volitivo esso pure non è il moto di un atomo o una somma di moti indipendenti di singoli atomi, ma è un moto atomico complesso di tal forma che implica coscienza. Nè si dica che questa è un’affermazione arbitraria, non fondata su alcuna testimonianza. È una conseguenza immediata e necessaria dell’essere l’atto volitivo — come nessun vorrà negare che per Epicuro fosse — un atto psichico. Il concetto completo della volontà epicurea abbraccia due elementi: un complesso movimento atomico che ha il carattere della spontaneità, ossia è sottratto alla necessità delle cause meccaniche (e per questo

⁴⁷⁵ cf. BAILEY, Cyril, *The Greek atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon press, 1928, p. 323: “Though in the aggregate of the soul-atoms the ‘swerve’ is productive of conscious volition, it must not be supposed that Epicurus represented the swerving of any individual atom as in any sense conscious or volitional. Such an idea would be contrary to the very root-principles of his materialism, for it would be introducing a supra-natural element into the action of the lowest and most rudimentary forms of matter, or, as he would have put it in his own terms — assigning to the individual atoms a power that could only belong to the subtlest aggregate of the very finest and minutest among them under very special conditions. The atom, so far from having conscious volition, has not even sensation; the ‘swerve’ of the individual atoms is in no sense conscious, it could at most be described as a mechanical freedom corresponding to the psychical freedom of the will”.

⁴⁷⁶ GIUSSANI, Carlo, “‘CLINAMEN’ E ‘VOLUNTAS’ (A Lucrezio II 216 sgg., 251 sgg.; IV 877 sgg.)”, p. 2, *op. cit.*

rispetto la volontà è un fatto analogo al semplice clinamen, e si distingue invece dagli altri fatti psichici); più il *sensus*, ossia la coscienza di sè, in forza di che, essa (volontà), illuminata dai precursori momenti sensitivi, intellettivi, affettivi, profitta della propria libertà, o spontaneità dei moti atomici, per dirigere o non dirigere questi in una direzione vista e scelta (e per questo rispetto essa è della famiglia degli atti psichici, e si distingue dal cieco *clinamen* primitivo). Si dirà: ma come mai dei moti atomici, spontanei o no, e comunque combinati, possono trasformarsi in cosciente volontà? Ma questa è tutt'altra faccenda. Questo è l'identico mistero: come mai dei moti atomici possono diventar *sensiferi*, possono produrre il fatto di coscienza d'una sensazione, d'un affetto, d'una apprensione di un rapporto logico. Epicuro non ci dà nè ci può dare la soluzione di questa difficoltà pel moto volitivo, più di quel che ce la possa dare pel moto sensitivo, affettivo o logico; più di quello che ce la possa dare qualunque altro sistema materialista antico o moderno. Si tratta in fondo del grande e insolubile problema fondamentale della doppia faccia, fisica e subiettiva, della medesima x ⁴⁷⁷.

De acuerdo con Giussani, el acto volitivo, en el que se forma y ejecuta una resolución anímica fruto de observación externa o introspección, tiene antecedentes necesarios como lo es el contacto o entrada de *simulacra*, los cuales, sin embargo no causan la acción, que, en cambio, está fundada en un acto psíquico, es decir, movimiento no mecánico de un *concilium* de átomos de cuarta naturaleza⁴⁷⁸, los cuales son, pese a ello, también transitorios como compuesto, abocados a la disgregación.

⁴⁷⁷ GIUSSANI, Carlo, “‘CLINAMEN’ E e ‘VOLUNTAS’ (A Lucrezio II 216 sgg., 251 sgg.; IV 877 sgg.)”, p. 16, *op. cit.*

⁴⁷⁸ *cf.* GIUSSANI, Carlo, “‘CLINAMEN’ E e ‘VOLUNTAS’ (A Lucrezio II 216 sgg., 251 sgg.; IV 877 sgg.)”, pp. 18-19, *op. cit.*: “Infatti esaminando dentro di noi l’atto volitivo nel momento preciso ed esclusivo in cui l’animo si decide e dà la prima mossa all’azione, esso ci appare irreducibile e primario; noi sentiamo — ossia ci appare come fatto di intuizione immediata, quando ci limitiamo alla osservazione introspettiva — che i motivi che ci conducono all’atto volitivo sono antecedenti necessari [come los *simulacra*], ma non sono la causa diretta di quell’atto, il quale (ci pare) anche con quegli antecedenti potrebbe non avvenire, e ci si presenta quindi coi caratteri di una decisione spontanea, di un moto *ex nouo*, *sine causa*. Così sentiva Epicuro, e l’internò senso doveva avere per lui una tanto più acuta certezza, in quanto egli attaccava inestimabile valore alla libertà del volere; chè in questa spontaneità, non necessità, trovava il carattere essenziale dell’atto volitivo. Questa è l’origine della *voluntas* epicurea; quegli altri elementi che ha comuni con Aristotele non sono che accessori e concomitanti. E poiché per Epicuro -ogni atto psichico era movimento di atomi, egli dolevà dirsi: qui c’è un moto atomico che non è necessariamente e meccanicamente prodotto da *plagae* di altri atomi (nè, s’intende, dalla gravità); è moto atomico spontaneo; (...) Necessariamente il moto spontaneo volitivo deve metter radice e trovar la sua causa, la sua materia prima, nella possibilità del moto spontaneo atomico, cioè degli atomi in sè stessi isolati. Per brevità abbiám chiamato moto atomico il moto volitivo; ma anzitutto esso è moto spontaneo di un *concilium*, di un *concilium* di atomi della quarta natura (ed è spontaneo perchè indipendente, anzitutto, non da *plagae* atomiche, ma da precedenti moti parimenti conciliari). Se non che qualunque moto di un *concilium* è il risultato de’ moti degli atomi suoi componenti, e in essi si risolve, come il *concilium* stesso risulta dagli atomi che li compongono”.

En esa misma línea se expresa, siguiendo a Giussani, Bailey, que explica esa articulación entre la física atómica y la libertad de la voluntad en términos de psicología material epicúrea.

Así, al ser la mente (νοῦς), residenciada en el pecho, un agregado de átomos sutilísimos, de la misma clase que el agregado (ψυχή) que se halla disperso por los miembros y el resto del cuerpo e interactúa con átomos somáticos menos sutiles. Esta división trasluce, a su vez, la distinción *animus*, *anima*, que recoge Lucrecio. El agregado mental es (con)movido por imágenes (εἶδωλα o *tenua simulacra*), emitidos por los cuerpos compuestos y provenientes del exterior o albergados memorísticamente como “anticipaciones” (πρόληψις) en la propia mente, que a su vez ponen en marcha átomos del principio vital (*anima*) para ejecutar la acción. Esos átomos tan sutiles recién nombrados tienen especial importancia en la constitución del alma o mente, en compañía de los otros tres y, aunque carecen de nombre (τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου⁴⁷⁹; “*quarta quoque his igitur quaedam natura necessessest / attribuat. east omnino nominis expers*”⁴⁸⁰), parecen capaces de vibrar todavía más que los átomos de otra clase que conforman el alma. Por otra parte, debemos señalar que, juntamente con el acto volitivo, postulamos un acto comprensivo-intuitivo-intencional, la ἐπιβολή τῆς διανοίας, llamado en latín *animus inectus* o *iniciens*. Consiste éste en un acto de aplicación de la mente, una proyección o lanzamiento del alma hacia el objeto de interés, una intención o atención hacia las imágenes, de manera que se produce una captación intuitiva, inmediata, clara e indudable, gracias a sutiles átomos, sin concurso de las facultades sensoriales.

Lo antedicho produce la representación plástica o, bien entendida, en la fantasía o imaginación, en un proceso de aprehensión o captación intelectual que significa una apropiación anímica⁴⁸¹, cuya característica primordial es la verdad y veracidad, tal como sucede con la intuición por lo que hace a la existencia de los dioses. Advertimos aquí de que

⁴⁷⁹ AËTIVS Doxogr., *De placitis reliquiae (Stobaei excerpta)*, IV, 3, l. 11-21; l. 1, en DIELS, Hermann, (ed.), *Doxographi graeci*, Berolini, Reimer, 1879, pp. 388-389.

⁴⁸⁰ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, III, vv. 241-242.

⁴⁸¹ cf. DIANO, Carlo, “Le problème du libre arbitre dans le Περὶ φύσεως”, en DIANO, Carlo, *Scritti Epicurei*, Firenze, Leo S. Olschki, 1974, pp. 61-62 y 64, respectivamente: “ἐπιβολή τῆς διανοίας, come quella che non solo ci fornisce la conoscenza di una parte di realtà che altrimenti sarebbe per noi non esistente, ma è ancora la funzione specifica di tutta la nostra attività intellettuale. La parte che essa ha nella formazione dei concetti [...] Esiste un atto di attenzione dei sensi, l’ ἐπιβολή των αἰσθητηρίων, e un atto di attenzione della mente, l’ ἐπιβολή τῆς διανοίας; l’uno ha per effetto di render più chiara la sensazione, che è quanto dire più esteso e continuo il moto in cui essa consiste e più vario il suo contenuto qualitativo; l’altro è la funzione specifica onde la mente coglie ed associa le immagini, interpreta i dati confusi del senso e in generale dà ordine e disciplina all’intera vita psichica”.

no nos ocupamos extensamente de la ἐπιβολή τῆς διανοίας ni de la constitución del alma o la psique según Epicuro porque, especialmente ésta última, es objeto de estudio en otro lugar.

De vuelta a Bailey, es necesario ahora citar extensamente al estudioso inglés por cuanto explica con gran claridad su postura, que en esencia compartimos; antes de la acción materializada o resuelta (el caminar) afirma que:

“another process must take place, the process of volitional choice. When the image is presented to the mind it does not of itself immediately and inevitably start the chain of motions which results in the physical movement, I can at will either accept or reject the idea which it suggests, I can decide either to walk or not to walk. (...) It is due, said Epicurus, to the spontaneous swerving of the atoms, the act of volition is neither more nor less than the ‘swerve’ of the fine atoms which compose the mind. The fortuitous indeterminate movement of the individual atoms in the void is in the conscious complex (*concilium*) of the mind transformed into an act of deliberate will. The vital connexion, indeed the identity of the two processes is clearly brought out by Lucretius at the close of his exposition of the theory: [(s)ed ne mens ipsa necessum / intestinum habeat cunctis in rebus agendis / et devicta quasi cogatur ferre patique, / id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo (Lucretius, *De rerum natura*, l. II, vv. 289-293)⁴⁸²] It is not merely, as has been suggested, that Epicurus decided to get over two difficult problems in his system economically by adopting a single solution, but that he perceived an essential connexion between: them if freedom is to be preserved, it must be asserted at the very basis of the physical world” [...] not only did Epicurus believe that this atomic ‘swerve’ was the cause of free-will in man, but that it was largely his strong desire to save the freedom of the will in a world governed by the inevitable sequence of cause and effect, which led him to place this element of spontaneity at the basis of his physical system. (...) The act of will, no less than the acts of sense-interpretation or of thought or of emotion, is an atomic motion, initiated, as always, in the particles of the ‘fourth nature’ and communicated to the other elements of the mind. Now, setting aside the ‘swerve’, there are only two causes which can start movement, weight, and an external blow due to the contact with another body. This is as true of the mind as of any other body, except that from the circumstances of its nature and position in the body, weight is not an effective cause of motion. It is the blow from the atomic movements communicating the senseperception which starts in the mind the movements

⁴⁸² LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 289 -293, en SOCAS, *op. cit.*, p. 188: “el que la mente, para hacer toda cosa, no contenga en sí una necesidad interna ni se vea por una suerte de atadura obligada a sobrellevar y padecer, eso lo consigue la pequeña desviación de los principios en dirección indeterminada y en momento indeterminado”. Ya hemos aducido, en el cuerpo del texto, este pasaje.

of sense-interpretation, it is the blow of the image or ‘general concept’ which initiates the movements of thought, and the blow of the movement communicating the passive sensation of the body which sets going the movements of emotion; in every case the mental movement is the inevitable reaction to the stimulus of an external blow. But what is it in the case of an act of will? Is the act of will a purely mechanical reaction to the blow of the image of an action? No, for in that case there would be no question of chance, the mind would always react and we could never refuse to accept the prompting of the image Lucretius' account makes this clear. The image is presented to the mind and ‘beats upon the mind’ but then follows a break in the mechanical chain ‘then comes the act of will’, the mind chooses whether it will act or no, and ‘moves itself’. Its movement which results in action (or the refusal of action) is not the result of the external blow, but of this internal power of movement, which is due to the ‘swerve’ (...) The movement of will is wholly initiated within the mind and the mind in starting it is wholly self-determined. Of what nature then is this self-initiated movement? (...) But the solution of this difficulty lies once again to the Epicurean conception of a compound body (*concilium, conciliatus*). The compound is more than a mere aggregate of independent atoms it is their union in a complex, which has a new individuality of its own in which it may acquire qualities and even powers which are not possessed by the individual component atoms. The soul or mind is a compound body of such peculiar constitution in the nature of its component atoms and their motions among themselves, that it acquires the power of sensation or consciousness. The automatic swerve of the individual atoms then is translated in the complex of the mind into a consciously spontaneous movement, in other words into a movement of volition”⁴⁸³.

El *concilium* puede constituir una muestra de la progresión en diversidad y profundidad crecientes que muestran sucesivos agregados de carácter más o menos sutil. El aumento en complejidad incumbe no sólo lo mecánico, sino aquello que modernamente llamaríamos lo químico; de hecho, siguiendo una pista ofrecida por Viktor Vizguin⁴⁸⁴, podemos sostener, con Masson, que el *concilium* equivale al ἄθροισμα de Epicuro, en tanto que (cuerpo) compuesto, no posee una naturaleza no sólo mecánica sino también química, como una combinación molecular especial⁴⁸⁵.

⁴⁸³ BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, pp. 319-320 y pp. 433-435.

⁴⁸⁴ VIZGUIN, Viktor, “Evolución de la idea de sustancia química en la antigüedad (II): el caso de Epicuro”, *Llull. Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, nº 15, vol. 29, 1992, pp. 415-428.

⁴⁸⁵ cf. MASSON, John, *Lucretius, Epicurean and Poet*, London, Murray, 1907, pp. 128-129: “He [Lucretius] insists pointedly that the atoms must unite *in concilio*—that is to say, the atoms must combine and group themselves in a certain way before any kind of substance can be produced. Thus he does certainly insist on something more than mere mechanical combination among the atoms. According to Lucretius, *concilium* occurs

Al margen de vincular física y química, esto es, un fenómeno más sutil si cabe, hemos de justificar nuestro subrayado en la cita de Bailey. Dice el estudioso que el compuesto es más que un simple agregado de átomos individuales, tiene una nueva entidad y puede adquirir cualidades y capacidades que no se hallan en sus formantes aislados. Esta explicación es de tipo emergentista y, sin vulnerar las severas leyes de la física epicúrea, hace admisible la postulación de fenómenos o propiedades cualitativamente más complejos. Iniciado con Mill y las leyes heteropáticas⁴⁸⁶, su discípulo George Henry Lewes las explicó y definió más acabadamente cuando señaló:

“Thus, although each effect is the resultant of its components, the product of its factors, we cannot always trace the steps of the process, so as to see in the product the mode of operation of each factor. In this latter case, I propose to call the effect an emergent. It arises out of the combined agencies, but in a form which does not display the agents in action. (...) Each agent, indestructible and independent, has its own individual value; and the effect or combination of agents has two modes: in the one case we have an addition or mixture; in the other a combination, with an emergent. (...) The emergent is unlike its components in so far as these are incommensurable, and it cannot be reduced either to their sum or their difference. But, on the other hand, it is like its components, or, more strictly speaking, it is these: nothing can be more like the coalescence of the components than the emergent which is their coalescence. Unlike as water is to oxygen or hydrogen separately, or to both when uncombined, nothing can be more like water than their combination, which is water”⁴⁸⁷.

only when like atoms come together. Modern chemistry, too, teaches us that all the atoms of each element are alike, while the atom of each elementary substance differs essentially from that of every other. Chemistry, moreover, asserts that both simple and compound bodies are composed of molecules, or groups of atoms, which are formed by the action of chemical affinity. Can it be said that by his notion of *concilium* Lucretius meant to assert that no kind of substance can be produced unless the atoms have first united in some special order or combination differing from mere mechanical contact? and that *concilium* thus foreshadows the doctrines of chemical combination among the atoms, and, though only vaguely and by implication, of the molecular composition of matter? The existence of molecules is now viewed not as contradictory to the theory of atoms, but only as its complement, and it would be interesting to find in Lucretius a foreshadowing, though faint, of the doctrine of molecules developing out of the atomic theory as held by Epicurus”.

⁴⁸⁶ cf. CHÁVEZ, Ezequiel, *Resumen sintético del sistema de Lógica de John Stuart Mill, con notas complementarias*, Paris, Ch. Bouret, 1897, “Libro III: La inducción”, ‘Capítulo VI: Composición de causas’, p. 111: “La composición de causas no se produce en lo que se refiere á la química: los compuestos tienen propiedades que no son la suma de las propiedades de los componentes, y lo mismo pasa en lo que toca á los cuerpos organizados: son un resultado de la yuxtaposición de elementos inorgánicos; pero el efecto producido (por ejemplo la lengua no es la suma de los efectos conocidos de las causas (fibrina, gelatina, etc.) combinadas”.

⁴⁸⁷ LEWES, George Henry, *Problems of Life and Mind: First Series: The Foundation of a Creed*. Boston, Houghton, Mifflin, 1891, pp. 368-369.

En esa misma línea, que postula cualidades emergentes del conjunto pero no remisibles a los individuos integrantes, se inscriben a inicios del siglo XX Morgan⁴⁸⁸ y Broad⁴⁸⁹, quienes subrayan, cada uno por su parte, las implicaciones físicoquímicas de la vida a partir de la materia inerte, así como el surgimiento, a partir de la vida, del pensamiento y la conciencia o pensamiento reflexivo. En términos actuales, la correlación entre materia inerte, vida, pensamiento y reacionalidad pueden considerarse lo que algunos biólogos llaman “propiedades emergentes”, esto es, las que se fundan en el hecho de que a partir de materia inanimada o inerte surge la vida, que procede de la primera⁴⁹⁰, debido a un incremento gradual y espontáneo de la complejidad molecular, hasta alcanzar una autoorganización en equilibrio termodinámico y en virtud de reglas internas, así como la capacidad de autorreproducción. Aquí desempeña un papel importante la noción de emergencia, esto es, el surgimiento de propiedades novedosas de la estructura organizada⁴⁹¹. Como indica Luisi, “la noción de emergencia conecta la química y la biología con la filosofía de la ciencia” y ésta significa “se aplica a la aparición de propiedades novedosas cuando surge un nivel superior de complejidad a partir de combinantes menos complejos, donde ‘novedosa’ significa que dichas propiedades no están presentes en el nivel inferior. (...) [L]a emergencia interviene en una variedad de disciplinas derivadas, como la cibernética, la teoría de la complejidad, la inteligencia artificial entre ambos enfoques”⁴⁹².

Desde el punto de vista bioquímico, podemos aducir las siguientes palabras de Lehninger:

“Los seres vivos están integrados por moléculas inanimadas. Cuando se examinan individualmente, estas moléculas aisladas se ajustan a todas las leyes físicas y químicas que rigen el comportamiento de la materia inerte. Sin embargo, los organismos vivos poseen, además, unos atributos extraordinarios que no exhiben cúmulos de materia

⁴⁸⁸ MORGAN, C. Lloyd. *Emergent Evolution; The Gifford Lectures, Delivered in the University of St. Andrews in the Year 1922*. London, Williams and Norgate, 1923, p. 1: “But the orderly sequence, historically viewed, appears to present, from time to time, something genuinely new. Under what I here call emergent evolution stress is laid on this incoming of the new. Salient examples are afforded in the advent of life, in the advent of mind, and in the advent of reflective thought”.

⁴⁸⁹ BROAD, Charles Dunbar, *The Mind and Its Place in Nature*, London, Paul, Trench, Trubner, 1925, p. 23: “An emergent quality is roughly a quality which belongs to a complex as a whole and not to its parts. Some people hold that life and consciousness are emergent qualities of material aggregates of a certain kind and degree of complexity”.

⁴⁹⁰ LUISI, Pier Luigi, *La Vida emergente: de los orígenes químicos a la biología sintética*, Barcelona, Tusquets, 2010, p. 18: “el postulado de que la vida en la Tierra procede de la materia inanimada”.

⁴⁹¹ LUISI, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁹² LUISI, *op. cit.*, pp. 165-166; *cf.* también pp. 178-181.

inanimada. Si examinamos algunas de estas propiedades especiales, podremos acercarnos al estudio de la bioquímica con una mejor comprensión de los problemas fundamentales que trata de explicar”⁴⁹³.

Todo eso recuerda, en términos científicos, a la tesis científica de la síntesis abiótica, en la que trabajó, con el descubrimiento de los colpoides, el biólogo mexicano Alfonso Luis Herrera, donde se produce una autoorganización y activación en un ser de mayor complejidad, dotado de autonomía existencial⁴⁹⁴.

De acuerdo con lo antedicho, consideramos admisible tratar la vida, la conciencia sensoriomotora o la sensibilidad instintiva (animal), así como la autoconciencia, la reflexividad, que conducen de suyo a la libertad, al libre albedrío y a la moralidad, como propiedades emergentes. De hecho, algunos teóricos partidarios de la llamada emergencia fuerte sostienen que la autoconciencia es una propiedad emergente de la vida⁴⁹⁵, que alcanza a los humanos⁴⁹⁶ e incluso a primates⁴⁹⁷.

En el transcurso de la investigación hemos descubierto que, de hecho, Sedley ya propone este valor para la desviación atómica en cuanto propiciadora de la volición:

⁴⁹³ LEHNINGER, Albert Lester, *Curso breve de bioquímica*, Barcelona, Omega, 1976, p. 3.

⁴⁹⁴ cf. HERRERA, Alfonso, *La Plasmogenia: nueva ciencia del origen de la vida*, Valencia, Estudios, 1932, p. 26 y ss: “De todos los puntos de la preparación brotan glóbulos, que provienen de la segmentación de las gotas, o figuras amiboideas de muy distinta forma y tamaño, que se arrojan unas sobre otras, como poseídas de un frenesí indescriptible, y al tocarse por las superficies de contacto ejercen una succión activísima, mutua, violenta. Se nota que de unas a otras pasa algo, que primero creí podría consistir en chispas eléctricas muy pequeñas. Pero buscándolas con microscopio, en una oscuridad completa, no dan luz. Observaciones ulteriores prueban que son venillas líquidas, que atraviesan de uno a otro ‘vampiro’, con ondulaciones de las superficies de succión y formándose pezones y hundimientos. En ciertos casos hay producción de salientes, como trompas que penetran en el vecino y que, indudablemente, no son chispas eléctricas. Por último, se comprueba el hecho de que los Colpoides grandes, frecuentemente, devoran a los pequeños. He visto un caso: el mayor emitió dos brazos para ir cercando al menor, hasta que lo envolvió por completo. Esta succión recíproca, semejante a ciertos movimientos observados en las Vorticelas y en algunos infusorios parásitos, presenta variedades sumamente curiosas. Por ejemplo, dos Colpoides están chupándose febrilmente, moviéndose por su parte y en conjunto, deformándose y cambiando de lugar incesantemente”.

⁴⁹⁵ cf. POLKINGHORNE, John, C., *Exploring Reality The Intertwining of Science and Religion*, New Haven: Yale University Press, 2005, p. 10: “Strong emergence would correspond to the case in which a new causal principle becomes active in a complex system, of a distinct kind not encountered at lower levels of complexity. More would then be different in a radical way. An example of strong emergence would be if it is indeed the case that human persons possess the power of free agency and are able to act in the world to bring about their choices in a fashion that is not simply an immensely complicated addition of the causal properties of the elementary particles that make up their bodies”.

⁴⁹⁶ cf. BAYNE, Tim *et al.* (eds.) *Oxford Companion to Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2009, s. u. ‘emergence’, pp. 254-255.

⁴⁹⁷ cf. KING, James E., RUMBAUGH, Duane M., SAVAGE-RUMBAUGH, E. Sue, “Evolution of Intelligence, Language, and Other Emergent Processes for Consciousness: A Comparative Perspective”, en HAMEROFF, Stuart R. *et al.*, *Toward a Science of Consciousness II: The Second Tucson Discussions and Debates*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1998, pp. 381-396.

“swerves are not involved in volition itself but are the element of indeterminacy in atomic motion which enables volition, an emergent property of the mind, to exercise control over the mind's physical processes, and thereby over the body, in such a way as to exempt animal behaviour from the lawlike regularity of natural phenomena”⁴⁹⁸.

La teoría emergente de Sedley no consideramos que esté distante de lo que sostiene Purinton⁴⁹⁹, al insistir en la *bottom-up causation* o causación ascendente, en cuya virtud se producen las decisiones anímicas, es decir, que los niveles inferiores atómicos sutilísimos del ánimo generan desviaciones anímicas o nuevos movimientos en los átomos de la mente. En nuestra opinión, puede aceptarse, en todo caso, la noción de que cada desvío de la detención (la inacción) o de una trayectoria (un curso de acción) supongan un clinamen en términos mentales, un *motus animi* que sea, llegado el caso, *motus corporis*; no obstante, ese clinamen mental no será propiamente atómico por ser pluriatómico y sólo será clinamen en términos analógicos o correlativos.

Con respecto a las propiedades emergentes, creemos que la postulación de la vida, la inteligencia o la volición y ejecución (esto último es lo que más compete a Epicuro) como ‘emergentes’ ponen de manifiesto la irreductibilidad tanto del clinamen cuanto de la capacidad racio-decisionaria-ejecutiva humana.

Ello evidencia la imposibilidad de la teorización absoluta de la vida, en virtud de cualquier reductivismo o determinismo, cosa que, pensamos, concuerda a la perfección con la noción de libertad, de los espacios de la pura posibilidad e impredecibilidad⁵⁰⁰, que, para Epicuro, guardan una correlación proporcional que parte de la desviación vibrante, vitalista y autocausada de cada átomo. Esa continuidad alcanza también a procesos de apercepción sensorial, juicio, aceptación placentera o indolora de información sensorial y actuación motora consecuente con vistas a una finalidad que sólo establece o bien el animal irracional desde el instinto o bien el ser humano desde el λογισμός. Toca ese vínculo armónico incluso la acción de los dioses, en Epicuro. Esa irreductibilidad es vida plena; si desde el

⁴⁹⁸ SEDLEY, David, “Epicurus’ Refutation of Determinism”, en GIGANTE, *op. cit.*, pp. 11–51, concretamente p. 48.

⁴⁹⁹ cf. PURINTON, Jeffrey, “Epicurus on ‘Free Volition’ and the Atomic Swerve” en *Phronesis*, n° 44, vol. 4, 1999, pp. 253-299.

⁵⁰⁰ Epicuro sí emplea – creemos – el reductivismo al definir los constituyentes fundantes de lo real pero éste no alcanza lo psicológico humano.

instinto, libertad animal; si desde la racionalidad, libre albedrío, que es espacio de experiencia sin más límite que el que fija la naturaleza.

Tratando ahora de recapitular cuanto hasta aquí hemos expuesto, sostenemos que la existencia del clinamen atómico es, con relación a la fisiología, axioma o fundamento teórico autoevidente para Epicuro y, por lo mismo, no está necesitado de causa primera. Ese clinamen puede relacionarse, en nuestra opinión, con una fuerza o actividad connatural o, si se prefiere y no se toma aristotélicamente, con una potencia dinámica, una energía independiente y autónoma, inagotable, una primera motricidad propia, que (se) mueve sin ser movida; puede ligarse, así mismo y más problemáticamente, con el vitalismo o la vida sin autoconciencia, en una metáfora vitalista que impregna el poema de Lucrecio⁵⁰¹; todo lo cual, pese al carácter móvil, se acerca a ciertas propiedades del ser esférico parmenídeo en una pluralización infinita, sin tener por ello un matiz divinizante, teleológico providente, habida cuenta de que, como bien escribe Deleuze:

“Los epicúreos operan otra separación de la causalidad, que también funda la libertad: conservan la homogeneidad de la causa y el efecto, pero dividen la causalidad en series atómicas cuya independencia respectiva queda garantizada por el clinamen, que no es destino sin necesidad, sino causalidad sin destino”⁵⁰².

El clinamen es un fin en sí mismo y no depende de otros, de forma que puede caracterizarse como la automotricidad atómica, que es individual y pertenece al reino de la pura posibilidad – libre de toda predeterminación ontológica y de toda previsibilidad epistemológica, dentro de los límites establecidos por los axiomas epicúreos y que no son contravenibles; esa virtualidad ha de verificarse, motivo por el cual es imposible pronunciarse sobre él desde el punto de vista del tercio excluido, siguiendo las normas de la lógica clásica, incluso en términos de lógica modal-temporal; donde reina la libertad constitutiva física no existe la predeterminación, sino que se impone, sin violencia, la incertidumbre, cosa que

⁵⁰¹ cf. SCHMIDT, *Clinamen, op. cit.*, 104: “Schließlich besteht eine keineswegs leicht beiseitezuschiebende Bekräftigung des Vitalismus auch des epikureischen Atomismus in der durchgehenden biologischen Metaphorik des lukrezischen Lehrgedichts, das eben mit dem Gipfel solcher Metaphorik einsetzt, dem Venushymnus. Die Einheit von Welterschöpfung und Willensimpuls, von kosmogonischer Bewegungskraft, Zeugungslust und Willensdrang konnte nicht überzeugender als in der Gestalt und Wirkung der traditionellen Gottheit Bild werden, die Lust und Zeugung vereinte. Daher wird hier für die biologische Metaphorik auf die Deutung des Venusproömiums in Kapitel 10 verwiesen. Aber schon selbst die lukrezischen Metaphern für die Atome weisen in diese Richtung. Sie gelten nicht der Grundqualität der Unteilbarkeit, sondern heben den Ursprungs- und Zeugungscharakter hervor: ‘Erstursprungskörper der Dinge (*primordia rerum*)’, ‘Mutterstoff (*materies*)’, ‘Zeugungskörper (*genitalia corpora*)’, ‘Samen der Dinge (*semina rerum*)’”.

⁵⁰² DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 32.

modernamente ha puesto de manifiesto Heisenberg con su principio, ligado a la medición simultánea de dos valores cuánticos del mismo objeto⁵⁰³.

Todo átomo está, pues, caracterizado por el clinamen, que sería una infinitud de movimientos aleatorios y mínimos que lo desvían de una trayectoria cadente en línea recta. Esa desviación es cierta o determinada sólo a posteriori y su verificación es imposible en la práctica dado que el campo en el que los átomos se mueven es infinito, al igual que lo son los propios átomos y el vacío. La certidumbre relativa al tiempo y a la región ciertos conecta, en latín, con el participio pasado (que indica pasividad y anterioridad) de *cerno*, *certus*, y que significa corte, la determinación, la resolución o la decisión: lo incierto es, pues, lo no determinado, no separado por medio de la acción, la voluntad, la inteligencia o los acontecimientos.

El átomo, como hemos indicado más arriba, ha de desviarse, pues ello le es inherente, pero no es cosa sabida o decidida dónde caiga, por imposibilidad de retrotracción en el orden de las causas, dado que él mismo inicia, autoteleológicamente, un orden de causas. Juzgamos oportuno ahora observar que el número de desviaciones o apartamientos atómicos intervinientes en la motivación de la voluntad ha de ser, en consistencia con la doctrina epicúrea, numerosísimo antes que limitado, como erróneamente afirma Furley⁵⁰⁴, corregido

⁵⁰³ cf. ALONSO, Marcelo *et al.*, *Mecánica cuántica: fundamentos y aplicaciones*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009, p. 45, de donde se cita. A partir de la dualidad onda/corpusculo formula Heisenberg las 'relaciones de incertidumbre' en cuya virtud "[c]ualquier proceso de medida introduce inevitablemente ciertas perturbaciones en el objeto que se mide.", lo que "implica que es imposible determinar simultáneamente con precisión ilimitada [exactitud total] la coordenada de una partícula [su situación] y la componente correspondiente del momento [cantidad de movimiento o ímpetu]. Más aún, esta imposibilidad no es el resultado de las deficiencias de los instrumentos, sino que está relacionada con el mismo proceso de medida, un proceso que por su propia naturaleza ya no puede ser aislado del objeto que se mide. Por ello, cuanto más perfeccionamos la medida de la posición de una partícula más perturbamos su momento y recíprocamente. Estas afirmaciones son precisamente la expresión del Principio de Incertidumbre de Heisenberg, que puede ser considerado como el principio fundamental de la teoría cuántica". En física clásica siempre se supone que estas perturbaciones pueden hacerse arbitrariamente pequeñas y por ello la precisión de la medida queda limitada únicamente por la naturaleza del aparato de medida. No es éste el caso en el ámbito de la física atómica y subatómica, ya que los objetos medidos y los aparatos de medida son del mismo orden de magnitud. Por tanto es imposible eliminar la interferencia entre el objeto que se mide y el aparato de medida".

⁵⁰⁴ FURLEY, David, *Two Studies in the Greek Atomists: Study II, Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, *op. cit.*, p. 232: "Lucretius says that voluntas must be saved from a succession of causes which can be traced back to infinity. All he needs to satisfy the Aristotelian criterion is a break in the succession of causes, so that the source of an action cannot be traced back to something occurring before the birth of the agent. A single swerve of a single atom in the individual's psyche would be enough for this purpose, if all actions are to be referred to the whole of the psyche. But there is no evidence about the number of swerves. One would be enough, and there must not be so many that the psyche exhibits no order at all; between these limits any number would satisfy the requirements of the theory. The swerve, then, plays a purely negative part in Epicurean psychology".

por Knut Kleve⁵⁰⁵, en una cuestión aclarada por Bailey⁵⁰⁶; numerosísimo al menos en la cantidad de las vibraciones e imágenes intramentales o extramentales que el hombre o mujer en cuestión percibe y considera en el plano volitivo pero no se le imponen – cosa que sería determinismo reductivo. Hay, como se ha indichado, analogía o correlación entre clinamen y libertad humana porque los εἰδωλα o *simulacra* no imponen cursos de acción, aunque los motiven o los posibiliten. El problema de tal determinismo lo observa muy bien Kleve cuando sostiene lo siguiente:

“if we turn to Epicurean theology, this difficulty becomes pressing. The cause of the eternity of the gods lies in their free will: every single moment they are able to choose that which conserves and avoid everything that destroys their souls and bodies. How this eternal alertness, which must include every atom in the structure of the god and meet every atomic blow coming from without, should be conditioned by some single or a few and scattered swerves, is not easy to see”⁵⁰⁷.

En este sentido queremos insistir en el hecho de que hay infinitas desviaciones y numerosísimos ídolos o imágenes pero tanto hombres como dioses deciden cuál retener y cultivar.

Los dioses se mantienen y satisfacen a su modo, alimentándose de manjares especiales, (néctar y ambrosía⁵⁰⁸) con la risa y las conversaciones de sus iguales, que los nutren, los reparan y conservan su integridad de manera estable. Los hombres, obviamente, interactúan con complejos atómicos más groseros y se alimentan también de algunos de ellos, hallándose expuestos, sin embargo, a las causas de disgregación propias de su entidad

⁵⁰⁵ KLEVE, Knut, “*Id facit exiguum clinamen*”, en *Symbolae Osloenses*, 01/1980, 55, pp. 27-31, concretamente p. 28: “Furley's stress on a single swerve or sporadic swerves of atoms in the soul seems to be in conflict with the role that the concepts of infinity and innumerability play in Epicureanism. Actually they permeate the whole doctrine: the creation and maintenance of every single thing in the universe are dependent upon an infinite supply of atoms and atomic movements of a certain sort, innumerable idols are needed to produce sight and thought, our elementary needs are secured because the world abounds in elements suited for the feeding of our bodies, our sexual desires can be met by a countless number of persons of the opposite sex. The innumerable swerves have the function of preventing the atoms from re-entering their natural, downward motion”.

⁵⁰⁶ BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, pp. 323-324: “It has been maintained by one one modern critic [Brieger] that Epicurus individual atom could only swerve once and no more. Such an idea would be so arbitrary as to be very unlike Epicurus' usual modes of thought, there is no evidence for it in the authorities and it would immensely complicate the psychological explanation of free-will. Moreover the main argument on which this contention rests, that the atom having once swerved from the line of the perpendicular fall could not return to it again and so be in a position to swerve once more, is valueless, for on the one hand, there is nothing to show that Epicurus did not conceive of a 'swerve' from some other line or motion, on the other it will be seen later that it is highly probable that he did conceive of the return of the swerving atom to its perpendicular line”.

⁵⁰⁷ KLEVE, Knut, “*Id facit exiguum clinamen*”, *op. cit.*, pp. 27-31, concretamente p. 29.

⁵⁰⁸ ONIANS, Richard Broxton, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, University Press, 1951, p. 292 y ss.

compuesta. Como bien indica Kleve (cosa que tiene implicaciones dietéticas, teológicas, éticas y políticas para la propuesta epicúrea): “the *concilium* of the soul is met by a number of random movements, which can either be of a conserving or detrimental effect to it according to how the soul reacts to them. In fact, our soul has to cope with an innumerability of swerves, the deviations taking place in every possible direction. For an indecisive and undisciplined soul the swerves must have a disastrous effect. But for a stable soul, which knows its course, the swerves represent forces that can be utilized”⁵⁰⁹, cosa que afecta no sólo a hombres y dioses, sino también a animales.

Por otra parte, es digna de mención esta interacción entre beneficio, perjuicio y clinamen en los compuestos, en el sentido de que parece concebible que al darse el agregado atómico, los movimientos de declinación propios de los átomos que se hallan en entrelazamiento (*περιπλοκή*), se matengan pero que, al propio tiempo y mientras no triunfen movimientos internos o externos de disgregación total, exista una movilidad o desviación grupal, habida cuenta de que, como indica acertadamente Furley:

“All compounds, in Epicurean theory, are composed of aggregations of atoms which jostle continually with one another in never-ceasing motion. A compound will move, if all its component atoms move in the same direction over a period of time”⁵¹⁰.

La mente y su desviación, que es la libertad de la voluntad, enlazan, a su vez, con una identificación entre clinamen y *uoluptas*⁵¹¹ para lo humano, propuesta por Mayotte Bollack, quien, en su estudio de algunos pasajes lucrecianos, afirma:

“[O]n voit bien que le plaisir est libre: En effet, la volonté du soi est à l'origine de ces actions qui ont pour but le plaisir, quand elle *commence* à répandre le mouvement dans les membres (...) le plaisir, pour Épicure, est tout entier dans la préservation d'un domaine qui n'est pas seulement défendu du côté de l'extérieur, mais conquis par une prise de possession du soi”⁵¹².

Schmidt, por su parte, exagera – creemos – al sostener que Epicuro o Lucrecio atribuyen voluntad y placer a los átomos anímicos implicados en los actos volitivos o en

⁵⁰⁹ KLEVE, Knut, “*Id facit exiguum clinamen*”, *op. cit.*, pp. 27-31, concretamente p. 29.

⁵¹⁰ FURLEY, David J. *Two Studies in the Greek Atomists: Study II, Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, *op. cit.*, p. 123.

⁵¹¹ La estudiosa francesa propone ‘*uoluptas*’ como *lectio corretior* en LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, II, 257, frente a *uoluntas*.

⁵¹² BOLLACK, Mayotte, “*Momen mutatum*”, *op. cit.*, pp. 163-189, concretamente pp. 175-176.

afanes placenteros con el clinamen, a partir de lo cual saca, a nuestro juicio, consecuencias no deseables e inconsistentes con el sistema epicúreo, puesto que ningún átomo por sí tiene conciencia, alma o voluntad en sentido estricto, sino sólo en el tentativo o analógico⁵¹³.

Conviene indicar, en otro orden de cosas, que incumbe únicamente a la mente del del dios, del animal, o del hombre la decisión (instintiva o racional, según el caso), la formación y ejecución de un criterio, esto es, la libertad, en cuya virtud la mente “reacts only to some of the innumerable idols which are moving along, by its own choice”⁵¹⁴.

Sin embargo, el papel de las desviaciones atómicas es doble por lo que respecta a las voliciones. Por una parte, las precede, como defiende Fowler⁵¹⁵ o, desde otra postura, Englert⁵¹⁶, quien las considera fuente interna de movimiento y de voluntad, si bien dista entre

⁵¹³ SCHMIDT, *Clinamen*, *op. cit.*, p. 135-137: “Epikur/Lukrez teilen den Seelenatomen bzw. einem Seelenatom der Lebewesen in deren Willensakten oder Lustbestrebungen mit dem clinamen selbst Wille und Lust zu. Das vitale Spontaneitätsprinzip, welches die Abweichung darstellt, ist von dem Willen oder der Lust nicht verschieden, eben weil es sich um ein Seelenatom handelt und die atomare Seele diesem gegenüber keine unabhängige und ihm gegenüberstehende kategorial verschiedene Instanz ist. Daß daher das deklinierende Seelenatom auf eine Wahrnehmung, sowohl sinnliche als auch geistige Wahrnehmung, reagiert, spricht deswegen nicht gegen die Spontaneität der Abweichung, weil die Reaktion auf die Wahrnehmung frei bleibt. (...) Der Gewinn dieser Hypothese läßt sich demnach so artikulieren: (i) Seele, Geist, Subjekt, Ich stehen der Materie nicht als kategorial verschiedene Instanz gegenüber. Die Materie selbst, die Atome, sind mit Leben und Verlangen versehen. (ii) Der epikureische Materialismus und Atomismus ist nicht rein mechanisch; vielmehr sind im Baustoff der Welt und der Lebewesen Materie und Geist verbunden. (iii) Die Hypothese läßt erkennen, daß die Leugnung möglicher Verbindung von Atomismus und Willensfreiheit einer Materievorstellung verpflichtet ist, die nicht die des antiken Atomismus und Materialismus ist. (iv) Die Alternative von bottom-up und bottom-down Verursachung wird überwunden; zwischen den Seelenatomen und den Willensakten des Subjekts besteht nach beiden Richtungen kein Verursachungszusammenhang, sondern Identität. (v) Das Erkenntnisprinzip der Analogie zwischen makroskopischen Phänomenen und den Atomen ist im Zusammenhang des Willens (...) einzuschränken. (vi) Moralisch verschiedene Willenssubjekte besitzen wohl nicht verschiedene Seelenatome, aber offenbar verschiedene geistige Wahrnehmungen und Gedanken”.

⁵¹⁴ KLEVE, Knut, “*Id facit exiguum clinamen*”, *op. cit.*, pp. 27-31, concretamente p. 29.

⁵¹⁵ FOWLER, Don, *Lucretius on Atomic Motion*, *op. cit.*, pp. 327-328 y p. 337: Lucretius is arguing from the existence of *voluntas* to the existence of the *clinamen*; nothing comes to be out of nothing, therefore *voluntas* must have a cause at the atomic level, viz. the *clinamen*. The most natural interpretation of this is that every act of *voluntas* is caused by a swerve in the atoms of the animals’ *animus*. [...] “[f]or Lucretius, *voluntas* takes place in the mind, the *animus*, but it is also a purely physical occurrence. There is no disembodied faculty of the will separate from the physical constitution of the animal (...). *Voluntas* is not, moreover, in Lucretius’ view merely the object of introspection; we can see it occurring in others. It takes place when the mind decides to focus on certain *simulacra* in an ἐπιβολή τῆς διανοίας, and is thus situated between sense perception and the formation of a specific φαντασία which leads to action. It is caused by a random swerve in the downward motion of an atom or atoms in the ‘fourth substance’ of the *animus*, which causes an alteration in the atomic motions which eventually leads to a specific action. What action, if any, a swerve issues in is determined by which atoms swerve and by the constitution of the *animus*. On any particular occasion, what action the animal will take is unpredictable, but over a series of actions his reactions to the external world will be broadly consistent with the sort of being he is”.

⁵¹⁶ ENGLERT, Walter G., *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*. Atlanta, Georgia (EE.UU), Scholars Press, 1987, pp. 5 y 69, respectivamente, con referencias a los ejemplos de Lucrecio sobre los caballos: “the swerve is involved [not] only in effortful situations, but that even in effortful situations, when living creatures are most anxious to move, there is a slight delay in the action which shows that living creatures have an internal source of motion. [...] He chooses these particular examples because they clearly illustrate, in different ways, that voluntary action involves an internal source of motion, the swerve. Lucretius thinks the example of the horses is significant, not because it illustrates an action that is so effortful the horses require some kind of extra, internal push to carry

la formación libre de una resolución y su ejecución o materialización, una cierta tardanza, aunque se produzcan a la velocidad del pensamiento (τοσοῦτον ἅμα νοήματι τὴν φορὰν σχήσει), en el mínimo tiempo pensable (κατὰ τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον)⁵¹⁷. Por otra parte, esas desviaciones también suceden o siguen a la volición, ya que ella establece apartamientos sucesivos tanto al nivel microscópico como al macroscópico.

Así, fundadas en los apartamientos oblicuos de los átomos, la voluntad y la libertad como propiedades emergentes que no pueden retrotraerse a aquéllos, pero sí obedecen las leyes físicas de movimiento, por cuanto dependen de la fisicidad de su constitución y de la fisicidad de sus objetos de volición, puesto que, como apunta Sedley, “operate not by overriding the laws of physics but by choosing between the possibilities which the laws of physics leave open”⁵¹⁸.

Saunders, que acepta la dimensión emergente de la voluntad en el alma, como propiedad adquirida y no heredada, entiende que la desviación es en la acción la contrapartida o contraparte de la *voluntas* en la decisión. Nosotros creemos que el apartamiento oblicuo es inherente y conditio *sine qua non* de la voluntad, tanto en la resolución como en la acción voluntaria. El estudioso antedicho, pregunta, de acuerdo con su postura:

“But if that is the role of the swerve, is it essential after all? The question arises why Epicurus did not adopt the somewhat more economical hypothesis that *voluntas* itself embraced an ‘emergent power’ to change the soul-patterns as and when necessary for new action”⁵¹⁹.

it off, but rather because it shows that even though the horses are extremely eager to start, we still can detect a point, after the starting gate drops, when the motion starts within the horses and spreads throughout their limbs. What Lucretius establishes is that the action does not occur instantaneously, but must begin and spread throughout the body. The second example is also chosen to show that even against external force, the *voluntas* has the power to initiate motion and counteract the force. In short, Lucretius chooses the examples not because they are particularly effortful, but because they are clear illustrations that the *voluntas* initiates voluntary action, and does so by means of the swerve. What Lucretius establishes is that the action does not occur instantaneously, but must begin and spread throughout the body. The second example is also chosen to show that even against external force, the *voluntas* has the power to initiate motion and counteract the force. In short, Lucretius chooses the examples not because they are particularly effortful, but because they are clear illustrations that the *voluntas* initiates voluntary action, and does so by means of the swerve. The examples are thus more naturally taken, in line with the opening of the passage, as illustrations of the swerve as the source of motion in living creatures. (...) The living creatures in the two examples initiate actions by the power they possess, called *voluntas*, which in turn is a faculty of the soul, which is only able to initiate motion because of the swerve, which is defined as a beginning of motion”.

⁵¹⁷ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 61, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁵¹⁸ SEDLEY, David, “Epicurus' Refutation of Determinism”, en GIGANTE, *op. cit.*, pp. 11–51, concretamente p. 44.

⁵¹⁹ SAUNDERS, Trevor, “Lucretius on free will”, *op. cit.*, pp. 37-59, concretamente p. 53.

Podemos aducir la siguiente respuesta a esa cuestión. Epicuro formula su antireductivismo y antideterminismo psicológicos y la presencia de la vinculación entre lo real, que, con todo, preserve la libertad en lo fundante (el átomo que interactúa con el vacío) y en lo más complejo, los seres humanos y los dioses, con su voluntad. Cedemos, empero, la palabra, a Sedley e Isnardi, respectivamente, cuyos textos son, por sí, muy elocuentes. Afirma el estudioso anglófono:

“Epicurus dismissed the reductionist psychology of earlier atomism as selfrefuting, and thus justified a non-reductionist psychology which permitted the attribution of responsibility to an autonomous self with volitions, beliefs, impulses, etc., none of these being straightforwardly reducible to patterns of atomic motion. That was, in my view, his most significant contribution to the crusade against determinism. But his atomic and logical theories still had to be so constructed as not to preempt the self's decisions by determining the animal's behaviour independently of them. Hence the indeterministic swerve, and, parallel to it in logic, the denial of bivalence - both theories being designed not to explain what volition is but to guarantee its efficacy by keeping alternative possibilities genuinely open”⁵²⁰.

A su vez, la profesora italiana escribe:

“L’ analogia costituisce anche il fondamento dello schema logico-gnoseologico che Epicuro giudica più proprio a garantire la possibilità del conoscere, quello dell’inferenza, che va dall’oggetto dei sensi al reale non attingibile direttamente da questi. Come sussiste un rapporto analogico di tipo fisico fra le forme atomiche e i loro successivi agglomerati, così sussiste, ed è individuabile mediante ἀναφορά, un rapporto dello stesso tipo fra il comportamento delle πρώται φύσεις; e i comportamenti di quelli che sono, fra i composti, le entità più complesse e perfezionate, gli esseri umani, per non dire degli esseri divini che sono, come è ben noto, ἀνθρωποειδεῖς, dotati delle stesse proprietà di quelli”⁵²¹.

Aunando *clinamen* y *potestas*, desviación y libertad, partimos de la naturaleza y alcanzamos al conocimiento, la autoconciencia y las finalidades, susceptibles de juicio moral, y, como objetivo último, una vida sabia, placentera y en paz. De acuerdo con esto, cerramos este apartado con unas palabras del estudio calabrés Carlo Diano:

⁵²⁰ SEDLEY, David, “Epicurus' Refutation of Determinism”, en GIGANTE, *op. cit.*, pp. 11–51, concretamente p. 45-46.

⁵²¹ ISNARDI, “Stoici, Epicurei e il ‘motus sine causa’”, en *op. cit.*, pp. 109-122, concretamente, pp. 116-117.

“On comprend, d’autre part, que le problème du libre arbitre ne se laisse pas résoudre simplement en disant que les mouvements des animaux et de l’homme sont autonomes et libres de toute nécessité. Ni non plus en ajoutant que *trahit sua quemque voluptas*. On court après le plaisir, et on risque de rencontrer la douleur. Et voilà la nécessité non seulement de la connaissance du τέλος qui est propre à l’homme, mais de la science même de la nature, de la φυσιολογία tout entière, et, au sommet de tout, la nécessité de la sagesse qui en est le couronnement, et sans laquelle la connaissance n’est rien. (...) Je ne peux toutefois achever ce résumé sans dire un mot sur la colonne in du fragment 5⁵²² [[ἐ]αυτῶι κατὰ τὸ ὅμοιον καὶ ἀδιάφορον ἑαυτὸν [ῥ]ηθήσεται διανοεῖσθαι, οἷον ἐνός τινος ταύτηι τοῦ νο[ο]υμένου[ν] ὄντος ἀλλὰ καὶ ἐφ’ ἑαυτ[ο]ῦ ἐ[ν ἐ]αυτῶι [ὡς] ἄλλων καθότι δ’ ἐν [πάθ]ει τινι ἑαυτὸν λέ[γεται] {(l’anima) si dirà che si pensa da sé, secondo il criterio dell’uguale e dell’indifferenziato, dato che in quanto pensante costituisce un tutto unico, ma (si dirà) anche che da sé (pensa) a proposito di sé come (se si trattasse) di altre cose.}]]. C’est un morceau unique, je crois, dans l’histoire de la pensée grecque. Épicure y pose le problème de la conscience de soi-même. Tandis que pour Aristote l’intellect se pense en pensant l’universel, pour Épicure, au contraire, on a conscience de soi-même au moyen de soi-même: ἑαυτῶ ἑαυτὸν διανοεῖσθαι. Comme si le tout - ajoute-t-il – ‘formait une unité indivisible. Et de même (qu’on a conscience de sa propre identité) on se pense aussi comme autre que soi-même.’ Par ces lignes Épicure avait touché le fond ultime du problème de l’individu, et par là du libre arbitre. Car, enfin, celui-ci n’est que le problème du ‘soi-même’⁵²³.

⁵²² Cita según GOMPERZ, Theodor, “Neue Bruchstücke Epicur's insbesondere über die Willensfrage”, en *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 1876, n° 93, 1-2, p. 87 y ss., que remite, para el fragmento citado, a EPICVRVS, *Deperditorum librorum reliquiae*, 34, sect. 15, ll. 1 y ss., en ARRIGHETTI, *op. cit.*, pp. 330-331, cuyo texto griego y traducción italiana insertamos.

⁵²³ DIANO, Carlo, “Le problème du libre arbitre”, en DIANO, *op. cit.*, pp. 339-340, inicialmente publicado en ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ, *Actes, op. cit.*, pp. 337-42.

1.7. Compuesto

Tras haber ahondado en diversos aspectos del átomo epicúreo, se impone ya tratar los conglomerados atómicos (συγκρίσεις, συστάσεις, ἀθροίσματα, ἀθρόα συστήματα,⁵²⁴) o compuestos. Son aquellos cuerpos (σώματα) formados por átomos inicialmente libres, que son sus componentes; σύγκρισις, opuesta a un διάκρισις – que Epicuro usa con otro sentido – procede, como se ha indicado previamente, de συγ-κρίνω, que significa literalmente compartir, ‘*condiuidere*’, separar como conjunto, separar conjuntamente, por lo tanto componer, combinar, agregar, aunar.

Según indica Giussani, es el término técnico, usado por Epicuro, Demócrito y escuelas afines como Empédocles y Anaxágoras, para hacer referencia a las uniones de átomos para formar cosas a partir de los primerísimos cuerpos simples, que son los átomos⁵²⁵. A su vez, Lucrecio los vierte en latín con *concilia*, *conciliata*, *coetum*⁵²⁶, más transparentes, que remiten a la junta, unión o enlace y cuyo contrario es *discidium*.

Junto a estos términos y conceptos aparece también otro, más plurívoco, ὄγκος⁵²⁷, que consta ocho veces en la obra conservada de Epicuro. Conche⁵²⁸ es quien, en sus anotaciones, con más atención ha observado las discrepancias de significado y traducción para el término. Así, Bailey⁵²⁹ traduce, según la acepción “particles, small atomic compounds, parts”, en tanto que Bollack⁵³⁰ lo vierte como “écart, masse, corpuscle”. En castellano, “partícula” suele ser el término elegido como equivalente. Para tratar de aclarar este punto, podemos acudir a un pasaje de Epicuro, que dice así: “cuando se constituye un conglomerado mayor bien a base de entidades (ἐξ αὐτῶν τῶν ὄγκων) de tamaño elemental (ἦτοι τῶν πρώτων) o bien de

⁵²⁴ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 40, 48, 56; 62 y 66, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, pp. 39, 45, 57 y 59, respectivamente.

⁵²⁵ cf. LVCRETIVUS, GIUSSANI, Carlo (ed., trad.), *De rerum natura libri sex. Volume secondo: libro I e II*, Torino, G. Chiantore, 1896, p. 33.

⁵²⁶ LVCRETIVUS, BAILEY, *op. cit.*, I, vv. 183, 484, 517, 575, 611, 772, 1043, 1082; II, vv. 100, 110, 120, 134, 551, 563-564, 901, 919, 935, 936; III, vv. 805, 864; V, vv. 465, 963, 889; con parecido significado “*coitum*”, I, v. 185.

⁵²⁷ cf. BALAUDÉ, *Vocabulaire*, *op. cit.*, s. uu. corps (σῶμα, σῶμα), masse (onkos, ὄγκος), agregat (athroisma, ἀθροισμα), pp. 22-24.

⁵²⁸ EPICURO, CONCHE, Marcel (ed., trad.), *Lettres et maximes*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, pp. 145, 147-151, 167, en notas.

⁵²⁹ BAILEY, *Epicurus*, *op. cit.*, pp. 199, 203 y 237.

⁵³⁰ BOLLACK, Jean, *op. cit.*, pp. 103, 105; p. 107; p. 111, respectivamente.

entidades de tamaño inferior al tamaño del total absoluto del conglomerado (ἢ τῶν τοῦ ὅλου μεγεθῶν τοῦδε τινὸς ἐλαττόνων)”⁵³¹.

En todo caso, el problema que aflora radica su plurivocidad; por ello, ha sido traducida como masa o partícula, si bien a nuestro juicio lo propio sería traducir ‘molécula’ en sentido etimológico, como diminutivo de *moles*, masa diminuta, “masilla” o, todavía mejor, corpúsculo, como Bollack y, acertadamente, Jufresa⁵³². La traducción “corpúsculo” salva el sentido de pequeño cuerpo (σῶμα), en composición, que integra un conglomerado mayor, de forma que ejerce, según Bailey, como “first parts (...) *minima* of sensation”⁵³³. La segunda acepción consiste, como bien observa Conche, en corpúsculos mínimos en el sentido análogo al *minima* intraatómicos, con la diferencia de que “son telles qu’en s’assemblant elles puissent composer un corps, donc de parties qui non seulement ont une grandeur, mais sont elles-mêmes des corps”⁵³⁴. Esto ocurre en virtud de la correlación o ἀναλογία⁵³⁵ y habida cuenta de “la necesidad absoluta de que los elementos que no experimentan transposiciones sean incorruptibles y no posean la naturaleza propia del ser que cambia sino masas (ὄγκους) y configuraciones propias (σχηματισμοὺς ἰδίους)”⁵³⁶.

Después de haber aportado estas precisiones terminológicas y conceptuales, consideramos adecuado insertar, como introducción a la temática tratada, la siguiente observación de Fowler sobre la existencia plena, los átomos y sus compuestos:

“Compounds are ἀθροίσματα, continually moving swarms of atoms: the real *per se* existents are the atoms that make them up, but it is easy to switch to talking of the whole swarm, the compound, the rock, as the existent of which colour or whatever is predicated. Though the Epicureans are happy to talk of material objects as *per se* existents when contrasting them with properties and accidents, they never lose sight of the fact that a compound *is* a compound. To put it another way: although the properties of a material object are properties of that object, as soon as we begin to analyse those properties at the

⁵³¹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 69, en VARA, *op. cit.*, p. 65.

⁵³² EPICURO, *Carta a Heródoto*, 69, en JUFRESA, *Obras, op. cit.*, p. 26.

⁵³³ BAILEY, *Epicurus, op. cit.*, p. 237.

⁵³⁴ EPICURO, CONCHE, *op. cit.*, p. 167.

⁵³⁵ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 58, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 53.

⁵³⁶ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 54, en VARA, *op. cit.*, p. 58.

atomic level we naturally switch to talking of the atoms out of which the compound is composed”⁵³⁷.

Teniendo ahora en cuenta lo sostenido por Fowler y lo escrito en el apartado correspondiente al átomo, podemos anotar, siguiendo en parte la síntesis de Rist⁵³⁸, que se producen entrelazamientos o entramados de átomos libres (περιπλοκή⁵³⁹)⁵⁴⁰ a causa de choques y rebotes⁵⁴¹ y no al gran distanciamiento o movimiento separativo de otros átomos libres⁵⁴². Los choques antedichos están vinculados a los movimientos de declive o declinación y de la velocidad intrínseca y uniforme del movimiento eterno propio de los átomos en el vacío. Esos átomos forman una envoltura o capa externa (τὸ στεγάζον), mientras otros átomos se ven comprimidos o apresados (πλεκτικῶν⁵⁴³) por esa envoltura, de tal modo que ese conjunto constituye un cuerpo pluriatómico, en cuyo intersticios (διαστήματα, *interualla*) también hay *corpora prima*. Sin embargo, los átomos conservan, aun en el compuesto, su propio impulso oscilatorio de choque (παλμός, *percutio*; también, de *impello*, *impulsus*) y contrachoque (ἀποπαλμός, *concutio*; de *compello*, *compulsus*; de *dispello*, *dispulsus*; de *repello*, *repulsus*)⁵⁴⁴, esto es, ese movimiento individual de rapidez máxima y uniforme⁵⁴⁵, que Epicuro cifra en “la misma velocidad que el pensamiento”⁵⁴⁶ y que mantiene la integridad de los compuestos y la apariencia de movimiento visible continuo gracias al golpe (πάλσις) y contragolpe (ἀπόπαλσις) de unos átomos con otros, a su entrechocar frecuente (πυκνὸν ἀντικόπτουσιν⁵⁴⁷)⁵⁴⁸.

⁵³⁷ FOWLER, Don, *Lucretius on Atomic Motion*, *op. cit.*, p. 437.

⁵³⁸ RIST, John, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge [England], Cambridge University Press, 1972, pp. 58-66; versión catalana en RIST, John (autor), BATALLA, Josep, y ROIG, Harold (trads.), *Epicur*, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edendum, 2008, p. 71 y ss.

⁵³⁹ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 43, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁴⁰ Como ya indicamos en otra parte García Rúa define περιπλοκή como “conjunto de átomos enlazados periféricamente o parte externa de un conglomerado”; *cf.* GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁴¹ *cf.* ENGLERT, *Epicurus on the Swerve*, *op. cit.*, p. 46: “Epicurus, although he granted Aristotle's point that all atoms must move naturally in the same direction, was able to overcome the difficulty caused by apparent examples of movements in the opposite direction by explaining them in terms of collisions”.

⁵⁴² *cf.* EPICURO, *Carta a Heródoto*, 43, en VARA, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁴³ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 43, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁴⁴ Los diccionarios grecolatinos dan, con todo, los términos “*uibratio*” y “*euibratio*” como equivalentes de los griegos respectivos.

⁵⁴⁵ *cf.* O'BRIEN, *Theories of weight*, *op. cit.*, p. 191.

⁵⁴⁶ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 61, en VARA, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁴⁷ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 62, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 57.

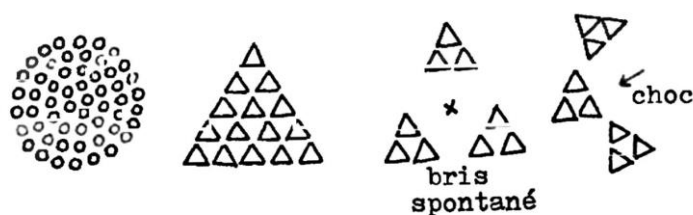
⁵⁴⁸ *cf.* GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 98.

Igualmente, las συγκρίσεις tienen grados diversos de densidad o rareza, en función de la sutilidad, cantidad y compresión de sus formantes, pues, como afirma, nuevamente, Lucrecio: “lo que es igual de grande pero parece más liviano manifiesta a las claras que encierra en sí más vacío; en cambio lo más pesado proclama que tiene dentro más cuerpo y hay en él mucho menos vacío”⁵⁴⁹, cosa que denota la mayor o menor concentración de masas atómicas en el mismo volumen.

Sobre las variaciones entre los compuestos atómicos, ya Epicuro pone en relación la forma más lisa, redondeada, cóncava o bien ganchuda de ciertos átomos con la disposición general del conglomerado y con sus repercusiones en el entorno, tal como sucede con las emisiones orales, que tienen una correlación o analogía con los cuerpos más sólidos y visibles de los que proceden, ya sea por su forma redondeada, cuadrada o triangular, que los dispondrá a una mayor o menor tendencia a la colisión y a la fricción con otros átomos⁵⁵⁰. De hecho, el alma dispone de unos átomos redondísimos y lisísimos, que ya manifiestan su poca tendencia al choque: “el alma está compuesta por átomos suavísimos y sumamente redondos (λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων)”⁵⁵¹. Por ello, algunos estudiosos han situado el alma entre los compuestos fluidos⁵⁵², los cuales tendrían un tipo de movimiento característico. El propio Lucrecio alude a la diversidad de formas atómicas y los compuestos que constituyen en diversos lugares, tanto en relación con el alma como por lo que concierne a la distinción entre

⁵⁴⁹ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 364-366, en SOCAS, *op. cit.*, p. 139 [*ergo quod magnumst aequè leviusque videtur, / ni mirum plus esse sibi declarat inanis; / at contra gravius plus in se corporis esse*]”.

⁵⁵⁰ cf. EPICURO, CONCHE, *op. cit.*, p. 143, notas a la sección 42 de la *Carta a Heródoto*, con un importante cita de Aecio e ilustraciones esclarecedoras: “Aétius (IV, 19, 2 = 321 Us.): “Selon Epicure, la voix est un flux envoyé par ceux qui parlent, ou par les corps qui résonnent, ou émettent des bruits. Ce flux se divise en éclats (θραύσματα) de forme semblable. Sont dits ‘de forme semblable’ les ronds si les corps sont ronds, les scalènes ou les triangulaires si telles sont les figures de ces corps. Ces éclats, venant à tomber dans l’oreille, y font entendre la voix’. Les particules sonores ont la même figure (ὁμοιοσχήμονα) que les corps qui les envoient, c’est-à-dire que les atomes de ces corps (le σχῆμα est la figure de l’atome), et elles sont formées de parties semblables qui ne peuvent être que ces atomes eux-mêmes. Pour des atomes ronds ou triangulaires, les grosseurs (onkoi) sonores peuvent être représentées ainsi:



⁵⁵¹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 66 (escolio), en VARA, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁵² cf. FOWLER, Don, *Lucretius on Atomic Motion*, *op. cit.*, 166, con citas y referencias.

sólidos y líquidos⁵⁵³. Así mismo, a la doctrina de las partes mínimas del átomo corresponde, en el plano de lo visible y por lo tanto del compuesto, el *cacumen extremum*⁵⁵⁴, que es el

⁵⁵³ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 389-425, 444-477, III, vv. 182-202, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 190-196, 237-238, respectivamente: “el cuerno deja pasar la luz en tanto que escupe el agua. ¿eso por qué, sino por ser tales cuerpos de la luz más pequeños que aquellos que forman el humor vivificante de las aguas? Y si bien es verdad que de prisa vemos correr los vinos por el colador, el aceite en cambio se demora lento, y ello es así porque consta de partículas ya sea mayores o acaso entre sí mejor trabadas y enredadas (*magis hamatis inter se perque plicatis*), y de este modo sucede que cada uno de los primordios, al no separarse unos de otros, no puede pasar por su correspondiente orificio. A esto se añade que líquidos como la miel y la leche se paladean en la boca con una sensación gustosa de la lengua, mientras que por el contrario la siniestra esencia del ajeno y la de la centaura silvestre torturan los paladares con su asqueroso sabor, de manera que sin dificultad comprenderás que están hechas de elementos lisos y redondos (*levibus atque rutundis*) las sustancias capaces de dar gusto a los sentidos, mientras que por el contrario las que en particular parecen amargas y rasposas (*amara atque aspera*) se sujetan y traban con elementos mejor enganchados (*hamatis*), y por ello justamente suelen rasgar los conductos de los sentidos y con su entrada romper nuestro cuerpo. Todas las cosas, por último, las buenas para los sentidos y las malas de palparse oponen entre sí por estar hechas de figuras dispares, no vayas acaso a creer que el desapacible estrépito de la chirriante sierra consta de los mismos elementos lisos que las musicales melodías que, despertadas por ágiles dedos, los instrumentistas van configurando a través de las cuerdas, ni vayas a creer que atraviesan hasta las narices humanas primordios con la misma forma cuando queman horrendos cadáveres y cuando la escena está recién regada con azafrán de Cilicia o un altar cercano despide perfumes de Pancaya, ni tampoco vayas a dar por sentado que consten de semilla parecida los vivos colores de cada cosa, los que son capaces de entretener la mirada y los que punzan los ojos, provocan lágrimas o por su feo aspecto parecen fuertes y repulsivos. Porque es que toda <cosa> que en particular halague a <tus> sentidos no se ha formado sin cierta lisura (*levore*) de los principios; y, a la inversa, cualquier cosa que resulte molesta y rasposa (*aspera*) no se halla sin cierta rugosidad (*squalore*) de su materia. [...] En fin, las cosas que nos parecen duras y espesas (*durata ac spissa*), esas es forzoso que consten más bien de elementos entre sí enganchados y que se mantengan muy compactos gracias a elementos por así decirlo ramosos (*haec magis hamatis inter sese esse necessesse et quasi ramosis alte compacta teneri*). Dentro de esta clase a primera vista se sabe que más que nada las rocas diamantinas suelen rechazar golpes e igualmente los recios pedernales, el hierro de dura robustez y los bronces que rechinan cuando resisten a los cerrojos. Evidentemente deben consistir en elementos lisos y redondos aquellas cosas que al ser líquidas poseen un cuerpo fluido (*fluvido quae corpore liquida*); porque el tragar adormidera es tan fácil como el tragar agua: no se refrenan sus granos unos a otros desde luego y su empuje igual de tornadizo <hacia> abajo resulta. Todas las cosas, en fin, que en un momento ves desaparecer, como el humo, la niebla o la llama, si no es que consisten todas ellas en elementos lisos y redondos, es forzoso que al menos no estén trabadas por elementos entrelazados, a fin de que sean capaces de punzar el cuerpo o penetrar en las rocas sin pegarse unas a otras por el contrario; lo uno y lo otro vemos que en ellas a la sensación se ofrece, de modo que puedes comprender fácilmente que no consisten en elementos entrelazados sino puntiagudos. Pero el que uno vea que amargan cosas que a su vez son líquidas, como las salpicaduras del mar, eso tiene muy poco de extraño, ya que, por ser líquidas, consisten en elementos lisos y redondos, <pero> entre los lisos <andan> mezclados los cuerpos <rasposos> del dolor; y sin embargo no es forzoso que éstos retengan por ser ganchudos, puesto que sabemos, pese a todo, que los rugosos son esféricos, de modo que pueden a la vez avanzar girando y herir los sentidos. Y para que mejor aprecies que principios rasposos van mezclados con lisos — que por eso es la del mar sustancia amarga — hay un modo de separarlos y verlos aparte cuando el mismo líquido dulcificado una y otra vez a través de los terrenos se filtra hasta que desagua en una poza y se remansa; pues arriba deja los primordios de su desagradable ponzoña, ya que por rasposos pueden mejor a la tierra pegarse”; “[n]ada parece producirse de una manera tan rápida como lo que la mente por su cuenta decide e inicia; luego el espíritu se agita mucho más rápidamente que cualquiera de las otras cosas que ante nuestros ojos y alcance presenta su ser; ahora bien, lo que es móvil en grado tan superlativo debe estar hecho de semillas más que redondeadas (*rutundis*) y más que menudas (*minutis*), para que al recibir un pequeño impulso puedan moverse. Se mueve, en efecto, el agua y con un impulso pequeño corre porque, claro es, está compuesta de formas rodantes (*volubilibus*) y ligeras (*parvisque*); en cambio la naturaleza de la miel es más consistente (*constantior*) y su líquido más perezoso y más lento su manejo (pues entre sí se traba más todo el conjunto de su materia [*cunctantior*]), debido sin duda a que no consta de cuerpos ni tan lisos ni tan tenues y redondos (*non tam levibus extat corporibus neque tam suptilibus atque rutundis*); tienes, en efecto, que una brisa somera y leve puede forzar que entero se desparrame un buen montón de adormidera; en cambio el cierzo sopla contra una pila de piedras y en ella nada puede. Y es que los cuerpos cuanto más pequeños y lisos son, de mayor movilidad disfrutan; y, al contrario cualesquiera que resulten ser de mucho mayor peso y más rugosos, son por ahí ellos más estables (*cum pondere magno asperaque inveniuntur, eo stabilita magis sunt*)”.

⁵⁵⁴ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, I, vv. 599, 749 y ss.

mínimo, cúspide última o extremo final de cada cosa, el cual todavía resulta perceptible sensorialmente.

Por su parte, los compuestos denotan el fruto generativo del declive atómico o clinamen⁵⁵⁵, por cuanto, al menos para formarse, sus átomos han debido iniciar trayectorias contrarias o, al menos, disímiles durante un mínimo de tiempo, pues de otro modo habrían seguido cayendo en línea recta⁵⁵⁶.

Los conjuntos de átomos constituyen, pues, las “cosas” (*res*) o, usando una terminología neutra, los objetos. Éstos pueden ser visibles (*ὄρατά*) o no visibles (*ἄδηλα, ἄόρατα*), según su tamaño, hasta tal punto que forman, al decir de Epicuro⁵⁵⁷, incluso un mundo y la pluralidad infinita de mundos⁵⁵⁸, los cuales, al igual que se generan, han de disgregarse, en correlación con lo que sucede con los compuestos menores.

Así, por contener vacío interatómico⁵⁵⁹, se disuelven los cuerpos complejos en virtud de su propia naturaleza divisible, no propiamente unitaria en comparación con los átomos, que sí permanecen en sentido pleno, debido a su solidez y plenitud totales. La única excepción a la disolución de los cuerpos complejos la ofrecen los dioses, también compuestos atómicos⁵⁶⁰, cuya naturaleza y peculiaridades aclaramos en el siguiente bloque mayor, que trata la teología epicúrea.

⁵⁵⁵ BARRIO GUTIÉRREZ, “El ‘clinamen’”, *op. cit.*, pp. 319-336, concretamente, p. 335: “La desviación es introducida como un requisito imprescindible para la inteligibilidad de la formación del Universo”.

⁵⁵⁶ *cf.* FOWLER, Don, *Lucretius on Atomic Motion, op. cit.*, p. 215: “In fact, Epicurus (...) predicate differences of speed (...) of compound bodies. These consist of a mass of continually moving atoms whose motions and collisions are harmonized so as to constitute a *σὺγκρισις*. From their nature it is inevitable that all the atoms in a compound cannot move in the same direction in one minimum of time; if they did, we should have merely a swarm of atoms all rushing in the same direction, not a macroscopic compound with properties dependent on its particular atomic movements”.

⁵⁵⁷ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 45, en VARA *op. cit.*, pp. 53-54: “hay también mundos infinitos, unos iguales a éste y otros distintos, pues los átomos, al ser infinitos como anteriormente se demostró, se desplazan a los lugares más apartados incluso, puesto que los átomos de esta naturaleza, con los que podría formarse o por medio de los que podría ser constituido un mundo, no quedan agotados ni con un solo mundo ni con mundos limitados, ni con cuantos son como éstos ni con cuantos son diferentes a éstos. La consecuencia de ello es que no hay nada que impida la infinitud de los mundos”.

⁵⁵⁸ *cf.* BALAUDÉ, *Vocabulaire, op. cit.*, pp. 22-24, *s. u.* corps (*sōma, σῶμα*), masse (*onkos, ὄγκος*), agregat (*athroisma, ἄθροισμα*).

⁵⁵⁹ *cf.* LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, I, 569: “*admixtum quoniam semel est in rebus inane*” [toda vez que en los seres hay una mezcla de vacío’ en SOCAS, Francisco, (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2003, p. 146].

⁵⁶⁰ *cf.* MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La teología epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana”, en *Pensamiento*, nº 53, vol. 205, 1997, pp. 33-52, concretamente p. 36: “compuestos (...) entidades particulares físicas generadas en el movimiento azaroso de una *physis* no divina”.

Para el resto de compuestos las causas de la descomposición las expone Lucrecio como sigue:

“hasta que se presente una fuerza que a golpes destroce los seres o penetrando en el interior por sus huecos los desbarate, la naturaleza no permite que se vea la desaparición de ninguno” [...] “recibir golpes desde fuera, (...) rasgarse si en lo hondo se les penetra, (...) puestos a prueba de otra manera se dobleguen”⁵⁶¹.

Tanto la agregación como la disgregación, que son incrementos o decrecimientos en los átomos globales de un compuestos, fruto de las adhesiones o desprendimientos atómicos, que o bien se dirigen al entorno circundante atómico (τὸ περιέχον), esto es, al vacío con átomos libres o bien proceden de él. Sobre el particular escribe Fowler lo siguiente:

“The compound remains in existence so long as the pattern of motions ensures that the number of atoms entering the compound is at least as large as the number lost to the environment; but eventually, under the influence of blows from outside, the harmonious pattern of motion will be destroyed, more atoms will be lost to the outside world, and the compound will disintegrate”⁵⁶².

Previamente Lucrecio ya indica que existe una alternancia de destrucción y generación cuando anota que:

“los movimientos destructivos (*motus exitiales*) no pueden continuamente imponerse ni para la eternidad sepultar la salvación, ni a su vez los movimientos generativos y acrecentadores de los seres (*motus genitales auctificique*) pueden continuamente preservar lo producido: así en lucha igual desde un tiempo ilimitado se lleva a cabo la guerra emprendida por los principios”⁵⁶³.

Mientras el compuesto sólido conserva su integridad relativa, es capaz de producir emanaciones (ἀπόρροιαί) sutiles que se desprenden de la parte más externa del cuerpo en cuestión, como aflujos que, constituidos en reproducción bidimensional, surgen de su original, como εἶδωλα⁵⁶⁴ o *simulacra*⁵⁶⁵, una especie de imágenes arquetípicas (τύπους) o

⁵⁶¹ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 221 -224 y vv. 528-530, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 133 y 145.

⁵⁶² FOWLER, Don, *Lucretius on Atomic Motion*, *op. cit.*, p. 316.

⁵⁶³ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 569-572, en SOCAS, *op. cit.*, p. 200.

⁵⁶⁴ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 46, en VARA, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁶⁵ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, I, v. 123, por ejemplo.

películas⁵⁶⁶ (pellejos) en sentido literal, por haberse desprendido de un cuerpo tridimensional. Con todo, Epicuro ya advierte de que:

“no sólo se produce una corriente dimanante de cualquier parte de los cuerpos, a un ritmo de notable continuidad, corriente que no aparece a la vista por medio de alguna señal en razón de que el vacío producido (μειώσει) en los cuerpos por esa corriente se rellena con una materia equivalente (ἀναναπλήρωσιν), corriente que conserva la posición y el orden que los átomos tenían en el cuerpo sólido durante mucho tiempo, aunque empieza a diluirse en algún momento, sino que también se producen en la envoltura de las imágenes que se van formando sustancias, a gran velocidad, por no requerirse que el completamiento de las imágenes se haga en profundidad”⁵⁶⁷.

Queremos precisar, por último, que tanto los cuerpos sólidos (firmes, sólidos (στερέμνια) cuanto las imágenes son compuestos pluriatómicos.

Atendiendo a las palabras de Fowler que introducen el apartado, creemos oportuno señalar que los átomos tienen atributos esenciales⁵⁶⁸, (συμβεβηκότα)⁵⁶⁹, que van con ellos inseparablemente, al modo de unas cualidades estables, primarias en sentido propio; en cambio, los cuerpos formados por átomos tienen unas cualidades secundarias, accesorias (συμπτώματα), como son el color, el olor, el sabor, el sonido o la temperatura, como atributos emergentes – de las que ya hemos hablado precedentemente –. A éstas Lucrecio las llama *euenta* y se contraponen a las *coniuncta*⁵⁷⁰; si bien objetivas o existentes, en contra de lo que sostiene Demócrito, no competen a los átomos, sino que surgen de la agregación interrelacionada y su presencia es accesorias, al no afectar la naturaleza de los últimos y primeros, los átomos. De suyo, forma, tamaño y peso, (lo intrínseco) dan cuenta de las cualidades del compuesto, que son derivadas y más bien ligadas al orden y a la posición⁵⁷¹. El de Samos las reconoce como tales y podemos llamarlas, conservando la nota de la

⁵⁶⁶ cf. LUCRECIO, *La naturaleza*, IV, vv. 425 y ss. en SOCAS, *op. cit.*, p. 284: “como pellejos desprendidos de la superficie corpórea de los seres revolotean acá y allá entre las brisas”.

⁵⁶⁷ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 48, en VARA, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁶⁸ cf. GARCÍA RÚA, *op. cit.*, p. 229.

⁵⁶⁹ cf. BAILEY, *Epicurus*, *op. cit.*, pp. 235-239.

⁵⁷⁰ cf. LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, I, vv. 449-450.

⁵⁷¹ cf. ATANASIJEVIĆ Ksenija [ATANASSIÉVITCH, Xénia], *op. cit.*, pp. 54-55: “[à] l'exception de la forme, de la grandeur et de la pesanteur, Epicure a refusé toutes les autres propriétés à ses atomes. Ainsi il considérait que la couleur est la qualité des corps composés seuls, et qu'elle varie suivant la position des atome. (...) La couleur n'est pas la seule qualité dont les atomes sont dépourvus ; ils ne possèdent aucune qualité sensible, ni température, ni son, ni goût, ni odeur. Bref, rien de ce qui est périssable ne peut être attribué aux atomes, si on veut donner la nature des fondements éternels”.

afortunada traducción latina *euenta*, cualidades sobrevenidas, que existen en cuanto existe la totalidad del compuesto en su integridad⁵⁷².

Sin ahondar aquí en la faceta de la sensación, la psicología y la epistemología epicúreas, podemos demorarnos un tanto en las cualidades macroscópicas o de lo visible y considerar la explicación de Furley:

“The simplest case is taste: one taste differs from another because of the different shapes and arrangements of the atoms of food taken into the mouth. (...) Different atomic shapes cause different sensations. Thus a sharp taste is said to be produced by atoms that are small and angular, a sweet taste by atoms that are round and not so small. A light color is associated with atoms of a smooth shape, a dark color with rough sharp-angled atoms. Position and arrangement of the atoms forming a compound are significant in an obvious way. Compounds are made of heterogeneous atoms; but most sense-impressions are of surfaces, and they depend on the nature of the atoms at the surface, which may differ from time to time. The difference between a light and a dark color depends in part on the relative position of the atoms at the surface, light colors being associated with a level surface and dark with unevenness. The quantity of void within the volume of the compound affects tactile qualities such as hardness and softness. In some cases it makes the difference between perceptibility or not; air, for instance, is a rare compound, normally imperceptible, but it may become perceptible if the atoms are packed more tightly together (mist or fog)”⁵⁷³.

Precisamente ese carácter circunstancial y pasajero (de la práctica totalidad) de los compuestos lo subraya repetidamente Epicuro⁵⁷⁴ y también su portavoz latino, Lucrecio⁵⁷⁵.

⁵⁷² EPICURO, *Carta a Heródoto*, 69, en VARA, *op. cit.*, p. 65: “hay que pensar que el total absoluto del cuerpo es un ser que conserva absolutamente su propia entidad gracias a todas las cualidades referidas, y esto no en forma tal que dé la impresión de que es un cuerpo compuesto (situación esta última que se da cuando se constituye un conglomerado mayor bien a base de entidades de tamaño elemental o bien de entidades de tamaño inferior al tamaño del total absoluto del conglomerado) sino que hay que pensar solamente, y esto lo aseguro, que el total absoluto del cuerpo es un ser que conserva gracias a la suma total de esas cualidades su propia permanente entidad”.

⁵⁷³ FURLEY, David, *The Greek Cosmologists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 131-132.

⁵⁷⁴ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 68-69, en VARA, *op. cit.*, p. 65: “tanto las formas como los colores y los tamaños, y también el peso y todas las demás cualidades con las que nos referimos al cuerpo como si estuvieran medidas en él bien por todas y cada una de sus partes o bien por uno de estos dos lugares, por la zona visible o por la reconocida por el criterio de la sensación, hay que hacerse a la idea de que ni son seres que existen independientemente por sí solos (pues no es posible confirmar esta presunción) ni de que no existen en absoluto, y a la idea de que ni son entidades incorpóreas distintas al cuerpo y preexistentes ni que son partes de éste”.

⁵⁷⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 818 y ss., 826 y ss., 834 y ss., 1004 y ss., en SOCAS, *op. cit.*, p. 210: “la naturaleza del color no está determinada por determinadas figuras y cualquier conformación de los principios puede darse en cualquier tinte (...) cuanto más menudas sean las partes en que cada cosa se rompe, mayores

Deseamos incluir aquí, a este respecto, un pasaje de Epicuro que trata sobre el color y que, pese a sus defectos, creemos que manifiesta gran consistencia con la postura sobre las cualidades sobrevenidas, así como gran acumen. Dice así el de Samos:

“El arco iris se forma por la iluminación que sale del sol y se proyecta sobre una atmósfera acuosa; por una aglomeración particular entre luz y atmósfera, aglomeración que será la causante de las especiales cualidades de esos colores, ya de todas juntas ya de cada una por separado; a partir de ese lugar, responsable de la refracción de la iluminación, las zonas vecinas de la atmósfera se impregnarán, en razón de recibir iluminación por las diversas partes, del tipo de colorido que vemos”⁵⁷⁶.

Otro punto digno de mención se halla en los átomos que devienen agregaciones y en los que existe una cierta aptitud mutua o, por mejor decir, afinidad⁵⁷⁷, armonización o semejanza no teleológica que afecta, por una parte, al movimiento, tal como señala Rist⁵⁷⁸ y Furley⁵⁷⁹, y, por otra, a sus características (forma, tamaño o extensión, y peso), según expresa alusivamente Masson, cuya cita, que incluimos pese a ser algo extensa, aún similitud, movimiento y composición química:

posibilidades hay de ver que el color poco a poco se desvanece y apaga (...) Y en último lugar, puesto que admites que no todos los cuerpos producen sonido u olor y por eso ocurre que no a todos atribuyas sonidos u olores, así, ya que tampoco podemos con nuestros ojos verlos a todos, cabe suponer que algunos se constituyen tan faltos de color como alejados quedan otros de todo olor o sonido, y que una inteligencia sagaz puede conocerlos a ellos no menos que a los que de otras cosas y señales se muestran privados” [...] “traba con otros cada uno y logra que todas las cosas alteren sus formas y muden sus colores, adquieran sensibilidad y en un instante regresen, de modo que comprendas que de tales primordios lo que importa es con cuáles y en qué posición se enlazan, y qué movimientos entre sí producen y reciben”.

⁵⁷⁶ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 109-110, en VARA, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁷⁷ cf. ENGLERT, *Epicurus on the Swerve*, *op. cit.*, p. 35: “Compound bodies are formed by the conglomerations of atoms of similar shapes and sizes. Atoms, depending on their size and shape, move in such a way that objects composed of them appear to possess weight and lightness, which are really just names given to motions of atoms in the vortex, small atoms tending to get squeezed out, large atoms to sink to the middle of the vortex”.

⁵⁷⁸ RIST, *Epicurus*, *op. cit.*, p. 60: “For atoms to fit together at all, we read, it is necessary that their movements have some kind of similarity. Lucretius speaks of an atom joining its movement to that of a compound. To some extent this must be a ‘harmonizing’ of its movement, at least if the compound is in motion”.

⁵⁷⁹ FURLEY, *Two Studies, Study I, Indivisible Magnitudes*, *op. cit.*, p. 123-124: “All compounds, in Epicurean theory, are composed of aggregations of atoms which jostle continually with one another in never-ceasing motion. A compound will move, if all its component atoms move in the same direction over a period of time. If they never move all in the same direction, the compound will be stationary. If they all have the same general direction only when a long period of time is considered, the compound will move slowly. It will move fast only if all the atoms move in the same direction in the smallest period of continuous time. Of course, the atoms in a compound do not all move in the same direction in the indivisible units of time: that would mean that the compound moved at atomic speed, ‘as quick as thought’, and we see that compounds do not do that. When you consider those periods of time that are too short to be perceived, namely the indivisible units of time, which are distinguishable only in thought, the atoms in a compound must be supposed to be moving all over the place, because of collisions with each other. The motion of a compound is the overall tendency of its component atoms taken over a continuous period of time—that is, a multiple, large enough to be perceived, of indivisible units of time”.

“On the other hand, if unlike atoms come together, they are unable to assimilate their motions, and thus, by continuing united, to form a nucleus. In such cases *concilium* does not occur. Atoms unlike those forming a given body may for a time be associated with them in that body, but presently they are ‘cast off’ from it, and must travel along the great void again. Lucretius supposes every kind of matter to be formed by the growth of such nuclei. Atoms must not only enter into *concilium*, but they must remain in it (*remorari in concilio*): unless they are able thus to move in concert and to continue so moving, no body can continue to exist. As to the conception of atoms united in *concilium* acting as a kind of nucleus, we may quote Professor Clifford, who says : ‘It is known that the first step is often a difficulty in the formation of chemical compounds, and that when the process has once begun, the new compound has the property of assisting the formation of its like [CLIFFORD, William Kingdon (autor), STEPHEN Leslie y POLLOCK Frederick (eds.), *Lectures and Essays by the Late William Kingdon Clifford, F.R.S.*, vol. II, London, Macmillan, 1901, p. 331]’. (...) According to Lucretius, *concilium* occurs only when like atoms come together. Modern chemistry, too, teaches us that all the atoms of each element are alike, while the atom of each elementary substance differs essentially from that of every other. Chemistry, moreover, asserts that both simple and compound bodies are composed of molecules, or groups of atoms, which are formed by the action of chemical affinity. (...) his notion of *concilium* Lucretius meant to assert that no kind of substance can be produced unless the atoms have first united in some special order or combination differing from mere mechanical contact (...) and that *concilium* thus foreshadows the doctrines of chemical combination among the atoms, and, though only vaguely and by implication, of the molecular composition of matter”⁵⁸⁰.

Naturalmente, debemos señalar que estas observaciones de Masson están científicamente desfasadas pero se insertan en la tradición estudiosa⁵⁸¹ que pretende medir y objetivar la tendencia a la interacción, reacción o enlace entre dos átomos para formar sucesivas moléculas y sustancias, cosa que también hizo el propio Newton⁵⁸². Actualmente

⁵⁸⁰ MASSON, *Lucretius, op. cit.*, pp. 127-129; prácticamente idéntico a MASSON, John, *The Atomic Theory of Lucretius Contrasted with Modern Doctrines of Atoms and Evolution*, London, G. Bell, 1884, especialmente pp. 27, 44-45 y 63.

⁵⁸¹ cf. KIM, Mi Gyung, *Affinity, That Elusive Dream: A Genealogy of the Chemical Revolution*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2003.

⁵⁸² NEWTON, Isaac, *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*, SOLÍS, Carlos (ed., trad.), Madrid, Alfaguara, 1977, ‘Cuestión 31’, p. 325: “¿No poseen las pequeñas partículas de los cuerpos ciertos poderes, virtudes o fuerzas con los que actúan a distancia no sólo sobre la luz, reflejándola, refractándola o inflexionándola, sino también unos sobre otros, para producir una gran parte de los fenómenos de la naturaleza? En efecto, es bien sabido que los cuerpos actúan unos sobre otros por la acción de la gravedad, magnetismo y electricidad. Estos ejemplos muestran el talante y curso de la naturaleza, haciendo que no sea improbable la existencia de otras potencias atractivas además de éstas, pues la naturaleza es muy consonante y conforme consigo misma”.

se conserva la noción de afinidad química en la termodinámica y también la de afinidad electroquímica y de hecho el concepto antecitado se integra en el recorrido investigador hacia la teorías modernas de la valencia⁵⁸³ (del alemán *Valenz* > lat. *ualentia*, fuerza, capacidad)⁵⁸⁴ y del enlace químico⁵⁸⁵. Pese a sus insuficiencias, creemos que da buena cuenta de la visión epicúrea en relación con los átomos y los complejos atómicos.

En todo caso, en Epicuro hallamos esa necesidad de sintonía o correlación entre los átomos, una capacidad y tendencia al encaje, el hecho mismo del enlazamiento o enlace, de manera que, como indica Furley, los cuerpos compuestos visibles puedan moverse en una dirección.

De hecho, es asumible para Epicuro que, cuando todos los átomos de un compuesto tengan la misma dirección, esto es, cuando los contrachoqueen concordemente en el mismo momento mínimo y declinen en la misma dirección sin “vibración opositiva”, todo el cuerpo compuesto se mueva a la velocidad del pensamiento⁵⁸⁶. Existe para los compuestos atómicos – debemos subrayarlo – la variación o variabilidad de velocidad de desplazamiento justamente en función de la dirección y el contrachoque o colisión mutua (ἀντικοπῆ), que antes hemos puesto en relación con la cohesión de los átomos y con su vibración, pues, como indica Epicuro: “entrechoque y ausencia de entrechoque de cuerpos guarda correspondencia recíproca con la lentitud y la rapidez respectivamente” o “la potencia del contrachoque de cada cuerpo sólido será proporcional a la distancia que recorrerá”⁵⁸⁷. Huelga señalar, empero, que la velocidad mayor o menor de los cuerpos compuestos siempre será más pequeña que la de los átomos libres.

Por otra parte, si se da una disparidad de direcciones y contusiones, el compuesto permanecerá en reposo visible aparente, pese a esa gran movilidad interna o bien los átomos

⁵⁸³ Esto es, el número, cuya unidad es el hidrógeno, que expresa la capacidad de combinación de un átomo o radical con otros para formar un compuesto.

⁵⁸⁴ cf. BRUNOLD, Charles, *Le problème de l'affinité chimique et l'atomistique: étude du rapprochement actuel de la physique et de la chimie*, Paris, Masson, 1930, p. 57 y ss.

⁵⁸⁵ IZQUIERDO SAÑUDO María Cruz *et al.*, *Evolución histórica de los principios de la química*, Madrid, Uned, 2003, pp. 293-331.

⁵⁸⁶ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 62, en VARA, *op. cit.*, p. 62: “Pasando a otro punto, al relativo a la rapidez del movimiento de los cuerpos compuestos, aunque los átomos son de idéntica rapidez por moverse hacia un solo sitio los átomos que hay en los cuerpos formados por aditamentos diversos y por moverse en el más breve tiempo continuo, sin embargo se dirá de este movimiento en los cuerpos compuestos que cada uno es más veloz que otro en el caso de que estos cuerpos compuestos no contrachoqueen en un solo instante, común para todos, instante concebido como se conciben los instantes por la razón, sino con cierta y a distinta frecuencia, hasta que la continuidad del movimiento caiga bajo el dominio concreto de los sentidos”.

⁵⁸⁷ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 46 y 47, respectivamente, en VARA, *op. cit.*, p. 54.

se habrán de apartar por su imposibilidad combinatoria, tal como dice Lucrecio: “muchos además vagan a través del gran vacío por estar expulsados de los agrupamientos de los seres o también por no haber podido coordinar movimientos después de admitidos”⁵⁸⁸. La armonización de lo símil, de lo parecido y de su movimiento conjunto las vuelve a poner de manifiesto Lucrecio en el siguiente pasaje del poema epicúreo:

“Enseguida las partes empezaron a escapar, a juntarse las cosas iguales con las iguales y a repartir el mundo, a separar sus miembros y a ordenar sus partes mayores a partir de lo principios de toda clase (cuya disparidad se enredaba en guerras y alteraba los intervalos, trayectorias, enlaces, masas, golpes, encuentros, movimientos, en razón de sus formas desiguales y sus configuraciones variables, porque no todas las cosas podían así permanecer juntas, ni unas a otras imprimirse los movimientos adecuados”⁵⁸⁹.

Más arriba hemos mencionado que incluso la pluralidad de mundos se condice con la física epicúrea y que todos ellos, también éste terráqueo, son fruto de átomos, o, por mejor decir y en razón de su visibilidad, están formados, como compuestos, por esos *corpora prima*. El proceso, de notable complejidad, tiene lugar en el todo y consiste en un causación ascendente o de abajo a arriba, no teleológica sino azarosa y que habrá de alumbrar las siguientes entidades: primeros principios o elementos, mundo, que, como totalidad relativa, incluye a los vivientes, entre los cuales el hombre y, especialmente, su alma, junto, por último, a los dioses. Esta ordenación si bien pone de manifiesto la creciente complejidad estructural, no aspira a formar una construcción piramidal providente, sino que se ha establecido según el criterio de acrecentamiento de la vida y conciencia, aunque éste se deba a motivos azarosos.

Antes de ocuparnos, en subsecciones particulares, de aspectos recién mencionados, deseamos recalcar el hecho de que sólo tras la unificación o agregación atómica, esto es, a partir de lo inerte, emergen cualidades como la sensibilidad y la vida *sensu stricto*, como bien

⁵⁸⁸ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 109-111, en SOCAS, *op. cit.*, p. 179 [*multaque praeterea magnum per inane vagantur, / conciliis rerum quae sunt reiecta nec usquam / consociare etiam motus potuere recepta*].

⁵⁸⁹ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 437-445, en SOCAS, *op. cit.*, p. 354 [*diffugere inde loci partes coepere paresque / cum paribus iungi res et discludere mundum / membraque dividere et magnas disponere partes / omnigenis e principiis, discordia quorum / intervalla vias conexus pondera plagas / concursus motus turbabat proelia miscens / propter dissimilis formas variasque figuras, quod non omnia sic poterant coniuncta manere / nec motus inter sese dare convenientis*].

indica Lucrecio⁵⁹⁰. Igualmente, el poeta latino da una definición física de dolor y placer que atañe a los *concordia* o compuestos cuando indica que:

“el dolor se da donde los cuerpos de materia, soliviantados por una suerte de fuerza a través de vísceras y miembros, vibran dentro de sus propios asientos, y cuando regresan a su sitio, se produce el suave deleite”⁵⁹¹.

Creemos obligado notar que, en el plano ético o terapéutico, Epicuro que propone un aquietamiento o tranquilidad integral (ἀταραξία⁵⁹², *tranquilla pax*⁵⁹³) que afecta al alma y al resto de estructura corpórea humana. Esto entronca con la cuestión del ser humano como compuesto, con la particularidad de que es libre y no meramente mecánico, cosa que destaca Annas⁵⁹⁴.

Como punto de conciliación entre lo mental y lo autónomo racional-ético, por un lado, y la física de los compuestos epicúrea, por otro, podemos aducir todavía el uso que Diógenes de Enoanda hace del término εὖσυνκρίτος⁵⁹⁵. En nuestra opinión, este uso, que resultar un tanto anecdótico, patentiza la trabazón existente entre la física, la canónica y la ética, en la que ya hemos insistido. La analogía, esa razón común, una *συμπαθεία* o afinidad que también atañe a la percepción. Esa analogía se da entre lo visible y lo invisible, lo inerte y lo vivo, lo vivo y lo humano, lo humano y lo divino. Así, el adjetivo sustantivado εὖσυνκρίτος remite a los hombres que han de ayudar a otros y tiene el significado de “bien constituido, bien compuesto”⁵⁹⁶, esto es, no descompuesto o alterado, sino con compostura y moderación, lo propio del sabio y de los dioses.

⁵⁹⁰ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 865 y ss., en SOCAS, Francisco, (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2003, p. 211: “Ahora, cualquier cosa que vemos que siente, te es forzoso admitir que a pesar de todo están hechas de principios insensibles”.

⁵⁹¹ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 963 y ss., en SOCAS, *op. cit.*, p. 215.

⁵⁹² EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 82, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁹³ cf. LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, I, 31.

⁵⁹⁴ ANNAS, *Mind*, *op. cit.*, p. 130: “Although humans are atomic compounds like any other, they differ from other kinds of atomic compounds in that their growth and functioning is not to be explained solely in terms of automatic response to stimuli from outside. How they develop depends to some extent, though not totally, on themselves, on what they do with the information they take in, how they decide to react selectively to it, and what kinds of character and dispositions they build up”.

⁵⁹⁵ DIÓGENES DE ENOANDA, *Inscripción epicúrea*, fr. 2, column 2, l. 14, en SMITH, *op. cit.*, pp. 148, 367.

⁵⁹⁶ CHILTON, *Diogenes of Oenoanda*, *op. cit.*, p. 29, n. 14.

1.7.1. Primeros coacervados

Después de tratar la noción de compuesto, consideramos oportuno estudiar la relación entre el atomismo epicúreo y los cuatro elementos⁵⁹⁷, o, por mejor decir, los primeros principios. Como es bien sabido Empédocles de Agrigento es el primer filósofo preático en hacer referencia a las “cuatro raíces” o “cuatro elementos”⁵⁹⁸ en cuanto constituyentes primeros y últimos de lo existente⁵⁹⁹. Es cierto que la teoría epicúrea, heredera de la atomista, rechaza la doctrina de los cuatro elementos tanto en esta formulación como en la divinizada platónica⁶⁰⁰, tal como ha observado la tradición estudiosa⁶⁰¹. El propio filósofo de Samos anota:

“quelli che determinano la forma propria del fuoco o della terra o dell'acqua o dell'aria, in quanto sono ben piú ridicoli di quelli che non la determinano, e che tuttavia ammettono, piú o meno di buon grado, che nei miscugli ci sono alcune specie particolari di forme per ciascuno dei cosiddetti aggregati essenziali. Questi errano, sí, riguardo alla

⁵⁹⁷ cf. WIGODSKY, Michael, “Homoiotetes, stoicheia and homoiomereiai in Epicurus”, en *Classical Quarterly*, nº 57, vol. 2, 2007, pp. 521-542, sobre el papel de los elementos en Epicuro.

⁵⁹⁸ EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO, fragmento 313 (DK 31 B 6) (Aecio I, 3, 20), en CORDERO, *op. cit.*, pp. 175-177: “El agrigentino Empédocles, hijo de Metón, dice que hay cuatro elementos -fuego, aire, agua, tierra- y dos fuerzas originarias, Amistad y Odio, una de las cuales es unificadora y la otra divisiva. Y habla de: este modo: ‘Escucha, primero, las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente mortal’. Llama Zeus a la ebullición y al éter, Hera dadora de vida al aire, Aidoneo a la tierra, y Nestis y ‘fuente mortal’ indican el semen y el agua”.

⁵⁹⁹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VII, 136, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 383: “Elemento es aquello de lo que primero surgen las cosas que nacen y lo último en que éstas se resuelven”.

⁶⁰⁰ PLATÓN, *Timeo*, 31b 4-8 y 32a 7-32c1, en DURÁN LÓPEZ, María de los Ángeles (ed., trad.) y LISI, Francisco L. (trad. del *Timeo*), *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 174-175: “Ciertamente, lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible, pero nunca podría haber nada visible sin fuego, ni tangible, sin algo sólido, ni sólido, sin tierra. Por lo cual; el dios, cuando comenzó a construir el cuerpo de este mundo lo hizo a partir del fuego y de la tierra. [...] Si el cuerpo del universo hubiera tenido que ser una superficie sin profundidad, habría bastado con una magnitud media que se uniera a sí misma con los extremos; pero en realidad, convenía que fuera sólido y los sólidos nunca son conectados por un término medio, sino siempre por dos. Así, el dios colocó agua y aire en el medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua – la relación que tenía el fuego con el aire, la tenía el aire con el agua y la que tenía el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra – después, ató y compuso el universo visible y tangible. Por esta causa y a partir de tales elementos, en número de cuatro, se generó el cuerpo del mundo. [Σωματοειδές δὲ δὴ καὶ ὄρατὸν ἄπτὸν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἂν ποτε ὄρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἄπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς· ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίησε. (...) εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μὲν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρκει τὰ τε μεθ' αὐτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν, νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσήκειν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ αἰεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν· οὗτω δὴ πυρὸς τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείει, καὶ πρὸς ἀλλήλα καθ' ὅσον ἦν δυνατόν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτι περ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἄηρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὄρατὸν καὶ ἄπτὸν. καὶ διὰ ταῦτα ἐκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα]”.

⁶⁰¹ cf. SCHMID, Wolfgang, *Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre*, “Klassisch-philologische Studien”, Hft. 9, Leipzig, Harrassowitz, 1936, especialmente pp. 14-15 y 24-25.

dottrina degli elementi, ma così dicendo, e in generale (sostenendo) la diversità delle mescolanze, sosterrebbero qualcosa di coerente con questa dottrina”⁶⁰².

También el lector de Epicuro, Lucrecio, formula sus críticas a

“aquellos que reduplican los primordios de los seres (*primordia rerum*) juntando el aire con el fuego y la tierra con el agua (*aëra iungentes igni terramque liquori*), y los que creen que de cuatro realidades (*quattuor ex rebus*), — el fuego, la tierra, el viento y la lluvia (*ex igni terra atque anima procreescere et imbri*) — pueden todas las cosas ir en aumento. Entre ellos destaca como ninguno aquel Empédocles de Agrigento”⁶⁰³.

Se pregunta, de este modo,

“si todas las cosas se producen a partir de cuatro sustancias (*quattuor ex rebus si cuncta creantur*) y todas luego se resuelven en ellas (*atque in eas rursum res omnia dissoluuntur*), ¿por qué no podrían llamarse aquellas cosas primordios de los seres (*rerum primordia*) y no al contrario los seres principios de aquellas (*contra res illorum*), considerándolo al revés? Pues se engendran unos a otros y entre sí se vienen prestando por entero su color y naturaleza en todo tiempo”⁶⁰⁴.

Pese al rechazo epicúreo y lucreciano de la doctrina de los cuatro elementos, podemos observar cómo Lucrecio se refiere a conceptos que pueden, en nuestra opinión, serles próximos, en un sentido generativo. Dice el poeta:

“cualquiera de ellos [de los árboles] podría dar cualquier cosa, como es evidente si no tuviera cada uno sus cuerpos genésicos (*genitalia corpora*)⁶⁰⁵ de modo que pueda haber para los seres una madre segura. Pero puesto que ahora cada cosa se origina mediante una determinada semilla (*seminibus quia certis*), nace y sale a las orillas de la luz de allí donde cada una tiene encerrada su materia y sus cuerpos primarios; y por tal

⁶⁰² EPICVRVS, *Deperditorum librorum reliquiae*, 29, 22 14 I 1-14, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 40 (italiano), pp. 263-264: “ὀρίζοντας σχῆμα πρὸς ἴδιον ἢ γῆς ἢ ὕδατος ἢ ἀέρος, ὅτι γελοιότεροί εἰσι τῶν οὐχ ὀρίζοντων μὲν, κατὰ δὲ τὰς παραθέσεις ὁμολογησάντων ἂν ἢ ἐκουσίως ἢ ἀκουσίως γίνεσθαι τινα σχημάτων ἴδια εἶδη καθ' ἑκάστην οὐσιώδη ῥηθεῖσαν ἂν σύγκρισιν. οἱ μὲν γὰρ τοῖς μὲν στοιχείοις ἀμαρτάνουσιν, ἀκόλουθον δὲ τι τούτοις, μᾶλλον οὕτω λέγοντες, λέγοιεν ἂν, καὶ ὅλως δὲ τὴν ταῖς μείξεσιν παραλλαγὴν”.

⁶⁰³ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 712-716, en SOCAS, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁰⁴ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 712-716, en SOCAS, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁰⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 188-191, en SOCAS, *op. cit.*, p. 131: “los cuerpos genésicos de la materia engendran seres diversos (*genitalia materiai corpora res varias gignant*) y desbaratan los engendrados”.

razón no puede engendrarse de cualquier cosa cualquier otra, porque en determinados seres hay encerrada una peculiar capacidad (*secreta facultas*)”⁶⁰⁶.

Del mismo modo, hace referencia a “determinadas semillas de seres (*certa suo quia tempore semina rerum*)” que se congregan a su debido momento para hacer surgir a los seres⁶⁰⁷. De hecho, el vate latino sostiene que “es necesario que establezcas que ciertos cuerpos dotados de tal naturaleza⁶⁰⁸, si han producido el fuego, puedan ellos mismos, mediante pequeñas sustracciones y añadidos (*demptis paucis paucisque tributis*), alterando su ordenación y movimiento (*ordine mutato et motu*), fabricar las brisas del aire, y así todos los demás seres transformarse unos en otros”⁶⁰⁹. Existe, para los procesos autocósmicos y heterocósmicos, la misma regla, que reza: “todo va creciendo poco a poco, como es lógico, mediante semillas determinadas (*semine certo*); y al ir creciendo, conserva su linaje, de modo que uno puede reconocer que se va agrandando y sustentando cada cosa a partir de materia propia (*quicque sua de materia grandescere alique*)”⁶¹⁰.

En cualquier caso, lo que Lucrecio subraya radica en el hecho de que cada cuerpo visible consta de más de un principio, en mezcla y se halla en ordenaciones diversas⁶¹¹, de tal manera que “formas diversas se reúnen en una única aglomeración (*dissimiles igitur formae glomeramen in unum*) y los seres están hechos de semillas entremezcladas (*res permixto semine constant*)”⁶¹².

Sin embargo, todos los cuerpos, los elementos y sus formantes se encuentran en pie de igualdad: “puesto que el cuerpo de la tierra y la humedad y los soplos ligeros de las brisas

⁶⁰⁶ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 165-173, en SOCAS, *op. cit.*, p. 131.

⁶⁰⁷ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 176-179, en SOCAS, *op. cit.*, p. 131: “cuando a su tiempo determinadas semillas de seres se congregan aparece cada cosa que se va originando, mientras es la temporada, y la tierra vivificante saca sin peligro seres tiernos a las orillas de la luz”.

⁶⁰⁸ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 790-797, en SOCAS, *op. cit.*, p. 156: “es forzoso, en efecto, que quede un algo inmutable (*immutabile enim quiddam*) para que de raíz todos los seres no se reduzcan a nada (*ne res ad nihilum redigantur*); y es que cualquier cosa que al cambiar se sale de sus lindes, ello supone la muerte inmediata de lo que ella antes fue. Por tanto, puesto que aquellas cosas que antes mencionamos [los cuatro elementos] sufren cambios mutuos, es forzoso que están hechas de otras, de modo que por ningún lado puedan transformarse, no vaya a ser te encuentres con que de raíz todos los seres se reducen a nada”.

⁶⁰⁹ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 798-1802, en SOCAS, *op. cit.*, p. 156.

⁶¹⁰ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 62-63, en SOCAS, *op. cit.*, p. 178.

⁶¹¹ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 585-588, en SOCAS, *op. cit.*, p. 200: “no hay nada, entre aquellas cosas cuya esencia aparece de inmediato, que consista en una sola clase de principios (*genere ex uno consistat principiorum*), ni nada que no conste de semillas entremezcladas (*nec quicquam quod non permixto semine constet*); y, en la medida en que cada cosa posee en sí muchas virtudes y posibilidades, muestra igualmente contener en sí muchas clases de principios (*plurima principiorum in sese genera*) y diferentes configuraciones (*varias figuras*)”.

⁶¹² LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 686-687, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 204-205.

y los calientes hervores, de que parece estar hecho el conjunto de los seres, todos vienen a ser de cuerpo sometido a nacimiento y muerte, debe considerarse igual la naturaleza toda del mundo”⁶¹³.

Lo antedicho implica no sólo a la aparición o los comienzos de los seres grandes, la tierra, el mar o el fuego intramundiales (*magnarum rerum fierent exordia semper, terrai maris et caeli generisque animantum*), sino también a la generación azarosa de otros mundos, que no es inverosímil, en razón de la infinitud numérica de los átomos y de la infinitud extensiva del vacío, así como del número incontable (pero no estrictamente infinito) de las semillas⁶¹⁴.

En cuanto a los cuatro elementos, según Lucrecio, sucede que se da una aportación seminal que sigue al primer momento de generación del mundo; esa aportación material provoca un acrecentamiento y pone en correlación el agua con el agua, la tierra con la tierra, el fuego con el fuego y el aire con el aire⁶¹⁵, cuyos nombres latinos son variables⁶¹⁶.

Lo primero que debemos notar es la gran cantidad de términos alusivos al engendramiento y siembra, en analogía con procesos vitales, que aparece en Lucrecio. El poeta latino remite a *gigno*, *genitalia corpora*, *semina*, *exordia* o *glomeramina*. Por ello Masson observa que:

⁶¹³ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 235-239, en SOCAS, *op. cit.*, p. 347.

⁶¹⁴ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 1052-1063, en SOCAS, *op. cit.*, p. 218: “de ninguna manera ahora hay que considerar verosímil que, ya que por doquier el espacio ilimitado se muestra vacío y las semillas en número incontable (*seminaque innumero numero*) y su reunión en la hondura de mil maneras revolotean impulsadas por movimiento eterno, esta única rueda de tierras y este cielo se haya creado, que nada hacen allá fuera tantos cuerpos de materia, sobre todo cuando este esté hecho según naturaleza y entrechocando por propia cuenta las semillas de las cosas (*semina rerum*) justamente, agrupadas de mil modos sin tino, al azar y en vano vinieron a cuajar aquellas que al juntarse de repente llegaron a ser muchas veces el comienzo de seres grandes, de la tierra, el mar y el cielo, de la raza de los vivientes”.

⁶¹⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 1105-1111, en SOCAS, *op. cit.*, p. 220: “Y muchos cuerpos, después de surgir el tiempo genital del mundo y el día primigenio del mar, la tierra y el sol, se fueron añadiendo desde fuera, se fueron añadiendo muchas semillas en torno (*addita circum semina*), que el gran todo aportó disparando para que de ellas mares y tierras pudieran agrandarse y de ellas la casa del cielo ganara espacio, levantara lejos del suelo sus altas techumbres y el aire se alzara; porque con los golpes todos los cuerpos desde todos sitios se distribuyen, cada cual con el suyo, y se retiran junto a su progenie: (*va*) el líquido a lo líquido, de cuerpos térreos crece la tierra y los fuegos forjan ni fuegos y éter (*el éter*) (*umor ad umorem, terreno corpore terra crescit et ignem ignes procedunt aetheraque <aether>*), hasta que la naturaleza productora, en su hacer, lleva todas las cosas hasta el límite último de crecimiento, como sucede cuando ya lo que hay dentro de las venas vivificantes no es más abundoso que lo que de ellas se escurre y retira”.

⁶¹⁶ cf. ROCA MELIÁ, Ismael, “Términos lucrecianos para los conceptos de átomo y de los cuatro elementos”, en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, nº 31, vol. 96, 1980, pp. 363-382. Para tierra: *terra* (mayoritario) y *tellus*; para agua: *aqua* (mayoritario), *mare*, *umor*, *imber*, *liquor*, *flumina*, *unda* y *ros*; para aire: *aer aeris* (mayoritario) *aeria aura*, *aura*, *ventus*, *anima* (como aire y principio vital), *caelum* y, como concepto puente entre aire y fuego, *aether*; para fuego: *ignis*, *vapor*, *calor*, *ardor*, *sol*, *flamma*, *fulmen*.

“It is remarkable how often Lucretius applies to the union of the atoms such words as *gignere*, *genitali concilio* (continually repeated by him in this sense), which are a vivid metaphor from living creatures. Similarly, he often calls the atoms themselves *genitalia corpora rerum*, ‘the particles which beget things’. Again, he constantly applies to the atoms a term used rarely by Epicurus— *semina*, *semina rerum*, ‘seeds’, ‘seeds of things’, a name which seems to imply a productive power residing in them. (Empedocles and Anaxagoras also apply the name to their first principles of matter.) The term, though inconsistent with his dogma that matter is ‘utterly dead’, is subtly adapted by Lucretius, for beyond question his system implies in the atoms decided tendency and faculties for mutual combination, cooperation, and productiveness”⁶¹⁷.

Así, por ejemplo, en algunos pasajes del poema el significado de *semina* y *genitalia corpora*, según Bailey “is general in sense, ‘creative bodies’, not technically ‘atoms’”⁶¹⁸, habida cuenta de que ambas vierten la noción de “germen”, aquello que es causa u origen material del que proceden otras cosas o entes afines. Su equivalente en griego, que aparece en Epicuro, lo ofrece *σπέρματα*. De hecho, el filósofo samio anota, empleando el término, lo siguiente:

“[para la producción (originación) de un mundo] se necesita que fluyan semillas adecuadas de átomos (*ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων*) de un solo mundo o de un intermundo o también de varios, semillas que vayan produciendo paulatinamente agolpamientos, interrelaciones y transmutaciones del conjunto de estos átomos (*προσθήσεις τε καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιούντων*) a otro lugar distinto, si los tiros van por ahí, y que lleven a cabo también irrigaciones, procedentes de los átomos adecuados para este cometido, hasta que el nuevo mundo, fruto de esas semillas, alcance su pleno desarrollo y fortaleza, características estas últimas que vienen condicionadas por la capacidad que los cimientos colocados debajo tengan de soportarlas”⁶¹⁹.

Sin la aparición de “semillas” sino con la locución “átomos adecuados” y “acumulaciones atómicas adecuadas”, escribe Epicuro:

“Las nubes pueden originarse y formarse por condensación del aire en virtud de una presión simultánea de los vientos, y por trabazón de átomos pegados unos a otros y adecuados para producir ese resultado (*περιπλοκὰς ἀλληλούχων ἀτόμων καὶ*

⁶¹⁷ cf. MASSON, *Lucretius, op. cit.*, p. 149; cf. también p. 145.

⁶¹⁸ LVCRETIVS, BAILEY, Cyril (ed.), *De Rerum Natura Libri Sex, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by*, Oxford, Clarendon Press, 1963, vol. 2, p. 628.

⁶¹⁹ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 89, en VARA, *op. cit.*, p. 75.

ἐπιτηδείων)”⁶²⁰; “los aguaceros demasiado violentos se originan a partir de determinadas acumulaciones de átomos adecuados para producir tales descargas (βαιοτέρας ἐπαρδεύσεως γινομένης ἀπό τινων ἀθροισμάτων ἐπιτηδείων εἰς τὰς τοιαύτας ἐπιπέμψεις)”⁶²¹.

Junto a lo recién citado, debemos ocuparnos del término συστροφή en sentido físico, que aparece en dos ocasiones en la obra conservada del filósofo samio⁶²². El vocablo remite a una masa física, una acumulación o agregación de elementos; es decir, un conjunto de átomos que se han condensado o aglomerado conjuntamente, que se aúnan.

Si atendemos a la primera aparición de συστροφή vemos cómo Epicuro escribe que:

“los mundos y todo ser compuesto y limitado provistos de una estrecha semejanza formal con las cosas observadas a simple vista se han originado a partir del infinito, tras haberse desprendido todos esos seres citados, tanto los mayores como los más pequeños, de sus propias concentraciones (ἐκ συστροφῶν ἰδίων ἀποκεκριμένων)”⁶²³.

Por su parte, Arrighetti traduce de modo distinto y escribe, a partir del mismo texto griego: “bisogna ritenere che i mondi e ogni aggregato limitato congenere alle cose che vediamo continuamente si è originato dall’infinito, formandosi tutti essi separatamente da particolari agglomerati maggiori o minori”⁶²⁴ Igualmente, Bailey lo vierte así: “And in addition to what we have already said we must believe that worlds, and indeed every limited compound body which continuously exhibits a similar appearance to the things we see, were created from the infinite, and that all such things, greater and less alike, were separated off from individual agglomerations of matter”⁶²⁵.

Antes de proseguir, es fuerza completar las anotaciones previas con la segunda cita epicúrea sobre el particular. Señala el de Samos:

⁶²⁰ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 99, en VARA, *op. cit.*, p. 79.

⁶²¹ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 100, en VARA, *op. cit.*, p. 79.

⁶²² EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 73 y 77., respectivamente, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 40 (italiano), p. 65 y p. 77, respectivamente: “νομίζειν γεγονέναι ἀπό τοῦ ἀείρου, πάντων τούτων ἐκ συστροφῶν ἰδίων ἀποκεκριμένων”; “ὅθεν δὴ κατὰ τὰς ἐξ ἀρχῆς ἐναπολήψεις τῶν συστροφῶν τούτων ἐν τῇ τοῦ κόσμου γενέσει δεῖ δοξάζειν καὶ τὴν ἀνάγκην ταύτην καὶ περίοδον συντελεῖσθαι”. El editor hace valiosas anotaciones al texto en la p. 605.

⁶²³ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 73, en VARA, *op. cit.*, p. 67.

⁶²⁴ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 73, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 40 (italiano), p. 66.

⁶²⁵ EPICURO, *To Herodotus*, 73, en BAILEY, *Epicurus*, *op. cit.*, p. 47.

“es menester considerar el carácter, intrincado ya desde su origen, propio de los fenómenos antes mencionados como debido a una participación, común a todos estos cuerpos (τῶν συστροφῶν τούτων), en movimientos de rotación que tuvieron lugar en el momento del nacimiento del mundo”⁶²⁶.

Ante lo transcrito, podemos señalar que las συστροφαί son unos coacervados (en sentido literal y no moderno), es decir, unos conglomerados que intervienen en un primer estadio generativo de la materia y de los mundos y que cuentan una idiosincrasia propia, o sea, con peculiaridad o especificidad (ιδιότης). Sin embargo, como se indica por su propia traducción, no son *corpora prima*, por cuanto para serlo deberían ser unos y pétreos, como los átomos.

Creemos, así pues, que estos coacervados desempeñan en Epicuro la misma función ordenadora-delimitativa que los cuatro elementos en Empédocles, de manera que actúan, quizá en virtud de su disposición, como agentes aglutinantes por afinidad, lo cual atinge incluso a los dioses mismos. Gracias a esas afinidades limitadas, se preserva la máxima de que no todo pueda surgir de todo o de cualquier cosa. Al igual que antes hemos postulado la lucha contra diversos modos de nihilismo generativo, aquí entendemos que se trata de evitar procesos generativos y agregativos de universalismo indiscriminado, por lo que se refiere al hecho de que, sin distingo, ocurra que “*omne ex omni*”, “*omne ex aliquo*”, “*omne ad omne*”, “*omne ad aliquid*” o bien “*aliquid ex omni*”, “*aliquid ex aliquo*”, “*aliquid ad omne*”, y “*aliquid ad aliquid*”, entendiendo por tales un todo y un algo no precisos, en el que no importa cuál sea ese todo y ese algo, como si no estuvieran sujetos al imperio de la ley y el orden naturales. De esta manera, los primeros coacervados actúan como principio *antiuniversalista*⁶²⁷ generativo y agregativo, podríamos decir⁶²⁸.

Juzgamos, entonces, que tanto συστροφαί, ἐπιτηδεῖα σπέρματα, la noción de lo ἐπιτήδειον, como *semina* y *genitalia corpora* poseen en los casos aducidos un significado especializado como formantes de los cuatro elementos, que respetan, empero, la coherencia

⁶²⁶ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 77, en VARA, *op. cit.*, p. 69.

⁶²⁷ Inspirados en el antinihilismo, no hemos sabido dar una expresión suficientemente expresiva y exacta para esta faceta restringida de ‘antiomnismo, antiholismo’.

⁶²⁸ cf. ARISTÓTELES, *Física*, I, cap. 4; 187b, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 16: “afirman que todo se encuentra mezclado en todo, dado que veían que todo se originaba a partir de todo [φασι πᾶν ἐν παντι μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἐώρων γυγνόμενον]”.

de la doctrina epicúrea por cuanto éstos son también un compuesto y no *prima elementa*. No en vano, como indica Bailey al comentar a Lucrecio,: la semilla constituye en Lucrecio:

“the antecedent material which is required for the birth and growth of anything. Not only must there be some seed antecedent to the creation of a thing, but it must be seed of the special kind required for the birth of that particular thing. The same is true of growth, for growth in Lucr.’s view was not different from birth; it is the addition to the thing of further appropriate seeds, like in kind to those which produced its birth. Moreover, there is a limitation to the amount of appropriate matter which things can assimilate, and therefore a limitation to the possibility of their growth”⁶²⁹.

La pista para decantarnos por entender *συστροφή* como el singular de “primeros coacervados” la ofrece Long en su artículo “Chance and natural law in Epicureanism”⁶³⁰. Allí señala, con relación a las semillas, que:

“world formation is contingent upon – or requires – appropriate atomic nuclei which behave in the way Epicurus enumerates”⁶³¹.

La clave, a nuestro juicio, se presenta algo más tarde:

“In a fragment of the 14th book of *Περὶ φύσεως* he opposed to the Platonic doctrine of four elements the preferable idea of those who 'do not define a specific form of fire or earth or water or air, but admit, whether freely or not, that there arise in (mechanical) mixtures certain specific kinds of forms corresponding to each so-called essential aggregate (*σύγκρισις*). The term *σύγκρισις* has a technical usage in Epicurus' own work to denote 'atomic compound', and here he is referring to a restricted class of compounds, which we may call elemental. I believe they are approximately, if not entirely, identical to the cosmic 'seeds' of which I have already spoken, or what are called *συστροφάι* a brief reference to world formation in the Letter to Herodotus (73)”⁶³².

De esta forma, los compuestos elementales o primeros coacervados actúan a guisa de primeros elementos que evitan una visión teísta de los cuerpos celestes y también del hombre

⁶²⁹ LVCRETIVS, BAILEY, *Commentary, op. cit.*, vol 2, p. p. 627.

⁶³⁰ LONG, Anthony A., “Chance and natural law in Epicureanism”, en *Phronesis*, nº 22, vol. 1, 1977, pp. 63-88.

⁶³¹ *ibidem*, p. 72.

⁶³² *ibidem*, p. 78.

mismo, que es un ser natural sometido a las leyes atomistas, lejos de un cosmos antropocéntrico.

Ningún cuerpo multiatómico escapa al proceso de acrecentamiento y mengua, al margen del (lugar en el) mundo que ocupe. En una línea parecida, pero arriesgada, Giussani pone en relación los primeros coacervados con la noción de *cacumina* como moléculas de un cuerpo, en el sentido de “*partes minimae* che abbiano i caratteri di quel corpo o sostanza; una divisione ulterior le risolve in atomi, ossia conduce fuori o sotto (*infra*) il regno delle cose sensibili, e delle qualità proprie delle cose sensibili”⁶³³.

Sostenemos, en fin, que los primeros compuestos son esas *συστροφαί*; los tales coacervados o compuestos elementales encuentran su equivalente latino perfecto en el lucreciano *glomeramina*, cuando éste escribe sobre los líquidos:

“Empero aquellos líquidos (*liquida*) formados de cuerpo fluido (*fluvido quae corpore*) deben componerse de partes alisadas y redondas (*levibus atque rutundis esse magis*), puesto que no pudiendo entrelazarse glóbulos de esta clase (*glomeramina quaeque*), también ruedan en un plano inclinado fácilmente”⁶³⁴.

Esos conglomerado reunidos por afinidad de base, esa adecuación interatómica en un nivel semipreformativo, es un requisito para la formación de los puntos, habida cuenta de que, según Epicuro:

“para la creación de un nuevo mundo no basta sólo, como asegura alguno de los llamados físicos, con que se produzca una acumulación de átomos (*ἄθροισμὸν δεῖ μόνον*) ni tampoco un remolino de ellos (*δῖνον*) en el vacío”⁶³⁵.

Así lo atestigua la formación la formación del “sol, la luna y los demás astros [que⁶³⁶] no se formaron por sí mismos y luego fueron absorbidos por el cosmos y todo lo que él contiene, sino que pronto se plasmaron (*εὐθὺς διεπλάττετο* – formaron, moldearon –) y crecieron —lo mismo el mar y la tierra (*ὁμοίως δὲ καὶ γῆ καὶ θάλαττα*)— por agregaciones y

⁶³³ GIUSSANI, *Studi Lucreziani*, op. cit., “Atomia, Capo II, *partes minimae* (ai versi I, 599-634)”, pp. 56-58.

⁶³⁴ LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, II, vv. 451-455, en ABATE MARCHENA [MARCHENA y RUIZ DE CUETO, José] (trad.), GARCÍA CALVO, Agustín (ed.), *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, Orbis, 1985, p. 156. Aunque en cierto modo más libre, en este punto preferimos la traducción del Abate Marchena, que da lectura más fiel del punto que nos interesa.

⁶³⁵ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 90, en VARA, op. cit., p. 75.

⁶³⁶ Aunque por razones tipográficas no podemos insertar la puntuación con propiedad, aquí se trata, para cuanto afecta a nuestro texto, de una oración subordinada relativa explicativa, es decir, entre comas.

νόρτιες (προσκρίσεις καὶ δινήσεις) de (...) sustancias finísimas (λεπτομερῶν τινῶν φύσεων), bien semejantes al viento (πνευματικῶν) o al fuego(πυροειδῶν), o a ambos a la vez (συναμφοτέρων)⁶³⁷. Cada coacervado tiene, entonces, su papel generativo, limitado, asignado u ordenado y ejerce ese poder al que alude Lucrecio, esa *secreta facultas*⁶³⁸ o potencia generadora distintiva, que le es inherente (*inest*). No en vano, como señala Derrida: “Pour Epicure, la condensation ou l'épaisseur, le relief systrophique, c'est d'abord cet enchevêtrement torsadé, cette tournure concentrée d'atomes (masse, essaim, tourbillon, averse, troupe) qui produit la semence des choses, les *spermata*”⁶³⁹.

⁶³⁷ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 90, 91. Nos apartamos aquí de VARA para seguir a PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, p. 107. En términos generales, su traducción es mejor e incluye, adoptando con acierto el criterio de Arrighetti, ὁμοίως δὲ καὶ γῆ καὶ θάλαττα, que Vara omite siguiendo una *seclusio* de Usener.

⁶³⁸ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, v.173, en SOCAS, *op. cit.*, p. 131.

⁶³⁹ DERRIDA, Jacques, “*Mes chances: au rendezvous de quelques stereophonies epicuriennes*”, en *Tijdschrift voor Filosofie*, 45e Jaargang, vol. 1, 1983, pp. 3-40, concretamente p. 25.

1.8. Mundo(s)

Desde el punto de vista generativo, en el sentido de los compuestos, nos importa señalar que Epicuro postula la existencia de una pluralidad infinita de mundos. Esta doctrina física ya aparece en Anaximandro⁶⁴⁰ y entre los primeros atomistas⁶⁴¹ y Aristóteles alude negativamente a la cuestión en algún pasaje de sus *Física*⁶⁴² y *Acerca del cielo*⁶⁴³, partidario como es de la finitud del universo⁶⁴⁴ y unicidad del mundo.

Nuestro filósofo samio enuncia el mismo principio de los κόσμοι en el siguiente pasaje:

“hay que tener por garantizado que hay también mundos infinitos, unos iguales a éste y otros distintos, pues los átomos, al ser infinitos como anteriormente se demostró, se desplazan a los lugares más apartados incluso, puesto que los átomos de esta naturaleza, con los que podría formarse (ἐξ ὧν ἂν γένοιτο κόσμος) o por medio de los

⁶⁴⁰ ANAXIMANDRO, frag. 148 (12 DK A 10) Pseudo Plutarco, 2 [*Placita Philosophorum*, 875 F 6 y ss.] en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 114: “Anaximandro... dice que lo infinito es la causa de la generación y destrucción de todo (τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι), a partir de lo cual – dice – se segregan los cielos y en general todos los mundos, que son infinitos (ἀπείρους κόσμους). Declara que su destrucción y, mucho antes, su nacimiento se producen por el movimiento cíclico de su eternidad infinita ... Dice también que, en la generación de este cosmos, lo que de lo eterno es capaz de generar lo caliente y lo frío fue segregado, y que, a raíz de ello, una esfera de llamas surgió en tomo al aire que circunda a la tierra, tal como una corteza [rodea] al árbol; al romperse la [esfera] y quedar encerradas [sus llamas] en algunos círculos, se originaron el sol, la luna y los astros.”

⁶⁴¹ LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frags. 455-457 (DK 68 A 1, 67 A 21, 68 A 43) correspondientes a Diógenes Laercio, IX, 44; Simplicio, *Del cielo*, 202. 16; Dionisio de Alejandría en Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*, XIV 23, 2, respectivamente, en PORATTI, *op. cit.*, p. 249: “Hay infinitos mundos, y corruptibles (ἀπείρους τε εἶναι κόσμους καὶ γενητοὺς καὶ φθαρτοὺς)”; (...) “Leucipo y Demócrito dicen que hay mundos infinitos en número en el vacío infinito y que están compuestos por átomos infinitos en número (ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ἐν ἀπειρῷ τῷ κενῷ καὶ ἐξ ἀπειρῶν τῷ πλήθει τῶν ἀτόμων συνίστασθαι)”; (...) “Los átomos se desplazan azarosamente en el vacío y se encuentran espontáneamente, debido a su impetuoso movimiento desordenado, y se combinan porque, en razón de la variedad de aspectos que presentan, se agregan entre sí; de este modo constituyen el mundo y lo que él contiene o, más bien, infinitos mundos (κόσμους ἀπείρους)”

⁶⁴² ARISTÓTELES, *Física*, III, cap. 4, 203b24 – 30, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 74: “el hecho de no cesar en el pensamiento parecen ser infinitos tanto el número de las magnitudes matemáticas como lo de más allá del cielo. Y si es infinito lo de más allá, parece que también son infinitos tanto lo corpóreo como los mundos, pues ¿por qué iba a haber más cuerpo en esta parte del vacío que en aquella? De modo que ellos piensan que la masa está en todas partes si está en una. Y además, si hay un vacío y un lugar infinitos, es necesario que también lo sea el cuerpo”.

⁶⁴³ cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, I, 8, 276a 30 -276b 21, en CANDEL, *op. cit.*, pp. 76-77: “Además, es forzoso que todos los mundos estén formados por los mismos cuerpos, al ser semejantes por naturaleza. Ahora bien, es forzoso también que cada uno de los cuerpos, v.g.: el fuego y la tierra y sus intermedios, tenga la misma potencia; (...) Es evidente, pues, que una de aquellas cosas tendrá por naturaleza que alejarse del centro y la otra acercarse al centro, si todo fuego es semejante al fuego y lo mismo cada uno de los demás elementos, como (ocurre con) las partículas de fuego en este (mundo) (...) es natural que las partículas de tierra del otro mundo se desplacen hacia este centro, y también que se desplace hacia esta extremidad el fuego de allá. Pero eso es imposible: pues si así ocurriera, necesariamente se desplazaría hacia arriba la tierra en su propio mundo, y el fuego, hacia el centro (...) hay que hacer únicos el centro y la periferia; pero si esto es así, es imposible que exista más de un mundo”.

⁶⁴⁴ cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, I, 7, 274a y ss., en CANDEL, *op. cit.*, pp. 68-75.

cuales podría ser constituido un mundo (ἢ ὕφ' ὧν ἄν), no quedan agotados ni con un solo mundo ni con mundos limitados, ni con cuantos son como éstos ni con cuantos son diferentes a éstos. La consecuencia de ello es que no hay nada que impida la infinitud de los mundos”⁶⁴⁵.

Lucrecio expresa, en varios lugares⁶⁴⁶ lo mismo:

“de ninguna manera ahora hay que considerar verosímil que, ya que por doquier el espacio ilimitado se muestra vacío y las semillas en número incontable y su reunión en la hondura de mil maneras revolotean impulsadas por movimiento eterno, esta única rueda de tierras y este cielo se haya creado, que nada hacen allá fuera tantos cuerpos de materia, sobre todo cuando este esté hecho según naturaleza y entrechocando por propia cuenta las semillas de las cosas justamente, agrupadas de mil modos sin tino, al azar y en vano vinieron a cuajar aquellas que al juntarse de repente llegaron a ser muchas veces el comienzo de seres grandes, de la tierra, el mar y el cielo, de la raza de los vivientes”⁶⁴⁷.

De la conjunción entre la infinitud cuantitativa atómica, la infinitud extensiva del vacío, el carácter eterno de ambos, y, por último, el clinamen, deriva Epicuro la posibilidad (que ve verificada en virtud de lo eterno) de múltiples mundos coexistentes, cosa que también propugna Mondolfo cuando escribe: “La infinitud de los mundos se postula no sólo en un sentido de sucesión cronológica tras el acabamiento o disolución de uno de ellos, de manera que se produzca un mero reemplazo, sino también en el sentido de la coexistencia o existencia simultánea de plurales mundos”⁶⁴⁸.

La misma opinión la expresa (lo que consignamos a título de curiosidad y vigencia) el físico e ingeniero químico Hugh Everett III en el siglo XX, haciendo una interpretación de la mecánica cuántica para el nivel no subatómico o macroscópico, de tal modo que todo

⁶⁴⁵ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 45, en VARA, *op. cit.*, pp. 53-54.

⁶⁴⁶ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 1067-1076, en SOCAS, *op. cit.*, p. 218: “De otra parte, puesto que hay mucha materia dispuesta, puesto que el espacio está ahí al alcance sin que ninguna causa ocasione demora, es evidente que deben hacerse y formarse seres (*geri debent ni mirum et confieri res*); pero si ahora hay semillas en tal abundancia que no acertaría a contarlas la duración entera de los vivientes, y en ellas se mantiene esa misma naturaleza que podría juntar las semillas de los seres en tales lugares de la misma manera que ellas aquí se han juntado, es necesario admitir que hay otros orbes terrestres en otras partes (*necesse est confiteare esse alios aliis terrarum in partibus orbis*) y diversos pueblos de hombres y razas de fieras”.

⁶⁴⁷ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 1052-1063, en SOCAS, *op. cit.*, p. 218.

⁶⁴⁸ cf. MONDOLFO, Rodolfo y TRI, Segundo (trad.), *El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1969, p. 21.

subsistema o mundo inserto en la totalidad está correlacionado con el resto y se encuentra en una superposición de estados⁶⁴⁹.

Como Anaximandro, considera el samio la infinitud cuando señala:

“es preciso pensar que los mundos y todo ser compuesto y limitado provistos de una estrecha semejanza formal con las cosas observadas a simple vista se han originado a partir del infinito, tras haberse desprendido todos esos seres citados, tanto los mayores como los más pequeños, de sus propias concentraciones, y pensar asimismo que se disuelven de nuevo, unos con más rapidez y otros con más lentitud, experimentando este proceso unos por unas causas y otros por otras”⁶⁵⁰.

El punto de interés radica aquí en el proceso de agregación o surgimiento (generación, γεγονέναι) a partir de las “propias concentraciones” (ἐκ συστροφῶν ἰδίων ἀποκεκριμένων), es decir, de los primeros coacervados que ya hemos tratado; el proceso de desagregación o disolución (πάλιν διαλύεσθαι πάντα) es, sin embargo, la consecuencia natural del primero, pues, según nos transmite Cicerón, Epicuro sostiene que “los innumerables mundos (...) nacen y mueren cada día (*innumerabiles mundi, qui et oriantur et intereant cotidie*)”⁶⁵¹, dado que,

⁶⁴⁹ cf. EVERETT III, Hugh, *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics: the theory of universal wave function*, tesis, Princeton University, (1956, 1973), p. 43: “There does not, in general, exist anything like a single state for one subsystem of a composite system. That is, subsystems do not possess states independent of the states of the remainder of the system, so that the subsystem states are generally correlated. One can arbitrarily choose a state for one subsystem, and be led to the relative state for the other subsystem. Thus we are faced with a fundamental relativity of states, which is implied by the formalism of composite systems. It is meaningless to ask the absolute state of a subsystem - one can only ask the state relative to a given state of the remainder of the system”.

⁶⁵⁰ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 73, en VARA, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁵¹ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 7, 22, 6, en HERRERO LLORENTE, Víctor José (ed., trad.), Madrid, Gredos, 1987, p. 63.

al decir de Lucrecio⁶⁵², “el mundo está hecho de cuerpo mortal y es capaz a la vez de nacimiento (*mortali consistere corpore mundum nativom...*)”⁶⁵³.

El mundo y sus partes se ven abocados, como construcciones atómicas harto complejas, a la dispersión⁶⁵⁴ o destrucción (*exitium*)⁶⁵⁵, como vuelve a subrayar Lucrecio: “la mole que durante tantos años se sostuvo, la máquina del mundo, caerá (... *multos per annos ruet moles et machina mundi*)”⁶⁵⁶.

Además del proceso “vital” de los mundos, Epicuro indica que no tienen una sola forma o configuración (ἕνα σχηματισμὸν), sino diversas, ya sean esferoides (σφαιροειδεῖς),

⁶⁵² cf. LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 1105-1143, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 220-221: “Y muchos cuerpos, después de surgir el tiempo genital del mundo y el día primigenio (*tempus genitale diemque primigenum*) del mar, la tierra y el sol, se fueron añadiendo desde fuera (*addita... extrinsecus*), se fueron añadiendo muchas semillas en tomo, que el gran todo aportó disparando (*iaculando contulit*) para que de ellas mares y tierras pudieran agrandarse y de ellas la casa del cielo ganara espacio, levantara lejos del suelo sus altas techumbres y el aire se alzara; porque con los golpes todos los cuerpos desde todos sitios se distribuyen, cada cual con el suyo, y se retiran junto a su prole: <va> el líquido a lo líquido (*umor ad umorem*), de cuerpos térreos crece la tierra (*terreno corpore terra crescit*) y los fuegos forjan fuegos (*ignem ignes*) y éter (*el éter*) (*aetheraque <aether>*), hasta que la naturaleza productora, en su hacer, lleva todas las cosas hasta el límite último de crecimiento (*ad extremum crescendi perfica finem omnia perduxit*), como sucede cuando ya lo que hay dentro de las venas vivificantes no es más abundoso que lo que de ellas se escurre y retira (*ut fit ubi nihilo iam plus est quod datur intra vitalis venas quam quod fluit atque recedit*). Aquí debe pararse la edad de todas las cosas, aquí la naturaleza con sus propios recursos refrena el crecimiento (*hic natura suis refrenat viribus auctum*). Pues todas y cada una de las cosas que ves desarrollarse con próspero crecimiento (*vides hilara grandescere adauctu*) y poco a poco subir los peldaños de la edad madura (*paulatimque gradus aetatis scandere adultae*), van tomando en sí más cuerpos que los que de sí despiden, al tiempo que sin dificultad todo alimento se adentra en sus venas (*in venas cibus omnis inditur*) y al tiempo que no están tan abiertamente distendidas que dejen escapar muchos cuerpos y que el gasto que de ellos hagan sea mayor que el alimento que su edad toma. Que, por tanto, a las cosas se les escurren y retiran muchos cuerpos, hay que reconocerlo, pero más cuerpos deben arimárseles hasta que alcanzan la cúspide y remate de su maduración (*alescendi summum tetigere cacumen*); luego, a trozos, las fuerzas y el vigor maduro va rompiendo la edad y en su parte peor se deshace (*in partem peiorem liquitur aetas*). Y es que, en efecto, cuanto más ancha es una cosa, si se le quita el crecer, y cuanto más espaciosa es, más cuerpos al punto esparce y de sí despide hacia todas partes en derredor (*dispargit et a se corpora mittit*), sin que el alimento se le meta fácilmente por todas las venas (*nec facile in venas cibus omnis diditur ei*) ni haya bastante, en relación a los muchos vapores que exhala, para poder suministrar y proporcionar otro tanto (*nec satis est, pro quam largos exaestuat aestus, unde queat tantum suboriri ac subpeditare*). Con razón, pues, perecen todas las cosas cuando con el flujo se vuelven esponjosas y cuando caen bajo los golpes exteriores, toda vez que a la edad avanzada acaba por faltarle el alimento (*grandi cibus aevo denique deficit*) y los cuerpos desde fuera no cesan de estropear ninguna cosa, machacándola, ni de domeñarla con golpes hostiles”.

⁶⁵³ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 65-66, en SOCAS, *op. cit.*, p. 341.

⁶⁵⁴ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, v. 16, en SOCAS, *op. cit.*, p. 230.

⁶⁵⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 236-246, en SOCAS *op. cit.*, p. 347: “Para empezar, puesto que el cuerpo de la tierra y la humedad y los soplos ligeros de las brisas y los calientes hervores, de que parece estar hecho el conjunto de los seres, todos vienen a ser de cuerpo sometido a nacimiento y muerte, debe considerarse igual la naturaleza toda del mundo: evidentemente, pues, aquellas cosas cuyas partes y miembros vemos que siendo de masa que nace son a la vez de figuras mortales, esas mismas en general advertimos que son mortales y a la vez sometidas a nacimiento; en consecuencia, como veo que los miembros y partes mayores del mundo (*principale tempus*) después de gastarse se reproducen, cabe suponer que tanto cielo como tierra tuvieron igualmente un tiempo de inicio y tendrán su derrumbe (*cladem*)”.

⁶⁵⁶ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 95-96, en SOCAS *op. cit.*, pp. 341-342.

ovoides (ὀφειδεῖς) u otras y es también concebible que carezcan de algunos de los *semina* presentes en nuestro mundo⁶⁵⁷.

Otro aspecto importante radica en que, a diferencia de lo postulado por Platón o, a su modo, por Aristóteles, por ejemplo, el mundo no es para el hombre⁶⁵⁸ ni (se) lo creó ninguna divinidad⁶⁵⁹ y tiene, con todo, plena realidad, aun compuesta⁶⁶⁰. De esta manera se evita el

⁶⁵⁷ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 74, en VARA *op. cit.*, pp. 67-68: “hay que pensar que los mundos no tienen necesariamente una sola configuración sino diferentes. Pues hay que pensar que unos son esferoides y otros ovoides y otros de distintas formas, pero no que tienen cualquier forma ni tampoco que se han constituido a partir del infinito seres vivos distintos a los que conocemos. Pues que en un mundo cabría incluso que no se hubiera concentrado este tipo de semillas de las que se componen los seres animados y las plantas y todo lo demás que aquí se ve a simple vista sino otras distintas, y que, en cambio, en tal otro no hubiera podido realizarse ese mismo fenómeno, eso tampoco podría demostrarlo nadie. Por el contrario, hay que admitir que en todos los mundos se han creado de la misma manera las mismas semillas, y de la misma forma también en la tierra”.

⁶⁵⁸ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 156-159 y vv. 165, en SOCAS, *op. cit.*, p. 344: “Decir además que por causa de los hombres los dioses decidieron disponer la naturaleza preclara del mundo (*hominum causa voluisse parare praeclaram mundi naturam*) y que por eso conviene alabar (*laudare*) su obra como merece, pensar que será eterna e inmortal (*aeternumque putare atque inmortale futurum*) (...) es un disparate (*desiperest*)”.

⁶⁵⁹ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 146-147 y 153-154, en SOCAS *op. cit.*, p. 344: “No debes creer asimismo eso de que los dioses tengan su santa casa en alguna parte del mundo (*[i]llud item non est ut possis credere, sedes / esse deum sanctas in mundi partibus ullis*) [...] las moradas de ellos deben ser diferentes de las nuestras y de materia sutil (*dissimiles...tenuis de corpore*)”.

⁶⁶⁰ cf. PESCE, Domenico, *Introduzione a Epicuro*, Bari, Editori Laterza, 1981, pp. 28-29 (cf. ss.): “Benché nell'intera sua opera Platone non faccia mai parola dell'atomismo, gli interpreti moderni concordano nel ritenere non soltanto che egli ne fosse a perfetta conoscenza, ma che anzi proprio contro di esso sia rivolta la sua costruzione fisica, della quale daremo in questo libro una breve esposizione sommaria, necessaria per intendere la ripresa che in funzione antiplatonica farà poi Epicuro dell'atomismo. Per Platone, anzitutto, il concetto di 'natura' (*physis*), oggetto della 'fisica' (termine quest'ultimo per altro non platonico, ma aristotelico, Platone parla di 'ricerca attorno alla natura'), non coincide affatto con la totalità dell'esistente, ma ne indica soltanto una parte, caratterizzata per di più da una condizione di semirealtà. La natura infatti abbraccia tutto quanto è sensibile, visibile e tangibile, e pertanto soggetto al continuo divenire. Giacché l'intera filosofia platonica è condizionata dalla duplice equazione: intelligibile essere, sensibile divenire e dall'interpretazione del divenire come commistione di essere e di non-essere. Alla condizione di semirealtà della natura corrisponde, per quel perfetto parallelismo che Platone pone tra metafisica e gnoseologia, la condizione di semiscienza della fisica che non potrà mai pervenire al discorso rigoroso, ma dovrà necessariamente fermarsi al livello del semplice verosimile. Da questi presupposti segue quel ch'è l'assioma fondamentale della fisica platonica: la non autonomia ontologica e gnoseologica della natura che, come desume la sua realtà da altro (il divenire presuppone l'essere), così non può trovare la propria spiegazione in se stessa. Di qui il porsi della fisica come ricerca della 'causa', del perché le cose sensibili nascono e periscono, del perché sono. Che questa causa non possa essere quella materiale-meccanica addotta dall'atomismo (ma secondo Platone da tutti i filosofi presocratici ivi compreso, nonostante le apparenze contrarie, Anassagora) è quel che Platone si propone di dimostrare in quella sezione del *Fedone* (95e-102a) che costituisce il programma della sua fisica di cui darà poi compiuta esposizione nel *Timeo*. La materia, in sé considerata, è caratterizzata dal suo prestarsi indifferentemente a esiti formali molteplici, che anzi diventano infatti (come precisa il *Timeo*) nel caso della materia pura, priva cioè assolutamente di ogni determinazione, di modo che non può trovarsi in essa la spiegazione del perché si sia realizzata una certa forma anziché un'altra che era pure egualmente possibile; la materia cioè è condizione necessaria perché sussistano cose materiali ma non sufficiente, è 'concausa', per adoperare la terminologia del *Timeo*, ma non vera 'causa'. Ove si voglia scoprire quest'ultima, bisognerà guardare nel processo del divenire non all'elemento semplicemente fattuale, alle condizioni che lo rendono soltanto possibile, ma all'intelligibile e cioè alla forma che si realizza, la quale è non soltanto fornita di significato, ma in quanto costituisce un fine scelto tra altri possibili, anche di valore. Di qui la formulazione, come criterio ultimo di spiegazione, del principio del meglio: poiché il valore (il bene) dovrà realizzarsi sul fondamento di una scelta, esso si configurerà come un bene maggiore rispetto a un bene minore”.

antropocentrismo fisicista, así como la función providente o teleológica, tutelar, de los dioses, que conduciría al temor o a la idolatría, derivada también de divinizar los astros⁶⁶¹.

Tanto los hombres como los dioses pertenecen, en calidad de compuestos, a la totalidad, por más que los primeros se encuentren dentro del mundo y los segundos habiten entre los mundos. Epicuro describe, por su parte, el proceso de generación de los mundos plurales insertos en el universo o cosmos.

De hecho, la infinidad de mundos permite virtualmente la existencia anterior, posterior y simultánea, de acuerdo con los principios físicos, del mismo mundo, así como de sus mismos pobladores, los humanos o sus réplicas idénticas, es decir, la existencia de duplicados exactos azarosos⁶⁶². Sin embargo, esas copias o, por mejor decir, gemelos azarosos no deben preocupar al hombre ni tiene peso ontológico o epistemológico o significado en el sistema epicúreo⁶⁶³, habida cuenta de que se da la “*mors aeterna*”⁶⁶⁴, La coherencia misma del sistema posibilita, entonces, la existencia de múltiples mundos e incluso múltiples mundos habitados, con seres correlativos o análogos a los de nuestro mundo, según expone Paul Brien:

“nous dirions aujourd’hui que parmi les millions d’étoiles de notre galaxie et des innombrables autres galaxies de l’Univers, chaque étoile ayant son système planétaire, il faut admettre que, dans l’infinité des systèmes planétaires, les conditions astrophysiques et géophysiques réalisées sur notre terre ont du se réaliser sur d’autres planètes. Ni trop rapprochées ni trop éloignées de leur propre soleil, la vapeur d’eau put s’y condenser en des mers et des rivières, l’énergie lumineuse permît les photosynthèses nécessaires à

⁶⁶¹ cf. PESCE, Domenico, *Saggio su Epicuro*, Roma, Laterza, 1974, pp. 54-55: “Naturalmente anche il mondo non è per Epicuro che una semplice situazione di fatto, che né incarna un modello ideale né costituisce qualcosa di venerando, un fatto cioè che, come ogni altro, è destituito di ogni intrinseco valore. A ciò tendono le tesi fondamentali della sua cosmologia, che si oppongono punto per punto alle tesi platoniche ed aristoteliche. (...) Platone ed Aristotele convenivano nel concepire la natura sul modello dell'arte, anche se questa relazione era concepita dal primo come effettiva identificazione, mentre per il secondo, che aveva distinto la causa interna al processo dall'agente esterno, si trattava soltanto di un'analogia. Ma per tutti e due il processo andava interpretato finalisticamente, nel senso che le sue fasi successive erano tra di loro legate da un disegno idealmente preesistente che si veniva progressivamente realizzando. Il disegno preesistente, l'interpretazione finalistica sono, come abbiamo visto, completamente eliminati da Epicuro, per il quale tuttavia la natura, semplice situazione fattuale, séguita ad indicare la struttura permanente di una cosa e la legge costante di un evento, quei *foedera naturae* di cui parla Lucrezio”.

⁶⁶² LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 847-861, en SOCAS, *op. cit.*, p. 264: “en todo el espacio pasado del tiempo inmenso y en lo variados además que son los movimientos de la materia, podrías sin dificultad creer que estas mismas semillas de las que estamos hechos estuvieron antes muchas veces colocadas en el mismo orden que están ahora; y sin embargo no podemos recobrar tal cosa con pensamiento y memoria: pues hay en medio una suspensión de la vida y todos los movimientos acá y allá se alejaron sin rumbo de los sentidos”.

⁶⁶³ Sobre algunas cuestiones epistemológicas (realismo modal), viabilidad de una ética que busque el bien, entre otras; cf. WARREN, James, “Ancient atomists on the plurality of worlds”, en *Classical Quarterly*, n° 54, vol. 02, 2004, pp. 354-365.

⁶⁶⁴ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, III, v. 1091.

l'éclosion et au maintien des vies qui, ayant la même origine, sont toutes pareilles aux nôtres, dans la diversité de leurs structures, de leurs formes. La pluralité des mondes et des mondes habités ne peut être mise en doute. La science d'aujourd'hui rejoint et confirme les intuitions d'Épicure, les évocations de Lucrece"⁶⁶⁵.

Por otra parte, la libertad del átomo, azarosa por antiteleológica aunque sujeta a reglas, hace comprensible, según el filósofo de Samos, el hecho de que:

“existen otros mundos como éste infinitos en número (κόσμοι εἰσὶν ἄπειροι τὸ πλῆθος) (...) y que ese mundo igual a éste puede originarse tanto dentro de otro mundo como en el intermundo (ὁ τοιοῦτος δύνανται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ) que llamamos espacio entre mundos (μεταξὺ κόσμων διάστημα), y eso en un lugar muy vacío y no en uno grande, totalmente puro y vacío como algunos afirman, para lo cual sólo se necesita que fluyan semillas adecuadas de átomos (ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων) de un solo mundo o de un intermundo o también de varios, semillas (ἐνὸς κόσμου ἢ μετακοσμίου ἢ ἀπὸ πλειόνων) que vayan produciendo paulatinamente aglomeramientos, interrelaciones y transmutaciones (προσθέσεις τε καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιούντων) del conjunto de estos átomos a otro lugar distinto (ἐπ' ἄλλον τόπον), si los tiros van por ahí, y que lleven a cabo también irrigaciones (ἐπαρδεύσεις), procedentes de los átomos adecuados para este cometido, hasta que el nuevo mundo, fruto de esas semillas, alcance su pleno desarrollo y fortaleza, características estas últimas que vienen condicionadas por la capacidad que los cimientos colocados debajo tengan de soportarlas"⁶⁶⁶.

Si bien los mundos constituyen subsistemas autónomos, cerrados por sus *moenia*⁶⁶⁷, murallas perimetrales, pueden asumir, igualmente, más átomos.

En este punto, podemos ofrecer la definición que Epicuro brinda de cosmos, lo describe como sigue:

⁶⁶⁵ BRIEN, Paul, “La génération des êtres vivants dans la philosophie épicurienne”, en *Revue de Synthèse, XIIIe Congrès d'histoire des sciences. Colloques: textes des rapports*, Paris, Albin Michel, serie 3^a, tomo LXXXIX, 49-52, série générale, 1968, pp. 307-321, reimpresso en *Actes du XIIIe Congrès d'histoire des sciences*, Paris, Blanchard, 1970, tomo I. A, pp. 307-321. Se cita por la primera, concretamente p. 320.

⁶⁶⁶ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 89, en VARA, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁶⁷ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 364-372, en SOCAS, *op. cit.*, p. 352: “ni la naturaleza del mundo viene a ser de cuerpo macizo, ya que hay mezclado en las cosas vacío, ni es sin embargo como el vacío, ni de otra parte faltan cuerpos que, surgiendo del infinito, tal vez puedan derribar en violento torbellino el conjunto de las cosas o acarrear cualquier otro crítico desastre, ni tampoco faltan las condiciones y el espacio de lugares profundos donde puedan estallar las murallas del mundo (*moenia mundi*) o puedan, empujadas por cualquier otra fuerza, destruirse”.

“Un mundo (κόσμος) es un globo rodeado por el cielo, que engloba en sí a las estrellas, a la tierra y a todos los cuerpos visibles, y, si se disuelve éste, todos los cuerpos que hay dentro de él serán presa de confusión, globo que marca una separación (ἀποτομήν) del infinito y que termina en un final vaporoso y denso y en un elemento que gira (περιαγομένω) o que tiene inmovilidad (στάσις ἔχοντι), y que tiene un borde (περιγραφὴν) redondo (στρογγύλην) o triangular (τρίγωνον) o como quiera que sea. Cabe, en efecto, que sea de cualquier manera”⁶⁶⁸.

Respecto al texto antedicho, se impone indicar que el término ἀποτομή, en vecindad de περιγραφή evocan el carácter unitario que, en el seno de la totalidad absoluta, tienen los mundos, ya que hay un corte separativo, una división estricta y un contorno, perímetro o circunscripción – en sentido literal – para cada uno, cosa que parece idéntica a la noción lucreciana de *moenia mundi*. También aquí se aprecian los disensos, integraciones y enfrentamientos implícitos las cosmologías de Platón y Aristóteles⁶⁶⁹.

Nos conviene recordar ahora que existen κόσμοι (*munda, mundi*) pero también μετακόσμια o, tal como los vierte Cicerón en *De finibus bonorum et malorum*⁶⁷⁰, mencionándolos en *De divinatione*⁶⁷¹ los *intermundia*, es decir, los espacios intermundiales, pues propiamente eso significan los adjetivos sustantivados que aducimos, tanto en griego como en latín, según confirma la definición que ofrece el pensador samio: “la extensión entre

⁶⁶⁸ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 88, en VARA *op. cit.*, pp. 74-75.

⁶⁶⁹ cf. PESCE, *Saggio su Epicuro, op. cit.*, pp. 52-53: “La cosmologia platonica è caratterizzata dalla netta contrapposizione di materia e forma: la materia è di per sé assolutamente informe e perciò capace di assumere qualunque forma, il movimento è di per sé assolutamente disordinato e perciò capace di assumere qualunque direzione. Platone assimila la genesi del mondo alla produzione umana e perciò la concepisce come un processo di fabbricazione dovuto ad un artefice. Viene di qui probabilmente che la materia sia intesa in termini quantitativi e rappresentata come spazio appunto perché nello spazio, per la sua assoluta omogeneità, è possibile disegnare dovunque qualunque forma, senza che vi sia alcuna prefigurazione di sorta. Aristotele, che al modello dell'umana produzione sostituisce quello della naturale nascita e crescita di piante ed animali, salda la forma alla materia, concependo la ‘privazione’ non più come assoluta ed indeterminata, ma come relativa e determinata, cioè come ‘potenza’. A questo modo la materia è intesa non più quantitativamente, ma qualitativamente. Per certi aspetti la posizione di Epicuro, su questo problema, è intermedia: anche per lui la forma è intrinseca alla materia, ma tutti e due i principi sono ricondotti allo spazio e concepiti perciò in maniera quantitativa. Senonché lo spazio, pur di per sé omogeneo, ha tuttavia una sua intrinseca struttura discreta che, costituendo una sorta di originaria figurazione, condiziona il distribuirsi dei pieni e dei vuoti e per ciò stesso delimita l'ambito delle forme. Di qui la tesi che, mentre il numero degli atomi e l'estensione del vuoto sono infiniti, le forme degli atomi sono sì inconcepibilmente varie, ma non infinite. Il fatto si è che, essendo fissato un limite di grandezza, dato dall'impossibilità che l'atomo riesca visibile all'occhio umano, lo stesso numero delle figurazioni, rese possibili dal vario disporsi dei ‘minimi’, riesce limitato.

⁶⁷⁰ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, II, 23, 75, 5, en HERRERO, *op. cit.*, p. 146: “Cuando habláis de elementos indivisibles y de intermundos (*individua cum dicitis et intermundia*) (...)”.

⁶⁷¹ CICERÓN, *Sobre la adivinación*, II, 17, 40, 3 y ss. en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 186: “presentó Epicuro a los propios dioses como unos seres translucidos, transidos de aire (*perlucidos et perflabilis*) y habitantes del espacio situado entre dos mundos (*habitantis tamquam inter duos lucos sic inter duos mundos*), como si fuera ‘entre dos bosques’, por miedo a los derrumbes” (*propter metum ruinarum*)”.

los mundos”. En los intermundos se produce, empero, un flujo o irrigación atómicos que propicia el surgimiento de compuestos. Los intermundos tienen, así mismo, función señera, al ser residencia de los dioses que, tal como indican Acosta y García Gual:

“Habitan no los mundos, naturalmente perecederos como todo agregado atómico, sino los intermundos (*metacosmia, intermundia*), donde se encuentra una inagotable reserva de átomos que, con flujo incesante, renuevan perpetuamente su materia⁶⁷². Todo ocurre, pues, gracias a los átomos y al vacío, cosa que se entrevé en el verso lucreciano: “veo a través del vacío todo hacerse las cosas (*totum video per inane geri res*)”⁶⁷³.

De regreso a la dinámica de los mundos, hemos de remarcar un punto álgido en su proceso de crecimiento, *extremum crescendi finem*, (el límite último de crecimiento)⁶⁷⁴, que conduce, inmediatamente, al decrecimiento y disolución totales. En ese marco, y antes de recorrer *in extenso* la secuencia en cuya virtud se desarrollan los mundos, deseamos poner de relieve nuevamente la importancia de las semillas o primeros coacervados, que son en nuestra opinión esos grupos de átomos apropiados⁶⁷⁵, ésta vez formulados por Lucrecio, que alude al universo, su renovación, los límites de las cosas y la generación de planetas o satélites:

“en el conjunto no hay cosa que sea singular (*in summa res nulla sit una*), que como única se engendre y como única y sola crezca (*unica quae gignatur et unica solaque crescat*) sin que pertenezca a linaje ninguno y haya muchas de su misma clase⁶⁷⁶ (*quin aliquoius siet saecli permultaque eodem sint genere*); (...) hay que admitir por una razón semejante (*simili ratione*) que el cielo, la tierra y el sol, la luna (*caelum [...] terramque et solem, lunam mare cetera quae sunt, /non esse unica, sed numero magis innumerali*), el mar y los demás seres que hay no son únicos, sino más bien en número incontable, toda vez que tanto tienen ellos un límite bien asentado y tanto están hechos de cuerpo nacido como la clase toda que mediante generación va rebosando de tales seres⁶⁷⁷.

⁶⁷² GARCÍA GUAL, ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 186.

⁶⁷³ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, v. 16, en SOCAS, *op. cit.*, p. 230.

⁶⁷⁴ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, v. 1116, en SOCAS, *op. cit.*, p. 220.

⁶⁷⁵ *cf.*, para otro punto de vista, MOREL, Jean-Pierre, “Corps et cosmologie dans la physique d’Épicure. Lettre à Hérodote, § 45”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 2003, p. 33-49; así como, con interesantes sugerencias sobre la física epicúrea en general, MOREL, Jean-Pierre, “Epicurean atomism”, en WARREN, *Companion*, *op. cit.*, sección: “from atoms to worlds”, pp. 65-83, especialmente, pp. 81-83.

⁶⁷⁶ *cf.* ARISTÓTELES, *Metafísica*, X, caps. 8 y 9, 1057 b 35 y ss., en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 418 y ss.

⁶⁷⁷ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 1077-1080 y 1084-1086, en SOCAS, *op. cit.*, p. 219.

Por su parte, Epicuro precisa cómo surgen los mundos y existen requisitos materiales para ello:

“para la creación de un nuevo mundo no basta sólo, como asegura alguno de los llamados físicos, con que se produzca una acumulación de átomos (ἄθροισμὸν δεῖ μόνον) ni tampoco un remolino de ellos en el vacío en el que, según todas las presunciones, puede originarse un mundo a la fuerza, y con que crezca hasta chocar con otro”⁶⁷⁸. Así lo atestigua la formación del “sol, la luna y los demás astros [que⁶⁷⁹] no se formaron por sí mismos y luego fueron absorbidos por el cosmos y todo lo que él contiene, sino que pronto se plasmaron (εὐθὺς διεπλάττετο – formaron, moldearon –) y crecieron —lo mismo el mar y la tierra (ὁμοίως δὲ καὶ γῆ καὶ θάλαττα)— por agregaciones y vórtices (προσκρίσεις καὶ δινήσεις) de (...) sustancias finísimas (λεπτομερῶν τινῶν φύσεων), bien semejantes al viento (πνευματικῶν) o al fuego(πυροειδῶν), o a ambos a la vez (συναμφότερον)”⁶⁸⁰.

Si ahondamos en el proceso de generación de los mundos debemos recordar que intervienen torbellinos o remolinos de átomos (δῖνον, *turbine*) unidos azarosamente, sin providencia o intencionalidad (inteligente, se entiende) intrínseca o extrínseca⁶⁸¹ pero con alguna afinidad, de forma que hay un proceso que conduce desde el desorden al orden intramundial, al decir de Lucrecio:

“No se dejaba ver ninguna cosa parecida (*similis*) a nuestras cosas, sino una suerte de tempestad en sus inicios y una masa que surge (*nova tempestas quaedam molesque coorta*). Enseguida las partes empezaron a escapar, a juntarse las cosas iguales con las iguales (*partes... pares... cum paribus iungi*) y a repartir el mundo (*discludere mundum*), a separar sus miembros y a ordenar (*disponere*) sus partes mayores a partir de principios de toda clase cuya disparidad se enredaba en guerras (*proelia miscens*) y alteraba los

⁶⁷⁸ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 90, en VARA, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁷⁹ Aunque por razones tipográficas no podemos insertar la puntuación con propiedad, aquí se trata, para cuanto afecta a nuestro texto, de una oración subordinada relativa explicativa, es decir, entre comas.

⁶⁸⁰ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 90, 91. Nos apartamos aquí de VARA para seguir a PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, p. 107. En términos generales, su traducción es mejor e incluye, adoptando con acierto el criterio de Arrighetti, ὁμοίως δὲ καὶ γῆ καὶ θάλαττα, que Vara omite siguiendo una *seclusio* de Usener. Nos atenemos al mismo criterio adoptado al respecto en el capítulo precedente.

⁶⁸¹ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 419-431, en SOCAS, *op. cit.*, p. 35-354: “ni a propósito (*neque consilio*) los primordios de los seres se colocaron cada uno en su sitio previsoramente, ni sin duda pactaron (*pepigere*) los movimientos que cada cual provoca; pero, puesto que muchos primordios de seres, de tantos modos empujados ya desde tiempo infinito por golpes y arrastrados por sus propias masas, constantemente se movían, se juntaban de muchos modos (*consuerunt*) y así ensayaban todo aquello, fuera lo que fuera, que al agruparse (*coire*) entre sí pudieran crear, ocurre por eso que, repartidos a lo largo de un tiempo enorme, probando encuentros y movimientos de toda clase, al fin se reúnen aquellos que, juntados de repente, llegaron a ser muchas veces el comienzo de seres grandes, de la tierra, el mar y el cielo, de la raza de los vivientes”.

intervalos, trayectorias, enlaces, masas, golpes, encuentros, movimientos (*discordia quorum intervalla vias conexus pondera plagas concursus motus turbabat*), en razón de sus formas desiguales (*dissimilis formas*) y sus configuraciones variables (*variasque figuras*), porque no todas las cosas podían así permanecer juntas (*coniuncta manere*), ni unas a otras imprimirse los movimientos adecuados (*motus inter sese dare convenientis*), esto es, a separar del suelo el alto cielo y el mar de otro lado, para que se abriese con sus aguas lejos, y más allá también los fuegos del éter limpio y lejano”⁶⁸².

El proceso que aquí se menciona conlleva también la sucesiva separación de tierra, agua, aire y fuego y demás eventos asociados, como el surgimiento de otros astros y planetas u otros fenómenos astronómicos o meteorológicos asociados.

Según el poeta, la tierra tiene un carácter pesado y enredoso, por lo que resulta centrípeta, mientras otros cuerpos más lisos y redondos dan lugar al mar, las estrellas y la luna, al tiempo que, más tarde, surge lo ignífero. Junto a estas cuestiones el vate latino trata también los globos solar y lunar, con su movimiento de rotación estable, la diversa translucidez, ligereza y limpidez del fango, el agua, el aire y el fuego; igualmente analiza las magnitudes planetarias, la sustentación terráquea, las órbitas planetarias, la luz, la alternancia de día y noche, las fases lunares, los eclipses⁶⁸³. Pese a sus aciertos o errores de conformidad con la ciencia actual – que no nos corresponde valorar aquí –, deseamos destacar el afán empírico, materialistamente reductivo y racional de Epicuro, aspecto que mencionamos en el capítulo inicial.

De regreso al nacimiento de un mundo, es de justicia recordar que se debe a un δῖνος, *turbo* o *tempestas*, lo guarda semejanza con la δινῆ de Demócrito⁶⁸⁴ y que también aparece (jónico, δῖνα), como δίνησις, en los escritos del samio⁶⁸⁵; si atendemos al término epicúreo

⁶⁸² LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 435-448, en SOCAS, *op. cit.*, p. 354.

⁶⁸³ cf. LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 449-770, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 354-367. Sólo trataremos los fenómenos antedichos en modo tangencial y somero en cuanto interesan a la canónica epicúrea y a la terapéutica ético-filosófica epicúrea.

⁶⁸⁴ cf. [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 443 (DK 68 A 69) (Aristóteles, *Física*, II, 11 4, 196^a), en PORATTI, *op. cit.*, p. 240: “Algunos también sostienen que la causa de este cielo y de todos los mundos es la espontaneidad: espontáneamente, en efecto, se produce el torbellino y el movimiento que ha separado [los elementos] y ha instalado al universo en su orden presente”. Otros fragmentos al respecto en *op. cit.*, pp. 228-241.

⁶⁸⁵ EPICURO, *Epistula ad Pythoclem*, 90 (δίνησις); 92;93, 112, 114 (δίνη); 113 (δῖνα, jónico) en , ARRIGHETTI, *op. cit.*, pp. 81; 83, 85, 101, respectivamente. Hay otras dos ocurrencias en las secciones 26 y 27 del fragmento 26 de *Περὶ φύσεως* que no juzgamos relevantes aquí.

ἔκθλιψιν⁶⁸⁶, que Lucrecio⁶⁸⁷ vierte con verbos ligado a *excussio*, *eversio* *expulsio* y que en castellano vale por “sacudimiento” como acción y efecto de arrojar, tirar o despedir algo o apartarlo violentamente de sí⁶⁸⁸, y que Konstan llama “extrusion”⁶⁸⁹.

Tomando lo señalado en consideración, podemos sostener, en discrepancia con Furley⁶⁹⁰, que el proceso de surgimiento de los mundos implica, como ya se ha indicado, colisiones y rebotes, así como primeros coacervados. Sin embargo, el inicio se encuentra en un gran masa atómica bullente de energía y choques, con un comportamiento vortical caótico, semejante a una nebulosa cosmológica⁶⁹¹, que concentra los átomos más pesados e irregulares, tendentes hacia el centro de la masa y expulsa dispersivamente los más pequeños y lisos.

Ese primer remolino, en el que lo más pesado, grande e irregular permanece, expulsa átomos más pequeños y lisos que generan, a su vez otras concentraciones (προσθέσεις) de átomos (las partes de cada mundo) que se configuran, a más de recibir aún irrigaciones y flujos atómicos (ἐπαρδεύσεις, ρεῦσις) hasta componer la articulación (διαρθρώσεις) de un mundo autónomo⁶⁹².

La importancia del vórtice en la generación de los mundos la puso de manifiesto Konstan en un artículo que estudia aspectos espinosos de la física epicúrea y el que destaca la importancia del torbellino en la doctrina física del filósofo samio, cosa que merece ser anotada con esta extensa cita:

“Vortices do indeed have an axis; this they have in common with the mere centrifugal rotation of a column of fluid. But vortices also have a vertical vector, which is much in evidence in the action of a tornado. In fact, the centripetal force in the vortex is inseparable from the vertical motion at the axis, for the mechanics of the vortex are

⁶⁸⁶ EPICURO, *Epistula ad Herodotum*, 53, *Epistula ad Pythoclem*, 109, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, pp. 49 y 97, respectivamente.

⁶⁸⁷ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, III, v. 358, V, v. 50 (*expello*); VI, v. 161, VI, v. 688 (*excutio*); II, 951, *passim* (*ecio*).

⁶⁸⁸ cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *op. cit.*, 22ª edición, s. *uu.* sacudimiento y sacudir, en su acepción tercera.

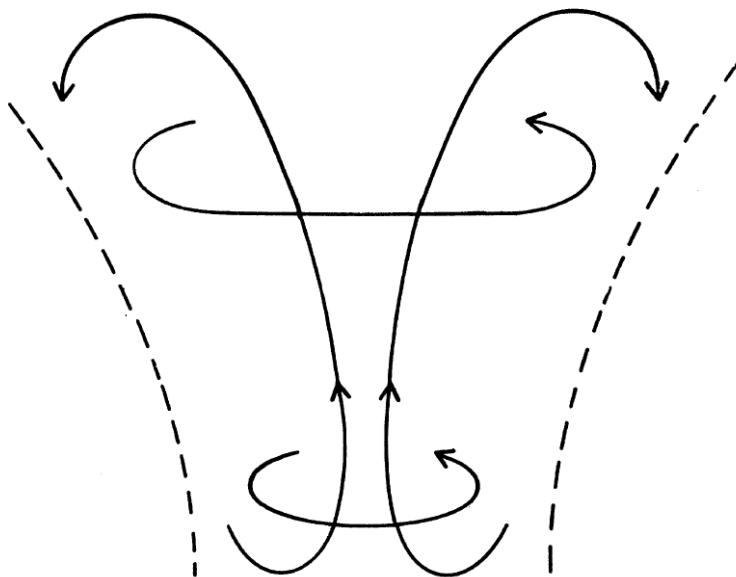
⁶⁸⁹ KONSTAN, David, “Problems in Epicurean Physics”, en *Isis*, vol. 70, nº 3, septiembre, 1979, pp. 394-418; reimpresso en ANTON, John y PREUS, Anthony (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2, Albany (New York), State University of New York Press, 1983, pp. 431-464, concretamente p. 450, entre otras.

⁶⁹⁰ FURLEY, David, “Aristotle and the atomist on motion in a void”, en *op. cit.*, pp. 77-102, concretamente pp. 81-82; donde el estudioso subraya el problema entre el peso inexistente en un mundo vacuo y la fuerza cadente de los átomos mayores al colisionar en el vórtice.

⁶⁹¹ cf. MASSON, *Lucretius*, *op. cit.*, p. 153 y ss.

⁶⁹² cf. BAILEY, *Greek atomists*, *op. cit.*, pp. 363-365.

based on a drag effect, in which the speed of rotation and therefore the centrifugal force at one end of the column is less than that at the other. The result of this differential is a rotary flow along the axis of the funnel, with dispersion of the fluid at one end and a pressure toward the axis at the other. Figure 1 illustrates both the horizontal and the vertical flow patterns of the vortex: Moreover, since a vortex necessarily occurs in a medium, the effects of floating and sinking, that is, of differential densities, will also play a part in the distribution of any particles within the swirl. Light particles may, for example, be scattered at the top of the column, while heavy ones are concentrated at the bottom; objects of the appropriate density and shape (flat and wide, say) may even float suspended for a while at some point along the axial center. Thus the vortex is a fairly complex system and can provide a model for several different physical phenomena, including dispersal and congregation of particles, suspension at different levels along the axis, and vertical motion in the axial vacuum. In a cosmological theory it could serve quite nicely as an explanation both for the differential distribution of substances varying in size, shape, and density, and also for a downward tendency in particles at or near the axis of the whirlpool.



[...] In the physical theory of Epicurus, the role of ekthlipsis is every bit as important as it was for Democritus, if not more so”⁶⁹³.

De hecho, cabe agregar que la noción antedicha de torbellino aparece un total de ocho ocasiones en su formulación con δίνη en la obra conservada de Epicuro, en la *Carta a Pitocles* y en fragmentos del *Περὶ φύσεως*, uno de los cuales correlaciona incluso la rotación o bien del cielo o bien de los planetas con ese movimiento tempestuoso premundial; también se postula como elemento clave en suposición explicativa de los cursos anómalos de ciertos astros⁶⁹⁴, Todo ello, creemos, da buena cuenta de la importancia del torbellino o remolino en la generación mundial epicúrea.

Con todo, una vez plenamente configurado y llegado a su máximo el mundo, que depende de sus primeros coacervados y de la concurrencia de otros mundos más recientes, decae y se disgrega al padecer impactos internos o externos, siguiendo un ciclo análogo al de un ser vivo, de un animal que, con sus conductos vivificantes (*venas*), recibe alimento (*cibus*) de la infinitud cuantitativa atómica⁶⁹⁵.

Si recapitulamos todo lo antedicho sobre los κόσμοι, podemos afirmar que, según Epicuro, existe – conviene repetirlo – una pluralidad infinita de mundos sucesivos y simultáneos, formados a partir de concentraciones, nacedores a partir de coacervados y perecederos en virtud de su carácter conglomerado. La afirmación de ambas cualidades implica, de suyo, que existe un tramo de acrecentamiento mundial y otro de decrecimiento, entre los cuales media un culmen o punto de inflexión. Así mismo, los mundos pueden tener diferentes formas y no se constituyen por un patrón idéntico. Los mundos están separados por espacio intermundiales y constituyen, pese a su correlación, subsistemas autónomos y

⁶⁹³ KONSTAN, David, “Problems in Epicurean Physics”, ANTON, PREUS, *op. cit.*, pp. 431-464, concretamente p. 449.

⁶⁹⁴ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 92, 93, 112 -113, en VARA *op. cit.*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 76 y 84, respectivamente: “sus movimientos de rotación no es imposible que se deban al movimiento vertiginoso (δίνην) de todo el cielo o bien a que el cielo esté parado y en cambio los cuerpos citados experimenten un movimiento vertiginoso (δίνην) fruto de la ley inexorable originada ya al principio absoluto, en el origen del mundo”; [...] “[l]os movimientos de rotación del sol y de la luna cabe que se deban a oblicuidad del cielo forzado a ese proceso de vez en cuando, y quizás también a un impulso de viento que sopla en sentido contrario a la dirección de los cuerpos celestes citados, o también a que materia siempre adecuada se va incendiando continuamente en nuevas zonas, mientras la zona quemada queda atrás, o también cabe que ya desde un principio les fuera aplicado a esos astros un movimiento vertiginoso de tal naturaleza que se muevan como una especie de huso”; “que determinados astros anden errantes, si resulta que funcionan con ese tipo de movimientos, y que otros no se muevan, cabe que se deba a una necesidad tal que unos de ellos se mueven a impulso del mismo torbellino (δίναν) que funciona pegado a determinadas anomalías”.

⁶⁹⁵ cf. SOLMSEN, Friedrich, “Epicurus on the growth and decline of the cosmos”, en *American Journal of Philology*, 74, 1953, pp. 35-51.

perimetralmente protegidos, cuentan su cielo y satélites, estrellas y demás, junto a sus partes y habitantes; ni κόσμοι ni μετακόσμια, que acogen a los dioses, son permanentes o increados, no están guiados por ningún ente superior, más que por la ley de permanencia que afecta a átomos y vacío.

1.9. Μετέωρα: fenómenos y cuerpos celestes

A modo de introducción queremos indicar que el término μετέωρα, el cual Epicuro emplea⁶⁹⁶, equivale, como bien escribe Pape bajo la voz homónima de su léxico, a fenómenos y cuerpos del cielo⁶⁹⁷.

Este uso doble, que implica a *caelestes res* incumbe, por un lado, a los fenómenos atmosféricos (acuosos, ígneos-luminosos, ventosos, etc.), así como a los fenómenos astronómicos (salida y puesta del sol, eclipses, etc.); por otro lado, afecta, a diferencia del uso moderno, igualmente, a *caelestia corpora*, es decir, cuerpos celestes o astros (planetas, asteroides, cometas). Por ello recibió las traducciones latinas de *supera atque caelestia, quae in auris fiunt aut apparent, quae supra nos sunt, in aëre aut in caelo*⁶⁹⁸. Esta duplicidad del vocablo griego, que también muestra Aristóteles⁶⁹⁹, la trata en el siglo XIX, en un estudio dedicado a Posidonio, Edgar Martini, quien señala: “*voce meteoron sublimia et caelestia comprehenduntur vel quod idem valet omnia quae supra terram fiunt atque in caelo conspiciuntur. (...) Rarius meteoron voce denotantur corpora caelestia*”⁷⁰⁰. Con estas anotaciones pretendemos dejar sentado que, una vez tratada la cuestión de los mundos en nuestro trabajo, lo *caelestium* ocupa Epicuro en los sentidos modernos tanto astronómico cuanto meteorológico.

⁶⁹⁶ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 76, *passim*; *Carta a Pitocles*, 84, *passim*, en VARA, *op. cit.*, pp. 68 y 73.

⁶⁹⁷ cf. PAPE, Wilhelm, (ed.), *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Braunschweig, F. Vieweg, 1842, vol II, p. 160, s. u.: “Himmelserscheinungen u. Himmelskörpern, Lufterscheinungen und Witterungswechsel”.

⁶⁹⁸ cf. SCAPULA, Johann, *Lexicon Graeco-Latinum*, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1820, s. u. ‘μετέωρος’; HEDERICH, Benjamin (comp.), *Novum lexicon manuale graeco-latinum et latino-graecum (...)*, Lipsiae, impensis J. F. Gleditsch, 1825, tomus prior sectio altera, s. u. ‘μετέωρος’.

⁶⁹⁹ cf. ARISTÓTELES, *Meteorológicos*, I, 1, 338a 20 – 339a 5, en CANDEL, *op. cit.*, pp. 245-246: “aquello que tiene lugar con arreglo a la naturaleza (ὅσα συμβαίνει κατὰ φύσιν), pero <de manera> más desordenada que la del primero de los elementos corpóreos, y que se halla en la más inmediata vecindad de la traslación de los astros, v. g.: la (Vía) Láctea (γάλακτος), los cometas (κομητῶν), las apariciones de <cuerpos> inflamados y móviles (τῶν ἐκπυρομένων καὶ κινουμένων φασμάτων) y todos aquellos fenómenos que podríamos considerar comunes al aire y al agua, así como todo cuanto son partes y especies de la tierra y las propiedades de <dichas> partes; a partir de lo cual estudiaremos las causas de los vientos (πνευμάτων) y de los terremotos(σεισμών), así como todo lo que tiene lugar con arreglo a sus movimientos. Para algunas de estas cuestiones carecemos de explicación, otras, en cambio, llegamos a comprenderlas en cierto modo. Trataremos también de la caída de rayos (κεραυνῶν πτώσεως), de los torbellinos (τυφόνων), de los huracanes de fuego (πρηστήρων) y de los demás <fenómenos> que tienen lugar periódicamente en los mismos cuerpos debido a la condensación”.

⁷⁰⁰ cf. MARTINI, Edgar, *Quaestiones Posidoniana*, tesis doctoral publicada en *Leipziger Studien zur classischen Philologie*, v. 16, 2en Heft, Lipsiae: I.B. Hirschfeld, 1895, pp. 341-401, concretamente la primera sección titulada “*De vario usu vocabulorum METEΩΡΑ et METΑΡΣΙΑ observationes*”, pp. 341-360, cita p. 343,

Dicho esto, nos interesa, más que la explicación científica, empirista-reductiva ofrecida por Epicuro a estas cuestiones o los eventos mismos, el objetivo de sus explicaciones.

La finalidad (τέλος) del conocimiento de cuanto hay o sucede en la atmósfera o entre los astros, ya sea relativamente a algo (κατὰ συναφήν) o *per se* (αὐτοτελῶς) es la tranquilidad del ánimo, la imperturbabilidad (ἀταραξίαν), seguridad fundada, que se sostenga (πίστιν βέβαιον), cosa que no diverge de los objetivos generales del programa epicúreo⁷⁰¹. Por otra parte, según el samio no hay que forzar las explicaciones de esos fenómenos (ἀδύνατον [καὶ] παραβιάζεσθαι) acomodándolos a una u otra teoría o interpretación precedente de otros ámbitos, ya sean la vida misma o las que sirven para la solución (κάθαρσιν) de otros problemas físicos, que alude a lo visible, con lo que existe consonancia (φαινομένοις συμφωνίαν).

Los *caelestia* tienen, según el de Samos, no una sola explicación (μοναχὴν) sino múltiples (πλεοναχὴν) tanto respecto a las causas de su origen como por lo que hace a la declaración de su esencia, todo ello en correlación o consonancia con la sensación (ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον). De este modo, el filósofo suspende por un momento el reductivismo fisicalista exclusivamente monista de los principios, que se aplican también a este ámbito. Este plano requiere, en efecto, no sólo reductivismo sino también apartar axiomas vacíos (ἀξιώματα κενὰ) así como el legislar sobre los hechos naturales (νομοθεσίας φυσιολογητέον), para confiar en lo que aparece (τὰ φαινόμενα), cosa que no es ni irracionalidad ni huerio parecer (ἀλογίας καὶ κενῆς δόξης)⁷⁰². El fin de todo ello es la vida tranquila, el ἀθορύβως ζῆν, un vivir sin θόρυβος, sin alboroto, sin disturbio, vocablos castellanos que recogen, cada una por su parte, la carga semántica del sustantivo griego citado, θόρυβος⁷⁰³. Para ello Epicuro propone el método de las múltiples explicaciones, aspecto sobre el que Bailey señala:

“In the method of inquiry we shall find a difference from the procedure employed in ethics and in the explanation of earthly phenomena. In both those spheres it is possible to trace any given effect to us one single cause, but in dealing with τα μετέωρα we shall often have to suggest several causes for the same phenomenon—and this for two reasons firstly, that in these greater phenomena of nature there often is more than one cause which can produce the same effect, secondly, that, as we are not able to observe

⁷⁰¹ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 85, en VARA, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁰² EPICURO, *Carta a Pitocles*, 86, en VARA, *op. cit.*, 74.

⁷⁰³ cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *op. cit.*, 22ª ed, s. *uu.* alboroto: “1. m. Vocerío o estrépito causado por una o varias personas. (...) 2. m. Desorden, tumulto. (...) 4. m. Sobresalto, inquietud, zozobra” y disturbio: “Alteración, turbación de la paz y concordia”.

them as closely as earthly phenomena, we cannot be sure of the exact cause in any given case. We must then be ready to accept any probable explanation, provided it does not conflict with the data of sense-perception. But this plurality of causes need not cause us any disturbance—and here the two ideas draw together—for it is not due to any arbitrariness or uncertainty in the sequence of occurrences, or to any breach in the laws of nature, but merely to the natural difference of the phenomena themselves and our relation to them”⁷⁰⁴.

De acuerdo con el filósofo samio, todo sucede sin agitación (ἀσείστως) en cuanto se aclara y resuelve de múltiples maneras (κατὰ πλεοναχὸν τρόπον), consonantemente con los fenómenos (συμφώνως τοῖς φαινομένοις) si uno se deja persuadir por explicaciones admisibles sobre ellos.

El punto nodal de la propuesta epicúrea al respecto radica en la aceptación, en pie de igualdad, de otras explicaciones también se hallen con consonancia (σύμφωνον) con los fenómenos, evitando que una se asuma y otras se rechacen. Pues, de no evitarse, se incurre en la mitología o superstición (μῦθον) y se abandona la investigación racional de la naturaleza (φυσιολογήματος). Así mismo, Epicuro ofrece una instrucción metodológica preciosa cuando indica que hay que buscar los signos, señales o indicios (σημεῖα) de lo que sucede entre las cosas del aire y del cielo en lo que se manifiesta y está a mano, a nuestro alcance (τῶν παρ' ἡμῖν τινα φαινομένων), ya que esto puede contemplarse (θεωρεῖται) sin dificultad. En cambio, según el samio, no hay que partir de los fenómenos astronómicos para explicarlos (οὐ τὰ ἐν τοῖς μετώροις φαινόμενα), dado que los fenómenos y cuerpos celestes pueden originarse πλεοναχῶς, es decir, de más maneras (que una), es decir, πολλαχῶς, no μοναχῶς⁷⁰⁵.

En nuestra opinión, Epicuro desea solventar, con el nuevo método de investigación pural de lo invisible por remoto, o de lo no claramente visible por remoto, diversos problemas.

En primer lugar, trata de ofrecer una solución reductiva abstractiva a partir de sus axiomas del todo, capaz de asumir explicativamente la percepción, la sensación y lo “real” inmediato y, gracias a esto, se convierta, por eso, en pura teorización abstrusa e infundio, en sentido literal. Al propio tiempo, ofrece un reconocimiento a la sensación, a las facultades cognitivas humanas, aun cuando tengan deficiencias; igualmente, la posibilidad de diversas explicaciones de un mismo fenómeno que sean igualmente válidas pone en juego no sólo la

⁷⁰⁴ BAILEY, *Epicurus, op. cit.*, pp. 277-278.

⁷⁰⁵ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 87, en VARA, *op. cit.*, p. 74.

aceptación de las capacidades humanas para ofrecer una interpretación consistente de lo no completa y claramente percibido (los *caelestia*), sino también la noción de diversidad de modelizaciones explicativas de lo real, en el sentido de paradigmas científicos en convivencia, haciéndose cargo de que la modelización imita e intenta aclarar la φύσις pero no es propiamente la φύσις ni la agota.

A este respecto, el empeño epicúreo es, por realista, rigurosamente científico, si bien no adopta, en su afán, un modelo explicativo monocausal de corte aristotélico teleologista y divinizante a la hora de descubrir, intelectualmente, la “*una et uera causa*”, como indica Jürss⁷⁰⁶, sino que la φύσις surge, se despliega, y se entiende desde las capacidades y limitaciones, πολλαχῶς. Así, Epicuro mismo señala que:

“aportar una explicación única (μίαν αἰτίαν) de estos hechos cuando los fenómenos visibles están reclamando varias (πλεοναχῶς) es cosa de locos (μανικὸν) y no tratada adecuadamente por quienes practican esa estúpida astrología (τὴν ματαίαν ἀστρολογία) y atribuyen las explicaciones de determinados fenómenos a varias nociones, que es lo que ocurre cuando se obstinan en no dejar nunca a la naturaleza divina libre de la esclavitud de unas tareas”⁷⁰⁷.

Por último, la indicación sobre el proceder investigativo plural alude a la proximidad del objeto considerado, así como a un planteamiento que podríamos considerar más inductivo que deductivo, al menos en este nivel de tratamiento de la naturaleza. La cercanía del objeto ha de redundar en mayor (posibilidad de) exactitud y rigor, en un proceder que, según Bailey, es analógico. Apunta el estudioso británico: “earthly phenomena cannot give us certain

⁷⁰⁶ cf. JÜRß, Fritz, “Wissenschaft und Erklärungspluralismus im Epikureismus”, en *Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, n° 138, vol. 2, 1994, pp. 235-251, concretamente p. 235; pp. 236-237: “Eine andere Einteilung des Aristoteles richtet sich nach den Kriterien der Allgemeinheit und Abstraktheit. Eine Disziplin ist um so ranghöher und exakter, je abstrakter und allgemeiner und also geringer ihre Prinzipien sind. Folglich ist die Ontologie (...) die höchste Wissenschaft mit der größten Akribie. Akribisches Wissen aber bedeutet, die una et vera causa zu erkennen. Aristoteles erklärt, etwas eindeutig wissen bedeutet, daß man die Ursache für die Existenz dieses Etwas erkannt habe und daß es sich nicht anders verhalten könne. (...) Exaktes Wissen ist also wissen, daß etwas notwendig so ist, wie es ist. Wissenschaft dieser Art aber hat ihren Zweck in sich selbst (...) und keinen praktischen Nutzen”.

⁷⁰⁷ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 113, en VARA, *op. cit.*, pp. 84-85; mejor Así EPICURO, *Carta a Pitocles*, 113, en PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, p. 118: “Exponer una sola causa de tales hechos, cuando los fenómenos reclaman muchas, es una insensatez que practican incongruentemente quienes se dedican a la vana astrología y aducen vacuas razones de algunos fenómenos (εἰς τὸ κενὸν αἰτίας τινῶν ἀποδιδόντων), al no liberar en absoluto la naturaleza divina de tales tareas”.

explanations of heavenly phenomena, but they can afford hints and analogies, which we can follow up”⁷⁰⁸.

Epicuro, así pues, brinda en el grueso de *la Carta a Pitocles*, al igual que Lucrecio en diversos pasajes de poema *De rerum natura*⁷⁰⁹, elucidaciones racionales inductivo-analógicas, generalmente de inspiración previa⁷¹⁰, relativas al tamaño del sol, de la luna y las estrellas, cuya estimación dimensional apropiada confía a la sensación.

Sus explicaciones atañen también a los movimientos de salida y puesta⁷¹¹ (mejor, de orto y ocaso⁷¹²), para los que describe un proceso de aparición (ἐκφάνειάν) y ocultación (ἐπιπροσθέτησιν), a más de tratar de esclarecer la rotación; ello acontece, sin embargo, con el rechazo de los instrumentos astronómicos, que se consideran propios de esclavos (ἀνδραποδώδεις ἀστρολόγων τεχνιτείας)⁷¹³. Sedley ya anotó ese rechazo epicúreo de la mecánica⁷¹⁴ causalista en la astronomía, apoyada en planetarios⁷¹⁵, siempre en conexión con la repulsa de la astronomía divinizante platónico-aristotélica, según remarcan Tepedino Guerra y Luigi Torraca⁷¹⁶.

⁷⁰⁸ BAILEY, Cyril, *Epicurus, op. cit.*, p. 280.

⁷⁰⁹ Dado que estas cuestiones no son objeto propio de nuestro interés remitimos a LUCRECIO, *La naturaleza*, V, 509-770, vv., VI, vv. 96-1089, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 356-367 y pp. 403-440, respectivamente.

⁷¹⁰ cf. BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 368: “The great majority of the explanations advanced are derived from the hypotheses of previous philosophers, not only from the Atomists, but from the Ionians, Pythagoras, Empedocles, and Anaxagoras, and there is little which is characteristically Epicurean, except the occasional working out of an idea (...)”.

⁷¹¹ José VARA traduce erradamente δύσις con “postura”, en EPICURO, *Carta a Pitocles*, 92, *op. cit.*, p. 76.

⁷¹² Así EPICURO, *Carta a Pitocles*, 92, en PIQUÉ ANGORDANS (ed., trad.), *op. cit.*, p. 108.

⁷¹³ EPICURO, *Epistula ad Pythoclem*, 93, en , ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 85.

⁷¹⁴ cf. BERRYMAN, Sylvia, *The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 38: “The work of later atomists supports the idea that they would be wary of machine analogies”; cf. también pp. 148-151.

⁷¹⁵ cf. SEDLEY, David, “Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus”, en *Cronache Ercolanesi*, n° 6, 1976, pp. 23-54, concretamente pp. 35, 37, 39: “an attack on some unnamed opponents for using mechanical instruments to illustrate their mathematical laws of planetary motion. (...) The degree of technological sophistication subsequently achieved in ancient astronomical mechanisms is now known to be vastly in excess of anything hinted at by our literary sources (...); stressing the falsity of any analogy between distant celestial phenomena and the properties of a planetarium, a small object examined at close quarters”.

⁷¹⁶ cf. TEPEDINO, A. y TORRACA, L., “Etica e Astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni”, en GIANNANTONI, GIGANTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 127-154, concretamente pp. 143 y 145: “Ad un diverso e più basso livello epistemologico si colloca la fisica speciale, che studia i fenomeni celesti. In questo campo Epicuro si preoccupa innanzitutto di sganciare da ogni implicazione teologica di stampo platonico-aristotelico lo studio degli astri e dei fenomeni celesti. Questo studio, considerato in ordine al fine ultimo della filosofia, che è l’atarassia, non è affatto necessario, poiché non libera dai timori coloro che abbiano sì competenza specifica in tale materia, ma ignorino le verità generali e fondamentali della fisiologia. Tuttavia, poiché gli astri sono tradizionalmente considerati esseri animati e divini e i fenomeni celesti vengono spesso ricondotti all’azione degli dèi, un approccio scientifico all’astronomia appare utile al fine di dimostrare che i μετέωρα sono prodotti da cause meccanicistiche che escludono del tutto l’azione divina e, ancor più, l’identificazione degli astri con gli dèi. Gli dèi, in quanto beati

Desde esta perspectiva renovadora, Epicuro también esboza una justificación para las fases lunares y acoge, junto a su contraria, la suposición de que la luna reciba la luz del sol, cosa que ya postularon, algunos preáticos, como Anaxímenes y Anaxágoras, quien parece haber sido considerado por Epicuro⁷¹⁷. Los eclipses solares reciben, del mismo modo, tratamiento, como sucede con la variación en la duración de los días y las noches.

En el orden propiamente meteorológico, menciona Epicuro las señales para el pronóstico del tiempo, que pueden ser debidas a circunstancias fortuitas o a alteraciones y cambios de la atmósfera, siendo plausibles ambas vías. A partir de aquí comienzan las aclaraciones sobre la generación de las nubes (νέφη), formadas quizás por condensación del aire (πιλήσεις παρὰ ἀέρος πνευμάτων), así como lluvias (ὔδατα) y aguaceros (ἐπαρδεύσεως), truenos (βροντὰς), las causas de los relámpagos (ἀστραπαι), que preceden al trueno, de los rayos (κεραυνός), los huracanes o ciclones (πρηστῆρας), los terremotos (σεισμούς), los vientos (πνεύματα), la piedra o granizo (χάλαζα), la nieve (χιόνα), el rocío (δρόσος), la escharcha (πάχνη), el hielo (κρύσταλλος), el arco iris (ἴρις), el halo lunar (ἄλως περὶ τὴν σελήνην), los cometas (κομηται ἀστέρες), la estabilidad o la variación en las trayectorias de ciertos astros o cuerpos celestes, las estrellas fugaces o meteoros (ἀστέρες). De esta manera, los cambios en el tiempo o fenómenos astronómicos o atmosféricos descritos, como su pronóstico, no están ligados a la aparición u ocultación de ciertos animales, ni a los dioses, sino que estos procesos están vinculados a lo que se halla sobre el cielo y más arriba, anclados en un κόσμος y la interacción de átomos y vacío.

Tales explicaciones racionales sobre la naturaleza (meteorológica y astronómica) aúnan intuición (como aceptación de lo dado)⁷¹⁸, analogía, inductivismo, realismo y

e incorruttibili, non possono avere alcun rapporto di causalità con i fenomeni celesti. [...] Nel libro XI del Περὶ φύσεως Epicuro sferra ancora una volta un attacco contro gli astronomi, osservando che i loro congegni meccanici e strumenti ottici (τα ὄργανα) non danno nessun risultato preciso nello studio dei fenomeni celesti. Con ogni probabilità egli allude: ad un globo metallico, rotante intorno ad un asse e raffigurante la sfera celeste; alla cosiddetta ragnatela (ἀράχνη), costituita da una sfera fatta di sottili fili metallici, disposti a mo' di ragnatela e raffiguranti i dodici segni zodiacali, dodici meridiani e i più importanti paralleli; alla diottra, strumento ottico graduato, regolabile su un supporto, usato per osservare gli astri e per determinare l'altezza delle montagne e le differenze di latitudine. La tradizione antica attribuisce ad Eudosso l'invenzione o la costruzione di questi apparecchi”.

⁷¹⁷ cf. REESOR, Margaret E., “Anaxagoras and Epicurus,” en ANTON, John P. y PREUS, Anthony (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy, II*, Albany, State University of New York, 1983, pp. 93-106.

⁷¹⁸ ANNAS, Julia, “La natura nell’etica epicurea”, en GIANNANTONI, GIGANTE, *op. cit.*, vol. 1, pp. 299-311, concretamente p. 302: “Comunque Epicuro usa abitualmente la parola ‘natura’, e con quella non sembra voler significare più di ciò che è implicito nel suo uso intuitivo e perfino quotidiano: cioè si distingue tra ciò che una cosa è di per sé, e ciò che le capita di essere soltanto per caso o in rapporto ad altre cose. C’è da aspettarsi che un filosofo empirista, com’è Epicuro, preferisca fidarsi del concetto quotidiano della natura di una cosa, piuttosto che elaborare, come principio fondamentale, un concetto di natura filosoficamente analizzato come fa, per esempio, Aristotele”.

empirismo por la confianza en los sentidos y en la validez de la sensación como criterio de conocimiento auténtico. En esta conjunto de postura enraíza en la aniquilación de toda teología astral fundante, demiúrgica, cocreativa o providente *Platonico siue Aristotelico more*.

Ello sucede así por cuanto lo próximo y lo alejado se explican igual, con la salvedad de que lo cercano y bien percibido es susceptible de más y mejor explicación a partir de la cual puede elaborarse la de lo celeste; lo que se persigue, en todo caso, resulta consonante con el método todo, ya que siempre es necesario partir de lo más evidente y visible hasta alcanzar lo invisible, que estará en analogía o correlación con lo anterior, si bien en el proceso de teorización o formulación axiomática parece lo contrario. De hecho, este proceder inductivo o, mejor, analógico, que tras observar lo más evidente a la sensibilidad alcanza, gracias a la reflexión, lo más intrincado y profundo (que luego presenta como primero elemental) recuerda, pese a las divergencias entre ambos autores, las siguientes palabras de Aristóteles: “lo último en el análisis es lo primero en la génesis”⁷¹⁹.

A este respecto creemos acertado sostener que la función de la explicación científica de los *μετέωρα*, aun con sus claras deficiencias, persigue, en nuestra opinión, la superación de la mitología irracional pero también del esperancismo religioso, así como de la oración entendida en cuanto mecanismo de obtención de bienes o evitación de males.

Tal cosa sí sucede de antiguo con, por ejemplo, las ceremonias religiosas o preces votivas y se patentiza especialmente en repertorio de las misas y oraciones católicas *ad petendam pluviam* (para pedir lluvia) *ad coercendam aquarum inundantiam* (para hacer cesar las inundaciones), *ad obtinendam nimiae pluviae remissionem* (cesar la lluvia demasiada), *ad postulandam aeris serenitatem* (para serenar los aires), *pro tempestate repellenda* (para rechazar las tormentas), *ad expellendas nubium tempestates*, *pro terremotibus sedantis* (para calmar terremotos), *pro serendis agris* (para la siega), *pro fructibus terrae* (para la fecundidad de la tierra), *post collectos terrae fuctus* (para después de la cosecha)⁷²⁰. Todo esto surge del *do ut des* y el afán de obtener el cumplimiento de ciertos deseos o peticiones o, sencillamente,

⁷¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, III, 3, 1112 b 23-24, en LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio (pres.), PALLÍ BONET, Julio (trad.), *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, p. 187 [καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει].

⁷²⁰ cf. MARTÍNEZ SAN MARTÍN, Petrus [Pedro] (ed.), *Rituale ecclesiae et dioecesis Barcinonensis ad normam ritualis romani auctum, correctum et emendatum*, Barcinone [Barcelona], ex Typographia Haeredum Viduae Pla, 1840, 2ª ed., p. 544 y ss.; MALVIN DE MONTAZET, Antoine y DE BONALD, Louis-Jacques-Maurice (eds.) *Missale sanctae Lugdunensis ecclesiae, primae Galliarum sedis*, Lugduni (Lyon), ex typis Matthaei Placidi Rusand, 1849, pp. XCIII-XCVIII, CLIII-CLIV.

de congraciarse con la(s) divinidad(es), cosa que choca con la vocación religiosa epicúrea, que no se vincula ni con la utilidad personal, ni con la gestión política ni con el control social o de la conciencia. Incluso el propio Platón rechaza esta concepción interesada y propia de las religiones votivas, según se lee en sus *Leyes*⁷²¹.

En todo caso, la propuesta explicativa científica de Epicuro en relación con los fenómenos y cuerpos celestes – que implica también su teoría epistemológica – tiene un propósito práctico y, como en la escuela helenística coetánea, es, para Epicuro, un curativo arte de vivir felizmente. Jürß formula este *factum*, con respecto a la ciencia epicúrea y la pluralidad de explicaciones, con gran brillantez:

“In Epikurs Physiologie hingegen hat der Erklärungspluralismus eine andere Funktion. Er gilt nur für einen spezifischen Objektbereich und ist dort keine zeitweilige Phase der Unentscheidbarkeit auf dem Wege zu der betreffenden Problemlösung, sondern die bleibende, für das Wohlbefinden der Seele zwingend erforderliche Erkenntnishaltung. (...) die oft kritisierte ätiologische Nonchalance und Beliebigkeit für bestimmte Objektbereiche nicht in einem dummen Desinteresse gründet, sondern das folgerichtige Resultat eines veränderten Verhältnisses zur Wissenschaft darstellt, das seinerseits seinen Grund in der schon erwähnten neuen Zielsetzung der philosophischen Botschaft Epikurs hatte”⁷²².

Por todo ello, con esa brújula atmosférica y astronómica, puede anunciar Epicuro a su destinatario, Pitocles, que:

“escaparás en gran medida de explicaciones fantasmagóricas (τοῦ μύθου ἐκβήση) y podrás comprender las cuestiones afines a éstas (τὰ ὁμογενῆ τούτοις συνορᾶν δυνήση). Pero sobre todo dedícate al estudio de los principios, de la inmensidad y de las cuestiones afines a éstas (σεαυτὸν ἀπόδος εἰς τὴν τῶν ἀρχῶν καὶ ἀπειρίας καὶ τῶν συγγενῶν τούτοις θεωρίαν), y también de los criterios de interpretación y de los sentimientos y de aquella finalidad con vistas a la cual obtenemos estas deducciones (ἔτι

⁷²¹ cf. PLATÓN, *Leyes*, X, 905d, 906 cd, 907b, en LISI, Francisco L. (ed., trad.), *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII)*, Madrid, Gredos, 1999, pp. 228-229, 230-231, 232: “Ateniense: (...) nadie debe estar de acuerdo en que los que cometen injusticias puedan apaciguar a los dioses, si les dan regalos, y hay que refutarlo de todas las formas posibles”; [...] “At.: (...) el que dice que los dioses son siempre indulgentes con los hombres injustos y los que cometen injusticia, siempre que se les dé una parte del producto de los delitos, debe hacer ese discurso, como si los lobos le asignaran pequeñas porciones de sus despojos a los perros y éstos, tranquilizados con los regalos, les dieran permiso para saquear los rebaños. ¿No es ése acaso el discurso de los que dicen que los dioses se pueden apaciguar?” [...] “en absoluto se los [a los dioses] puede sobornar para infringir lo que es justo”.

⁷²² JÜRß, Fritz, “Wissenschaft und Erklärungspluralismus im Epikureismus”, en *op. cit.*, pp. 235-251, concretamente pp. 240-241.

τε κριτηρίων καὶ παθῶν, καὶ οὗ ἕνεκεν ταῦτα ἐκλογιζόμεθα). Pues estos elementos básicos, si se analizan con toda precisión (συνθεωρούμενα), harán que analicemos fácilmente (ῥαδίως) las causas relativas a las cuestiones parciales (τὰς περὶ τῶν κατὰ μέρος αἰτίας συνορᾶν)⁷²³.

De acuerdo con lo antedicho, Epicuro ofrece ya en la *Carta a Heródoto* y en relación con lo astronómico, una tesis contraria a la presencia de entes divinos rectores, provisosores y preexistentes, cuyas tareas administrativas del universo implicarían impropia ocupación y preocupación:

“en cuerpos situados en el espacio entre el cielo y la tierra ni es menester pensar que sus desplazamientos (φορὰν), revoluciones (τροπήν), eclipses (ἔκλειψιν), ascensión (ἀνατολήν) y declive (δύσιν) y los fenómenos parejos a éstos empezaron porque interviniera en esta tarea ningún ser que se los asignara o asignará y que a la vez tenga toda felicidad a más de la inmortalidad (ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας), pues no se compadecen [o consueñan (συμφωνοῦσι)] cuitas, preocupaciones, excitaciones y alegrías con la felicidad, sino que estos estados anímicos se dan en situaciones de debilidad, miedo y necesidad de ayuda al prójimo, ni tampoco pensar que esos cuerpos del espacio, a la vez que son fuego concentrado (πῦρ ἅμα ὄντα συνεστραμμένον) que poseen la máxima felicidad, se encargan por gusto de las evoluciones citadas⁷²⁴.

De regreso al antiteologismo y la trascendencia divinizante, podemos señalar que el samio insiste casi *ad nauseam* en la exclusión de lo divino en el funcionamiento mecánico del κόσμος, cosa que deviene verdad unívoca y fundamental:

“en tales cuestiones no hay diversidad de causas ni pluralidad de explicaciones; sino, sencillamente, nada de cuanto puede provocar conflicto o turbación radica en una naturaleza inmortal y feliz. También esto es sencillo de asumir por la inteligencia⁷²⁵.

Así, pues, los cuerpos celestes, junto con sus movimientos, pueden deberse entonces a concentraciones ígneas pero no participa de ellos ni obligada ni amablemente divinidad alguna, lo cual subraya otra vez el filósofo samio al prescribir que:

⁷²³ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 87, en VARA, *op. cit.*, p. 74.

⁷²⁴ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 76, 77, en VARA, *op. cit.*, p. 68.

⁷²⁵ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 78, en PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, pp. 99-100.

“La asignación a cada cuerpo celeste de la órbita correspondiente (τάξις περιόδου) debe ser interpretada exactamente igual que ocurre en la tierra con cualquier otra cosa. Y los seres divinos (θεία) no deben ser relacionados en modo alguno (μηδ᾽ ἄμῃ) con estas funciones, sino que deben ser mantenidos (διατηρεῖσθω) libres de estos menesteres (ἀλειτούργητος, libre de λειτουργία⁷²⁶) y en toda felicidad (ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι). Porque si no se practica este método, absolutamente toda interpretación causal de los cuerpos celestes será estúpida (ματαιά, vana o huera, del adjetivo μάταιος, en ocasiones sinónimo de κενός)⁷²⁷; del mismo modo, los dioses no actúan como reguladores, predictores o enunciadores, a través de los animales, del tiempo atmosférico y de los acontecimientos astronómicos⁷²⁸.

Con su vocación científica y tranquilizadora, Epicuro propugna que:

“es preciso sostener que la misma necesidad y la periodicidad de tales fenómenos se llevan a término de acuerdo a como ya en un principio se comprimieron estas masas compactas a raíz del origen del mundo (ἐναπολήψεις τῶν συστροφῶν τούτων ἐν τῇ τοῦ κόσμου γενέσει)⁷²⁹.

Así, la postulación y la adhesión a estos principios, que no son ateas, supone, para Epicuro, el enfrentamiento superador e innovador con respecto a dos modalidades de un mismo fenómeno religioso mencionado poco más arriba: por un lado, la teología astral

⁷²⁶ Es decir, libres de servicios, deberes y tareas auxiliares públicos.

⁷²⁷ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 97, *op. cit.*, p. 78.

⁷²⁸ cf. EPICURO, *Carta a Pitocles*, 115, 116, en VARA, *op. cit.*, pp. 85-86: “ni tampoco se halla ninguna naturaleza divina al acecho de las salidas de esos animales (τις θεία φύσις παρατηροῦσα) para luego conformar a eso las señales del tiempo. Pues tampoco podría caerle a ningún animal por poca cosa que sea, aunque una cosa pequeña podría ser más grata que otra grande, una estupidez de ese tenor (ἢ τοιαύτη μωρία), y no digamos nada de la naturaleza que posee la felicidad perfecta (μὴ ὄτι εἰς παντελῆ εὐδαιμονίαν κεκτημένον)”.

⁷²⁹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 77: 9-11, en PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, p. 98.

platónica, expuesta en el *Timeo*⁷³⁰ y en *Leyes*⁷³¹, y que presenta un mundo tras el cual se halla el reino de las ideas; moldeado como copia por un dios artesano (δημιουργός), el κόσμος, generado y tangible, se caracteriza como único, visible, viviente, con alma, razón inteligente, circular, bello, inmutable y feliz; Epicuro rechaza, por otro lado, la reformulación aristotélica de la doctrina platónica, en cuya virtud, “vino a ser Aristóteles el verdadero fundador de la religión cósmica de los filósofos helenísticos, quienes, emancipados de las creencias populares, buscaban los objetos de su culto exclusivamente en los cuerpos celestes”⁷³²; el

⁷³⁰ PLATÓN, *Timeo*, 28b - 31a, 33c -34b, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 171-174, pp. 176-177, respectivamente: “[El mundo es] generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado. (...) Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. [El mundo] fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. (...) Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que (...) este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina. (...) [E]ste universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina. (...) Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí” [...] “La composición del mundo incluyó la totalidad de cada uno de estos cuatro elementos. En efecto, el creador lo hizo de todo el fuego, agua, aire y tierra, sin dejar fuera ninguna parte o propiedad, porque se propuso lo siguiente: primero, que el conjunto fuera lo más posible un ser vivo completo de partes completas y, segundo, único, al no quedar nada de lo que pudiera generarse otro semejante; tercero, que no envejeciera ni enfermara, ya que pensó que si objetos calientes o fríos o, en general, de fuertes propiedades rodean a un cuerpo compuesto y lo atacan inoportunamente, lo disuelven y lo corrompen porque introducen enfermedades y vejez. Por esta causa y con este razonamiento, lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma. Le dio una figura conveniente y adecuada. La figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos, debería ser la que incluye todas las figuras. Por tanto, lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil. Por múltiples razones culminó su obra alisando toda la superficie externa del universo. (...) En efecto, el hacedor pensó que si era independiente sería mejor que si necesitaba de otro. (...) Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto lo engendró como un dios feliz”.

⁷³¹ PLATÓN, *Leyes*, X (código penal II), 897b - 898 a-b, 899b, en LISI, *op. cit.*, pp. 212, 214 y 216, respectivamente: “¿qué tipo de alma pensamos que domina el cielo, la tierra y todo el período? ¿El inteligente y lleno de virtud o el que no posee ninguna de esas dos cualidades? (...) si queremos decir: todo el decurso de la marcha del cielo y de todos los seres que se encuentran en él tiene una naturaleza semejante al movimiento, la revolución y los razonamientos de la inteligencia y avanza de forma afín, es evidente que debemos sostener que el alma óptima se ocupa de todo el universo y que aquélla lo conduce por un decurso de esas características” [...] “Si dijéramos, quizás, que, semejantes a los movimientos de las esferas torneadas, el intelecto y el movimiento que se realiza en un lugar se mueven ambos según lo mismo, de la misma manera, en lo mismo, alrededor de lo mismo, en la misma dirección, en una proporción y un plan uniformes, nunca nos revelaríamos como malos artesanos de bellas imágenes con la palabra.” [...] “Acerca de todos los astros y de la luna, sobre los años y meses y también todas las estaciones, ¿qué otro motivo daremos que ese mismo: que, puesto que el alma o almas aparecen como causas de todo eso, buenas de toda virtud, diremos que ellas son dioses, sea que, encontrándose en el interior de los cuerpos, si son los astros seres vivientes, ordenen todo el cielo o sea de la manera que fuere?”.

⁷³² JAEGER, Werner, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 162.

Estagirita postula así la existencia de lo divino fundante y regente ya un primer motor inmóvil⁷³³ extracósmico, perfecto, necesario y principio⁷³⁴ del que “penden el Universo y la Naturaleza”⁷³⁵, “el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible”⁷³⁶, esto es, dios⁷³⁷, que es una entidad inmóvil pero moviente, eterna, indivisible, impasible e inalterable, que se ocupa de mover el todo; sin embargo, según Aristóteles existen cincuentaicinco o cuarentaisiete motores inmóviles que mueven otros tantos planetas⁷³⁸.

La exclusión de agentes divinos identificados con los astros o gobernantes de los éstos se erige como motivo por el cual no ha lugar la actividad de impetración para con los dioses tal como se practica, si bien ello no incurre en ateísmo⁷³⁹ ni excluye la veneración o digna majestuosidad (σέμνωμα) hacia los dioses, como Epicuro se apresta a señalar, pues de otro modo tal contrariedad (la negación irreverente de lo divino) causaría en el alma la mayor turbación (τὸν μέγιστον τάρραχον)⁷⁴⁰.

Para concluir este subapartado sobre los fenómenos y cuerpos celestes, que se enmarca en la fisiología atomista epicúrea, creemos que son muy dignas de citar, pese a su amplia extensión, algunas observaciones de Jean-Pierre Morel sobre la física epicúrea y su imbricación en el resto de facetas de la propuesta epicúrea, cosa que nos será de utilidad para

⁷³³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 7, 1072a 20 y ss., en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 486: “existe algo que se mueve eternamente con movimiento incesante, y éste es circular. (...) Conque el primer cielo será eterno. Hay también, por tanto, algo que mueve (...) sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto”.

⁷³⁴ cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 7, 1072b 10-11, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 487: “Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente. Y en tanto que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio”.

⁷³⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 7, 1072b 13-14, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 487.

⁷³⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 7, 1072b 20 y ss., en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 488.

⁷³⁷ cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 7, 1072b 26-31, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 488: “Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios”.

⁷³⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 8, 1073a 29-34, 1074a 9-10, 14-16, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, pp. 488 y 492-493: “además de la traslación simple del Todo que consideramos producida por la entidad primera e inmóvil, observamos otras traslaciones que son eternas, las de los planetas (el cuerpo que se mueve en círculo es, en efecto, eterno y sin interrupción (...)) es necesario también que cada una de estas traslaciones sea movida por una entidad inmóvil por sí y eterna” [...] “Y el número de todas, de las que los transportan más de las que tiran hacia atrás de ellas, cincuenta y cinco. (...) las esferas harán un total de cuarenta y siete. Sea pues, éste el número de las esferas, con lo cual resulta razonable suponer que las entidades y los principios inmóviles son otros tantos”.

⁷³⁹ GIANNANTONI, Gabriele, “Epicuro e l’ateismo antico”, en GIANNANTONI, GIGANTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 21-63, p. 41: “nell’antichità Epicuro godette fama di ‘ateo’, anche se il suo nome ricorre solo saltuariamente nelle liste di quei personaggi che sono abitualmente qualificati come ‘atei’ (ἄθεοι)”.

⁷⁴⁰ cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 77, en VARA, *op. cit.*, p. 68: “es menester guardar hacia esos cuerpos todo tipo de veneración ateniéndose a todas las denominaciones que tocan a tales conceptos, a menos que nos asistan razones emanadas de los propios cuerpos que contradigan la veneración. Pues si no actuamos así, la propia contradicción ocasionará en el alma la más grande turbación”.

transitar hacia el cuerpo sutil (ψυχή) como especial compuesto y, en otras secciones, hacia la importancia de la razón, la analogía, así como la teología epicúrea, todo ello desde un punto de vista eminentemente físico. Dice, pues, Morel:

“L’atomisme épicurien entend donc être autre chose qu’une simple théorie de la composition matérielle. Il veut être une philosophie de la nature au sens plein, c’est-à-dire une cosmologie, une explication du mouvement et une théorie de la génération et de la cohésion des êtres naturels. Il ne se contente pas de maintenir la thèse du discontinu et de la réduction de toutes choses aux atomes et au vide. Il entend également rendre compte de la façon dont les mondes se constituent - et se détruisent - dans l’univers, et de la manière dont les corps, vivants ou non, naissent et périssent, acquièrent et perdent leur cohésion. Aucun des paradigmes disponibles ne convient cependant aux épicuriens : ni l’action bénéfique du démiurge organisateur dans le *Timée* de Platon, fabrication accomplie en vue du meilleur et réglée sur le modèle transcendant des formes intelligibles; ni, chez Aristote, la corrélation entre cause formelle et cause finale, censée rendre compte de l’essence et du développement des êtres naturels; ni même l’univers démocritéen, tout entier régi par une intangible nécessité, et qui paraît exclure par principe la possibilité de l’acte libre. L’épicurisme ne peut donc accomplir une telle tâche sans remettre en cause les différentes représentations héritées des traditions antérieures et sans promouvoir une nouvelle image de la nature. L’originalité de la conception épicurienne de la nature est de trois ordres: cosmologique, épistémologique et pratique. (...) [L]a représentation épicurienne de la nature se veut totale et cohérente: elle entend rendre compte à la fois de la raison élémentaire des choses et de la nature immédiatement perceptible, celle que nous voyons mais aussi celle que nous éprouvons en nous-mêmes dans l’immédiateté de nos affects de plaisir et de peine. Notons-le dès maintenant, la théorie épicurienne du bonheur et de l’action ne se réduit pas à une éthique purement empirique et comportementale, fondée sur la validité interne de nos opinions et de nos calculs relativement au bien, au mal, aux désirs ou aux dieux: elle appelle une représentation globale et savante de la nature sans laquelle nous ne saurions nous conformer à ses règles objectives. Les implications épistémologiques de cette nouvelle cosmologie sont cruciales. La conception épicurienne de la rationalité confirme en effet la vision totalisante de la *phusis*, et cela de deux manières: d’une part en établissant qu’il n’y a, pour le physicien, qu’une seule nature, qui rassemble à la fois les phénomènes et leurs principes invisibles; d’autre part en suggérant que la raison philosophique est homogène à la raison objective, à la structure même du réel, et que le discours qui explique la nature ne fait qu’en manifester ou révéler la logique immanente. (...) La nature physique n’est autre, fondamentalement, que des atomes et du vide. L’organisation

du monde et sa beauté ne sont que les effets d'un mouvement initialement désordonné de corpuscules. Le monde lui-même est voué à la destruction et il n'est qu'un exemplaire singulier parmi l'infinité des mondes qui sont dispersés dans l'univers illimité. Il n'y a ni providence ni finalité qui puissent justifier l'ordre régional et précaire de ce monde-ci. La nature physique n'est donc pas en elle-même porteuse de sens : elle est neutre et ne devrait en principe fixer aucune norme susceptible de fonder une relation de conformité, au sens où se conformer à la nature consisterait à suivre ses prescriptions positives, à trouver en elle des paradigmes normatifs de conduite et de décision. La nature épicurienne est sans valeurs. La solution que suggère le discours épicurien sur la nature physique est la suivante : découvrir la nature révèle sa neutralité foncière et c'est cette neutralité même qui en traduit les enseignements. Le juste rapport à la nature réside précisément dans la conscience qu'il n'y a pas de sens préexistant, parce que les forces qui oeuvrent souterrainement à l'organisation dans laquelle nous vivons sont des forces aveugles. (...). Dans ces conditions, le sage épicurien peut se *conformer à la nature*, dans la mesure même où elle ne lui impose aucune valeur transcendante, aucune autre fin que la recherche raisonnée du plaisir. La juste représentation de la nature physique est donc l'horizon dans lequel se définira l'idéal éthique d'une vie conforme à la nature"⁷⁴¹.

⁷⁴¹ MOREL, Pierre-Marie, *Épicure, la nature et la raison*, Paris, J. Vrin, 2009, pp. 64-70, reproducido muy resumidamente y en inglés en MOREL, Jean-Pierre, "Epicurean atomism", en WARREN, *Companion, op. cit.*, p. 83: "Successful or not, Epicurean atomism is more than a simple theory of material composition. It wants to be a full-blooded natural philosophy, that is: a cosmology, an account of motion and a theory of the generation and maintenance of natural beings. It is not merely content to offer a theory of discontinuity and reduction; it wants also to explain how worlds are put together – and come apart – within the universe, and of how bodies, animate and inanimate, come to be and perish, take on or lose their cohesion. If we accept that atoms are not only the constituents but also the generative principles of composites, then the Atomist Thesis is indeed the central thesis of Epicurean physics".

1.10. Los vivientes, el hombre

En el recorrido a través de los compuestos más destacables, consideramos oportuno, para arribar a la ψυχή humana en tanto que cuerpo compuesto sutil, observar brevemente el modo en que aparecen los vivientes, es decir, las plantas y los animales, entre ellos, mas diferenciadamente, el hombre, si bien Epicuro ofrece escasísima información⁷⁴² al respecto, lo que debe suplirse con los testimonios de Lucrecio.

El filósofo samio señala como conglomerados, entre los serse vivos, a los animales (ζῷα) y a las plantas (φυτὰ). Ζωή remite, por su parte, a la pura vida y caracteriza más concretamente a todo ser vivo que respira, es decir, a los hombres y el resto de animales en sentido biológico, por el hecho de “*animam ducere*”, tomar aire o respirar. Esto no debe confundirse con la noción griega de βίος, que remite más propiamente a la vida en su modo, en su desarrollo y gestión, noción más cercana al hombre. Por su parte, φυτὰ significa aquello que brota o germina, los árboles y otras plantas, la vegetación o lo vegetal.

Debemos recuperar aquí, aun a riesgo de ser reiterativos, lo señalado en el epígrafe dedicado al clinamen a propósito de la correlación entre materia atómica inerte y materia atómica viva, habida cuenta de la noción biológica de propiedad emergente, esto es, el hecho de que a partir de materia inanimada o inerte surge la vida, que procede de la primera, como indica Luisi⁷⁴³, debido a un incremento gradual y espontáneo de la complejidad molecular, hasta alcanzar una autoorganización en equilibrio termodinámico y en virtud de reglas internas, así como la capacidad de autorreproducción. Así, la emergencia consiste no más que en el surgimiento de propiedades novedosas de la estructura organizada, a partir de moléculas inanimadas⁷⁴⁴, cosa ya presagiada por el biólogo mexicano Alfonso Luis Herrera y sus

⁷⁴² EPICURO, *Carta a Heródoto*, 74, en VARA, *op. cit.*, p. 68: “este tipo de semillas de las que se componen los seres animados y las plantas y todo lo demás que aquí se ve a simple vista [τὰ τοιαῦτα σπέρματα ἐξ ὧν ζῷα τε καὶ φυτὰ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα <τὰ> θεωρούμενα συνίσταται]”.

⁷⁴³ LUISI, *op. cit.*, p. 18: “el postulado de que la vida en la Tierra procede de la manteria inanimada”; p. 130, pp. 165-166: “la noción de emergencia conecta la química y la biología con la filosofía de la ciencia” y ésta “se aplica a la aparición de propiedades novedosas cuando surge un nivel superior de complejidad a partir de combínenles menos complejos, donde ‘novedosa’ significa que dichas propiedades no están presentes en el nivel inferior. (...) [L]a emergencia interviene en una variedad de disciplinas, como la cibernética, la teoría de la complejidad, la inteligencia artificial entre ambos enfoques”; *cf.* también pp. 178-181.

⁷⁴⁴ LEHNINGER, *op. cit.*, p. 3: “Los seres vivos están integrados por moléculas inanimadas. Cuando se examinan individualmente, estas moléculas aisladas se ajustan a todas las leyes físicas y químicas que rigen el comportamiento de la materia inerte. Sin embargo, los organismos vivos poseen, además, unos atributos extraordinarios que no exhiben cúmulos de materia inanimada. Si examinamos algunas de estas propiedades especiales, podremos acercarnos al estudio de la bioquímica con una mejor comprensión de los problemas fundamentales que trata de explicar”.

colpoides⁷⁴⁵. En esta línea argumentativa se inscribe también el biólogo valón Paul Brien cuando, en el contexto de un artículo sobre la generación de los seres vivos en la filosofía epicúrea, sostiene: “[l]’ être vivant, comme tout autre corps, a une origine atomique. (...) La Biologie épicurienne est atomique, nous dirions aujourd’hui moléculaire et cela suffit pour en souligner la puissance intuitive. La vie est matière. C’est un état physique particulier de la matière”⁷⁴⁶.

Ya en el ámbito de la literatura latina, Lucrecio trata primeramente las plantas al describir a los moradores de la tierra. No obstante, en alguna ocasión alude a ellas:

“por más sólidas que consideremos cosas, uno puede a partir de ahí sin embargo comprender que están acompañadas de un cuerpo poroso. En las rocas de las cavernas rezuma el claro licor de las aguas y por doquier se derrama un llanto de gruesas gotas; la comida se va difundiendo a través del cuerpo todo de los animales [*dissipat in corpus sese cibus omne animantum*], crecen las plantas y derraman a su tiempo el fruto porque el alimento desde las más hondas raíces sin parar se va repartiendo en todas por entero a través del tronco todo y de las ramas [*crescunt arbusta et fetus in tempore fundunt, / quod cibus in totas usque ab radicibus imis / per truncos ac per ramos diffunditur omnis*]”⁷⁴⁷.

Según Lucrecio, la progresión en complejidad y generación de vida se produce, en el nivel intramundial, partiendo de las plantas: “[e]n el principio la tierra produjo la raza de las plantas (*genus herbarum*) y su verde esplendor (*viridemque nitorem*) sobre los cerros, y a través de los llanos todos brillaron los prados floridos con su tinte de verdura (*florida fulserunt viridanti prata colore*), y luego se les encomendó a los árboles (*arboribusque*) variopintos la gran carrera de crecer a rienda suelta por los aires”⁷⁴⁸. Al parecer la vegetación aparece como

⁷⁴⁵ cf. HERRERA, *op. cit.*, p. 26 y ss: “De todos los puntos de la preparación brotan glóbulos, que provienen de la segmentación de las gotas, o figuras amiboideas de muy distinta forma y tamaño, que se arrojan unas sobre otras, como poseídas de un frenesí indescriptible, y al tocarse por las superficies de contacto ejercen una succión activísima, mutua, violenta. Se nota que de unas a otras pasa algo, que primero creí podría consistir en chispas eléctricas muy pequeñas. Pero buscándolas con microscopio, en una oscuridad completa, no dan luz. Observaciones ulteriores prueban que son venillas líquidas, que atraviesan de uno a otro ‘vampiro’, con ondulaciones de las superficies de succión y formándose pezones y hundimientos. En ciertos casos hay producción de salientes, como trompas que penetran en el vecino y que, indudablemente, devoran a los pequeños. He visto un caso: el mayor emitió dos brazos para ir cercando al menor, hasta que lo envolvió por completo. Esta succión recíproca, semejante a ciertos movimientos observados en las Vorticelas y en algunos infusorios parásitos, presenta variedades sumamente curiosas. Por ejemplo, dos Colpoides están chupándose febrilmente, moviéndose por su parte y en conjunto, deformándose y cambiando de lugar incesantemente”.

⁷⁴⁶ BRIEN, “La génération”, en *op. cit.*, pp. 307-321 o en *Actes du XIIIe*, *op. cit.*, pp. 307-321. Se cita por la primera, concretamente p. 312.

⁷⁴⁷ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 346-353, en SOCAS, *op. cit.*, p. 138.

⁷⁴⁸ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 783-787, en SOCAS, *op. cit.*, p. 368.

una segunda capa de la tierra nuda, al igual que lo hacen plumas y cerdas en las carnes de los animales; por ello sostiene el poeta latino que

“entonces la tierra primitiva empezó por levantar hierbas y matorrales (*sic nova tum tellus herbas virgultaque primum sustulit*); inmediatamente formó las generaciones mortales (*mortalia saecla*) surgidas muchas de muchas maneras con cambiante fundamento; porque ni pueden los animales haber caído del cielo ni viviendo en tierra haber salido de las charcas salobres^{749,750}.

Es de reseñar la refutación de la panspermia o de cualquier teoría que implique la participación de un *deus ex machina* o instancia semejante. Así mismo, Waszink⁷⁵¹ estudió el surgimiento de los animales en la obra de Lucrecio y ofrece una interesante referencia a Aecio de Pseudo Plutarco, recogida por Usener, según la cual plantas son, para los epicúreos – como para los estoicos – : οὐκ ἔμψυχα⁷⁵², es decir, carentes de cuerpo sutil, o, por así decirlo, desalmadas o inanimadas, esto es, no animales.

El problema que ocupa a Waszink radica en que usualmente *mortalia saecla* designa, en el poema de Lucrecio, a los seres humanos. A su vez, Schrijvers⁷⁵³ vuelve a analizar *mortalia saecla*, cercano a los griegos γενέα φύλον, y evidencia ciertos problemas en la tradición estudiosa; el núcleo de la cuestión radica en la inclusión o no, bajo esa denominación, de todos los animales, también los hombres, así como los voladores, junto a los restantes terrestres.

Así mismo, puede sostenerse que Lucrecio describe un proceso de selección natural y supervivencia del más apto, ya que la adecuada pervivencia de las especies va excluyendo a los inadaptados⁷⁵⁴, si bien llega un momento en que el repertorio de éstas queda cerrado y se

⁷⁴⁹ Quizás contra las tesis genésicas de Anaximandro. Agradecido, debo esta observación a la profesora Méndez Lloret.

⁷⁵⁰ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 790-792, en SOCAS, *op. cit.*, p. 368.

⁷⁵¹ WASZINK, J. H., “La création des animaux dans Lucrèce”, en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, nº 42, vol. 1, 1964, pp. 48-56.

⁷⁵² USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, 1887, p. 216, frag. 309.

⁷⁵³ SCHRIJVERS, P. H., “La pensée de Lucrèce sur l'origine de la vie (‘De rerum natura’ V 780-820)”, en *Mnemosyne*, 4ª serie, vol. 27, fasc. 3, 1974, pp. 245-261.

⁷⁵⁴ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 836-846 y 870-876, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 370-371: “Muchos portentos también, nacidos con caras y cuerpos espantosos, probó entonces a formar la tierra: marimachos (*androgynem*) que lo uno y lo otro eran y no eran, grupos carentes de pies, otros desprovistos de manos, incluso mudos y sin bocas se hallaron, ciegos y sin caras, inmóviles y con los miembros todos pegados al cuerpo de un modo que no podían emprender nada ni caminar a ningún sitio, ni evitar el daño ni alcanzar lo que su provecho pedía, y de esta clase otros monstruos y portentos formaba; en vano, porque la naturaleza cortó espantada su desarrollo sin que

mantiene sin ulterior cambio, con lo que nos hallamos ante un caso de fijismo⁷⁵⁵, tal como indica Brien:

“Les espèces ne se sont pas formées isolément, en un seul endroit et en nombre limité, (...) La vie est apparue multiple, innombrable, sur de vastes étendues, comme les gouttes de rosée sur l’herbe des prairies, (...) Dans cet enfantement, la terre eut des essais manqués, des erreurs de création qui furent éliminés. Seuls se sont maintenus ses assemblages heureux et viables. La viabilité implique un ajustement suffisant et nécessaire pour être fonctionnel. Les monstres sans sexe, à deux sexes, dépourvus de mains, sans bouche, monstres dont les membres sont soudés, ne peuvent subsister. (...) Lucrèce définit ainsi très exactement la sélection naturelle et la sélection artificielle humaine, que Charles Darwin introduisit dans la Biologie et dont il révéla l’importance dans la formation, la répartition, la localisation, l’expansion des espèces. Rappelons une fois encore que Lucrèce n’a cependant aucune idée de l’évolution. C’est une notion qui lui échappe totalement. Les espèces sont apparues d’emblée avec leurs caractères spécifiques distinctifs”⁷⁵⁶.

También debemos reseñar que Lucrecio hace intervenir la noción de combinación de principios masculino y femenino, junto con las de fertilidad o infertilidad⁷⁵⁷ y transmisión de caracteres⁷⁵⁸ o herencia genética, cosa que Paul Brien, zoólogo avalora⁷⁵⁹; todo ello acaece a

podrían alcanzar el ansiado florecer de sus vidas ni hallar alimento ni juntarse para engendrar. [...] [A]quellos a los que la naturaleza no les dio nada de esto ni para que pudieran vivir por cuenta propia o proporcionamos algún provecho para que admitiéramos que su raza se alimente con nuestra ayuda y esté segura, es claro que éstos quedaban abandonados como presa y ganancia de otros, todos trabados en los lazos de su propio destino, hasta que la naturaleza completó la extinción de tal raza”.

⁷⁵⁵ SCHRIJVERS, “La pensée de Lucrèce”, en *op. cit.*, pp. 245-261.

⁷⁵⁶ BRIEN, “La génération”, en *op. cit.*, pp. 307-321 o en *Actes du XIIIe, op. cit.*, pp. 307-321. Se cita por la primera, concretamente p. p. 316-317.

⁷⁵⁷ LUCRECIO, *La naturaleza*, IV, v. 1257-1258, en SOCAS, *op. cit.*, p. 330: “importa por demás que pueda entremezclarse simiente con simiente y se adapten para la procreación”.

⁷⁵⁸ LUCRECIO, *La naturaleza*, IV, v. 1208-1225, en SOCAS, *op. cit.*, p. 329: “Y, cuando al mezclar las simientes hembra acaso supera la fuerza del varón y con repentino empuje la arrebatada, nacen entonces de la simiente materna quienes a la madre se parecen, tal como de la paterna quienes al padre; en cambio los que ves que tienen rasgos de uno y otro, que a la par funden en sí las caras de los progenitores, se forman a partir del cuerpo paterno y del cuerpo materno, cuando las semillas, espoleadas por los agujones de Venus a través de los miembros, al paso las hace chocar el compartido ardor que a la par resuella, y las del uno a las del otro no sobrepasan, ni de las otras se dejan sobrepasar. Ocurre además que en ocasiones salen quienes a sus abuelos se parecen acaso y recuerdan a veces los rasgos de bisabuelos, precisamente porque con frecuencia los progenitores guardan en sus cuerpos muchos primordios entremezclados de muchos modos, que, arrancando desde la cepa, los padres van traspasando a otros padres: de ahí Venus va sacando figuras en diversa suerte, reproduce caras de antepasados, sus voces y cabelleras, toda vez que estas últimas cosas nacen de una determinada simiente ni más ni menos que nuestro rostro, talle o extremidades”.

⁷⁵⁹ BRIEN, Paul, “La génération”, en *op. cit.*, pp. 307-321 o en *Actes du XIIIe, op. cit.*, pp. 307-321. Se cita por la primera, concretamente p. 318: “Il convient de souligner la cohésion, la logique de la cosmogonie épicurienne, jusque dans la propagation des êtres vivants et dans l’hérédité. Sous une forme simpliste et fruste, ainsi qu’en témoignent les extraits qui viennent d’être cités, l’hérédité n’en est pas moins conçue comme ayant un support

través de la coyunda⁷⁶⁰, e, igualmente gracias a la adecuación o viabilidad de lo nacido. Esa viabilidad biológica excluye al *portentum* del andrógino, caso teratológico, en contra contrariamente al discurso apreciativo de Aristófanes en el *Banquete* platónico⁷⁶¹. Al margen de plantas, pájaros, cuadrúpedos y demás animales terrestres, que aparecen en una secuencia a veces confusa, Lucrecio alude específicamente a la raza humana; ésta tiene incluso una función de domesticación para con el ganado ovino, los asnos, los caballos, frente a otros animales que se protegen por su ferocidad o astucia.

Justamente los hombres, seres de osamenta fuerte y resistente, llevaban al inicio, según Lucrecio, una vida salvaje e indómita, hasta que descubrieron cómo mantener, aprovechar y recrear el fuego procedente del rayo, establecieron ropajes y formaron comunidades. Junto con todo ello, surge el lenguaje como medio de comunicación, de referencia a la realidad circundante y de transmisión de la propia razón o pensamiento. La generación de la cultura humana, así como de la vida humana o humanoide, surge, empero, sin concurso divino ni *deus grammaticus*. Los hombres son, en lo tocante a su cuerpo burdo, σῶμα, una animal más, con sus tendones, músculos, venas y huesos⁷⁶².

matériel, discontinu, corpusculaire. La Biologie devra attendre la seconde moitié du XIX^e siècle pour s'en convaincre après les expériences d'hybridation de Mendel. Lucrèce eut la prescience des gènes. C'est de l'association des éléments contenus dans les semences au moment de la copulation, que se constitue le patrimoine héréditaire. Ils sont apportés par le père et la mère et peuvent être dominants ou récessifs. Ils se transmettent cachés mais inchangés de père en fils, de génération en génération, pour ressurgir actifs dans les descendants lointains, par atavisme, c'est-à-dire par les phénomènes de disjonction chromosomiale à partir de la seconde génération, ainsi que la génétique contemporaine nous l'apprend".

⁷⁶⁰ LUCRECIO, *La naturaleza*, V, v. 848 y vv. 851-854, en SOCAS, *op. cit.*, p. 370: "juntarse para engendra (*iungi per Veneris res*) "que haya luego por donde las simientes engendradoras en el cuerpo puedan manar de miembros relajados; que, a fin de que la hembra (*femina*) pueda ayuntarse con el macho (*maribus*), tengan uno y otro con qué granjearse deleites (*gaudia*) compartidos".

⁷⁶¹ cf. PLATÓN, *Banquete*, 189e – 190b, en GARCÍA GUAL, Carlos (coord.), MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (ed., trad. del *Banquete*), *Diálogos III: Banquete, Fedón, Fedro*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 222-223: "había, además, un tercero [sexo] que participaba de estos dos [masculino y femenino], cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino. pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia. En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales. Y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho. Caminaba también recto como ahora, en cualquiera de las dos direcciones que quisiera; pero cada vez que se lanzaba a correr velozmente, al igual que ahora los acróbatas dan volteretas circulares haciendo girar las piernas hasta la posición vertical, se movía en círculo rápidamente apoyándose en sus miembros que entonces eran ocho. (...) Preciosamente eran circulares ellos mismos y su marcha, por ser similares a sus progenitores. Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo. hasta el punto de que conspiraron contra los dioses".

⁷⁶² cf. sobre la historia del hombre, LUCRECIO, *La naturaleza*, V, vv. 925-1160, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 373-382.

Debemos ya concluir este subapartado sobre vivientes, animales y hombres, de modo que prosigamos con el tratamiento de la $\psi\upsilon\chi\eta$, y tal efecto deseamos citar las siguientes palabras de Brien sobre lo humano:

“L’homme apparut donc, comme tout être vivant, et parmi les animaux dont il partageait l’existence élémentaire dans la jungle primitive. Nous sommes loin de ‘l’âge d’or’ à la façon d’Hésiode où l’homme vivait parmi les dieux, ou du ‘Paradis terrestre’ où l’homme était l’objet de la sollicitude divine. C’est par la seule force de son intelligence qu’il domine la nature, se dégage de l’animalité, découvre le feu, devient artiste et industriel, qu’il abandonne la vie nomade pour atteindre à une vie sociale et sédentaire. Il ne doit rien qu’à lui-même: ses civilisations, son industrie, les arts sont son oeuvre; les dieux eux-mêmes, il les a inventés. Lucrèce, qui décrit ce phénomène grandiose et émouvant, est le créateur de l’anthropologie et de la sociologie. Je ne puis m’autoriser, dans les limites de cet article, à en résumer les passages essentiels. Dans le chant V, le poème épique atteint à son sommet, évoquant alors l’histoire prodigieuse qui va des origines de la matière à celle des mondes; de la naissance de la terre à celle de l’homme; de l’énergie physique de la vie à la pensée; du ‘clinamen’ des atomes à la libre volonté de cet ‘animal humain’ qui, dominant la nature et devenu social, s’asservit en même temps à ses propres chimères”⁷⁶³.

⁷⁶³ BRIEN, Paul, “La génération”, en *op. cit.*, pp. 307-321 o en *Actes du XIIe*, *op. cit.*, pp. 307-321. Se cita por la primera, concretamente p. 319.

1.11. La ψυχή: el cuerpo sutil

El cuerpo (compuesto) sutil se inscribe por derecho propio en la teoría física⁷⁶⁴ atomista y materialista epicúrea, al igual que su contrapartida, el cuerpo burdo, la carne⁷⁶⁵, de cuya mutua interacción⁷⁶⁶ se derivan consecuencias de tipo sapiencial y ético. Debemos anotar, nuevamente, que, pese a sus diferencias, tanto σάρξ como ψυχή⁷⁶⁷ son σώματα, cuerpos y, concretamente, cuerpos complejos, por lo tanto, perecederos⁷⁶⁸. Epicuro afirma rotundamente, pues, la corporeidad psíquica, vinculada con la acción y la pasión, así como con la no vacuidad, cuando dice:

“De ahí que los que pretenden convencer de que el alma es incorpórea⁷⁶⁹ (ἀσώματων) se comportan estúpidamente, puesto que no podría hacer (ποιεῖν) ni padecer (πάσχειν) nada (οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο οὔτε) si fuera tal como aseguran éstos. Pero la realidad (ἐναργῶς) es que éstas son las dos funciones (ἀμφότερα) que distinguen con toda evidencia a los atributos relativos al alma (περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα)”⁷⁷⁰.

Esta tesis inicial concuerda con la voluntad epicúrea de confrontación y superación de las posturas platónica y aristotélica, en referencia a un cuerpo inmaterial o, si se nos permite por más palmario, incorpóreo, cosa que no es más que una *contradictio in adiecto*⁷⁷¹. Precisamente en este punto subyacen varias polémicas que Epicuro mantiene con Platón y,

⁷⁶⁴ cf. EVERSON, Stephen, “Epicurean psychology”, en ALGRA, Keimpe, *et al.*, *Hellenistic Philosophy, op. cit.*, pp. 542-559, concretamente p. 542: “Epicurus’ psychology needs to be seen as part of an attempt to provide a complete natural philosophy. At least part of what he has to say about the *psuche* is directly intended to show that his atomic theory is capable of explaining such complex natural phenomena as perception, thought and action. All of what he has to say is intended to be consistent with that physical theory”.

⁷⁶⁵ cf., para una buena recolección de textos desde puntos de vista no coincidentes, BURTON, Ernest, *Spirit, Soul, and Flesh. The Usage of Pneuma, Psuchē and Sarx in Greek Writings and Translated Words from the Earliest Period to 180 A.D. ; and Their Equivalent*s, Historical and Linguistic Second Series, volume III, Chicago, The University of Chicago Press, 1918, pp. 85-93.

⁷⁶⁶ cf. MOREL, Jean Pierre, “L’âme et ses facultés”, en *Épicure, op. cit.*, pp. 101-115, concretamente p. 101: “D’une part l’âme est une réalité complexe, parce qu’elle est faite d’un mélange particulier d’éléments. D’autre part, elle n’est proprement une âme que dans la relation qu’elle entretient avec le corps dont elle est l’âme. L’âme ne subsiste pas par elle-même indépendamment du corps et elle se disperse quand le vivant meurt”.

⁷⁶⁷ La relación epicúrea entre ambos no es objeto de análisis específico en FREDE, Dorothea y REIS, Burkhard (eds.), *Body and soul in ancient philosophy*, Berlin, de Gruyter, 2009; igualmente sucede con respecto al cuerpo en LAÍN ENTRALGO, Pedro, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua*, Madrid, Espasa Calpe, 1987, donde sí se mencionan teorías al respecto de otros filósofos.

⁷⁶⁸ Los únicos cuerpos complejos imperecederos pero no ingénitos son los de los dioses.

⁷⁶⁹ José Vara, en lo que parece un delirio, traduce “corpórea”, en EPICURO, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁷⁰ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 67, en VARA, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁷¹ cf. BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 386; también ahí se menciona la cuestión del contacto, que tratamos a renglón seguido. Dice Bailey: “The soul then cannot be void. It must be corporeal or material and popular belief is mistaken. Here we are on familiar atomic ground, touch is the pre-requisite of interaction and nothing can touch except body. If Epicurus’ theory of the soul is to be attacked, it must be here, at the ultimate basis of materialism”.

subsidiariamente o no, con Aristóteles: en primer lugar, la noción de dualismo psicossomático, la antedicha inmaterialidad, la pervivencia eterna del alma, su vida trascendente junto a la divinidad provisorio y celestial, así como, obviamente, su mayor valor ontológico en relación con el cuerpo, entendido *Platonico more*. Estos disensos se ponen de manifiesto patentemente, por parte platónica, en la extremadamente prolija nota que, no obstante, incluimos⁷⁷².

⁷⁷² cf. PLATÓN, *Fedón*, 78d 10- 81a 9 y 105c 9 - 105e 7, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 68-73 y 119-120: “—¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas (τῶν πολλῶν καλῶν), como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas (κατὰ ταῦτα), o, todo lo contrario a aquellas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas (κατὰ ταῦτά;)? / —Así son, a su vez —dijo Cebes—, estas cosas: jamás se presentan de igual modo. / —¿No es cierto que estas puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos (κἄν ἄψαιο κἄν ἴδοις κἄν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο), mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia (ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ), ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada (αἰδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά)? / —Por completo dices verdad —contestó. / —Admitiremos entonces, ¿quieres? —dijo—, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible (τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ αἰδέξ). / —Admitámoslo también —contestó. / —¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma? / —También esto —dijo— lo admitiremos. / —Vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros —dijo él— que es el cuerpo, y otra el alma (τὸ μὲν σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ψυχή)? / —Ciertamente —contestó. / —¿A cuál, entonces, de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo (ὁμοιότερον τῷ εἶδει φαμέν ἂν εἶναι καὶ συγγενέστερον τὸ σῶμα)? / —Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible (τῷ ὁρατῷ). / —¿Y qué el alma? ¿Es perceptible por la vista o invisible? / —No es visible al menos para los hombres (τῇ τῶν ἀνθρώπων), Sócrates —contestó. / —Ahora bien, estamos hablando de lo visible y lo no visible para la naturaleza humana. ¿O crees que en referencia a alguna otra? / —A la naturaleza humana. / —¿Qué afirmamos, pues, acerca del alma? ¿Que es visible o invisible? / —No es visible. / —¿Invisible, entonces? (Οὐχ ὁρατόν. / Αἰδέξ ἄρα;)) / —Sí. / —Por tanto, el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y este lo es a lo visible (Ὅμοιότερον ἄρα ψυχῇ σώματός ἐστιν τῷ αἰδέει, τὸ δὲ τῷ ὁρατῷ). / (...) [¿] el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas? / (...) siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico (τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως), y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con estas. ¿A esta experiencia es a lo que se llama meditación? / (...) —¿A cuál de las dos clases de cosas, tanto por lo de antes como por lo que ahora decimos, te parece que es el alma más afín y connatural? / (...) el alma es por completo y en todo más afín a lo que siempre es idéntico que a lo que no lo es (ὅλῳ καὶ παντὶ ὁμοιότερόν ἐστι ψυχῇ τῷ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μὴ). / —¿Y del cuerpo, qué? / —Se asemeja a lo otro. / (...) siempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña. Y según esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? (ψυχῇ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προστάττει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν· καὶ κατὰ ταῦτα αὐτὸ πότερόν σοι δοκεῖ ὅμοιον τῷ θεῷ εἶναι καὶ πότερον τῷ θνητῷ) (...) ¿a cuál de los dos se parece el alma? (...) el alma a lo divino, y el cuerpo a lo mortal. (ψυχῇ τῷ θεῷ, τὸ δὲ σῶμα τῷ θνητῷ)) / (...) de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo (συμβαίνει, τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδέει καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδέει καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὐτὸ εἶναι σῶμα). (...) le conviene al cuerpo disolverse pronto, y al alma, en cambio, ser por completo indisoluble o muy próxima a ello (σώματι μὲν ταχὺ διαλύεσθαι προσήκει, ψυχῇ δὲ αὐτὸ πᾶράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου) (...) cuando muere una persona, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto en un lugar visible, eso que llamamos el cadáver, a lo que le conviene disolverse, descomponerse y disiparse, no sufre nada de esto enseguida, sino que permanece con aspecto propio durante un cierto tiempo, si es que uno muere

De la nota platónica sí es importante destacar una cierta proximidad entre Platón y Epicuro – común por lo demás a muchos filósofos de la Antigua Grecia – por lo que respecta a la afinidad entre lo sutil y lo psíquico y, por la misma línea, entre esto y lo establemente autoidéntico (αὐτοόμοιον), meditativo-reflexivo.

Importa anotar, por otra parte, que la naturaleza corpórea del cuerpo sutil concuerda con la noción de contacto, total o parcial, momentáneo o continuo, a la que hemos aludido al tratar sobre los compuestos y la acción o pasión. La corporeidad remite, así mismo, a la *tangibilis*, o cualidad de tocable, propia de lo que puede ser tocado, que compete no sólo al sujeto y a lo visible, sino también a los objetos mismos cuando contactan. Esa tangencia incumbe a los átomos, a los compuestos, a las imágenes, a los sonidos, e incluso al alma por sí sola y en relación con la carne. Por todo ello, Lucrecio escribe, a más de su encomiosa alusión al tacto como sentido⁷⁷³: “tocar y ser tocada, si no es un cuerpo, ninguna cosa lo puede (*tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*)”⁷⁷⁴; el poeta latino indica, al referirse a la psique y dos modos o clases:

en buena condición y en una estación favorable, y aun mucho tiempo (ἀποθάνη ὁ ἄνθρωπος, τὸ μὲν ὄρατὸν αὐτοῦ, τὸ σῶμα, καὶ ἐν ὄρατῶ κείμενον, ὃ δὴ νεκρὸν καλοῦμεν, ᾧ προσήκει διαλύεσθαι καὶ διαπίπτειν καὶ διαπνεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς τούτων οὐδὲν πέπονθεν, ἀλλ' ἐπιεικῶς συχνὸν ἐπιμένει χρόνον). (...) el alma, lo invisible (ψυχή ἄρα, τὸ αἰδέξ), lo que se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible (γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ αἰδέξ), (...) a la compañía de la divinidad buena y sabia (παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν), (...) al separarse del cuerpo, ¿al punto se disolverá y quedará destruida (πεφυκυῖα ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος εὐθὺς διαπεφύσεται καὶ ἀπόλωλεν) (...) / De ningún modo (...) se separa pura, sin arrastrar nada del cuerpo (καθαρὰ ἀπαλλάττεται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα), cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad (ἄτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἐκοῦσα εἶναι), sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura (ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς ἑαυτήν, ἄτε μελετῶσα αἰεὶ τοῦτο τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάνα μελετῶσα ῥαδίως). ¿O es que no viene a ser eso la preocupación de la muerte? (ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου;)-Completamente. -Por lo tanto, ¿estando en tal condición se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio (εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδέξ ἀπέρχεται, τὸ θεῖον τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον) y al llegar allí está a su alcance ser feliz (ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαιμόνι εἶναι), apartada (ἀπηλλαγμένη) de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes (πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων), y de todos los demás males humanos (τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων), (...) para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses? (ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα). [...] -Contéstame entonces -preguntó él-. / ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo? (τί ἐγγένηται σώματι ζῶν ἔσται;) / Alma (ψυχή,) -contestó. / -¿Y acaso eso es siempre así? / -¿Cómo no? -dijo él. -Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine, ¿llega siempre trayéndole la vida? (Ψυχή ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχη, αἰεὶ ἤκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν;) / (...) el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva (...)? (Οὐκοῦν ψυχή τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτῇ ἐπιφέρει αἰεὶ οὐ μὴ ποτε δέξεται) / -Está muy claro -contestó Cebes. (...) Y lo que no acepta la muerte cómo lo llamaremos? (ὃ δ' ἂν θάνατον μὴ δέχεται τί καλοῦμεν;) / -Inmortal -dijo el otro. / -¿Es que el alma no acepta la muerte? (Οὐκοῦν ψυχή οὐ δέχεται θάνατον;) / -No. / -Por tanto el alma es inmortal (Ἀθάνατον ἄρα ψυχή). / -Inmortal”

⁷⁷³ cf. LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 434 y ss., en SOCAS, *op. cit.*, p. 194: “El tacto, sí, el tacto, válgame el santo poder de los dioses, es un sentido corporal tanto cuando un objeto externo se nos va metiendo dentro, como cuando uno que surge en el cuerpo nos hace daño, o al salir nos da gusto en las amorosas faenas del engendramiento, o cuando por un golpe las semillas en el propio cuerpo se alborotan y chocando entre sí alteran la sensibilidad, como si con la mano acaso te golpeas tú mismo cualquier parte del cuerpo y lo compruebas”.

⁷⁷⁴ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, v. 304, en SOCAS, *op. cit.*, p. 136.

“Pues cuando los vemos empujar los miembros, arrancar del sueño el cuerpo, alterar el rostro, gobernar y manejar al individuo entero, nada de lo cual sabemos que podría hacerse sin tocarlo, y que no hay tocar sin cuerpo, ¿no hay que admitir que espíritu y alma están hechos de naturaleza corporal?”⁷⁷⁵.

En nuestra opinión, Morel expresa esta concepción con exactitud y acierto cuando escribe:

“Nous découvrons là un principe fondamental de la physique hellénistique: rien de ce qui est incorporel ne peut avoir une relation de causalité avec ce qui est corporel. C'est un principe auquel vont souscrire les stoïciens et qu'ils vont appliquer eux aussi à la relation âme-corps: la relation de causalité s'exerce entre un agent et un patient; or toute relation entre un agent et un patient -le couteau et ce qu'il coupe, le feu et ce qu'il chauffe – suppose le contact; or il ne saurait y avoir de contact proprement dit entre un corps et un incorporel. Plus généralement, un incorporel ne peut être 'cause' à proprement parler, puisqu'un incorporel ne peut ni agir ni pâtir. Dès lors, si l'âme était incorporelle, elle ne pourrait aucunement mouvoir le corps, comme on voit qu'elle le fait”⁷⁷⁶.

Se propone, pues, una combinación complementaria y en contacto, de forma que, tal como señala Gill:

“Epicurus replaces the traditional (at least, Platonic and Aristotelian) contrast between psyche and body with that between the psyche (one part of the body) and the rest of the aggregate (the total bodily complex). Psychological functions such as sensation and thought, and indeed life itself, depend on the conjunction and co-operation of the psychic part and the rest of the body, which is disrupted by illness and ended by death”⁷⁷⁷.

Asentado esto, podemos presentar la definición que Epicuro nos ofrece:

“el alma es un cuerpo formado a base de partículas finísimas extendidas por el cuerpo entero, y sumamente parecido a un soplo de aire que lleva en sí cierta mezcla de calor y, en un sentido, parecido a uno de estos dos elementos y, en otro, al otro”⁷⁷⁸.

⁷⁷⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 159-167, respectivamente, en SOCAS, *op. cit.*, p. 237 [*Haec eadem ratio naturam animi atque animai / corpoream docet esse; ubi enim propellere membra, corripere ex somno corpus mutareque vultum / atque hominem totum regere ac versare videtur, / quorum nil fieri sine tactu posse videmus / nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst / corporea natura animum constare animamque?*].

⁷⁷⁶ MOREL, “L'âme”, en *Épicure*, *op. cit.*, pp. 101-115, concretamente p. 103.

⁷⁷⁷ GILL, Christopher, “7. Psychology”, en WARREN, *Companion*, *op. cit.*, pp. 125-141, concretamente p. 127.

⁷⁷⁸ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 63, en VARA, *op. cit.*, p. 62.

En este pasaje de la obra conservada que compuso filósofo samio se alude también, seguidamente, a un tercer elemento, que, en términos generales y conforme a otros textos transmitidos, resulta ser el cuarto. Este punto tiene cierta importancia en términos ecdóticos e implica, de suyo, variaciones en la traducción, que han sido tratados por los eruditos editores como Arrighetti⁷⁷⁹, Von Der Muehll⁷⁸⁰ o Kochalski⁷⁸¹, en una tendencia que inició Diels⁷⁸². Nosotros trataremos el pasaje, con la interpretación correspondiente, al hablar del cuarto formante de la ψυχή.

De regreso al terreno conceptual, resulta digno de mención el hecho de que este cuerpo sutil del que hablamos es, a su vez, λεπτομερές⁷⁸³, esto es, formado por partes que son λεπτά,

⁷⁷⁹ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 63, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 57: “ἔστι δέ τι μέρος πολλήν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ...”. Encontramos una primera alusión al asunto en KERFERD, G. B., “Epicurus' doctrine of the soul”, en *Phronesis*, n° 16, vol.1, 1971, pp. 80-96, concretamente, p. 81; el problema que la sustancia sin nombre, ἀκατονόμαστον, que constituye importantemente la ψυχή, ocupa en la carta, sintética, transmitida por Epicuro el tercer lugar, cosa que luego queda matizada por testimonios posteriores al samio, según recoge Diels, quien, por es leído como si realizase una *suppletio* implícita < $\bar{\gamma}$ >, con el sentido de numeral ordinal ante μέρος, con lo que el texto queda “ἔστι δέ το < $\bar{\gamma}$ > μέρος”, la tercera parte, según reporta Von Der Muehll, *uid. infra*.

⁷⁸⁰ EPICVRVS, VON DER MUEHLL, Peter (ed.), *Epicuri Epistulae Tres Et Ratae Sententiae a Laertio Diogene Servatae*, Leipzig, Teubner, 1922, p. 17, nota al texto, *Epistula ad Herodotum*, 63: 5-6. El editor dice: “Diels, nisi excidit mentio tertiae ex quattuor partibus animae”.

⁷⁸¹ KOCHALSKI, A. (ed., trad.), *Das Leben und die Lehre Epikurs*, Leipzig – Berlin, Teubner, 1914, p. 69, nota al mismo texto, n° 54, dice, tras anotar las *lectiones* que ofrece el manuscrito: “Ich lese mit Diels ‘Doxographi’” p. 388”; precisamente esta nota orienta y remite a los textos posteriores sobre los constituyentes del alma, transmitidos por Plutarco y Aecio, en los que aparece ese tercer elemento implícito. En todo caso, la mejor edición actual también comparte el sentido de “cuarta sustancia”, aunque ocupe, en este resumen epistolar, el tercer lugar. Así el editor italiano dice, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, notas a la *Carta a Heródoto*, 63: 2 y ss., p. 515: “la quarta natura priva di nome è la terza della nostra epistola”. La solución de Diels y la de Arrighetti coinciden en plantear la existencia de una tercera parte (hay una parte, existe la parte tercera), en vez de considerar que cuanto sigue en el texto se aplica al conjunto del cuerpo sutil, como hace VARA, *op. cit.*, p. 63, para el mismo pasaje: “Es el alma la parte que, en razón de sus partículas finísimas, ha experimentado enorme diferenciación incluso de esos mismos elementos a los que se parece, y, por razón de esta su especial finura, comparte también más los mismos sentimientos con el resto del cuerpo agregado a ella”. Una postura idéntica a la de Vara, con excelentes argumentos editoriales y gramaticales en VON STADEN, Heinrich, “Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen”, en WRIGHT, John P. y POTTER, Paul (eds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 80-87, sobre Epicuro y, más concretamente, p. 81, n. 2: “Some interpreters have assumed that an existential (rather than a predicative or copulative) reading of ‘is’ (esti) is the only possibility here: ‘there exists’, ‘(the part) exists’. They overlook, first, that psyche has been the subject throughout, and therefore can naturally continue as subject without stylistic or syntactic offence (linked by ‘and/but it is’: esti de): second, that Epicurus has not been talking about parts, and that the definite article to (‘there exists the part’) would therefore be jarring if one read the passage as a theory of the parts of the soul (Woltjer, followed by Von der Muehll and Arrighetti, is aware of this, and therefore emends ‘the’ (to) to ‘a’ (ti): ‘there is a [part]’—an emendation rendered unnecessary by the interpretation reflected in my translation); and third, that esti (‘it is’), while transmitted with an accent (suggesting an existential use of the verb ‘to be’), regularly loses the status of an enclitic not only when it expresses existence but also when, as here, it is the first word in a sentence, regardless of the sense (existential, predicative, copulative) in which it is being used. See Herodian, in I. Bekker. *Anecdota Graeca* (Berlin, 1821), III. 1148-9; Rafael Kühner and Friedrich Blass, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 3rd edn. (Hannover and Leipzig, 1890), I. L344”.

⁷⁸² DIELS, *Doxographi*, *op. cit.*, p. 388 y ss.

⁷⁸³ cf. LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 179-184, en SOCAS, *op. cit.*, p. 237: “es bien tenue (*persuptionem*) y que está hecho y formado de cuerpos más que menudos (*minutis perquam corporibus*). Basta que luego prestes

es decir, finas, sutiles (*tenuis, subtilis*, lo que se opone a *παχύς, crassus* en latín, equivalente a grueso, burdo o tosco, es decir, lo propio de la carne). La *ψυχή* es – debemos repetir – un cuerpo pluriatómico y no burdo; por eso, Lucrecio señala sobre el particular, al referirse a una de las partes del cuerpo sutil⁷⁸⁴: “es una parte del hombre en no menor grado que manos y pies y ojos están ahí como partes del ser vivo completo”⁷⁸⁵, sin que sea una mera armonía abstracta y no ubicable⁷⁸⁶.

Este cuerpo sutil está diseminado (*παρεσπαρμένον*) por todo el compuesto burdo y no está formado por un solo constituyente, sino por varios⁷⁸⁷; resulta “semejantísimo a un soplo o viento (*πνεύματι*) que tiene mezcla de calor (*θερμοῦ τινα κρᾶσιν*), en parte semejante al uno, en parte a al otro”⁷⁸⁸. La suma de calor y viento⁷⁸⁹ aproxima esta noción al sentido mismo de aliento, esto es, el resuello de lo vivo como aire entrante que deviene exhalación caliente, cuyo antecedente filosófico se halla en Heráclito⁷⁹⁰. Ya se observa, entonces, que la mera composición del alma conlleva, en el orden de los primeros coacervados o de los cuatro elementos, una mayor rareza que la tierra y el agua.

atención para que puedas muy bien comprender que ello es así. Nada parece producirse de una manera tan rápida como lo que la mente por su cuenta decide e inicia; luego el espíritu se agita mucho más rápidamente que cualquiera de las otras cosas que ante nuestros ojos y alcance presenta su ser; ahora”.

⁷⁸⁴ Lucrecio, de acuerdo con Epicuro pero con una formulación muy latina, distingue entre *animus* (*mens, νοῦς, τὸ δὲ λογικόν*) y *anima* (*τὸ μὲν τι ἄλογον; ψυχή* para otros).

⁷⁸⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 96-97, en SOCAS, *op. cit.*, p. 235.

⁷⁸⁶ cf. LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 117-120; 162-175, respectivamente, en SOCAS, *op. cit.*, p. 235 y 237: “Ahora, para que puedas reconocer que también el alma está en los miembros y que no mantiene amarrado al cuerpo mediante la armonía, ocurre de entrada que, si se arranca una parte grande del cuerpo, la vida sin embargo perdura en nuestros miembros, y ella también al revés, si unos pocos cuerpos de calor escapan y se ha emitido fuera por la boca el aire, deja al punto las venas y abandona los huesos”; “(...) “es corporal. Pues cuando los vemos empujar los miembros, arrancar del sueño el cuerpo, alterar el rostro, gobernar y manejar al individuo entero, nada de lo cual sabemos que podría hacerse sin tocarlo, y que no hay tocar sin cuerpo, ¿no hay que admitir que espíritu y alma están hechos de naturaleza corporal? De otra parte, adviertes que en nosotros el espíritu se desenvuelve a la par que el cuerpo y junto con él siente: si no choca con la vida la erizada fuerza del dardo, metiéndose dentro entre huesos y tendones desgarrados, se sigue con todo una languidez y un dulce caer a tierra y en tierra un ardor que al desmayado le nace y a ratos algo así como un deseo indeciso de levantarse. Luego la naturaleza del espíritu es forzoso que sea corporal, ya que padece con dardos y heridas corporales”.

⁷⁸⁷ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 231, en SOCAS, *op. cit.*, p. 239: “Y pese a todo no debemos pensar que tal naturaleza sea simple [*(n)ec tamen haec simplex nobis natura putanda est*]”.

⁷⁸⁸ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 63, en VARA, *op. cit.*, p. 62-63.

⁷⁸⁹ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 124-129, respectivamente, en SOCAS, *op. cit.*, p. 235: “puedes comprender que no todos los cuerpos desempeñan igual función ni por igual sustentan nuestra integridad, sino que más bien son las semillas de viento y caliente vapor las que se ocupan de que la vida perdure en los miembros. Hay por tanto un vapor y un viento vital en el propio cuerpo que abandonan nuestros miembros al morir”.

⁷⁹⁰ HERÁCLITO DE ÉFESO, frag. 706, (Juan Filópono, *Del alma*, 87, 11), en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 378: “Por afuego (Heráclito) no quiere decir ‘llama’; ‘fuego’ es el nombre que da a la exhalación seca, de la cual también consiste el alma”.

Así, en razón de su naturaleza, la ψυχή es capaz de inundar todo el cuerpo burdo o toda la carne pero no se opone a ella, sino que ambos son modos de la misma materia, es decir, la suma de átomos y vacío. De esta forma, la carne no es una tumba para el cuerpo sutil, antes al contrario, es su complemento natural y necesario⁷⁹¹, en contra de la doctrina pitagórica⁷⁹² y platónica⁷⁹³ del σῶμα / σημα, en cuya virtud la *carne* (σῶμα) es una señal funeraria, una lápida o una tumba para la ψυχή.

Así, no existe solución de continuidad entre ambas naturalezas, que son expresión de la misma φύσις; en cambio, sí es cierto que el cuerpo burdo señala o da seña del cuerpo sutil, tal como apunta Platón en el pasaje del *Crátilo* citado. No existe, empero, dualismo opositivo con tintes jerárquicos y connotación moral. Epicuro constata tan sólo la mayor destructibilidad de lo burdo⁷⁹⁴ y cárnico frente a aquello que es susceptible de evitar mayores impactos disgregativos, esto es, la ψυχή.

El cuerpo sutil epicúreo combina las dimensiones prefilosófica (homérica) y filosófica, por cuanto, por una parte, recoge la noción homérica de aliento vital, elemento vivificante⁷⁹⁵ y, por otra, se inscribe en la tradición de considerarlo elemento y facultad sintiente y pensante, habida cuenta de que, según Snell: “los griegos (...) fueron los primeros en crear lo que llamamos *pensamiento*: descubrieron el alma humana como espíritu activo, inquisidor e investigador, y la base de este descubrimiento fue una nueva concepción del

⁷⁹¹ ARRIGHETTI, *op. cit.*, notas a la *Carta a Heródoto*, 63: 2 y ss., p. 515: “Il corpo può avere sensazione solo grazie all'anima, e l'anima può essere sensibile solo grazie al corpo; quest'ultimo però non partecipa di tutte le facoltà dell'anima”.

⁷⁹² cf. FILOLAO, frag. 168 (DK 44 B 14) (Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 17), en PORATTI, *op. cit.*, p. 128: “Es digno de recordar también aquel dicho de Filolao; esto es lo que el pitagórico dice: ‘También los antiguos teólogos y adivinos atestiguan que, a causa de algún castigo, el alma está ligada al cuerpo y está enterrada en éste como en una tumba’”.

⁷⁹³ cf. PLATÓN, *Crátilo*, 400c 1-4, *Gorgias*, 493a 1-4, en CALONGE RUIZ, Julio *et al.* (eds., trads.), [CALVO, J. L., traductor del *Crátilo*; CALONGE, J., trad. del *Gorgias*], *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid, Gredos, 1988, p. 94 y p. 394: “En efecto, hay quienes dicen que [el cuerpo] es la ‘tumba’ del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad (τεθαμμένης). Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste (σημαίνει ἃ ἂν σημαίνει), también se la llama justamente ‘signo’ (‘σῆμα’ ὀρθῶς καλεῖσθαι)” [...] “En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros a hora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro”.

⁷⁹⁴ Como indicamos anteriormente reporta Filodemo en *Περὶ εὐσεβείας*, 113, 17 (USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 104, frag. 32): “anche di queste cose tratta esaurientemente Epicuro nell'opera *Sugli dèi*; per cui anche in quei luoghi nei quali dice che ciò che è fatto di carne è soggetto alla distruzione (οἷς τὸ σάρκινον φθορᾶς εἶναι δεκτικὸν λέγει)”, en EPICVRVS, *Deperditorum librorum reliquiae* 17, 1, 7-8, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, pp. 170-171.

⁷⁹⁵ SNELL, Bruno, FONTCUBERTA Joan (trad.), *El descubrimiento del espíritu: estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona, El Acantilado, 2008, pp. 17-55, concretamente p. 30: “Homero tampoco tiene una palabra propia para ‘espíritu’ o ‘alma’; ψυχή [psyché], la palabra utilizada para alma en el griego posterior, no tiene originariamente nada que ver con el alma en tanto que facultad de pensar y sentir. En Homero psyché equivale a alma sólo en la medida que «anima» al hombre, es decir, lo mantiene en vida”.

hombre”⁷⁹⁶. Con todo, el epicureísmo plantea una diferencia radical frente a toda teología y filosofía salvacionista, ultramundana, de vida *post-mortem* y, como indica Rohde en esta extensa pero valiosa cita:

“exhorta a sus adeptos, de la manera más explícita, a que renuncien a la inmortalidad de la vida personal. (...) La vida es, para esta filosofía, un complejo corpóreo, formado por los más móviles átomos de que están hechos los elementos elásticos, el aire y el hálito del fuego, que se extiende a lo largo de todo el cuerpo y es mantenido en cohesión por él, aunque separado de él por una diferencia sustancial. También Epicuro habla del “alma” como de una sustancia propia que permanece dentro del cuerpo que la gobierna, como una “parte” de la corporeidad y no sólo como la “armonía” de las partes integrantes del cuerpo. [Al disgregarse sus átomos y los del cuerpo burdo,] [e]l alma, esta alma del hombre individual y concreto, ya no existe. Las partes que componen su materia son imperecederas, y no está descartada la posibilidad de que, algún día, enlazándose en perfecta unión con otras materias corpóreas, pasen a formar, como en otro tiempo, un hombre vivo y engendren así nueva vida y nueva conciencia. Pero, de ocurrir esto, lo que nacería sería ya un nuevo ser; el hombre anterior ha sido definitivamente destruido por la muerte, sin que entre él y el nuevo hombre que se crea tienda ningún nexo de unión una conciencia viva y coherente. Las fuerzas vitales del mundo mantiénnense íntegras, indemnes e indestructibles, pero sólo por una vez y por breve tiempo a formar un ser vivo individual, para sustraerse a él, con su muerte, para siempre. *Vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu*. Al individuo, después de su muerte, le preocupa tan poco como la suerte de su cuerpo ahora exánime, el pensamiento de lo que con los átomos de su alma pueda acaecer. La muerte no le afecta, pues él, el individuo, solo existe mientras no existe la muerte”⁷⁹⁷.

Si bien este apartado se centra en la φύσις de la ψυχή, merece anotarse que el vínculo entre muerte e insensibilidad, así como inconscencia, tiene, de suyo, consecuencias éticas o para la orientación vital, como bien indica Taylor:

“Since the soul is formed of the smallest and most mobile atoms, it would naturally be more quickly dissipated into its constituents than anything else in Nature, if it were not that it is shielded during life by the integument of grosser atoms which surrounds it. Thus it is not the soul which holds the body together, but the body which holds the soul together. Hence, at death, when the soul is eliminated from its covering,

⁷⁹⁶ SNELL, Bruno, “El concepto de hombre en Homero”, en *op. cit.*, pp. 7-8.

⁷⁹⁷ ROHDE, Erwin, ROCES, Wenceslao (trad.), *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, pp. 272-273.

the body, it is instantly disintegrated, and consciousness and personality are finally annihilated. (...) The ethical inference is then drawn that it is folly to fear death, since there is no consciousness after death”⁷⁹⁸.

De regreso a la conformación material, importa consignar que además de πνεῦμα (*aura*) y θερμόν (*calor*), existen otros constituyentes del cuerpo sutil epicúreo que deben ser mencionados y que aparecen fragmentos recogidos por Diels⁷⁹⁹, Usener⁸⁰⁰ y Arrighetti⁸⁰¹, los cuales han sido transmitidos por Plutarco y Aecio (en el compendio de Juan Estobeo), respectivamente:

“[los filósofos epicúreos] hacen consistir la esencia del alma en una unión de determinados elementos calientes (θερμοῦ), ventosos (πνευματικοῦ) y aéreos (ἀερώδους) y renuncian a alcanzar lo más importante (τὸ κυριώτατον). Afirman, en efecto, que aquello por lo que el alma juzga y recuerda y ama y odia, en pocas palabras, la razón y la inteligencia (τὸ γὰρ ᾧ κρίνει καὶ μνημονεύει καὶ φιλεῖ καὶ μισεῖ, καὶ ὅλως τὸ φρόνιμον καὶ λογιστικόν), proviene de una cierta ‘cualidad innominada’ (ἄκατονομάστου ποιότητος). Nosotros sabemos que eso de “innominada” (τὸ ἄκατονόμαστον) no es más que una confesión de vergonzosa ignorancia de quienes van diciendo que no tienen cómo llamar a aquello que no pueden comprender”⁸⁰².

[...]

“Epicuro afirma que el alma es una mixtura de cuatro elementos (τεττάρων): un cierto elemento ígneo (πυρώδους), otro ventoso (πνευματικοῦ), otro aéreo (ἀερώδους) y un cuarto innominado (ἄκατονομάστου); éste era, en su opinión, el destinado a la percepción sensible (τὸ αἰσθητικόν); de ellos, el viento causa el movimiento (πνεῦμα κίνησιν); el aire, el reposo (ἀέρα ἡρεμίαν); el calor, la calidez manifiesta del cuerpo (τὸ δὲ θερμόν τὴν φαινομένην θερμότητα τοῦ σώματος); el innominado, nuestra percepción sensorial (τὸ δ' ἄκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ... αἴσθησιν), pues en ninguno de los elementos que tienen nombre se halla la percepción sensorial”⁸⁰³.

⁷⁹⁸ TAYLOR, A., *Epicurus*, London, Constable, 1911, p. 74.

⁷⁹⁹ DIELS, *Doxographi, op. cit.*, p. 388 y ss., ya citado.

⁸⁰⁰ USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 218, frags. 314 y 315.

⁸⁰¹ ARRIGHETTI, *op. cit.*, notas a la *Carta a Heródoto*, 63: 2 y ss., p. 514, frags. 158 y 159.

⁸⁰² PLUTARCO, *Contra Colotes*, 118 D 10 – 118 E 8, en MARTOS MONTIEL, Juan Francisco (ed., trad.), *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII: Tratados anti epicúreos: Contra Colotes, Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro, De si está bien dicho lo de ‘vive ocultamente’*, Madrid, Gredos, 2004, p. 90.

⁸⁰³ AËTIVS *Doxogr., op. cit.*, IV, 3, 11, en DIELS, *Doxographi, op. cit.*, pp. 388 l.- 21 389, l. 1.

Ya hemos mencionado lo ventoso y lo cálido, ἀερώδους (*āēr*) aporta, creemos, la nota de aire estático, más pesado, denso y terreno, frente al término αἰθήρ, que remite a un aire más ligero, sutil y celestial. De hecho, la relativamente problemática distinción entre πνεῦμα y ἄηρ aparece, con o sin funciones de sinonimia perfecta, ya en Anaxímenes⁸⁰⁴. En este orden de cosas, el *DGE* señala también ἄηρ como “término fil[osófico] o fís[ico] para explicación del Cosmos: como ἀρχή o elemento primario, dif[erente] de πνεῦμα”⁸⁰⁵, aduciendo la misma cita del filósofo milesio. En nuestra opinión, la lectura de Aecio resuelve la aparente sinonimia de los vocablos ligados a lo *gaseoso*, ya que se produce una adscripción de funciones en donde no cabe ningún solapamiento pese a la similitud material de los compuestos. La movilidad se atribuye al viento, aliento dinámico; en cambio, la estabilidad o aquietamiento caracteriza al aire, pesado, lo que despierta en Jürss una interesante propuesta al respecto, habida cuenta de la intranquila e inherente movilidad de todos los átomos⁸⁰⁶; en tercer lugar, la calidez se reserva a lo ígneo; éste último constituyente guarda una cierta semejanza, aunque polémica, con las primeras definiciones sobre lo psíquico que dieron los atomistas preáticos, es decir, con la esfericidad ígnea de la que habla Demócrito de Abdera⁸⁰⁷. Epicuro, por su parte, enriquece y amplía ésta última propuesta, evidenciando diferencias,

⁸⁰⁴ cf. ANAXÍMENES, frag. 208 (DK 13 B 2), (AECIO, *Opiniones de los filósofos [Placita philosophorum]*, I 3, 4), en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 136: “Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos ‘soplo’ y ‘aire’ [οἶον ἢ ψυχῆ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἄηρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἄηρ περιέχει] > (λέγεται δὲ συνωνύμως ἄηρ καὶ πνεῦμα))”.

⁸⁰⁵ RODRÍGUEZ ADRADOS, *DGE*, *op. cit.*, vol. 2, s. u. ‘ἄηρ’.

⁸⁰⁶ JÜRSS, Fritz, *Die epikureische Erkenntnistheorie*, Berlin, Akademie Verlag, 1991, pp. 13-14 y 15-16: “Nach den Doxographen und Lukrez kennt Epikur vier funktionell unterschiedene Seelenteile mit entsprechenden Atomsorten. Da sind die wärme- oder feuerartigen Atome, die die Bedingung der an Wärme gebundenen Lebendigkeit der Organismen bilden. Die Bewegung der Lebewesen wird durch einen pneumaartigen, die Ruhe durch einen luftartigen Stoff verursacht” [...] “Da im atomistischen System die unablässige Bewegung aller körperlichen Partikel als naturgegeben gilt und zu ihren Grundbestimmungen zählt, scheint eher noch die Ruhe der Erklärung zu bedürfen. Mag sein, daß Epikur sich zur Einführung seines dritten luftartigen Seelenteiles durch solche Überlegung veranlaßt fühlte, die freilich gleichfalls auf einer Kritik des Aristoteles an Demokrit fußt. Denn: ‘Demokrit sagt, die unteilbaren Kugelatome (der Seele) würden, weil sie ihrer Natur nach niemals ruhen, den ganzen Körper mit sich ziehen und bewegen. Wir aber werden fragen, ob eben dies auch die Ruhe verursacht? Wie es das tut, ist schwierig oder unmöglich zu sagen’. Aristoteles hat offenbar Bewegung und Ruhe als zwei psychische Vermögen betrachtet. Da sie Gegensätze sind, müßten auch die sie provozierenden Kräfte bzw. Stoffe gegensätzlicher Natur sein; und da die Wärme des Pneumas die Bewegung alles Lebendigen bedingt, müßte die Kälte die Ruhe und Starre des Leichnams verursachen. Diese Überlegung findet sich bei Aristoteles nicht aber die von Epikur eingeführte Luft als das körperliche Prinzip dieser Kälte, denn die Luft ist nach Aristoteles die Formaktualisierung des Warmen und Feuchten. Was Epikur also bewogen hat, gerade die Luft als stoffliches Prinzip der Ruhe zu etablieren, wird nicht so ganz klar”.

⁸⁰⁷ [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 576 (DK 68 A 102, Aecio, *Opiniones de los filósofos*, IV, 3, 5), 577 (DK 68 A 101, Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 2, 405a), 578 (DK 67 A 28, Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 2, 404a), en PORATTI, *op. cit.*, p. 295: “Demócrito dice que [el alma], que es ígnea, es un compuesto de integrantes cognoscibles mediante la razón, que tienen forma esférica y carácter ardiente, y que es un cuerpo.”; “Algunos piensan que es fuego, porque éste es el más sutil e incorpóreo de los elementos y originariamente se mueve y es capaz de mover las otras cosas. Demócrito se expresó sutilmente cuando explicó el porqué de cada una de estas acciones.”; “Demócrito dice que el alma es una especie de fuego y de calor. Las figuras de los átomos, en efecto, son infinitas (y él llama fuego y alma a las esféricas, que son como el polvillo que se ve en el aire a través de los rayos solares que penetran por las ventanas)”.

según recuerda también Agustín de Hipona⁸⁰⁸, en una pasaje traído a colación Georg Rechenauer⁸⁰⁹.

A su vez, la integridad de la ψυχή, subrayada por Lucrecio, se fundamenta en el hecho de que:

“[I]os primordios de los principios (*primordia principiorum*), en efecto, se entrecruzan en sus movimientos (*inter enim cursant motibus inter se*) de modo que no se puede separar ninguno, ni mediante espacio hacer división de su poder (*nihil ut discernier unum possit nec spatio fieri divisa potestas*), sino que se dan ellos como la capacidad multiplicada de un único cuerpo (*quasi multae vis unius corporis extant*); tal como en cualquier carne de animal (*in quovis animantum viscere volgo*) hay por lo general olor y una suerte de calor y sabor, y sin embargo de todo ello resulta para el cuerpo un único volumen acabado (*ex his omnibus est unum perfectum corporis augmen*)⁸¹⁰, así el calor y el aire (*aër*) y la escondida fuerza del viento (*venti caeca potestas*) al mezclarse producen una única naturaleza (*mixta creant unam naturam*), y otro tanto hace la consabida capacidad moviente que entre aquellos de sí distribuye inicio de movimiento (*mobilis illa*

⁸⁰⁸ cf. AGUSTÍN, obispo de Hipona, *Carta 118, Dióscoro*, 4, 28, en CILLERUELO, Lope (ed., trad.), *Obras completas de San Agustín*. 8, *Cartas* (1º) 1-123, Madrid, Católica, 1986, pp. 874-875: “Se dice que Demócrito se diferenciaba de Epicuro en las cuestiones cosmológicas (*naturalibus quaestionibus*), porque Demócrito opina que el concurso de átomos tiene una cierta fuerza animal y vital (*inesse concursioni atomorum uim quandam animalem et spirabilem*). Dice, según creo, que por esa fuerza las mismas imágenes están dotadas de divinidad. Tales imágenes, a las que atribuye la divinidad, no son las de todas las cosas, sino las de los dioses, y son el principio mental en todos aquellos seres a quienes atribuye la divinidad. Las llama imágenes animadas, que suelen beneficiarnos o dañarnos. En cambio, Epicuro nada pone en los principios de los seres, sino los átomos, esto es, ciertos corpúsculos tan menudos, que ya no pueden dividirse ni sentirse por la vista o el tacto. Afirma Epicuro que por el concurso casual de estos átomos se forman los mundos innumerables, los animales, las almas y los dioses. A éstos les da forma humana y los coloca, no en el mundo, sino fuera del mundo y entre los mundos. No quiere admitir nada en absoluto fuera de los cuerpos (*Epicurus uero neque aliquid in principiis rerum ponit praeter átomos, id est corpuscula quaedam tam minuta, ut iam diuidi nequeant neque sentid aut uisu aut tactu possint, quorum corpusculorum concursu fortuito et mundos innumerabiles et animantia et ipsas animas fieri dicit et deos*). Y para que puedan imaginarse éstos, dice que de los mismos seres, que a su juicio están formados por átomos, fluyen unas imágenes más sutiles que las que hieren nuestra retina y entran en el alma. En cuanto a la causa de la visión, dice que se explica por otras imágenes enormes, que pueden abarcar todo el universo. Creo que ya entiendes qué imágenes se figuran éstos”.

⁸⁰⁹ REICHENAUER, Georg, “Demokrits Seelenmodell und die Prinzipien der atomistischen Physik”, en FREDE, REIS, *op. cit.*, pp. 131-142, concretamente p. 125.

⁸¹⁰ En este punto recuerda Lucrecio la noción, que creemos epicúrea, de que se produce una emergencia de propiedades en el sentido de que de la suma de partes surge, con el todo, algo más, que trasciende o supera cualitativamente esa suma misma, cosa que, en cierto sentido, menciona también ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, cap. 6, 1045a 9:12, en CALVO, Tomás (ed., trad.), *op. cit.*, p. 358: “En efecto, todas las cosas que tienen una pluralidad de partes cuyo conjunto no es como un montón, sino que el todo es distinto de las partes (*γὰρ ὅσα πλείω μέρη ἔχει καὶ μὴ ἔστιν οἶον σωρὸς τὸ πᾶν ἀλλ' ἔστι τι τὸ ὅλον παρὰ τὰ μέρη*), tienen una causa (de su unidad): en algunos cuerpos, la causa de su unidad es el contacto, en otros la pringosidad o cualquier otra afeción de este tipo”.

vis, initum motus ab se quae dividit ollis), de donde por vez primera surge el movimiento sensitivo (*sensifer unde oritur primum per viscera motus*)”⁸¹¹.

Ya hemos insistido en que existe una diversidad, aunque también necesidad metafísica de complementariedad, entre la carne y la psique, el cuerpo burdo y el cuerpo sutil, así como por lo que hace a sus respectivos formantes. En atención a esto y teniendo en cuenta la movilidad intrínseca de los átomos, escribe DeWitt: “These atoms of the soul are at the same time homogeneous, because surpassing in mobility, and heterogeneous, because differing in mobility”⁸¹².

Por su parte, abunda Epicuro en la definición anímica cuando señala:

“el alma está compuesta por átomos suavísimos [lisísimos] (λειοτάτων) y sumamente redondos (στρογγυλωτάτων), bastante diferentes de los del fuego (πολλῶ τιμι διαφορουσῶν τῶν τοῦ πυρός), y que, a su vez, la parte irracional del alma es la que se disemina por el resto del cuerpo (τὸ μὲν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῶ λοιπῶ παρεσπάρθαι σώματι), y que la racional está en el tórax (τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι), como es claro a juzgar por el miedo y la alegría (ἐκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς), y que el sueño es cosa de las partes del alma que, diseminadas por el organismo entero, se concentran en un sitio o corren de un sitio a otro y que luego chocan (ὕπνον τε γίνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ' ὅλην τὴν σύγκρισιν παρεσπαρμένων ἐγκατεχομένων ἢ διαφορουμένων, εἴτ' ἐκπιπτόντωνσμοῖς)”⁸¹³.

Justamente esa división epicúrea de la ψυχή entre τὸ μὲν τι ἄλογον αὐτῆς y τὸ δὲ λογικὸν, que Kenney equipara a νοῦς⁸¹⁴, la reproduce Lucrecio con los conceptos *anima* y *animus*, respectivamente, en los siguientes versos: “la naturaleza del espíritu y del alma es por así decirlo una parte del individuo”⁸¹⁵. Así, el *animus*, “al que a menudo llamamos ‘mente’ (*mentem*), en donde reside la guía y el gobierno del vivir, es una parte del cuerpo en no menor grado que manos y pies y ojos están ahí como partes del ser vivo completo (*animantis totius*)”⁸¹⁶; igualmente “también el alma (*anima*) está en los miembros”⁸¹⁷. De hecho la

⁸¹¹ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 262-272, en SOCAS, *op. cit.*, p. 240.

⁸¹² DEWITT, Norman, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1964, p. 202.

⁸¹³ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 66, en VARA, *op. cit.*, p. 64.

⁸¹⁴ KENNEY, E. J. (ed., com.), *LVCRETIVS, De Rerum natura, Book III*. Cambridge, England, Cambridge University Press, 1971, p. 88, notas a v. 94 y ss.

⁸¹⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 129-130, en SOCAS, *op. cit.*, p. 235.

⁸¹⁶ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 94-97, en SOCAS, *op. cit.*, p. 233.

⁸¹⁷ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 117-118, en SOCAS, *op. cit.*, p. 235; el texto latino dice: “*animam quoque ut in membris cognoscere possis esse*”.

trabazón entre ambas partes, en términos epicúreos, o *animus* y *anima*, en términos lucrecianos, es total; el vate latino dice:

“Afirmo ahora que espíritu (*animus*) y alma (*anima*) se mantienen trabados uno y otra, y entre ellos dos hacen una sola naturaleza (*coniuncta teneri inter se atque unam naturam conficere ex se*), pero que es como lo principal (*caput*) y señorea sobre el cuerpo entero esa guía (*dominari in corpore toto consilium*) que llamamos ‘espíritu’ y ‘mente’; ella además está puesta y enclavada en mitad del pecho (*idque situm media regione in pectoris haeret*); pues ahí brincan el terror y el miedo, cerca de ese lugar nos halagan los gozos: ahí por tanto la mente y el espíritu se hallan. La otra parte del alma, repartida por el cuerpo entero, obedece y se mueve a una señal o ademán de la mente (*cetera pars animae per totum dissita corpus paret et ad numen mentis momenque movetur*). Ella sola [la mente] por su cuenta sabe, ella por su cuenta goza, aun cuando ninguna cosa impresione ni al alma ni al cuerpo. Y así como, cuando la cabeza o el ojo entre ataques de dolor tenemos dañados, no sufrimos en todo el cuerpo, igualmente el espíritu a veces sufre daño en sí mismo o se llena de alegría, aun cuando la otra parte del alma a través de miembros y carnes (*per membra atque artus*) no se ve alterada por ninguna conmoción. Pero cuando la mente sufre la impresión de un miedo muy fuerte, vemos que el alma entera siente a través de los miembros, que sudores entonces <y> palidez se producen en todo el cuerpo, que la lengua se traba y la voz se pierde, los ojos se nublan, retumban los oídos, se desploman los miembros, que vemos en fin muchas veces desmayarse los hombres por terrores del espíritu, de manera que cualquiera de ahí sin dificultad podría comprender que el alma está trabada con el espíritu (*esse animam cum animo coniunctam*), pues cuando la golpea (*la violencia*) del espíritu, al punto atropella y hiere al cuerpo (*cum animi <vi> percussa est, exim corpus propellit et icit*)”⁸¹⁸.

En efecto, Lucrecio, al referirse al carácter generado, percedero y no preexistente de la psique, que se disipa al perder su continente⁸¹⁹, afirma: “Haz tú que los dos nombres en

⁸¹⁸ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 136-160, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 235-236.

⁸¹⁹ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 437-446 y 449-462, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 247-248, 251: “el alma se desparrama (*diffundi*) y mucho más rápida y velozmente perece (*perire*) y se descompone (*dissolvi*) <en> cuerpos primeros en cuanto se arranca y aparta de los miembros del hombre (*ex hominis membris ablata recessit*); porque es que el cuerpo, que viene a ser como su recipiente (*vas*), cuando no puede retenerla (*cohibere*) al quebrarse (*conquassatum*) por alguna causa y esponjarse (*rarefactum*) una vez que de las venas se retira la sangre (*detracto sanguine venis*), ¿cómo pensarías que la puede retener un aire que, siendo más ralo que nuestro cuerpo, apenas a sí mismo se retiene?” (...) “nos damos cuenta de que la mente se engendra a la par que el cuerpo y junto con él va creciendo y a la par envejece (*corpore et una crescere sentimus pariterque senescere mentem*)” (...) “cuando ya el cuerpo con el tiempo sufre quebranto en sus fuerzas poderosas y al embotarse las fuerzas decaen los miembros, trastabilla el ingenio, se descarría la lengua, <se deshace> la mente, todo falla y a un mismo tiempo se ausenta; por consiguiente, estamos de acuerdo en que también toda la sustancia del alma como humo se disipa en las hondas brisas del aire: puesto que vemos que se engendran a la par y a la par crecen y, <como> he mostrado, se cansan con el tiempo a la vez y se debilitan. esto se añade el que veamos que tal como el propio cuerpo padece graves

uno solo se junten y que, cuando por ejemplo digo ‘alma’ para mostrar que es mortal, entiendas que también digo ‘espíritu’, en cuanto que una sola cosa y bien trabada son los dos”⁸²⁰. Igualmente, la ψυχή, con su composición o sustancia (*natura*) dúplice, mientras dura el compuesto humano, permanece inextricablemente unida con lo cárnico, tal como propugna Epicuro⁸²¹ y según reza esta larga cita de Lucrecio, la psique está:

“sostenida por el cuerpo todo (*tenetur corpore ab omni*), y ella es justamente la protectora del cuerpo y causa de su integridad (*ipsaque corporis est custos et causa salutis*); pues están bien sujetos la una y el otro por raíces comunes (*communibus inter se radicibus haerent*) y no parece que sin su destrucción puedan desgajarse (*sine pernicie divelli posse videntur*): (...) [no] “es fácil sacar del cuerpo entero la sustancia de espíritu y alma sin que todo se deshaga (*animi atque animae naturam corpore toto extrahere haut facile est, quin omnia dissoluantur*); gracias así a la trabazón de los principios entre sí, desde su origen primero, llegan a estar dotados de una vida en comandita (*inplexis ita principiis ab origine prima inter se fiunt consorti praedita vita*), y no parece que la capacidad del cuerpo o la del espíritu, cada una por su cuenta (*corporis atque animi seorsum potestas*), pueda sin el concurso del otro (*sine alterius vi*) sentir por separado,

enfermedades y fiero dolor, así el espíritu padece duras penas, aflicción y miedo: debe por tanto tomar parte en la muerte (*participem leti quoque convenit esse*)” (...) “es forzoso, sin embargo, que admitas que el alma es mortal (*mortalem tamen esse animam fateare necesse*)”.

⁸²⁰ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 421-424, en SOCAS, *op. cit.*, p. 246.

⁸²¹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 64, 65, 66, en VARA, *op. cit.*, p. 63: “el alma no habría conseguido esta función de agente de las sensaciones si no estuviera recubierta de alguna manera por el resto del cuerpo a ella agregado (μη ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἄθροίσματος ἐστεγάζετο πως· τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα). Y ese resto del cuerpo a ella agregado, que es quien le facilita esa función de agente de la sensación, queda también él mismo provisto de la participación de la cosa esa representada por ese atributo que le llega del alma, pero no provisto de todas las propiedades que ella posee. Por eso, una vez que el alma se ha separado del cuerpo, éste no tiene la facultad de la sensación (ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν), pues tampoco antes había poseído dentro de sí mismo por derecho propio esa facultad de la sensación, sino que únicamente la facilitaba a ese otro ser, que había convivido junto con él, el alma, la que, a causa de su facultad de sensación (ν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ’ ἑτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν), completada al máximo en torno a sí gracias al movimiento que le asiste, tras hacer efectiva inmediatamente a favor de sí misma la propiedad sensitiva la transmitía, justamente como dije, también al cuerpo, en razón del mutuo contacto y de la comunidad de sentimientos (τὴν ὁμόρησιν καὶ συμπάθειαν) que hay entre cuerpo y alma. Justamente por esta razón el alma, mientras se encuentre dentro del cuerpo (ἐνυπάρχουσα ἢ ψυχῇ), no se hace jamás un ser insensible (ἀναισθητεῖ) aunque algún miembro del cuerpo se haya separado, sino que, aunque algún miembro del cuerpo se le eche a perder completamente al alma porque la correspondiente parte protectora del cuerpo se le haya disuelto bien por entero o bien un miembro determinado, siempre que el alma continúa presente allí ésta reacciona con veloz sensibilidad (σφύζει τὴν αἴσθησιν). En cambio, el resto de elementos que componen el cuerpo, aunque continúen presentes incluso todos sus miembros, no tienen sensibilidad (οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν) si se ha alejado del cuerpo el ser que es el alma (ἐκείνου ἀπηλλαγμένου), sea la que sea la cantidad de átomos que colabora en la constitución del alma. Y hay que dar por garantizado también que, si se disuelve el resto del cuerpo, el alma se difumina, y ya no tiene las mismas facultades ni tampoco se mueve, con lo que resulta que no posee tampoco sensibilidad (λυομένου τοῦ ὅλου ἄθροίσματος ἢ ψυχῇ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ’ αἴσθησιν κέκτηται). Pues no es posible imaginar que el alma conserva la facultad de la sensación si no está inmersa en el contexto citado, ni funciona con los movimientos citados cuando la capa del cuerpo que la protege y envuelve ya no es tal. En cambio ahora, al estar el alma dentro de esa capa constituida por el cuerpo, tiene los referidos movimientos (οὐ γὰρ οἶόν τε νοεῖν αὐτὸ αἰσθανόμενον μὴ ἐν τούτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσεσι ταύταις χρώμενον, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τοιαῦτα ᾖ, ἐν οἷς νῦν οὕσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις)”.

sino que de un lado y otro en movimientos comunes se van fraguando de consuno las sensaciones que prenden en nuestras entrañas (*communibus inter eas conflatur utrimque motibus accensus nobis per viscera sensus*). Además, el cuerpo por sí solo ni se engendra ni crece ni tras la muerte parece durar (*corpus per se nec gignitur umquam nec crescit neque post mortem durare videtur*); (...) no pueden (...) los miembros aislados sufrir la separación del alma, sino que perecen descompuestos por completo y a la vez se pudren [*non (...) sic animai discidium possunt artus perferre relictis, sed penitus pereunt convulsi conque putrescunt*]. Al comenzar la existencia, los contactos mutuos de cuerpo y alma, escondidos dentro de los miembros y vientre maternos, de tal manera aprenden los movimientos vitales (*ex ineunte aevo sic corporis atque animai mutua vitalis discut contagia motus*), <que> no puede hacerse tal separación sin desastre y daño (*discidium <ut> nequeat fieri sine peste maloque*); (...) la causa de su integridad es común, común se constituye también la naturaleza de ambos (*coniunctast causa salutis, coniunctam quoque naturam consistere eorum*). (...) Si alguien da en rechazar que el cuerpo siente (*corpus sentire*), y cree que el alma mezclada con el cuerpo entero recibe ese movimiento que venimos llamando ‘sensibilidad’ (*animam credit permixtam corpore toto suscipere hunc motum quem sensum*), está refutando cosas bien claras y reales. (...) Pero cuando el alma sale el cuerpo se queda sin sensibilidad por todos lados (*at dimissa anima corpus caret undique sensu*). Sí, porque pierde lo que no era suyo propio para la eternidad y muchas más cosas pierde cuando del tiempo se le expulsa (*perdit enim quod non proprium fuit eius in aevo multaue praeterea perdit quom expellitur aevo*)⁸²².

Ya hemos introducido la trabazón intensa y mutua necesidad⁸²³ entre cuerpo burdo y sutil; por otra parte, la psique está constituida por un cuarto formante, a la que se refiere Epicuro: “Hay otra parte del alma (τι μέρος) que por la sutileza de sus partículas (λεπτομερείᾳ) es muy distinta de las anteriores (παρᾱλλᾱλή) y, por tanto, mucho más apropiada para experimentar sensaciones de acuerdo con (συνπαθῆς) el resto del cuerpo. Estos

⁸²² LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 323-358, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 243-244.

⁸²³ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 548-562, 845-646, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 251-252, 263: “Puesto que la mente es una sola parte del hombre y permanece fija en un lugar determinado (*mens est hominis pars una locoque fixa manet certo*), tal como son los oídos y los ojos y cada uno de los otros sentidos que gobiernan la vida, y tal como manos y ojos o narices no pueden, cortados aparte de nosotros, ni sentir ni ser, sino que desempeñan un tiempo tal servidumbre, así el espíritu no puede por sí solo darse sin el cuerpo y el propio hombre (*animus per se non quit sine corpore et ipso esse homine*), pues este parece ser una suerte de recipiente de aquel o alguna otra cosa que tú quieras imaginar más unida a él, toda vez que el cuerpo en una trabazón se le junta. (...) [L]a capacidad vital del cuerpo y la del espíritu, por estar entre sí unidas, puján y disfrutan de vida (*corporis atque animi vivata potestas inter se coniuncta valent vitaque fruuntur*): sin el cuerpo, ya se sabe, no puede ella sola por su cuenta la sustancia del espíritu producir los movimientos vitales, ni de otra parte el cuerpo, despojado del alma, perdurar y valerse de los sentidos (*sine corpore enim vitalis edere motus sola potest animi per se natura nec autem cassum anima corpus durare et sensibus uti*); “gracias a la armonía y unión de cuerpo y alma estamos hechos y constituidos en unidad (*comptu coniugioque corporis atque animae consistimus uniter apti*)”.

elementos constituyen de modo manifiesto las facultades del alma, su capacidad de sentir y de moverse, así como de pensar y de todas aquellas actividades ‘con cuya privación morimos’⁸²⁴825.

A mayor abundamiento cabe recordar que, según Lucrecio, no es posible que las tres primeras naturalezas que forman el cuerpo sutil “ellas juntas se basten para producir sensibilidad, toda vez que no encaja en cabeza humana que ninguna de ellas pueda producirle mociones sensitivas (*sensiferos motus*) a uno (o) esas cosas a las que en la mente damos vueltas”⁸²⁶.

Como coformante psíquico que es, debemos insistir, con Annas, en su corporeidad y en el hecho de que su introducción “marks an insistence that there is a *physical* difference between souls and other kinds of body. (...) Thus the nameless atom type, far from signaling a retreat from physicalism, reveals confidence in the adequacy of physicalism as a theory of the soul. There is a physical difference between souls and other kinds of thing; so we do not need anything like Aristotelian forms to explain the way the soul functions”⁸²⁷.

Ahondando en la noción de συμπαθής, queremos señalar que la capacidad de consentir (*consentio, consensio*), esto es, para que sean del mismo sentir uno y, al menos, otro, compete tanto al alma cuanto al cuerpo, que están dispuestas en mortal pie de igualdad, también en confrontación con la tradición órfico-pitagórico-platónico-aristotélica⁸²⁸.

A este respecto el comentador italiano Francesco Verde hace unas interesantes apreciaciones justamente en los pasajes que remiten a la psique:

“L’ anima realizza la facoltà della sensazione nel complesso atomico in base al movimento (kinesis); per via dello stretto contatto (homouresis) e della conformità/affinità (sympatheia) (...) l’anima è in grado di trasmettere e propagare la sensazione nel complesso atomico. Uno dei punti importanti da tenere a mente è la ‘contemporaneità’ di azione fra il complesso atomico e l’anima; secondo Epicuro è del

⁸²⁴ Traducción propia del texto griego entre comillas simples.

⁸²⁵ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 63, 5 y ss., en JUFRESA, *Obras, op. cit.*, pp. 24-25. Aquí tomamos la traducción de Jufresa, que sigue a Arrighetti.

⁸²⁶ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 238-240, respectivamente, en SOCAS, *op. cit.*, p. 239.

⁸²⁷ ANNAS, *Mind, op. cit.*, pp. 141-142.

⁸²⁸ cf. TAYLOR, *Epicurus, op. cit.*, p. 73: “The soul is no longer, as with Plato, different in kind from and incommensurable with the body, nor, as with Aristotle, the true reality of which the body is the mere indispensable condition. As with Democritus, the soul is itself a body composed of smaller and more mobile atoms than the gross visible body”.

tutto errato pensare a una qualche priorità dell'anima sul corpo: l'anima si genera per aggregazione atomica esattamente quando si forma il complesso atomico e la sensazione non è che l'azione reciproca fra l'anima e il complesso atomico [cuerpo burdo]”⁸²⁹.

Del mismo modo, DeWitt ofrece una fundada interpretación de esta coligación que insiste en la συμπάθεια o correlación sintiente: “If pressed to its full extension the idea involves three elements: first, participation in sensation by body and soul, second, simultaneousness of participation, and third, mutual causation in the experience”⁸³⁰.

Este formante, especialmente sutil, de la ψυχή, y el cuerpo sutil todo, capaz de fluir entre los entresijos vacuos de otros átomos más toscos y grandes del cuerpo burdo, posibilitan, al decir de Epicuro, el hecho de que “el alma guard[e] en sí el más importante agente de las sensaciones (ἡ ψυχή τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν)”⁸³¹. De hecho, esa causa fundamental de la sensibilidad constituye, en opinión de Morel, otro elemento que funda, por la correlación material entre visible e invisible, la existencia del cuerpo sutil⁸³².

Nos importa ahora elucidar, qué sea ese último constituyente del cuerpo sutil, que lo integra a más de viento, calor y aire, rozando el inmaterialismo, según señala García Gual⁸³³ y corrige Bailey⁸³⁴. Creemos que el tal cuarto elemento psíquico es el innominado, ἀκατονόμαστον, esto es, el “innombrable, que no puede ser nombrado o llamado por su nombre”⁸³⁵.

Si tenemos presentes algunas observaciones precedentes de Epicuro, debemos destacar, en primer lugar, la suavidad o lisura (λειότης) cuanto la redondez (στρογγυλότης), como notas del alma y, especialmente, del constituyente en cuestión. Estos rasgos pueden deberse al hecho de que la resistencia a la rodadura propia de los cuerpos esféricos es menor

⁸²⁹ VERDE, Francesco (ed., trad., com.), *Epistola a Erodoto*, Roma, Carocci, 2010, p. 192, comentario al párrafo 63.

⁸³⁰ DEWITT, *Epicurus, op. cit.*, p. 201.

⁸³¹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 63, en VARA, *op. cit.*, p. 63.

⁸³² MOREL, “L’âme”, en *Épicure, op. cit.*, pp. 101-115, concretamente p. 102: “La deuxième raison qui justifie la thèse de la corporéité de l’âme est sa double fonction causale: une fonction d’animation ou de mise en mouvement et une fonction cognitive³. Sa fonction d’animation exige qu’elle soit disséminée dans tout l’agrégat corporel et qu’elle soit «en sympathie» avec lui”.

⁸³³ GARCÍA GUAL, Carlos, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1988, p. 117: “l ‘cuarto elemento’ resulta un tanto misterioso en la terminología y en la concepción materialista. No tiene nombre ni semejanza con otros átomos”.

⁸³⁴ cf. BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 390: Epicuro, pese a su materialismo, “is not satisfied with an analysis of the soul into elements ‘like that of’ recognizable concrete things, even things as fine in nature as fire, wind, and air To account for sensation and thought and will there must be something else in its composition more subtle still, and indeed as near as possible to the borders of the immaterial”.

⁸³⁵ RODRÍGUEZ ADRADOS, *DGE, op. cit.*, vol. 2, s. u. ‘ἀκατονόμαστος’.

que la resistencia a la fricción por desplazamiento o rozamiento. De hecho, hallamos en Demócrito al sostener, con respecto al alma, lo siguiente: “Demócrito dice que [el alma], que es ígnea, es un compuesto de integrantes cognoscibles mediante la razón, que tienen forma esférica y carácter ardiente, y que es un cuerpo”⁸³⁶.

De acuerdo con la relación entre esfericidad, fricción por rodadura frente a rozamiento, la trabazón y colisión entre entrantes y salientes de dos objetos, la fricción, es mayor cuando es cinética que cuando es estática; en éste último caso existe adherencia y reposo; de ser la fricción cinética. Del mismo modo, también es menor cuando los objetos ruedan que cuando se deslizan, por cuanto en este caso existe un contacto total y constante entre los dos objetos, desplazándose uno en relación con el otro. Así mismo, cuando no existen partes salientes y entrantes en dos cuerpos sólidos indeformables no existe fricción, colisión ni deceleración y un movimiento inicial mínimo imprime velocidad constante al objeto⁸³⁷. Las observaciones físicas que, con auxilio de manuales, formulamos refuerzan el valor de la circularidad y de su trasunto tridimensional, la esfericidad, como sinónimo de perfección y autonomía, tal como se constata en la consagrada a Parménides, anteriormente y en la siguiente, dedicada a los dioses epicúreos, así como en una mención sucesiva a los astros divinizados platónicamente.

No obstante, todavía es posible profundizar en la relación existente entre la menor afección del cuerpo sutil por lo que respecta a los golpes disgregativos, por un lado, y la redondez o esfericidad, por otro, pues – sostenemos – se halla en correlación. Así, la redondez no sólo puede vincularse al carácter más o menos punzante de las emisiones de voz o flujos de sonido⁸³⁸ sino también al carácter menos trabado y más dulce de la ψυχή en relación con la carne o cuerpo burdo. Aquí se oponen la dulzura y la acritud desde un punto de vista, si se nos permite, geométrico o tridimensional, habida cuenta de que lo dulce, ἡδύς, se entiende no sólo en el sentido gustativo, humano y vivencial, sino también a aquello que es liso o no punzante, en sentido literal o metafórico, tal como se aprecia todavía en el latín *suavis* y, según William Ramsay en el *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, también en griego donde indica: “the expressions οἶνος γλυκός and οἶνος ἡδύς are by no means necessarily

⁸³⁶ [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 576 (DK 68 A 102, AECIO, *Opiniones de los filósofos [Placita philosophorum]*, IV, 3, 5, en PORATTI, *op. cit.*, p. 295.

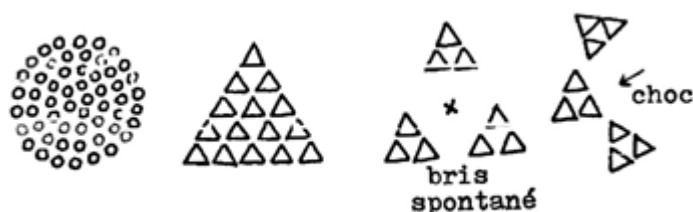
⁸³⁷ cf. JAISWAL, J. N., *Comprehensive Science & Technology Physics, for the IX [ninth] class*, Delhi, Laxmi Publications, 2006, pp. 108-110; cf. POPOV, Valentin N. *Contact Mechanics and Friction Physical Principles and Applications*, Berlin, Springer, 2010, p. 4: “rolling friction is much smaller in magnitude than sliding friction”; cf. TIPLER, Paul A., y MOSCA, Gene, *Física para la ciencia y la tecnología, vol. I*, Barcelona, Reverté, 2005, pp. 109-111.

⁸³⁸ Recuperamos el tratamiento dado a las formas de los compuestos, perteneciente a un apartado anterior.

synonymous. The former signifies wine *positively sweet*, the latter wine agreeable to the taste from the *absence of acidity*, in most cases indicating nothing more than *sound wine*⁸³⁹.

Todo ello se opone, entonces, a lo *πικρόν* o *acerbum / acre*, es decir, aquello que es puntiagudo, punzante, amargo, agrio, es decir, puntiagudo o con salientes no romos. Aquí sostenemos, pues, que la redondez de los compuestos visibles o invisibles, de emisiones o emanaciones, así como de los cuerpos emanantes, están todas ellas en correlación y que esa correlación redundante en una mayor o menor permanencia y tendencia a la disgregación, cosa que tiene consecuencias en la elección de alimentos, actitudes, palabras, por cuanto ello contribuye a nuestra felicidad.

De esta manera, pues, el alma, cuyos átomos más sutiles no son cóncavos, triangulares ni ganchudos, sino esféricos, posee necesariamente una parte especialmente movable y suave. En este sentido y con fines ilustrativos, deseamos incluir aquí, aun a riesgo de redundancia, una figura del excelente libro de Marcel Conche⁸⁴⁰:



Lucrecio, por su parte, insiste en la pequeñez, lisura y redondez para todos los átomos psíquicos o, por mejor decir, del *animus* y el *anima*⁸⁴¹, pero recalca estas cualidades al

⁸³⁹ SMITH, William (ed.), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, Printed for Taylor and Walton, 1842, pp. 1044-1052, concretamente 1050, columna izquierda, s. u. *Vinum*, de William RAMSAY.

⁸⁴⁰ CONCHE, *Épicure*, op. cit., p. 143.

⁸⁴¹ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 186-204, 208-220, 228-230, respectivamente, en SOCAS, op. cit., pp. 238-239: “lo que es móvil en grado tan superlativo (*mobile tanto*) debe estar hecho de semillas más que redondeadas (*rutundis perquam seminibus*) y más que menudas (*perquamque minutis*), para que al recibir un pequeño impulso puedan moverse (*parvo possint impulsa moveri*). Se mueve, en efecto, el agua y con un impulso pequeño corre porque, claro es, está compuesta de formas rodantes y ligeras; en cambio la naturaleza de la miel es más consistente y su líquido más perezoso y más lento su manejo (pues entre sí se traba más todo el conjunto de su materia), debido sin duda a que no consta de cuerpos ni tan lisos ni tan tenues y redondos (*non tam levibus extat corporibus neque tam subtilibus atque rutundis*); tienes, en efecto, que una brisa somera y leve puede forzar que entero se desparrame un buen montón de adormidera; en cambio el cierzo sopla contra una pila de piedras y en ella nada puede. Y es que los cuerpos cuanto más pequeños y lisos son, de mayor movilidad disfrutan (*igitur parvissima corpora pro quam et levissima sunt, ita mobilitate fruuntur*); y, al contrario cualesquiera que resulten ser de mucho mayor peso y más rugosos, son por ahí ellos más estables. Ahora, pues, ya que hemos hallado que la naturaleza del espíritu es extremadamente móvil, es forzoso que esté formada de cuerpos sin duda pequeños, lisos y redondos (*...animi natura reperta / mobilis egregie, perquam constare necessest / corporibus parvis et levibus atque rutundis*)”; “Otra cosa también llega a explicar la naturaleza del espíritu, de qué trama tan fina está hecho y en qué sitio tan pequeño se encierra si acaso se apelotona, y es que en cuanto se apodera del hombre el sueño tranquilo de la muerte y se

referirse a lo innominado, al cuarto constituyente: “*quarta quoque his igitur quaedam natura necessessest / attribuat. east omnino nominis expers*”⁸⁴²). Escribe el poeta latino:

“Una cuarta naturaleza además es menester que de algún modo a éstas [tres] se añada (carece ella de todo nombre), más movediza y tenue (*mobilis quicquam neque tenuius extat*) que la cual no se da ninguna otra, ni que esté hecha de elementos más pequeños y lisos (*e parvis et levibus ex elementis*), ella que es la primera en repartir las mociones sensitivas a través de los miembros (*sensiferos motus quae didit prima per artus*); porque ella, hecha de formas pequeñas, se agita la primera (*prima cietur enim, parvis perfecta figuris*); a partir de ahí el calor y la oculta fuerza del viento, a partir de ahí el aire recibe movimiento; a partir de ahí todo se remueve: la sangre (*sanguis*) sufre sacudidas, las entrañas (*viscera*) entonces se sensibilizan todas, por último a los huesos (*ossibus*) y tuétanos (*medullis*) se les va metiendo bien sea el placer (*voluptas*) o el arrebató contrario (*contrarius ardor*)”⁸⁴³.

Esa cuarta naturaleza corresponde, en Lucrecio, a la ya citada *mobilis illa vis*⁸⁴⁴, una fuerza movediza, que “está del todo en lo hondo encubierta (*penitus prorsum latet*) y agazapada (*subestque*), y más abajo de ella nada hay en nuestro cuerpo (*nec magis hac infra quicquam est in corpore nostro*), y además es ella justamente el alma del alma entera (*atque anima est animae proporro totius ipsa*): tal como en nuestros miembros y cuerpo entero se mezcla encubiertamente la capacidad del espíritu y el poder del alma (*mixta latens animi vis est animaeque potestas*) gracias a que está hecha de cuerpos pequeños y escasos (*corporibus quia de parvis paucisque creatast*), así tienes tú que esta capacidad desprovista de nombre (*nominis haec expers vis*), al estar formada por cuerpos menudos (*facta minutis corporibus*), queda encubierta y es ella algo así como el alma del alma entera además (*latet atque animae*

retira la sustancia del espíritu y el alma, nada allí puedes descubrir que ni en la apariencia ni en la masa del entero cuerpo haya sufrido menoscabo: la muerte preserva todo salvo la sensibilidad de la vida y el vaho caliente. Luego es forzoso que el alma entera conste de semillas bien pequeñas en su trabazón a través de venas, entrañas, tendones, en la medida en que, cuando toda se retira ya del cuerpo entero, el contorno exterior de los miembros no obstante se preserva intacto sin que falte ni pizca de peso; “la naturaleza del espíritu y el alma hay que comprender que está formada de semillas más que menudas, ya que al retirarse no se lleva nada del peso (...) [L]a naturaleza del espíritu y el alma hay que comprender que está formada de semillas más que menudas, ya que al retirarse no se lleva nada del peso”.

⁸⁴² LVCRETIVS, BAILEY, III, vv. 241-242.

⁸⁴³ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 186-204, 208-220, 228-230, respectivamente, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 239-240.

⁸⁴⁴ LVCRETIVS, BAILEY, III, vv. 270-271.

quasi totius ipsa proporrost anima) y ejerce dominio sobre el cuerpo entero (*dominatur corpore toto*)”⁸⁴⁵.

Además de esta especialísima naturaleza “es forzoso que el viento (*ventus*) y el aire (*aër*) y el calor al mezclarse entre sí adquieran vigor a través de los miembros (*inter se vigeant commixta per artus*), y que uno a otro se someta o sobre él destaque, de manera que de todos parezca hacerse algo único, mientras el calor y el viento por un lado y por otro el poder (*potestas*) del aire no destruyan la sensibilidad (*sensum*) y al separarse la deshagan (*diductaque solvant*)”⁸⁴⁶.

De hecho, a cada uno de esos elementos corresponde un estado anímico predominante, desde la ira, fogosa, al miedo, de ventoso espeluzno, pasando por el aire estable de la ecuanimidad. Así se establece, pues, una correlación psicósomática o, si se nos permite la licencia por mor de la precisión, psicósáruica⁸⁴⁷ emocional⁸⁴⁸.

Además de lo dicho, debemos consignar aquí la filiación entre la naturaleza sin nombre de Epicuro y la quintaesencia aristotélica, cosa que apunta Bailey⁸⁴⁹, apoyado en la propuesta previa de Giussani: “Questo è il punto di contatto più evidente e più interessante tra la psicologia di Epicuro e la psicologia di Aristotele. La quarta natura di Epicuro nasce direttamente (però, com' era inevitabile, di spirituale diventando materiale) dalla quinta natura di Aristotele, di cui ci è conservata la notizia per avventura migliore e più preziosa”⁸⁵⁰. Ese testimonio nos lo regala Cicerón y lo recoge el italiano, que refiere a un esclarecedor artículo que traeremos luego a colación. Dice el Arpinate:

“Aristóteles, muy superior a todos, exceptuando siempre a Platón, por sus dotes naturales y su rigor, después de haber admitido los famosos cuatro elementos (*quattuor nota illa genera principiorum*), que constituyen el origen de todas las cosas, postula la

⁸⁴⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 273-281, en SOCAS, *op. cit.*, p. 241.

⁸⁴⁶ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 282-287, en SOCAS, Francisco (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2003, p. 241.

⁸⁴⁷ Nos tomamos esta licencia lexicogenésica con este neologismo de propio cuño, formado a partir de ψυχή y σαρκικός (alternativa de σάρκιος, adjetivo de σάρξ, carne, con el significado aproximado del más común “psicósomático” pero con evitación de “somático” por cuanto éste remite a cuerpo, cosa que, en opinión de Epicuro, también es el cuerpo sutil o ψυχή).

⁸⁴⁸ cf. LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 289 y ss., en SOCAS, *op. cit.*, p. 241.

⁸⁴⁹ cf. BAILEY, *Greek atomists*, *op. cit.*, pp. 391-392: “Indeed there can be little doubt that, as Guissani has pointed out, the idea of the ‘fourth nature’ is derived from Aristotle’s ‘fifth element’ in the soul (πέμπτη οὐσία, ἐνδέλεχαι), which was of course wholly spmtual and non-material”.

⁸⁵⁰ GIUSSANI, Carlo, “Psicología epicurea. Al libro III di Lucrezio, vv. 136-416”, en GIUSSANI, *Studi lucreziani*, *op. cit.*, pp. 183-217, especialmente p. 187, texto y nota.

existencia de un quinto elemento especial (*quintam quandam naturam censet esse*), del que se compone la mente (*e qua sit mens*); él cree en realidad que pensar y prever, aprender y enseñar (*cogitare enim et providere et discere et docere*), descubrir algo nuevo y recordar tantas cosas, amar y odiar, desear y temer, sufrir y alegrarse, así como las actividades semejantes, no se hallan insitas en ninguno de estos cuatro elementos (*in horum quattuor generum inesse nullo*); él introduce un quinto elemento, carente de nombre, y denomina al alma misma con el término nuevo de *endelecheia*, como si quisiera expresar la idea de una especie de movimiento continuo y perenne (*quintum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum ἐνδελέχειαν appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem*)⁸⁵¹.

Resulta interesante recuperar algunas observaciones sobre el éter de Rudolf Hürzel en su artículo sobre la confusión entre la *terminus technichus* aristotélico ἐντελέχειά y ἐνδελέχειαν, porque justamente éste último alude a la movilidad connatural y continua de la psique; el estudioso alemán reconoce además la semejanza entre la quintaesencia, si bien Aristóteles nunca le asignó una numeración, y la naturaleza sin nombre de Epicuro, en un contexto de gran proximidad cronológica⁸⁵², por más que Epicuro no sostiene que esa naturaleza sea el éter.

Como es bien sabido, ese quinto elemento, llamado quintaesencia o éter, que también menciona Aristóteles en *Acerca del cielo*, está relacionado con el movimiento circular, divino, eterno, según este largo testimonio:

“Dado, pues, que existe el movimiento simple (ἀπλῆ κίνησις), que el movimiento circular es simple (ἀπλῆ δ' ἡ κύκλω κίνησις) y que el movimiento del cuerpo simple es simple y el movimiento simple lo es de un cuerpo simple (en efecto, aun cuando lo fuera de uno compuesto, sería con arreglo al (elemento) predominante), es necesario que haya un cuerpo simple al que corresponda, de acuerdo con su propia naturaleza, desplazarse con movimiento circular (ἀναγκαῖον εἶναι τι σῶμα ἀπλοῦν ὃ πέφυκε φέρεσθαι τὴν κύκλω κίνησιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν). (...) [E]xiste por naturaleza alguna otra entidad corporal aparte de las formaciones de acá [los cuatro elementos], más divina y anterior a todas ellas (τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειοτέρα καὶ προτέρα

⁸⁵¹ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, I, 22, 10, en MEDINA GONZÁLEZ, Alberto (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2006, pp. 124-125.

⁸⁵² HIRZEL Rudolf, “Über Entelechie und Endelechie”, en *Rheinisches Museum für Philologie*, Nueva Serie, XXXIX, 39, 1884, pp. 169-208, concretamente, p. 177: “in der Zeit unmittelbar nach Aristoteles finden wir dieses selbe namenlose Element und mit der gleichen Aufgabe, die Natur des Geistes zu erklären, bei Epikur und dürfen hierin um so eher einen Nachhall gerade der aristotelischen Bezeichnung vermuthen (...)”.

τούτων ἀπάντων); (...) Es necesario, por consiguiente, que el movimiento en círculo, ya que, para estos (elementos) es ajeno a su naturaleza, sea conforme a la naturaleza de algún otro (ἀναγκαῖον καὶ τὴν κύκλῳ κίνησιν, ἐπειδὴ τούτοις παρὰ φύσιν, ἑτέρου τινὸς εἶναι κατὰ φύσιν). (...) [R]azonando a partir de todas estas (consideraciones), uno puede llegar a la convicción de que existe otro cuerpo distinto (ἔστι τι παρὰ τὰ σώματα... ἕτερον), aparte de los que aquí nos rodean, y que posee una naturaleza tanto más digna (τοσοῦτῳ τιμιωτέραν ἔχον τὴν φύσιν) cuanto más distante se halla de los de acá (ὄσπερ ἀφέστηκε τῶν ἐνταῦθα). (...) [A]quel <elemento> no tendrá levedad ni gravedad alguna (μῆτε κουφότητ' ἔχειν αὐτὸ μηδεμίαν μῆτε βάρος) (pues podría, si no, acercarse al centro o alejarse de él conforme a su propia naturaleza); en segundo lugar, que no se lo puede forzar a moverse con movimiento ascendente o descendente: pues ni de manera natural ni de manera antinatural le es posible moverse siguiendo otro movimiento, ni a él mismo ni a ninguna de sus partes; en efecto, el mismo razonamiento <vale> para el todo y para la parte. (...) [E]s ingenerable e incorruptible, no susceptible de aumento ni de alteración (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον), debido a que todo lo que se produce lo hace a partir de un contrario y un sujeto, y asimismo el destruirse <tiene lugar> previo un sujeto y bajo la influencia de un contrario para pasar al (otro) contrario, tal como se ha dicho en los tratados anteriores; ahora bien, las traslaciones de los <cuerpos> contrarios son también contrarias. Entonces, si no es posible que haya nada contrario a éste por no haber tampoco movimiento alguno contrario a la traslación en círculo, parece justo que la naturaleza libere de los contrarios a lo que ha de ser ingenerable e indestructible (...) el primero de los cuerpos es eterno y no sufre aumento ni disminución, sino que es incaducable, inalterable e impasible (ἀϊδιον καὶ οὐτ' αὐξησιν ἔχον οὔτε φθίσειν, ἀλλ' ἀγήρατον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀπαθὲς ἐστὶ τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων) (...) Luego si existe algo divino, como es el caso, también es correcto lo que se acaba de exponer acerca de la primera de las entidades corporales (εἴπερ οὖν ἔστι τι θεῖον, ὥσπερ ἔστι, καὶ τὰ νῦν εἰρημένα περὶ τῆς πρώτης οὐσίας τῶν σωμάτων εἴρηται καλῶς). (...) <considerando> que el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, llamaron éter al lugar más excelso, dándole esa denominación a partir del <hecho de> desplazarse siempre por tiempo interminable (ὡς ἑτέρου τινὸς ὄντος τοῦ πρώτου σώματος παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ τὸν ἀϊδιον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῷ)⁸⁵³.

A más de lo enunciado, entendemos que varios testimonios refuerzan confirmativamente este vínculo aristotélico, que establece una conexión o relación entre lo

⁸⁵³ ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, I, 2, 269a 2-7, 30-35, 269b 1-2, 13-17, 270a 5-11, 13-14, 270b 1-3, 20-24, en CANDEL, *op. cit.*, pp. 46, 48-51.

humano y lo divino, tras la divinización de ciertos cuerpos celestes y la postulación de un primer motor inmóvil, en la línea de la teología astral contra la que lucha Epicuro. Los pasajes en cuestión remiten, por un lado, elucidado ya el papel del éter en lo astronómico, a lo inmortal del alma en Aristóteles, y a un paso ciceroniano de *las Cuestiones académicas*, respectivamente.

Así, Aristóteles alude a un algo en el alma humana distinto que puede darse por separado y posee alguna clase de eternidad, cosa que lo vincularía con lo divino-celestial tal como lo concibe el Estagirita, quien señala:

“por lo que hace al intelecto (νοῦ) y a la potencia especulativa (τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως) no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto (ψυχῆς γένος ἕτερον) de alma y que solamente él (τοῦτο μόνον) puede darse separado (χωρίζεσθαι) como lo eterno de lo corruptible (τὸ αἰδίων τοῦ φθαρτοῦ)”⁸⁵⁴.

Cicerón, por su parte, incluye en sus *Cuestiones académicas* una interesante mención a la doctrina de los elementos, que abarca el αἰθήρ. Dice Varrón: “Así pues, de esas cualidades [*qualitatum (qualitas, ποιητής)*], unas son primarias [*principes*]; otras, derivadas de éstas [*ex his ortae*]. Las primarias son uniformes y simples [*unius modi et simplices*]; mas las derivadas son variadas y, por así decir, multiformes [*variae, multiformes*]. Y así, el aire [*aer*] (también esta palabra la usamos ya como latina) y el fuego [*ignis*] y el agua [*aqua*] y la tierra [*terra*] son cualidades primarias; mas de éstas se derivaron las especies de los seres animados y de las cosas que se engendran de la tierra. Así pues, aquellas cualidades son llamadas principios [*initia*] y (para traducir del griego) elementos [*elementa*]; de los cuales el aire y el fuego tienen la capacidad de mover y efectuar; las restantes partes, me refiero al agua y la tierra, la de recibir y, por decirlo así, de padecer. Aristóteles consideraba que existe un quinto elemento [*quintum genus*], singular y desemejante [*singulare, dissimile*] de aquellos cuatro que arriba dije, del cual provienen los astros y las mentes [*e quo essent astra mentesque*”⁸⁵⁵.

Antes de abundar en lo que propone Hirzel en un artículo antes mencionado, queremos precisar, con Lisardo Rubio, que los dos nombres antedichos se hallan íntimamente relacionados en virtud de su idéntico principio constitutivo; tal imbricación se transmite, en

⁸⁵⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, cap. II, 413b, 24-27, en CALVO, Tomás (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2010, p. 173.

⁸⁵⁵ CICERÓN, *Cuestiones académicas = Academica*, I, VIII, 26, en PIMENTEL, *op. cit.*, p. 11.

latín, gracias a la conjunción coordinante enclítica *-que*, cuyos rasgos distintivos fueron estudiados por el latinista español⁸⁵⁶.

El estudioso alemán Hirzel⁸⁵⁷ apunta que incluso Platón alude a un quinto elemento en la constitución del todo: “todavía habla una quinta composición (οὐσης συστάσεως μιᾶς πέμπτης), el dios la utilizó para el universo cuando lo pintó (ὁ θεὸς αὐτῆ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν)”⁸⁵⁸, el cual a su vez constituye el alma del mundo⁸⁵⁹.

Nos importa advertir nuevamente en este punto de que, muy al contrario que Platón⁸⁶⁰ y que Aristóteles⁸⁶¹, Epicuro no aspira a una divinización de lo astronómico y a establecer una correlación entre lo psíquico individual y la atribución de un papel volitivo-racional-

⁸⁵⁶ cf. RUBIO FERNÁNDEZ, Lisardo, *Introducción a la sintaxis estructural del latín*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 375-376: “-que es término doblemente caracterizado: caracterizado frente a *et* y frente a *ac*; (...) -que = ‘adición’ + ‘unidad’ + ‘equivalencia’ (...) Si [los términos adicionados] aparecen como estrechamente unidos o lógicamente equivalentes, el hablante usará -que”.

⁸⁵⁷ HIRZEL Rudolf, “Über Entelechie und Endechie”, en *op. cit.*, pp. 169-208, concretamente, p. 180, n. 1.

⁸⁵⁸ PLATÓN, *Timeo*, 55c 4-6, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 209.

⁸⁵⁹ PLATÓN, *Timeo*, 34a 8-34b 9, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 177: “El dios eterno razonó de esta manera acerca del dios que iba a ser cuando hito su cuerpo no sólo suave y liso sino también en todas partes equidistante del centro, completo, entero de cuerpos enteros. Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo, circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud convivir consigo mismo, y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz”.

⁸⁶⁰ PLATÓN, *Timeo*, 30a 2 – 30 c 1, 30c 8- 30d 3, 36d 8 – 36e 5, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 173, 174 y 180-181, respectivamente: “[c]omo el dios quería que todas las cosas fueran buenas (ἀγαθὰ μὲν πάντα) y no hubiera en lo posible nada malo (φλαῦρον), tomó todo cuanto es visible (ὄρατὸν), que se movía sin reposo (οὐχ ἡσυχίαν ἄγον) de manera caótica y desordenada (πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως), y lo condujo del desorden al orden (εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας), porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello (οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον). Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma (ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὄρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἐσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ). A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo (τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνεκταίνοτο), para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina (δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῆ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν). [...] Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligentes (τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ), lo hizo un ser viviente visible y único (ζῶον ἐν ὄρατόν,) con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí (αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ). [...] Una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional (κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι), éste entró todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma (μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοσεν). Ésta, después de ser entrelazada por doquier desde el centro hacia los extremos del universo y cubrirlo exteriormente en círculo, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente (θειῶν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον)”.

⁸⁶¹ BIGNONE, Ettore, “L’Aristotele perduto e la ‘Gerusalemme liberata’”, *La Rinascita*, II, 1939, n° 6, pp. 182-204, tomado de la reimpression en *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, “La Nuova Italia”, 1973, vol. II, Apéndice, pp. 357-377, cita de p. 376: “la dottrina degli astri quali esseri viventi e nutrientisi dell’etere, osservando, non solo come nelle fornaci vi sarebbero animaluzzi alati che vivono nel fuoco ma anche che uomini poterono viver alcun tempo in catalessi, nutrendosi solo di un *aria solare*”.

regente al mundo o a los planetas, en la línea de la teología astral, que Boyancé define como una:

“double croyance, l'une relative aux dieux, l'autre à l'homme et aux âmes. Pour les dieux, elle proclame que les astres sont des êtres divins, qu'ils soient proprement des dieux, ou qu'ils soient comme des corps régis par une âme elle-même divine, ou qu'ils soient placés chacun sous le patronage spécial d'une divinité. Elle tend à proclamer aussi, par une sorte de réciproque, que les dieux véritables sont les astres et eux seuls, qu'il faut donc identifier à ceux-ci les ‘figures que nous font connaître les cultes et les mythes’. Je distingue, parce qu'historiquement il faut nettement distinguer, cette religion des dieux astraux de l'astrologie proprement dite, qui est une forme de divination, se fondant sur un système particulier de l'univers, où tout le cours des événements est déterminé de façon inflexible par la conjoncture céleste. (...) Il est manifeste par exemple qu'Épicure le connaissait et qu'il l'a combattu”⁸⁶².

Así, el estudioso francés considera que “Épicure, mal satisfait par l'opposition entre la zone céleste et la zone infralunaire, persuadé que dans l'une et dans l'autre régner le même trouble et la même agitation, a imaginé de les transporter ailleurs, dans ces intermondes singuliers qui ont ce que le ciel même n'a plus aux yeux d'Épicure”⁸⁶³. Por ello remite el galo a los párrafos de 76 y 77 de la *Carta a Heródoto*, donde Epicuro ejecuta una desdivinización de los cuerpos celestes⁸⁶⁴ y rechaza plenamente todo providencialismo⁸⁶⁵.

⁸⁶² BOYANCÉ Pierre, “La religion astrale de Platon à Cicéron”, en *Revue des Études Grecques*, tomo 65, fascículo 306-308, juillet / décembre, 1952, pp. 312-350, concretamente pp. 312-313.

⁸⁶³ BOYANCÉ, Pierre, *Le culte des muses chez les philosophes grecs: études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, E. de Boccard, 1936, p. 323.

⁸⁶⁴ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 76, 77, en VARA José, (ed., trad.), *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 68-69: “[y] ciertamente en cuerpos situados en el espacio entre el cielo y la tierra ni es menester pensar que sus desplazamientos, revoluciones, eclipses, ascensión y declive y los fenómenos parejos a éstos empezaron porque interviniera en esta tarea ningún ser que se los asignara o asignará y que a la vez tenga toda felicidad a más de la inmortalidad, pues no se compadecen cuitas, preocupaciones, excitaciones y alegrías con la felicidad, sino que estos estados anímicos se dan en situaciones de debilidad, miedo y necesidad de ayuda al prójimo, ni tampoco pensar que esos cuerpos del espacio, a la vez que son fuego concentrado que poseen la máxima felicidad, se encargan por gusto de las evoluciones citadas. Pero es menester guardar hacia esos cuerpos todo tipo de veneración ateniéndose a todas las denominaciones que tocan a tales conceptos, a menos que nos asistan razones emanadas de los propios cuerpos que contradigan la veneración. Pues si no actuamos así, la propia contradicción ocasionará en el alma la más grande turbación. Precisamente de aquí es menester considerar el carácter, intrincado ya desde su origen, propio de los fenómenos antes mencionados como debido a una participación, común a todos estos cuerpos, en movimientos de rotación que tuvieron lugar en el momento del nacimiento del mundo, y también que en aquel entonces esa inexorable ley natural y revoluciones adquirieron su desarrollo completo”.

⁸⁶⁵ LONG, A. A. “Lucretius and the Epicurean self”, publicado inicialmente en ALGRA, K. A., KOENEN, M. H. y SCHRIJVERS P. H. (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen Verhandelingen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 172, 1997, pp. 125–39. y citado por la reimpresión en LONG, A. A., *From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 202-220, concretamente p. 210: “What Lucretius showed—and it is his greatest

Antes de proseguir precisando la cuestión del cuarto formante, queremos demorarnos en la importancia de la religión astral e incluso el vínculo entre los dioses y los hombres desde el punto de vista de la alimentación, donde podemos citar la siguiente observación de Bignone: “Riferisce Olimpiodoro, in due passi distinti, che Aristotele attribuiva all'effetto dei ‘raggi solari’, o di una particolare ‘aria solare’ — cioè più asciutta, sottile e quasi affine alla luce del sole (ἡλιοειδές ἀήρ)⁸⁶⁶, — l'essersi potuto mantenere un uomo in vita, ‘senz'altro nutrimento’ e ‘senza riposo di sonno’ (ἄπνον), come Aristotele stesso, quale testimone, aveva potuto constatare”⁸⁶⁷. Este elemento de vela continua o, mejor, de innecesidad del sueño y de alimentación directa sin digestión ni ingestión resulta más propio de los dioses, concretamente de los epicúreos, donde se trata bajo el nombre de autotrofismo.

Para concluir las precisiones que sobre el particular hemos hecho, podemos plantear, asumiendo la tesis epicúrea de que la psique es un cuerpo compuesto que está integrado por diversos formantes, la hipótesis de que el ἀκατονόμαστον actúe, si se nos permite el paralelismo imperfecto correlativo, como una suerte de flujo de electrones, esto es, como elementos materiales sutilísimos, que constituyen la electricidad misma, cuyo papel en el organismo humano se muestra a la hora de las sinapsis o, especialmente, en el latido del corazón, hasta el punto de que ambos (sinapsis y latidos) pueden representar la vitalidad máxima. Abundando en la noción de electricidad, vitalidad, movilidad y sensibilidad como propias de la psique y especialmente de la cuarta naturaleza, queremos anotar aún una interesante cita sobre Tales en la que señala lo siguiente: “[t]ambién dice que, en cierto modo, las cosas inanimadas (ἄψυχα) tienen alma (αἰ ψυχὴν ἔχειν), a partir de la observación del imán (τῆς μαγνήτιδος) y del ámbar (ἡλέκτρον)”⁸⁶⁸, en la misma línea de otra mención aristotélica: “Tales – a juzgar por lo que de él se recuerda – supuso que el alma es un principio motor (κινητικόν τι) si es que afirmó que el imán (λίθον) posee alma puesto que mueve al hierro (σίδηρον)”⁸⁶⁹.

scientific achievement— was that nature can be an intelligible causal system, as the Stoics proposed, without involving any mind or purpose”.

⁸⁶⁶ FINCKH, Christoph Eberhard (ed.), OLIMPIODORO el Joven (s. V-VI d. C.), *Scholia in Platonis Phaedonem*. Heilbronnae, J.U. Landherr, 1847, Scholium in p. 111, p. 165: “ὅτι δὲ δεῖ τι καὶ ὅλον γένος ἀνθρώπων εἶναι οὕτω τρεφόμενον, δηλοῖ καὶ ὁ τῆδε ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτίσι μόναις τρεφόμενος, ὃν ἰστόρησεν <Ἀριστοτέλης> ἰδὼν αὐτός”; *Schol. al. ad eundem locum*, p. 203: “εἰ ἐνταῦθα ἰστόρησεν <Ἀριστοτέλης> ἀνθρώπων ἄπνον καὶ μόνῳ τῷ ἡλιοειδεῖ τρεφόμενον ἀέρι, τί χρὴ περὶ τῶν ἐκεῖ οἴεσθαι;”.

⁸⁶⁷ BIGNONE, Ettore, “Epicuro e il ‘De philosophia,’ I”, *La Rinascita*, II, 1939, n° 6, pp. 182-204, tomado de la reimpresión en *L'Aristotele perduto*, *op. cit.*, vol. II, pp. 1-53, pp. 17-18.

⁸⁶⁸ TALES DE MILETO, frag. 25 (DK 11 A 3), Escolio a *República* 600a (de Hesiquio) en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, 1978, p. 70.

⁸⁶⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, I, cap. II, 405a 19-21, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 141.

Debemos recordar aquí que justamente el ámbar es el objeto que usó Tales para probar el efecto triboeléctrico o de electricidad por contacto o frotamiento directo y que los electrones, cuyo flujo mencionamos, son por naturaleza pequeños imanes.

Con todo esto, lo que aventuramos consiste, pues, en que ese cuarto elemento innominado y altamente dinámico, podría tener el papel de la electricidad como pulsación vital, o el de un *nescio quid* extremadamente sutil y, por lo mismo, como la luz, cosa que permitiría entender la hipótesis epicúrea sobre la gran velocidad del pensamiento, por ejemplo.

Como bien señala Bailey no se trata aquí de una falta epicúrea, o de un salto desde el género de lo material hasta el género de lo inmaterial, sino la extensión coherente de su doctrina:

“One is tempted to suppose that these extravagant phrases, the ‘nameless’ element, the ‘soul of the soul’, are but a thin disguise for the abandonment of the materialist position and conceal the confession that it is impossible to account for sensation and thought except by the admission of some force which is not material. It is indeed abundantly clear that Epicurus is pushing his materialism to the utmost limit, as he did at the other crucial point in his system, the ‘swerve’ of the atoms. But here, as there, a closer examination reveals that the limit is not passed and that each of these extravagant expressions has a very clear and definite material sense. The ‘fourth nature’ is to be the subtlest existence in creation it must therefore be composed of very small and very smooth particles for largeness of size means coarseness of structure and roughness means a possibility of cohesion, which again makes for a coarser structure than one in which all the atoms are perfectly free. It is for this reason that the ‘fourth nature’ is ‘nameless’ or rather ‘unpredictable’ (ἀκατονόμαστον), so absolutely unique, that is, that it is impossible to predicate of it any quality for to do so would be to imply its likeness to something else, as in the case of the other elements of the soul, which are coarse enough to be said to be ‘like’ familiar concrete existences”⁸⁷⁰.

Dicho esto, los datos y tesis expuestas hasta hora, especialmente en lo tocante a la cuarta naturaleza, nos permiten propugnar ya una cierta distribución de los constituyentes del cuerpo sutil, así como su carácter de *animus* o *anima*. En primer lugar, nos parece sensato entender que al *anima*, con su dispersión corporal actúa en calidad de receptor de información

⁸⁷⁰ BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 392.

sensorial procedente del mundo exterior y de los órganos internos, esto es, recoge estímulos; quizás también en ese nivel, en el que no hay concurso de la racionalidad ni intencionalidad, o que se halla bajo el umbral de la conciencia, por así decir, podemos situar reflejos como la respiración, el ritmo cardíaco, la tos, el estornudo, el vómito, el hipo, el bostezo, la deglución, la succión, la salivación, el parpadeo, el movimiento pupilar y la defecación, entre otros.

En cambio, el *animus* correspondería, propiamente, a la composición, ordenamiento y proceso de información sensorial convertida en sensaciones propiamente dichas, de forma que constituyan, superado el umbral de la conciencia, material interviniente en las decisiones, igualmente, los procesos reflexivos, en los que se da un intercambio informativo muy rápido, gracias a ese flujo elemental sutilísimo. Gracias a la diferencia entre ambas instancias podemos entender, parece, la distinción entre procesos corporales conscientes y voluntarios frente a inconscientes, reflejos e involuntarios. Ambas participan, pues, de la sensación, o αἴσθησις, la primera en el sentido de recoger la cruda información sensorial y la segunda en el sentido de procesarla; igualmente, además del proceso ascendente desde la tosquedad de lo cárnico hasta la sutileza de lo psíquico torácico, se produce un movimiento de descenso opuesto a la hora de ejecutar una resolución. Sin embargo, el *anima* no participa del proceso judicativo-racional; igualmente, si lo racional actúa como *anima animae* y aceptamos una mayor sutilidad del elemento que complementa el genitivo, creemos correcto aceptar la tesis de que la sustancia *nominis expers* colme la psique toda en compañía de sus demás formantes, en comportamiento analógico de la parte irracional con respecto a lo cárnico.

El *anima*, en virtud de su mayor comunicación con el cuerpo burdo, necesita no sólo éste para transferir sus mociones o impulsos al *animus*, sino también los restantes, que lo conectan o correlacionan con átomos menos sutiles, en la línea del aire, del viento y del fuego. Por ello, la parte ἄλογον actúa, consideramos, como carne del alma. Además, hay un alma del alma, lo λογικόν, que, mantiene su consistencia con la sutilidad progresiva que se observa en lo humano hasta alcanzar lo insensible o imperceptible sin que por ello haya pérdida de la analogía o correlación, con continuidad. Ello significa que, en nuestra opinión, la cuarta naturaleza compone también el *animus* pero en solitario.

Así, postulamos la exclusividad del ἀκατονόμαστον para el *animus*, que no sólo es mecanismo de la pura sensibilidad, sino que la organiza y trasciende; por su parte, sostenemos su combinación con los restantes en el caso del *anima*. Con ello creemos mantener la continuidad entre lo burdo y lo sutil, entre lo burdo de lo sutil y lo sutil de lo sutil, de forma

que se mantiene el requisito atomista y epicúreo del contacto o tangencia; en esa secuencia, existe siempre un elemento que actúa como contenedor, cubierta, receptor y conductor final de los flujos o naturalezas más o menos sutiles que en su interior fluyen o circulan, en forma de material sensorial todavía no convertido en sensación mental analizada.

Si estamos en lo cierto, esta postura no queda recogida por Kerferd⁸⁷¹ y conserva, como hemos señalado, el carácter de relación sensorial en el sentido de *συμπάθεια*, que nosotros estimamos íntimamente vinculado con el de *συμφωνία* o consonancia y con el de *ἀναλογία*, correlación o relación proporcional.

Con respecto a lo *συμπαθές* interesa subrayar, de nuevo, que remite a la noción pasiva de consentimiento o consentir en el sentido etimológico de “sentir conjuntamente o en compañía”, de ahí, la *compassio*, que Grill traduce con acierto como “co-affection” en inglés⁸⁷², mientras, también con tino, DeWitt recoge el lucreciano *consensus* y, por *συμπαθές* dice “cosensitive”⁸⁷³ y que, con respecto a la ética, nos puede relación con el otro como próximo y prójimo.

Deseamos recalcar que, con el fin de garantizar la viabilidad de la sensación en todo el cuerpo, propugnamos la presencia del elemento innominado en toda la psique pero no de los restantes integrantes, en función del nivel de complejidad, creciente, de las dos partes. Así, nuestra opinión, aunque rechazada por la mayoría de la crítica⁸⁷⁴, coincide sólo en parte con la expuesta por Reisacker⁸⁷⁵, Brieger⁸⁷⁶, y Hicks⁸⁷⁷ por cuanto nosotros concedemos la exclusividad del cuarto formante en el alma con respecto a los demás en el *animus* pero no

⁸⁷¹ KERFERD, G. B., *op. cit.*, pp. 80-96, concretamente, pp. 84-85.

⁸⁷² GILL, “7. Psychology”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 125-141, concretamente p. 126.

⁸⁷³ DEWITT, *Epicurus, op. cit.*, p. 203.

⁸⁷⁴ Giussani y Bailey, con sus estudios, hitos de la investigación epicúrea, asentaron la tesis de que todos los elementos psíquicos forman ambas partes.

⁸⁷⁵ REISACKER, Anton Joseph, *Epicuri de animorum natura doctrinam, a Lucretio discipulo tractatam*, Colonia Agrippinae (Köln), Bachem (Bach), 1855, p. 21 y s.: “*revertitur ad mentis naturam definiendam. Illius corpus vult nomine omnino vacare; nec esse illa natura mobilius quicquam nec tenuius; illam primo conciri, tum reliqua moveri sensumque creari in ipsis corporis artubus; illa si labefacta sit, non posse non omnia perturbari adeo ut vel vitae periculum minitetur. Denique cum animae et mentis corpuscula mixta inter se unum corpus efficere velit, tamen mentem distinguit ut vim penitus in membris latentem et totius animae quasi animam et toto corpore dominantem*”.

⁸⁷⁶ BRIEGER, Adolf, *Epikurs Lehre von der Seele*, Halle a.S.: Druck v. E. Karras, 1893, p. 13 y ss.: “Der Geist ist wesentlicher für das Leben als die Seele. Wie ist es möglich, dass Lucrez nicht die Folgerung zieht: Der Geist und die vierte Natur sind eins und dasselbe? (...) Ist nun, wie wir gesehen haben, die vierte Natur der Geist, so hat sie, wie dies vom Geiste gelehrt wird, in der Brust ibyen tief verborgenen Sitz. Hier bewegt sie sich für sich, während sich doch auch die Atome der Seele hier', zwischen denen des Geistes bewegen”.

⁸⁷⁷ TAYLOR, *Epicurus, op. cit.*, p. 73: “But *consciousness* is more definitely located in a special region, that of the heart, since the atoms of the 'nameless part' are held to be congregated there”.

en el resto de la psique, donde también se halla presente con comunidad con los restantes. Dicho esto, consideramos que Epicuro aspira a ofrecer no tanto un credo filosófico, como una concepción fisiológica rigurosa enderezada a brindar orientación para una vida de beatitud y plenitud tranquila. No se trata, como indica Brieger, de que “[d]er Epikureismus ist mehr ein Glaube als eine Philosophie”⁸⁷⁸, sino al contrario.

Existen todavía dos aspectos que queremos poner en juego a la hora de explicar la noción de innominado: en primer lugar, la disposición de los diferentes constituyentes psíquicos, en cuya virtud, como ocurre con lo cárnico, hay un entrelazamiento pero también, un progresivo recubrimiento que parte desde una exterioridad más grosera hasta una interioridad suavísima y necesitada de protección y contención. Sobre este punto sólo podemos mencionar lo señalado más arriba a propósito de la naturaleza oculta, latente, de la ψυχή en comparación con la σάρξ y el paralelismo existente entre *anima*, como lo más corpóreo, y *animus* como lo sutil y predominante⁸⁷⁹.

Así, no compartimos la distribución de constituyentes que propone Marcel Conche, y consideramos poco clara pese a su esquematización, la cual incluimos acto seguido:



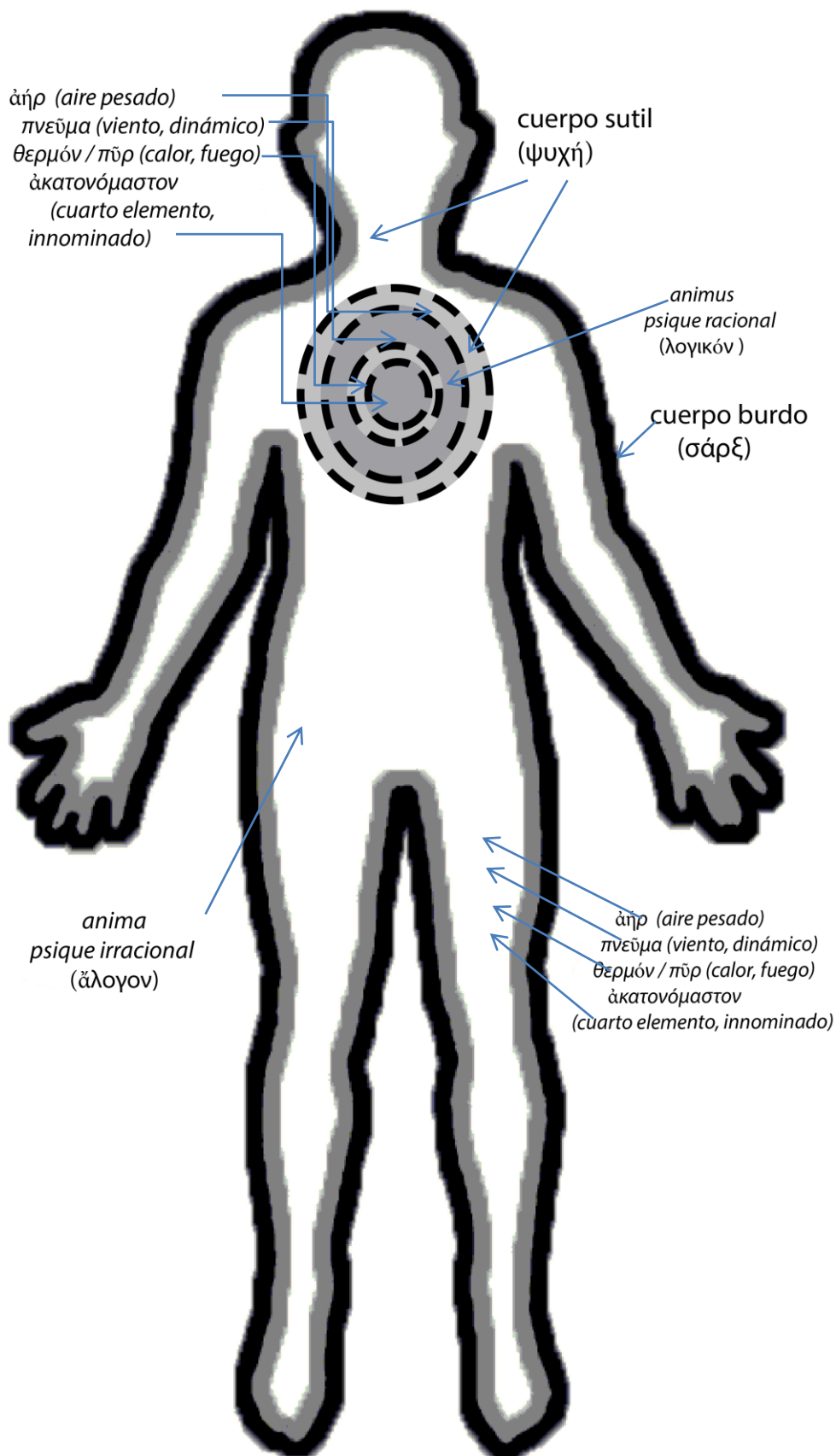
Nosotros preferimos una estructura física que incluimos a continuación, en la que se preserva la continuidad del cuarto elemento como cohesionador pero al mismo tiempo se

⁸⁷⁸ BRIEGER, Adolf, *Epikurs Lehre von der Seele*, op. cit., p. 14.

⁸⁷⁹ cf. LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 273-281, en SOCAS, op. cit., p. 241.

⁸⁸⁰ CONCHE, *Épicure*, op. cit., pp. 58-59.

produce una progresión desde lo más burdo hasta lo más sutil que también respesta la noción de interioridad y exterioridad.



Por eso, también sostenemos una configuración estable del *animus* ya que debe de estar protegido por sus constituyentes más toscos, de acuerdo con su función de *anima animae* y, también, con la necesidad de sutileza máxima. Esto permite que el alma no escape más que cuando la vida falta y las partes del alma se cuelan por las “rejillas todas del cuerpo (*caulas corporis*)”⁸⁸¹. Según Kenney, *caulae* vierte πόροι, abertura, poros u orificios diminutos⁸⁸².

Entendemos, pues, que la función de contenedor corporal cesa con la muerte y que sólo entonces el alma sale para disgregarse. Repetimos que es necesario que el cuerpo o el cuerpo del alma recubran protectoramente al cuerpo sutil y, en su caso, al cuerpo sutil del cuerpo sutil. De ahí surge, pues, nuestra ordenación de menor a mayor sutilidad, que también ha de postularse, creemos, en el caso de las divinidades. Entre los seres humanos, el primer nivel es la carne o cuerpo burdo; luego, el cuerpo sutil se divide en dos partes, cuyos formantes son los mismos, si bien el *animus* tiene una estructura de protección psíquica, ya que no está tan entreverado con lo cárnico, sino que se halla en el pecho.

Abordando ahora cuestiones psíquico-epistemológicas, importa anotar que, de acuerdo con la teoría de los ídolos (εἰδῶλα), *tenua simulacra*, la carne, como todo sólido, emite películas que (a diferencia de lo olfativo o fónico⁸⁸³, cuya percepción atómica es directa) son captadas por la vista y producen, por acumulación, la imagen mental de un objeto⁸⁸⁴.

La captación mental de lo corpóreo visible se produce por la ἐπιβολή αἰσθητηρίων (ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις⁸⁸⁵) que es un acto de aprehensión, concentración o enfocamiento, propiamente de atención, de los órganos sensorios. El papel de esas réplicas visuales sensoriales radica en constituir la memoria y en poder ser invocadas nuevamente a la atención mental⁸⁸⁶, hasta el punto de que constituyen la noción de “concepto general” o

⁸⁸¹ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, v. 255, en SOCAS, *op. cit.*, p. 240.

⁸⁸² KENNEY, *LVCRETIVS*, *op. cit.*, p. 109.

⁸⁸³ BAILEY, *Greek atomists*, *op. cit.*, p. 242: “Smell is caused by the impact on the nostrils of an effluence of particles coming from ‘deep within’ the object and again causing a difference of sensational quality by difference of atomic formation. Sound similarly is due to the impact on the ear of material particles varying in shape and size emitted by the speaking person or the sounding object. Most complex of all—and most important, because it is at once the source of the majority of our knowledge of the external world and therefore the assumed ground of the greater part of Epicurus’ discussion is the sensation of sight”.

⁸⁸⁴ BAILEY, *Greek atomists*, *op. cit.*, p. 242: “What we actually perceive is not the single ‘idols’, but the image (φαντασία) produced by their agglomeration in the eye”.

⁸⁸⁵ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 50, en VARA, *op. cit.*, p. 56: “la impresión que recojamos, en nuestras apreciaciones mediante un acto discursivo o mediante los órganos sensoriales”.

⁸⁸⁶ BAILEY, *Greek atomists*, *op. cit.*, p. 245: “the ‘mind-image’ aroused by the movements of the soul-particles started in their turn by the sensational motions of the sense-organs, does not immediately perish, but remains stored

anticipación, que Epicuro llama πρόληψις. Esas anticipaciones sirven para completar o agrupar, correlacionar y distinguir sensaciones más allá de su caudal continuo y luego interpretarlas en términos ético-sentimentales de bueno y malo o placer y displacer⁸⁸⁷.

Como hemos indicado ya, la atención o enfocamiento puede ser de tipo mental, es decir, επιβολή τῆς διανοίας, cuando se produce una superación del umbral sensorial humano. Esto ocurre, concretamente, en el caso de la percepción de la existencia de los dioses, que, como los sólidos, emiten continuamente imágenes, pero de gran sutileza y fina contextura, las cuales “can penetrate through the pores of the body to the mind and there cause a disturbance of the mind-atoms which produces an immediate mental apprehension of the image. Yet even then, so fine is the texture of the ‘idols’ that the mind itself cannot apprehend them without an active ‘attention’ or ‘act of apprehension’”⁸⁸⁸. A causa de su gran sutileza, las imágenes divinas “are so fine that they cannot be perceived by the sense-organs at all, but only by the finer and purer soul-compound of the mind. Here ‘mental perception’ is not merely ‘true’ because it corresponds to ‘idols’, but true in the fullest sense because it is evidence-the only direct evidence-of the existence of a corresponding reality”⁸⁸⁹. Ciertamente, la emisión de esas réplicas, sea de los dioses o de cualesquiera otras entidades, afecta únicamente a la superficie de los objetos⁸⁹⁰.

Hemos introducido todas estas observaciones, para consignar que, igual que otros sólidos visibles, la carne emite imágenes superficiales cárnicas, mientras el alma, pese a estar

up in the mind, and may be, as it were, ‘called up’ for subsequent contemplation. Thus an act of memory is the momentary attention of the mind to an ‘image’ so preserved in itself, and a mental comparison is the apprehension by the mind of two or more such images side by side. But this is not all, for when as the result of many individual perceptions of objects of the same class, a series of similar images, is, as it were, heaped one upon another in the mind, the result is a kind of ‘composite photograph’ of the genus or species, the dissimilarities of the individual images have disappeared, and that which is common to all is retained in what is in fact a ‘general concept’.

⁸⁸⁷ cf. BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 247-248.

⁸⁸⁸ BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 251.

⁸⁸⁹ BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 416.

⁸⁹⁰ BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 409: “From the surface of every object the ‘idols’ are flying off in every direction in everlasting quick succession, and when the eye is turned towards an object, a succession of ‘idols’ beats upon it. The process is then exactly similar to that of the passive sensation the soul-atoms are touched, the ‘fourth nature’ is set in ‘sense-bearing’ motion, it communicates with the three other soul-elements, and they in their turn with the body-atoms and then the eyes see the sole difference here is that by a special peculiarity of their structure sensation in the sense-organs is not, as it is in the rest of the body, a mere passive feeling of contact, but a ‘perception’, the eyes do not merely feel, but see”.

aprisionada por su continente, está en disposición de emitir unas sutilísimas imágenes de sí misma, capaces de penetrar lo corpóreo menos sutil sin contrachocar, como indica Epicuro⁸⁹¹.

Esta tesis se deriva de la aplicación reversa de la lógica de las imágenes que entran directamente en el cuerpo sutil y proceden de los dioses, así como de la entrada de información por debajo del umbral de lo humanamente perceptible, tal como ocurre en los sueños. En cualquier caso, parece para Epicuro es aceptable en el seno de su sistema la existencia de levísimos y lisísimos átomos que conforman incluso las imágenes de lo más sutil, de manera que no pueden entrar en choque problemático con ello.

La asunción de estos postulados permite que, de esta manera, a través de las imágenes que también son compuestos atómicos y peliculares se produzca la ascensión de un subproducto humano a lo divino, especialmente si el ser humano en cuestión es sabio, por cuanto su configuración atómica cárnica y psíquica será especialmente redonda, no angulosa, equilibrada y tranquila. A causa de la sutilidad de las imágenes de la psique, éstas pueden alcanzar los *intermundia*, que son morada de los dioses.

Por otra parte, a la llegada de la separación de cuerpo burdo y cuerpo sutil, que conlleva la disolución de ambos, la psique, que abandona el cuerpo, emite con más libertad incluso, en un mantenimiento extracorpóreo y disolutivo, ya sin repleción atómica, películas atómicas que son la fotografía de su estado interno, su imagen perdurable, e igualmente, se descomponen en sus átomos más sutiles que, en un proceso análogo al de las imágenes, alcanzan también los espacios interplanetarios, donde residen los dioses, de tal modo que tanto los átomos peliculares como los átomos constituyentes pueden ser escogidos por las divinidades como parte de su dieta propia, con lo que se mantiene la correlación entre los dioses y los hombres en sentido bidireccional y bajo el yugo mutuamente afectado de los axiomas naturales. Estas afirmaciones no vulneran el *dictum* de que la muerte es la ausencia de sensibilidad ni propugnan pervivencia *postmortem* de ningún sujeto o conciencia, de conformidad con la distinción, para el cuerpo burdo, entre persona y cadáver, cosa que, entendemos, también ha de producirse en el caso del cuerpo sutil.

⁸⁹¹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 46: 7-10, en VARA, *op. cit.*, p. 54: “el desplazamiento de las imágenes a través del vacío, al realizarse sin que salga a su encuentro ningún cuerpo que choque con ellas (μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων), cubre en un tiempo inconcebible toda distancia susceptible de ser abarcada por la mente”.

Nuestra tesis fundamental sobre las emanaciones anímicas⁸⁹² consiste, pues, en que el ser humano emite películas no sólo desde lo cárnico sino también desde lo psíquico, sin que haya colisión intracompositiva entre unas imágenes y otras, ya que, en razón de su indestructibilidad virtual pueden cruzar mundos y llegar a los *intermundia*, e incluso afectar a los hombres. Entre los hombres sabios, filósofos, ello sucede tanto a través de las imágenes psicósomáticas completas y perfectas como por la descomposición anímica, cuyos átomos pueden igualmente alcanzar a los dioses. De ahí surge, creemos, la consideración del día de la propia muerte como también feliz⁸⁹³, o la insistencia epicúrea la divinidad del sabio, rival de Zeus en felicidad⁸⁹⁴, semejante a lo divino.

La felicidad del sabio guarda relación con la fotografía última o últimas emanaciones no sólo cárnicas, sino también psíquicas, que dan cuenta de una vida bien cumplida, perfecta, como quien deja una sutil efigie inmune a los golpes y que, si no es eterna, es harto duradera y constituye una vía de eternalización o divinización tanto en los sueños de los hombres como por integración en lo divino, de forma que se dé un cierto equilibrio correlativo entre dioses psíquicos y los cuerpos psíquicos de hombres en razón de la sutilidad de sus formantes, primero, y de las quizás todavía más sutiles imágenes de esas realidades. En todo caso, conviene destacar que la dulce redondez contribuye a evitar choques y a la perseverancia inmortal de esas realidades que serán la dieta divina.

Creemos que incluso la narración de la muerte de Epicuro constituye un *exemplum* como última película psíquica o manifestación consciente de quien, al filo de la insensibilidad o muerte, lega una fotografía inolvidable, según narra Diógenes Laercio:

“entonces se metió en una bañera de bronce llena de agua caliente y pidió vino puro para echar un trago, y, después de recomendar a sus amigos que se acordaran de sus enseñanzas, allí murió. Y tenemos unos versos acerca de él que dicen así: Vivid alegres

⁸⁹² En este punto deseamos agradecer a nuestra directora de tesis, Isabel Méndez Lloret, el habernos beneficiado con sugerencias y conversaciones enriquecedoras, así como con el acceso a algunos escritos todavía no publicados.

⁸⁹³ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 22, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 519-520: “Cuando ya se estaba muriendo, escribe a Idomeo esta carta: “[a]l tiempo que pasa este feliz y a la vez último día de mi vida te escribo estas líneas. Me siguen acompañando los dolores de la vejiga y del vientre, que no disminuyen el rigor extremo de sus embates. Pero contra todos ellos se despliega el gozo del alma, fundado en el recuerdo de las conversaciones que hemos tenido”.

⁸⁹⁴ EPICURO, *Sentencias vaticanas*, XXXIII, en VARA, *op. cit.*, p. 101: “El grito del cuerpo es éste: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Pues quien consiga eso y confíe que lo obtendrá competiría incluso con Zeus en cuestión de felicidad”.

y recordad mis doctrinas. Ésta fue / la última frase que dijo a sus amigos, al morir, Epicuro”⁸⁹⁵.

Sin ánimo de abundar en consideraciones que pertenecen a lo terapéutico, merece apuntarse el final vital sin temor ni expectativas vanas, con pleno conocimiento feliz de los límites inexpugnables que fija la naturaleza. Así, la conciencia que el sabio alberga sobre todo ello le permite decir(se) que “ni en la vida real ni en los sueños, estarás preocupado, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues no se parece nada a un ser que tiene una vida mortal el hombre que vive en medio de bienes inmortales”⁸⁹⁶, cosa que equivale a decirse, sobre su vida, su cuerpo y su alma, lo que en verso puso el egregio Horacio, que decía pertenecer a la piara de Epicuro:

“*Exegi monumentum aere perennius / regaliq[ue] situ pyramidum altius, / quod non imber edax, non Aquilo inpotens / possit diruere aut innumerabilis / annorum series et fuga temporum. / Non omnis moriar (...)*”⁸⁹⁷.

El segundo aspecto, que sólo deseamos apuntar, por cuanto hemos de tratarlo en sección aparte, vincula lo anterior con la naturaleza, o bien física o bien inmaterial, de los dioses epicúreos. Creemos que, al aplicar en este ámbito la lógica interna de la propuesta filosófica que realizó el samio, contribuiremos a reforzar nuestro posicionamiento.

Debemos presentar ahora, a modo de contrapunto, una aportación de Von Staden, con la que también coincidimos. El estudioso ofrece, con una perspectiva que aúna una atenta lectura de Epicuro y la originalidad, un juicio interesante sobre el cuerpo sutil y su trabazón con el cuerpo burdo, así como a propósito de las propiedades emergentes, la complejidad autoorganizada creciente y, por último, en relación con la proporcionalidad correlativa. Escribe el alemán con respecto al párrafo 64 de la *Carta a Heródoto*:

“In addition to the chain of reciprocally enabling characteristics, capacities, and activities of soul and body, two features of this passage are noteworthy. First, the soul’s capacity (*dynamis*)—here *aisthêsis*—is described as an accidental property of the soul. In a subsequent part of the Letter to Herodotus Epicurus, arguing against the incorporeality of the soul, says that the *psychê* ‘could not act or be acted upon in any respect, if it were of such a kind [sc. incorporeal]; but now both these accidental

⁸⁹⁵ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 16-17, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 517.

⁸⁹⁶ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 135: 6-9, en VARA, *op. cit.*, 1995, p. 92.

⁸⁹⁷ HORATIVUS, *Odae*, III, XXX, vv. 1-6, en WICKHAM, E. C. (ed.), *Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1912.

properties [*symptomata*, sc. acting and being acted upon] are self-evidently discernible in the soul'. Such passages suggest that not only sensation, but all capacities and susceptibilities of the psyche are its accidental properties, produced in part by the contiguity and mutual co-affectability of soul-atoms and body-aggregate-atoms. Indeed, soul is itself an accidental property of certain combinations of certain kinds of atoms, and the body too is a relatively stable complex of properties of certain combinations of certain atoms—properties over and above the primary attributes of their constituent atoms. Although the soul, its distinctive capacities, and its distinctive susceptibilities are all accidental properties of atomic compounds in the body, neither the soul itself nor any of its capacities is a merely passive epiphenomenon causally determined by atomic motions. Rather, the soul itself also acquires a causal efficacy distinct both from that of its constituent atoms and from that of the rest of the body-aggregate: the soul can operate causally and intentionally upon the component atoms of our body-aggregate and can overcome, modify, or restrain some of the natural inclinations 'accidentally' produced by the combinations of atoms that constitute the rest of our body-aggregate. Soul and body are, then, two mutually dependent 'bodies' defining a living thing"⁸⁹⁸.

De acuerdo con lo antedicho, aducimos el siguiente pasaje, que interpretamos según los datos presentados:

"The spirit [*anima*] is, as has been shown, distributed throughout the whole body and intermingled at all points with the body-atoms it is the cause of the passive sensations of contact, and it is also, as will be seen immediately, the cause in the sense-organs of the act of sense-perception. The mind [*animus*] on the other hand is an aggregation of pure soul-atoms, unmixed with those of body, in a far larger cluster than can gather at any other point in the body. In consequence its movements are far less impeded and it is therefore able to develop more subtle motions and so a fuller power of sensation and a greater degree of consciousness. Its functions are thus higher and more complex it takes its part in sense-perception, not in the act of sensation, but in the subsequent process of cognition, it is the seat of emotion as distinct from feeling and it alone has the powers of recollection, of generalization, of thought, and of will"⁸⁹⁹.

⁸⁹⁸ VON STADEN, "Body, Soul, and Nerves: Epicurus", en WRIGHT, POTTER, *op. cit.*, pp. 80-87, concretamente pp. 85-86.

⁸⁹⁹ BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 403.

A la vista de los testimonios presentados, entendemos que al *animus* corresponde el ἀκατονόμαστον en solitario y más teniendo en cuenta su preponderancia explícita con respecto al *anima*, tal como señala el poeta latino:

“el espíritu estrecha más los cerrojos de la vida y domina en la vida más que la fuerza del alma (*magis est animus vitae claustra coercens / et dominantior ad vitam quam vis animai*). Y es que sin mente y espíritu no puede asentarse a lo largo de los miembros ni una pequeña parte del tiempo ninguna parte del alma sino que como su acompañante les sigue fácilmente y se retira a los aires y abandona los miembros helados en el frío de la muerte (*nam sine mente animoque nequit residere per artus / temporis exiguam partem pars ulla animai, / sed comes insequitur facile et discedit in auras / et gelidos artus in leti frigore linquit*); en cambio se mantiene en la vida aquel a quien mente y espíritu se le retienen (*at manet in vita cui mens animusque remansit*), aunque quede mutilado y todos los miembros en torno le corten (*quamvis est circum caesis lacer undique membris*)”⁹⁰⁰.

Con todo, debemos insistir, pese a la distinción epicúrea y lucreciana, en el hecho de que *animus* y *anima*, como dice Diano, “non sono due anime distinte, ma la stessa ed unica anima”⁹⁰¹ o, sea, que la ψυχή que no se pluraliza nunca para el ser humano en cuestión.

A propósito de la sensación, la cognición y la emoción, anotamos, primero, que no abordamos aquí sus calado específico, ni el de διάνοιᾶ, νοῦς (muy infrecuente en el autor), προλήψις, ἐπιβολή (ya apuntado), o el de λόγος, λογισμός ἀναλογία, entre otros, porque consideramos que merecen tratamiento conjunto y separado en la sección, posterior, dedicada a la terapia del λόγος, dentro del tercer bloque, que trata la ética práctica epicúrea como terapia.

Nos conformamos, empero, con incluir aquí unas observaciones de DeWitt que, aun siendo brevísimas, nos parecen totalmente certeras: “Impulses [datos sensoriales] originating on the periphery of the organism and transmitted to the center are called Sensations. These are accompanied by pleasure and pain, which are the Feelings. The data furnished by the Sensations and Feelings are processed by the mind or intelligence, *dianoia, animus, mens*”⁹⁰².

⁹⁰⁰ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 396 y ss., en SOCAS, *op. cit.*, pp. 245-246.

⁹⁰¹ DIANO, Carlo, “La psicologia d’ Epicuro e la teoria delle passioni”, en *op. cit.*, pp. 129-180, concretamente p. 152, inicialmente publicado en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XX-XXIV, II serie, vol VIII; fasc. II, 1939-1942, pp. 105-145, primera parte de un artículo publicado en cinco partes.

⁹⁰² DEWITT, *Epicurus, op. cit.*, p. 203.

Aquí surge, igualmente, la noción de yoidad, ipseidad, identidad o personalidad, que consideramos, una propiedad emergente y propia de una autoorganización cada vez más compleja, hasta el punto de configurar una identidad personal gracias a la reflexividad, con el valor ideal de

“a consistently trouble-free consciousness. It does not suffer from anxiety about the gods or the causes of natural phenomena, and it is free from the pain of frustrated or immoderate desires. Because absence of pain *is* pleasure, these states of mind are pleasurable. The Epicurean self is not immune to all bodily pain, because some such pains are unavoidable experiences of being human. But the ideal Epicurean consciousness is so trouble-free that bodily pains, when they do occur, are more than counterbalanced by the uninterrupted continuity of a mind at peace with itself and with its tranquil recollections and anticipations, including even the anticipation of its own death”⁹⁰³.

La noción de propiedad emergente subsana, junto con la de clinamen, la necesidad de indeterminación humana, la libertad o el establecimiento autónomo e iniciado por el hombre de un nuevo orden de causas, así como la de identidad, a los que alude Morel⁹⁰⁴. De todas maneras, el carácter mismo del cuerpo sutil y de la identidad, destinados ambos a quebrarse, obliga a que la autoinvestiación y reflexión que descubre el yo se haga cargo, al propio tiempo, de su impermanencia y no lo inmortalice ni eternice, con lo que se alcanzará la verdadera salud y salvación enclavada en el presente. A este precepto apunta Morel:

“Le moi est donc caractérisé par un double mouvement de succession et de rupture, de continuité relative et d'actualisation répétée. Il se saisit dans la conscience de ses états actuels, dans l'anticipation – si possible sereine – l'avenir et dans la contemplation présente de ses états passés. C'est pourquoi le sage n'utilise la représentation du passé et du futur que pour privilégier le présent actuel. De ce point de vue, la crainte de la mort repose sur un contresens radical concernant le rapport entre l'identité personnelle et la temporalité: redouter ce qui se passera lorsque nous ne serons plus, comme regretter par anticipation ce que nous perdrons, c'est croire en la permanence substantielle d'une réalité psychique qui ne tient en fait que dans sa propre actualité. Prendre conscience de l'impermanence du moi, c'est à l'inverse prendre conscience des conditions et des limites physiques de l'existence personnelle, point crucial de l'éthique épicurienne. La peur de la mort relève, à propos du moi, d'une illusion substantialiste

⁹⁰³ LONG, A. A. “Lucretius and the Epicurean self”, publicado inicialmente en ALGRA, KOENEN, *op. cit.*, pp. 125–39. y citado por la reimpresión en LONG, A. A., *Epicurus, op. cit.*, pp. 202-220, concretamente p. 202.

⁹⁰⁴ MOREL, “L'âme”, en *Épicure, op. cit.*, 2009, p. 101-115, concretamente pp. 108 y ss.

comparable à la ‘cristallisation’ que l’amour passionnel opère sur son objet. Lucrèce fait d’ailleurs implicitement cette comparaison, en parlant de ‘l’amour de la vie’ (*vitai ... cupido*), dont les hommes se rendent esclaves, comme l’amoureux passionné se fait l’esclave des désirs de l’être aimé. Celui qui s’apitoie sur sa propre mort, ne voyant pas ‘qu’en la vraie mort aucun autre lui-même (*nullum ... alium se*) ne pourra déplorer, vivant, sa propre perte’, pratique le même type de chosification que celle qui aliène l’amoureux transi. Ainsi, la recherche réflexive d’un moi personnel et permanent a toutes chances de mettre en péril l’équilibre de l’âme. Une chose est de tenir un propos général et nécessaire sur la nature de l’âme et de l’esprit, comme le fait Lucrèce; une autre est de se complaire dans la considération de notre moi. Le sage épicurien, bien qu’il doive ‘converser’ avec lui-même, selon Diogène d’Oenoanda, afin de délimiter parmi ses affections quelles sont celles qui sont naturelles et celles qui ne le sont pas, ne s’abîmera pas dans la contemplation de sa propre subjectivité”⁹⁰⁵.

En todo caso, en ese desarrollo subyace una concepción integral del ser humano desde la corporeidad, cuya combinación entre sutileza y tosquedad, lo funda y constituye, de forma que, según Gill, “Epicurean thinking about emotions and desires in ethical contexts seems to reflect the same pattern, and to express a view about psychological unity or holism that parallels their thinking about the fundamental unity of the human being as a psychophysical entity”⁹⁰⁶.

Sobre esa concepción holística de la unidad psicósomática, con un tono monista-fisicista, ha abundado el mismo profesor quien ha propugna documentadamente que, para los epicúreos, los seres humanos, especialmente, constituimos estructuras psicofísicas complejas dotadas de personalidad, la cual a su vez pivota, por a así decirlo, en torno a un holismo psicológico que no sólo recoge la nociones físicas o atómicas pertinentes, sino también unos valores nucleares de tipo socrático⁹⁰⁷.

⁹⁰⁵ MOREL, “L’âme”, en *Épicure, op. cit.*, p. 101-115, concretamente pp. 112-113.

⁹⁰⁶ GILL, “7. Psychology”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 125-141, concretamente pp. 140-141.

⁹⁰⁷ GILL, Christopher, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 55 y 74: “living creatures, especially human beings, constitute more or less complex psychophysical systems or structures”; [...] “these types of holism (and naturalism) are also combined in these theories with a series of radical ‘Socratic’ ethical claims (These are, in brief, that it is ‘up to us’ to achieve happiness through rational reflection and virtue, that happiness involves time-independent perfection of character, and that only those who achieve this state are psychologically and ethically coherent.). It is the synthesis of holism and naturalism with these Socratic claims that makes up the distinctive Stoic–Epicurean conception of human personality that I am characterizing as ‘the structured self’. This synthesis is the more striking, and seemingly paradoxical, because these ethical claims are ones that might seem to be more easily integrated with dualistic (part-based or core-centred) theories such as those found in some Platonic dialogues, notably the *Phaedo*, or in aspects of Middle

Una vez aclarada la cuestión del holismo psíquico, huelga recalcar, empero, que en esta descripción del alma los procesos de captación sensorial y elaboración intelectual están mediados, para cualquier contenido perceptivo (visual, auditivo, etc.), por la emisión continua de películas atómicas no tridimensionales, es decir, capas externas peliculares de los objetos o realidades naturales cualesquiera, que se desprenden y renuevan y permiten el acto perceptivo en sentido pasivo, al igual que es agente de la sensación, esto es, una parte, aunque receptiva, activa. Estas películas, pielecillas, son los εἶδωλα, *tenua simulacra* o *imagines*, que se abordarán en la sección correspondiente a la συμπάθεια o la correspondencia, más abajo.

Igualmente, en este capítulo que, en puridad, se ocupa de la psicofisiología, es decir, de la φυσιολογία τῆς ψυχῆς de su naturaleza, debemos renovar ampliamente las referencias a la noción de emergencia de propiedades.

Estamos convencidos de que la complejidad psíquica humana, tal como la presenta Epicuro, se debe a la coaligación de átomos, esto es, que adquieren, como conjunto, nuevas propiedades. En el debate que preocupa y ocupa a Gill⁹⁰⁸, entendemos, sin ser pacatos, que se da, obviamente, una primera situación posibilitante que consiste en la existencia misma de atributos psíquicos de tipo material, esto es, ἀπογεγεννημένα (*generata, producta, progenita*). Se trata, pues, de producto o desarrollo que comienza desde el nacimiento. Se da, entonces, un punto de partida desde lo generado, producido, surgido, congénito o determinado desde el engendramiento en virtud de las leyes naturales y de las limitaciones que la φύσις impone, tal como sucede, por ejemplo, con el surgimiento del ser humano a partir de ciertos coacervados y de ciertas semillas, dado que no todo puede surgir de todo.

El término que usa Epicuro constituye un delicado tecnicismo que mereció la atención de gran número de estudiosos, todo lo cual queda recogido un documentado artículo de Francesca Masi⁹⁰⁹. En cualquier caso nosotros adoptamos aquí la tesis de que el término alude a lo constitutivo natal en el mental, sin predeterminación atómica plena, bien entendido que, junto a esta dimensión más restrictiva de lo constitutivo, surge, de suyo, otra dimensión ampliativa, por cuanto también ocasiona la emergencia de propiedades mancomunadas.

Platonism or Neoplatonism”. Sobre la presencia de ideales socráticos en Epicuro, *cf.* pp. 103 y ss; Gill destaca, igualmente, las vicinidades que, a estos respectos, evidencian epicureísmo y estoicismo.

⁹⁰⁸ GILL, “7. Psychology”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 125-141, concretamente p. 136 y ss.

⁹⁰⁹ MASI, Francesca, “La nozione epicurea di apogegenemena [ἀπογεγεννημένα]”, en *Cronache Ercolanesi*, vol. 35, 2005, pp. 27-51.

Esa ampliación psíquica está ligada a la conformación o disposición gracias a hábitos, costumbres, interacciones, educación y libres decisiones o autodeterminación. Igualmente, y más teniendo en cuenta la vocación de resultar lo médico-terapéutico en la propuesta epicúrea, entendemos que, de acuerdo con la noción misma de clinamen y libre albedrío, el ἄνθρωπος no sólo nace condicionado por su naturaleza, sino que se hace, es decir, que existe una porción de autodesarrollo relevante, que, aunque esté sujeto a procesos de causación atómica, los trasciende, habida cuenta de que Epicuro creyó rotundamente en “the process by which we (as atomic entities and agents) shape our preexisting characters by thought and conscious effort”⁹¹⁰.

En nuestra opinión, el reductivismo físico epicúreo, según el cual establece con claridad meridiana los axiomas e integrantes últimos del todo, resulta compatible con el indeterminismo de la libertad humana y con la complejidad creciente a la que aludimos, de manera que se supera todo tipo de fisicismo (*physicalism*) estrecho⁹¹¹, en el sentido de identificar, por ejemplo, vivencias y emociones interpretadas subjetivamente, con impulsos eléctricos y reacciones químicas, lo que equivaldría a equiparar *hardware* y *software* o, mejor, sistemas operativos y archivos temporales, si se nos permite la metáfora.

La postulación de la libertad y de la conciencia, aun como propiedades emergidas, conlleva de suyo algún tipo de irreductibilidad inversa, en el sentido de que, como hemos apuntado, el todo ya es más que la suma de las partes tomadas por separado. A este respecto resulta totalmente iluminadora la reflexión de Everson, quien escribe:

“although Epicurus certainly rejects the teleological explanation of the nature of a substance’s parts by reference to the nature and activities of the substance, this does not mean that he thinks that the behaviour of a substance can be described simply by making reference to the behaviour of its parts. It remains open to him to accept that certain systems of atoms cannot be understood other than as Systems of atoms and that their behaviour is not describable merely as the conglomeration of the behaviour of their constitutive atoms (although, again, this is consistent with his thinking that the behaviour of the system can be explained by reference to the interaction of its parts)”⁹¹².

⁹¹⁰ GILL, “7. Psychology”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 125-141, concretamente p. 136 y ss.

⁹¹¹ cf. EVERSON, “Epicurean psychology”, en ALGRA, *Hellenistic Philosophy, op. cit.*, 2008, pp. 542-559, concretamente p. 547 y ss.

⁹¹² EVERSON, “Epicurean psychology”, en ALGRA, *Hellenistic Philosophy, op. cit.*, pp. 542-559, concretamente p. 549.

En nuestra opinión, la relación entre información sensorial, sensación, la cual viene impuesta o dada, ya que afecta, esto es, hace algo al percipiente, pasivo, tiene un fondo de fisicismo ontológico que se compadece, no obstante, con el salto cualitativo que supone el tomar conciencia, es decir, el tomarse como objeto de estudio, lo cual implica correlacionarse o establecer una relación autoreflexiva, según exponemos una sección ulterior consagrada a la racionalidad invidual como autoconciencia.

Es por esta razón, porque acontece una superación de lo constitutivo, primigenio e inicial, por lo que Epicuro elabora no sólo una teoría física sino que la imbrica con un conjunto de propuestas para la orientación vital cuyo fin último es la vida dulce y beatamente placentera.

En este ámbito, la filosofía misma, así como otras herramientas de intervención autocurativa en la carne o en la psique, tienen una dimensión netamente enraizada en el esfuerzo y la autotransformación hasta el punto de que el máximo cambio psicosomático humano se halla en la asimilación con la divinidad o θεϊωσις, la divinización del hombre.

Es más, esta disciplina y su fin evolutivo, se presenta para todos los seres humanos como amor a la sabiduría, para la cual nadie es demasiado joven, ni demasiado viejo, según dicta el filósofo samio⁹¹³. A este respecto, es decir, sobre importancia de la reforma y modificación superadora de lo constitutivo en lo humano, desde la perspectiva del racionalismo optimista epicúreo, merece citarse la siguiente observación de Long:

“From Heraclitus onward (...) ancient philosophers attempted to improve people’s consciousness and capacity to live well by asking them to cultivate their objective selves, that is, to allow the study of nature to become a perspective for understanding their place in the world and for ameliorating their values and passions and personal concerns. Epicurus gave his own slant to this because he focused so strongly on fear of divine control and fear of death, but his therapeutic strategy—the study and

⁹¹³ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 122, en VARA, *op. cit.*, p. 87: “Ni por ser joven demore uno interesarse por la verdad ni por empezar a envejecer deje de interesarse por la verdad. Pues no hay nadie que no haya alcanzado ni a quien se le haya pasado el momento para la salud del alma (τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον). Y quien asegura o que todavía no le ha llegado o que ya se le ha pasado el momento de interesarse por la verdad es igual que quien asegura o que todavía no le ha llegado o que ya se le ha pasado el momento de la felicidad (εὐδαιμονίαν). De modo que debe interesarse por la verdad tanto el joven como el viejo, aquél para al mismo tiempo que se hace viejo rejuvenecerse en dicha por la satisfacción de su comportamiento pasado, y éste para al mismo tiempo que es viejo ser joven por su impavidez ante el futuro”.

appropriation of nature's truths—had already been Plato's message in the *Phaedo*, *Republic*, and *Timaeus*"⁹¹⁴.

Así, desde el condicionamiento que supone la constitución inicial, el ser humano puede, con ayuda y herramientas adecuadas, tornarse hasta alcanzar la *salus*, salud y salvación, incardinadas en el presente, gracias a su libre albedío, aparejado con la responsabilidad. Esa responsabilidad entronca, obivamente, con la ética, así como con las nociones de placer y displacer, o ansiedad frente a la muerte, que se cura con la radical conciencia de la mortalidad.

Por ello, si se presentase al ser humano no tanto como condicionado cuanto como determinado, sin que dispusiese de una parte eminentemente racional-judicativa, no podrían los hombres proponerse sin providencia externa alguna – como sí hacen – la finalidad de ser felices.

Está claro, pues, que, de acuerdo con lo sostenido a lo largo de esta exposición, el ser humano constituye, gracias al bien trabado y terso conjunto de cuerpo burdo y cuerpo sutil, una unidad psicósárquica o, como dice Gill, “psychophysical units (fundamentally embodied psychological agents with a temporary life-span)”⁹¹⁵.

De nuevo en relación con la noción de φύσις τῆς ψυχῆς conviene decir que se inscribe en la investiación racional acerca de la naturaleza en su conjunto, cosa que está inextricablemente ligada con la felicidad del ser humano desde el punto de vista psicosomático, tal como indica Long: “[i]n acquiring an objective understanding of natural processes, an Epicurean satisfies his or her subjective desire for a rational explanation of the world, thus removing the pains of uncertainty and troubling beliefs”⁹¹⁶.

De alguna manera, su interés por la psique, la cual tiene múltiples correlaciones y vínculos en todos los niveles de lo real es un deudor, reformulado, de aquellos primeros φυσιολόγοι y, al propio tiempo, reconcilia felizmente⁹¹⁷ ese estudio de los límites que la φύσις

⁹¹⁴ LONG, A. A. “Lucretius and the Epicurean self”, publicado inicialmente en ALGRA, KOENEN, *op. cit.*, pp. 125–39.y citado por la reimpresión en LONG, *Epicurus, op. cit.*, pp. 202-220, concretamente p. 218.

⁹¹⁵ GILL, “7. Psychology”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 125-141, concretamente p. 139.

⁹¹⁶ LONG, A. A. “Lucretius and the Epicurean self”, publicado inicialmente en ALGRA, KOENEN, *op., cit.*, pp. 125–39.y citado por la reimpresión en LONG, *Epicurus, op. cit.*, pp. 202-220, concretamente p. 205.

⁹¹⁷*cf.*, para el abandono de la naturaleza, DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, II, 20 y 22, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 100: “[Sócrates fue] también el primero en dialogar sobre la manera de vivir (πρῶτος περὶ βίου διελέχθη), y el primero de los filósofos en morir condenado en un juicio. (...) [A]dvirtiendo que la

impone y asumimos, con la preocupación iniciada, según Cicerón⁹¹⁸, por Sócrates, sobre la reflexión introspectiva, la ética⁹¹⁹ y la vida buena, que en Epicuro es además buena vida.

Deseamos incluir todavía, en las postrimerías del capítulo, una cita de Lucrecio donde traba la relación entre las tendencias naturales inherentes a la ψυχή humana y la vida de beatitud, objetivo último de la filosofía, especialmente de la epicúrea:

“Así es la raza de los hombres: aunque la enseñanza haga refinados por igual a unos pocos, ella sin embargo mantiene en cada espíritu las huellas primeras de su naturaleza”⁹²⁰ [sin embargo,] “de tales temperamentos quedan en nosotros tan poquitos rastros (*naturarum vestigia*) que no los pueda eliminar la doctrina (*ratio depellere*), que nada nos impide llevar una vida propia de dioses (*dignam dis degere vitam*)”⁹²¹.

En efecto, el objeto de interés del siguiente apartado se centra exactamente en esa vida, digna de dioses y, más propiamente, en la constitución física de estos seres divinos de Epicuro, teniendo en cuenta, insistimos nuevamente, la correlación que ha de existir entre todos los elementos que conforman la globalidad de lo existente.

En ese sentido, postulamos una continuidad correlativa entre el ἀκατονόμαστον de la psique humana y aquello que constituye a los dioses epicúreos en una línea semejante, aunque radicalmente antiteleológica y antitrascendente, a la planteada por Aristóteles con respecto al éter como formante de astros y mentes. En este orden de cosas, consignamos, finalmente, un valiosísimo pasaje que recopila Hirzel⁹²² y que, aun transmitido como propio de Aristóteles,

especulación sobre la naturaleza no era asunto nuestro (τὴν φυσικὴν θεωρίαν μηδὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς), filosofaba sobre temas morales (τὰ ἠθικὰ) en los talleres y en la plaza pública”.

⁹¹⁸ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, V, 10, 12 – 11, 1, en MEDINA, *op. cit.*, p. 393: “Sócrates fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo, la colocó en las ciudades, la introdujo también en las casas y la obligó a ocuparse de la vida y de las costumbres, del bien y del mal” [*Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*].

⁹¹⁹ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38a 2-7, en LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio *et al.* (eds., trad.), CALONGE RUIZ, Julio, (trad. de la *Apología*), *Diálogos*, vol. I: *Critón; Eutifrón; Ion; Lisis; Cármides; Hippias Mayor; Hippias Menor; Laques; Protágoras*, Madrid, Gredos, 1982, p. 180: “el mayor bien para un hombre (τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ) es precisamente éste: tener conversaciones cada día acerca de la virtud (περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους) y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, (ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος) y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ), me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así”.

⁹²⁰ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 306-309, en SOCAS, *op. cit.*, p. 242.

⁹²¹ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 319-322, en SOCAS, *op. cit.*, p. 242.

⁹²² HIRZEL Rudolf, “Über Entelechie und Endecheie”, en *op. cit.*, pp. 169-208, concretamente pp. 175-176, nota.

podría, con las salvedades antiidealistas precisas y mudando “quinta” por “cuarta”, asumirlo Epicuro, creemos:

“Si existe una especie de quinta esencia, que Aristóteles fue el primero en introducir, esta es la de las divinidades y la de las almas (*sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum*)”⁹²³.

⁹²³ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, I, 65, 16-18, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 159-160.

II. Teología

Marco conceptual

El presente apartado marca un punto central en nuestra investigación, por cuanto actúa como gozne que articula las exposiciones previas sobre φυσιολογία y e introduce *divinamente* los στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν. La sección tiene, como tal, diversos objetivos, el esencial de los cuales consiste en iluminar la función de la divinidad (y su relación con los hombres) como punto de engarce entre lo físico y lo ético-terapéutico. De esta manera, deseamos adentrarnos ya propiamente en el núcleo de nuestra tesis, a saber, el hecho de que la filosofía epicúrea tiene una dimensión fundamental, y no suficientemente subrayada, de medicina o remedio para la vida de los hombres, especialmente en su dimensión psíquica.

En primer lugar, aspiramos a poner de manifiesto la existencia material de los dioses epicúreos, en armonía con todo lo existente. En el ámbito de la materialidad incluimos también aclaraciones sobre la ubicación de los dioses, su corporeidad y antropomorfismo.

En segundo lugar, pretendemos mostrar también el vínculo necesario entre las mentes humanas y la materialidad divina, debido a la correlación de sus formantes, a la que hemos aludido en el capítulo precedente sobre la ψυχή. Creemos, de hecho, que ello permite la adquisición humana de la idea de existencia divina.

En tercer lugar, exploramos la naturaleza ejemplar que tienen los dioses para los hombres en cuanto modelos de vida por su profunda racionalidad, libertad, sabiduría y dicha.

Con su combinación de realismo, empirismo y uso correcto de la racionalidad, Epicuro, que es contrario a toda teleología metafísica, se ocupa de los dioses de un modo que evita la pregunta *ad infinitum* por el primer principio divino y eterno. Lo único eterno que existe es, de hecho, el universo, los átomos y el vacío. En ese marco, habrá de tener lugar la descripción materialista de lo divino, sin apelaciones a vidas *post-mortem* o seres extrauniversales inmatrimales⁹²⁴, por cuanto se caracterizan por su pertenencia a la comprensibilidad de lo natural.

⁹²⁴ En opinión de Epicuro, ocurre con los dioses que, de la misma manera que el alma, no es posible concebirlos como un soma asomático, o como cuerpos incorpóreos por cuanto entonces estaríamos incurriendo en una inconsistencia del sistema epicúreo y en un error lógico que ya hemos indicado, la *contradictio in adiecto*. El problema de calibrar la naturaleza de la divinidad en Epicuro radica, creemos, en el reconocimiento consciente y suspensión circunstancial de las adherencias o el adoctrinamiento metafísico y religioso judeocristiano abonado por el orfismo, el pitagorismo, el platonismo y el aristotelismo. Los dioses epicúreos no son metafísicos ni pelliculares ni emanaciones mentales, ni falsos o ficticios.

Los dioses son, pues, un asunto de la φυσιολογία atomista y, subsidiariamente, de una de sus divisiones, la teología⁹²⁵, en cuanto fisiología divina. Como tal, esta disciplina se muestra, en Epicuro, materialista⁹²⁶, respetuosa del *nihil ex nihilo*, no irreligiosa⁹²⁷ ni impía⁹²⁸, ni supersticiosa ni mitológica ni temerosa, extramundana. De estos afanes por comprender, surge una religiosidad hermanada con la materia pero libre de preocupaciones dualistas y provisoras, ora malevolentes, ora benevolentes, que apaciguar o con las que congraciarse; una divinidad no tremenda, que, pluralizada, funda una nueva relación entre dioses y hombres, que, por decirlo con las sagaces palabras de Walter Otto:

“No gira alrededor de las ansias, exigencias y secretas bienaventuranzas del alma humana; su templo es el mundo cuya plétora vital y agitación le suministra el conocimiento de lo divino. Sólo esta religión no necesita refutar el testimonio de las experiencias: en toda la riqueza de sus tonos oscuros y claros se unen las grandiosas imágenes de las deidades”⁹²⁹.

Desde luego, esta propuesta tiene consecuencias que juzgamos revolucionarias y que contradicen abiertamente las teorías concurrentes de otros filósofos; sobre esto queremos incluir aquí una cita de Méndez que nos parece brillante porque sintetiza cuanto al respecto sostenemos:

“La teología epicúrea provocó una reacción común a platónicos, aristotélicos y estoicos para quienes se trataba de un ateísmo más o menos larvado que contradecía los principios fundamentales de todos ellos al tiempo que se presentaba polémicamente

⁹²⁵ cf. LEMKE, Dietrich, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, München, Beck, 1973, pp. 102-103, sobre el papel subsidiario, aunque necesario, de la física y la teología con respecto a la ética.

⁹²⁶ MOREL, *Épicure, op. cit.*, pp. 88-89: “On peut être fondamentalement matérialiste, refuser les explications surnaturelles, dénoncer les méfaits de la superstition, et pourtant admettre qu’il y a des dieux. (...) Les dieux épicuriens n’ont pas un mode d’existence proprement «surnaturel», c’est-à-dire une manière d’être et d’agir qui serait étrangère à la nature. (...) De plus, ce qui nous importe n’est pas tant de parler des dieux pour eux-mêmes que de savoir quelle attitude nous devons adopter par rapport à eux. La théologie épicurienne, en ce sens, est fondamentalement une affaire pratique. Parler des dieux comme il convient, conserver intacte la notion commune que nous avons d’eux, cela revient à considérer les modalités physiques de leur existence - nous faisons dans ce cas de la philosophie naturelle - et à définir l’attitude du sage à leur égard - nous nous plaçons alors du point de vue éthique”.

⁹²⁷ el epicúreo Filodemo de Gádara, discípulo de Zenón de Sidón (s. II-I a. C.), lo defiende de la acusación de impiedad en su *Περὶ εὐσεβείας (Sobre la piedad)*, conservado fragmentariamente en papiros de Herculano; cf. FILODEMO DE GÁDARA, OBBINK, D. (ed., trad.), *On piety, part 1: critical text with commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 2-7.

⁹²⁸ SHAKHNOVICH, Marianna, “Theological paradox in Epicurus”, en GORDON, Dane R. y SUITS, David, *Epicurus: his continuing influence and contemporary relevance*, Rochester, New York, RIT Cary Graphic Arts Press, 2003, pp. 157-165, concretamente p. 159: “[t]he paradox of Epicurus’s philosophy of religion is that although he was known as an atheist, he claimed the existence of gods, and theology played an important role in his philosophical system”.

⁹²⁹ OTTO, Walter, PÒRTULAS, Jaume (prol.), BERGE Rodolfo y MURGUÍA ZURIARRAIN Adolfo (trads.), *Los dioses de Grecia*, Madrid, Siruela, 2003, p. 5.

frente a ellos como una medicina liberadora de una enfermedad que afectaba a todos los ámbitos de la vida humana y de la que también formaba parte la político”⁹³⁰.

⁹³⁰ MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La teología epicúrea”, en *op. cit.*, pp. 33-52, concretamente p. 37.

2.1. Los dioses de Epicuro: fundamento físico del μακαρίως ζῆν y pórtico de su θεραπεία τῆς σαρκὸς καὶ τῆς ψυχῆς

A la hora de examinar este asunto fisio-teológico material debemos considerar, primeramente, la escasez general de la obra epicúrea conservada y más sobre la materia, por lo que es preciso acudir a Lucrecio y al tratado ciceroniano *Sobre la naturaleza de los dioses*.

No obstante, una definición característica de los θεοὶ, plurales hasta la innumerabilidad virtual⁹³¹ remite a seres materiales, tridimensionales, extramentales, no fluyentes o deslavazados, compuestos, renovados *ad infinitum*, inteligentes, autotélicos, extramundanos, inmortales, antropomorfos o humanoides, felices, dichosos o bienaventurados en un sentido estable⁹³² [ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον], no débiles, libres de toda preocupación extrínseca o intrínseca, así como de agradecimiento o enfado, pacíficos, exentos de dolor, apartados de los hombres y de sus cuitas, llevando una vida sosegada⁹³³,

⁹³¹ Por el equilibrio o isonomía entre lo mortal y lo inmortal; cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 19, 49-50, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 111-112.

⁹³² CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 19, 51 y I, 20, 53, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 112-113: “Está claro que no puede imaginarse nada más apacible, ni más abundante en La apacibilidad todo tipo de bienes, que una vida como de los dioses ésa. Y es que la divinidad no hace nada, no se halla inmersa en ocupación alguna, no se esfuerza en trabajo alguno, se complace en su propia sabiduría y virtud, y tiene la seguridad de que siempre disfrutará de placeres sumamente intensos y, además, eternos. [*beatius nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest. nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet, habet exploratum fore se semper cum in maximis tum in aeternis voluptatibus. Hunc deum rite beatum dixerimus*] (...) Nosotros, por nuestra parte, basamos una vida apacible en el sosiego del espíritu y en la ausencia de todo quehacer [*nos autem beatam vitam in animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus*]”.

⁹³³ cf. EPICURO, *Carta a Meneceo*, 123, *Máxima capital I*, en VARA, *op. cit.*, pp. 87-88, 93, respectivamente: “dios es un ser inmortal y feliz, como así fue grabada en el alma de todo el mundo la idea de dios, y no le apliques ningún concepto extraño a su inmortalidad ni ninguno impropio de su felicidad. Al contrario, da por buena para con él toda idea que sea capaz de conservar su felicidad unida a su inmortalidad. Los dioses, en efecto, existen, pues su identificación es clara, pero no son como el común de las gentes se los imagina, puesto que no los mantienen a salvo de objeciones al considerarlos como los consideran. E impío es no el que desbarata los dioses del común de las gentes, sino el que aplica a los dioses las creencias que de ellos tiene el común de las gentes”; [...] “el ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones él mismo ni las causa a otro, de modo que no está sujeto ni a enfado ni a agradecimiento. Pues tales sentimientos residen todos ellos en un ser débil”; cf. también LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 646-651, en SOCAS, *op. cit.*, p. 203: “es forzoso que por sí solo el ser de los dioses, en la mayor paz disfrute de una existencia sin muerte, apartado de nuestras cosas y separado lejos; porque libre de todo dolor, libre de pruebas, capaz por sí solo gracias a sus recursos, en nada necesitado de nosotros, ni se deja ganar por meritorios favores ni afectar por enfados” [*omnis enim per se divum natura necessesit [immortali aevo summa cum pace fruatur / semota ab nostris rebus seiunctaque longe. / nam privata dolore omni, privata periclis, / ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri / nec bene promeritis capitur neque tangitur ira*].

gozando, agrega Cicerón, su propia virtud y sabiduría⁹³⁴ en soledad o disfrutando de ella en compañía⁹³⁵.

El ser de la divinidad aúna, entonces, la ἀφθαρσία, naturaleza inmortal o incorruptible, junto con la μακαριότης, la beatitud, la dicha plena. Precisamente la consecución de la felicidad humana por asimilación divina jalona, como motivo teológico-ético, la historia de la filosofía desde Platón y alcanza la filosofía helenística. El maestro de Aristóteles ya sostiene en el *Teeteto* lo siguiente:

“Los males no habitan entre los dioses (...) es menester (...) hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad”⁹³⁶. El propio Epicuro cierra redondamente su *Epístola a Heródoto* anunciando, al seguidor constante de su filosofía: “vivirás como un dios entre los hombres. Pues no se parece nada a un ser que tiene una vida mortal el hombre que vive en medio de bienes inmortales”⁹³⁷.

⁹³⁴ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 19, 51, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 112: “la divinidad no hace nada, no se halla inmersa en ocupación alguna, no se esfuerza en trabajo alguno, se complace en su propia sabiduría y virtud, y tiene la seguridad de que siempre disfrutará de placeres sumamente intensos y, además, eternos”.

⁹³⁵ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, Hermann (ed.), *Philodemos. Über die Götter*. III Buch, Griechischer Text, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer, 1916, p. 31, col. 1, ll. 4-7: “οὐ μὴν ἅπαντας ἀπάντων οἰητέον εἶναι φίλους (...) τοὺς γὰρ ἀπείρους οὐ δυνατὸν ἀλλήλοις εἰς γνῶσιν ἀφικνεῖσθαι”.

⁹³⁶ PLATÓN, *Teeteto* 176b, en SANTA CRUZ, M^a Isabel *et al.*, *op. cit.*, p. 244. Referencia obtenida gracias a la provechosa lectura del artículo de MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La teología epicúrea”, en *op. cit.*, pp. 33-52.

⁹³⁷ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 134, en VARA, *op. cit.*, p. 92.

2.2. Antecedente explicativo: los dioses cascada

Al aproximarnos a la constitución material de los dioses, consideramos apropiado emplear un método de investigación de gran importancia en Epicuro, a saber, la analogía. Este recurso tiene aquí, empero, una dimensión sólo plástica y a modo de mera sugerencia con valor heurístico-aproximativo. Se trata de un recurso racional que subraya la semejanza o correspondencia entre dos elementos en cuanto a una cualidad, característica o rasgos. De hecho, ese proceder analógico afecta señaladamente al vínculo entre lo visible y lo invisible⁹³⁸ y alcanza lo divino, ante la constatación de que los umbrales perceptivos se ven superados por esa materialidad, según mostramos en el cuarto apartado del tercer bloque temático.

Así, la tesis ya obsoleta de los dioses cascada trata de resolver los problemas de concebir dioses plurales en número y plurales en los formantes de su individualidad, compuestos (abocados a la disolución) y sometidos a una *perpetua renouatio materialis*.

De acuerdo con esto, y en razón del juego entre unidad y pluralidad existente en los dioses, como el que se da entre lo continuo y lo discreto, propuso Giussani⁹³⁹ por primera vez, asimilarlos con un ‘fiume’ o ‘cascata’, con un río, por su caída torrencial e irresistible, cosa que también haría Walter Scott⁹⁴⁰, sostiene que los átomos que componen a los dioses no permanecen, como conjunto, estable e idénticamente los mismos a través de un tiempo determinado, sino que perpetuamente dan paso a otros nuevos, que sustituyen a los anteriores, en un reemplazo y desplazamiento continuo⁹⁴¹. La misma es la tesis de Bailey⁹⁴², que atribuye esta particular explicación al afán epicúreo de salvar el problema que se presenta al combinar

⁹³⁸ ESSLER, Holger, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10*, Basel, Schwabe, 2011, pp. 212-213: “Ausgangspunkt der Untersuchung ist nun nicht mehr die Prolapse, sondern die ratio; die Methode ist der Analogieschluss”.

⁹³⁹ GIUSSANI, “Gli Dei di Epicuro e la isonomia”, en *Studi lucreziani, op. cit.*, pp. 228-266, especialmente p. 231.

⁹⁴⁰ cf. SCOTT, Walter, “The physical constitution of the Epicurean gods”, en *Journal of Philology*, n° 12, 1883, pp. 212-47.

⁹⁴¹ La posición de Scott, aun siendo leída y considerada aquí, pasa por ser de tipo antiobjetiva, según KONSTAN, David, “Epicurus on the gods”, capítulo IV, en FISH, Jeffrey, SANDERS, Kirk, R. (eds.), *Epicurus and the Epicurean tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 53-71; p. 53; cf. SCOTT, Walter, “The physical constitution of the Epicurean gods”, en *op. cit.*, pp. 212-47, concretamente p. 214: “They are formed by perpetual successions of ‘images’, or material films, of precisely similar form, which, having arisen (in some unexplained way) out of the infinite atoms dispersed throughout the universe, stream to a sort of focus, and there, by their meeting, constitute for a moment the being of the gods: then, streaming away again in all directions, they pass into the (material) mind of man, bringing with them the notion of the blessed and eternal being whose body they had for a moment helped to compose, and whose form they still bear”.

⁹⁴² cf. BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 451 y ss.

estructura atómica e inmortalidad, ya que, en términos usuales, la primera excluye la segunda, por descomposición o disgregación⁹⁴³.

Igualmente, Hicks alude a los dioses fluyentes que, según él, se concentran para luego dispersarse mientras sus componentes, al modo de gotas de agua perseveran en el flujo, manteniendo la disposición externa sin que dichas gotas sean en ningún momento exacta y cualitativamente las mismas, ni el mismo número⁹⁴⁴. Todo ello parece reflejarse también en algún paso ciceroniano⁹⁴⁵.

Así mismo, la noción de *Wasserfallgötter* parecía preservar las de notas de afluencia, esto es, el desplazamiento abundante de un elemento, formalmente estable, de unidad plástica pese su dinamismo interno, como el río parmenídeo de Platón⁹⁴⁶; o la velocísima cadencia anisotrópica, que caracteriza a todos los átomos en el universo, en razón de su peso, según anota Lucrecio⁹⁴⁷. Todo ello pudo conectarse, también, con la noción de vórtice como flujo turbulento rotatorio en torno a un eje imaginario y con trayectorias cerradas. De hecho, este concepto fue usado por Thompson, barón de Kelvin, inspirado por el descubrimiento de Helmholtz sobre la ley del movimiento *vortical* [*Wirbelbewegung*] en un líquido perfecto, para referirse a los átomos como masas anular-circulares en movimiento rotatorio en un fluido incompresible e irrisistente, cuyas propiedades son matemáticamente deducibles⁹⁴⁸.

Uno de los mejores estudiosos de la física de los dioses, Lemke, critica severa y definitivamente esta noción, ya superada⁹⁴⁹. Pese a su plasticidad y a su capacidad sugeridora,

⁹⁴³ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 221 -224 y vv. 528-530, lib II, vv. en SOCAS, *op. cit.*, p. 133 y p. 145: “puesto que cada cosa está hecha de semilla eterna, hasta que se presente una fuerza que a golpes destruya los seres o penetrando en el interior por sus huecos los desbarate, la naturaleza no permite que se vea la desaparición de ninguno” [...] “no pueden desbaratarse al recibir golpes desde fuera, ni tampoco rasgarse si en lo hondo se les penetra, ni cabe que puestos a prueba de otra manera se dobleguen” [...] “la muerte no extermina las cosas de manera que destruya los cuerpos de materia sino que desbarata su agrupamiento”.

⁹⁴⁴ cf. HICKS, Robert Drew, *Stoic and Epicurean*, New York, C. Scribner's Sons, 1910, p. 293.

⁹⁴⁵ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 41, 114, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 154: “ese dios (...) se ve sacudido y agitado sin interrupción alguna, a causa de la incursión imperecedera de los átomos, y que están fluyendo imágenes de él constantemente [*pulsetur agiteturque atomorum incursione sempiterna, cumque ex ipso imagines semper afluant*]”.

⁹⁴⁶ cf. PLATÓN, *Crátilo* 402a, en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 397: “En algún sitio dice Heráclito ‘todo se mueve y nada permanece’ y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: ‘no podrías sumergirte dos veces en el mismo río’”; también preservada en HERÁCLITO DE ÉFESO, EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, 326, pasaje 578 (DK 22 A 6).

⁹⁴⁷ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 221 -224, en SOCAS, *op. cit.*, p. 185: “hacia abajo como gotas de lluvia irían cayendo a través del hondo vacío”.

⁹⁴⁸ cf. THOMSON, William [Barón de Kelvin], “On vortex atoms”, en *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, Vol. VI, (1869), pp. 94—105.

⁹⁴⁹ cf. LEMKE, *Theologie*, *op. cit.*, p. 26; también pp. 27-28: “Der Vergleich mit dem Wasserfall, der auch von konstanter Form, aber ständig wechselnder Materie ist, trägt nicht weit, denn die Form des Wasserfalls hängt ab

la propuesta de los dioses río o cascada, adolece de numerosos problemas, entre los cuales cabe destacar el hecho de que no salva el mantenimiento o estabilidad de la estructura corpórea divina, al entender que no existe una persistencia material inalterable más allá de la pérdida de átomos superficiales o peliculares que constituyen las *images*. No lo salva o resuelve porque, como bien señala Long, subsiste el hecho de que los dioses están formados por diferentes elementos⁹⁵⁰, o bien su estructura depende harto de lo circundante y es, de nuevo, impermanente e inconsistente.

von der Beschaffenheit des umgebenden Geländes und der Menge des zur Verfügung stehenden Wassers. Außerdem besteht der Wasserfall eben nur aus einem einzigen, homogenen Material, nicht aber die Götter Epikurs”.

⁹⁵⁰ cf. LONG, *Filosofía helenística*, op. cit., pp. 54-56.

2.3. La naturaleza divina: material y metacósmica

He aquí el punto nuclear de la discusión sobre el estatuto existencial de los dioses, que se halla al margen de la conformación o figura, y se resume la pregunta siguiente: ¿cuál es la hechura de los dioses, material o inmaterial, pelicular o de mayor y no subsidiaria consistencia?⁹⁵¹

A la hora de comprender, siquiera tentativamente, esta cuestión, podemos razonar del siguiente modo: los dioses, o son vacío o son átomos individuales o son compuestos. No son vacío y no son átomos, luego han de ser compuestos o agregados, esto es, no crean los mundos ni el universo sino que surgen de la combinación de átomos y vacío⁹⁵².

Nosotros entendemos que los dioses son materiales, tridimensionales, extramentales y atómicos, y, por ello, sostenemos que su naturaleza no es pelicular, intramental y subjetiva como derivación humana en forma de “constructos materiales humanos” o constructos de pensamientos⁹⁵³, cosa que sí hace la línea de Long⁹⁵⁴, Sedley⁹⁵⁵ u Obbink⁹⁵⁶ o, por citar más estudios antiguos, Freymuth⁹⁵⁷ y Pfligersdorffer⁹⁵⁸. Estamos, pues, de acuerdo con Morel en que la interpretación figurativo-mentalista menoscaba erróneamente la trabazón física del todo y propone una teología poco racional⁹⁵⁹.

⁹⁵¹ ESSLER, *Glücklich und unsterblich*, *op. cit.*, pp. 214-215 y 228, sobre la querrela entre idealistas y realistas.

⁹⁵² LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 174-181, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 183-184: “Cuando imaginan que los dioses lo formaron todo por causa de esos hombres, en todo punto parece que se han desviado muy mucho de una razón bien fundada. Y es que aunque desconociera yo cuáles son los primordios de la realidad, sería, pese a todo, capaz de demostrar a partir de las propias explicaciones del cielo, y capaz de explicar a partir de muchas otras cosas lo siguiente: que en modo alguno en beneficio nuestro el ser del mundo se ha creado por obra divina⁹⁵² [(...) *quorum omnia causa / constituisse deos cum fingunt, omnibus rebus / magno opere a vera lapsi ratione videntur. / nam quamvis rerum ignorem primordia quae sint, / hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim / confirmare aliisque ex rebus reddere multis, / nequaquam nobis divinitus esse creatam / naturam mundi (...)*].”

⁹⁵³ cf. WIFSTRAND SCHIEBE, Marianne, “Sind die epikureischen Götter 'thought-constructs'?”, en *Mnemosyne*, nº 56, 2003, pp. 703-727.

⁹⁵⁴ cf. LONG, *Filosofía helenística*, *op. cit.*, pp. 54-56.

⁹⁵⁵ cf. LONG, A. A., y SEDLEY D. N., *The Hellenistic Philosophers. Vol. 2: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 145.

⁹⁵⁶ cf. OBBINK, Dirk, “‘All Gods are true’ in Epicurus”, en FREDE, Dorothea y LAKS, André (eds.), *Traditions of theology: studies in Hellenistic theology, its background and aftermath* (Philosophia antiqua, vol. 89), Leiden: Brill 2002, pp. 183-222.

⁹⁵⁷ FREYMUTH, Günther. *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für hellenistisch-römische Philosophie, 1953.

⁹⁵⁸ PFLIGERSDORFFER, Georg, “Cicero über Epikurs Lehre vom Wesen der Götter (*nat. deor.* 1, 49)”, en *Wiener Studien*, vol. 70, 1957, pp. 235-253.

⁹⁵⁹ MOREL, *Épicure*, *op. cit.*, p. 97: “L’interprétation conceptualiste, qui opte pour un rapport minimal à la physique, puisqu’elle refuse au dieu un statut de corps par soi, présente en outre l’avantage de justifier les tendances anthropomorphiques de la conception épicurienne des dieux: ces tendances relèveraient d’un ‘transfert’ spontané

Los dioses tienen la característica excepcional y paradójica de la inextinguibilidad en virtud de sus características somáticas, pese a su carácter compuesto, que los haría pereceros por definición⁹⁶⁰; esa indestructibilidad la comparten con los átomos y el vacío, si bien no coinciden en el carácter ingenerado o ingénito.

Los dioses epicúreos, aun agregados y con principio, carecen de muerte porque están al margen de los mundos y no concurren en ellos las causas de la destructiva disgregación. Las divinidades de Epicuro siguen, podemos decir, el rastro homérico y hesiódico, por cuanto se trata de divinidades generadas, nacidas, es decir, que son un producto o una combinación surgida de lo eterno, como una propiedad emergente del todo cuya suma son los átomos y el vacío. No en vano, ya señala Hesíodo a: “la augusta estirpe de los dioses a los que engendró [ἐγένοντο] Gea y el vasto Urano y los que de aquéllos nacieron, los dioses dadores de bienes”⁹⁶¹. Unos versos antes menciona, igualmente: “la restante estirpe [γένος] sagrada de sempiternos Inmortales”⁹⁶².

El estatuto existencial de los dioses griegos se basa, entonces, en γίγνομαι⁹⁶³, ser producido / producirse, ser hecho / hacerse, surgir, o mejor, devenir, esto es, llegar a ser; esto se inserta en el campo semántico del latín *fio* y del alemán *werden*, y se emparenta con el latín *gigno*⁹⁶⁴, producir o hacer brotar o causar algo, con un valor compositivo, combinatorio y factitivo.

de la pensée, qui appliquerait aux dieux les traits que nous percevons chez les hommes vigoureux et bienheureux. Nous pourrions ainsi réduire la tension qui oppose d'une part la théologie rationnelle et critique- ou la religiosité minimale- qui domine dans la Lettre à Ménécée, et d'autre part l'acceptation d'une sorte de théologie figurative. Toutefois, l'interprétation mentaliste, outre le fait qu'elle ne trouve dans aucun texte authentiquement épicurien de corroboration explicite, pose d'autres problèmes” [...] “si les dieux sont des images, des constructions mentales ou des simulacres, ils devraient être théoriquement sans vie, puisque les simulacres n'ont par eux-mêmes ni sensation ni raisonnement. Il est toujours possible, il est vrai, de distinguer entre le contenu de l'image et l'image elle-même comme état mental. On peut dire que l'on a l'image du dieu comme étant un vivant, sans être obligé de soutenir que cette image est elle-même vivante ou animée. Mais, dans ce cas, la situation devient extrêmement paradoxale: le sage se représenterait le dieu comme un vivant, tout en sachant- selon l'interprétation mentaliste – qu'il n'est qu'une image ou une construction mentale et, par ailleurs, que les constructions mentales ne sont pas des êtres vivants”.

⁹⁶⁰ FREYMUTH, *Götterbildern*, op. cit., p. 5: “Existenz unsterblicher Wesen innerhalb seines atomistischen Systems[,] eines der schwierigsten. Wenn die Götter wie alles Entstandene Atomkomplexe, alle Atomkomplexe aber vergänglich sind, wie können dann die Götter unvergänglich sein?”.

⁹⁶¹ HESÍODO, *Teogonía*, v. 22 y ss., en PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio y MARTÍNEZ DÍEZ, Alfonso (eds., trads.), *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2000, p. 72.

⁹⁶² HESÍODO, *Teogonía*, vv. 45 y ss., en PÉREZ JIMÉNEZ, op. cit., p. 69; cf. también, *ibidem*, vv. 33 (p. 71).

⁹⁶³ cf. FRISK, *Griechisches*, op. cit., s. u. γίγνομαι.

⁹⁶⁴ WALDE, HOFMANN, *Lateinisches*, op. cit., s. u. *gigno*.

A diferencia del resto de entes pluriatómicos, los dioses no padecen procesos de acrecimiento y renovación hasta que perecen con desorden, como indica Lucrecio⁹⁶⁵ ni se ven destructivamente afectados por golpes exteriores⁹⁶⁶. De continuo se mantienen vivos⁹⁶⁷, y estables su forma, que los hace inextinguibles *per se*, pero sus átomos se hallan en renovación⁹⁶⁸ o repleción (*suppeditatio* o ἀνταναπλήρωσις) equilibrante perpetua, infinita y sin falla⁹⁶⁹. Tal renovación material compensa, por una parte, la mengua debida al flujo de la superficie de los cuerpos (ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχῆς)⁹⁷⁰; por otra, deriva, según Kleve⁹⁷¹, de la infinitud atómica que comprende átomos afines en los *intermundia*; es consecuencia, al propio tiempo, del equilibrio existente entre mortales e inmortales. Todo ello garantiza continuidad de modo que se preserve, al margen del vaivén entre creación y destrucción, la totalidad prevalente, el universo⁹⁷².

⁹⁶⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 1002-1003, en SOCAS, *op. cit.*, p. 216: “la muerte no extermina las cosas de manera que destruya los cuerpos de materia sino que desbarata su agrupamiento”.

⁹⁶⁶ *cf.* LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 1139-1041, en SOCAS, *op. cit.*, p. 221: “Con razón, pues, perecen todas las cosas cuando con el flujo se vuelven esponjosas y cuando caen bajo los golpes exteriores, toda vez que a la edad avanzada acaba por faltarle el alimento y los cuerpos desde fuera no cesan de estropear ninguna cosa, machacándola, ni de domeñarla con golpes hostiles” [*iure igitur pereunt, cum rarefacta fluendo / sunt et cum externis succumbunt omnia plagis, / quandoquidem grandi cibus aevo denique defit*].

⁹⁶⁷ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter*, *op. cit.*, col. 10, ll. 37-38, p. 31: “(τὸ ζῶν ἀεί ταῦτόν, ἀλλ’ οὐχ ὁμοία πολλά”.

⁹⁶⁸ MOREAU, Joseph, “Épicure et la physique des dieux”, en *Revue des Études anciennes*, LXX, (1968), pp. 286-294; posteriormente [se cita por] MOREAU, Joseph, *Stoïcisme. Épicurisme. Tradition hellénique*, Paris, J. Vrin, 1979, pp. 113, sobre la analogía entre el aflujo atómico que preserva a los dioses y el aflujo de simulacros que preservan su imagen en la mente de los hombres.

⁹⁶⁹ *cf.* LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 1139-1041, en SOCAS, *op. cit.*, p. 221: “se evita el problema de que un cuerpo perezca debido a que “a la edad avanzada acaba por faltarle el alimento”.

⁹⁷⁰ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 48, en PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, p. 83: “Pues el flujo desde la superficie de los cuerpos es continua, aunque no se manifiesta por la disminución del cuerpo gracias a que otros elementos lo reemplazan. Tal flujo conserva la disposición y el orden de los átomos sobre el cuerpo sólido durante mucho tiempo, por más que algunas veces sufra desorden (εἰ καὶ ἐνίοτε συγχεομένη). Y se originan rápidas concreciones en el aire que nos circunda por el hecho de que su plena realización no precisa de profundidad”.

⁹⁷¹ *cf.* KLEVE, Knut, “Epicurean Theology and Herculaneum Papyri”, en *Cronache Ercolanesi*, nº. 33, vol. 1, 2003, pp. 249-266, concretamente p. 26: “The gods' surroundings in the intermundia consist of the same fine atoms, and fresh supplies are squeezed out from the neighbouring worlds as a result of their rotation. Consequently, there is an endless supply of atomic material suitable to sustain the gods' existence”.

⁹⁷² CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 19, 49-50, en ESCOBAR, *op. cit.*, pp. 111-112: “Muy grande es, por cierto, la importancia de la infinitud, y muy digna de contemplarse de manera prolongada y concienzuda. Ha de entenderse, necesariamente, que la naturaleza se comporta en ella de tal manera que cada cosa tiene su exacto correlato; es lo que Epicuro llama *isonomía*, esto es, equilibrio retributivo. De esta isonomía surge, por tanto, aquello de que, a tal cantidad de mortales, no menor cantidad de inmortales, y lo de que, si los factores de destrucción son innumerables, también los de conservación deben ser infinitos”.

En cuanto a la materia de los dioses, los cuales serían esas similitudes (ὁμοιότηας)⁹⁷³ inmortales de Aecio, destacamos su ligereza, finura y sutilidad⁹⁷⁴, tal como reporta Cicerón en su obra *De natura deorum*⁹⁷⁵.

Dispuesta en una configuración estable, la materia divina, señala Filodemo, “su naturaleza corpórea [permanece debido a] su disposición excelente”⁹⁷⁶, y constituye individuos⁹⁷⁷ numéricamente distintos, pese al parecido o identidad constitutiva de sus componentes, al igual que existen diversos seres humanos con diversas carnes y psiques a partir de los mismos formantes cualitativos. En el caso de las divinidades, el cuerpo o materia no es, en definitiva, carne alguna, más burda, y son capaces de evitar los influjos negativos, disímiles y asumir materia afín⁹⁷⁸.

Sus elementos constitutivos materiales⁹⁷⁹ tienen, según comentamos, una naturaleza no sensorialmente perceptible, propia los componentes corpóreos divinos, aunque sí sean captables por vía racional. Con ello se significa la ausencia de la grosería, solidez o aspereza materiales de todo cuanto se considera invisible, así como su carácter incomparablemente menos burdo que cualquier otro cuerpo compuesto, sin negárseles la materialidad ni tenerlas

⁹⁷³ AËTIVS, *De placitis*, I, 7, 34, en DIELS, *Doxographi, op. cit.*, p. 306 l. 15 – p. 307 l. 3: “ὁ δ' αὐτὸς ἄλλας τέτταρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάσδε, τὰ ἄτομα τὸ κενὸν τὸ ἄπειρον τὰς ὁμοιότηας”; según él, como indica en el texto, existen cuatro (clases de) entes dotados de inmortalidad, a saber: el universo todo (ἄπειρον), los átomos (ἄτομα), el vacío (κενὸν) y, por último, las “similitudes”.

⁹⁷⁴ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 27, 75, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 126: “una apariencia que es pura, ligera y diáfana”.

⁹⁷⁵ cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 12, 29, I, 43, 120, en ESCOBAR, *op. cit.*, pp. 95 y 157-158, respectivamente: “al contar entre los dioses unas veces a las imágenes itinerantes de éstos, otras veces a la naturaleza que produce y envía tales imágenes, y otras a nuestra capacidad intelectualiva” [...] “que unas veces estima que en el universo de los seres residen imágenes provistas de divinidad, otras veces dice que son dioses los elementos primordiales que componen la mente y habitan ese mismo universo, otras que los dioses son imágenes provistas de espíritu (...)”; incluidas también en [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frags. 684-685 (DK 68 A 74) Cicerón, *De natura deorum*, lib. 1, 12, 29 y lib. 1, 43, 120, en PORATTI, *op. cit.*, p. 349.

⁹⁷⁶ FILODEMO DE GÁDARA, OBBINK, *On piety, op. cit.*, frag. 5, l. 140, p. 115.

⁹⁷⁷ contra FILODEMO DE GÁDARA, OBBINK, D. (ed., trad.), *On piety, op. cit.*, col. 4, ll. 89-95, pp. 290-291.

⁹⁷⁸ cf. ESSLER, *Glücklich und unsterblich, op. cit.*, p. 233.

⁹⁷⁹ cf. KONSTAN, David, “Epicurus on the gods”, capítulo IV, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 53-71; excelente artículo de Konstan al respecto que expone además el *status quaestionis* y aporta su visión.

por conjuntos de imágenes sin vida, según argumenta el estudioso germano Schoemann⁹⁸⁰, al que sigue Masson⁹⁸¹.

Concretar cuáles son esos formantes, más allá de las notas dadas, es una cuestión abierta y ardua. Nosotros coincidimos con Leve, quien en un artículo⁹⁸² advierte certeramente que:

“This eternal matter is thought of as consisting of fine particles [λεπτομερές] (...) Even if the divine has a body analogous to us, his body is not fleshly (το θεῖ[ο]ν μῆτε [σάρκι]νον εἶνα[ι κα]τ’ αναλογίαν [έχ]ον τι [σώμ’ δπερ] ἡγείται [ά]νάλογ[ον] ... πρ(ός) τό σάρκιν[ον]), because flesh is subject to destruction (τό σάρκινον φθοράς εἶναι δεκτικόν)⁹⁸³.

Según el noruego, los dioses consisten únicamente en “soul material (τό δ’ ὀλόψυχον)”⁹⁸⁴. Así, a causa de la finura igual o mayor que la de las imágenes en general, su cuerpo no recibe golpes y es traspasable, de tal forma que los dioses no perecen, especialmente por golpes exteriores que estropean o machacan al cuerpo⁹⁸⁵, como bien advierten el profesor estadounidense Konstan⁹⁸⁶ y la estudiosa italiana Santoro⁹⁸⁷, cuyas afirmaciones suscribimos.

⁹⁸⁰ SCHOEMANN, Georg Friedrich, *De Epicuri theologia*, Gryphiswaldiae [Greifswald], Kunike, 1864, pp. 6, nota 15 y pp. 10-11, incluido en SCHOEMANN, Georg Friedrich, *Opuscula academica, volumen IV: miscelanea*, Berolini, apud Weidmannos, 1872, pp. 336-359. Se cita por la primera; ofrece el estudioso sus tesis sobre la levedad, redondez y sutileza de los constituyentes divinos, incluyendo el cuarto elemento, así como sobre la corporeidad, hasta el punto de que semejanza de formantes contribuye a una trabazón interatómica mayor y a más resistencia a la disolución.

⁹⁸¹ cf. MASSON, *Lucretius, op. cit.*, pp. 273-274.

⁹⁸² KLEVE, “Epicurean Theology”, en *op. cit.*, pp. 249-266, concretamente p. 252.

⁹⁸³ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, op. cit.*, col. 13, 11-12; fr. 20, 9; fr. 6, 6-8; fr. 8, 7-8; fr. 19, 2, cf. fr. 68b, 1, 6; p. 35 y ss., citados por KLEVE en el artículo “Epicurean Theology”, en *op. cit.*

⁹⁸⁴ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, op. cit.*, frag. 19, l. 2, p. 47, tomado de KLEVE, “Epicurean Theology”, en *op. cit.*, pp. 249-266, concretamente p. 252.

⁹⁸⁵ cf. LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 1139-1041, en SOCAS, *op. cit.*, p. 221.

⁹⁸⁶ cf. KONSTAN, David, “Epicurus on the gods”, capítulo IV, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 57-58: “What prevents the incursion of sufficient streams of atoms, or even an entire local cosmos, from disrupting the gods’ stable constitutions? The answer, I think, is that the gods are composed of such fine material that streams of ordinary atoms simply pass through them, without inflicting any damage. (...) The texture of the gods is itself as thin as that of their simulacra, which are finer than the simulacra of any other compound – and even the cruder simulacra can achieve an attenuated state in which they penetrate ordinary matter; for this is how we imagine, in dreams or thought, things that are remote and people long dead. The gods, then, are not affected by grosser matter they may encounter, whereas any structures that have as tenuous a consistency as their own will simply serve to replenish any diminishment of their substance. And this is sufficient, I believe, to account for their incorruptibility”.

⁹⁸⁷ SANTORO, Mariacarolina, (ed., trad.), *Demetrio Lacone, La forma del dio: (PHerc. 1055); edizione, traduzione e commento*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 170-171, nota a col. XXI: “[è] proprio grazie alla somiglianza strutturale esistente tra la sostanza che compone l’anima umana e quella dell’essere divino, entrambe caratterizzate

Poco más arriba ha aparecido λεπτομέρεια como definición de los formantes corpóreos divinos y debemos recodar aquí que no trivialmente reciben esa misma designación los componentes de la psique humana. Si nos atenemos al no suficientemente ponderado principio epicúreo de la correlación entre lo visible y lo invisible, a la proporcionalidad entre todos los principios constituyentes no ya de los mundos sino del universo (τὸ πᾶν), si asumimos, pues, el valor de la ἀναλογία, como concepto de lo que se produce de acuerdo o conformidad con la misma razón, entonces, comprendemos, a nuestro juicio – y ésta es nuestra apuesta –, con cuánta fortuna Lemke hace, casi al final del apartado sobre la naturaleza de los dioses, lo que él considera sólo “eine nicht unwahrscheinliche Vermutung” y que nosotros juzgamos una preclara tesis, certera y coherente con todo el sistema epicúreo.

Su explicación respeta la materialidad correlativa que todo lo inunda, como suma atemporal, ingénita e imperecedera de átomos y vacío, esto es, la fisiología, pero, gracias al hecho mismo de incumbir a la figura modélica y de transición que son los dioses, alcanza, al fin, sin perder un ápice de su consistencia y continuidad, la *bene beateque uiuendi ratio*.

En su propuesta, el estudioso alemán combina la mención de la *tenuitas* en lugares señeros de Epicuro y Lucrecio⁹⁸⁸, con unas palabras de Filodemo ya antes citadas: “τό δ’ ὀλόψυχον”⁹⁸⁹, el significado del “plenitud psíquica”, “psique plena”, es decir, cuerpos sutiles por completo, según la terminología que venimos usando.

Esto enlaza perfectamente con el cuerpo sutil humano, con la salvedad de que la progresión para el *animus* como *animae animae* ha de producirse, en algún grado, también entre esos agregados atómicos sutilísimos tridimensionales. Lemke⁹⁹⁰ dispone el cuerpo de

da λεπτομέρεια, che l'uomo è capace di ricevere le immagini degli dèi e di vederle direttamente attraverso la mente. La divinità, infatti, come apprendiamo da Filodemo possiede (...) una natura tutta psichica”.

⁹⁸⁸ LUCRECIO, *La naturaleza*, IV, vv. 196-198, en SOCAS, *op. cit.*, p. 290: “una urdimbre tan suelta, que sin dificultad pueden traspasar cualquier cosa y como filtrarse por los entresijos del aire [*deinde quod usque adeo textura praedita rara / mittuntur, facile ut quasvis penetrare queant res / et quasi permanere per aëris intervallum*]”.

⁹⁸⁹ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter*, *op. cit.*, frag. 19, l. 2, p. 47.

⁹⁹⁰ LEMKE, *Theologie*, *op. cit.*, pp. 41-42: “Es bleibt also nur übrig, die Feinheit des Götterkörpers dadurch zu erklären, daß er aus besonders feinen Atomen besteht. (...) Die Seele jedoch hat ihre *tenuitas* aufgrund der Feinheit der sie konstituierenden Atome, und auch die Götterbilder, die, wie wir sahen, als Strom auf den Menschen einwirken und dennoch nur mental erfaßbar sind, müssen aus feinen und glatten Atomen bestehen. Daraus folgt unausweichlich, daß auch die Körper, von denen die Götterbilder abgestoßen werden, aus besonders feinen und glatten Atomen bestehen müssen. Andererseits erfahren wir bei Lukrez, daß die vierte, namenlose Seelensubstanz die feinste ist, die existiert, und damit auch nichts aus noch kleineren und leichteren Atomen besteht. Also können auch die Götter keine noch feinere Konstitution haben. Da sie aber verschiedene Körperteile, Organe, Blut usw. besitzen, können sie auch nicht aus einer einzigen, homogenen Substanz bestehen, und wenn wir nun bedenken, daß Philodem die Götter als ‘Seelenganzes’ (ὀλόψυχον) zu bezeichnen scheint, die Seele aber, wie wir wissen, aus vier verschieden feinen Substanzen besteht, können wir sagen: Vielleicht bestehen die Glieder der Götter aus den

los dioses, que es todo psique, situando en la parte más externa los elementos aéreos, luego los ventosos, después los ígneos y por último, en el seno de la psique del cuerpo divino, el cuarto innominado (ἀκατονομάστον).

En consonancia con esto hemos propuesto, en el caso del *animus* psíquico humano, exactamente la misma estructura sostenida por Lemke, que poseen los cuerpos de los dioses, con el fin, a nuestro entender, de preservar la coherencia y consistencia sistémica y analógica de la tesis epicúrea.

A su vez, la emisión continua de imágenes a partir de su cuerpo, el sutil, pues no tienen otro, comunica, sin jerarquía ni teleología, lo divino con lo humano, igual que lo humano se comunica con lo divino, se asimila con ello, al emitir las imágenes psíquicas.

En otro orden de cosas, podemos anotar que, en lo tocante a su ubicación, los dioses son intermundanos, donde permanecen – creemos – libres de choques con átomos o compuestos menos sutiles. Su lugar son los *intermundia* o μετακόσμια⁹⁹¹, es decir, los “espacios interplanetarios”⁹⁹², los cuales pueden ponerse en relación con la antedicha isonomía, principio de equilibrio en sistemas cerrados, autorregulación u homeostasis, entre elementos contrarios o concurrentes ninguno de los cuales puede predominar, de manera que se conserve dinámicamente el sistema todo, tal como indica Lucrecio al referirse a la compensación mutua entre *motus exitiales* (movimientos destructivos) y *genitales auctificique motus* (movimientos generativos y acrecentadores)⁹⁹³, que después mencionará Cicerón, a la que también alude Lachelier, al aunar presencia compensatoria y disparidad de ámbitos (*mundi / intermundia*)⁹⁹⁴. La liberación en términos atómicos que supone su situación

größten der Seelenatome, den luftartigen (αερώδεις), die inneren Organe und das Blut aus den feineren hauchartigen (πνευματικά) und feurigen (πυρώδεις), und die Seele der Götter besteht aus der vierten, namenlosen (ἀκατονομάστον) Seelensubstanz”.

⁹⁹¹ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 89, en VARA, *op. cit.*, p. 75: “el intermundo que llamamos espacio entre mundos, y eso en un lugar muy vacío y no en uno grande, totalmente puro y vacío como algunos afirman, para lo cual sólo se necesita que fluyan semillas adecuadas de átomos de un solo mundo o de un intermundo o también de varios”.

⁹⁹² CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 18, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 85.

⁹⁹³ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, II, vv. 569-572.

⁹⁹⁴ LACHELIER, J., “*Les dieux d'Épicure d'après le De Natura Deorum de Cicéron*”, en *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, vol. 1, No. 3, 1877, pp. 264-266, cita de p. 266: “Or, en ce monde, ou plutôt dans l'intérieur des mondes, tous les êtres naissent et périssent tour à tour: il doit donc y avoir dans les intervalles des mondes, des êtres, en nombre égal, que le mouvement des atomes renouvelle toujours sans jamais les détruire. Cette raison de l'éternité des dieux, tirée d'une sorte de balance entre deux possibilités égales, serait assez dans le goût de la physique épicurienne”.

tiene también una dimensión psíquica, por cuanto los aleja conceptualmente también de la intranquilidad y de la angustia⁹⁹⁵.

⁹⁹⁵ *cf.* FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter*, *op. cit.*, col. 9, l. 36 – col. 10, l. 2, p. 29, donde se habla del alejamiento de lo generativo y de lo corruptivo; sobre esto, *cf.* KONSTAN, David, “Epicurus on the gods”, capítulo IV, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 53-71, concretamente p. 60.

2.4. La materialidad o corporiedad divina: *quasi corpus*, *quasi sanguinem* y el trasfondo tradicional

Las nociones de *quasi corpus* y *quasi sanguinem*, mencionadas por Cicerón, dan la clave, en nuestra opinión, sobre la figura divina:

“la existencia de una apariencia divina (*species quaedam deorum*) en la que no hay condensación o solidez alguna, ni relieve, ni silueta (*quae nihil concreti habeat nihil solidi nihil expressi nihil eminentis*), una apariencia que es pura, ligera y diáfana (*pura levis perlucida*) (...) aquel cuerpo no es sino similar a un cuerpo (*corpus illud non est sed simile corporis*), y aquel rubor difuso y teñido de blancura no es sangre, sino algo similar a la sangre (*nec ille fusus et candore mixtus rubor sanguis est sed quaedam sanguinis similitudo*); del mismo modo, en la divinidad epicúrea no hay materia, sino similitud con las cosas materiales (*in Epicureo deo non rem sed similitudines esse rerum*)⁹⁹⁶”.

La *similitudo* conecta con el parecido o la proximidad formal y estructural, de manera que nos instalamos en el campo de la conclusión o razonamiento por analogía o correlación. Si recordamos que los dioses son “immortal but of atomic construction”⁹⁹⁷, podemos comprender que su cuerpo y sus eventuales fluidos tienen también una naturaleza especialísima, no equiparable al de ningún otro conglomerado perceptible o sensible.

Esa “especie de cuerpo” y “especie de sangre”⁹⁹⁸, que preservan la individualidad de los dioses, no revelan, comunicados mediante el *quasi* mengua o defecto implícitos ni inferioridad comparativa. Se da, pensamos, una aproximación analógica entre los cuerpos sensiblemente bien percibidos, entre ellos los hombres, y lo sobrehumano, pues ambas clases, al cabo, están formadas por átomos y vacío. Con todo, esa especie de cuerpo y sangre distan enormemente de lo humano y superan el umbral perceptivo humano, hasta el punto que sólo la mente puede recibir como afecciones los impactos de las imágenes divinas.

⁹⁹⁶ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 27, 75, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 126.

⁹⁹⁷ cf. BAILEY, *Greek atomists*, *op. cit.*, p. 459.

⁹⁹⁸ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 19, 49, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 110: “Y, sin embargo, esta apariencia no es la de un cuerpo, sino la de ‘una especie de cuerpo’, ni tiene sangre, sino ‘una especie de sangre’”.

El *quasi corpus* no es, como señala Filodemo, cárnico, sino que los dioses poseen cuerpo por analogía⁹⁹⁹, como un correlato del cuerpo humano¹⁰⁰⁰, el cual sí tiene carne, σάρξ¹⁰⁰¹. Ese particular cuerpo divino nos lleva a pensar, por indestructible, en la inmortalidad (ἀφθαρσία); derivado de φθαρτός (corrupto, perecedero), es decir, a lo no perecedero. Si atendemos a los sustantivos ἄβροτος, ἄμβροτος y a los adjetivos ἀμβρόσιος, ἄμβροτος, constatamos su parentesco con ἀμβροσία y con βροτός, es decir, al hombre concebido como ser mortal, así como con βρότος, que remite a la sangre que fluye o mana de una herida de un hombre vivo, a la sangre derramada, como en latín *cruor* frente a *sanguis* (fluyente y del vivo incólume)¹⁰⁰².

Sobre este punto, resulta harto interesante destacar que los dioses helenos antiguos, como tales, no poseen sangre (αἷμα), fluido vital propio de humanos, sino ícor, ἰχώρ, un término que aparece en los textos homéricos, así como en Platón, Aristóteles, Plutarco y, muy especialmente, en la colección hipocrática¹⁰⁰³. El ícor, por su parte, podemos definirlo como una serosidad o líquido específico de los dioses, ligado, nos parece, a sus condición de inmortales, motivo por el cual se le llama en la *Ilíada* “ἄμβροτον αἷμα θεοῖο”¹⁰⁰⁴, inmortal sangre, cuando Afrodita es herida por Diomedes. El helenista Bolling¹⁰⁰⁵ propone, al hilo del contexto homérico en que aparece el verso, entender el ícor como un producto acuoso, más sutil y vaporoso de la sangre, fruto de la abstinencia de líquidos y sólidos, que suponen una eliminación de la sangre convencional, restando únicamente el ícor, como si fuera *spiritus*

⁹⁹⁹ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, op. cit.*, frag. 6, ll. 5-6, p. 45: “τὸ θεῖον μήτε σάρκινον εἶναι κατ' ἀναλογίαν ἔχον τι σῶμ”; cf. EPICVRVS, *Deperditorum librorum reliquiae*, frag. 19, sec. 5, ll. 5-6, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 172: “l'essere divino né ha una costituzione carnale, fornito, per analogia, di un corpo”.

¹⁰⁰⁰ cf. ZELLER, *op. cit.* 3. 1, 1880, p. 433: “Die zwei wesentlichsten Merkmale des Göttlichen sind aber nach Epikur die Unvergänglichkeit und die Seligkeit). Diese würden beide, wie er glaubt, nothleiden, wenn wir den Körpern der Götter die dichte Leiblichkeit der unsrigen zuschreiben wollten; wir können ihnen daher nur ein Analogon unseres Leibes, eine ätherische, aus den feinsten Atomen bestehende Gestalt beilegen”.

¹⁰⁰¹ LEMKE, *Theologie, op. cit.*, pp. 36-37.

¹⁰⁰² cf. FRISK, *Griechisches, op. cit.*, s.uu.

¹⁰⁰³ JOUANNA, J. y DEMONT P. “Le sens d ἰχώρ chez Homère *Iliade* V v 340 et 416 et Eschyle *Agamemnon* v 1480 en relation avec les emplois du mot dans la Collection Hippocratique”, en *Revue des Études Anciennes*, n° 83, 1981, pp. 197-209

¹⁰⁰⁴ HOMERO, *Ilíada*, V, 339-340, en SEGALÁ y ESTALELLA, Luis (ed., trad.), *Obras completas de Homero*, [Barcelona], Montaner y Simón, 1927, p. 52: “Brotó la sangre divina, o por mejor decir, el icor; que tal es lo que tienen los bienaventurados dioses, pues no comen pan ni beben vino negro, y por esto carecen de sangre y son llamados inmortales”.

¹⁰⁰⁵ BOLLING, George Melville, “The Etymology of ΙΧΩΡ”, en *Language*, n° 21, vol. 2, abril-junio de 1945, pp. 49-54.

ficiniano, es decir, vapor sanguíneo, puro, sutil, cálido y claro¹⁰⁰⁶, que debe ser tanto más sutil cuanto que los dioses no se atienen a la dieta humana, es decir, no consumen ni pan ni vino.

Al hilo de esto Nicole Loraux recuerda la designación homérica de “ἀναίμονές εἶσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται”¹⁰⁰⁷. El ícor de los dioses homéricos es, pues, como una sangre pero no propiamente sangre, es sangre sin muerte, igual que a los hombres les corresponde, en díada opositiva, la sangre mortal, como también señala Alexander Kleinlogel¹⁰⁰⁸.

Si reparamos ahora en los elementos dietéticos que contribuyen a la conformación de ese particular cuerpo y sangre, se aprecia además una analogía con la comida y bebida que ingieren los dioses olímpicos y la de los dioses epicúreos. A este respecto podemos constatar que la ya mencionada ambrosía se considera, en casi todos sus testimonios literarios, el manjar de los dioses y aparece como un alimento sólido¹⁰⁰⁹; en cambio, el néctar (νέκταρ) sería un licor quintaesencial suavísimo, la bebida, el perfume o el bálsamo de las divinidades, de tono rojizo¹⁰¹⁰. Este paralelismo entre lo olímpico y lo epicúreo que postulamos abarca, entonces, no sólo lo coporal sino también lo alimentario – el néctar y la ambrosía – como ingredientes

¹⁰⁰⁶ FICINO, Marsilio, *Tres libros sobre la vida*, en FICINO, Marsilio *Tres libros sobre la vida* y CORNARO, Luigi, *De la vida sobria*, VILLANUEVA SALAS, Mariano (trad.), Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2006, p. 25.

¹⁰⁰⁷ cf. LORAUX, Nicole, “Le corps vulnérable d'Arès”, en MALAMOUD, Charles y VERNANT Jean Pierre (dirs.), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 335-354; HOMERO, *Iliada*, libro V, v. 343.

¹⁰⁰⁸ cf. KLEINLOGEL, Alexander, “Götterblut und Unsterblichkeit. Homerische Sprachreflexion und die Probleme epischer Forschungsparadigmata”, en *Poetica*, XIII, fasc. 3-4, 1981, pp. 252-279, especialmente pp. 268-273.

¹⁰⁰⁹ SUIDAS, ADLER, Ada (ed.), *Suidae Lexicon, A-G*, München, K.G. Saur, 2001, s. u. ἀμβροσία “ξηρὰ τροφή”, 1537, p. 137.

¹⁰¹⁰ cf. SMITH, William George, *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, New York, AMS Press, 1967, s. u. νέκταρ.

que preservan de la muerte¹⁰¹¹, que dotarían a los dioses de un esplendor inalterable¹⁰¹². Debemos insistir, no obstante, en que esa recuperación de los dioses tradicionales se produce tras su inserción racionalizada no utilitarista en los esquemas de la física¹⁰¹³, de manera que la crueldad o arbitrariedad olímpica desaparece y sólo queda la gran felicidad riente. El interés por la racionalización de la tradición mítica y olímpica, aparejada con el restablecimiento de

¹⁰¹¹ cf. ROSCHER, Wilhelm Heinrich. *Nektar und Ambrosia. Mit einem Anhang ueber die Grundbedeutung der Aphrodite und Athene / von Wilhelm H. Roscher*. Leipzig, Teubner, 1883, pp. 13-73, sobre la miel fermentada o hidromiel, tras subrayar su valor simbólico, como regalo divino, alimentario, desintoxicante, farmacéutico-curativo, antiséptico, conservante (embalsamatorio) e incluso su capacidad para alargar la vida; el mismo estudioso (pp. 33-39) subraya sus efectos alucinógenos como “Berauschender Trank”. Por su parte, cf. RUCK, Carl y STAPLES, Danny, *The World of Classical Myth, Gods and Goddesses, Heroines and Heroes*. Durham, NC: Carolina Academic Press, 1994, pp. 25 y ss., donde atribuye ese papel al jugo y la carne de la amanita muscaria, un hongo *enteógeno*, como señala Ruck en RUCK, Carl, Apéndice: Enteógenos, en WASSON, R G, HOFMANN, Albert, RUCK, Carl A. P., *El Camino a Eleusis: Una Solución Al Enigma De Los Misterios*, GARRIDO, Felipe (trad.), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 234-235: “las drogas cuya ingestión altera la mente y provoca estados de posesión extática y chamánica. En griego, *entheos* significa literalmente ‘dios (théos) adentro’, y es una palabra que se utilizaba para describir el estado en que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo. Se aplicaba a los trances proféticos, la pasión erótica y la creación artística, así como a aquellos ritos religiosos en que los estados místicos eran experimentados a través de la ingestión de sustancias que eran transustanciales con la deidad. En combinación con la raíz *gen-*, que denota la acción de “devenir”, es la palabra compone el término que estamos proponiendo: *enteógena*”; en cambio, Onians vincula la ambrosía con *ἄλειφαρ*, que está relacionado con el aceite de la unción, ungüento, grasa, y tiene una función sacrificial, siendo su complementario divino. De hecho, este estudioso une la unción y el aceite, viscoso, de alguna consistencia, con la fuerza, el fluido fecundante que da testimonio de vida. En cambio, el néctar sería el elemento acuoso de la vida, cf. ONIANS, Richard Broxton. *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, University Press, 1951, p. 292 y ss.;

¹⁰¹¹ FERNÁNDEZ URIEL, Pilar, *Dones del cielo: abeja y miel en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a distancia, 2011, p. 99-109.

¹⁰¹² BALLABRIGA, Alain, “La nourriture des dieux et le parfum des déesses [A propos d’Iliade, XIV, 170-172]”, en *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 12, 1997, pp. 119-127: “Ces deux liquides divins permettent de se passer d’aliments humains et assurent au corps des dieux une splendeur inaltérable. En conséquence, chez les dieux, il n’y a pas, comme chez les hommes, une différence tranchée entre la nourriture et la boisson, entre le solide et le liquide, voire entre le vin et l’huile”.

¹⁰¹³ SHAKHNOVICH, Marianna, “Theological paradox in Epicurus”, en GORDON, SUITS, *Epicurus, op. cit.*, pp. 157-165, concretamente pp. 162-163: “Epicurus thought that the gods of traditional religion were fictitious, and he proclaimed the falsity of Olympic mythology, but it was impossible for him not to admire the images of the gods, in which beauty, wisdom and kindness were embodied. Cicero wrote that Epicurus affirmed the existence of the gods because there had to be a nature so perfect that it would be impossible to find more perfect. The Epicurean gods are fundamentally different from the gods of traditional religion, because the Epicureans did not feel themselves dependent on them. Thus, their gods differ from the gods of the other ancient philosophers. They play the role of ethico-aesthetical ideal”.

lo divino natural material en Epicuro, lo anota el estudioso Trazza¹⁰¹⁴ muy sugeridoramente, y también lo señala García Gual¹⁰¹⁵ con gran agudeza.

En todo caso, debemos volver a recordar todavía el hecho de que las divinidades de Epicuro no son absolutas ni eternas, sino meramente inmortales, cosa no menor; sobre este faceta cabe vincularlos nocionalmente con la tradición olímpica de la Estigia y los juramentos, habida cuenta de que el ὄρκος, en tanto que fe jurada que tiene una fuerza vinculante, obliga y afecta a los mismísimos dioses, según indica Bollack¹⁰¹⁶. Con esto queremos significar el carácter en alguna medida subyugado y no absoluto de los dioses olímpicos, en una sugerente correlación con los de Epicuro, con las reservas pertinentes.

Es necesario insistir todavía en el fundamento común¹⁰¹⁷ entre lo material corpóreo (burdo o sutil) humano y lo material corpóreo (sutil) divino. Otto subraya con gran acierto

¹⁰¹⁴cf. TREZZA, G., *Epicuro e l'epicureismo*, Milano, U. Hoepli, 1883, pp. 62-63: “Fermiamoci un poco ad una delle forme storiche ormai dispartite per sempre, cioè il politeismo greco. Gli organi di quella fauna furono a punto gli Dei, e la vita riciccolò per quel mondo olimpico con l'ubertosa allegrezza delle sue sacre fontane, inebbrando la fantasia serena e vergine dei poeti e degli artisti i quali trasferivano negli Dei la beltà riposata che splendeva dentro di loro. Concetti anch'essi nella natura si rivelarono al sentimento come forme viventi ed organiche, ma tenevano tutti le loro radici nella materia ch'era l'ovaia immortale degli uomini e degli Dei, giacchè per quel mondo sano e non per anco spruzzato dalle pesti ascetiche, la materia non era vile ma porgeva, per così dire, agli Dei le fila trasparenti e sottili degli organi. Concorporati così nella natura la rispecchiavano in sé stessi, concentrando nel loro fato individuale le leggi dei fenomeni, e convertendo la vita fisica in un ciclo di avventure celesti. Per ciò nel politeismo greco v'era insidenza reciproca tra la *forma* e la *forza*, e si rivelavano insieme nel governo del mondo. Ma quando la riflessione filosofica rompe l'unità organica dei miti, allora negli Dei la *forma* si distaccò dalla *forza*, e il ciclo olimpico divelto così per sempre da quella natura in cui fu concetto e radicato per tanti secoli, restò sospeso al di fuori delle cose come un mondo superstite di sé stesso. La natura sottratta alle sue forme fantastiche si rivelò come un gruppo di forze meccaniche governate da leggi eterne, non dipendenti che da sé stessa. (...) Allontanati negli intervalli cosmici, senza virtù di provvidenza efficace, cullati in un riposo olímpicamente sereno, con quei loro profili ondegianti e leggeri (...) l'ideale più alto della vita. (...) Ma per qual modo si produceva l'immagine degli Dei nel cervello dell'uomo? Quell'immagine [era] deposta vi poco a poco dagli organi che la trasmetteva al cervello stesso (...) Gli Dei uscivano anch'essi al pari degli uomini dalle arcane profondità della materia; gli atomi di spiccati da sembianze olímpiche, aggruppandosi intorno ai loro poli animati a guisa di cristallo aereo, recavano, ogni tanto, ai sensi una moltitudine di simulacri celesti”.

¹⁰¹⁵ cf. GARCÍA GUAL, *Epicuro, op. cit.*, p. 169: “El politeísmo estaba, acaso, apoyado en la ‘opinión común’, esa koiné nóesis consensuada universalmente, mientras que esa misma opinión sustentaba también la apariencia humana de los dioses. Epicuro enlaza aquí con la religión tradicional; sus dioses son las figuras idealizadas de los olímpicos, aunque admitía muchos más dioses, indeterminados, en otros pueblos, y en otros mundos”.

¹⁰¹⁶ BOLLACK, Jean, *La Grecia de nadie: las palabras dentro del mito*, México, D. F., Siglo Veintiuno Editores, 1999, p. 335: “El agua de la Estigia tiene la virtud de confundir al dios perjuro. Si él ‘derrama esta agua’ – imitando de esa manera el movimiento de la caída del torrente (...) – para apoyar un falso juramento, durante un largo año es atacado por un terrible entorpecimiento (una muerte pasajera) y después por un exilio de nueve años”.

¹⁰¹⁷ cf. OTTO, Friedrich, *Epicuro*, Madrid, Sexto Piso editorial, 2006, [traducción castellana de OTTO, Walter Friedrich, *Die Wirklichkeit der Götter: von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltanschauung*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1963, capítulo “Lust und Einsicht: Epikur”]

pp. 84-85: “Los griegos consideraban que las formas de los dioses no eran esquemas inmatriciales, sino formas plenas de corporeidad. El origen que otorga la materialidad a las divinidades olímpicas proviene del mito de la madre tierra. (...) Epicuro piensa que la diferencia entre la corporeidad de los dioses y la de los humanos reside en el tipo de materia que las constituye, pues la divina está compuesta por los átomos más finos y puros del universo. Esto hace que los dioses estén capacitados para evadir lo efímero, ya que su constitución atómica o su favorable posición en el universo los protege”.

esa evidencia de corte tradicional respecto a que los dioses tienen materia y cuerpo, al igual que lo hace Vernant¹⁰¹⁸, quien pone de manifiesto sobre la Grecia arcaica el hecho de que no se percibía una escisión entre lo material y lo inmaterial y por ello era posible hablar de dioses corpóreos; nosotros pensamos que Epicuro siente la necesidad acuciante de recuperar, racionalizada, esa intuición arcaica, sana, viva y natural, de forma que nada queda fuera – especialmente por encima – de la φύσις ο, al menos, del todo.

¹⁰¹⁸VERNANT, Jean Pierre, “Corps obscur, corps éclatant”, en MALAMOUD, VERNANT, *op. cit.*, pp. 19-58 y, para la cita, pp. 20-21, 23, 24, respectivamente: “Le corps des dieux. En quoi cette expression, pour nous, fait-elle problème ? Des dieux qui ont un corps, des dieux anthropomorphes, comme ceux des Grecs anciens, peut-on les tenir vraiment pour des dieux? [...] Pour se représenter les dieux, les Grecs leur auraient-ils vraiment attribué la forme d'existence corporelle qui est propre à toutes les créatures périssables, vivant ici-bas, sur cette terre? Poser la question en ces termes ce serait admettre, au départ, que ‘le corps’ constitue pour les humains une donnée de fait, d'évidence immédiate, une ‘réalité’ inscrite dans la nature et sur laquelle il n’y a pas lieu de s'interroger. La difficulté, dans le cas des Grecs, viendrait seulement de ce qu'ils semblent avoir projeté la notion de corps sur des êtres qui, en tant que divins, se situent en dehors de sa sphère d'application légitime puisqu'ils sont, par définition, surnaturels, qu'ils appartiennent à l'autre monde, à l'au-delà. [...] [A] l'âge archaïque la ‘corporéité’ grecque ignore encore la distinction âme-corps; elle n'établit pas non plus entre nature et surnature une coupure radicale. Le corporel chez l'homme recouvre aussi bien des réalités organiques, des forces vitales, des activités psychiques, des inspirations ou influx divins. Le même mot peut se référer à ces différents plans; par contre il n’y a pas un terme désignant le corps comme unité organique servant de support à l'individu dans la multiplicité de ses fonctions vitales et mentales. [...] Tant que l'homme est vivant, c'est-à-dire habité de force et d'énergie, traversé de pulsions qui le meuvent et l'émeuvent, son corps est pluriel”.

2.5. Tacto, conocimiento y evidencia

En otro orden de cosas debemos ahora tratar la evidencia de la existencia divina, que se funda en el tacto como sensación y contacto material. Dice Epicuro que “los dioses, en efecto, existen, pues su identificación es clara”. Los dioses, como se dice en griego, son y están, existen. Su γνώσις, conocimiento o percepción consciente, la conciencia o saber sobre ellos que los seres humanos tenemos, resulta ἐναργής, lo cual, según Frisk¹⁰¹⁹ y Mülder (para el uso homérico)¹⁰²⁰, remite a lo que se halla en vivo, en presencia esplendente y, por generalización, lo manifiesto, evidente y de claridad meridiana (por conservar la nota lumínica) para la razón. En ningún caso tal noción puede ser de claridad meridiana si no deriva de la materialidad, es decir, debida a afección o contacto, esto es, por sensación.

Según el samio, de hecho, todas las sensaciones son verdaderas y ellas solas se alzan como única fuente de conocimiento, tal como transmite Diógenes Laercio¹⁰²¹. El conocimiento deriva de la experiencia o, por mejor decir y casi¹⁰²² exclusivamente, de los sentidos cuyos datos perceptivos sistematizados constituyen sensación (αἰσθήσεις), que, deviene objeto de consideración racional en términos judicativos-emotivos-morales (πάθη, como pasiones o sentimientos de placer / dolor) a la hora de dictaminar cursos de pensamiento u acción.

Si entendemos cabalmente la tesis epicúrea, la cognición se origina a las imágenes que son emanadas por cuerpos compuestos si bien los átomos en solitario no las provocan; entre los compuestos los hay inertes y otros vivos plenamente; se hallan entre los vivos, los animales, y, muy especialmente, los hombres y los dioses; por lo que hace a los dioses, éstos

¹⁰¹⁹ cf. FRISK, *Griechisches, op. cit., s.u.*

¹⁰²⁰ MÜLDER, Dietrich, “Götteranrufungen in Iliad und Odyssee”, en *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 79, 1930, [segunda parte, continuación de vol. 78, 1929, pp. 35-53], pp. 7-34, especialmente pp. 29 y 30.

¹⁰²¹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 32 y 33, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 524: “Toda sensación -afirma- es irracional e incapaz de memoria. Pues ni se mueve por sí misma ni, movida por otro, es capaz de añadir o quitar nada. Tampoco hay nada que pueda refutarlas. Porque ni la sensación de cierta clase refuta otra de la misma clase por su fuerza equivalente, ni la sensación de una clase diferente la de una clase diferente, puesto que no emiten juicio sobre los mismos objetos; ni tampoco la razón, puesto que todo razonamiento es enunciado a partir de las sensaciones; ni un sentido a otro, pues prestamos atención a todos. Y la existencia de percepciones efectivas garantiza la verdad de las sensaciones; pues tan efectivamente existe el hecho de que nosotros vemos y oímos como el hecho de que sentimos dolores. Por lo tanto también es preciso que nuestras inferencias sobre las cosas trascendentes procedan del ámbito de los fenómenos. Y desde luego todas las nociones tienen su origen en las sensaciones y se forman por coincidencia y analogía y semejanza y composición, colaborando en algo también el razonamiento. Incluso las visiones de los locos y las de los sueños son verdaderas, ya que producen una agitación, y lo inexistente no puede agitar”.

¹⁰²² El conocimiento de lo divino deriva de lo empírico-experiencial pero no de los sentidos, según se explica más abajo.

también emitirán imágenes, si bien éstas, aunque sean emitidas por complejos atómicos vivos no son vivas a ningún respecto¹⁰²³, como no lo es la piel que se desprende de la serpiente, por así decir. Igualmente, y según anota Lemke¹⁰²⁴, esas imágenes o εἶδωλα padecen un proceso de mengua (συνίζησις) que también afecta a las imágenes conforme se distancian de su cuerpo dimanante¹⁰²⁵. Importa recalcar que las imágenes no pueden emitir imágenes¹⁰²⁶, que son reproducciones perfectas bidimensionales de ser u objeto tridimensional¹⁰²⁷, por lo que no es posible que la acumulación de imágenes de dioses les acabe dando corporeidad material plena¹⁰²⁸, visible y tridimensional, como quiere Philippson, a partir de un pasaje de Epicuro¹⁰²⁹.

Con optimismo racionalista, Epicuro sostiene – creemos – que la captación de los dioses no se da por vía sensorial directa, por abstracción de lo sensorial (λογισμός) sino mediante la διάνοια y su atención, dada su naturaleza especialmente sutil. Así, pues, existe una noción común (κοινή νόεσις) de lo divino, inscrita, apostilla Cicerón, de modo natural y

¹⁰²³ BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 458: “the ‘idol’, not now living but inanimate, flies off to become in the mind of men an ‘image’ of the divine form”.

¹⁰²⁴ LEMKE, *Theologie, op. cit.*, p. 26; también pp. 7-8 y n. 29.

¹⁰²⁵ cf. BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 408: “Neither Epicurus nor any of his followers deals with the problem how a film could come off a body of three dimensions without a break at some point possibly their answer would have been that we never see all the sides of a body at once, and the image is only that of the surfaces exposed to our view”. Como bien nota Bailey, resulta espinoso.

¹⁰²⁶ Las réplicas finísimas de forman por emanaciones (ἀποστάσεις) o aflujos / efluvios (ἀπόρροιαί) semejantes a esos sólidos en la envoltura (τῷ περιέχοντι) de éstos, que constituyan una reproducción con superficies cóncavas y delgadas que preserve la misma disposición y sucesión atómica que el compuesto sólido y carezca, empero, de profundidad (διὰ τὸ μὴ δεῖν κατὰ βάθος τὸ συμπλήρωμα γίνεσθαι); cf. EPICVRVS *Epistula ad Herodotum*, 48:6-7, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰²⁷ KLEVE, Knut, *Gnosis theon: die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie: Ausgangspunkt der Studie, Cicero, De natura deorum I*, Osloae, in aedibus universitetsforlaget, 1963, p. 15: “Aber im Gegensatz zum dreidimensionalen Objekt, fehlt es den Bildern an Tiefe; ein Bild gibt nur, die eine Seite des Objekts wieder, nämlich die Seite, von der es ausströmt”.

¹⁰²⁸ cf. PHILIPPSON, Robert, “Zur epikureischen Götterlehre”, en *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, nº 51, 1916, pp. 568–608, reimpresso en PHILIPPSON, Robert, SCHMID, Wolfgang, CLASSEN, Carl Joachim, (eds.), *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim, Olms, 1983, pp. 90-131, concretamente p. 91.

¹⁰²⁹ cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, en VARA, *op. cit.*, p. 56: “A los sueños no les corresponde una naturaleza divina ni capacidad profética, sino que son producidos por una afluencia de imágenes”. Y la impresión que recojamos, en nuestras apreciaciones mediante un acto discursivo o mediante los órganos sensoriales, bien ve la forma de los cuerpos o bien de sus accidentes, esa forma pertenece al cuerpo sólido si se produce en plena adecuación al grosor que viene del cuerpo, pero en otro caso, esto es, si se produce mengua de la forma en comparación con el grosor del cuerpo sólido, entonces esa forma pertenece a la imagen del cuerpo sólido.

universal en la mente¹⁰³⁰ de todos – hay *consensus omnium* –, grabada por intuición repetida, sin el curso de la tradición o el adoctrinamiento¹⁰³¹.

Se trata de una προλήψις, una noción primaria y clara, una anticipación¹⁰³², que no ha de ser mezclada con prejuicios, falsas suposiciones (ὑπολήψεις ψευδεῖς¹⁰³³) u otras opiniones populares (τὰς τῶν πολλῶν δόξας¹⁰³⁴), ajenas o contrarias a esa noción, que alterarían destructivamente esa importantísima información¹⁰³⁵.

Las imágenes divinas son objeto de la φανταστικὴ ἐπιβολή¹⁰³⁶, o sea, de la aplicación psíquica o enfoque o tendencia hacia (atención) imaginativa en tanto es generadora de imágenes, esto es, representativa, en el sentido de imaginativa, es decir, con la capacidad de hacerse presente o algo ausente o también presente, en la que puede participar la información sensorial o, en ausencia de ésta por superación de sus umbrales sensitivos, la derivación analógica a partir de los primeros principios, que tanta importancia tiene para Epicuro.

¹⁰³⁰ KONSTAN, David, “Epicurus on the gods”, capítulo IV, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 53-71, concretamente pp. 69-71: “the images of the gods that early people perceived, whether awake or asleep, were clear enough, but were already overlaid by interpretation and hence were vulnerable to error. The prolêpsis of the gods’ indestructibility is formed, rather, in tandem with that of their perfect tranquillity or blessedness, directly on the evidence of (mental) perception. (...) the material existence of indestructible gods is consistent with Epicurean atomism, and that it is possible to explain how a prolêpsis of their immortality can arise, based on repeated images impinging on our senses, or rather, in this case, directly on the mind. If these conclusions are accepted, then two obstacles to the existence of Epicurean gods are eliminated. So far, however, I have not shown that the images or simulacra that are responsible for this prolêpsis necessarily derive from actually existing deities, as opposed to arising in some other way. (...) We are left, then, with these simulacra as the source of the prolêpsis we have of the gods. A continuous stream of them impinges on our minds, sufficiently rich in content to convey the gods’ blessedness and incorruptibility. When we say the word ‘god’ in response to a given (presumably mental) stimulus, it activates the relevant impression or τύπος, and if we refer this impression to the right prolêpsis, we can correctly judge by this criterion the nature of the object that produced it”.

¹⁰³¹ cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 16, 43, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 106: “sólo él ha visto que los dioses tienen que existir, en primer lugar, por el hecho de que la propia naturaleza ha grabado su idea en el espíritu de cada uno. (...) ya que nuestra creencia no ha llegado a establecerse gracias a ningún tipo de tradición, costumbre o ley, y ya que se mantiene en esto un firme acuerdo por parte de todos, necesariamente habrá que entender que los dioses existen, puesto que tenemos de ellos un conocimiento interior o, mejor aún, innato. Por lo demás, ha de ser verdadero, por necesidad, aquello en lo que la naturaleza de todos está de acuerdo; debe reconocerse, por tanto, que los dioses existen”.

¹⁰³² CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 17, 44, en ESCOBAR, *op. cit.*, pp. 107-108: “ya que nuestra creencia no ha llegado a establecerse gracias a ningún tipo de tradición, costumbre o ley, y ya que se mantiene en esto un firme acuerdo por parte de todos, necesariamente habrá que entender que los dioses existen, puesto que tenemos de ellos un conocimiento interior o, mejor aún, innato. Por lo demás, ha de ser verdadero, por necesidad, aquello en lo que la naturaleza de todos está de acuerdo; debe reconocerse, por tanto, que los dioses existen. Ya que esto lo aseguran prácticamente todos – no sólo los filósofos, sino también los indoctos –, demos, asimismo, por seguro lo de que tenemos esa ‘intuición’ (*anticipationem*) -como antes dije- o preconcepción de los dioses (*praenotionem deorum*)”.

¹⁰³³ EPICVRVS, *Epistula ad Menoeceum*, 124, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 109.

¹⁰³⁴ EPICVRVS *Epistula ad Menoeceum*, 123, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 109.

¹⁰³⁵ cf. MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La teología epicúrea”, en *op. cit.*, pp. 33-52, especialmente, pp. 40-41.

¹⁰³⁶ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 51, en VARA, *op. cit.*, p. 57: “aprehensión imaginativa”.

Nosotros creemos que el proceso epistemológico que acontece respecto a lo divino no es de tipo inferencial, como apuntan Moreau¹⁰³⁷ y Wifstrand Schiebe¹⁰³⁸ y , sino intelecto-perceptivo, cosa a la que parece apuntar Sexto Empírico en un pasaje: “[é]stos [los epicúreos], al contrario, replican (...) afirmando que el origen de la noción de la existencia de dios se encuentra efectivamente en las apariciones que se presentan en sueños o en la contemplación de los fenómenos del universo, mientras que la idea de que el dios es eterno, incorruptible y perfecto en su felicidad vino por inferencia a partir de los hombres”¹⁰³⁹.

Los dioses, al tratarse de seres corpóreos tridimensionales muy sutiles ¹⁰⁴⁰, están en continua emisión de imágenes [*images / simulacra / εἰδῶλα*] a partir de sus componentes sutilísimos y pequeños¹⁰⁴¹ (según reporta Cicerón¹⁰⁴²), debido al desprendimiento superficial a partir de sus propios cuerpos, si bien tiene lugar una reposición atómica. Las imágenes divinas son livianas efigies o películas de los seres, las cuales no son sensibles (visibles, audibles, tangibles, degustables o olfactibles). Sin embargo, los propios dioses instilan naturalmente esas imágenes en las mentes humanas¹⁰⁴³, en virtud del antedicho enfoque

¹⁰³⁷ cf. MOREAU, Joseph, “Épicure et la physique des dieux”, en *Revue des Études anciennes*, LXX, 1968, pp. 286-294; posteriormente [se cita por] MOREAU, Joseph, *Stoïcisme. Épicurisme. Tradition hellénique*, Paris, J. Vrin, 1979, pp. 129-138, concretamente pp. 130-131.

¹⁰³⁸ cf. WIFSTRAND SCHIEBE, Marianne, “Sind die epikureischen Götter ‘thought-constructs’?”, en *Mnemosyne*, n° 56, 2003, pp. 703–727, concretamente pp. 718, 722-723.

¹⁰³⁹ SEXTO EMPÍRICO, *Contra los físicos I = Contra los dogmáticos III = Adversus mathematicos*, IX, 45, en MARCOS MONTIEL, *op. cit.*, p. 412.

¹⁰⁴⁰ MANSFELD, Jaap, “Aspects of Epicurean theology”, en *Mnemosyne*, n° 46, fasc 2, 1993, pp. 172-210, concretamente pp. 208-210: “[aludiendo a AËTIVS, *De placitis*, I, 7, 34, en DIELS, *Doxographi*, *op. cit.*, p. 306 l. 15 – p. 307 l. 3] the nature of the images consists of very fine particles [διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδῶλων φύσεως] (...) all the gods without exception are seen by reason, which in this case means immediately apprehended by the mind not the senses. They are not grasped the way they are grasped by means of inference but on materialistic grounds only, viz [*videlicet*] because of the smallness of the particles of which their images are composed (...) the gods consist of very fine particles because their images do (...) A god *qua* living being is a compound of body and soul That his soul is very finely textured needs no separate defence, because what holds for human souls a fortiori holds for divine souls It is his body which must be proved to have a very fine texture If one believes that the gods (...) are actually existing entities, the fact that the divine images which reach us consist of very fine particles that can only be apprehended by the mind entails that the gods have what Cicero calls a quasi-body and quasi-blood. But there is no good reason for the assumption that the body of the gods is flat, or something in the nature of a two-dimensional sketch. Reflection on this special kind of perception [la intelectual] and this particular kind of image-stream allows us to infer that the gods themselves, whom we vividly know to be indestructible and blessed beings, must forever be sustained by streams of most similar aggregates of very fine corpuscles (called ‘images’ because of this particular structure), which arise from the infinitely many atoms”. Nosotros creemos que, en el caso de los dioses, y siendo la psique un cuerpo, no es necesario distinguir entre el cuerpo sutil y cuerpo burdo en los dioses o de ‘body and soul’. Coincidimos parcialmente con el autor.

¹⁰⁴¹ cf. MANSFELD, Jaap, “Aspects of Epicurean theology”, en *op. cit.*, pp. 172-196.

¹⁰⁴² cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 19, 49, en ESCOBAR, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁰⁴³ cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 139, Máxima I, escolio, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 566: “En otros lugares dice (Epicuro) que los dioses son cognoscibles por la razón, presentándose los unos individualmente, otros en su semejanza formal, a partir de la continua afluencia de imágenes similares que constituyen el mismo objeto, en forma humana [ἀσθενεὶ δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὗς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὕφεσιῶτας, οὗς δὲ καθ' ὁμοειδείαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδῶλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ

racional representativo o atención intelectual imaginativa, ya que las réplicas, de “de tan delgadas que son, si no es a las que atiende con agudeza, no es capaz el ánimo de verlas”¹⁰⁴⁴, como magistralmente poetiza Lucrecio¹⁰⁴⁵, y observa, todavía en latín, el estudioso decimonónico Schoemann¹⁰⁴⁶, en una refacción a partir del poeta romano¹⁰⁴⁷.

Esos simulacros tienen aspecto antropomorfo y se presentan a la conciencia del que duerme y a la del que vela¹⁰⁴⁸. Así las cosas, la posibilidad representativa de los dioses en los humanos depende, en efecto, de su existencia fáctica, y no al contrario. Esto es, los seres humanos tenemos idea de los dioses porque existen, y no existen porque tengamos idea de ellos¹⁰⁴⁹. De acuerdo con esto y habida cuenta de que los sueños carecen de naturaleza profética y no son más que producto de afluencia de imágenes¹⁰⁵⁰, sostiene el estudioso Giannantoni la materialidad de los dioses “come composti atomici (sia pure di natura un po' speciale)”¹⁰⁵¹.

ἀποτελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς]”; cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 19, 49, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 110: “la condición natural de los dioses es tal que, para empezar, no puede discernirse mediante la sensación, sino mediante la mente [*eam esse vim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernantur*]”.

¹⁰⁴⁴ LUCRECIO, *La naturaleza*, IV, vv. 802-803, en SOCAS, *op. cit.*, p. 304: “*et quia tenuia sunt, nisi quae contendit, acute / cernere non potis est animus*”.

¹⁰⁴⁵ LUCRECIO, *La naturaleza*, VI, vv. 76-79, en SOCAS, *op. cit.*, p. 402: “las representaciones que desde su cuerpo santo cayeron sobre las mentes de los hombres como mensajeras de la forma divina podrás acogerlas en la tranquila paz de tu corazón” [(...) *de corpore quae sancto simulacra feruntur / in mentes hominum divinae nuntia formae, / suscipere haec animi tranquilla pace valebis*].

¹⁰⁴⁶ SCHOEMANN, *De Epicuri theologia*, *op. cit.*, pp. 4-5, incluido en SCHOEMANN, *op. cit.*, pp. 336-359. Se cita por la primera: “*Epicurus autem deorum notionem non aliunde quam ab imaginibus quibusdam divinis in animos hominum illapsis derivari posse statueret. (...) Constare autem has imagines censebant atomis sive individuis corpusculis longe subtilissimis et quolibet vel tenuissimo corpore ex eorum genere, quae manibus tangi possunt, longe tenuioribus, et esse earum alias, quae oculis lacesserent et hinc ad animum deferrentur, alias autem, quae oculis quidem non perciperentur, sed propter summam tenuitatem ad ipsum atatim animum perlaberentur*”.

¹⁰⁴⁷ LVCRETIVS BAILEY, *op. cit.*: “*quippe etenim multo magis haec sunt tenuia textu / quam quae percipiunt oculos visumque lacessunt, / corporis haec quoniam penetrant per rara cientque / tenvem animi naturam intus sensumque lacessunt*”.

¹⁰⁴⁸ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 18, 46, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 109.

¹⁰⁴⁹ No obstante, esta argumentación recuerda al círculo vicioso, como ocurre en las críticas al antropomorfismo divino de Jenófanes, *uid. infra*.

¹⁰⁵⁰ cf. EPICURO, *Sentencia vaticana* 24, en VARA, *op. cit.*, p. 100: “A los sueños no les corresponde una naturaleza divina ni capacidad profética, sino que son producidos por una afluencia de imágenes”.

¹⁰⁵¹ GIANNANTONI, Gabriele, “Epicuro e l’ateismo”, en GIANNANTONI, GIGANTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 21-63, p. 27.

2.6. El placer y la felicidad divinos

Una vez exploradas la corporeidad material y la evidencia cognoscitiva respecto a los dioses, resulta clave, para tratar su faceta terapéutica, entender el placer y la felicidad divinas, en las cuales están implicados también la sensación y sensibilidad, tal como indica Essler, aduciendo a Filodemo¹⁰⁵².

El contacto se basa en la materialidad y de él depende la sensación, que a su vez deriva en placer o dolor, siendo la ἡδονή el criterio y finalidad última, según señala el filósofo samio¹⁰⁵³. Con su cuerpo¹⁰⁵⁴, las divinidades son activamente felices¹⁰⁵⁵ en grado sumo, como indica Epicuro y Lucrecio, que anota nuevamente el gozo y la ausencia de dolor¹⁰⁵⁶. Ellos sólo asimilan, viven y piensan lo placentero o provechoso, dada la correlación entre lo erróneo y oscuro con lo infeliz e, inversamente, entre lo exacto y lo benéfico¹⁰⁵⁷. Los θεοί están “familiarizados en todo momento con sus propias virtudes, aceptan a los que son iguales a ellos, considerando cosa extraña todo lo que no es así”¹⁰⁵⁸. El que conoce la naturaleza de los dioses y vive de acuerdo con ella es un sabio y virtuoso, convirtiéndose, por ende, amigo de los dioses, como se indica más abajo.

¹⁰⁵² ESSLER, *Glücklich und unsterblich*, op. cit., p. 231: “Ein wichtiges Argument für die Körperlichkeit der Götter ergibt sich daraus, dass ihnen die Epikureer auch gegen Einwände anderer sowohl Wahrnehmung auch Lust zuschreiben. (...) Nach der epikureischen Lehre kann der Mensch quantitativ und qualitativ die gleiche Lust empfinden wie die Götter; und möglicherweise vertraten die Epikureer, sogar die Ansicht, dass Lust am einfachsten und moralisch informativsten wahrzunehmen ist. Dass Lust für die Epikureer körperlich ist, bezeugen zahlreiche Stellen”.

¹⁰⁵³ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 129, 131, en VARA, op. cit., p. 90: “todo bien y todo mal radica en la sensación” [...] “todo gozo es cosa buena, por ser de una naturaleza afín a la nuestra (πάσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν)” [...] “el gozo es el fin primordial (ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν)”.

¹⁰⁵⁴ FILODEMO DE GÁDARA, col. 5, l. 130-144, en OBBINK, *On piety*, op. cit., p. 115: “they say this to be the greatest proof that the person who conceives the divine as bodily in nature eliminates the divine from existing things. But in allowing perception and pleasure, we have established, in accordance with all conceptions, that there is also an excellent disposition of things which endure if they are not.. (*unum verbum deest*)”. Vid. las notas a la columna y líneas correspondientes, a partir de la p. 292 y ss., donde el editor dice explícitamente: “Corporeal sensation was regularly included as an attribute of the gods in Epicurean accounts as part of their thoroughgoing anthropocentrism”.

¹⁰⁵⁵ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 123, en VARA, op. cit., 1995, p. 87: “no le apliques [a la idea de dios] ningún concepto extraño a su inmortalidad ni ninguno impropio de su felicidad”.

¹⁰⁵⁶ LUCRECIO, *La naturaleza*, I, vv. 44-49, II, vv. 1093-1094, en SOCAS, op. cit., p. 123 y pp. 219-220, respectivamente: “es forzoso que por sí solo el ser de los dioses, en la mayor paz disfrute (*fruatur*) de una existencia sin muerte, apartado de nuestras cosas y separado lejos; porque libre de todo dolor (*privata dolore omni*), libre de pruebas, capaz por sí solo gracias a sus recursos (*ipsa suis pollens opibus*), en nada necesitado de nosotros”; “llevan una existencia apacible (*placidum aevom*) y una vida sosegada (*vitamque serenam*)”.

¹⁰⁵⁷ cf. SCHMID, Wolfgang, “Götter und Menschen in der Theologie Epikurs”, en *Rheinisches Museum für Philologie*, n° 94, 1951, pp. 97–156, concretamente pp. 108-115.

¹⁰⁵⁸ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 124, en VARA, op. cit., p. 88.

El placer de los dioses es, primeramente, al igual que para los hombres, la ἀπονία, esto es, la *indolentia*, puesto que “todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor”¹⁰⁵⁹ y buscamos “la salud del cuerpo (τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν) y (...) la imperturbabilidad del alma (τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν), ya que éste es el fin de una vida dichosa (τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος)¹⁰⁶⁰. Entre los placeres, el psíquico es más estable, suave y dulce que el cárnico, por lo que καταστηματικά ἡδοναί se consideran más nobles que los otros y por ello son propias del sabio¹⁰⁶¹ y del dios, que se complace en sus propios disfrutes¹⁰⁶², psíquicos¹⁰⁶³.

Repletos de bienes¹⁰⁶⁴, cuyo culmen¹⁰⁶⁵ poseen, los dioses están máximamente activos para el placer y desocupados de obligaciones. Felices¹⁰⁶⁶, no son contemplativos, aunque Mondolfo¹⁰⁶⁷ pusiera de manifiesto algunas importantes convergencias entre la concepción epicúrea y la aristotélica sobre la divinidad, las cuales fueron recogidas por Merlan¹⁰⁶⁸ o

¹⁰⁵⁹ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 128, en VARA, *op. cit.*, p. 89.

¹⁰⁶⁰ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 128, en VARA *op. cit.*, p. 89.

¹⁰⁶¹ cf. PLUTARCO, *Sobre la la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, 1089 A9 - B2, en MARTOS MONTIEL, *op. cit.*, p. 166: “el sabio se diferencia especialmente por eso, por recordar con claridad y conservar en sí (τῷ μνημονεῦειν ἐναργῶς καὶ συνέχειν ἐν ἑαυτῷ) las imágenes, sensaciones y movimientos relacionados con los placeres (περὶ τὰς ἡδονὰς φάσματα καὶ πάθη καὶ κινήσεις), [de modo que] están recomendando algo digno de la sabiduría cuando dejan que permanezcan en el alma del sabio (ἄξιον σοφίας παρεγγυῶσιν, ὥσπερ ἐν ἀσώτων οἰκία τῇ ψυχῇ τοῦ σοφοῦ τὰ τῆς ἡδονῆς ἐκκλύσματα μένειν)”.

¹⁰⁶² cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 19, 51 y I, 20, 53, en ESCOBAR, *op. cit.*, pp. 112-113: “Está claro que no puede imaginarse nada más apacible, ni más abundante en La apacibilidad todo tipo de bienes, que una vida como de los dioses ésa. Y es que la divinidad no hace nada, no se halla inmersa en ocupación alguna, no se esfuerza en trabajo alguno, se complace en su propia sabiduría y virtud, y tiene la seguridad de que siempre disfrutará de placeres sumamente intensos y, además, eternos. [*beatius nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest. nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet, habet exploratum fore se semper cum in maximis tum in aeternis voluptatibus. Hunc deum rite beatum dixerimus*] (...) Nosotros, por nuestra parte, basamos una vida apacible en el sosiego del espíritu y en la ausencia de todo quehacer [*nos autem beatam vitam in animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus*]”.

¹⁰⁶³ cf. FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter*, *op. cit.*, p. 45. frag. 7, l. 12: “συμπεπλεγμένον πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς”.

¹⁰⁶⁴ cf. KLEVE, Knut, “Epicurean Theology”, en *op. cit.*, pp. 249-266, concretamente p. 250; cf. también FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter*, *op. cit.*, p. 45, frag. 7, l. 12: “συμπεπλεγμένον πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς”.

¹⁰⁶⁵ cf. FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter*, *op. cit.*, p. 22, col. 2, ll. 26-28: “ἀλλὰ πάντες τε καὶ πᾶσαι τὴν ἀπέρεκτον ἀκροτητ’ ἔχουσιν”; también p. 51, frag. 39 d, ll. 6-8: “παντας ἀπαντ’ ἔχειν τᾶγαγά”.

¹⁰⁶⁶ LEMKE, *Theologie*, *op. cit.*, p. 103: “Die Götter Epikurs sind die ideale Verwirklichung des Eudämoniegedankens, der seine ganze Philosophie beherrscht. Sie leben auf ewig in stetem Glück, haben keine Sorgen und bereiten auch anderen keine. Sie sind das Vorbild für den Menschen, der die Eudämonie sucht. Deshalb müssen die Götter Epikurs auch anthropomorph sein; denn wer könnte sich etwas unter der Glückseligkeit eines Zylinders oder einer Kugel vorstellen? Besonders plastisch tritt die Funktion der Götter als Vorbild vor unsere Augen, wenn wir die Vergleiche des Weisen und seiner Lebensführung mit den Göttern betrachten”.

¹⁰⁶⁷ cf. MONDOLFO, *Infinito*, *op. cit.*, parte IV, ‘La infinitud de las magnitudes extensas (universo y espacio) y la infinitud de la potencia universal divina’, cap. XV “Los motivos ideológicos de la limitación en Aristóteles. La unidad y la pluralidad cósmica y divina. Tránsito a la teología epicúrea”, pp. 457-467.

¹⁰⁶⁸ cf. MERLAN, Philip, “Aristoteles und Epikurs Müsige Götter”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, nº 21, vol.4, 1967, pp. 485 – 498, concretamente, pp. 487 y 493: “Die höhere Vollkommenheit der Intelligenz sei dann Einsicht (nous) genannt. Glücklich kann nur der Mensch sein, da nur er Intelligenz besitzt; und glücklich ist

Acosta¹⁰⁶⁹ y que aparecen en los aristotélicos *Metafísica*¹⁰⁷⁰, *Acerca del cielo*¹⁰⁷¹ y la *Ética a Nicómaco*¹⁰⁷², respectivamente.

Los dioses de Epicuro se muestran activamente plácidos y complacidos, tal como indica Festugière, son divinidades que:

“no causan mal. Dioses que no son malévolos. Dioses que no están vigilando continuamente nuestros menores gestos para ver si no sobrepasamos la medida, la estrecha medida impuesta al hombre, ni espionando nuestros menores deslices para abatirnos, seguros, por lo demás, de que un día caeremos en sus manos y podrán satisfacer su venganza. Dioses, en fin, sin celos y sin odio. Tal la buena nueva que traía Epicuro al mundo, con una insistencia en que acaso haya de verse el recuerdo de una angustia personal de la cual se habría liberado paulatinamente, y del que anhelaba ahora liberar al resto de los hombres”¹⁰⁷³.

nur ein Mensch, der ein der Intelligenz gemäßes, also ein Leben der Einsicht führt). Das ist eine der Perspektiven, die wir in der Nikomachischen Ethik finden. Die andere eröffnet sich, indem Aristoteles drei fundamentale Lebensarten unterscheidet: Leben, das auf Genuß (hedone) ausgeht, Leben, das sich bestrebt, Ruhm zu erwerben, und Leben, das der Betrachtung (theoria; wir könnten auch Kunde, oder Erkundigung, oder Kontemplation sagen) gewidmet ist. Offenbar ist die drittgenannte Lebensart die beste. (...) Die Götter - offenbar spricht Aristoteles auch hier als Polytheist“ [...] “So wie Aristoteles, lehnt also auch Epikur jede göttliche Teilnahme an den Affären der Welt und der Menschen ab. (...) Unterschiede und Ähnlichkeiten - die größte Ähnlichkeit jedoch in der Ablehnung jedes Eingreifens der Götter in kosmische und besonders menschliche Angelegenheiten. Es ist keineswegs etwas ganz Neues, die müßigen Götter des Aristoteles mit denen Epikurs zusammenzustellen. Dies hat schon ein Platoniker des 2. Jh. n. Chr. getan- der oben erwähnte Atticus”.

¹⁰⁶⁹ ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo, “Sobre algunos planteamientos ético-teológicos en Aristóteles y Epicuro”, *Anuario de Filología*, Universidad de Barcelona, nº 7, 1981, pp. 9-48 y, más concretamente, pp. 21-48.

¹⁰⁷⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. XII, cap. 7, 1072b 14-31, en CALVO, Tomás (ed., trad.), *op. cit.*, p. 487-488: “De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos lo son las esperanzas y los recuerdos)”.

¹⁰⁷¹ cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, lib. I, sec. 9, 279a 18 y ss., en CANDEL, *op. cit.*, p. 88: “Por eso las cosas de allá (arriba) no están por su naturaleza en un lugar, ni el tiempo las hace envejecer, ni hay cambio alguno en ninguna de las cosas situadas sobre la traslación más externa, sino que, llevando, inalterables e impasibles, la más noble y autosuficiente de las vidas, existen toda la duración (del mundo)”.

¹⁰⁷² cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VII, sec. 14, 1154b 26-28, X, cap. 8, 1178 b 9 y ss., X, cap. 8, 1179 a 22 y ss., en LLEDÓ, PALLÍ, *op. cit.*, pp. 321, 399-400, 402: “Dios se goza siempre en un solo placer y simple, pues no sólo existe una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad, y el placer reside más en la quietud que en el movimiento”; [...] “Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? (...) la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa”; [...] “el que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y el más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente”.

¹⁰⁷³ FESTUGIÈRE, A. J., *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, EUDEBA, 1963, “Epicuro y la religión astral”, p. 40.

2.7. Antropomorfismo divino: introducción

De acuerdo con el filósofo samio, los dioses son antropomorfos, tienen forma humana, cosa que provoca ciertas críticas (Cota) y refutaciones (Veleyo), las cuales se nos han transmitido en el diálogo ciceroniano sobre la naturaleza divina.

Por su parte, las críticas tienen que ver con la posesión divina de pies, lengua, dientes, paladar, corazón, pulmones e hígado, cabeza o muslos, entre otros¹⁰⁷⁴, todo lo cual se considera mitológico¹⁰⁷⁵ e inconsistente¹⁰⁷⁶. Según reporta Filodemo de Gádara – que conviene leer con prudencia, empero – los dioses cuentan con sentidos humanos, es decir, tacto, oído y vista¹⁰⁷⁷. Pese a su *σύστασις* o composición, sempiterna, y su autosuficiencia, los dioses contribuyen a la satisfacción mutua de sus respectivas necesidades¹⁰⁷⁸ y para ello dependen, en cierta forma, de sus sentidos, sus iguales y lo externo, como apunta Diels¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁴ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 33, 92, I, 35, 99, en ESCOBAR, *op. cit.*, pp. 133, 144: “¿Ni siquiera el hecho de considerar cuál es la utilidad y la disposición de los miembros en el ser humano os mueve a juzgar que los dioses no precisan de miembros humanos? Porque ¿qué falta hacen los pies cuando no hay desplazamiento, las manos si nada se coge, o toda la retahíla restante de partes del cuerpo, en la que no hay nada sin fundamento, nada sin causa, nada superfluo, de tal modo que no existe ningún arte capaz de imitar la maestría de la naturaleza? Por tanto, el dios tendrá lengua y no hablará, tendrá dientes, paladar y garganta sin uso alguno, y en vano tendrá ese dios lo que la naturaleza fijó al cuerpo para la procreación. Y no es más importante lo externo que lo interno: corazón, pulmones, hígado y lo demás, cosas que, una vez privadas de utilidad, ¿qué encanto tienen (pues pretendéis, además, que estas cosas están en la divinidad por el hecho de ser hermosas)?”; [...]“A tu dios, por lo demás, no es ya que le sobre un dedo, sino la cabeza, el cuello, los hombros, los costados, el vientre, la espalda, las corvas, las manos, los pies, los muslos, las piernas... Si se trata de que sea inmortal, ¿qué tienen que ver esos miembros con la vida? ¿Qué tiene que ver la propia faz? Antes bien cosas como el cerebro, el corazón, los pulmones, el hígado..., porque estos órganos son la sede de la vida; el porte, desde luego, nada tiene que ver con el mantenimiento de ésta”. *cf.* también CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 30, 83, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 132.

¹⁰⁷⁵ *cf.* JENÓFANES DE COLOFÓN, frags. 500 y 502 (DK 21 B 14, DK, 21 B 15, Clemente de Alejandría, *Stromata*, lib. V, 109 y 110, en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 294: “Pero los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos”; “[p]ero si los bueyes, (caballos) y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los [hombres; dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos; los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente a cada uno”. *cf.* CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 28, 78, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 128: “Y bien, si las bestias albergasen razón, crees que no asignaría cada una de ellas la primacía a su propia especie? [*quid censes, si ratio esset in beluis, non suo quasque generi plurimum tributuras fuisse*]”.

¹⁰⁷⁶ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 27, 76, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 127. De aquí y de los apartados precedentes y sucesivos se extraen, sintetizadas, las críticas. *cf.* también CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 32, 90, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 137: “Y no entiendo, en realidad, por qué ha preferido Epicuro decir que los dioses son similares a los hombres, en vez de decir que los hombres son similares a los dioses (...) [ya que] la configuración formal de los dioses no procede de la de los hombres, porque los dioses siempre han existido, nunca tuvieron nacimiento (al menos si es que van a ser eternos), mas los hombres sí que han nacido; por tanto, es anterior la forma humana que los hombres, y esta forma es la que tenían los dioses inmortales”.

¹⁰⁷⁷ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, op. cit.*, p. 14, col. b, frag. 83, l. 6 y ss.

¹⁰⁷⁸ *cf.* FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, op. cit.*, p. 14, col. a y b, frag. 87 y 83, l. 6 y ss.

¹⁰⁷⁹ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, op. cit.*, p. 5: “da das Lustgefühl nicht allein auf dem eignen Innern beruhen kann, sondern der Anregung von außen durch die Sinnesorgane bedarf, so ist schon hierdurch bei Menschen wie bei Göttern die Abhängigkeit von der Außenwelt gegeben”.

En todo caso, además de la forma humana, supone un problema la conservación infinita del propio cuerpo. En este punto, el antropomorfismo divino presenta una dificultad espinosa, como bien señala Konstan¹⁰⁸⁰, que aporta una interesante solución propuesta por Wigodsky sobre Filodemo, según el cual existe una conexión entre existencia física real, beatitud en cuanto ausencia de perturbación emocional e inmortalidad¹⁰⁸¹, a partir de una lectura de Giussani¹⁰⁸² y Lucrecio¹⁰⁸³.

La autopreservación antropomórfica del cuerpo sutil divino se debe a causas tanto extrínsecas como intrínsecas. Entre los hombres, los elementos en que la psique funda su vitalidad se descomponen, le llegan impactos, aun sutilísimos, que la desordenan e igualmente no los puede rechazar, al igual que no puede evitar asumir las consecuencias que le llegan desde lo cárnico, su envoltorio burdo, en virtud de la mutua correlación; por último, le aquejan males y dolencias internas como el miedo por el futuro y el remordimiento por lo pasado y

¹⁰⁸⁰ KONSTAN, David, “Epicurus on the gods”, capítulo IV, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 53-71, concretamente, p. 55.

¹⁰⁸¹ WIGODSKY, Michael, “Emotions and immortality in Philodemus *On the gods 3* and the *Aeneid*”, en ARMSTRONG, David *et al.*, (eds.), *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, University of Texas Press, Austin, 2004, pp. 211-228, concretamente, p. 212: “as I interpret it [el tratado *Sobre los dioses*, de Filodemo], the treatise when complete did not just presuppose their real existence, but presented an argument for it based on a necessary connection between their blessedness, that is, freedom from emotional disturbance, and their immortality”.

¹⁰⁸² GIUSSANI, “Postilla lucreziana a Lucrezio III, 798-827”, en GIUSSANI, *Studi lucreziani, op. cit.*, pp. 219-225, concretamente pp. 222-225: “dopo dette le condizioni dell'eternità, nessuna delle quali conviene all'anima (...) ma non potrebbe l'anima essere eterna per effetto di altre condizioni? Ma strano non è; nel sistema epicureo c'è un altro eterno, che non è né l'atomo, né il vuoto, né il tutto; (...) Questo altro eterno sono gli dei, e l'obiezione die Lucrezio si fa è in fondo questa: non potrebbe l'anima essere eterna perchè si trovi nelle stesse condizioni che fanno eterna l'esistenza degli dei? Non possiamo entrar qui nella questione, come Epicuro conciliasse l'eternità de' suoi dei col suo sistema fisico (...) basti dire che gli dei di Epicuro sono eterni perchè, per la particolare loro costituzione fisica, si trovano in tal condizione, che, come è detto qui, *aut non veniunt omnino aliena salutis, aut quae veniunt aliqua ratione recedunt* (...) E che questi versi alludano realmente alla condizione 'del divino, mi è confermato anche da ciò: Lucrezio risponde, 822-827, con prove di fatto che l'anima è soggetta agli assalti di morte, come il corpo: ora, per questo, bastava ricordare, od erano principalmente da ricordare, le già dimostrate malattie dell'anima, sia quelle che ha comuni col corpo, sia le sue speciali; invece non solamente accenna anche agli affetti del timore e del rimorso (che come lesivi dell'esistenza hanno certamente molto minore importanza ed evidenza), ma a questi dà il posto principale (...) e dell'altre malattie tocca o in forma incidentale (...) o in forma di semplice appendice (...) Ora, qui Lucrezio ha fissa la mente alla condizione del divino, e la differenza che più spiccata gli si affaccia tra dei e anima umana è l'assenza negli uni, la presenza nell'altra, delle maggiori cause di infelicità, l'angoscia del passato e l'angoscia del futuro”.

¹⁰⁸³ LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 819-829, en SOCAS, *op. cit.*, p. 262: “Y si acaso es preferible considerarla inmortal justamente porque está sujeta y protegida de lo viviente, o porque no sobrevienen cosas del todo hostiles a su integridad, o porque las que sobrevienen, por alguna razón, se ven rechazadas y se alejan antes de que podamos sentir el daño que han hecho, (procede que pierda tal esperanza al ser rechazada por sus propios choques): y es que, aparte de lo que de malo con las dolencias del cuerpo le llega, se añade el que con los sucesos venideros a menudo se desgarran, entre los temores lo pasa mal y por las preocupaciones se agota, o la reconcomen pasadas culpas y pecados; añade la demencia, exclusiva del espíritu, y el olvido de conocimientos, añade que se hunde en las negras aguas del letargo [*quod si forte ideo magis immortalis habendast, / quod vitalibus ab rebus munita tenetur, / aut quia non veniunt omnino aliena salutis, / aut quia quae veniunt aliqua ratione recedunt / pulsa prius quam quid noceant sentire queamus, / (lacuna) / praeter enim quam quod morbis cum corporis aegret, / advenit id quod eam de rebus saepe futuris / macerat inque metu male habet curisque fatigat, / praeteritisque male admissis peccata remordent. / adde furorem animi proprium atque obliviam rerum, / adde quod in nigras lethargi mergitur undas*]”.

perdido, así como la demencia y el olvido. Todo esto – y he aquí lo fundamental de la tesis que propone Wigodsky – no se da en los dioses ya que ellos son capaces de impedir el acceso de lo nocivo a su cuerpo, que es sutil y, del mismo modo, son capaces de detener, por estabilización equilibrante, su proceso de crecimiento, de modo indefinido¹⁰⁸⁴, así como de mantener un estado de placer material estable, de forma que pueden tomar de lo circundante o de sus semejantes lo necesario para abastecer a la repleción atómica, que compensa las pérdidas peliculares¹⁰⁸⁵.

Un aspecto clave, por sus implicaciones terapéuticas, de su antropomorfismo radica en el habla, que tienen una dimensión nutritiva, esto es, como alimentación de lo afín con lo afín. Esto significa que las palabras de los dioses nutren a sus iguales, gracias a las emisiones sonoras, también que las imágenes de los hombres sabios o directamente por la elección dietética de los aflujos atómicos semejantes y nutritivos, así como el rechazo de lo desparejo,

¹⁰⁸⁴ cf. WIGODSKY, Michael, “Emotions and immortality in Philodemus *On the gods* 3 and the *Aeneid*”, en ARMSTRONG, *op. cit.*, pp. 211-228, concretamente, pp. 217-218: “According to Lucretius (2.1122-1143), growth takes place as long as the organism is taking in more matter, that is, matter of the right kinds, than it is giving off; but when the maximum growth is reached, in living things within our sensory experience, what follows is not lasting equilibrium but an eventual loss of the ability to distribute nourishment to all the body's parts, and a reversal of the process of growth as we lose more of the right sorts of matter than we take in. In some animals, however, including human beings, this attrition does not become apparent for some time after the attainment of maximum growth; and if these animals can maintain a state of equilibrium for years, one can imagine Epicurus asking, why should there not be others possessing this capacity in a higher degree? If this were all there was to the argument, the claim that the capacity for self-preservation found in all animals could be carried to the point of perfection might be dismissed as merely another example of Epicurus' characteristic optimism (though we should remind ourselves that biologists still find the mechanisms by which cells cease to multiply and replace themselves harder to explain than growth and regeneration themselves). But in fact, the same notion of equilibrium which he used to explain the survival of living organisms is fundamental to his conception of pleasure, and though literal immortality is not a human possibility, the gods' availability as a model of the good, that is, pleasant life for human beings was closely connected with his account of their survival. The most important, if not the sole, component of that life, on his view, is catastematic pleasure, the awareness of one's own undisturbed functioning in a state of mental and bodily equilibrium, and the antecedents of this concept are to be found in fifth-century biological speculation: the Hippocratic writers explained health as the proper balance of the 'elements' or of opposite qualities and disease as resulting from contact with inappropriately compounded matter, and Empedocles is reported to have described pleasure and pain in similar terms. From the explanation of pleasure as awareness of one's own normal healthy condition, it was only a step to characterizing pleasure generally as salubrious and pain as deleterious (cf. Lucr. 3.472: *dolor ac morbus leti fabricator uterquest*, 'Both pain and disease are contrivers of death'), and when the Stoics substituted self-preservation for pleasure in their account of the new-born animal's first impulses, they were not introducing a concept with which Epicurus was unfamiliar, but denying what he considered a necessary connection. He explicitly affirmed this connection in *Sent. Vat. 37*, 'Nature is weak in response to evil, not to the good; for it is saved by pleasures and destroyed by pains'; some particular pleasures may have to be rejected because of harmful concomitants or consequences, but whatever is pleasant is also in itself conducive to survival. The principle applies to states of mind as well as body, and it is no mere metaphor”.

¹⁰⁸⁵ cf. KONSTAN, David, “Epicurus on the gods”, capítulo IV, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 53-71, concretamente p. 57: “The gods are thus endowed with a psychophysical composition capable of appropriating external matter in such a way as permanently to replace that which is lost, if for no other reason than at least by the emission of simulacra”.

todo lo cual ocurre en los espacios interplanetarios, donde también han de llegar las imágenes de los filósofos¹⁰⁸⁶.

El mantenimiento estable del cuerpo divino, basado en una especie de proceso alimenticio se regula en virtud de su capacidad racional de asumir lo semejante y rechazar lo disímil de entre las naturalezas y mociones que se le aproximan, según reportan Méndez¹⁰⁸⁷ o Kleve¹⁰⁸⁸. La digestión y alimentación es un gozo, no implica dolor o cansancio alguno y además se produce, siempre según Filodemo, en *minima* temporales, en instantes impensables. Del mismo modo, los dioses no cesan en su puro placer ni desempeñan tarea fatigosa alguna, por lo que tampoco necesitarán de cesación alguna en su actividad, sueño o digestión¹⁰⁸⁹.

Por último, creemos que la belleza constituye, en los dioses al menos, el trasunto estético no de su estado psicosomático sino ya puramente psíquico, que además se caracteriza por su levedad y gracilidad, dado que se reduce toda fricción, aspereza o elemento no dulce en razón de la redondez atómica. Por eso apunta Zeller que “das Nachdenken überzeugt uns, dass die menschliche Gestalt die schönste ist, dass ihr allein die Vernunft inwohnt, und dass sie sich fiir selige Wesen am meisten eignet”¹⁰⁹⁰.

2.7.1. Racionalidad, libertad, sabiduría y dicha plenas

En el apartado precedente hemos mencionado algunas críticas, así como explicado la constancia del cuerpo sutil de los dioses, insistiendo en cómo se mantienen siempre vivos; hemos obviado, sin embargo, la tesis positiva fundamental que habíamos reservado para el capítulo final: la expone Veleyo en el diálogo *Sobre la Naturaleza de los dioses*:

¹⁰⁸⁶ cf. ZELLER, *op. cit.*, 3.1, 1880, pp. 435-436: “Wollten wir ihnen ferner die Sprache nehmen, so würden wir sie des höchsten Genusses, der Unterhaltung mit Ihresgleichen, berauben. (...) Er [Filodemo] denkt sich seine Götter mit Einem Wort wie eine Gesellschaft epikureischer Philosophen, die alles hat, was sie sich wünschen mag: ewiges Leben, keine Sorge, und fortwährende Gelegenheit zu angenehmer Unterhaltung. Nur solche Götter sind auch, wie die Epikureer meinen, nicht zu fürchten, nur sie werden frei und rein, blos um ihrer Vortrefflichkeit willen verehrt”.

¹⁰⁸⁷ MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La teología epicúrea”, en *op. cit.*, pp. 33-52, concretamente p. 45.

¹⁰⁸⁸ KLEVE, Knut, “Epicurean Theology”, en *op. cit.*, pp. 249-266, concretamente p. 251.

¹⁰⁸⁹ ZELLER, *op. cit.*, 3.1, 1880, p. 434: “Die Götter sind frei vom Schläfe, der ja doch immer ein theilweiser Tod ist, und dessen Wesen, die ohne jede Anstrengung leben, entbehren können”.

¹⁰⁹⁰ ZELLER, *op. cit.*, 3. 1, 1880, p. 433.

“Pero, si la figura humana es superior, en cuanto a su forma, a la de todos los seres dotados de espíritu, y si la divinidad, por su parte, es un ser dotado de espíritu, ésta ha de tener, ciertamente, la figura que resulta más hermosa de todas. Y, ya que se afirma que los dioses son sumamente apacibles, pero que, por otra parte, no puede haber nadie apacible sin virtud, ni la virtud puede afincarse sin la razón, ni la razón puede albergarse en parte alguna que no sea la figura humana, ha de reconocerse que los dioses son de apariencia humana”¹⁰⁹¹.

La racionalidad, poseída entre lo mortal únicamente por los hombres, debe atribuirse por inferencia analógica también a lo no mortal compuesto, a los dioses, puesto que está ligada al importantísimo concepto de libre albedrío, a la sabiduría y la beatitud. En la posesión del λόγος se halla un elemento nuclear que aúna a dioses y hombres¹⁰⁹².

El interés por la racionalidad como lo eminentemente humanizador y humano y, por extensión, también divino, representa, en buena medida, un rasgo característico de Grecia y, especialmente, de la filosofía helenística, a saber, la confianza en la razón, la importancia de lo racional no sólo como legaliforme sino también como específicamente humano e incluso consolatorio y terapéutico, una preminencia de lo racional que pone de manifiesto Dodds¹⁰⁹³; no en vano, podemos entender que toda la filosofía helenística es, en un sentido o en otro, el

¹⁰⁹¹ cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 18, 46 y ss., en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 109 y ss., concretamente para la cita, p. 110, 48 [*deus autem animans est, ea figura profecto est quae pulcherrimast omnium. quoniamque deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest nec virtus sine ratione constare nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura, hominis esse specie deos confitendum est*].

¹⁰⁹² cf. OTTO, *Dioses de Grecia*, *op. cit.*, pp. 231-232: “La unidad de dios y del hombre en la esencia primitiva, ése es el pensamiento griego. Y sólo aquí se hace pleno el sentido general de la forma humana, mediante la cual lo divino se revela a los griegos. También para otros pueblos lo esencial en el hombre es la idea y lo igual con el conocimiento de la deidad. Mientras que lo divino busca posibilitar la perfección del hombre como poder absoluto, sabiduría, justicia o amor, esto se ha ofrecido a los griegos en la figura natural de los hombres. Sabemos que les estaba reservado ver y concebir a los hombres como hombres, y que sólo ellos podían tener como tarea el no dedicarse a ninguna otra meta. Lo cual no es, ante todo, la idea de la filosofía: pertenece al espíritu que ha construido la imagen de los dioses olímpicos y con ello ha dado su dirección dominante al pensamiento de los griegos. Este espíritu fue la imagen del hombre, como una forma de eterno carácter cuyos rasgos puros son los de la deidad. En lugar de aumentar sus poderes y virtudes con fantasías piadosas, se mostró en las líneas cerradas de su naturaleza el contorno de lo divino. Así aparece todo lo que se ha dicho contra el «antropomorfismo» de la religión griega, una hueca charlatanería. Ella no ha hecho humana a la deidad, sino que ha visto divinamente la esencia del hombre «El sentido y el esfuerzo de los griegos —escribe Goethe— es divinizar al hombre, y no antropomorfizar la deidad. ¡Aquí se da un teomorfismo, ningún antropomorfismo!» (Myrons Kuh, 1812). La obra más importante de este teomorfismo es el descubrimiento de la protoimagen del hombre que, como la más sublime revelación de la naturaleza, también debía ser la más propia expresión de lo divino”.

¹⁰⁹³ DODDS, Eric Robertson, *Los Griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997, p. 223: “Ciertamente, es en esta época cuando el orgullo griego de la razón humana alcanza su expresión más segura. Debemos rechazar, dice Aristóteles, la vieja regla de vida que aconsejaba la humildad, mandando al hombre pensar en términos mortales (θηητὰ φρονεῖν τον θνητόν); porque el hombre tiene dentro de él una cosa divina, el intelecto, y en la medida en que puede vivir en ese nivel de experiencia, puede vivir como si no fuera mortal”.

conjunto de filosofías del λόγος, aunque sea precisamente la estoica la que más se ha vinculado a este concepto.

La figura humana destaca, así, como fuente o seno de la racionalidad (*ratio*). Por otra parte, creemos en términos epicúreos que el significado de la racionalidad divina tiene que ver con el hecho de llevar una vida plena de dicha y libre de dolor o intranquilidad, así como perfecta, sabia y virtuosa.

Por otra parte, la libertad de los dioses está también conectada con su capacidad para regirse y para superar la determinación atómica que los abocaría a la disgregación o muerte. Al decir de Santoro, la conservación del antropomorfismo sería una concesión, junto con el reconocimiento del politeísmo, a la religiosidad popular¹⁰⁹⁴; nosotros creemos, en la línea de la matización que ofrece la estudiosa italiana, que ese reconocimiento guarda relación, primero, con el proceso humano y también racional analógico de descubrimiento y conocimiento de lo natural.

Si nos permitimos tener en cuenta otras aportaciones de epicúreos tardíos como Demetrio Lacón y Filodemo de Gádara, vemos cómo el primero insiste con convicción en que “dal momento che, infatti, non troviamo la facoltà razionale in un'altra forma se non in quella umana, è evidente che bisogna ammettere anche il dio come antropomorfo, affinché egli abbia insieme alla facoltà razionale anche l'esistenza reale. Perciò diciamo, invero, che il dio è antropomorfo”¹⁰⁹⁵. Del mismo modo, Filodemo de Gádara anota en el *De signis* una reflexión analógica clave:

“some attributes are peculiar to men alone, and some are common also to the gods. Thus we shall use successfully the inference from living beings, when we consider that nothing prevents god from being similar in body to man since man alone of living beings in our experience is capable of thought. For god cannot be conceived apart from thought”¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁴ cf. DEMETRIO LACÓN, SANTORO, *op. cit.*, pp. 50-51; la investigadora ofrece una panorámica de este arduo e irresoluto problema en las pp. 50-60, con el título “L' antropomorfismo divino da Epicuro a Demetrio Lacone e Filodemo”.

¹⁰⁹⁵ DEMETRIO LACÓN, SANTORO, *op. cit.*, trad. col. XV, p. 106; también en p. 106: “... (re. il dio) ha in comune (con l'uomo) l'essere animato. Perciò non è necessario che, se alcune creature viventi hanno una forma siffatta, anche il dio sia siffatto; ma avrà la facoltà di ragionare e in sommo grado invero insieme a queste proprietà comuni avrà anche molte altre proprietà”.

¹⁰⁹⁶ FILODEMO DE GÁDARA, *De signis [On methods of inference]*, XXII, 14-25, en DE LACY, *op. cit.*, pp. 74 (griego) y 75 (inglés): “(...) τινὰ μὲν ἀνθρώποις μόνοις ἴδια, τινὰ δὲ κοινὰ καὶ θεοῖς ἔστιν· εὐστόχως οὖν τῆ ἐκ

Tras las consideraciones previas, es obligado ahora ahondar en el vínculo necesario entre divinidad, racionalidad y felicidad, para lo cual necesitamos una definición heurística de felicidad, hecha desde el presente, la cual, podría decirse, designa el estado psicofísico fruto de la satisfacción de las necesidades básicas corporales, por un lado, y, por otro, la de las anímicas, de tal modo que se produce una completitud o perfección global, ligada, como se ha dicho a la posesión o disfrute de ciertos bienes, internos o externos.

Creemos que la racionalidad establece la primera como objetivo, en virtud de la capacidad de correlacionar o de tender puentes, de hilvanar intereses o finalidades, por lo que actúa como condición necesaria y suficiente para la vida feliz, para la εὐδαιμονία, en el caso de los dioses, aunque respecto a los hombres se vea aminorada o condicionada por el dolor, la enfermedad u otras dificultades.

Habida cuenta de su naturaleza, los dioses tienen también esa faceta de acción y efecto de razonar, de calcular, estimar, sopesar y correlacionar, de entablar diálogos y, especialmente, de establecer o plantearse objetivos, propósitos o intenciones, entre ellas y por excelencia, la felicidad.

No en vano señala Epicuro al respecto que ésta es “el principio y el fin de una vida dichosa [τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν]”¹⁰⁹⁷. Poco más allá en la misma carta escribe: “[p]ues hemos comprendido que ése es el bien primero y congénito a nosotros, y condicionados por él emprendemos toda elección y repulsa y en él terminamos, al tiempo que calculamos todo bien por medio del sentimiento como si fuera una regla”¹⁰⁹⁸. Conviene repetirlo a tenor de lo indicado en la *Epístola a Meneceo*: el criterio supremo que guía la acción es, entonces, el no sentir dolor y el no temblar (μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν), o, expresado en otros términos, la satisfacción de las necesidades psicofísicas, la consecución del bien para el alma y para el cuerpo (τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθόν). El placer rige como guía y como finalidad de toda acción humana, según Epicuro; es ἀρχὴν y τέλος, al mismo tiempo, el placer es, pues, origen (*locus unde*) y destino (*locus quo*) del obrar. Además, el goce no se interpreta aquí como lujuria, exceso, afinidad electiva o inclinación, sino como

ζῶων μεταβάσει χρῆσόμεθα νομίζοντες οὐδὲν κωλύειν, μὴ σῶμα μὲν ἀνθρώποις ὁμοιωμένον τὸν θεὸν ὑπάρχειν διὰ τὸ τὸν ἀνθρώπον φρονήσεως μόνον τῶν παρ’ ἡμῖν ζῶων δεκτικόν, φρονήσεως δὲ χωρὶς μὴ νοεῖσθ’”.

¹⁰⁹⁷ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 128, en VARA, *op. cit.*, p. 89.

¹⁰⁹⁸ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 129, en VARA, *op. cit.*, p. 89.

χρεία, una necesidad, que determina el escoger o rechazar (αἰρέσεως καὶ φυγῆς) una acción o un objeto, juzgando a partir del sentimiento o sensación (τῷ πάθει κρίνοντες).

Con todo, el placer epicúreo humano no debe ser malentendido, dado que no apela sólo a lo corpóreo-sensitivo como ha querido la tradición, sino también a los actos de reflexión o pensamiento¹⁰⁹⁹ y la prudencia o sensatez¹¹⁰⁰, de forma que no existe tanta distancia con la tradición aristotélica¹¹⁰¹.

Con el fin de insistir en la intimísima trabazón que se halla entre racionalidad y dicha, podemos anotar, con Jiyuan Ju y Jorge J. E. Garcia¹¹⁰², la importancia de la excelencia o virtud en la ética griega, de forma que racionalidad es compañera necesaria de εὐδαιμονία, por cuanto el cultivo de la racionalidad humana o de la prudencia, reportan aquella y, al menos en opinión de Epicuro, no hay felicidad que sea digna de tal nombre si no está acompañada, emparentada o fundada en el placer, uno que, aun teniendo una fuente sensorial, también puede ser mental sin dejar de ser por ello atómico y basado en el contacto. No se separa, en Epicuro, la ética, el placer y la virtud, tal como puede observarse en al menos dos pasajes

¹⁰⁹⁹ cf. EPICURO, *Máximas capitales*, XVIII-XX, en VARA, *op. cit.*, p. 95.

¹¹⁰⁰ cf. EPICURO, *Carta a Meneceo*, 132, en VARA, *op. cit.*, p. 91: “El principio para lograr todo esto y el bien más grande es la sensatez. Por lo cual, bien máspreciado que el mismo amor a la verdad resulta la sensatez, de la que se derivan todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir gozosamente sin hacerlo sensata y hermosamente y de forma justa ni tampoco sensata y hermosamente y de forma justa sin hacerlo gozosamente. Pues las virtudes están unidas por principio al hecho de vivir gozosamente, y el hecho de vivir gozosamente es inseparable de ellas”.

¹¹⁰¹ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, lib. I, cap. VII, 1098a 10 y ss. en LLEDÓ, PALLÍ, *op. cit.*, p. 144: “es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud”.

¹¹⁰² YU, Jiyuan, y GRACIA Jorge J. E. (eds.), *Rationality and Happiness: From the Ancients to the Early Medievals*, Rochester, N.Y., Woodbridge, University of Rochester Press, 2003, p. 1: “virtue, yet in Greek ethics, the concept of virtue functions within a framework in which rationality and happiness are more fundamental. Virtue is pursued for happiness (*eudaimonia*), and it is generally thought to be the human rational good and thus intrinsically related to rationality. Beginning with Socrates, the mainstream of ancient ethics tends to focus on the cultivation of rationality in seeking human happiness, but different views of rationality determine different theories of virtue and of the relation between virtue and other goods”.

(*Epístola a Meneceo*¹¹⁰³ y *Máximas Capitales*, respectivamente) que, creemos, pueden aplicarse tanto a los hombres como a los dioses¹¹⁰⁴.

Los dioses, a los que luego imitarán los hombres, se complacen en su autosuficiencia o autarquía, se bastan, pero se reúnen también e incrementan su felicidad, que es el objetivo tanto de dioses cuanto de hombres. Ese hedonismo del agente moral, convenientemente fundado en lo sensato y racional, por la tranquilidad y apacibilidad, sin ninguna renuncia a su fuente sensorial y sensitiva no innata, constituye la piedra angular tanto de la teología física eudemonista cuanto de las propuestas terapéuticas que para los hombres dispone Epicuro. Placer y virtud van, para el filósofo samio, de la mano, hasta el punto de que elegimos la segunda a partir del primero, según transmite Diógenes Laercio¹¹⁰⁵, en una cita que consigna Annas en una breve pero enjundiosa contribución¹¹⁰⁶.

Unos dioses apacibles, ociosos, inteligentes y racionales en la consecución de sus placeres estables, plenos, no se parecen en nada a los astros divinizados y laboriosos, leguleyos y enjuiciadores o bien disolutos y olímpicos *in malam partem*. Los dioses, indica Diógenes de Enoanda, tienen que ser presentados en estatuas como geniales y rientes, en vez de aterradores o tremebundos; esos dioses los epicúreos tienen que figurarse sonriendo para

¹¹⁰³EPICURO, *Carta a Meneceo*, 132, en VARA, *op. cit.*, p. 91: “Pues ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y de más manjares que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa sino un sobrio razonamiento (νήφων λογισμὸς) que, por un lado, investiga los motivos de toda elección y rechazo y, por otro, descarta las suposiciones (τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων), por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones. El principio para lograr todo esto y el bien más grande es la sensatez (πλείστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος). Por lo cual, bien máspreciado que el mismo amor a la verdad resulta la sensatez (τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις· διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις), de la que se derivan todas las demás virtudes (ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί), porque enseña que no es posible vivir gozosamente sin hacerlo sensata y hermosamente y de forma justa ni tampoco sensata y hermosamente y de forma justa sin hacerlo gozosamente. Pues las virtudes están unidas por principio al hecho de vivir gozosamente, y el hecho de vivir gozosamente es inseparable de ellas (οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως· συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον)”.

¹¹⁰⁴EPICURO, *Máxima capital*, V, en VARA, *op. cit.*, p. 93: “No hay una vida gozosa sin una sensata, bella y justa, ni tampoco una sensata, bella y justa, sin una gozosa (οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως). Todo aquel a quien no le asiste este último estado no vive sensata, bella y justamente, y todo aquél a quien no le asiste lo anterior, ése no puede vivir gozosamente (ὅτῳ δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει ἐξ οὗ ζῆν φρονίμως, καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν)”.

¹¹⁰⁵DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 138, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 566: “Por el placer también elegimos las virtudes, no por sí mismas, como (buscamos) la medicina por la salud, según dice Diógenes en el libro veinte de sus *Selecciones*. Y llama diversión a la educación. Epicuro afirma que la virtud, y sólo ella, es inseparable del placer, y las demás cosas, como los alimentos, están de paso”.

¹¹⁰⁶ANNAS, Julia, “Epicurus on pleasure and happiness”, en YU, GRACIA, *op. cit.*, pp. 75-90, en *Philosophical Topics*, vol. 15 nº 2, pp. 5-21.

que les podamos devolver la sonrisa¹¹⁰⁷, como también recuerda Diskin Clay¹¹⁰⁸. Esos dioses no serán, pues, venerados a fin de obtener una gracia o don, sino con sano desinterés y alegremente, de tal modo que la veneración misma de lo divino, así como la asimilación con ello, tenga consecuencias benéficas por tranquilizadoras y, por tranquilizadoras, placenteramente estables, virtuosas y felices, con lo que el sistema epicúreo manifiesta, ya desde la física hasta el portón de la medicina psicosomática, un materialismo realista, racional-empirista y, al propio tiempo, optimista, que alcanza a hombres y dioses¹¹⁰⁹.

Para concluir deseamos señalar que la teología fisicista o, mejor, la fisiología divina materialista y antropomórfica constituye un corolario de su sistema físico que ha de conciliarse con las percepciones y prenociones intramentales, las cuales, por su gran difusión, han de ser verdaderas. De hecho, los dioses, al ser entes físicos y tridimensionales, tienen una posición privilegiada en cuanto correlacionan el ámbito de la pura física teológica y el ámbito del libre albedrío, la felicidad y la tranquilidad hasta transitar hacia lo humano.

En términos exclusivamente físicos podemos afirmar, así mismo, que los dioses nutren, mentalmente, a los hombres y muestran un ideal físico y dietético. Inversamente, los hombres sabios o, por mejor decir, restos de ellos, pueden llegar también a contactar con lo divino a través de las imágenes de su alma, de manera que se divinizan o deifican, por la vía de sus acciones, de su moralidad, de su *modus vivendi*, que huella pelicularmente el vacío. Lo más notable de los dioses epicúreos consiste, creemos, en que, aun siendo dioses *sine cura*,

¹¹⁰⁷ cf. DIÓGENES DE ENOANDA, *Inscripción Epicúrea, Physics*, fr. 56, en SMITH, *op. cit.*, p. 395 (trad.): “Let us then contradict Homer, who] talks [all sorts of nonsense] about them, [representing them sometimes as adulterers, sometimes as] lame, [sometimes as thievish, or even as being struck by mortals with a spear,] as well as [inducing the craftsmen to produce inappropriate portrayals. Some statues of gods shoot [arrows and are produced holding] a bow, [represented] like Heracles in Homer; others are attended by a body-guard of wild beasts; others are angry with the prosperous, like Nemesis according to popular opinion; whereas we ought to make statues of the gods genial and smiling, so that we may smile back at them rather than be afraid of them. Well, then, you people, let us reverence the gods [rightly] both at festivals and on [unhallowed occasions, both] publicly [and privately], and let us observe] the customs [of our fathers in relation to them; and let not the imperishable beings be falsely accused at all] by us [in our vain fear that they are responsible for all misfortunes], bringing [sufferings to us] and [contriving burdensome obligations] for themselves. (...)”.

¹¹⁰⁸ cf. CLAY, Diskin, “The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda: New Discoveries 1969-1983”, en HAASE, Wolfgang (coord.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, parte II: Principat, volumen 36: “Philosophie, Wissenschaften, Technik”, tomo 4: “Philosophie: Epikureismus, Skeptizismus, Cynismus; Orphica: Doxographica”, Berlin y New York 1990, pp. 2446-2559, concretamente, p. 2496.

¹¹⁰⁹ cf., parcialmente en contra, GARCÍA GUAL, ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 62: “entroniza Epicuro, como correlato objetivo de las creencias e impresiones, unas figuras impasibles y felices que, en su serenidad y apartamiento, son una transferencia ideal del sabio epicúreo a un más allá poco sugestivo. En su felicidad y apatía estos dioses, cuyo conocimiento afirma Epicuro que ‘es evidente’, pueden servir al sabio de modelo. Este ‘niega a los dioses, admira su naturaleza y condición, se esfuerza por aproximarse a ellos, aspira, por decirlo así, a tocarles, y llama a los sabios amigos de los dioses y a los dioses amigos de los sabios’. (Pr. 386 Us.) En su felicidad se iguala el sabio a la divinidad”.

otiosi y felices, no rompen ni alteran la continuidad de lo natural, motivo por el que, con propiedad, se evita un salto totalmente insalvable, abismal, entre el orden humano y el divino, siendo esto último, en un distante pie de igualdad, la expresión atómica de lo mejor que tiene el hombre y lo mejor a que puede aspirar, sin que le esperen incoherentes glorias o castigos *post-mortem*. De esta forma, se dispensa ya aquí un antifóbico divinal, como se dispensa un antiálgico vital, al propio tiempo que se regala un ideal de vida.

Sostenemos, así mismo, que la fisicidad divina preserva la libertad de los hombres – y la de los hechos mediante las múltiples explicaciones – no se muestran en ningún caso impíos o irreligiosos, si lo entendemos con exactitud, con Walter Otto, cuyas palabras merecen ser citadas:

“el materialismo de Epicuro no fue ningún obstáculo para la veneración de los dioses, sino al contrario, fue la liberación de la mirada hacia una observación más pura de lo divino. Al desconocer cualquier tipo de poder divino, alejó todo temor, esperanza y pretensión de la veneración a los dioses y la devolvió totalmente a su tarea original: venerar y contemplar la divinidad como lo divino. Los dioses premian a los devotos de una forma que no esperaban. Los dioses, en vez de hacer milagros, toman al hombre superior en su contemplación bienaventurada y lo elevan hacia ellos para convertirlo en su igual”¹¹¹⁰.

Los dioses son lo que son y, tangencialmente, actúan como ese ideal de vida, un modelo ético, estético, de suma felicidad¹¹¹¹, como señala Zeller¹¹¹², y que tiene un punto involuntariamente benéfico, según Essler¹¹¹³.

¹¹¹⁰ OTTO, *Epicuro, op. cit.*, p. 103.

¹¹¹¹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 121, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 559: “Piensan que hay dos tipos de felicidad: la más alta, que es la que rodea a la divinidad, no conoce alternancias, y la otra, que varía con la adquisición y pérdida de placeres [εὐδαιμονίαν διχῆ νοεῖσθαι, τὴν τε ἀκροτάτην, οἷα ἐστὶ περὶ τὸν θεόν, ἐπίτασιν οὐκ ἔχουσιν· καὶ τὴν <κατὰ τὴν> προσθήκην καὶ ἀφαίρεσιν ἡδονῶν]”, incluido también en USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 277, frag. 407, cita tomada de ZELLER, *op. cit.*, 3. 1, p. 432, nota 1.

¹¹¹² cf. ZELLER, *op. cit.*, 3. 1, 1880, pp. 431-432: (...) “Neben diesem theoretischen Grunde (la fundamentación sensualista, atomista e intersubjetiva de lo divino) wirkte aber bei Epikur unverkennbar auch das ilathetisireligiöse Interesse, sein Ideal der Glückseligkeit in den Göttern verwirklicht anzuschauen; und dasselbe Ideal ist es, durch welches der ganze Inhalt seiner Vorstellung über die Götter bestimmt wird. Seine Götter sind daher durchaus menschenähnlich”.

¹¹¹³ ESSLER, *Glückselig und unsterblich, op. cit.*, pp. 357-358: “[s]o haben auch die epikureischen Götter — ohne Absicht und Anstrengung — einen wohltuenden Einfluss auf die Menschen. Indem sie wie alle Gegenstände Bilder aussenden, erlauben sie den Menschen, die Anschauung des glückseligen Lebens zu bilden und damit ein Ideal vor dem geistigen Auge, zu haben, dem die Weisen sich annähren. Außerdem scheint aber bereits die Aufnahme der Bilder, und damit der göttlichen Atome, an sich den Menschen zuträglich. Man mag darüber spekulieren, ob diese Atome einen stabilisierenden Effekt auf den Zusammenhalt der Seelenatome haben. Aus diesem Grund leitet sich Epikurs ausdrückliche Empfehlung der Teilnahme an religiösen Festen her, die er an seine Forderung von

El hombre sabio, el filósofo, por su parte, aspira legítimamente a esa deificación, a esa θεωσις, incluso desde el punto de vista físico en cuanto éste, gracias a su διάνοια y λογισμός, puede considerar la identidad del gozo/goce pleno en un tiempo limitado e ilimitado¹¹¹⁴, asumiendo igualmente los límites de la carne, sin rehuir el placer en vida y sin lamento ante la muerte¹¹¹⁵, semejante a un dios entre los hombres¹¹¹⁶, ya que, como sostiene Diógenes de Enoanda bajo la égida de Epicuro, este logro se alza como hacedero, factible¹¹¹⁷; no en vano, escribe Filodemo de Gádara que los sabios son amigos de los dioses y los dioses, amigos de los sabios”¹¹¹⁸.

Del mismo modo, Diógenes de Enoanda preserva una carta de Epicuro a su madre en la que le aconseja no recordar lo malo sino pensar que cada día adquirimos alguna bondad de camino a la felicidad, pues esto tiene una importancia no desdeñable en el hacernos no ya semejantes a los dioses, sino con una disposición igual a ellos (διαθεσιν ισόθεον), de forma que quede patente que ni tan siquiera “la mortalidad nos hace ir a la zaga de la naturaleza inmortal y dichosa (οὐδε διὰ τὴν θνητότητα τῆς ἀφθάρτου καὶ μακαρίας φύσεως λειπομένουσ)

reinen Auffassungen über die Götter anschließt. Denn unter solchen Umständen können am besten Vorstellungen von den Göttern erlangt werden. (...) Wer von falschen Vorurteilen frei ist, kann die Bilder gut und rein aufnehmen und so den größten Nutzen ziehen, den die epikureischen Götter den Menschen gewähren. Deshalb sollen die Götterbilder lächeln, damit wir selbst auch heiter und ohne Furcht sind (...) Wer die epikureische Lehre nicht verinnerlicht hat, für den gilt umgekehrt die drohende Warnung des Lukrez (VI 7 5-79) vor einem Leben ohne ruhiges Gewissen und Seelenfrieden”.

¹¹¹⁴ LEMKE, *Theologie, op. cit.*, p. 102: “Dadurch wird die Zeitdauer, das einzige, was die Gotter dem Weisen voraushaben, für die Eudämonie irrelevant”.

¹¹¹⁵ EPICURO, *Máximas capitales*, XIX y XX, en VARA, *op. cit.*, p. 95: “XIX Si uno considera por un acto de reflexión el punto más alto que puede alcanzar el gozo, resulta que el tiempo infinito conlleva igual gozo que el limitado. XX. La carne requiere límites ilimitados para su gozo, y sólo un tiempo ilimitado se los procura. En cambio el pensamiento, al tomar conciencia del fin a que está destinada la carne y del límite que le ha sido impuesto, nos procura la vida perfecta, y ya no necesitamos nada más un tiempo ilimitado, sino que el pensamiento ni rehúye el gozo ni cuando las cuitas preparan el fin de la vida termina como si le faltara algo para una vida maravillosa”.

¹¹¹⁶ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 134, en VARA, *op. cit.*, p. 92: “vivirás como un dios entre los hombres. Pues, no se parece nada a un ser que tiene una vida mortal el hombre que vive en medio de bienes inmortales”.

¹¹¹⁷ cf. DIÓGENES DE ENOANDA, *Inscripción Epicúrea*, Ethics, fr. 125, en SMITH, *op. cit.*, p. 414 (trad.): “[So we shall not achieve wisdom universally], since not all are capable of it. But if we assume it to be possible, then truly the life of the gods will pass to men. For everything will be full of justice and mutual love, and there will come to be no need of fortifications or laws and all the things which we contrive on account of one another. As for the necessities derived from agriculture, since we shall have no [slaves at that time] (for indeed [we ourselves shall plough] and dig and tend [the plants] and [divert] rivers and watch over [the crops]), we shall] ... such things as ... not ... time ..., and such activities, [in accordance with what is] needful, will interrupt the continuity of the [shared] study of philosophy; for [the] farming operations [will provide what our] nature wants”.

¹¹¹⁸ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, op. cit.*, p. 16, col. 1, ll. 17-18: “καλείτω καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν θεῶν φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν”.

ημας δείκνυσιν), pues mientras vivimos, nos recogijamos a la par de los dioses (ὄτε μὲν γὰρ ζῶμεν, ὁμοίως τοῖς θεοῖς χαίρομεν)”¹¹¹⁹.

Con esta imagen de la divinidad, con los que se mantiene un vínculo de amistad, mutuo regocijo y familiaridad, se entiende bien que los hombres no temen a los dioses no sólo quieren sino que también puedan curarse de todo mal para gozar de la plena felicidad.

Los dioses, que comparten con los hombres algún formante de su cuerpo sutil, quedan acomunados con los mortales también por la vitalidad y el antropomorfismo, el cual se muestra como condición de racionalidad. De hecho, esa racionalidad viva, contemplativa y práctica queda encarnada por antonomasia en los dioses y, por ello, Drozdek¹¹²⁰ propone

¹¹¹⁹ cf. DIÓGENES DE ENOANDA, *Inscripción Epicúrea*, Ethics, fr. 125, en SMITH, *op.cit.*, pp. 314 (texto griego) y 414 (trad.): “Therefore, with regard to these matters, mother, [be of good heart: do not reckon] the visions [of us to be bad]; rather, [when you see them], think of us daily [acquiring] something [good] and advancing [further in happiness]. For not small [or ineffectual] are these gains for us which make our disposition godlike and show that not even our mortality makes us inferior to the imperishable and blessed nature; for when we are alive, we are as joyful as the gods, [knowing that death is nothing to us; and when we are dead, we are without sensation....]”.

¹¹²⁰ DROZDEK, Adam, “Epicurean gods”, en *Classica et mediaevalia: revue danoise de philologie et d’histoire*, vol. 56, 2005, pp. 155-166, concretamente, pp. 164-166: “However, there may be an ontological reason why the gods are retained in Epicureanism. Order in the Epicurean universe does not emerge from chaos since orderliness of the world is guaranteed by the principle of isonomia (Cicero N.D. 1.50). But how about life and intelligibility? They may be considered results of natural laws exerting their power on the motion of atoms. The laws are themselves inanimate, but by imposing order onto matter, they lead to the emergence of life and intelligibility. (...) Analogically, there is no need for a claim that life and intelligibility emerges from inanimate and unintelligible matter if life and intelligibility also exist from eternity. In the spirit of Koheleth (Eccl. 1.9, 3.15), Epicurus states that the world always was and will be as it is (D.L. 10.39). Thus, the gods exist from eternity and will so exist being indestructible. Through the existence of the gods, the world was always saturated with life and intelligibility, even its highest possible form. As indicated above, the gods are regenerated by absorption of eidola coming from the worldly sphere and purified along the way. It may very well be that eidola emitted by the gods are not only impacting the human soul to, so to speak, let it know that the gods exist, but they are also absorbed by the soul to maintain its existence. Also, the eidola of the gods can be used to create life and humans, intelligible beings. In this scenario, life begets life, intelligibility begets intelligibility, and all this is possible through some inscrutable natural laws, the laws that have the same level of complexity and intricacy as the laws which allow the gods to maintain their eternal existence. The gods are, in this way, as much the models of blessedness as the fulcra of life in general and reasonableness of humans in particular. There is a constant mutual feedback between the world of the gods and the remaining world through the exchange of eidola. Eidola, in this way, have not only epistemological meaning in general, not only religious meaning in the case of the gods, but also an ontological meaning as the way of exchanging organized matter between different parts of the universe. (...) In this way, the gods would not be at best postulates of practical reason — unimportant in their own right, but important to assure the validity of Epicurean ethics - but they would play a vital part in the universe. The gods do not create anything, but without them, humans in particular and life in general, would not exist. The gods are the participants in the human affairs, after all, if only through a general mechanism of the eidola emission. Through these eidola, the gods have a real impact upon the world and no consent of theirs or active participation is needed to accomplish it. By participating in religious ceremonies and by maintaining a worshipful attitude toward the gods, people keep themselves pure and thereby facilitate, through the like to like principle, the blending of gods’ eidola with their souls, thus enhancing the quality of life. Worship would have a genuinely vital part in part of every person. Also, worship of the gods would not only be an obligatory exercise to satisfy the requirements of tradition, not only ‘die geniessende Vergegenwärtigung der göttlichen Sphäre,’ but an expression of gratitude for existence. This gratitude, however, would be of the same level as the gratitude expressed to, say, air and water as indispensable for the continuation of life. The attitude toward the gods thus fits the tenor of the Epicurean philosophy and ethics: it is a purely self-serving and self-centered enterprise”.

enlazarlos también con la inteligibilidad y vitalidad de la φύσις, elevada hasta el grado sumo, con lo que tendrían también un propósito ontológico y fundamentador.

Nosotros discrepamos de Drozdek en parte por cuanto consideramos a los dioses como compuestos y, por ello, seres emergentes, aunque excepcionales por su inmortalidad. Su papel ontológico y epistemológico resulta también digno de atención en lo tocante a la explicación de la felicidad plena y de la comprensibilidad natural, aun analógica, de lo real, en una suerte de culmen ácrata, por no regente, y fruto de un orden bipolar formado por átomos y vacío. En ese campo, los dioses se alimentan a sí mismos, se placen, ya que no han de sanarse, entre sí pero también toman átomos afines de los hombres, concretamente de sus restos psíquicos o de sus imágenes, que si han vivido existencias plenas y gozosas, podrán aspirar a una eternización o divinización material impersonal como formantes atómicos; al propio tiempo, esos hombres, habrán podido sanarse y sanar a otros, hasta el punto de vivir, en lo finito, el placer eterno, legando imágenes de felicidad y racionalidad completas, sin cuerpo, sin sensibilidad y sin vida, pero profundidas de un sentimiento feliz y amical, que habrán alimentado a los dioses y ser ejemplo de vida, al igual que lo son esas deidades.

El equivalente humano de ese estado beatífico divino, que habrá de combinar a la perfección aliento, carne, virtud, racionalidad y placer, en equilibrio psicosomático es lo que podemos considerar la salud y, más que salud, γαλήνη¹¹²¹, en el cual, curados ya por el antídoto contra la aterradora ponzoña propia de la religiosidad platónico-aristotélica, los seres humanos habrán de instalarse, en esa especie de *imitatio sapientum Deorumque*.

Por ello, recobrada una noción naturalista y feliz de lo divino, conviene saber qué sea esa suerte de ὑγίεια psicosomática, esa salud que al mismo tiempo es una *salus*, esto es, una σωτηρία, una salvación en el presente, sin vida *post-mortem*.

¹¹²¹ Tratamos la noción de γαλήνη y γαληνισμός en la tercera parte de la investigación, dedicada a la 'Ética, práctica, psicoterapia' y más concretamente en la sección sobre la φιληδονία.

III. Terapia: ética práctica

Marco conceptual

Hemos dejado escrito anteriormente que los dioses constituyen modelos de vida ejemplar por la ausencia de dolor y por la presencia de placer sensato. El papel de la filosofía epicúrea será, entonces, el de conseguir la asimilación o, al menos, la vecindad con lo divino, que implica estable felicidad o beatitud.

Tal logro se erige – creemos – como el fundamento, el sentido y fin del empeño epicúreo. Su consecución se produce mediante la filosofía, entendida no sólo desde una racionalidad rigurosa y exigente, sino, muy especialmente, desde la vivencia, la experiencia y la inserción radical en lo humano. La filosofía es, en este marco, un saber de sanación, una *sapientia medicans* o *iatrosophia*. Se trata de una sabiduría que integra lo conceptual y lo aplicado y cuya misión es la que vierte el participio latino *medicans* en el sentido de remediar o sanar, pero podríamos decir, desde el español, que es *curadora*. Ante la tentación de escribir el latinajo *curans* estaríamos cometiendo un error; sin embargo, el adjetivo castellano “curador” remite a aquello o aquél que tiene cuidado de algo, o sea, al que aplica su entendimiento y su actividad diligente a beneficio de un persona, animal o cosa; en segundo lugar, a aquello o aquél que cura, esto es, que aplica remedios conducentes a la remisión o sanación de dolencias o lesiones de la mente o del cuerpo, devolviendo o manteniendo, así, la salud psicosomática.

Debemos ahora, antes de adentrarnos en la concepción iatrosófica de Epicuro, hacer explícita una trabazón entre filosofía y medicina, que no es en absoluto nueva. El interés filosófico por la medicina, puede constarse temprano en nuestro ámbito, ya que ambas – creemos – no dejan de ser un saber ligado a lo natural, a lo humano, con una dimensión conceptual y otra, también necesaria, aplicada, concreta. Así, por su belleza y, estimamos, su verdad, queremos recoger, en traducción, una cita del médico decimonónico Kurt Sprengel, quien señala:

“la filosofía es la madre de la medicina en el respecto científico y el crecimiento de una ciencia se halla inextricable aparejado con el aumento de la otra. Este vínculo de la historia de la filosofía con la historia de la medicina debe enseñarnos, verdaderamente, cuáles han sido en cada época el grueso de conocimientos, la opinión predominante y el espíritu del arte. A menudo tomaron los médicos sus teorías de los filósofos. Si la pasión por demostrar tenía preminencia en las escuelas de los filósofos, del mismo modo los médicos procuraban emularles y, mediante el boato de palabras muy

prometedoras, dar a sus pruebas una certeza que no tenían ni podían tener nunca. Tan pronto como los filósofos empezaron a alegar el afán crítico de duda en todo conocimiento humano, igualmente fueron los puntos al punto los primeros, que se preocuparon en no aceptar ningún principio que no emanara de experiencias válidas. Cuanto más cuidadosamente estudia uno la historia de la medicina, tanto más aprende uno a juzgar las opiniones de cada época por el espíritu de la escuela filosófica coetánea”¹¹²².

Aún a título de curiosidad podemos citar, como manifestación de ese interés por las dos disciplinas antedichas, la obra de Étienne Tourtelle, que incluye a Epicuro en su *Histoire philosophique de la médecine*, si bien no explicita los rasgos médicos de su pensamiento¹¹²³.

A su vez, el estudioso Philip van der Eijk afirma que se ha dado en época reciente un acrecentado interés por las relaciones o el solapamiento entre la ciencia médica-curativa, por una parte, y, por otra, su contexto y disciplinas concurrentes. Ello sucede muy señaladamente por sus vínculos con la filosofía entendida *Graeco more*, más amplia y plural, que tiene además una noción de saber menos especializada que la *science*, hasta el punto de que, en cuanto nos concierne:

“a number of ‘philosophers’ too had their own particular reasons for being interested in areas and themes that we commonly associate with medicine and for pursuing these interests in a variety of forms, theoretical as well as practical – and, in so doing, were interacting with medical writers in the setting of their agendas, the formation of their ideas, concepts and methodologies and in their practical activities” (...) [I]t would be quite misleading to present the relationship between ‘doctors’ and ‘philosophers’ in terms of interaction between ‘science’ and ‘philosophy’, the ‘empirical’ and the

¹¹²² SPRENGEL, Kurt, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde*, erster Theil, Halle, Johann Jacob Gebauer, 1800, 2a edición ampliada, pp. 8-9: “[d]ie Philosophie ist die Mutter der Medicin in wissenschaftlicher Rücksicht, und das Wachsthum der einen steht mit der Zunahme der andern Wissenschaft in unzertrennlicher Verbindung. Diese Verbindung der Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Medicin soll uns eigentlich lehren, welches Maass von Kenntnissen, welche herrschende Meinung, und welcher Geist der Kunst in jedem Zeitalter gewesen. Gewöhnlich borgten die Aerzte ihre Theorieen von den Philosophen. Hatte die Sucht zu beweisen in den Schulen der Weltweisen die Oberhand, so suchten auch die Aerzte es ihnen gleichzuthun, und durch ein Gepränge von vielversprechenden Worten ihren Beweisen eine Gewissheit zu geben, welche sie an sich nicht hatten und nie haben konnten. Sobald die Philosophen anfangen, die kritische Zweifelsucht in aller menschlichen Erkenntniss geltend zu machen, so waren auch die Aerzte gleich die ersten, die es sich angelegen seyn liessen, keinen Grundsatz anzunehmen, der nicht aus gültigen Erfahrungen floss. Je sorgfältiger man die Geschichte der Medicin studiert, desto mehr lernt man die herrschenden Meinungen jedes Zeitalters aus dem Geiste der jedesmaligen Schul-Philosophie beurtheilen”. Encontramos una parte de la cita en LONGRIGG, James, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London / New York, Routledge, 2013, p. 1, si bien incompleta y con una fecha de publicación posterior.

¹¹²³ cf. TOURTELLE, Étienne, *Histoire philosophique de la médecine, depuis son origine jusqu'au commencement du 18e. siècle*, Paris, Chez Levrault, Schoell et compagne, 1804, pp. 360-379.

‘theoretical’, the ‘practical’ and the ‘systematical’, the ‘particular’ and the ‘general’, or ‘observation’ and ‘speculation’. To do this would be to ignore the ‘philosophical’, ‘speculative’, ‘theoretical’ and ‘systematic’ aspects of Greek science as well as the extent to which empirical research and observation were part of the activities of people who have gone down in the textbooks as ‘philosophers’. (...) This perception of the early development of medicine and its overlap with philosophy was more widely shared in antiquity, both by medical writers and by ‘philosophers’”¹¹²⁴.

Por su parte, Longrigg sostiene que la invención de la medicina racional, que Fränkel llama científica¹¹²⁵, fue uno de los grandes logros griegos, que supuso el abandono de la superstición y de lo mitológico, en consonancia con las tesis de Nestle¹¹²⁶. Longrigg omite cualquier mención a Epicuro y yerra, creemos, al adoptar una visión demasiado

¹¹²⁴ EIJK, Ph. J. van der, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity, Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2005, pp. 8-9-10; cf. también 6-7.

¹¹²⁵ cf. FRÄNKEL, Hermann, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica: una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, col. Balsa de la Medusa, n° 63, Madrid, A. Machado Libros, 2004, p. 321: “Sus especulaciones [de Jenófanes] se apoyan sobre ejemplos imaginarios, pero tomados del campo de la experiencia, y nos da claramente a entender que nuestro saber teórico es sólo, en el mejor de los casos, una aérea superestructura montada sobre la base de una experiencia bien fundada. Con este empirismo, se conecta sin duda el florecimiento de las ciencias empíricas que se inicia a comienzos del siglo quinto. Es cierto que el impulso griego en pro de teorías generales se mantiene, pero se le añade la voluntad de descubrir y valorar metódicamente multitud de hechos concretos. Ambas direcciones se unen en la medicina científica”.

¹¹²⁶ LONGRIGG, *op. cit.*, p.1: “One of the most impressive contributions of the ancient Greeks to Western culture was their invention of rational medicine. It was the Greeks who first evolved rational systems of medicine for the most part free from magical and religious elements and based upon natural causes. The importance of this revolutionary innovation for the subsequent history of medicine can hardly be overstressed. Here for the first time in the history of medicine was displayed a strikingly rational attitude which resulted in a radically new conception of disease whose causes and symptoms were now accounted for in purely natural terms. This emancipation of medicine from superstition was the outcome of precisely the same attitude of mind which the Milesian natural philosophers had been the first to apply to the world about them. The natural philosophers’ attempts to explain the world without recourse to supernatural intervention brought about a transition from mythological conjecture to rational explanation”.

dicotómica¹¹²⁷, como le ocurre a la historiadora de la medicina Antje Krug¹¹²⁸ y contra la que advierte van der Eijk.

Con todo, sí tiene razón Longrigg al subrayar el vínculo entre creencias mitológico-religiosas infundadas y la preservación de la salud, como apunta Peter Kingsley, que expone el modo en que la sanación de los enfermos tenía lugar en recintos sagrados bajo el control de sacerdotes¹¹²⁹.

El florecimiento de la filosofía griega supone, entonces, un acrecentamiento de la racionalidad y un gran interés por lo circundante, con propósito de comprensión pero también, en lo que toca al hombre, de sanar o corregir aquello que se halla en contradicción con la salud natural. Con todo, pensamos que el juicio de Burnet¹¹³⁰ sobre el particular resulta un tanto radical, aunque sí creemos que existen concomitancias, paralelismos, influjos e intereses u objetivos compartidos en tanto en cuanto las separaciones de ámbitos formativos no son en ese entonces tan netas. La idea de salud y, como señala Rodríguez Alfageme, “la concepción

¹¹²⁷ KINGSLEY, Peter, FRANCÍ, Carmen (trad.), *En los oscuros lugares del saber*, Girona, Atlanta, 2010, pp. 134-135: “Hace ya tiempo que los orígenes de la filosofía occidental se presentan como una cuestión de mera especulación intelectual, de ideas abstractas. Pero eso es sólo un mito. Especialmente en Italia y Sicilia, la realidad era muy diferente. Allí la filosofía se había desarrollado como una actividad generalista, intensamente práctica. Y eso incluía todo el campo de la sanación, si bien entonces por esta palabra se entendía otra cosa. En realidad, no sería un error decir que la medicina racional occidental con la que estamos tan familiarizados surgió como reacción directa contra los primeros de estos filósofos, contra gente como Parménides que adoptaba el papel de *physikos*. La imagen moderna de los médicos y la curación se moldeó a partir de Hipócrates; y la famosa escuela que fundó pronto sintió la necesidad de definir sus objetivos excluyendo de la medicina todo lo que no tuviera que ver específicamente con ella. De manera que arremetió contra todos estos filósofos y los atacó por su empeño en que, antes de curar a nadie, hay que conocer la más profunda naturaleza de los hombres y las mujeres, lo que son los seres humanos desde el principio, no sólo cómo reaccionan en una u otra situación. Y, sin embargo, cuando los escritores hipocráticos adoptaron esta posición, no sólo estaban atacando a los filósofos teóricos. Estaban atacando a sus rivales, también sanadores por derecho propio”.

¹¹²⁸ cf. KRUG, Antje, *Heilkunst und Heilkult: Medizin in der Antike*, München, C.H. Beck, 1985, pp. 25-27.

¹¹²⁹ KINGSLEY, FRANCÍ, *op. cit.*, pp. 77-78: “la curación, en el mundo clásico, tenía mucho que ver con los estados de muerte aparente. Todo estaba ligado con una palabra de toscas resonancias: incubación. Incubar es, simplemente, yacer en un lugar. Pero la palabra tenía un significado muy especial. Antes de que se creara lo que ahora se conoce como medicina ‘racional’ en Occidente, la curación estaba siempre relacionada con lo divino. Si la gente estaba enferma, era normal ir a los santuarios de los dioses o de los grandes seres que antes habían sido humanos pero ahora eran algo más: los héroes. Y acostarse allí. La gente se acostaba en un recinto cerrado, que muchas veces era una caverna. Y se quedaba dormida y soñaba o bien entraba en un estado que, según las descripciones, no era sueño ni vigilia, hasta que terminaba por tener una visión: algunas veces la visión o el sueño los enfrentaba con el dios, la diosa o el héroe, y así se producía la curación. En aquellos tiempos la gente se curaba así. Lo importante era no hacer nada. El momento culminante se producía cuando el enfermo no se debatía ni hacía ningún esfuerzo, sólo tenía que rendirse a su condición. Se acostaba como si estuviera muerto: aguardaba sin comer ni moverse, algunas veces durante varios días seguidos. Y se aguardaba a que la curación llegara de otro lugar, de otro nivel de conciencia y de existencia. Pero esto no quiere decir que se dejara solo al enfermo, ya que había personas encargadas del lugar, sacerdotes que comprendían el funcionamiento del proceso y sabían supervisarlos, que sabían cómo ayudar al yaciente a comprender lo que necesitaba saber sin que ello interfiriera en el proceso mismo”.

¹¹³⁰ cf. BURNET, *op. cit.*, p. 201, nota 4: “It is impossible to understand the history of philosophy from this point onwards [desde Empédocles] without keeping the history of medicine constantly in view”.

de la enfermedad va[n] evolucionando a medida que los conocimientos filosóficos y científicos lo hacen. Este paralelismo se puede ver en las distintas concepciones propias de la medicina técnica de un modo evidente, pero no sólo en ellas. Tal como deja claramente establecido el autor, los distintos modos de concebir la enfermedad dependen del ambiente cultural en donde se atestiguan”¹¹³¹.

En similar sentido se pronuncia el pionero Schumacher¹¹³², quien al hacer historia de la medicina occidental toma en cuenta muy minuciosamente las aportaciones del pensamiento griego antiguo, si bien sus investigaciones se detienen al alcanzar a Platón¹¹³³.

Ahondando aún en el nexo entre medicina sin ensalmo y filosofía cabe aludir al criterio de Edelstein que resulta a este respecto más fino, coherente y sensato. El alemán subraya la integración griega de lo corpóreo humano en el seno de la naturaleza, a cuyas leyes se haya férreamente sometido; así mismo, sostiene que el influjo mayor no se produjo desde la medicina hacia la filosofía, sino al contrario. Escribe:

“In antiquity, philosophy influenced medicine rather than being influenced by it. Philosophical insight guided the physicians in their biological, physiological, and anthropological studies. And while in this respect philosophers were the teachers of physicians, they even were their antagonists in the struggle for leadership in the conduct of life, sternly rebuking the physicians' ambition to prescribe to man what he ought to do. The true contribution of medicine to philosophy, I venture to suggest, lies in the fact that philosophers found in medical treatment and in the physician's task a simile of their own

¹¹³¹ RODRÍGUEZ ALFAGEME, Ignacio, “Prólogo a la segunda edición (2004)”, en GIL FERNÁNDEZ, Luis, *Therapeia: la medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Triacastela, 2004, pp. 6-8.

¹¹³² SCHUMACHER, Joseph, *Die Anfänge abendländischer Medizin in der griechischen Antike*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, p. 8 y pp. 14-15: “Das Studium gerade dieser immer noch rätselhaften und im einzelnen schwer deutbaren Epoche und die Sinnerfassung der das damalige medizinische Denken beherrschenden Theorien und Konzeptionen der alten Philosophen und Ärzte vermögen uns in den Stand zu setzen, das Wesen der Medizin zu erhellen und die Heilkunde in ihrer geschichtlichen Existenz und in ihrer Einheit zu begreifen. [...] man kann von der Medizin der Antike alles sagen, was sie an philosophischen, nosologischen und therapeutischen Ansichten aufzuweisen hatte, und dennoch ein unzureichendes Bild von ihr geben – weil gerade das ungesagt bleibt, was das Wesentliche an ihr ist. Die Beifügung gewisser naturphilosophischer Theorien über die vier Elemente, über die Zahlenlehre, mag zwar das Bild in gewisser Beziehung erweitern, doch zum letzten Verständnis der antiken Medizin reicht dies allein nicht aus. Auch das betonte Herausstellen des „Geistes“ der Heilkunde jener Zeit führt nicht weiter. Denn sowohl die physiologischen, nosologischen und therapeutischen Ansichten als auch der sogenannte Geist der Heilkunde waren nur äußere Auswirkungen einer ganz anderen, viel wesentlicheren Fragestellung, nämlich der Frage nach dem Sein. Das Fragen nach dem Sein der Dinge war die große Tat der griechischen Frühantike, die das abendländische Denken gezeugt hat und damit zugleich auch die wissenschaftliche Medizin. Diese Fragestellung war begründet in der Eigenart jener Denkweise, die eine eigentümlich griechische genannt werden muß”.

¹¹³³ cf. SCHUMACHER, Joseph, *Antike Medizin; die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike*, Berlin, De Gruyter, 1963, 2ª edición mejorada (primera de 1940), pp. 212-242, sobre Platón.

endeavor. The healing of diseases, as well as the preservation of health, provided an analogy which served to emphasize the validity of certain significant ethical concepts and thus helped to establish the truth of philosophy; therein consisted the most fruitful relationship between ancient medicine and ancient philosophy”¹¹³⁴.

Si bien Edelstein fundamenta inicialmente su postura de preponderancia filosófica en analogía con la división entre alma y cuerpo, siendo aquella de mayor excelencia, matiza después al indicar que en la ética griega, especialmente la epicúrea y estoica, el cuerpo guarda una gran semejanza con el alma y ambos pueden ser entendidos del mismo modo y los dos necesitan igualmente mantenerse saludables o ser curados con recursos diversos¹¹³⁵. Así se consigue la salud del cuerpo y de la ψυχή, esto es, la aspiración filosófica de la εὐδαιμονία o felicidad. Como bien apunta el estudioso alemán Michael Frede, los desvelos médicos de los filósofos conectan con su visión generalista, omniabarcante en su propósito explicativo de la naturaleza, identificada con la realidad toda, así como con la necesidad, acuciante a lo largo del siglo V a. C, de explicar la conducta humana, ya que la ética, la libertad y la beatitud cobrarán gran importancia entonces¹¹³⁶.

¹¹³⁴ EDELSTEIN, Ludwig, “The relation of Ancient Philosophy to Medicine”, en EDELSTEIN, Ludwig, TEMKIN, Owsei (ed.), *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967, pp. 349-366, concretamente p. 350; cf. p. 354: “To call the Presocratics physicians and scientists rather than philosophers, as has become fashionable, or to say that from Empedocles on ‘it is impossible ... to understand the development of philosophy without keeping the development of medicine constantly in view’, is, I am afraid, a misrepresentation of the actual situation. It was as philosophers that the Presocratics embarked on the quest for the nature of things, and trying to detect the causes of all physical phenomena they also dealt with the human body”.

¹¹³⁵ EDELSTEIN, Ludwig, “The relation of Ancient Philosophy to Medicine”, en EDELSTEIN, *op. cit.*, pp. 349-366, cf. p. 362: “At this point, however, you may ask: how can medical knowledge, knowledge of the body, be helpful toward an adequate understanding of the soul? Are not body and soul essentially different? Is it not just the difference between the two which the philosopher tries to point out? My answer is that it is characteristic of Greek ethics that it conceives of the soul in the likeness of the body, that it visualizes the soul in very much the same way in which the body was understood, not on a highly technical level, to be sure, but rather in terms of that medical doctrine which was basic and almost universally accepted. The body has its desires, it strives to be filled, to be satiated. These bodily appetites in themselves tend to be extreme; they have no self-restricting limits. In order to prevent disease, to attain health, it is necessary to check the natural tendencies, to introduce measure, a standard by which to curtail the unlimited appetites. The desires of the soul, in the view of the Pythagoreans, of Plato, and of Aristotle, likewise tend to extremes; they strive unceasingly to be satisfied. Pythagorean ethics, Platonic justice, the Aristotelian doctrine of the mean, teach the measure, the standard by which the extremes of our passions are to be reduced to their right proportion. Nor did the body fail to provide an example when Cynics, Stoics, and Epicureans considered all natural activities of the soul, all natural emotions as bad, or even diseased. Does not language itself indicate the similarity of body and soul?”.

¹¹³⁶ FREDE, Michael, “Philosophy and medicine in antiquity”, en FREDE, Michael, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 225-242, concretamente pp. 226-227: “the philosopher’s interest in medical questions was not the more or less passive interest he, as an uncommonly educated man, was supposed to take in medicine anyway. Philosophers from very early on showed an active concern for medicine, in particular medical theory, which we may find surprising. But we have to keep in mind that the first philosophers were trying to give a general, unified account of nature in terms of which one could explain the most conspicuous, interesting, important, curious natural phenomena. The persuasiveness of such general accounts was in good part measured by their ability to explain particular phenomena. Thus it was natural that philosophers should try to show the strength of their account by trying to explain the most complicated phenomenon of nature: the constitution of

3.1. Hitos en la relación entre filosofía y medicina antes de Epicuro

Ya hemos ofrecido algunas anotaciones sobre la importante relación que, al menos en la Antigüedad griega, mantienen filosofía y medicina, o viceversa. En este respecto, resultará provechoso explorar antecedentes significativos que evidencian este vínculo, que, como bien indica Schumacher, se aprecian ya desde los inicios.

Dejando aparte algunas consideraciones embriológicas o antropogónicas de Anaximandro¹¹³⁷, son Pitágoras y los pitagóricos el primer objeto de nuestro interés por la iatrosofía. Cabe recordar, a este propósito, la importancia fundamental del número, que tiene una dimensión existencial plena, un trasunto geométrico; junto a éste, resultan claves la proporción, el equilibrio, así como la armonía musical, que vale tanto como el sonido sometido a orden y número, ritmo. A ello se agrega, según recuerda Schumacher, la neta división entre lo material y lo inmaterial, formal¹¹³⁸.

De hecho, el estudioso alemán alude a un pasaje de Diógenes Laercio que contiene una definición pitagórica de salud y enfermedad, a saber: “Salud es el mantenimiento de la forma, y enfermedad la corrupción de ésta”¹¹³⁹. Si tenemos presente la función del número en cuanto regulador, conformador y ordenador, entenderemos que la preservación del número, que conlleva buena disposición controlada, estabilidad y simetría, signifique también lo contrario del desorden psicofísico. A título de ejemplo podemos observar la definición médica que de “cáncer” ofrece la Real Academia Española como “enfermedad neoplásica con transformación de las células, que proliferan de manera anormal e incontrolada”¹¹⁴⁰.

humans, the way they function and behave, or fail to function. And their interest in a physiological explanation of human beings got stronger in the course of the fifth century when humans and human behavior became more and more the center of attention of philosophers”.

¹¹³⁷ ANAXIMANDRO, fragmentos sobre el origen del hombre y los animales en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, frags. 178-182, pp. 127-128.

¹¹³⁸ SCHUMACHER, *Anfänge, op. cit.*, p. 38: “ (...) ist das wesentliche Merkmal des Pythagoreismus die scharfe Trennung des Stofflichen und Geistigen, aber auch die Frage nach ihrem Verhältnis zueinander und ihrem Einwirken aufeinander. Es ist eine ganz eigentümliche Form des Denkens, die dem Verständnis durchaus einige anfängliche Schwierigkeiten bereitet, dann aber auch einen tiefen Einblick in die Art und Weise gewährt, wie man in der frühgriechischen Antike an die Lösung der Probleme heranging, darunter auch der Fragen nach Gesundheit, Krankheit und Heilung”.

¹¹³⁹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 35, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 430 [ὕγιειαν τὴν τοῦ εἶδους διαμονήν, νόσον τὴν τούτου φθοράν].

¹¹⁴⁰ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *op. cit.*, 22ª edición, s. u.

Con nuestro subrayado queremos poner de manifiesto la nota de lo que se encuentra fuera de norma o medida, como le ocurre a lo deforme. En este sentido podemos decir que es obvio el desequilibrio o disfunción equivale al hecho de hallarse fuera de, o contravenir, la legaliformidad biológica y natural. Esa dimensión ordenadora tiene, precisamente, el número pitagórico en términos médicos¹¹⁴¹. Resulta clave subrayar en este punto el valor de aquello que se compadece bien, que se condice, que es simpático, análogo o no dispar o antipático o concordante ya en Pitágoras y luego en Epicuro, según lo elucidamos en diversos subpartados de la sección posterior que trata sobre la analogía y la correlación, en una sección del apartado cuarto, inserto en el presente bloque temático.

La importancia de la salud en el sistema filosófico pitagórico se puede inferir ya de un solo pasaje, a saber: “(...) ‘¿qué es lo más sabio de lo que está entre nosotros? = la medicina’; ‘¿qué es lo más bello? = la armonía’; ‘qué es lo más valioso? = la sabiduría’; ‘¿qué es lo más bueno? = la felicidad’ (...)”¹¹⁴².

Tras confirmar que lo más sabio es la medicina, es preciso indicar que en la doctrina pitagórica la medida o medida atañe al bienestar psicofísico o salud, al bien moral e incluso a la belleza proporcionada que de ambos se deriva. Por eso anota Jámblico sobre Pitágoras: “A continuación, dio un consejo divino sobre la mejor forma de vida y la contrapuso resueltamente como antítesis de la peor; y sobre el alma, sus potencias y sus pasiones, desveló claramente cómo son y, lo más hermoso de todo, demostró que los dioses no son causantes de las desdichas, y que las enfermedades y cuantos padecimientos afectan al cuerpo son el resultado del desenfreno”¹¹⁴³. Como bien señala Schumacher, la salud equivale al dominio lo

¹¹⁴¹ SCHUMACHER, *Anfänge, op. cit.*, p. 41: “Es interessiert uns hier nur das rein Wissenschaftstheoretische und vor allem der Einfluß, den die Zahl auf das Werden der wissenschaftlichen Medizin ausgeübt hat. Wenn wir die Zahl der Pythagoreer richtig in die geistesgeschichtliche Entwicklung einreihen und zugleich ihre Eigentümlichkeit verstehen wollen, müssen wir folgendes festhalten: die Zahl (αριθμός) der Pythagoreer ist nicht einfach die Zahl als Werkzeug des Zählens oder als Mittel des Ausdrucks geometrischer Größen. Die pythagoreische Zahl ist auch nicht die Idealzahl des platonischen Systems, indem sie eine Idee darstellt, nach der alles gebildet wird. Was die Zahl der Pythagoreer in Wirklichkeit ist, drückt wohl der jüngere Philolaos aus, wenn er den *Arithmos* sogar in den göttlichen Dingen wirksam sieht (Vors. 44 B 11). Es ist die Allgewalt der Zahl, vor der man in Ehrfurcht steht und die man als das Wesen der Dinge in allem Geschehen wirksam sieht. Wir können es heute kaum noch ermessen, wie fruchtbar sich der Gedanke von der Funktion der Zahl auswirkte. Das Naturgeschehen überhaupt und das Leben des Menschen im besonderen waren nun nicht etwas Zufälliges, sondern erzeugt und beherrscht von der Wirksamkeit des Gesetzes der Zahl. Damit hatte man ein Prinzip gefunden, das als etwas ganz anderes dem Geschehen, wie es sich den Sinnen des Menschen bot, übergeordnet, aber dennoch in allem wirksam war und das man nur in dem jeweiligen Geschehen oder Ding zu erforschen brauchte, um dessen Wirkung zu verstehen. Damit hatte man also das Gesetz gefunden”.

¹¹⁴² PITÁGORAS DE SAMOS, fragmento 346 (DK 58 C 4) (JÁMBLICO (s. III-IV d. C.), *Vida de Pitágoras*, XVIII, 81-82), en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 224.

¹¹⁴³ JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 32, 218, en RAMOS JURADO Enrique Ángel y PERIAGO LORENTE, Miguel (eds., trads.), *Obras: Sobre los misterios egipcios, Vida pitagórica, Protréptico*, Madrid, Gredos, 2009, p. 140.

más perfecto posible de lo material en el individuo mediante el número, del mismo modo que la enfermedad no es más que un desorden. De ahí surge la tesis de que los hombres pueden influir conscientemente en su estado clínico, por así decirlo¹¹⁴⁴ y de que el equilibrio moderado en el beber, en el comer, así como la combinación conveniente de actividad y reposo, conduzca la armonía sin dolencia.

Sobre este punto, y dada la importancia de la intervención humana en la conquista, conservación o recuperación de dicho equilibrio, puede comprenderse la importancia de la dietética en el régimen de vida pitagórico, que incluía, entre otras cosas, una alimentación sin derramamiento de sangre, vegetariana¹¹⁴⁵, así como, por ejemplo, la abstención de consumir habas, por diversos motivos¹¹⁴⁶; así mismo plantea prescripciones alimentarias saludables de manera que ni la hartura ni la flatulencia nublen o perturben el entendimiento o hagan incurrir en injusticia, o vulneración de lo rector, como hacen los que consumen sesos y el corazón de

¹¹⁴⁴ cf. SCHUMACHER, *Anfänge*, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹¹⁴⁵ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 13, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 422: “Porque él vetaba incluso el matar animales, no ya sólo el comer seres animados que tienen en común con nosotros el privilegio de un alma. Ahora bien, eso fue un pretexto. La razón verdadera para prohibir el consumo de seres animados era que entrenaba y acostumbraba a los hombres a una dieta frugal, de modo que tuvieran alimentos fáciles de conseguir, condimentándolos sin fuego y tomando como bebida agua pura, porque así obtendrían la salud del cuerpo y la sutileza del espíritu”.

¹¹⁴⁶ cf. PITÁGORAS, fragmento 327 (ARISTÓTELES, fr. 194, Rose = Diógenes Laercio, VIII; 19), en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 215: “Más que cualquier otra cosa (Pitágoras les) prohibió comer (peces tales como) el eritrino y el melanuro, y que se abstuvieran de corazón (animal) y de habas; y algunas veces, dice Aristóteles, de entrañas y salmonete rojo”; fragmento 330 (ARISTÓTELES, fr. 195 = Diógenes Laercio, VIII, 34), p. 215: “éste (es decir, Pitágoras), ordenaba abstenerse de las habas porque éstas son como genitales, o semejantes a las puertas del Hades; en efecto, (esta planta) carece de nudos; o porque son dañinas, o porque son semejantes a la naturaleza del universo, o porque son oligárquicas: en efecto, se las (usa) para elecciones por sorteo. No debían recoger las cosas caídas (de la mesa), de modo de acostumbrarse a no comer descontroladamente, o porque (tales cosas se aplicaban para marcar) la muerte de alguien”.

otros animales¹¹⁴⁷. Schumacher¹¹⁴⁸ aporta, de hecho, una paso platónico en el que se menciona “modo de vida” (Πυθαγόρειον τρόπον [...] τοῦ βίου)¹¹⁴⁹. Por otra parte y todavía en relación con los cuidados corporales, Pitágoras se pronuncia también a favor de la moderación en el sexo¹¹⁵⁰. Así mismo, biógrafos o doxógrafos nos transmiten algunos paralelismos sugerentes entre su filosofía y la medicina¹¹⁵¹, además de una vida de moderación proverbial¹¹⁵² y el

¹¹⁴⁷ JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 24, 106-108, en RAMOS, PERIAGO, *op. cit.*, pp. 85-86: “la alimentación contribuye grandemente a la mejor educación, siempre que tenga lugar correcta y ordenadamente, consideremos también qué prescribió en tomo a ella. Como es sabido, desestimó en general determinados alimentos que provocan flatulencia y alteración, y aprobó los contrarios y exhortó a que se tomaran aquellos que sustentan y conforman la estructura del cuerpo; por lo cual consideraba también que el mijo era apropiado para la alimentación. En general, desaprobó igualmente los alimentos ajenos a los dioses, por entender que nos apartaban de la familiaridad con ellos. De otro modo, a su vez, ordenó también que nos abstuviéramos de los que se consideraban muy sagrados por creer que eran merecedores de estima, pero no de un uso común entre los humanos. Y también aconsejó precaverse de los que impedían la adivinación o la pureza del alma y la santidad o la consecución de la templanza y la virtud. Rechazaba lo que se oponía a la santidad y perturbaba en general la pureza del alma y las visiones en los sueños. Pues bien, estas normas prescribió en general sobre la alimentación, pero en particular a los filósofos más teóricos, y muy especialmente a los que estaban en la más alta cima, les impidió enteramente una alimentación excesiva e injusta, induciéndoles a que jamás comieran animal alguno, ni en absoluto bebieran vino, ni sacrificaran seres vivos a los dioses, ni los maltrataran lo más mínimo, sino que con el mayor cuidado observaran la justicia con ellos. Y él mismo vivía de ese modo, porque se abstenía de la alimentación de seres vivos, reverenciaba los altares incruentos y, esforzándose para que tampoco otros dieran muerte a animales de una naturaleza semejante a la nuestra, amansaba por su parte a los animales salvajes y los domesticaba mediante la palabra y la acción, pero nunca los dañaba con el castigo. E inmediatamente también, entre los políticos, prescribió a los legisladores que se abstuvieran de los seres animados, ya que era necesario, sin duda, si querían obrar con estricta justicia, no perjudicar a los seres vivos de una naturaleza semejante a la nuestra, pues ¿cómo hubieran persuadido a los demás de obrar con justicia, si ellos mismos eran sorprendidos en prepotencia? (...) Sin embargo, permitió que probaran algunos animales a los demás cuya vida no era estrictamente pura, religiosa o filosófica; también les limitó un tiempo determinado de abstinencia. Pero les prescribió que no comieran el corazón ni los sesos y que todos los pitagóricos se abstuvieran de éstos, porque esas partes son rectoras y se consideran como una especie de fundamento y sede del pensamiento y de la vida”.

¹¹⁴⁸ SCHUMACHER, *Antike Medizin*, *op. cit.*, p. 57.

¹¹⁴⁹ PLATÓN, *República*, X, 600 B, en EGGERS LAN, Conrado (ed., trad.), *Diálogos IV: República*, Madrid, Gredos, 1986, p. 465: “tal como Pitágoras fue amado excepcionalmente por esto, al punto que sus sucesores aun hoy denominan 'pitagórico' un modo de vida por el cual resultan distintos de los demás hombres”.

¹¹⁵⁰ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 9, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 420. En cuanto a las relaciones sexuales, dice así: “Las relaciones sexuales han de tenerse en invierno, no en verano. Son más suaves en otoño y en primavera, pero son pesadas en cualquier estación y no buenas para la salud. Por otra parte, siéndole preguntado cuándo conviene juntarse con una mujer, contestó: ‘Siempre que quieras hacerte más débil a ti mismo’”.

¹¹⁵¹ JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 18, 88, en RAMOS, PERIAGO, *op. cit.*, p. 75: “Procedente de Samos, en Jonia, en la tiranía de Polícrates, llegó Pitágoras, cuando Italia estaba en su apogeo, y se hicieron amigos suyos los gobernantes de las ciudades. Entre éstos [gobernantes de las ciudades italianas que se hicieron amigos suyos], con los de mayor edad, que no disponían de tiempo libre por ocuparse en los asuntos políticos, dado que le era difícil relacionarse con ellos por medio de las ciencias y sus demostraciones, mantenía conversaciones sencillas, considerando que era igualmente útil saber qué era necesario hacer aunque no se conociera el motivo, del mismo modo que los que están bajo el cuidado de los médicos, por no oír las causas de cada cosa que tienen que hacer, no dejan de conseguir su salud”.

¹¹⁵² JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 3, 13, en RAMOS, PERIAGO, *op. cit.*, p. 33: “(...) al renunciar por ello a beber vino, a comer carne e incluso antes a la gula, y atenerse a la comida de cosas suaves y de fácil digestión, y consiguiendo con ello un sueño corto, vigilia, pureza de alma y una salud corporal perfecta e inquebrantable”.

elogio de la temperancia¹¹⁵³ como cualidad, trasunto moral de la armonía numérica¹¹⁵⁴, todo lo cual ponía, según reporta Diógenes Laercio, en práctica¹¹⁵⁵.

Debemos demorarnos ahora en la importancia explícitamente terapéutica que Pitágoras y sus seguidores dieron a la música, en consonancia con sus teorías psicofísica dualista y astronómica. Escribe Jámblico:

“Consideraba también que la música contribuía de manera determinante a la salud, si se usaba de un modo conveniente. En efecto, solía servirse concienzudamente de tal purificación, porque también hablaba de curación a través de la música. Y en la estación primaveral interpretaba una melodía de este tipo. En efecto, en el centro sentaba a uno que tocaba la lira y, en círculo, se sentaban los que podían interpretar la melodía, y tañendo aquél la lira de ese modo se entonaban algunos peanes, con los que parecían alegrarse, y seguir en un tono melódico y rítmico. Pero también, en otros momentos, utilizaban la música como terapia. Determinados cantos tenían como objetivo la curación de las pasiones del alma, los desánimos y las duras pesadumbres (que los había concebido precisamente Pitágoras como de una gran ayuda) y, a su vez, otros para los arrebatos de cólera, la ira y todas las alteraciones del alma de este tipo; y también para los apetitos inventó otra clase de melodía. Igualmente, se practicaba la danza. Como instrumento, se servía de la lira, porque consideraba que la flauta tenía un sonido excitante y festivo que, en modo alguno, era propio del hombre libre. Empleaba también expresiones de Homero y Hesíodo, seleccionadas para la corrección del alma. (...) [T]oda la escuela pitagórica realizaba el llamado arreglo, la composición armónica y la ejecución de determinadas melodías apropiadas, que llevaban útilmente las disposiciones del alma a sus afectos contrarios: porque, cuando se iban a dormir, purificaban el pensamiento de los alborotos y estruendos diarios con determinadas melodías y cantos específicos, y por esto se

¹¹⁵³ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 18-19, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 423-424: “Lemas suyos son los siguientes: ‘No atizar el fuego con un cuchillo. No pasar por encima de una balanza. (...) Con eso de ‘no atizar el fuego con el cuchillo’ quería decir que no hay que agitar la furia y el exaltado rencor de los poderosos. Lo de ‘no pasar por encima de la balanza’ es lo mismo que ‘no pasar por encima de lo equitativo y justo’”.

¹¹⁵⁴ JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 8, 41, en RAMOS, PERIAGO, *op. cit.*, p. 47: “la templanza, asegurando que la edad de los muchachos representaba una prueba de la naturaleza, por ser la época en que poseen los deseos más intensos. Después, indujo a reflexionar [dignamente], porque al niño, a la muchacha, a la mujer y a los ancianos conviene aspirar únicamente a esta virtud, y en especial a los jóvenes. Y manifestaba incluso que era la única que compendia los bienes del cuerpo y del alma, porque preservaba la salud y el deseo por las más valiosas ocupaciones”.

¹¹⁵⁵ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 19-20, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 424: Afirman algunos que él se contentaba sólo con miel o con un panal, o pan, y que durante el día no probaba el vino. Como plato corriente en la mayoría de sus comidas tomaba verduras cocidas y crudas, y en raras ocasiones pescados. (...) Nunca se le vio evacuando ni haciendo el amor ni borracho. Se abstenía de risas y de cualquier jolgorio con burlas y frases vulgares. Jamás castigó irritado a ningún sirviente, fuera esclavo o libre. Llamaba al reprender ‘enderezar’”.

procuraban sueños tranquilos de corta duración y agradable ensoñación. A su vez, cuando se levantaban del lecho, se libraban de la pereza y de la somnolencia por medio de cantos peculiares, pero hubo también ocasiones en que ello tenía lugar con música sin palabras. Y <hay> modos de curar dolencias y enfermedades, según dicen, mediante auténticos ensalmos, y es probable que de ahí haya llegado a hacerse notorio este nombre, el de ensalmo. Pues bien, de este modo tan beneficioso estableció Pitágoras la corrección de la conducta y vida humanas por medio de la música”¹¹⁵⁶.

Aparecen aquí, muy tempranamente, ejemplos de musicoterapia como herramienta de psicoterapia, ya sea por audición o por producción de música, en modo instrumental o a través de cantos; igualmente puede decirse que existe una terapia mediante el baile.

Es obligado consignar aún otro breve pasaje en el que se opta por un germen de logoterapia autónoma a través del diálogo interior, de la reflexión, es decir, una especie de autoanálisis o psicoanálisis reflexivo: “Se cuenta que recomendaba a sus discípulos que se preguntaran al regresar a sus casas esto: ¿Dónde me he equivocado? ¿Qué hice? ¿Qué deber dejé incumplido?”¹¹⁵⁷. De hecho, el biógrafo y discípulo de Pitágoras abunda en esta cuestión cuando subraya la importancia de la memoria y su ejercicio como algo vinculado al conocimiento¹¹⁵⁸.

También merece ser remarcada la dimensión de ejercicio espiritual e incluso físico, de ascesis en sentido literal, que impregna toda la filosofía pitagórica y su relación con el cuerpo y el alma, tal como apunta Porfirio en su biografía:

“Pues para todos, bien se tratara de grupos numerosos o reducidos, tenía esta aguda sentencia: hay que desterrar la enfermedad de nuestro cuerpo con todo nuestro ingenio y hay que cercenarla con el fuego, con el hierro y con toda clase de medios, pero, igualmente también, la ignorancia del espíritu, el derroche gastronómico, la rivalidad ciudadana, la discordia casera y la falta de moderación en todo”¹¹⁵⁹.

¹¹⁵⁶ JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 25, 110-114, en RAMOS, PERIAGO, *op. cit.*, pp. 87-89.

¹¹⁵⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 22, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 425.

¹¹⁵⁸ JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 29, 164, en RAMOS, PERIAGO, *op. cit.*, pp. 115-116: “Creían que era necesario retener y preservar en la memoria todo lo que se había enseñado y explicado, y que las enseñanzas y doctrinas se adquieren en la medida en que se es capaz de recibir la facultad de aprender y recordar, puesto que ésta es con la que se debe ejercer el conocimiento y en lo que se preserva la facultad de conocer. Honraban, pues, en gran medida la memoria, y la ejercitaban y cuidaban mucho y, en su aprendizaje, no dejaban lo que estaban aprendiendo, hasta que consolidaban firmemente sus fundamentos básicos y recordaban cada día lo que se les había explicado (...)”.

¹¹⁵⁹ PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 22, en PERIAGO LORENTE, Miguel (ed., trad.), *Vida de Pitágoras; Argonáuticas órficas; Himnos órficos*, Madrid, Gredos, 1987, p. 37.

Es necesario recordar aquí las siguientes palabras de Jámblico sobre el aprecio pitagórico por las artes curativas:

“Dicen que los pitagóricos, entre las ciencias, honraban especialmente la música, la medicina y la mántica. Eran silenciosos y propensos a escuchar, y entre ellos era especialmente alabado el que era capaz de escuchar. De la medicina particularmente aceptaban la especialidad de la dietética y en esto solían ser muy rigurosos. En primer lugar, intentaban averiguar los indicadores de un equilibrio en la bebida, la alimentación y el descanso; en segundo lugar, sobre la preparación de los alimentos, casi fueron los primeros que se dedicaron a practicarla y a regularla. De las cataplasmas hacían los pitagóricos un uso mucho más frecuente que sus predecesores; en cuanto a las medicinas, las estimaban en menos. De ellas usaban especialmente las que estaban indicadas contra las úlceras. Y lo que menos aceptaban de todo era la cirugía y la cauterización Empleaban también encantamientos contra algunas enfermedades. Consideraban igualmente que la música contribuía en gran medida a la salud, si se empleaba de un modo adecuado. Usaban también una selección de versos de Homero y Hesíodo para enderezar el alma”¹¹⁶⁰.

Justamente esa relación entre música, medicina y mántica nos encamina hacia el concepto de *ιατρόμαντις*, que tiempo ha exploró Rohde¹¹⁶¹, al igual que el español Luis Gil, quien se interesa por el *ιατρόμαντις* y de las prácticas mágico-medicinales cuya en un libro excelente pero con escasa difusión, *Therapeia: la medicina popular en el mundo clásico*.

La medicina practicada por los pitagóricos trasciende, para bien y para mal, lo empírico-técnico y tiene una dimensión mágica, legada a los *θεῖοι ἄνδρες* u hombres divinos, dotados como videntes y sanadores, en la línea de Orfeo¹¹⁶², igual que puede observarse en

¹¹⁶⁰ JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 29, 164-165, en RAMOS, PERIAGO, *op. cit.*, p.115.

¹¹⁶¹ ROHDE, *Psique, op. cit.*, pp. 166, 170-171: “La religión griega no conocía, al principio, esa mántica del entusiasmo de que hemos hablado más arriba y que, exaltando las facultades del alma humana hasta la esfera de lo divino, la lleva al conocimiento de las cosas ocultas” (...) “La misión del adivino no se limitaba a prever y pronosticar el porvenir (...) Y no cabe duda de que provenía de aquella época de los profetas la costumbre posterior de contar entre las incumbencias de los ‘videntes’ el ayudar en la curación de las enfermedades, principalmente las del espíritu, el evitar males de todas clases mediante el empleo de extraños remedios y, sobre todo, el brindar consejo y ayuda en las ‘purificaciones’ de carácter religioso. Todas estas virtudes: el don del arte de la profecía, el de la purificación de gentes ‘maculadas’ y el de la curación de las enfermedades, procedían, al parecer, de la misma fuente. No hace falta pararse a meditar mucho tiempo para comprender cuál era el fundamento común de esta triple actividad benéfica. El *mantis*, el vidente equipado con el don de la profecía en sus momentos de éxtasis, tenía acceso a un mundo invisible para los hombres y que los vulgares mortales sólo podían percibir a través de sus efectos: el mundo de los espíritus que flotaban en torno a las cosas”.

¹¹⁶² cf. GIL, *Therapeia, op. cit.*, pp. 76-77.

textos incluidos por Bernabé Pajares en su *Ieros Logos*¹¹⁶³. Importa destacar, empero, el uso de la terapia sonora, al que ya hemos aludido; esta meloterapia pitagórica, que entona peanes al modo de cantos salutíferos, ya que éstos “serían de índole orgiástica y muy parecidos a los cantos y danzas de los chamanes en los que palabra, música y movimientos corporales se conjugan con una finalidad religioso-medicinal”¹¹⁶⁴.

No obstante, la música puede también tener una función sedante, estabilizadora. Así mismo, advierte Gil sobre la meloterapia pitagórica que “si por el carácter abstracto y sistemático de su andamiaje conceptual no puede considerarse propiamente ‘medicina popular’, por el apriorismo de sus supuestos y la justificación mítica de algunos de ellos tampoco puede ser tenida como medicina técnica o científica. (...) La meloterapia propiamente dicha constituye, en su vertiente psicológica, una rama de la *epanorthōsis psyches* (‘corrección del alma’) o de la *ēthopoia* (‘formación del carácter’) por medio de la música”¹¹⁶⁵. La música tiene, en esta escuela, la función curativa o, mejor, purificadora, catártica, como apunta el estudioso madrileño en una interesante nota de Aristoxeno, según la cual los pitagóricos “realizaban la *katharsis* del cuerpo por medio de la medicina, y la del alma por medio de la música”¹¹⁶⁶, si bien la secta de Pitágoras aplicó, parece, también la música para la curación de afecciones somáticas, con finalidad generalmente expulsatoria¹¹⁶⁷.

Cabe añadir, señalado todo lo anterior, que también los historiadores de la medicina han reparado, siquiera a título testimonial, en el papel, que, con respecto a lo terapéutico, tuvo no sólo la filosofía preática en general sino concretamente Pitágoras y de la importancia

¹¹⁶³ cf. BERNABÉ PAJARES, Alberto, *Hieros logos: poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid, Akal, 2003, p. 282, frag. 717, descenso a los infiernos, v. 107 y ss: “o de crueles enfermedades concibieron curaciones / y encontraron raíces para heridas de enfermos / o [curaron con el auxilio] del fuego o con el hierro”; p. 287, frag. 447, sobre Empédocles, en su faceta de pitagórico, (DK 31 B 112): “Amigos, que en la gran urbe a orillas del leonado Acragante / moráis, en lo más alto de la villa, ocupados en nobles acciones / -para los extranjeros, abrigo hospitalario, ignorantes de la maldad-, /salve. Yo, un dios inmortal entre vosotros, que no mortal / voy y vengo, entre todos honrado al parecer /, y ceñido con cintas y floridas coronas. / Por todos, cuando llego a las prósperas ciudades / -por hombres y mujeres- me veo reverenciado. Y me siguen / a millares, para tratar de averiguar dónde se halla la senda del provecho; / por consultar oráculos los unos; otros, contra los males / de toda condición tratan de oír una respuesta que los cure, / por largo tiempo ya se hallan transidos por acerbos dolores”.

¹¹⁶⁴ cf. GIL, *Therapeia*, op. cit., pp. 284.

¹¹⁶⁵ GIL, *Therapeia*, op. cit., pp. 296-297.

¹¹⁶⁶ GIL, *Therapeia*, op. cit., p. 301. Remite a ARISTOXENO, *Anecdota graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis*, vol. I, Oxionii (Oxford), e typographeo Academico, 1839, p. 172: Ἀριστόξενοσ, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆσ ἰατρικῆσ, τῆσ δὲ ψυχῆσ διὰ τῆσ μουσικῆσ.

¹¹⁶⁷ cf. GIL, *Therapeia*, op. cit., pp. 303-306.

curativa de la armonía, como son Douglas Guthrie¹¹⁶⁸, Henry Sigerist¹¹⁶⁹, Vivian Nutton¹¹⁷⁰ o el estudioso James Garber¹¹⁷¹.

Entre quienes conjugaron medicina y filosofía, también debe ser mencionado Alcmeón de Crotona, que está vinculado con los pitagóricos, y que puede considerarse, según algunos estudiosos, como un médico que filosofa. Para el alemán Fränkel, constituye un hito de la científicización médica griega:

“Encontramos aquí a la medicina griega en un nivel en el que se ha liberado de la magia. Menos fácil lo tuvo la incipiente ciencia de la historia para prescindir de la tradición mítica y legendaria. Los griegos pudieron dejar de creer en las oscuras e incomprensibles fuerzas de las enfermedades demoníacas y de las curaciones milagrosas, pero no pudieron separarse fácilmente de la mitología, con la claridad de sus formas y significados. El médico se apoyaba en la naturaleza, pues cada día podía comprobar las hipótesis del día anterior, pero el historiador sólo podía enfrentarse con la tradición a partir de consideraciones fundamentales”¹¹⁷².

En cuanto se ha transmitido de su obra, éste apunta cuestiones relativas al cerebro y a la procreación¹¹⁷³, parece haber practicado la vivisección y, especialmente, manifiesta la conciencia de que:

“el mantenimiento de la salud se debe al equilibrio de las fuerzas: húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc.; y que, en cambio, el predominio de una sola de cada (pareja de fuerzas contrarias) es destructivo. Y la enfermedad sobreviene a causa del exceso de calor o frío, así como, en cuanto a la ocasión, de la abundancia o carencia de alimento; y en cuanto a la ubicación, en la sangre, en la médula o en el cerebro. También pueden sobrevenir por causas exógenas, como por ciertas aguas o regiones, o por

¹¹⁶⁸ cf. GUTHRIE, Douglas, *A History of Medicine*, London, New York, T. Nelson and Sons, 1945, “The Philosopher-Physicians of Ancient Greece”, pp. 48-50.

¹¹⁶⁹ cf. SIGERIST, Henry E., *A History of Medicine Vol. 2: Early Greek, Hindu, and Persian medicine*, New York, Oxford Univ. Press, 1961, “Pre-Socratic Philosophers and Early Medical Schools”, pp. 84-115, sobre Pitágoras específicamente, pp. 96-102.

¹¹⁷⁰ cf. NUTTON, Vivian, *Ancient Medicine*, London, Routledge, 2004, “Before Hippocrates”, pp. 44 y ss.

¹¹⁷¹ cf. GARBER, James J., *Harmony in Healing: The Theoretical Basis of Ancient and Medieval Medicine*, New Brunswick (USA) – London (UK), Transaction Publishers, 2008, pp. 114-116.

¹¹⁷² FRÄNKEL, *Poesía y filosofía, op. cit.*, p. 323.

¹¹⁷³ cf. ALCMEÓN DE CROTONA, fragmentos 406-425, en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, pp. 256-260.

esfuerzos o por tormentos o cosas similares a éstas. La salud, por el contrario, es una mezcla bien proporcionada de las cualidades”¹¹⁷⁴.

Esta postura puede ligarse – creemos – con la noción de homeostasis e incluso con la importancia del equilibrio tanto pitagórica como epicúrea.

Tras habernos referido a Alcmeón y teniendo presente que también Empédocles pasa por ser un filósofo médico de tradición pitagórica, juzgamos oportuno dedicarnos a las faceta médica de Parménides de Elea, no sin antes mencionar que la tradición estudiosa ha observado entre éste y Pitágoras un cierta semejanza de motivos en cuanto a su viaje / descenso filosófico¹¹⁷⁵.

La trabazón entre Pitágoras y Parménides nos incumbe por su dimensión médica, que también interesó a Philip Merlan, quien en su artículo “Neues Licht auf Parmenides” sostuvo, a raíz de las inscripciones descubiertas por Cesare Pugliese Caratelli, la inserción de Parménides en la continuidad de la escuela médica de Elea, lo que al propio tiempo lo conecta, por sus afanes terapéuticos, con Pitágoras¹¹⁷⁶, de forma que su materialismo cobra un sesgo médico a cuya luz debe releerse su poema. En tiempos más recientes, Peter Kingsley ha ahondado en esa faceta médica de Parménides¹¹⁷⁷. Podemos señalar, antes de abundar en la dimensión terapéutica del filósofo, que éste, según se nos ha transmitido, parece haber abordado en su obra la distinción entre machos y hembras, así como a la fisiología de la procreación¹¹⁷⁸.

No considerado por Luis Gil, Parménides sí constituye objeto de alguna atención para Schumacher. Destaca, primero, el hecho de que se interese por una incipiente psicología de la sensopercepción o, más llanamente, por lo relativo al proceso perceptivo e intelectual¹¹⁷⁹, que implica las aportaciones de los diversos sentidos hasta culminar el acto racional de la comprensión pero que, al propio tiempo, se presta a incurrir en falsedad y errores.

¹¹⁷⁴ ALCMEÓN DE CROTONA, fragmento 396 (DK 24 B 4), en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, pp. 251-252.

¹¹⁷⁵ *cf.* BURKERT Walter, “Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras”, en *Phronesis* 14:1, 1969, pp. 1-30; luego recogido de nuevo en BURKERT, Walter, SZLEZÁK Thomas Alexander (ed.), *Kleine Schriften VIII [8] Philosophica*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 1-27.

¹¹⁷⁶ *cf.* MERLAN, Philip, “Neues Licht auf Parmenides” inicialmente en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, 1966, pp. 267-276, reimpresso en MERLAN, Franziska, *Kleine philosophische Schriften*, Olms, Hildesheim / New York, 1976, pp. 8-17, por el que se cita.

¹¹⁷⁷ *cf.* KINGSLEY, FRANCÍ, *op. cit.*, pp. 201.

¹¹⁷⁸ PARMÉNIDES DE ELEA, fragmentos 1015-1024, en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, pp. 464-466.

¹¹⁷⁹ *cf.* PARMÉNIDES DE ELEA, fragmentos 1025-1042, en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, pp. 467-473.

Si bien no se ha preservado ningún fragmento propiamente médico de su autoría¹¹⁸⁰, podemos postular un vínculo con la psicoterapia cognitiva y su afán por erradicar, entre los hombres, las apariencias engañosas, que, a su vez, están causadas por la asunción acrítica y superficial de datos sensibles. De este modo, el interés por seguir la “vía de la verdad”, característico del filósofo y poeta, entronca con la tesis psicoterapéutica que acomuna a Aaron Beck y Albert Ellis, la cognitiva, por cuanto se persigue una corrección de interpretaciones erróneas e hiperemotivas de acontecimientos, situaciones o hechos, las cuales causan malestar psicológico y que no puede imputarse a los acaecimientos en sí mismos. Por ello no resulta desatinado pensar, creemos, que se establece un corte radical, con efecto curativo desde un punto de vista epistémico, entre ἀλήθεια y δόξα.

Ahora es necesario recordar que Kingsley, en un libro original y de amplio respiro, pretende recuperar la sabiduría griega en su prístina pureza, que asume la conciencia integradora y natural de la propia muerte en la vida¹¹⁸¹. El filósofo británico recoge, en una parte de su libro, el hallazgo arqueológico al que ya hemos hecho referencia previamente y que inserta al filósofo de Elea en una escuela médica y sostiene, con buen criterio, que Parménides fue médico en el sentido en el que lo podía ser un preático, fue un “iatromantis”, alguien capaz de sanar o curar a sus iguales, de librarles del dolor y la enfermedad e, incluso, del paralizador miedo a la muerte, del *horror uacui*. Al estilo de los hombres divinos, los sabios, como Orfeo o Pitágoras, Parménides jalona una línea que parte de Apolo Oulios¹¹⁸²

¹¹⁸⁰ SCHUMACHER, *Antike Medizin, op. cit.*, p. 99: “Eigentlich Medizinisches ist von ihm nicht überliefert”.

¹¹⁸¹ KINGSLEY, FRANCÍ, *op. cit.*, pp. 14-15; 17-18: “Podría decirse que este proceso de despertar es profundamente sanador si no fuera porque hemos llegado a una idea de salud tremendamente superficial. Para la mayoría de nosotros, la curación es lo que hace que nos sintamos cómodos y lo que alivia el dolor. Es lo que mitiga, lo que nos protege. Y, sin embargo, con frecuencia aquello de lo que queremos ser sanados es lo mismo que nos curará si podemos soportar la incomodidad y el dolor. Queremos curarnos de la enfermedad, pero, precisamente, a través de la enfermedad crecemos y nos sanamos de nuestra apatía autocomplaciente. Tememos la pérdida y, sin embargo, precisamente a través de lo que perdemos somos capaces de averiguar que no pueden quitarnos nada. Huimos corriendo de la tristeza y la depresión, pero, si dejamos de ignorar la tristeza, veremos que habla con la voz de nuestro anhelo más profundo; y si seguimos prestándole atención un poco más, encontraremos que nos enseña la manera de alcanzar lo que deseamos. (...) La verdad es sencilla, de una hermosa sencillez: si queremos crecer, convertirnos en verdaderos hombres y mujeres, tenemos que enfrentarnos a la muerte antes de morir” [...] “[...] [N]o tenemos que mirar hacia fuera, no es necesario que nos volvamos hacia una cultura distinta del mundo en que vivimos. Todo lo que necesitamos está dentro de nosotros, en lo más hondo de nuestras raíces, esperando que alguien llegue hasta allí. Y, sin embargo, hay que pagar un precio para entrar en contacto con esta tradición. Siempre hay que pagar un precio y, precisamente porque nadie ha querido pagarlo, las cosas están como están. El precio no ha cambiado: somos nosotros, nuestra voluntad de ser transformados. Sólo sirve eso, no puede ser menos. No podemos apartarnos y mirar. No podemos distanciarnos porque precisamente nosotros somos el ingrediente que falta. Sin nosotros, las palabras sólo son palabras. Y esta tradición no existió para edificar o entretener, ni siquiera para inspirar: existió para devolver los hombres a sus raíces. (...) A muchos nos preocupa la extinción de todas las especies que el mundo occidental está exterminando. Pero casi nadie se da cuenta de lo más extraordinario de todo: de la extinción de nuestro conocimiento de lo que somos”.

¹¹⁸² KINGSLEY, FRANCÍ, *op. cit.*, pp. 58-59: “No hace falta ir muy lejos para ver de qué trata. Las personas mencionadas en las inscripciones también reciben el nombre de «sanador» con la palabra griega *iatros*. Pero Apolo

(este último vocablo es una advocación médica del dios¹¹⁸³) y que persigue una vida sabia, saludable, que aspira a un conocimiento que no es erudición meramente teórica¹¹⁸⁴.

En opinión de Kingsley, Parménides alude a la enfermedad en el sentido de incubación¹¹⁸⁵, esto es, circunstancia de postración discreta y aislada que en ocasiones eligen los filósofos para acceder a otro nivel de existencia recibir conocimiento trascendente, de donde le vienen al *iatromantis* sus poderes de curación¹¹⁸⁶, por ese morar transitorio en un ámbito no accesible, de forma semejante al descenso pitagórico¹¹⁸⁷, a lo que, según el Sócrates *loquens* de la *Apología* platónica, ocurre con el alma a la muerte del cuerpo¹¹⁸⁸.

Justamente ese tránsito trascendente tiene una faceta de viaje filosófico hasta una fuente e implica también un regreso para administrar sanadoramente el saber adquirido¹¹⁸⁹.

mismo recibía el nombre de *iatros*: era uno de sus títulos favoritos. También en Roma, situada más al norte, se le conocía como ‘Apolo el sanador’, especialmente en el caso de Apolo Oulios. Si se buscara en los antiguos diccionarios griegos, bajo la entrada ‘Oulios’ se encontraría la explicación ‘Apolo, en su condición de sanador’. Así pues, en su condición de sanadores, esos hombres hacían lo mismo que Apolo, que era su dios; y ellos eran sus representantes en la tierra”.

¹¹⁸³ *cf.*, para la dimensión médica, VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, Weidmann, 1931, vol. II, pp. 33-35, sobre la función curativa de Apolo, no tanto de dolencias físicas cuanto de dolencias psicológicas, e incluso sana los males que aquejan a ciudades o regímenes políticos.

¹¹⁸⁴ KINGSLEY, FRANCÍ, *op. cit.*, 2010, pp. 33-37.

¹¹⁸⁵ *cf.* VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Glaube, op. cit.*, vol. I, pp. 221, 695-696; para una visión actualizadora hacia la psicoterapia, *cf.* MEIER, Carl Alfred, *Der Traum als Medizin: antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, Daimon, 1985.

¹¹⁸⁶ KINGSLEY, FRANCÍ, *op. cit.*, pp. 96-97.

¹¹⁸⁷ KINGSLEY, FRANCÍ, *op. cit.*, pp. 97-98.

¹¹⁸⁸ *cf.* PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 40b – 41e, en LLEDÓ IÑIGO, *op. cit.*, pp. 184-185: “Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. (...) La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues, si alguien, tomando la noche en la que ha dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños y comparando con esta noche las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días y noches ha vivido en su vida mejor y más agradablemente que esta noche, creo que no ya un hombre cualquiera, sino que incluso el Gran Rey encontraría fácilmente contables estas noches comparándolas con los otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche. Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces?”.

¹¹⁸⁹ KINGSLEY, FRANCÍ, *op. cit.*, pp. 99-100: “el relato del viaje mítico de Parménides lo relaciona con la incubación y con los expertos en ésta; [con] (...) personas que justificaban sus enseñanzas en los viajes que hacían al otro mundo, que consideraban que formaba parte de su trabajo traer de vuelta lo que encontraban y describir lo que aprendían. No es nada nuevo establecer una relación entre ellos y Parménides. Lo complicado es saber qué significado tiene esta relación. Cuando se ha reconocido el vínculo, ha sido siempre a regañadientes. No podía ser importante para el hombre considerado fundador de la lógica occidental; implica demasiadas cosas en relación con el modo en que nos entendemos a nosotros mismos y comprendemos los orígenes de la cultura en que vivimos. Durante mucho tiempo se ha olvidado la importancia de las tradiciones de la incubación en el mundo clásico. Damos por hecho que las ideas que han modelado la cultura occidental son sólo ideas, que no importa su procedencia. No podemos tomar en consideración otros estados de conciencia y, por encima de todo, no tenemos

La voluntad de dominar la naturaleza y, especialmente, sus consecuencias corporales o psíquicas en lo humano ponen juego la figura del médico-filósofo con una dimensión noble y mágica¹¹⁹⁰, que cura desde el conocimiento de lo divino trascendente¹¹⁹¹, como una suerte de chamán, capaz de ordenar el equilibrio de quien trata.

También Empédocles, al que ya hemos aludido, es considerado no sólo filósofo, sino también obrador de milagros y médico, lo cual, según hemos indicado, no es atípico en la Grecia de entonces, por cuanto taumaturgia y terapia van de la mano. Desde φάρμακα para males hasta la posibilidad de la resurrección de un hombre¹¹⁹², con importancia en su discurso terapéutico, de la palabra sanadora, εὐηκεία βάζιiv,¹¹⁹³ tal es lo que se atribuye al de Agrigento en su calidad de médico. A ello se debe agregar, empero, su teoría de los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego¹¹⁹⁴, así como los conceptos de amistad y odio, φιλία y νεῖκος, que valen tanto como atracción y repulsión. Con una vocación que parece científico-médica, describe el filósofo el mecanismo de composición y evolución de los seres vivos, así como el proceso zoogónico¹¹⁹⁵, el reproductivo y el de la respiración; se ocupa igualmente de los

tiempo para nada relacionado con la muerte. Y, sin embargo, por mucho que se explique el viaje de Parménides, por mucho que tomemos las partes que nos interesan y pasemos por alto el resto, no podremos ocultar sus vínculos con aquellas gentes. Podemos llamarlos magos si queremos, porque eso es exactamente lo que eran, si no fuera porque en aquellos tiempos no había ninguna diferencia entre la magia y el misticismo. Los griegos no siempre sabían cómo llamar a esas personas que poseían una sabiduría misteriosa y que nunca eran exactamente lo que parecían, que podían pasar por muertos cuando estaban todavía vivos. Pero había un nombre concreto que les encajaba perfectamente. Ese nombre era iatromantis”.

¹¹⁹⁰ cf. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Glaube*, *op. cit.*, vol. II, p. 29.

¹¹⁹¹ cf. KINGSLEY, FRANCÍ, *op. cit.*, p. 103: “Un *iatros* es un sanador; un *iatromantis* es un sanador de una clase muy especial: es un sanador que, al mismo tiempo, es profeta, un hombre que cura a través de la profecía. Pero eso no es decir mucho si no se entiende lo que quería decir entonces profecía. Actualmente pensamos que tiene que ver con la adivinación del futuro. Y, sin embargo, eso sólo es resultado de siglos dedicados a banalizar lo que para los griegos era algo muy distinto. Significaba dar voz a lo que no la tiene, actuar como portavoz de lo divino. Todo tenía que ver con ser capaz de ponerse en contacto -y después hablar- desde otro nivel de conciencia”.

¹¹⁹² cf. EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO, frag. 247 (DK 31 B 111) Diógenes Laercio, VIII, 60-61, en CORDERO, *op. cit.*, pp. 141-142: “De cuantos remedios hay para los males y resguardo para la vejez / te informarás, porque para ti sólo realizaré yo todo esto. / Apaciguarás la furia de los infatigables vientos, que sobre la tierra / se agitan y destruyen con sus soplos los campos cultivados. / Y aún, si quieres, dirigirás sus soplos en sentido favorable; / y colocarás después de la lluvia sombría una sequía oportuna / para los hombres, y después de la sequía estival dispondrás las corrientes que nutren a los árboles y que irrigan el éter, / y retornarás del Hades el vigor de un hombre muerto”.

¹¹⁹³ cf. EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO, fragmento 248 (DK 31 B 112) Diógenes Laercio, VIII, 60-61, en CORDERO, *op. cit.*, p. 142: “... Y me siguen a miles preguntándome dónde está el camino que lleva al beneficio, / los unos requiriendo vaticinios, los otros, para las enfermedades / más diversas buscan escuchar una palabra curativa, / pues desde hace tiempo están atravesados por arduos dolores”].

¹¹⁹⁴ cf. EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO, fragmento 313 (DK 31 B 112) Aecio, I, 3, 20, en CORDERO, *op. cit.*, pp. 175-176: “Escucha, primero, las cuatro raíces de todas las cosas: / Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo / y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente mortal.”.

¹¹⁹⁵ cf. EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO, fragmento 328 y ss., en CORDERO, *op. cit.*, p. 185 y ss.

mecanismos interesados en la sensopercepción, de la visión y de la distinción entre placer y dolor¹¹⁹⁶.

Por su parte, los atomistas Leucipo y Demócrito entroncan polémicamente con la escuela eleática y que habrán de inspirar a Epicuro; su propuesta, de tipo materialista, con vocación de unificar radicalmente los principios de la pluralidad, da cuenta sobre el origen de la vida, embriología, fisiología, sobre la respiración, la percepción, los sentidos, además de fenómenos perceptivos como el color o la temperatura¹¹⁹⁷.

Al parecer hay cierta seguridad de que Demócrito fue médico¹¹⁹⁸, si bien no hay fragmento conservado ninguno con una dimensión médica *sensu stricto*, pese a su interés por la etiología en general. Sí es lícito citar uno que ilustra excelentemente la trabazón antigua entre filosofía y medicina, cuyos caminos ora corren paralelos, ora se entrecruzan, ora son el mismo¹¹⁹⁹:

“La medicina cura las enfermedades del cuerpo, mientras que la sabiduría libera al alma de pasiones”¹²⁰⁰.

Demócrito compuso de hecho libros relativos al régimen de vida, una dieta (δίαιτα), que no sólo se refiere, en griego, al consumo alimentario; el *modus uiuendi* que prescribe tiene un tono terapéutico o médico¹²⁰¹, atañe a las costumbres psicofísicas y se dirige a los mortales, en cuyas manos se halla el mantenimiento armónico de cuerpo y mente, habida cuenta de que “los hombres piden salud a los dioses con sus plegarias, sin darse cuenta de que el poder sobre ella lo tienen en sí mismos: como por intemperancia actúan contra ella, se vuelven traidores a su propia salud, a causa de las pasiones”¹²⁰².

¹¹⁹⁶ cf. EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO, fragmento 410 y ss., en CORDERO, *op. cit.*, p. 221 y ss.

¹¹⁹⁷ cf. LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frags. 478-522, 575-645, 648-677, en PORATTI, *op. cit.*, pp. 257-272, 295-331, 334-344.

¹¹⁹⁸ cf. SCHUMACHER, *Antike Medizin, op. cit.*, p. 144, n. 6.

¹¹⁹⁹ cf. el revelador título de BRUNSCHN, Wolfram (coord.), *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften Internationale Fachtagung aus Anlass des 100-jährigen Bestehens des Akademievorhabens "Corpus Medicorum Graecorum/Latinorum"*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009.

¹²⁰⁰ [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 862, (DK 68 B 31) Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, I, 6, en PORATTI, *op. cit.*, p. 391.

¹²⁰¹ cf. GERABEK, Werner E., *et al.*, *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlin, De Gruyter, 2005, s. u. DEMOCRITUS, p. 292, entrada de KRAMER, Andreas.

¹²⁰² [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 691, (DK 68 B 234) Estobeo, *Florilegium*, III, 18, 30, en PORATTI, *op. cit.*, p. 351.

Podemos sostener, de acuerdo con esto, que Demócrito no sólo proponía reglas de alimentación o cuidado corporal, sino, muy especialmente, una especie de psicoterapia, cuya finalidad es la εὐθυμία o εὐεστώ, o sea, el buen ánimo y el bienestar, que se relaciona con un alma serena y equilibrada¹²⁰³, sin miedo a los dioses ni a los padecimientos, con la conciencia de que gusto y disgusto, aunados a la moderación¹²⁰⁴ en el comer, en el beber y en el sexo, constituyen el criterio de lo conveniente e inconveniente¹²⁰⁵, cuyos correlatos psicofísicos son salud y enfermedad¹²⁰⁶. A parte de una dieta, y una psicoterapia, también se alude, para Demócrito, a la musicoterapia, tal como reporta Aulo Gelio¹²⁰⁷ y consigna Schumacher¹²⁰⁸.

En lo tocante a los méritos de Demócrito, coetáneo de Sócrates e Hipócrates, Nestle destaca como el proceso de racionalización de la filosofía gracias al materialismo atomista, transcurre en paralelo con el emerger de una *science* médica de raigambre hipocrática. Según se ha transmitido en Celso¹²⁰⁹ y reporta Laurant Ayache¹²¹⁰, algunos antiguos atribuyeron a

¹²⁰³ cf. [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frags. 1011 y 1028 (DK 68 B 174 y DK 68 B 191), en PORATTI, *op. cit.*, pp. 405 y 408: “Quien está con buen ánimo, sintiéndose llevado a cumplir acciones justas y correctas, se regocija noche y día y se siente fuerte y sin preocupaciones; pero quien no tiene en cuenta la justicia y no hace lo que se debe hacer, se da cuenta de que todo esto, cuando lo recuerda, es desagradable, y teme y se atormenta a sí mismo. [...] El buen ánimo surge para los hombres mediante la moderación del deleite y la armonía de la vida. Todo lo excesivo o lo defectuoso suele variar y produce una gran perturbación en el alma, y aquellas almas que son agitadas por grandes desarreglos no se encuentran bien ni están bien animadas”.

¹²⁰⁴ cf. [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 1072 (DK 68 B 235) Estobeo, *Florilegium*, III, 18, 25, en PORATTI, *op. cit.*, pp. 405 y 413: “Todos los que se dedican a los placeres del vientre, extralimitándose en la comida, en la bebida, y en asuntos sexuales, reciben un placer breve y poco duradero, que no se extiende más allá del tiempo de comer o de beber, y que produce muchos dolores. Este tipo de deseo está siempre presente, y cuando se produjo lo que él deseaba, el placer huye rápidamente, y nada valioso queda, salvo un breve deleite”.

¹²⁰⁵ cf. [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frags. 734-735 (DK 68 A 1 y DK 68 B 4), en PORATTI, *op. cit.*, p. 368: “el fin (supremo) es el buen ánimo, que no se identifica con el placer, como suponían algunos que entendieron mal, sino que es el estado en que el alma está serena y equilibrada, porque no la perturba ningún temor, ni el miedo a los dioses, ni ninguna otra afección. También lo llama ‘bienestar’ y le otorga muchos otros nombres. [...] Dice Demócrito en su escrito sobre el fin de la vida que éste es el buen ánimo, al que llaman también ‘bienestar’. Y agrega a menudo: ‘Deleite y sinsabor son, en efecto, la medida de lo ventajoso y de lo perjudicial’”.

¹²⁰⁶ cf. LESCHHORN (KOCOT), Ilona-Eva, *Der Gesundheits- und Krankheitsbegriff in der griechischen Antike von Homer bis Demokrit*, Aachen, Techn. Hochschule, Diss., 1985.

¹²⁰⁷ GELIO, AULO, *Noches áticas*, IV, 13, 3, en MARCOS CASQUERO Manuel-Antonio y DOMÍNGUEZ GARCÍA Avelino, León, Universidad de León, 2006, p. 223: “También, en un libro titulado <Las epidemias>, cuenta Demócrito que la melodía de la flauta, emitida suave y melodiosamente, cura las mordeduras de víbora; y en ese libro informa que las melodías de la flauta han constituido una medicina para muchos hombres enfermos. ¡Tan grande es la contigüidad de los cuerpos y los espíritus de los hombres y, en consecuencia, también de las dolencias y de los remedios de los espíritus y de los cuerpos!”.

¹²⁰⁸ cf. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, *op. cit.*, p. 153, n. 5.

¹²⁰⁹ cf. CELSVS Aulus Cornelius, *De medicina*, prolog. I, 8, en MARX, A. *Cornelii Celsi quae supersunt*, Corpus medicorum latinorum, vol. 1, Lipsiae, Berolini, B. G. Teubner, 1915, p. 18: “huius autem, ut quidam crediderunt, discipulus Hippocrates Cous, primus ex omnibus memoria dignus, a studio sapientiae disciplinam hanc separavit, uir et arte et facundia insignis”.

¹²¹⁰ cf. AYACHE Laurent, “Le cas de Démocrite: du diagnostic médical à l’évaluation philosophique” en WITTERN, Renate y PELLEGRIN, Pierre (eds.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, Zürich-New-York, 1996, pp. 63-75.

Demócrito el hecho de haber sido el maestro de Hipócrates, el primero en separar propiamente la filosofía de la medicina como saber total e independiente.

Así, el estudioso francés ha puesto de manifiesto que, en la polémica epistolar pseudoautógrafa entre Demócrito e Hipócrates, es el filósofo el que evidencia que Abdera está enferma y que él, en contra de cuanto sostiene el hipocratismo, está sano; ello constituye una refutación de la medicina como saber autónomo y total capaz de hacer apreciaciones éticas o de otro tipo, que conduzcan al pleno restablecimiento y bienestar de los hombres; la querrela escrita concluye tras reconocido el Hipócrates ficticio la superioridad de la filosofía a la hora de hacer sabios y sanos a los humanos y haber concedido el falso Demócrito un reconocimiento al valor de la medicina como hermana de la filosofía ¹²¹¹. Existe, pues, un vínculo tradicional entre Demócrito y e Hipócrates que, en efecto, el filólogo clásico suizo Stückelberger se dedicó a estudiar, documentando, entre otras cosas, la huella demócritea en el *corpus Hippocraticum*¹²¹².

Debemos dejar constancia aquí de que, para nuestro recorrido filosófico-médico, prescindimos de investigar el antedicho *Corpus Hippocratium*, porque en este caso nos hallamos ante un investigador griego que funda, con ciertos conocimientos filosóficos, la medicina *científica* y no tanto de un filósofo que aspira a curar al individuo en su integridad.

¹²¹¹ cf. HIPÓCRATES, *Carta a DAMÁGETO (XVII)* y DEMÓCRITO, *Carta a HIPÓCRATES, Sobre la naturaleza del hombre (XXIII)*, e en LITTRÉ, Émile (ed., trad.), *Oeuvres complètes 9: Prorrhétique, livre II. Du Coeur. De l'Aliment. De la Vision. De la Nature des os. Du Médecin. De la Bienséance. Préceptes. Des Crises. Des Jours critiques. Lettres, décrets et harangues*, sección Lettres, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1961, pp. 380-381 y pp. 393-395: “J' ai vu le très-sage Démocrite, seul capable de rendre sages les hommes. Voilà ce que j'ai à t'annoncer au sujet de Démocrite, avec une pleine satisfaction [Δημόκριτον γὰρ εἶδον, ἄνδρα σοφώτατον, σωφρονίζειν ἀνθρώπους μόνον δυνατότατον. Ταῦτ' ἔχω σοι περὶ Δημοκρίτεω, Δαμάγητε, φράζειν γηθοσύνως πάνυ]”; “Tous les hommes doivent connaître l'art de la médecine, ô Hippocrate, et surtout ceux qui ont acquis de l'instruction et qui sont versés dans les doctrines ; car c'est une chose à la fois belle et profitable à la vie. Je pense que la connaissance de la philosophie est sœur de la médecine et vit sous le même toit ; en effet, la philosophie délivre l'âme des passions, et la médecine enlève au corps les maladies. L'esprit croit, tant qu'est présente la santé, à laquelle il est bien que veille un homme sage ; mais, quand la constitution corporelle souffre, l'esprit n'a plus même de souci pour le soin de la vertu ; car la maladie actuelle obscurcit l'âme terriblement par la sympathie qui s'exerce sur l'intelligence [Χρὴ πάντας ἀνθρώπους ἡτρικὴν τέχνην ἐπίστασθαι, ὃ Ἱππόκρατες, καλὸν γὰρ ἅμα καὶ ξυμφέρον ἐς τὸν βίον, τούτων δὲ μάλιστα τοὺς παιδείας καὶ λόγων ἰδρίας γεγενημένους. Ἱστορίην σοφίης γὰρ δοκέω ἡτρικῆς ἀδελφὴν καὶ ζύνουικον· σοφίη μὲν γὰρ ψυχὴν ἀναρύεται παθέων, ἡτρικὴ δὲ νοῦσους σωματίων ἀφαιρέεται. Αὐξεται δὲ νόος παρεούσης ὑγείης, ἣν καλὸν προνοεῖν τοὺς ἐσθλὰ φρονέοντας· ἔξωθεν δὲ σωματικῆς ἀλγεούσης, οὐδὲ προθυμίην ἄγει νόος ἐς μελέτην ἀρετῆς· νοῦσος γὰρ παρευῶσα δεινῶς ψυχὴν ἀμαυροῖ, φρόνησιν ἐς συμπαθείην ἄγουσα]”.

¹²¹² cf. STÜCKELBERGER, Alfred, *Vestigia Democritea: die Rezeption der Lehre von den Atomen in der antiken Naturwissenschaft und Medizin*, Basel: Reinhardt, 1984, especialmente pp. 47-88.

Acto seguido nos dedicamos a mencionar siquiera, y por lo que respecta a sus relaciones con la *ιατρική τέχνη*, algunos de los socráticos menores¹²¹³ y otros filósofos cuya obra se ha conservado más pobremente.

Si tomamos en cuenta la información proporcionada por Platón a la hora de apuntar la concepción socrática sobre la salud, podemos considerar, en primer lugar, la importancia de la reflexión, del autoanálisis, en cuya virtud “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre [ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ]”¹²¹⁴.

Ese estudio reflexivo es lo que se conoce como *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* o *cura sui*, una suerte de cuidado y curación de sí mismo, que interesó hartamente a Michel Foucault¹²¹⁵, quien cita a Apuleyo¹²¹⁶ y Séneca el Joven¹²¹⁷. Tal autocuidado integral acabará especializándose, por lo que toca a Sócrates, en cultivo del alma, esto es, en una forma de psicoterapia, habida cuenta del intelectualismo moral socrático y del interés por ocuparse de uno mismo, que se pone de manifiesto en la *Apología*¹²¹⁸, donde se alude a la preocupación fundamental por la virtud, al cultivo o cuidado de sí mismo. Ese interés tiene, incluso, consecuencias beneficiosas también

¹²¹³ Debemos ser conscientes de la proximidad entre los llamados presocráticos y Sócrates mismo; cf. NUTTON, *op. cit.*, p. 44: “The early participants in these debates are often called the pre-Socratic philosophers, a somewhat misleading name, since many were the contemporaries of Socrates (469–399) and few were philosophers in the modern sense of the word”.

¹²¹⁴ PLATÓN, *Apología*, 38a 5-6, 36c2 - 36d1; 41e2-42a2, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, p. 180.

¹²¹⁵ cf. FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 3: La inquietud de sí (sic; luego “cuidado”)*, México, Siglo XXI, 1987, p. 31 y ss., donde nos proporciona tres espléndidas citas sobre la relación entre medicina y filosofía que remiten, cada una a su modo al lazo entre cuidado del cuerpo y del alma.

¹²¹⁶ cf. APULEYO, *Del dios de Sócrates*, xxi, 167-168 (se cita por Foucault, p. 31): “Los hombres tienen todos el deseo de llevar la mejor vida, saben todos que no hay otro órgano de la vida sino el alma...; sin embargo no la cultivan (*animum suum non colunt*). Y no obstante quien quiera tener una vista penetrante debe cuidar los ojos que sirven para ver; si se quiere ser ágil en la carrera, hay que cuidar los pies que sirven para la carrera... Lo mismo sucede con todas las partes del cuerpo de las que cada uno debe cuidar según sus preferencias. Eso todos los hombres lo ven claramente y sin dificultad; de modo que no me canso de preguntar con un asombro legítimo por qué no perfeccionan también su alma con la ayuda de la razón (*cur non etiam animum suum ratione excolant*)”.

¹²¹⁷ cf. SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 66, 46, en ROCA MELIÁ, Ismael (ed., trad.), *Epístolas morales a Lucilio, I, Libros I-IX, Epístolas 1-80*, Madrid, Gredos, 1986, p. 380: “Del mismo modo que el cielo sereno no admite ya una claridad mayor cuando está acrisolado con un brillo purísimo, así el hombre que cuida de su cuerpo y de su alma, y que con ambos forja su propio bien, goza de un estado perfecto y alcanza la culminación de sus anhelos cuando su alma está libre de inquietud y su cuerpo de dolor. Si le llegan del exterior algunos halagos, éstos no acrecen el sumo bien, sino que, por así decirlo, lo aderezan y recrean; pues el bien consumado de la naturaleza humana se satisface con la paz del cuerpo y del alma”.

¹²¹⁸ cf. PLATÓN, *Apología*, 31b1-31c1, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, pp. 170, 178, 186: “en efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud. Y si de esto obtuviera provecho o cobrara un salario al haceros estas recomendaciones, tendría alguna justificación”; “No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea”.

para el cuerpo político en el *Fedón*¹²¹⁹, donde se presenta la filosofía como muerte del cuerpo y giro hacia el alma¹²²⁰.

También Jenofonte puede ofrecer algunos datos sobre la concepción socrática de la salud, junto a la relación entre el cuerpo y el alma, en mutuo influjo. Destaca el historiador y militar heleno, como elementos del régimen de vida socrático, la abstinencia¹²²¹, la moderación, la fortaleza y el autocuidado¹²²², hasta el punto de que la conservación de la propia salud no estaba en mejores manos que las de quien se examinaba a sí mismo y se

¹²¹⁹ cf. PLATÓN, *Fedón*, 115b1 - 115c1, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 136-137: “[Critón] Bien, Sócrates, ¿qué nos encargas a éstos o a mí acerca de tus hijos o de cualquier otro asunto, que nosotros podamos hacer a tu agrado y que haremos muy a gusto? —Lo que continuamente os digo —dijo él—, nada nuevo. Que cuidándoos de vosotros mismos haréis lo que hagáis a mi agrado y al de los míos y de vosotros mismos, aunque ahora no lo reconozcáis. Pero si os descuidáis de vosotros mismos, y no queréis vivir tras las huellas, por así decir, de lo que ahora hemos conversado y lo que hemos dicho en el tiempo pasado, por más que ahora hicierais muchas y vehementes promesas, nada más lograréis”.

¹²²⁰ cf. PLATÓN, *Fedón*, 64 a 4 – 64e6, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 39-41: “Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso (...) les pasa inadvertido en qué sentido andan moribundos y en qué sentido son dignos de muerte y de qué tipo de muerte quienes son verdaderamente filósofos. (...) ¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada de cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto? (...) ¿Te parece a ti que es propio de un filósofo andar dedicado a los que llaman placeres, tales como los propios de comidas y de bebidas? —En absoluto, Sócrates —dijo Simmias. —¿Qué de los placeres del sexo? —En ningún modo. —¿Y qué hay respecto de los demás cuidados del cuerpo? ¿Te parece que tal persona los considera importantes? (...) A mí me parece que los desprecia —dijo—, por lo menos el que es de verdad filósofo. —Por lo tanto, ¿no te parece que, por entero —dijo—, la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartada de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma?”.

¹²²¹ cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 3, 14, en ZARAGOZA, Juan (ed., trad.), *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 2006, p. 45: “Así pues, en lo referente a los placeres carnales pensaba que quienes no se sienten seguros frente a ellos debían entregarse en circunstancias en que, sin necesitarlo en absoluto el cuerpo, el alma no los aceptaría, o, necesitando el cuerpo, no le plantearían problemas. En cuanto a él, estaba evidentemente tan bien preparado que se abstenía con más facilidad de los jóvenes más bellos y atractivos que los demás de los más feos y desgraciados. Tal era su disposición respecto a la comida, la bebida y los placeres del amor, y creía que disfrutaba de manera no menos suficiente que quienes se toman muchos trabajos por ello, y que él iba a tener menos preocupaciones”.

¹²²² cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 2 y 2, 4, en ZARAGOZA, *op. cit.*, pp. 25 y 26, respectivamente: “También me parece sorprendente que algunos se dejaran convencer de que Sócrates corrompía a los jóvenes, un hombre que, además de lo que ya se ha dicho, era en primer lugar el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida, y en segundo lugar durísimo frente al frío y el calor y todas las fatigas; por último, estaba educado de tal manera para tener pocas necesidades que con una pequeñísima fortuna tenía suficiente para vivir con mucha comodidad. ¿Cómo entonces una persona así habría podido hacer impíos a otros o delincuentes, glotonos o lujuriosos, o blandos frente a las fatigas? Más bien apartó a muchos de estos vicios haciéndoles desear la virtud (ἀρετῆς ποιήσας ἐπιθυμείν) e infundiéndoles la esperanza de que cuidándose de sí mismos (ἑαυτῶν ἐπιμελῶνται) llegarían a ser hombres de bien”; Por lo demás, nunca descuidó su cuerpo, y reprochaba su descuido a los que se abandonaban. Así, desaprobaba el comer en demasía para hacer un trabajo excesivo, pero aceptaba trabajar proporcionalmente a lo que el espíritu admite de buen grado, pues decía que este régimen es suficientemente sano y no estorba el cuidado del alma (τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν).

conocía¹²²³. Algo más adelante, sin embargo, nos demoraremos en las propuestas terapéuticas de Platón, así como en el papel de lo médico dentro de su obra filosófica.

Por su parte, Antifonte de Atenas (o Ramnunte), orador y filósofo, parece haberse interesado por la terapia anímica, por la psicología, según reporta Guthrie¹²²⁴ y muestran algunos fragmentos de su obra que se han conservado. Destaca la preeminencia de la mente como gobernante del cuerpo¹²²⁵, parece haber practicado la logoterapia y psicoterapia en el sentido concreto de “curación a través de la palabra”¹²²⁶, convencido de que el hombre debe aspirar, pese a lo miserable de la vida, a una vida feliz, que, según él, Sócrates no era capaz de ofrecer¹²²⁷. Sin propugnar un hedonismo sensualista desaforado, propone combinar placer, no dolor y utilidad¹²²⁸, tal como señala con buen tino Bignone:

¹²²³ cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 7, 9, en ZARAGOZA, *op. cit.*, p. 196: “Insistía mucho a sus seguidores en el cuidado de la salud (ὕγιαιας ἐπιμελεῖσθαι), haciéndoles aprender de los entendidos cuanto era posible, prestando cada uno atención a sí mismo durante toda su vida sobre qué alimento, qué bebida, qué clase de trabajo le convenía, y qué uso debía hacer de ello para conservarse sano (ἑαυτῷ ἕκαστον προσέχοντα διὰ παντὸς τοῦ βίου, τί βρῶμα ἢ τί πῶμα ἢ ποῖος πόνος συμφέροι αὐτῷ καὶ πῶς τούτοις χρώμενος ὑγιεινότερα ἄνδιόγοι. Decía que observándose uno de ese modo le resultaría trabajoso encontrar un médico que diagnosticara mejor que él mismo lo que le convenía para su salud (ἔργον ἔφη εἶναι εὐρεῖν ἰατρὸν τὰ πρὸς ὑγίαιαν συμφέροντα αὐτῷ μᾶλλον διαγιγνώσκοντα [αὐτοῦ])”.

¹²²⁴ cf. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega III: siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1991, pp. 281 y ss.

¹²²⁵ cf. ANTIFONTE, frag. 2, (Galeno, Comentario al tratado de Hipócrates “*De los deberes del médico*”) en MELERO BELLIDO, A. (ed., trad.), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 346: “en todos los seres humanos el pensamiento gobierna al cuerpo, tanto en lo que a la salud se refiere, como a la enfermedad e igualmente en todo lo demás”.

¹²²⁶ cf. ANTIFONTE, *Escritos*, 6 ([Plutarco], *Vida de los diez oradores* 1, 833c), en MELERO BELLIDO, *op. cit.*, p. 342: “Se dice que [Antifonte] compuso tragedias por cuenta propia y en colaboración con el tirano Dionisio. Mientras estaba aún ocupado con la poesía, compuso un Arte contra la aflicción, del mismo modo que para los enfermos existe el cuidado de los médicos. En Corinto dispuso, junto al ágora, unas habitaciones y anunció mediante un cartel en la puerta que podía curar, por medio de la palabra, a los afligidos y, preguntándoles las causas de sus males, llevaba consuelo a los enfermos. Considerando, sin embargo, que este arte estaba por debajo de sus capacidades, se volvió hacia la retórica. (...) [F]ue sumamente persuasivo y que mereció el sobrenombre de Néstor, porque podía convencer sobre cualquier asunto del que hablase, anuncio conferencias contra el dolor, convencido de que no se podría mencionar una aflicción tan grave que no pudiera él sacarla de la mente”.

¹²²⁷ cf. ANTIFONTE, *Escritos*, 3, ([Jenofonte], *Recuerdos de Sócrates* I 6, 1 ss.), en MELERO BELLIDO, *op. cit.*, p. 338: “Vale la pena no dejar de lado las discusiones que mantuvo [Sócrates] con el sofista Antifonte. Así, en una ocasión, Antifonte, con la intención de sustraerle sus discípulos, se aproximó a Sócrates, en presencia de ellos, y dijo lo que sigue: ‘Yo creía, Sócrates, que sería obligado que quienes se dedican a la filosofía se volvieran más felices. Tú, en cambio, me parece que has obtenido de la filosofía el efecto contrario. Vives, por ejemplo, de un modo tal que ni siquiera un esclavo soportaría vivir en tal régimen, bajo la sujeción de su amo. Comes los alimentos y bebes las bebidas más vulgares y vistes un manto no sólo humilde, sino además siempre el mismo en invierno y verano y vas siempre descalzo y sin túnica. No cobras, por otro lado, dinero, que es algo que alegra a quien lo adquiere y hace que quienes lo poseen vivan una vida más libre y agradable. Por tanto, si, al igual que los maestros de las demás profesiones hacen a sus discípulos imitadores de ellos mismos, también tú vas a crear en tus alumnos la misma disposición, considérate maestro de infelicidad”.

¹²²⁸ ANTIFONTE, 44 frag a, col. IV (100-131 H.), en MELERO BELLIDO, *op. cit.*, p. 361: “lo útil que la naturaleza fija es, en cambio, libre. En consecuencia, lo que produce dolor, en justa razón, no es más conveniente a la naturaleza que lo que produce placer. Por tanto, lo que produce dolor no puede resultar más útil que lo que aporta placer. Porque lo verdaderamente útil no debe producir daño, sino resultar provechoso”.

“Il filosofo che scrive queste parole ha certo una morale edonistica, ma nel senso moderato di Democrito e di Epicuro; perché loda la resistencia alla dedizione all'immediato piacere. Infatti sappiamo che Antifonte si proclamava artefice di calma, e l'arte sua era l'arte di evitare il dolore, ἀλυπία: como il fine morale per Democrito è la calma dello spirito e la serenità, per Epicuro l' ἀπονία e ἀταραξία”¹²²⁹.

Entre las escuelas socráticas menores debemos mencionar la cínica, la cual, al igual que Sócrates, entiende la filosofía como una especie de autocuidado¹²³⁰ o terapia para el cuerpo y la mente¹²³¹, de modo que se busca la propia sanación y los semejantes¹²³².

Así se nos ha transmitido de Antístenes, discípulo y amigo de Sócrates. Este cínico considera que la prudencia es una especie fundamento inexpugnable para el sabio¹²³³ y opta, en términos de salud psicofísica por la supresión del placer o abstinencia¹²³⁴; establece, en algunos de los testimonios conservados, una analogía funcional entre filosofía y medicina¹²³⁵.

Por su parte, el cínico Diógenes de Sínope, también conocido como el “perro celeste (οὐράνιος κύων)”, propone un régimen de vida acorde con la naturaleza y las necesidades que ésta impone¹²³⁶, ya que considera que lo natural no es vergonzoso; opta por la sencillez de vida, por un *modus uiuendi* conforme con la naturaleza donde quepa el ejercicio físico y también el mental, que se completan mutuamente en la consecución de una vida gozosa, con salud psicofísica¹²³⁷. También se interesa el cínico por la salud mental al estimar que felicidad

¹²²⁹ BIGNONE, Ettore, *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Urbino, Argalia Editore, 1974, p. 75.

¹²³⁰ cf. ANTÍSTENES, 2 (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 6), en ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo (ed., trad.), *Filósofos cínicos y cirenaicos: antología comentada*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997, p. 50: “Preguntado sobre qué ventaja había obtenido de la filosofía, Antístenes contestó: ‘el poder tratar conmigo mismo[ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, ‘τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν’]”.

¹²³¹ cf. ANTÍSTENES, 7 ([Estobeo], *Antología*, II, XXXI, 68, en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 51: “Es preciso que quienes quieren llegar a ser hombres de bien ejerciten su cuerpo con el ejercicio y su alma con los razonamientos [δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γενήσεσθαι τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν <λόγοις>].

¹²³² cf. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Glaube*, *op. cit.*, vol. II, p. 275.

¹²³³ cf. ANTÍSTENES, 42 y 43, en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 52.

¹²³⁴ cf. ANTÍSTENES, 61 (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 3), en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 61: “[Antístenes] decía continuamente: ‘Quisiera antes enloquecer que sentir placer’”.

¹²³⁵ cf. ANTÍSTENES, 100 y 101 (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 4 y VI, 6) en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 70: “Preguntado [Antístenes] por qué razón corregía de manera tan ruda a sus discípulos, dijo: ‘También los médicos se comportan así con los enfermos’. [...] Censurado [Antístenes] en una ocasión por juntarse con gente de mala vida, replicó: ‘También los médicos están con los enfermos y no por ello tienen fiebre’”.

¹²³⁶ cf. DIÓGENES [DE SÍNOPE], 33 y 34, en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 103-104, sobre el hecho de masturbarse en público.

¹²³⁷ cf. DIÓGENES [DE SÍNOPE], 78 (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 70-71), en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 117: “Diógenes decía que hay dos clases de ascesis, la del alma y la del cuerpo (Διττὴν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν). Esta última es aquella en la cual, por medio del esfuerzo físico (ἐν γυμνασίᾳ), se generan pensamientos que proporcionan la facilidad de movimientos (φαντασία

y serenidad van aparejadas¹²³⁸. Según se ha transmitido, Diógenes considera que, para el que sufre, tener un amigo es como un medicamento de salvación (φαρμάκον σωτηρίας)¹²³⁹. Igualmente, debemos señalar que en su concepción del bienestar humano se opone, en línea con su naturalismo desinhibido, a la represión y prefiere la libertad de pensamiento y expresión: “Se le preguntó a Diógenes qué cosa era la más bella entre los hombres, y contestó: ‘La libertad de palabra (παρηρησία)’”¹²⁴⁰. Con criterio científico-médico se le atribuyen todavía algunas observaciones sobre la muerte y los dioses:

“Preguntado si la muerte es un mal, [Diogenes] dijo: ‘Como puede ser un mal, si cuando está presente ya no sentimos?’; [...] “[A Diógenes] le movía a irritarse el hecho de que se ofrecieran sacrificios a los dioses para pedir salud y en el mismo sacrificio se celebraran banquetes con daño para la salud. (...) “Diógenes decía: ‘Los hombres piden a los dioses salud, pero la mayoría hace todo lo que es contrario a la salud’”¹²⁴¹.

Todavía entre las llamadas escuelas socráticas menores, es preciso mencionar a los cirenaicos por su propuesta de vida ligada al hedonismo, de manera que su filosofía entrelaza *éticamente* plenitud vital, salud psicofísica, placer y felicidad. Esta filosofía ha de entroncar,

εὐλυσίαν) con vistas a la realización de la virtud (πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα). Decía también que las dos partes de esta ascesis son incompletas la una sin la otra (εἶναι δ' ἀτελεῖ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας), porque la buena condición física y la fuerza (εὐεξίας καὶ ἰσχύος) son igualmente convenientes, tanto para la salud del alma, como para la del cuerpo (περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα). (...) Decía que nada absolutamente se consigue en la vida sin ascesis (Οὐδέν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι) y que ésta puede superarlo todo. Es preciso, pues, elegir, en lugar de inútiles esfuerzos, los que son conformes a la naturaleza para el logro de una vida feliz (πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους ζῆν εὐδαιμόνως): los hombres son desdichados por su propia necesidad. Incluso el mismo desprecio del placer, cuando se ha practicado, es algo muy agradable, y así como los acostumbrados a vivir en el placer pasan mal de su grado a la situación contraria, así también los que se han ejercitado en lo contrario desprecian con mayor agrado los placeres mismos”.

¹²³⁸ cf. DIÓGENES [DE SÍNOPE], 81-83, en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 117: “La verdadera felicidad radica en que la mente y el alma pasen su existencia en una serenidad y gozo constantes (Εὐδαιμονίαν δὲ ταύτην εἶναι φαμὲν ἀληθινὴν τὸ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν ψυχὴν ἀεὶ ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἰλαρότητι διατρίβειν); (...) la única felicidad consiste en experimentar una dicha verdadera y no sentir jamás pesar, cualquiera que sea el lugar o la circunstancia en que uno se encuentre (εὐδαιμονία γὰρ μία ἐστὶ τὸ εὐφραίνεσθαι ἀληθινῶς καὶ μηδέποτε λυπεῖσθαι, ἐν ὁποίῳ δ' ἂν τόπῳ ἢ καιρῷ ἢ τις); (...) Diógenes solía decir que el verdadero placer radica en el estado por el que el alma se halla serena y dichosa (Διογένης ἔφασκεν ἡδονὴν ἀληθινὴν εἶναι τὸ τὴν ψυχὴν ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἰλαρότητι ἔχειν)”.

¹²³⁹ cf. DIÓGENES [DE SÍNOPE], 130, (BOISSONADE, J. Fr., ANEKΔΟΤΑ *Anecdota Graeca e codicibus regiis, vol. I*, Paris, Excusum in Regio Typographeo, 1829, p. 125, ll. 3-4), en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 127: “No existe para ningún hombre doliente un fármaco de salvación como un buen amigo. (οὐκ ἔστιν οὐδενὶ ἀνδρὶ καταπονουμένῳ φαρμάκον σωτηρίας, ὡς χρηριστὸς φίλος)”.

¹²⁴⁰ cf. DIÓGENES [DE SÍNOPE], 163 (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 69), en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 133.

¹²⁴¹ DIÓGENES [DE SÍNOPE], 179, 186, 187 (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 69), en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 137 y 139.

parcialmente, por su parte, con la Epicuro¹²⁴². El fundador de esa escuela, nacido en Cirene y algo mayor que Platón, fue Aristipo, al que alude el materialista Lange cuando afirma:

“Ninguna historia mejor que la de los helenos prueba que, según una ley natural del desenvolvimiento humano, el bien y lo bello no son fijos y durables; no por eso hay derecho a hablar de: ‘el heno a la mañana verde, seco a la tarde’, porque es ley de la eflorescencia misma el que las flores se marchiten y las plantas se desequen, y, en este concepto, Aristipo estaba a la altura de su época al enseñar que no se es dichoso más que en el momento del placer”¹²⁴³.

Con todo, esta querencia por el placer y la salud es, empero, antigua y universal, pues también en la Antigua Grecia fue objeto de divinización y poetización Ὑγίεια, trasunto divino y antropomórfico de ὑγίεια, la salud¹²⁴⁴.

Con respecto su relación estudiosa con la naturaleza, debemos matizar, empero, que los cirenaicos rechazan de plano toda investigación matemática y física, adentrándose únicamente en la ética¹²⁴⁵. No obstante y tomándolos *lato sensu*, resulta clave destacar, en lo tocante a su propuesta de cuidado del alma o psicoterapia, la importancia del placer como criterio absoluto de decisión afirmativa y de felicidad (y, al contrario, del dolor como criterio de rechazo).

Sin embargo, quizás lo más reseñable de este planteamiento hedonista se halla en que no se aspira a una supresión de los goces, sino a su gestión, es decir, a su dominio no represivo

¹²⁴² cf. WINDELBAND, Wilhelm, ROVIRA ARMENGOL, José (trad.), *Historia de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nova, 1930, p. 351.

¹²⁴³ LANGE, Friedrich Albert, COLORADO, Vicente (trad.), *Historia del materialismo*, Madrid, D. Jorro, 1903, p. 76.

¹²⁴⁴ cf. “Salud, la más augusta de los bienaventurados, / ¡ojalá contigo viviera el resto de mi vida, / y compartieras benévola conmigo la morada! / Pues todo el encanto del dinero, de los hijos, / o del mando real que iguala a los hombres con los dioses, / o de los deseos a los que damos caza / con las redes secretas de Afrodita, / y de cualquier otro goce o descanso de fatigas, / enviado por los dioses, que se muestre a la vista de los hombres, / contigo, Salud bienaventurada, florece todo ello / y brilla en charla con las Gracias. / Sin ti nadie es feliz”. Se trata de un peán, himno a Ὑγίεια, tomado de GIL, *Therapeia*, *op. cit.*, pp. 45-46; Texto griego: Ὑγίεια βροτοῖσι πρεσβίστα μακάρων, μετὰ σεῦ / ναίοιμι τὸ λειπόμενον βιοτᾶς, σὺ δέ μοι πρόφρων ζυνεῖης: / εἰ γάρ τις ἢ πλοῦτου χάρις ἢ τεκέων / ἢ τᾶς ἰσοδαίμονος ἀνθρώποις βασιληίδος ἀρχᾶς ἢ πόθων / οὓς κρυφίοις Ἀφροδίτας ἔρκεσιν θηρεύομεν, / ἢ εἴ τις ἄλλα θεόθεν ἀνθρώποισι τέρψις ἢ πόνων / ἀμπνοὰ πέφανται, / μετὰ σεῖο, μάκαρ' Ὑγίεια, / τέθαλε καὶ λάμπει Χαρίτων ὀάροις: / σέθεν δὲ χωρὶς οὐτις εὐδαίμων ἔφν” de ARIPHON, “Himno a Ὑγίεια, *Salus*, fragmentum I, en PAGE, D. L., *Poetae melici Graeci*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 422, 813, cf. también KEYSSNER, K., “*Die Hygieiahymnen des Ariphron und des Likymnios*”, en *Philologische Wochenschrift*, nº 53, año 1933, colum. 1289-1296.

¹²⁴⁵ cf. ARISTIPO DE CIRENE, 102-110, en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 250-253.

y disfrute presente, natural y no angustiado¹²⁴⁶. Su concepción de la filosofía es partidaria radical de un natural hedonismo dinámico, sensorial o corpóreo, así como contraria al dolor, antiálgica¹²⁴⁷. De igual modo, tiene sentido práctico, aplicado¹²⁴⁸, una dimensión antifóbica¹²⁴⁹ y contempla el equilibrio necesario entre σῶμα y ψυχή¹²⁵⁰.

Debemos ahora detenernos en las propuestas médico-filosóficas del gran discípulo de Sócrates, Platón, concedor también de las doctrinas de Hipócrates y que, según Galeno, “emuló a Hipócrates, si es que alguien lo ha emulado, y que tomó la mayoría de las doctrinas de él”¹²⁵¹.

Así, Platón, desde la teleología matematizada y un dualismo ontológico-epistemológico que busca lo βέλαιον para fundar una comunidad política armoniosa y justa, también distingue, para sus planteamientos terapéuticos, entre cuerpo y alma, entre los que debe reinar una armonía, pese a su naturaleza cualitativamente tan diversa¹²⁵².

Schumacher, pionero, estudió el papel de lo médico-natural en el de Egina¹²⁵³. Apunta, por ejemplo, la importancia de los cuatro elementos en la constitución de todo cuerpo y, más

¹²⁴⁶ cf. ARISTIPO DE CIRENE, 69, 74, 157, en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 238, 240, 274: A uno que le reprochaba convivir con una hetera, [Aristipo] le preguntó: ‘¿Hay acaso alguna diferencia entre ocupar una casa en la que ya otros muchos han habitado, y el ocupar una en la que no habitó nadie?’. Y como el otro dijera que no, continuó: ‘¿Quizás hay alguna diferencia entre viajar en una nave en la que ya viajaron muchísimas personas o el viajar en una en la que no viajó ninguna?’. [El otro respondió:] ‘En modo alguno.’ ‘Entonces -dijo [Aristipo]- tampoco hay ninguna diferencia entre convivir con una mujer de la que muchos han gozado y convivir con una de la que no ha gozado nadie’; [...] Aristipo mantuvo también relaciones íntimas con la hetera Lais, como afirma Soción en el segundo libro de las Sucesiones de los filósofos. A los que se lo reprochaban, les decía: ‘Poseo a Lais, pero no soy poseído por ella, pues lo mejor es dominar y no ser esclavos de los placeres, pero no abstenerse de ellos’; [...] Vence el placer no el que se abstiene de él, sino el que de él goza sin dejarse arrastrar, como goza de un barco y de un caballo; no el que se sirve de ellos, sino el que los conduce donde quiere”.

¹²⁴⁷ cf. ARISTIPO DE CIRENE, 47, 112-128, en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 232, 254-263.

¹²⁴⁸ cf. ARISTIPO DE CIRENE, 87 (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, II, 71) en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 243: “Como alguien se vanagloriara de su erudición, [Aristipo] le dijo: ‘Así como los que comen muchísimo no están más sanos que los que llevan a su boca lo necesario, así tampoco sobresalen los que leen mucho, sino los que hacen útiles lecturas’”.

¹²⁴⁹ cf. ARISTIPO DE CIRENE, 80 (*Gnomologio vaticano*, 743, n. 36), en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 242: “Se le preguntó a Aristipo qué provecho había sacado de la filosofía, y contestó: ‘El poder tratar sin temor con quienes me encuentro’”.

¹²⁵⁰ cf. ARISTIPO DE CIRENE, 92 (*Gnomologio vaticano*, 743, n. 34), en ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 244: “[Aristipo] dijo: ‘Igual que nuestros cuerpos crecen si están bien alimentados y se robustecen si se ejercitan en la gimnasia, así también el alma, si recibe atenciones, se engrandece y se hace mejor si se fortalece’”.

¹²⁵¹ GALENO, *Del uso de las partes*, I, 8, en LÓPEZ SALVÁ, Mercedes (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2010, p. 98 [ζηλωτής ὄν Ἱπποκράτους ὁ Πλάτων, εἶπερ τις καὶ ἄλλος, καὶ τὰ μέγιστα τῶν δογμάτων παρ' ἐκείνου λαβῶν], citada tomada de VEGETTI, Mario, *La medicina in Platone*, Venezia, Cardo, 1995, p. VII.

¹²⁵² cf. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano*, *op. cit.*, pp. 105-116.

¹²⁵³ cf. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, *op. cit.*, pp. 212-242.

concretamente, todo ser vivo¹²⁵⁴, así como la importancia de un equilibrio dinámico y constante (homeostático) entre todos esos formantes, de modo que se preserve la vida y la salud o, en caso contrario, la enfermedad, que es un desajuste¹²⁵⁵. El propio médico colonés nos ofrece otra cita, cuya referencia nos hemos permitido corregir, sobre la correlación que se establece, por una parte, movimiento y apariencia de ser o devenir y, por otra, entre perecer o no ser y reposo o tranquilidad¹²⁵⁶. Platón ofrece su propia teoría terapéutica, si bien existen puntos de coincidencia o convergencia con el *Corpus Hippocraticum*, que no nos corresponde estudiar aquí¹²⁵⁷. En todo caso, según el filósofo, todos los seres vivos tienen una relación de parecido con el conjunto armónico que es el cosmos, existe una relación de analogía, de conformidad a la misma legaliformidad, de manera que lo microscópico se refleja en lo macroscópico y a la inversa, según se aprecia en algunos pasajes del *Timeo*¹²⁵⁸ y uno del

¹²⁵⁴ cf. PLATÓN, *Filebo*, 29 a-b en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 54: “Sócrates: Vemos que los elementos que constituyen la naturaleza de los cuerpos de todos los seres vivos, el fuego, el agua y el aire y también la tierra, como dicen los que padecen una tempestad, entran también en su composición”.

¹²⁵⁵ cf. PLATÓN, *Timeo*, 82a-b, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 246: “Dado que los elementos de los que se compone el cuerpo son cuatro, tierra, aire, agua y fuego, su exceso o carencia contra la naturaleza y el cambio de la región propia a una ajena producen guerras internas y enfermedades y, además, como los tipos de fuego y de los elementos restantes son más de uno, también el hecho de que cada uno reciba lo que no le es conveniente y todas las causas semejantes. (...) Pues solo aquello, afirmamos, que es igual a una sustancia desde todo punto de vista, añadido o sacado en la correcta relación y de la misma manera, permitirá que esta siga siendo idéntica a sí misma y permanezca sana e íntegra. Lo que eventualmente infrinja alguno de estos principios, ya sea que salga o entre del exterior, ocasionará mutaciones múltiples y, por tanto, enfermedades y corrupciones infinitas”.

¹²⁵⁶ cf. PLATÓN, *Teeteto*, 153a, en SANTA CRUZ, *op. cit.*, 1988, p. 196: “aquello que tiene la apariencia de ser y el devenir son producidos por el movimiento (κίνησις), y el no ser y el perecer por el reposo (ἡσυχία). Efectivamente, el calor y el fuego, que engendran y gobiernan las demás cosas son engendradas a su vez por la traslación y por la fricción”.

¹²⁵⁷ cf. POSCHENRIEDER, Franz, *Die platonischen Dialoge in ihrem Verhältnisse zu den hippokratischen Schriften*, Landshut, Thomann, 1882 y, especialmente, DILLER, Hans, “Hippokratische Medizin und Attische Philosophie”, en *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, nº 80, vol. 4, pp. 385-409, reimpresso en DILLER, Hans (aut.), BAADER, Gerhard y GREENSEMANN, Hermann (eds.), *Kleine Schriften zur antiken Medizin*. Berlin, New York: De Gruyter, 1973, pp. 46-70.

¹²⁵⁸ cf. PLATÓN, *Timeo*, 33b, 40a, 44d, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 176, 186 y 193, respectivamente: “lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma. Le dió una figura conveniente y adecuada. La figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser la que incluye todas las figuras”; [...] “[p]ensó, pues, que este mundo debía tener en sí especies de una cualidad tal y en tanta cantidad como el intelecto ve que hay en el ser viviente ideal. Hay, ciertamente, cuatro: una es el género celeste de los dioses, otra, el alado y de los animales que surcan el aire; la tercera es el género acuático y la cuarta corresponde al que marcha sobre los pies y a los animales terrestres”; [...] “Para imitar la figura del universo circular, ataron las dos revoluciones divinas a un cuerpo esférico, al que en la actualidad llamarnos cabeza, el más divino y el que gobierna todo lo que hay en nosotros. Los dioses reunieron todas las partes del cuerpo y se las entregaron para que se sirviera de él porque habían decidido que debía poseer todos los movimientos que iba a haber. Se lo dieron como ágil vehículo para que, al rodar sobre tierra que tuviera variadas elevaciones y depresiones, no careciera de medios para superar las unas y salir de las otras. Por eso, el cuerpo recibió una extensión y, cuando dios concibió su modo de traslación, le nacieron cuatro miembros extensibles y flexibles con cuya ayuda y sostén llegó a ser capaz de marchar por todas partes con la morada de lo más divino y sagrado encima de nosotros. Así, y por estas razones, les nacieron a todos piernas y manos”.

*Fedro*¹²⁵⁹. Es, por lo demás, digno de mención el hecho de que correlación analógica y armónica se da también entre el individuo y la sociedad¹²⁶⁰.

Así, el movimiento es lo mejor para cuerpo y el alma¹²⁶¹ y ésta constituye, de hecho, el principio de esa movilidad¹²⁶², rige, por su superioridad ontológica¹²⁶³, el cuerpo y debe armonizar solidariamente con él¹²⁶⁴ para el mantenimiento o la recuperación de la salud¹²⁶⁵, que llama *ὑγίεια* o *εὐεξία*¹²⁶⁶ (lo propio del *bene habitus* y antónimo del *male habitus*¹²⁶⁷). No obstante, también ella puede sufrir desequilibrios o desórdenes¹²⁶⁸.

¹²⁵⁹ cf. PLATÓN, *Fedro*, 270b, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 394: “Sócrates: Crees que es posible comprender adecuadamente la naturaleza del alma si se la desgaja de la naturaleza en su totalidad? Fedro: Si hay que creer a Hipócrates el de los Asclepiadas ni siquiera la del cuerpo sin este método. Sóc.: Y mucha razón tiene, compañero”.

¹²⁶⁰ cf. PLATÓN, *República*, V, 462c-d, en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 265: “¿Y no será éste el que posea mayor similitud con el hombre individual? Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella siente y dufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece, y es así como decimos que 'al hombre le duele el dedo'. Y el mismo argumento cabe respecto a cualquier otra parte del hombre, en cuanto al dolor por la parte que padece y el placer por el alivio de su dolor. -El mismo, en efecto – repuso Glaucón –. En cuanto a lo que preguntas, el Estado mejor organizado políticamente es el más similar a tal hombre”.

¹²⁶¹ cf. PLATÓN, *Teeteto*, 153a, en SANTA CRUZ, *op. cit.*, p. 197: “Sócrates: ¿No es el movimiento, entonces, lo que constituye el bien para el alma y para el cuerpo, mientras que lo otro es lo contrario? Teeteto: Así parece”.

¹²⁶² PLATÓN, *Leyes*, X, 896b en LISI, *IX, Leyes*, *op. cit.*, p. 209: “el alma es el más antiguo de todos los seres y que ha sido principio de movimiento (*ψυχή τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως*)”.

¹²⁶³ cf. PLATÓN, *República*, IV, 441e-442a y, IX, 591b-d, en EGGERS LAN, *op. cit.*, pp. 237 y 454-455: al raciocinio corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquél. (...) una combinación de música y gimnasia lo que las hará concordar, poniendo a una en tensión y alimentándola con palabras y enseñanzas bellas, y, en cambio, relajando y apaciguando la otra, aquietándola por medio de la armonía y del ritmo (...); [...]“(...) el alma integra, restablecida en su mejor naturaleza, alcanza una condición más valiosa —al adquirir la moderación y la justicia junto con la sabiduría—, que el cuerpo que obtiene fuerza y belleza junto con salud, tanto cuanto más valiosa es el alma que el cuerpo. — Completamente de acuerdo. —El hombre provisto de inteligencia, por ende, vivirá intensificando todos sus esfuerzos hacia ese fin, estimando, en primer lugar, los estudios que logren que su alma sea de tal índole, y despreciando lo demás. (...) Después, en cuanto a la condición y alimento del cuerpo, no los confiara al placer bestial e irracional ni vivirá vuelto hacia allí, ni siquiera asignara mayor valor al ser fuerte, sano o bello, a menos que a partir de estas cosas llegue a moderarse; antes bien, siempre aparecerá afinando la armonía del cuerpo en vista al acorde del alma”.

¹²⁶⁴ cf. PLATÓN, *Timeo*, 86d, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 254: “para la salud y la enfermedad, para la virtud y el vicio, ninguna proporción o desproporción es mayor que la del alma respecto del cuerpo”.

¹²⁶⁵ cf. PLATÓN, *Cármides*, 156e-157a, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, pp. 332-333, basándose en la divinidad tracia Zalmoxis, “No ha de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza, sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo, sin el alma. Ésta sería la causa de que se le escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: se despreocupaban del conjunto, cuando es esto lo que más cuidados requiere, y si ese conjunto no iba bien, era imposible que lo fueran sus partes. Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez”.

¹²⁶⁶ PLATÓN, *Gorgias*, 406a, l. 3, en CALONGE *et al.*, *op. cit.*, p. 48: “estado saludable”, dato tomado de MOES, Mark. *Plato's Dialogue Form and the Care of the Soul*, New York, Peter Lang, 2000, p. 33.

¹²⁶⁷ cf. fr. *malade*, cat. *malalt*.

¹²⁶⁸ PLATÓN, *Timeo*, 44a-c, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 192: “Cuando algunas sensaciones provenientes del exterior asaltan las revoluciones del alma y las arrastran junio con toda la cavidad del alma, entonces, aunque

En todo caso, debido a la preeminencia del alma, un cometido esencial de la filosofía es el terapéutico, por lo que el filósofo es un médico del alma (περὶ τὴν ψυχὴν αἰῶν ἰατρικὸς) y fomentar la actividad preeminente de la racionalidad, así como la armonía entre individuo y cosmos, dirigido a la purificación de todo lo corpóreo¹²⁶⁹.

La tarea principal, importa repetirlo, consiste en cuidar el alma y curarla¹²⁷⁰, puesto que ella debe ser objeto de las mayores atenciones¹²⁷¹. De esta forma, el ocuparse de sí mismo, es decir, practicar el cuidado del alma, περὶ ψυχῆς θεραπείαν¹²⁷², o la ocupación de sí mismo ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, es decir, el conocerse, como reza la norma délfica, constituye la más noble

dominadas, parecen dominar. Por todos estos fenómenos, tanto ahora como al comienzo, cuando el alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional. Pero cuando la afluencia de crecimiento y alimentación es menor y, al pasar el tiempo, las revoluciones, tranquilizadas, retoman y restablecen su camino, las órbitas, que se han corregido y reinsertado en el curso que recorre cada uno de los círculos y anuncian correctamente lo igual y lo diferente, hacen que se vuelva prudente el que ha llegado a poseerlas. En caso de que se reciba, además, una correcta formación educativa, se llegará a ser completamente sano, puesto que se habrá evitado la enfermedad más grave. Pero cuando uno se descuida y lleva una forma de vida coja, como un no iniciado e insensato, retoma al Hades”.

¹²⁶⁹ cf. PLATÓN, *Fedón*, 67c-d, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 46-47: “¿(...) no viene a ser una purificación eso, que desde antiguo se dice en la sentencia ‘el separar al máximo el alma del cuerpo’ y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en si misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas?”.

¹²⁷⁰ cf. PLATÓN, *Hippias Menor*, 373a, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, pp. 389: “Así pues, hazme esta gracia y no rehúses curar mi alma (ιάσασθαι τὴν ψυχὴν μου), pues me harás un bien mucho mayor librándome el alma de la ignorancia (μειζόν με ἀγαθὸν ἐργάσει ἀμαθίας πάσας τὴν ψυχὴν) que el cuerpo de una enfermedad”; PLATÓN, *Gorgias*, 505a-b, en CALONGE *et al.*, *op. cit.*, p. 114: “Sócrates: ¿Y no es cierto que los médicos, ordinariamente, permiten a un hombre sano satisfacer sus deseos, por ejemplo, comer o beber cuanto quiera, si tiene hambre o sed, pero al enfermo no le permiten casi nunca saciarse de lo que desea? Estás tú también de acuerdo en esto?; Calicles: Sí; Sócr.: No sucede lo mismo respecto al alma, amigo? Mientras esté enferma, por ser insensata, inmoderada, injusta e impía, es necesario privarla de sus deseos e impedirla que haga otras cosas que aquellas por las que pueda mejorarse”.

¹²⁷¹ cf. PLATÓN, *Protágoras*, 313a-e, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, pp. 511-513: “¿Pues qué? ¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma? Desde luego si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, arriesgándote a que se hiciera útil o nocivo, examinarías muchas veces si debías confiarlo o no, y convocarías, para aconsejarte, a tus amigos y parientes, meditándolo durante días enteros. En cambio, lo que estimas en mucho más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida, haciéndote tú mismo útil o malvado, respecto de eso, no has tratado con tu padre ni con tu hermano ni con ningún otro de tus camaradas (...) -Ahora bien, Hipócrates, ¿el sofista viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma? A mí, al menos, me parece que es algo así. -¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates? -Desde luego de enseñanzas, dije yo. De modo que, amigo, cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. Pues tampoco ellos saben, de las mercancías que traen ellos mismos, lo que es bueno o nocivo para el cuerpo, pero las alaban al venderlas; (...) Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que venden; y seguramente algunos también desconocerán, de lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma (ἐὰν μὴ τις τύχη περὶ τὴν ψυχὴν αἰῶν ἰατρικὸς ὢν)”.

¹²⁷² cf. PLATÓN, *Laques* 185d-e, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, p. 461: “un técnico en el cuidado del alma (περὶ ψυχῆς θεραπείαν), que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros de eso (...) la enseñanza con vistas al alma de los muchachos”.

tarea humana, según queda también registrado en el diálogo platónico considerado dudoso *Alcibíades I o sobre la naturaleza del hombre*¹²⁷³.

Platón sostiene que esta tarea alcanza a la educación de la juventud ciudadana, y por ello deben implantarse algunas disciplinas que se ocupen de su salud psicosomática.

De entre ellas cabe citar, en cuanto al cuerpo, la gimnasia, la música¹²⁷⁴ y la medicina¹²⁷⁵; por su parte, la política, al cuidado del alma, si bien, como se acaba de indicar,

¹²⁷³ PLATÓN, *Alcibíades I*, 120d, 124a-b, 128a, 128d-e, 132c, en ZARAGOZA Juan y GÓMEZ CARDÓ, Pilar (eds., trans.), *Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 55, 61, 69, 71, 79: “Sócrates: ¿Y crees que si te preocuparas de ti mismo (ἐπιμεληθεὶς σαυτοῦ) te perjudicaría? Alcibíades: De ningún modo, sino que creo que me beneficiaría muchísimo; [...] En vista de ello, mi querido amigo, hazme caso a mí y a la máxima de Delfos «conócete a ti mismo» (γνῶθι σαυτόν), ya que tus rivales son éstos y no los que tú crees, rivales a los que no podríamos superar por otro medio que con la aplicación y el saber. Porque si tú careces de estas dos cosas, también te verás privado de llegar a ser famoso entre los griegos y los bárbaros, lo que, si no me equivoco, estás ansiando más que ninguna otra cosa en el mundo. Alc.: ¿Pero qué es a lo que hay que aplicarse, Sócrates (Τίνα οὖν χρῆ τὴν ἐπιμέλειαν)? ¿Puedes explicármelo? Porque parece que estás diciendo la verdad como nunca; [...] Sóc.: Veamos: ¿qué es preocuparse de sí mismo (ya que a menudo sin darnos cuenta no nos preocupamos de nosotros mismos, aunque creamos hacerlo) y cuándo lo lleva a cabo el hombre? ¿Acaso cuando cuida sus intereses se preocupa de sí mismo?; [...] Sóc.: Por consiguiente, cuando te preocupas de tus cosas, no te estás preocupando de ti mismo. Alc.: De ningún modo. Sóc.: Porque al parecer no es el mismo arte con el que cuidamos de nosotros mismos y de nuestras propias cosas. Alc.: No lo parece. Sóc.: Veamos, ¿con qué arte podríamos cuidar de nosotros mismos? (ἸΣΩ.) Φέρε δὴ, ποῖα ποτ’ ἂν ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμεληθεῖμεν;); Alc.: No sabría decirlo. Sóc.: Pero al menos en un punto estamos de acuerdo: en que no sería con el arte con el que pudiéramos mejorar cualquiera de nuestras cosas, sino con el que nos hiciera mejores a nosotros mismos (οὐχ ἢ ἂν τῶν ἡμετέρων καὶ ὀτιοῦν βέλτιον ποιοῖμεν, ἀλλ’ ἢ ἡμᾶς αὐτούς); [...] hay que cuidarse del alma y fijarnos en ella (υἰχῆς ἐπιμελητέον καὶ εἰς τοῦτο βλέπτεον)”.

¹²⁷⁴ PLATÓN, *República*, III, 400d-402a, 402c, 404b, 412c, en EGGERS LAN, *op. cit.*, pp. 179 y 180: “Ahora bien, Glaucón, la educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente, trayendo consigo la gracia, y crea gracia si la persona está debidamente educada, no si no lo está. Además, aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es el que percibirá más agudamente las deficiencias y la falta de belleza, tanto en las obras de arte como en las naturales, ante las que su repugnancia estará justificada; alabará las cosas hermosas, regocijándose con ellas y, acogiéndolas en su alma, se nutrirá de ellas hasta convertirse en un hombre de bien. Por el contrario, reprobará las cosas feas - también justificadamente- y las odiará ya desde joven, antes de ser capaz de alcanzar la razón de las cosas; pero, al llegar a la razón, aquel que se haya educado del modo descrito le dará la bienvenida, reconociéndola como algo familiar; [...] Ahora bien, después de la música los jóvenes deben ser educados por medio de la gimnasia. (...) Pienso en una gimnasia simple y adecuada especialmente en lo que concierne a la guerra; [...] Creo incluso poder decir que algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes, la de la música y la de la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber. Por lo tanto, no con miras al cuerpo y al alma, excepto en forma accesoria, sino de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso entre sí, después de ponerse en tensión adecuadamente y adecuadamente relajarse, hasta llegar al punto más conveniente”.

¹²⁷⁵ PLATÓN, *Gorgias*, 464b, 517e-518a, en CALONGE *et al.*, *op. cit.*, pp. 49 y 132: “Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina; [...] existen la gimnasia y la medicina, que son las que, en realidad, cuidan del cuerpo y a las que corresponde dirigir todas estas artes y utilizar sus productos, porque saben qué alimentos o bebidas son buenos o malos para el buen estado del cuerpo, mientras que aquéllas otras lo ignoran. Por esta razón decimos que todas las otras artes son serviles, subalternas e innobles respecto al cuidado del cuerpo, y que la gimnasia y la medicina son, en justicia, las dueñas de ellas”.

el fin último es la salud psíquica¹²⁷⁶ y en esto la filosofía tiene un papel preponderante¹²⁷⁷, por cuanto cura de la ignorancia¹²⁷⁸ y, en paralelo con la medicina, se erige como una psicoterapia a través de discursos¹²⁷⁹.

Podemos afirmar que, desde su concepción filosófica, Platón tiene incluso una política de salud pública, de planificación matrimonial, reproductiva y familiar que asume un tinte totalitario, puesto que se usan comparaciones con el oficio del tejedor o la ganadería, así como con un paralelismo entre enfermedad e injusticia¹²⁸⁰.

¹²⁷⁶ cf. PLATÓN, *República*, III, 410c, en EGGERS LAN, *op. cit.*, pp. 189: “los que han instituido la educación por medio de la música y de la gimnasia no lo han hecho, como algunos creen, para cuidar por medio de esta al cuerpo y por medio de aquella al alma. (...) Es probable que haya instituido ambas formas de educación para cuidar al alma”.

¹²⁷⁷ cf. PLATÓN, *República*, VII, 521c, en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 384: “Pero esto, me parece, no es como un voleo de concha, sino un volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero; o sea, de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos ‘filosofía’ (ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγή ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὕσαν ἐπάνοδον, ἦν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.)”.

¹²⁷⁸ cf. PLATÓN, *República*, VII, 515c, ll. 4-5, en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 339: “curación de su ignorancia (ἴασιν (...) τῆς ἀφροσύνης)”.

¹²⁷⁹ cf. PLATÓN, *Fedro*, 270b-c, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 393: “en cierto sentido, tiene las mismas características la medicina que la retórica. (...) Soc. — En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no solo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y le hace fuerte, al otro palabras y prácticas de conducta, que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras”; cf. también las apócrifas PLATÓN, *Definiciones*, 414b, ll. 7-9, en ZARAGOZA, GÓMEZ CARDÓ, *op. cit.*, 1992, p. 255: FILOSOFÍA “Deseo de conocer los seres eternos; aptitud para contemplar la verdad, y cómo es verdadera; cuidado del alma acompañado de recto juicio (ἐπιμέλεια ψυχῆς μετὰ λόγου ὀρθοῦ)”.

¹²⁸⁰ PLATÓN, *Político*, 311b-c, *Leyes*, V, 735b-736a, VI, 775d-e, X, 906a-c, en SANTA CRUZ, *op. cit.*, pp. 616-617; LISI, Francisco (ed., trad.), *Diálogos VIII: Leyes (Libros I-VI)*, Madrid, Gredos, 1999, pp. 409-410, 481 y LISI, IX, *Leyes*, *op. cit.*, p. 230, respectivamente: “Extranjero: Éste es -digámoslo- el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito”; [...] “Por eso, es necesario cuidarse mucho durante todo el año y toda la vida y mucho más aún en la época en que se está intentando procrear, y, en lo que de uno dependa, no hacer nada insano ni nada que sea soberbio o injusto -porque al estamparlo en las almas y los cuerpos de los que se están gestando ineluctablemente se modelan y engendran peores en todos los sentidos-, pero especialmente en aquel día y aquella noche hay que apartarse de semejantes cosas”; [...] “Cuando un pastor, un boyero, un criador de caballos o de otros animales semejantes recibe una manada, nunca intentará hacerse cargo de su cuidado si no hace antes la depuración apropiada para cada grupo. Después de seleccionar y separar los sanos y los que no lo son, los de raza pura y los mestizos, mandará unos a otras manadas, mientras que cuidará los otros, pensando que es vano e inútil esforzarse por un cuerpo y por almas a las que corrompieron su índole y mala crianza, que van a destruir por añadidura los caracteres impolutos y los cuerpos sanos en cada una de las reses si no se hace una limpieza a fondo de lo que hay. Lo de los otros animales es un asunto de menor seriedad y sólo a guisa de ejemplo merece que el argumento haga una comparación, pero investigar los asuntos humanos y decir lo adecuado a cada uno en el caso de la purificación y del resto del tratamiento es para el legislador un asunto de la mayor seriedad. Para empezar, lo relativo a las limpiezas de una ciudad podría ser de la siguiente manera. De las muchas limpiezas existentes, unas son más superficiales, otras más radicales, y unas las podría hacer el legislador si él mismo fuera un gobernante absoluto, todas las que son más radicales y mejores, pero un legislador que establece un nuevo orden político y nuevas leyes sin tiranía, si pudiera llevar a cabo la más suave de las limpiezas, hasta con esa se daría por muy contento. La mejor limpieza es dolorosa, como los remedios de ese tipo, la que castiga por medio de la justicia ayudada por la represalia, poniendo el fin a la represalia en la muerte y el exilio, pues suele librarse de los que han

El de Egina define en diversos lugares la medicina, o arte médica, es el saber de la salud¹²⁸¹, que ofrece remedios o fármacos, bebidas y alimentos al cuerpo, de manera que se fomente y preserve el predominio de algunas partes conforme a la naturaleza¹²⁸². Ese objetivo se consigue, de acuerdo con lo indicado, mediante prescripciones dietéticas¹²⁸³, purificaciones, fumigaciones y baños¹²⁸⁴, entre otras cosas; el propio Platón ofrece en el *Timeo*¹²⁸⁵ algunas disquisiciones sobre nosología somática y psíquica así como la correspondiente terapia, en tono puramente fisiológico de corte hipocrático¹²⁸⁶.

En todo caso, es fuerza indicar que el quehacer de la filosofía enraíza en un cuidado atento y amoroso¹²⁸⁷ por sí mismo y por los demás, de manera que se curen, es decir, que conserven o recuperen, especialmente, la salud del alma, y del cuerpo, habida cuenta de que “es el bien la medicina contra el mal, y el mal la enfermedad; pero, no habiendo enfermedad, tampoco hay necesidad de medicina”¹²⁸⁸. Podemos entonces considerar que por curar

cometido los mayores crímenes, porque son incurables y el daño de la ciudad es máximo. La purificación más suave es para nosotros la siguiente. Como a una enfermedad que se le ha generado a la ciudad, el legislador envía con la mejor disposición posible fuera del estado a todos los pobres que a causa de la escasez de alimento se muestran dispuestos y preparados para seguir a sus líderes contra las posesiones de los ricos y les da el nombre de colonia, extirpación por medio de un eufemismo”; [...] “La injusticia y la insolencia con locura nos destruyen, mientras que nos salvan la justicia y la templanza con inteligencia, que anida en las fuerzas animadas de los dioses. Pero también podría verse claramente que un poco de tales cosas reside aquí en nosotros. Sin embargo, es claro que ciertas almas de naturaleza bestial, que habitan en la tierra y que se encuentran en posesión de algo de lo que se han apoderado injustamente, cuando se abalanzan sobre las almas de los perros guardianes o de los pastores o de los señores encumbrados en lo más alto, las convencen con las lisonjas de sus discursos y por el efecto de ciertas rogativas que actúan a manera de encantamiento de que, como relatan los cuentos de los malvados, pueden cometer excesos sin sufrir ninguna atrocidad a manos de los hombres. Frente a eso, sostenemos, supongo, que el error que estamos mencionando ahora, el exceso, es lo que se denomina enfermedad en los cuerpos de carne, y en las estaciones de los años y en los años plaga, mientras que en las ciudades y sistemas políticos, eso mismo, cambiado de nombre, se llama injusticia”.

¹²⁸¹ cf. PLATÓN, *Cármides*, 165c, l. 8, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, p. 242: “¿Y no es la medicina, le dije, un saber de la salud? (Ὀυκοῦν καὶ ἰατρικὴ, ἔφη, ἐπιστήμη ἐστὶν τοῦ ὑγιαίνου;)”.

¹²⁸² PLATÓN, *República*, IV, 444d, en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 242: “producir la salud equivale a instaurar el predominio de algunas partes del cuerpo sobre otras que son sometidas, conforme a la naturaleza; en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unas y el sometimiento de otras es contrario a la naturaleza”.

¹²⁸³ cf. PLATÓN, *República*, I, 32c, en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 65: “La medicina da remedios, alimentos y bebidas a los cuerpos”; Ión, 531e, p. 252: El médico sabe distinguir cuáles son los alimentos sanos. La enfermedad es, a buen seguro, un mal; sin embargo, la medicina es algo útil y bueno”; cf. PLATÓN, *Lisis*, 207a-b, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, pp. 303-304: “el cuerpo, por la enfermedad, dependerá de la medicina y la amara en cierto sentido”.

¹²⁸⁴ cf. PLATÓN, *Crátilo*, 405a-b, en CALONGE *et al.*, *op. cit.*, p. 402: “Sócrates: Y bien armónico, desde luego -¡como que el dios es músico! En primer lugar, la purificación y las abluciones tanto en lo que toca a la medicina como a la mántica, así como las fumigaciones con drogas medicinales o mánticas, y, finalmente, los baños y aspersiones en tales circunstancias, todas ellas tendrían una sola virtud: dejar al hombre puro tanto de cuerpo como de alma”.

¹²⁸⁵ cf. PLATÓN, *Timeo*, 81e-90d, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 246-259.

¹²⁸⁶ cf. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, *op. cit.*, p. 225: “Die Ansichten Platons über Verdauung, Atmung, Gesundheit, Krankheit usw. bedürfen hier nur kurzer Erwähnung, da sie meist nur die allgemein-medizinischen Ansichten seiner Zeit wiedergeben”.

¹²⁸⁷ cf. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, *op. cit.*, p. 231: “Therapie bedeutet bei Platon bezeichnenderweise jede Art von liebevoller Pflege”.

¹²⁸⁸ PLATÓN, *Lisis*, 220d, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, p. 311.

plenamente, el filósofo es médico y el médico, para serlo en verdad, ha de ser filósofo¹²⁸⁹, dado que aunque la medicina es:

“bensì autonoma dalla sapienza generale, che viene alla fine configurandosi come sapienza del bene e del male; ma ciò ne segna il limite istituzionale, la carenza di fondo. Abbandonata dalla sapienza del bene e del male, la medicina, come le altre technai, continuerà a sussistere e a dispensare salute, ma non potrà agire ‘bene e utilmente’”¹²⁹⁰.

Aquí alude Vegetti, el autor de la cita precedente a un pasaje clave del *Cármides* a este respecto:

“no es el vivir con conocimiento lo que hace obrar bien y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino sólo esa peculiar ciencia del bien y del mal. Puesto que si te pones a separar, Critias, este saber de todos los otros saberes, ¿va la medicina a hacemos menos sanos en algo (...)?”¹²⁹¹.

En esa terapia total el sanador-filósofo ha de interesarse no sólo por los cuatro elementos materiales del cuerpo sino también por la ψυχή, fruto también del cosmos¹²⁹², y ser capaz de encaminar persuasivamente a su paciente¹²⁹³.

¹²⁸⁹ cf. SCHUMACHER, *Antike Medizin, op. cit.*, p. 237: “Deswegen muß die Medizin als wirkliche Kunst das Wissen um das Höchste erstreben, m. a. W. der echte Arzt muß Philosoph sein”.

¹²⁹⁰ VEGETTI, *op. cit.*, p. 43.

¹²⁹¹ PLATÓN, *Cármides*, 174b12-174c5, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, p. 365 [ἀποκρυπτόμενος ὅτι οὐ τὸ ἐπιστημόνως ἦν ζῆν τὸ εὖ πράττειν τε καὶ εὐδαιμονεῖν ποιοῦν, οὐδὲ συμπασῶν τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ἀλλὰ μιᾶς οὐσης ταύτης μόνον τῆς περὶ τὸ ἀγαθὸν τε καὶ κακόν. ἐπεὶ, ὦ Κριτία, εἰ 'θέλεις ἐξελεῖν ταύτην τὴν ἐπιστήμην ἐκ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ἥττον τι ἢ μὲν ἰατρικὴ ὑγιαίνειν ποιήσει].

¹²⁹² cf. PLATÓN, *Filebo*, 29e-30b, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 55-56: “Sócrates: ¿Entonces de ese cuerpo el nuestro lo recibe todo, o es del nuestro del que aquél se alimenta, ha tomado y tiene todo lo que decíamos hace un momento? Protarco: Tampoco valía la pena hacer esta pregunta; (...) Sócrates: ¿No vamos a afirmar que nuestro cuerpo tiene un alma?; Pro.: Claro que lo vamos a afirmar; Sócrates: De donde la ha tomado, querido Protarco, si no se diera el caso de que el cuerpo del universo es animado y tiene las mismas cosas que éste y aún más hermosas en todos los sentidos?; Pro.: Está claro que de ningún otro lugar, Sócrates; Sócrates: No pensamos, sin duda, Protarco, en cuanto a aquellos cuatro géneros, límite, ilimitado, común y el género de la causa que está en todo como cuarto, que este, que es el que en nuestros cuerpos produce el alma e infunde el ejercicio corporal y la medicina que lo cuida cuando desfallece y que en otros seres, con las designaciones de todas las ramas del saber, compone y restaura otros aspectos, que, sin embargo, aunque en el conjunto del cielo están presentes los mismos elementos, en mayor medida, y además hermosos y puros, en ellos no hubiera conseguido producir la naturaleza más hermosa y estimable”.

¹²⁹³ PLATÓN, *Leyes*, IV, 720d-e, en LISI, *VIII: Leyes, op. cit.*, p. 383: “el médico libre trata y vigila por lo general las enfermedades de los libres, estudiándolas desde su surgimiento y de acuerdo con su naturaleza. Mientras comparte el tratamiento con el enfermo y sus seres queridos, aprende algo de los pacientes y también, en la medida de lo posible, lo instruye. No prescribe nada sin haberlo convencido antes por algún medio y, sólo entonces, cuando lo ha tranquilizado por medio de la persuasión lleva a cabo el restablecimiento de su salud”.

Como testimonio que confirma esta afirmación podemos aducir un pasaje transmitido por Diógenes Laercio en que se equipara la filosofía platónica, en el plano psíquico, con la medicina en el plano físico:

“¿Y cómo, de no haber dado Febo el ser a Platón en Grecia, habría socorrido con sus escritos las almas de los humanos? Pues así como su hijo Asclepio es el médico del cuerpo, así Platón es el médico del alma inmortal”¹²⁹⁴.

El fundador de la Academia hace una propuesta filosófico-terapéutica integral, que considera superior a la medicina¹²⁹⁵, en la que no obstante predomina el alma, sita en la cabeza¹²⁹⁶. Sin embargo, su terapia incluye también el cuidado del cuerpo (la alimentación, el movimiento, la gimnasia, la música) y procura esencialmente la salud de la ψυχή gracias igualmente a la música pero sobre todo a la filosofía, en búsqueda de una armonía proporcionada con el cosmos¹²⁹⁷, llevando una vida conforme a la razón, de autocuidado,

¹²⁹⁴ PLATÓN (*Antología Palatina*, VII, 108), en DIÓGENES LAERCIO, III, 45, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 172 [καὶ γὰρ ὁ τοῦδε γεγῶς Ἀσκληπιὸς ἐστὶν ἡτῆρ σώματος, ὡς ψυχῆς ἀθανάτιο Πλάτων].

¹²⁹⁵ cf. LEVIN Susan B. *Plato's rivalry with medicine: a struggle and its dissolution*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2014.

¹²⁹⁶ LONGRIGG, *op. cit.*, p. 131: “Part of the marrow is then moulded by the Demiurge into a spherical shape to contain the divine seed, i.e. the semen (see 91b) and is called by him the ‘brain’ (*enkephalon*) to signify that the vessel containing it would be the head, i.e. that it would be ‘in the head’ (*en kephalo*). Other parts of the marrow are divided into elongated shapes to be enclosed in the vertebrae of the spine and other bones. The marrow is clearly regarded as the most important of all the tissues, whose functions are explained by reference to it”. Longrigg remite a PLATÓN, *Timeo*, 73c-d, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 235: “Después implantó y ató las partes del alma a ella. En la distribución que hizo al principio, dividió la medula misma directamente en tantas y tales figuras cuantas y cuales especies de alma iba a poseer. Hizo totalmente circular a la que como un campo fértil iba a albergar la simiente divina y llamó a esta parte de la médula cerebro, porque el recipiente alrededor de ella sería la cabeza de todo ser viviente una vez terminado. Dividió, además, la parte que iba a retener el resto mortal del alma en figuras que eran al mismo tiempo esféricas y oblongadas, y llamo al conjunto medula”.

¹²⁹⁷ PLATÓN, *Timeo*, 88a-e, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 255-256: “lo mismo debemos pensar acerca del complejo que llamamos animal, que, cuando en él el alma, por ser mejor que el cuerpo, es demasiado osada, convulsiona todo en el interior y lo llena de enfermedades y, cuando se embarca intensamente en algún aprendizaje o investigación, lo desgasta y, también, cuando enseña o lucha con palabras en público o en privado a través de las disputas y las ansias de victoria que se originan, lo enciende y agita, produciendo flujos con los que engaña a la mayoría de los así llamados médicos y hace acusar a lo que es inocente. Y cuando, a su vez, un cuerpo grande y altivo nace con una inteligencia pequeña y débil, dado que por naturaleza los deseos de los hombres son de dos tipos, por el cuerpo, de alimentación y, por lo más divino que hay en nosotros, de conocimiento, los movimientos del elemento más fuerte, al imponerse y hacer prosperar su parte, hacen el alma estólida, con dificultades de aprendizaje y olvidadiza, de modo tal que ocasionan la enfermedad más grave, la ignorancia. Para ambos desequilibrios hay un método de salvación: no mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que ambos, contrarrestándose, lleguen a ser equilibrados y sanos. El matemático o el que realiza alguna otra práctica intelectual intensa debe también ejecutar movimientos corporales, por medio de la gimnasia, y, por otra parte, el que cultiva adecuadamente su cuerpo debe dedicar los movimientos correspondientes al alma a través de la música y toda la filosofía, si ha de ser llamado con justicia y corrección bello y bueno simultáneamente. Así debe cuidar el cuerpo, el alma y sus partes, imitando al universo. (...) siempre que alguien imita lo que antes denominamos aya y nodriza del universo -es decir, con movimientos continuos, procura que el cuerpo se encuentre lo menos posible en situación de reposo; por medio de vibraciones de todas sus partes lo guarda de manera natural de los movimientos interiores y exteriores y, con una agitación mesurada de los fenómenos corporales errantes, ordena los elementos según su afinidad, de acuerdo con el discurso anterior acerca del universo, no permitirá que lo

siendo sabedor cada uno “de qué manera alguien viviría más de acuerdo con la razón, mientras cuide y sea cuidado por sí mismo. (...) Por ello hay que cuidar que las diferentes clases de alma tengan movimientos proporcionales entre sí”¹²⁹⁸. Esa aplicación de la filosofía como medicina y catártico conduce, siempre según Platón, por asimilación con la divinidad, ya que:

“[p]ara el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad. Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al dios que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz. Ciertamente, para todos hay un único cuidado del conjunto: atribuir a cada parte los alimentos y movimientos que les son propios. Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros. Adecuándose a ellos para corregir por medio del aprendizaje de la armonía y de las revoluciones del universo circuitos de la cabeza destruidos al nacer, cada uno debe asemejar lo que piensa [parte superior del alma] a lo pensado [el cosmos] de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta vital que los dioses propusieron a los hombres como la mejor para el presente y el futuro”¹²⁹⁹.

En su línea de argumentación, el no entregarse a los placeres, groseros (glotonería, embriaguez, satiriasis o ninfomanía, por ejemplo), y la búsqueda del bien auténtico, la virtud (ἀρετή), han de contribuir a la consecución de esa salud, ligada a la prudencia, moderación o autocontrol (σωφροσύνη) y la justicia¹³⁰⁰, bienes verdaderamente placenteros, puros y ligados al (auto)conocimiento y a la práctica, aun selecta, de la filosofía¹³⁰¹.

enemigo colocado junto a lo enemigo provoque guerras y enfermedades somáticas, sino que hará que lo afín, colocado junto lo afín, produzca salud”.

¹²⁹⁸ PLATÓN, *Timeo*, 89d, 90a en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 257-258.

¹²⁹⁹ PLATÓN, *Timeo*, 90b-d, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 258-259.

¹³⁰⁰ PLATÓN, *Gorgias*, 491d-e, 507d, en CALONGE, *et al.*, *op. cit.*, pp. 92, 117: “ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan”; “establezco esto así y afirmo que es verdad; y si es verdad, el que quiera ser feliz debe buscar y practicar, según parece, la moderación y huir del libertinaje con toda la diligencia que pueda, y debe procurar, sobre todo, no tener necesidad de ser castigado”.

¹³⁰¹ cf. PLATÓN, *Filebo*, 31d, 52b, 58b-d, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 59, 96, 107-108: “Hay que decir, pues, que al ajustarse de nuevo la armonía y volver a su propia naturaleza aparece el placer”; [...] “esos placeres de los conocimientos no implican mezcla con dolores y que de ningún modo corresponden a la mayoría de los hombres, sino a un número exiguo”; [...] “una técnica (...) aunque fuera pequeña y nos fuera de escaso provecho apunta a lo preciso, lo exacto y lo mas verdadero; (...) ella es verosímilmente la que posee en grado máximo la pureza de intelecto y prudencia o si tenemos que buscar alguna otra que la supere”.

De acuerdo con Platón, el filósofo-terapeuta, amante de la sabiduría¹³⁰², aspira a la posesión del bien tanto para sí cuanto para los demás, colocándoles en “un estado y disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres”¹³⁰³; el médico de almas que es Platón ha de procurar, según revela curativamente Diotima¹³⁰⁴, la “procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma”¹³⁰⁵, al contrario de la medicina no filosófica, la cual, como sostiene el interviniente Erixímaco, se dedica como τέχνη al cuidado del cuerpo exclusivamente¹³⁰⁶.

Esta terapia integral, holística, que ocupándose del alma fortalecerá también el cuerpo, ha de conseguir – suponemos – que, a quien a ella se someta cuidándose, le ocurra como a Sócrates tras el celebrado *Banquete*, quien,

“tras haberlos dormido, se levantó y se fue. Aristodemo, como solía, le siguió. Cuando Sócrates llegó al Liceo se lavó, pasó el resto del día como de costumbre y, habiéndolo pasado así, al atardecer se fue a casa a descansar”¹³⁰⁷.

Consideramos importante anotar esta dimensión médica y amorosa de la filosofía platónica, conformes con algunas observaciones de Rosen¹³⁰⁸, así como el hecho de que también la forma discursiva y dialógica que elige parece tener una función curativa, sanadora, guiada por el terapeuta, asesor o consejero filosófico, en este caso Platón, que Laín Entralgo

¹³⁰² PLATÓN, *Banquete*, 204b, l. 3, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 250.

¹³⁰³ PLATÓN, *Filebo*, 11b, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 22.

¹³⁰⁴ cf. MOES, *op. cit.*, p. 99, la función de su discurso sería la de antídoto frente a los otros, errados.

¹³⁰⁵ PLATÓN, *Banquete*, 206b, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 254.

¹³⁰⁶ cf. PLATÓN, *Banquete*, 186c, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 216: “es hermoso y necesario favorecer en los cuerpos mismos a los elementos buenos y sanos de cada cuerpo, y éste es el objeto de lo que llamamos medicina, mientras que, por el contrario, es vergonzoso secundar los elementos malos y enfermos, y no hay que ser indulgente en esto, si se pretende ser un verdadero profesional. Pues la medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad”.

¹³⁰⁷ PLATÓN, *Banquete*, 223d, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 287.

¹³⁰⁸ cf. ROSEN, Stanley, *Plato's Symposium*, New Haven, Yale University Press, 1968, pp. XX, XXIV-XXV, 201: “Plato practices a medicinal rhetoric or psychiatry in the literal sense of the word. His dialogues are both pedagogic and medical works, designed to lead the young toward philosophy and to mitigate the disease of ignorance or thoughtlessness. (...) medicinal rhetoric is employed by the friends of the Ideas for the sake of preserving and restoring health, and not for the sake of gaining political power. It is a principle of common sense as well as of science that the physician must vary his procedures and prescriptions depending upon the nature of the patient and his ailment; [...] The interpreter must remember that he himself is being tested and cured by the medicinal rhetoric of Plato's dialectic. [...] Philosophy is like a doctor who knows which salves or drugs to apply to the various afflictions from which man suffers. Man can never be whole, well, or wise without a vision of the unity which expresses itself as diversity. But as a result of that expression of diversity, he can never entirely obtain such a vision, and certainly not by a repudiation of diversity. The ultimate purpose of the dialogues is to present man's complex fate in terms of philosophy's inference from its own incompleteness”.

considera el “inventor de una psicoterapia verbal rigurosamente técnica”¹³⁰⁹. Moes escribe que precisamente la intervención filosófica con fin curativo incluye “the achievement of a certain state of dynamic equilibrium in the soul, a state irreducible to any set of correct doctrines or beliefs and comparable to a self-sustaining flame or to the healthy state of a growing organism”¹³¹⁰. En concordancia con lo antedicho afirma el de Egina que:

“el consejero de un hombre enfermo lo primero que tiene que hacer, si el enfermo sigue un régimen perjudicial para su salud, es hacerle cambiar su género de vida; si el enfermo está dispuesto a obedecerle, debe darle nuevas prescripciones, y, si se niega, yo consideraría hombre de bien y un buen médico a quien no se prestase a nuevas consultas, mientras que si persistiese, por el contrario, lo consideraría tan carente de hombría como de ciencia. Lo mismo ocurre con la ciudad, tanto si tiene uno como si tiene muchos jefes”¹³¹¹.

Una vez concluido el estudio de los entrelazamientos entre filosofía y medicina en Platón, se impone ya la tarea de explorar, más brevemente, esos mismos vínculos en Aristóteles. Es preciso, con todo, realizar una precisión: el enfoque de esta investigación se centra en la aplicación curativa o terapéutica del llamado “amor al saber”; en el caso del Estagirita se observa una gran importancia de la medicina y la biología empíricas en su campo de intereses¹³¹² e incluso transmite teorías o concepciones médicas¹³¹³ pero no parece existir con explicitud una dimensión sanadora de la φιλοσοφία.

En lo que respecta a sus tesis filosófico-antropológicas cabe señalar que reelabora las doctrinas platónicas y maneja otra serie de conceptos (hilemorfismo; potencia, acto; dualismo antropológico sin vida *postmortem*) que le permiten resolver, de modo personal, diversos problemas que considera insolutos en Platón. Debemos advertir que, por cuanto hemos

¹³⁰⁹ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de occidente, 1958, p. 179.

¹³¹⁰ MOES, *op. cit.*, p. 47.

¹³¹¹ PLATÓN, *Carta VII*, 330c-d, en ZARAGOZA, GÓMEZ CARDÓ, *op. cit.*, p. 496.

¹³¹² CALVO MARTÍNEZ, Tomás, *Aristóteles y el aristotelismo*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1996, p. 6: “Nacido en el año 384 a.C., Aristóteles era hijo de Nicómaco, amigo y médico de Amintas, rey de la aún poco importante Macedonia. Es de suponer, aunque carecemos de datos expresos al respecto, que Nicómaco llevaría consigo a su hijo Aristóteles a Pella, a la corte de Macedonia donde éste pasaría parte de su infancia y de su primera juventud. (...) El oficio de su padre, médico, debió influir en alguna medida en los intereses intelectuales de Aristóteles, en su constante inclinación a la observación de la naturaleza, en su atención a los procesos biológicos, en su afán por conocer y clasificar más y más especies vegetales y animales. Todo esto pudo aprenderlo de su padre que, por lo demás, moriría muy pronto”.

¹³¹³ cf. ALTHOFF, Jochen, “Aristoteles als Medizindoxograph”, en EIJK, Ph. J. van der (coord.), *Ancient histories of medicine: essays in medical doxography and historiography in classical antiquity*, Lieden, Brill, 1999, pp. 57-94.

alcanzado a investigar, no existe un estudio en que se ofrezca una visión general sobre la trabazón aristotélica entre filosofía y medicina, sino, más bien, sobre aspectos concretos¹³¹⁴. A ello se agrega la mención frecuente de la medicina como ejemplo analógico, tal como muestra Fiedler¹³¹⁵, en términos generales, y anticipa Werner Jaeger para la *Ética a Nicómaco*¹³¹⁶

De camino a Epicuro, nuestro propósito consiste aquí, entonces, en presentar algunas muestras de sus intereses médico-naturalista-biológicos; en segundo lugar resulta pertinente ofrecer siquiera de modo tentativo una reconstrucción del concepto aristotélico de medicina a partir de algunos pasajes dispersos al respecto en su obra, por más que tal empeño puede producir una definición demasiado evidente, sin demasiadas peculiaridades aristotélicas. Por último, es necesario explorar las imbricaciones entre filosofía y terapia, tal como se ha hecho precedentemente.

Aristóteles se interesa por la física, es decir, por el estudio de las leyes y elementos de lo natural, y todo aquello que la atañe como la historia natural o la biología, especialmente la humana. A estos respectos se pregunta descriptivamente, en *Acerca de la sensación y lo sensible*, por la sensación y lo sensible, es decir, sobre los sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto), la percepción del color, las ilusiones sensoriales o sobre la existencia de frecuencias sonoras inaudibles¹³¹⁷; en otra obra explora la importancia de la memoria y el recuerdo, su relación con el tiempo y con la imaginación, entre otras cosas¹³¹⁸; también realiza un ulterior estudio sobre los estados de vigilia y sueño, propios de vivientes, su carácter mutuamente complementario y su afectación a cuerpo y alma, o sus causas físicas¹³¹⁹; todavía en esta línea aborda el análisis de los ensueños¹³²⁰; profundiza además en el asunto de la longevidad o la

¹³¹⁴ cf. EIJK, Ph. J. van der, *Medicine and Philosophy*, op. cit., pp. 139-206, donde se abordan cuestiones específicas como el estudio de la melancolía o atrabilis, consideraciones sobre teoría y empirismo en su tratamiento del sueño, la ensoñación y los sueños premonitorios, entre otras cosas.

¹³¹⁵ cf. FIEDLER, Wilfried, *Analogiemodelle Bei Aristoteles: Untersuchungen Zu Den Vergleichen Zwischen Den Einzelnen Wissenschaften Und Künsten*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1978, pp. 168-229.

¹³¹⁶ JAEGER, Werner, "Medizin als methodisches Vorbild in der Ethik des Aristoteles", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, n° 13, vol. 4, 1959, pp. 513 - 530.

¹³¹⁷ cf. ARISTÓTELES, *Acerca de la sensación y lo sensible*, 436a y ss., en LA CROCE, op. cit., p. 183 y ss.

¹³¹⁸ cf. ARISTÓTELES, *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*, 449b y ss., en LA CROCE, op. cit., p. 233 y ss.

¹³¹⁹ cf. ARISTÓTELES, *Acerca del sueño y la vigilia*, 453b y ss., en LA CROCE, op. cit., p. 267 y ss.

¹³²⁰ cf. ARISTÓTELES, *Acerca de los ensueños*, 458b y ss., en LA CROCE, op. cit., p. 277 y ss.

brevidad de la vida¹³²¹, en función de las diversas especies, o el hecho mismo de la juventud, la vejez, la vida, la muerte y la respiración¹³²².

El empeño empírico del Estagirita, sazonado con teleología y procedimiento metódico, se manifiesta de nuevo en el conjunto de opúsculos recogidos en *Investigación sobre los animales*, donde aparecen nuevamente la zoología, la taxonomía (mamíferos, aves, peces, insectos), así como cuestiones relativas a biología humana, biología del desarrollo, ontogenia, reproducción y nacimiento (ovíparos, vivíparos, uníparos, múltiparos, etc.), fisionomía y fisiología, entre las que pueden mencionarse, a título de ejemplo: clases de animales, su gregarismo o individualismo, una descripción de la anatomía animal, con observaciones funcionales, además de explicaciones sobre fisiología sexual general y humana (testículos, útero, pubertad, menstruación, esperma)¹³²³, gestación, fertilidad, obstetricia; también se dedica a ofrecer explicaciones sobre los órganos internos, la dentición o el pelaje; más adelante trata sobre hematología, cardiología, histología, flebología, dermatología, siempre desde un punto de vista descriptivo y sin hacer distinción específica entre seres humanos y resto de animales. Así, diserta sobre ornitología, ictiología, entomología o sobre la producción de leche como propia de los animales mamíferos. De acuerdo con su filosofía, sostiene la existencia de diversidad de partes entre los animales y alude a una suerte de psicobiología; por otra parte, analiza el influjo que los climas tienen sobre los animales, hace observaciones sobre nosología veterinaria diversa¹³²⁴.

En otra de sus obras eminentemente biológicas, pone en juego sus conceptos (materia, forma, finalidad, necesidad, etc.) para preguntarse sobre el principio vital, e inquiere todavía sobre hematología, nutrición, así como diversos órganos y funciones tanto en el hombre como en el resto de los animales, como por ejemplo el sistema coronario, el pulmonar; refiere también aspectos de hepatología, nefrología, urología, estomatología y gastroenterología

¹³²¹ cf. ARISTÓTELES, *Acerca de la longevidad y de la brevedad de la vida*, 464b y ss., en LA CROCE, *op. cit.*, p. 305 y ss.

¹³²² cf. ARISTÓTELES, *Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración*, 467b y ss., en LA CROCE, *op. cit.*, p. 317 y ss.

¹³²³ La reproducción será objeto de atención privilegiada en ARISTÓTELES, SÁNCHEZ, Ester (ed., trad.), *Reproducción de los animales*, Madrid, Gredos, 1994, p. 59 y ss., 715a y ss., donde se tratan la distinción entre macho y hembra, los órganos genitales, el acto sexual, el semen, la menstruación, la fecundación, la embriogénesis, la esterilidad, la imposibilidad de la partenogénesis, así como la reproducción ovípara, la incubación, la teratogénesis, la superfetación, la herencia de caracteres y estado o propensiones a ellos (calvicie, canicie, etc.).

¹³²⁴ ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales*, 486a5 y ss., en GARCÍA GUAL, Carlos, (intr.); PALLÍ BONET, Julio (ed., trad.), Madrid, Gredos, 1992, p. 39 y ss.

comparada, zoología marina y de los reptiles, entre otros asuntos de su interés¹³²⁵. Igualmente, dedica otro tratado a la marcha y movimiento de los animales, es decir, a su mecanismos de locomoción autónoma¹³²⁶, reflexionando, entre otros, sobre los movimientos voluntarios y los involuntarios, sobre lo que llama “alma motriz”. Basten, pues, estos señalamientos para dar testimonio de la voluntad empírica e investigadora de lo natural vivo de la que hace gala el de Estagira.

Sin embargo, debemos precisar que su ahínco no tiene, por cuanto hemos leído, un fundamento curativo o terapéutico, como si se tratase del observador que explica hechos biológicos sin interferir en ellos.

Con todo, es de justicia sostener, con Laín Entralgo, que Aristóteles ofrece, en su empresa:

“una teoría de la vida orgánica y una morfología, una embriología y una fisiología generales y comparadas”, y lo hace “recurriendo a las ideas centrales de su pensamiento metafísico: acto y potencia, materia y forma, doctrina de la causación y teoría del movimiento”¹³²⁷.

Por otra parte, a la hora de tratar de formular una definición aristotélica de la medicina, la salud y sus aspectos aledaños se impone recorrer pasajes dispersos a lo largo de su obra y, especialmente algunos de sus *Problemas*¹³²⁸.

Dado que Aristóteles procede siempre con método y consistencia, hemos de tener presente que la medicina, entendida como relativa a los seres humanos, incumbe a los vivientes, a su cuerpo y a su alma. Sabemos, empero, que, indisociablemente ligados, alma y cuerpo guardan una relación análoga a la de forma y materia, habida cuenta de que la ψυχή es “el alma es, en efecto, como el principio de los animales”, “la entelequia primera [acto primero] de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”¹³²⁹, esto es, la vitalidad originaria

¹³²⁵ ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, 639a, en JIMÉNEZ SÁNCHEZ-ESCARICHE, Elvira, ALONSO MIGUEL, Almudena, (eds., trads.), *Partes de los animales, Marcha de los animales, Movimiento de los animales*, Madrid, Gredos, 2000, p. 51.

¹³²⁶ ARISTÓTELES, *Marcha de los animales*, 704a y *Movimiento de los animales*, 698a, en JIMÉNEZ, *op. cit.*, p. 265 y ss., p. 303 y ss., respectivamente.

¹³²⁷ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *El cuerpo humano*, *op. cit.*, 1987, pp. 117 y 119.

¹³²⁸ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, en SÁNCHEZ MILLÁN, Ester (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2004.

¹³²⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, I, cap. 1, 402a, l. 6 y II, cap. 2, 412b, ll. 5 y 6, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, pp. 131 y 168 [ἔστι γὰρ οἶον ἀρχὴ τῶν ζώων (...) εἶη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ].

del cuerpo y parece estar ubicada en la cabeza¹³³⁰, siendo “causa y principio del cuerpo viviente”¹³³¹ y sus potencias varían en función del ser vivo al que vivifiquen, siendo así que algunos vivientes tienen potencias vegetativas, otros sensomotoras y otras, por último añaden todavía la capacidad discursiva¹³³², que vale tanto como decir racionalidad y capacidad de intelección, lo cual es humano. El cuerpo, como el alma indisolublemente a él ligada, es objeto también de su investigación naturalista-filosófica y se halla inscrito entre los elementos o “cuerpos simples”¹³³³ y sometido a cambio cíclico¹³³⁴.

Preocupado por la especificidad de lo vivo que alienta, lo animal, y por la interacción psicosomática en la sensación y la intelección, así como por temas de tipo biológico-médico, Aristóteles alude a ellos en los ya mencionados *Problemas* y lo hace con buen conocimiento de las tesis hipocráticas¹³³⁵. Así, plantea el Estagirita una pregunta y trata de resolverla con los recursos de un naturalista; entre ellas nombra el carácter perjudicial de los excesos, el influjo de los cambios climáticos y de tiempo en las enfermedades, asuntos dietéticos¹³³⁶;

¹³³⁰ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, cap. 4, 416a, ll. 3-4, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 181: “No interpreta acertadamente el ‘arriba’ y el ‘abajo’, ya que el arriba y el abajo no son lo mismo ni para cada uno de los seres ni para el universo como conjunto; antes al contrario, lo que es la cabeza para los animales eso son las raíces para las plantas”.

¹³³¹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, cap. 4, 415b, l. 8, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 180 [ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή].

¹³³² cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, cap. 3, 414a, l. 30 - 414b, l. 20, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, pp. 175-176: “En cuanto a las antedichas potencias del alma, en ciertos vivientes se dan todas —como decíamos— mientras que en otros se dan algunas y en algunos, en fin, una sola. Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo; ahora bien, todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor —lo placentero y lo doloroso—, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero. De otro lado, los animales poseen la sensación del alimento, ya que la sensación del alimento no es sino el tacto: todos los animales, en efecto, se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío y el tacto es precisamente el sentido que percibe todo esto. Las otras cualidades las percibe el tacto sólo accidentalmente: y es que en nada contribuyen a la alimentación ni el sonido ni el color ni el olor. El sabor, sin embargo, constituye una de las cualidades táctiles. El hambre y la sed son apetitos: el hambre, de lo seco y caliente; la sed, de lo frío y húmedo; el sabor, en fin, es algo así como el regusto de estas cualidades. Más adelante se dilucidará todo esto. Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo. Por lo que se refiere a si poseen además imaginación, no está claro y más adelante se analizará. Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya”.

¹³³³ cf. ARISTÓTELES, *Física*, II; 192b, ll. 10-11, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 34.

¹³³⁴ ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, II, 331b, ll. 1-3, en LA CROCE, *op. cit.*, p. 52: “la generación de los cuerpos simples ha de ser cíclica”.

¹³³⁵ cf., uno de las primeras iniciativas al respecto, en el siglo XIX, POSCHENRIEDER, Franz, *Die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu den Büchern der hippokratischen Sammlung*, Programm der Königl. Studienanstalt Bamberg, Bamberg, 1887.

¹³³⁶ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, sección I, relativos a la medicina, 859a, en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 43 y ss.

otros hechos cercanos son objeto también de su interés como el sudor¹³³⁷, la ingesta de vino y la embriaguez¹³³⁸, la sexología (el placer sexual, pubertad, coito, fatiga postcoital)¹³³⁹, consideraciones ortoposturales o de ortopedia¹³⁴⁰, al frío, a los hematomas o al proceso de cicatrización, a los buenos y malos olores (es decir, a una suerte de nosología fundada en los olores y también una suerte de aromaterapia), climatoterapia, así como asuntos de musicoterapia¹³⁴¹ y medicina dietética (tratamiento de las hortalizas, alimentos farináceos, fruta)¹³⁴², hidroterapia marina o fluvial¹³⁴³, explicaciones sobre la melancolía¹³⁴⁴, la salud ocular¹³⁴⁵, auditiva¹³⁴⁶, nasal¹³⁴⁷, entre otros aspectos, cuya exposición se halla en la misma obra que aquí hemos referido.

A la vista de los datos acopiados y tras haber buscado en ellos una concepción de lo médico-terapéutico en Aristóteles, podemos afirmar que, respecto a una misma entidad, salud y enfermedad son mutuamente contrarios, complementarios¹³⁴⁸ y por naturaleza excluyentes sin término medio¹³⁴⁹, se agrupan con aquello que no es ni más duradero y ni más estable (y que puede ser afectado por un gran cambio, como una enfermedad), lo cual el Estagirita llama ‘estados’ (ἔξις). Salud y enfermedad son, en cambio, algo fácilmente mudable y susceptible

¹³³⁷ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, sección II, relativos al sudor, 866b, l. 9 y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 66 y ss.

¹³³⁸ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, sección III, relativos a la ingesta de vino y a la embriaguez, 871a y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 82 y ss.

¹³³⁹ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, sección IV, relativos a los placeres sexuales, 876a, l. 30 y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 101 y ss.

¹³⁴⁰ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, sección VI, problemas que se derivan de las posiciones y posturas, 885b, l. 13 y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 134 y ss.

¹³⁴¹ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, sección XIX, relativos a la música (ἁρμονία), 917b, l. 18 y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 255 y ss.

¹³⁴² cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, secciones XX, XXI, XXII, 923a, l. 37 y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 279 y ss.

¹³⁴³ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, secciones XXIII y XXIV, 931a, l. 34 y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 307 y ss.

¹³⁴⁴ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, sección XXX, relativos a la prudencia, la inteligencia y la sabiduría, 953a, l. 9 y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 382 y ss.

¹³⁴⁵ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, sección XXXI, 957a, l. 5 y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 399 y ss.

¹³⁴⁶ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, sección XXXII, 960a, l. 35 y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 410 y ss.

¹³⁴⁷ cf. ARISTÓTELES, *Problemas*, sección XXXIII, 961b, l. 8 y ss., en SÁNCHEZ MILLÁN, *op. cit.*, p. 415 y ss.

¹³⁴⁸ ARISTÓTELES, *Categorías*, 6a, ll. 2-3, en CANDEL, *op. cit.*, p. 46: en ningún caso está [la entidad] a la vez enferma y sana, [ἀλλ' οὔτι γε ἅμα νοσεῖ καὶ ὑγιαίνει (οὐσία)].

¹³⁴⁹ ARISTÓTELES, *Categorías*, 12a, ll.4-5, en CANDEL, *op. cit.*, p. 65: “la enfermedad y la salud surgen por naturaleza en el cuerpo del animal, y es necesario que una u otra se dé en el cuerpo del animal, bien la enfermedad, bien la salud [οἷον νόσος καὶ ὑγίεια ἐν σώματι ζῴου πέφυκε γίγνεσθαι, καὶ ἀναγκαῖόν γε θάτερον ὑπάρχειν τῷ τοῦ ζῴου]”.

de cambio y toman, por lo tanto, como disposiciones (διάθεσις)¹³⁵⁰. Por su parte, el arte médico, como tal, imita también la naturaleza, ya que “es propio de la misma ciencia el conocer la forma y la materia hasta cierto punto (como lo es del médico conocer la salud y la bilis y la flema, en las que reside la salud)”¹³⁵¹.

El fin último de la medicina compete, según Aristóteles, a la curación del cuerpo todo, que se concreta en la curación de cada una de las partes¹³⁵², el restablecimiento o la conservación de la salud, que es un bien corporal, a través de ciertos medios, como “el adelgazamiento o la purga, los medicamentos o los instrumentos quirúrgicos”¹³⁵³, así como las carreras u otros ejercicios gimnástico. Siendo la salud, que tanto se genera por arte (por el arte médica) como espontáneamente¹³⁵⁴, el fin de la medicina¹³⁵⁵, ésta última “no tiene límites en restablecer la salud y cada una de las artes es ilimitada en su fin (pues quieren realizar éste al máximo), pero no es ilimitada en lo pertinente a tal fin (pues el fin es un límite para todas)”¹³⁵⁶. Sólo el médico, que trabaja a cambio de paga, conoce específicamente los asuntos de la salud corporal y debe rendir cuentas ante sus iguales¹³⁵⁷ y por ellos es orientado¹³⁵⁸.

En relación con la terapia, podemos afirmar todavía, que Aristóteles, en su interés por construir una comunidad ciudadana justa, hace apreciaciones sobre la educación de la juventud, que prescriben la gramática, la gimnasia y la música e incluso el ocio¹³⁵⁹, con lo

¹³⁵⁰ ARISTÓTELES, *Categorías*, 8b, ll. 35-36, en CANDEL, *op. cit.*, p. 55 [νόσος καὶ ὑγίεια].

¹³⁵¹ ARISTÓTELES, *Física*, II; 194a, l. 23, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 40.

¹³⁵² ARISTÓTELES, *Física*, V; 224a, ll. 25-26, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 140.

¹³⁵³ ARISTÓTELES, *Física*, II; 194b, l. 36 y ss., 1, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 43 [οἶον τῆς ὑγείας ἢ ἰσχυασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα].

¹³⁵⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, cap. 9, 1034a, ll. 9-10, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 307: “ciertas cosas — como la salud — se generan por arte y espontáneamente (τέχνη καὶ ἀπὸ ταῦτομάτου, οἶον ὑγίεια)”.

¹³⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, I, cap. 1, 1094a, l. 8, en LLEDÓ, PALLÍ, *op. cit.*, p. 129.

¹³⁵⁶ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1257b, l. 25 y ss., en GARCÍA VALDÉS, Manuela (ed., trad.), Madrid, Gredos, 1988, p. 71.

¹³⁵⁷ cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1282a, ll. 1-5, en GARCÍA VALDÉS, *op. cit.*, p. 182: “Como el médico debe rendir cuentas ante médicos, así también los demás ante sus iguales. Pero el término médico significa a la vez el practicante ordinario, el que dirige un tratamiento y en tercer lugar el instruido en ese arte. (Tales categorías existen, por así decir, en todas las artes). Y concedemos la facultad de juzgar no menos a los instruidos que a los expertos”.

¹³⁵⁸ cf. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1287a, ll. 31-41, en GARCÍA VALDÉS, *op. cit.*, p. 208: “es malo curarse según normas escritas, sino que es preferible valerse de los que poseen esas artes. Pues estos no hacen nada contra la razón por motivos de amistad, sino que perciben su paga después de haber curado a los enfermos. (...) los enfermos cuando sospechan que los médicos, sobornados por sus enemigos, intentan matarlos por afán de lucro, entonces prefieren buscar el tratamiento en los libros. Pero el hecho es que los médicos, cuando están enfermos, mandan llamar para sí mismos a otros médicos, y los maestros de gimnasia, cuando la practican ellos, a otros maestros de gimnasia, en la idea de que no son capaces de emitir un juicio verdadero al tener que juzgar sobre sus propios asuntos y sentirse afectados por ellos”.

¹³⁵⁹ cf. ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 1337b, l. 30 y ss., en GARCÍA VALDÉS, *op. cit.*, pp. 457-458: “la misma naturaleza busca no sólo el trabajar correctamente, sino también el poder servirse noblemente del ocio, ya que, por

cual persigue un objetivo político que sólo metafóricamente podemos considerar de salud pública o comunitaria¹³⁶⁰, cosa sostenible *de facto* cuando el de Estagira alude a la salud reproductiva e incluye en este caso tanto las prescripciones de los filósofos de la naturaleza como las de los médicos¹³⁶¹.

En asuntos de estética y teoría de la literatura también pone el Estagirita en juego el vocabulario médico, por cuanto remite a la purificación anímica, la purgación de los afectos (τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν) que ocurren al espectador en la presentación de tragedias¹³⁶², tal como subraya García Bacca:

“Aristóteles, hijo de médico y aficionado a cuestiones naturales, transportó de la medicina el término de purificación, y por una metáfora lo aplicó a cuestiones de estética pura. (...) En efecto: la purificación o purgación, en cuanto operación medicinal, consiste en aligerar el cuerpo de humores pesados, de cosas indigestas, volviendo al organismo, mediante ella, a ese funcionamiento normal en que nada se nota, en que uno se siente ligero, sutil, ágil”¹³⁶³.

En todo caso, sostenemos que para el Estagirita el afán médico y el filosófico no son convergentes y que no existe una terapia filosófica para el individuo, pese a su interés ético-político por la felicidad como finalidad de la vida humana, o sea “una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud”¹³⁶⁴, mezclada con rectitud y moderación, vinculada necesariamente con las excelencias éticas e intelectuales, acordes con seres dotados de racionalidad¹³⁶⁵

repetirlo una vez más, éste es el principio de todas las cosas. En efecto, si ambos son necesarios, pero el ocio es preferible al trabajo y a su fin, hemos de investigar a qué debemos dedicar nuestro ocio. No, ciertamente, a juzgar, porque entonces el juego sería necesariamente para nosotros el fin de la vida. Pero si esto es imposible, y más bien hay que practicar los juegos en medio de los trabajos (pues el trabajo fatigoso necesita del descanso, y el juego es para descansar, mientras que el trabajo va acompañado de fatiga y esfuerzo), por eso hay que introducir juegos vigilando el momento oportuno de su uso, con la intención de aplicarlos como una medicina, ya que el movimiento anímico que producen es un relajamiento, y mediante este placer se produce el descanso.”

¹³⁶⁰ cf. ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 1337a y ss., en GARCÍA VALDÉS, *op. cit.*, p. 455 y ss.

¹³⁶¹ cf. ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1335a, l. 39 – 1335b, l. 2, en GARCÍA VALDÉS, *op. cit.*, p. 446: “También los esposos mismos deben examinar respecto a la procreación las enseñanzas de los médicos y las de los físicos. Los médicos, en efecto, dan las indicaciones adecuadas sobre los momentos apropiados de los cuerpos, y los físicos sobre los vientos, prefiriendo los vientos del Norte a los del Sur”.

¹³⁶² cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 6, 1449b, ll. 28-29, en GARCÍA YEBRA, Valentín, (ed., trad.), *Poética de Aristóteles = Aristotelous peri poietikes = Aristotelis ars poética*, ed. trilingüe, Madrid, Gredos, 1974, p. 145.

¹³⁶³ ARISTÓTELES, GARCÍA BACCA, David (ed., trad.), *Poética*, México, UNAM, 1946, p. L.

¹³⁶⁴ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, I, cap. 9, 1099b, l. 27, en LLEDÓ, PALLÍ, *op. cit.*, p. 147.

¹³⁶⁵ cf. ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1332b, l. 3 y ss., en GARCÍA VALDÉS, *op. cit.*, p. 435: “Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; él solo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores

El hecho de no aunar la sanación y el amor al saber radica en su propia concepción de la filosofía como “una ciencia que estudia [contempla] lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen [ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό]”¹³⁶⁶, “ciencia de los principios”¹³⁶⁷ y “se ocupa de lo que es, en tanto que algo que es”¹³⁶⁸. Una concepción semejante fue atacada por Isócrates¹³⁶⁹ y parece ser refutada en él cuando apunta el Estagirita en el *Protréptico* que:

“Además, hay ciertamente unas ciencias que producen todas las cosas beneficiosas para la vida y otras que se sirven de ellas, unas que actúan como auxiliares y otras que prescriben, y en éstas, al estar dotadas de más autoridad, reside aquello que constituye propiamente el bien. En consecuencia, si por estar en posesión de la rectitud de juzgar, emplear la razón y contemplar el bien en su totalidad, la filosofía es la única que puede utilizar y ordenar todo en concordancia con la naturaleza, hay que filosofar de todas las formas posibles, ya que sólo la filosofía comprende en sí misma el recto juicio y la sabiduría que da órdenes sin error. [...] Ciertamente, es preciso que quien vaya a examinar estas cuestiones no pase por alto que todos los bienes y todas las cosas provechosas para la vida humana radican en el uso y la acción, pero no en el mero conocimiento. Efectivamente, no sanamos por conocer lo que produce la salud sino por aplicarlo a los cuerpos (...) tampoco vivimos bien por conocer determinadas cosas sino por obrar bien. Pues esto es verdaderamente la felicidad. Por consiguiente, corresponde que la filosofía, si es realmente provechosa, consista en realizar acciones buenas o útiles para este tipo de acciones”¹³⁷⁰.

En algunas menciones de una obra aristotélica perdida llamada *Sobre la filosofía*, el de Estagira patentiza todavía el influjo platónico y el interés por el autoconocimiento, que bien pueden casar con una concepción curativa de la filosofía, al menos en términos psíquicos:

se armonicen uno con el otro. Muchas veces, efectivamente, los hombres actúan mediante la razón en contra de los hábitos y de la naturaleza, si están convencidos de que es mejor actuar de otra manera”.

¹³⁶⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, cap. 1, 1003a, l. 21-22, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 161.

¹³⁶⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, cap. 1, 1059a, l. 18, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 432 [ἡ σοφία περὶ ἀρχὰς ἐπιστήμη τις].

¹³⁶⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, cap. 3, 1060b, ll. 31-32, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 433 [ἔστιν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν].

¹³⁶⁹ ISÓCRATES, *Sobre el cambio de fortunas (Antidosis)*, 266, en GUZMÁN HERMIDA, Juan Manuel (ed., trad.), *Discursos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1980, p. 370: “Creo que no hay que llamar filosofía a una actividad que en la actualidad no ayuda a hablar ni a obrar (μήτε πρὸς τὸ λέγειν μήτε πρὸς τὸ πράττειν), sino que llamo ejercicio del espíritu y preparación a la filosofía a este entretenimiento, más propio de hombres que lo que los muchachos hacen en las escuelas, pero muy parecido”; referencia tomada de VALLEJO CAMPOS, Álvaro, (ed., trad.) introducción a ARISTÓTELES, *Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1998, p. 130.

¹³⁷⁰ ARISTÓTELES, *Protréptico*, (B9) y (B52), en VALLEJO CAMPOS, *op. cit.*, pp. 144-145 y 146-147, respectivamente.

“De las inscripciones existentes en Delfos, ‘conócete a ti mismo’ se consideraba la más divina y fue precisamente ésta la que originó en Sócrates la perplejidad y esta forma de investigar, como ha dicho Aristóteles en sus obras platónicas”¹³⁷¹.

Paradójicamente, aunque a nuestro juicio no pueda observarse con propiedad una aplicación de la filosofía como medicina o terapia psicofísica integral en Aristóteles, el filósofo sí constata la imbricación de ambas disciplinas cuando escribe, en el inicio y el final de sus *Tratados breves de historia natural* estas reflexiones:

“es tarea del naturalista (φυσικοῦ) examinar los primeros principios de la salud y de la enfermedad, pues ni la salud ni la enfermedad pueden darse en seres privados de vida. Por ello puede decirse de la mayoría de los que se dedican al estudio de la naturaleza y de los que, entre los médicos, se ocupan de su saber de un modo más científico (τῶν ἰατρῶν οἱ φιλοσοφωτέρως τὴν τέχνην μετιόντες), que los primeros acaban por ocuparse de la medicina y que los otros basan sus principios en el estudio de la naturaleza”¹³⁷²

“En cuanto a la salud y la enfermedad, no es sólo competencia del médico, sino también del naturalista (ἰατροῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ φυσικοῦ) hablar sobre sus causas hasta un cierto punto. En qué forma difieren y en qué forma consideran diferentes problemas, es cosa que no debe escapársenos, dado que los hechos prueban que sus actividades son, hasta un cierto punto, afines: los médicos que son competentes y minuciosos (τῶν τε γὰρ ἰατρῶν ὅσοι κομψοὶ καὶ περίεργοι) tienen algo que decir acerca de la ciencia natural y les parece bien tomar sus principios de ella; por su parte, los naturalistas más agudos (τῶν περὶ φύσεως πραγματευθέντων οἱ χαριέστατοι) terminan casi en los principios de la medicina”¹³⁷³.

¹³⁷¹ ARISTÓTELES, *Sobre la filosofía*, frag. I (Plutarco, *Moralia XII: Tratados antiépícuréos: Contra Colotes*, 1118C), en VALLEJO CAMPOS, *op. cit.*, p. 265.

¹³⁷² ARISTÓTELES, *Acerca de la sensación y lo sensible*, 436a, l. 17 y ss., en LA CROCE, *op. cit.*, p. 184.

¹³⁷³ cf. ARISTÓTELES, *Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración*, 467b y ss., en LA CROCE, *op. cit.*, p. 363.

3.2. La filosofía de Epicuro como terapia

Después de haber presentado este cañamazo de datos a propósito de la trabazón entre filosofía y medicina o terapia, cuya continuidad pretendemos haber puesto de manifiesto, corresponde proseguir propiamente con la exposición sobre la dimensión terapéutica integral que posee la filosofía de Epicuro, inserta en el mundo helenístico, donde reina un afán ético-práctico.

De igual modo, cabe señalar que también la medicina parece gozar de mayor reconocimiento en ese entonces, debido al mayor que se otorga a la vida humana y a la salud¹³⁷⁴, cosa que la convierte en un alto saber, como se indica en el tratado hipocrático *Sobre la decencia*, en lo que parece una aproximación a la filosofía desde la medicina: “hay que conducir la sabiduría a la medicina y la medicina a la sabiduría. Pues el médico filósofo es semejante a un dios (Ἴητρος γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος), ya que no hay mucha diferencia entre ambas cosas”¹³⁷⁵.

Si bien Galeno no era partidario del filósofo samio¹³⁷⁶, algunos tratados del *corpus Hippocraticum*, como el nombrado, en cambio, parecen mostrar indicios de influjo filosófico epicúreo, lo cual dejamos anotado para constatar, igualmente, la total ausencia del pensador, siquiera tangencialmente en obras como la coordinada por Renate Wittern sobre medicina hipocrática y filosofía¹³⁷⁷. El hecho es que sí existe una trabazón entre medicina y filosofía ya que, según indica Lindberg, los autores hipocráticos:

“[s]e dedicaban a lo que nosotros generalmente llamaríamos ‘filosofía natural’, ya como pensadores originales, filósofos que se dedicaban a las cuestiones fundamentales sobre la enfermedad y la curación, o como médicos profesionales que se inspiraban en la

¹³⁷⁴ cf. SCHNEIDER, Carl, *Kulturgeschichte Des Hellenismus*: 2, München, Beck, 1969, p. 399: “Die höhere Wertung des menschlichen Lebens und der Gesundheit waren die Hauptursache dafür, daß die Medizin im Hellenismus zu einem der wichtigsten Kulturfaktoren wurde”.

¹³⁷⁵ HIPÓCRATES, *Sobre la decencia*, 5, 3 y ss. en LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio, y GARCÍA NOVO, Elsa (eds, trads.), *Tratados Hipocráticos: II: Sobre los aires, aguas y lugares; Sobre los humores; Sobre los flatos; Predicciones I; Predicciones II; Prenociones de Cos*, Madrid, Gredos, 2008, p. 202.

¹³⁷⁶ cf. FREDE, Michael, “On Galen’s epistemology”, en FREDE, Michael, *Essays, op. cit.*, pp. 279-298, concretamente p. 284.

¹³⁷⁷ cf. WITTERN, Renate (ed., coord.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie: Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September, 1993*, 2 vols., Hildesheim, Olms-Weidmann, 1996.

tradición filosófica. Estaban en la intersección entre el arte curativo y la empresa filosófica”¹³⁷⁸.

Con todo, aquí es Epicuro el objeto privilegiado de nuestra investigación; el de Samos subraya en varios lugares a lo largo de su obra la vocación sanadora o terapéutica de la filosofía, que aspira a curar psique y carne¹³⁷⁹, so pena de caer, de lo contrario, en la vacuidad; sin embargo, puede afirmarse que esa dimensión es mayoritariamente obviada entre los estudiosos y no figura en la historiografía médico-científica que hemos mencionado, tal como ocurre la obra *Greek Science of the Hellenistic Era A Sourcebook*¹³⁸⁰. Esto sucede, creemos, porque algunos autores, entre ellos Paul Keyser, sostienen que existe una diferencia neta, también en la Grecia Antigua, entre ciencia y filosofía, cosa que nos parece errada¹³⁸¹, según hemos indicado más arriba.

¹³⁷⁸ LINDBERG, David, *Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional: desde el 600 a. C. hasta 1450*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 156.

¹³⁷⁹ EPICURO, *Sentencias vaticanas* 54-55, 64-65, en VARA, *op. cit.*, pp. 103 y 104: “No hay que aparentar que busquemos la verdad sino buscarla realmente, pues no necesitamos ya parecer que tenemos buena salud sino tenerla realmente. [Οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ’ ὄντως φιλοσοφεῖν· οὐ γὰρ προσδεόμεθα τοῦ δοκεῖν ὑγιαίνειν, ἀλλὰ τοῦ κατ’ ἀλήθειαν ὑγιαίνειν]; debemos curar nuestras desgracias mediante una buena disposición de ánimo hacia los bienes perdidos, y comprendiendo que no nos es dado hacer que no se cumpla lo que ya ha tenido lugar [Θεραπευτέον τὰς συμφορὰς τῇ τῶν ἀπολλυμένων χάριτι καὶ τῷ γινώσκειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπρακτον ποιῆσαι τὸ γεγινός.]; “[e]l aplauso de los demás debe acompañarnos movidos por los solos impulsos de éstos, pero nosotros debemos ser médicos de nosotros mismos [ἀκολουθεῖν δεῖ τὸν παρὰ τῶν ἄλλων ἔπαινον αὐτόματον, ἡμᾶς δὲ γενέσθαι περὶ τὴν ἡμῶν ἰατροῦσαν.]; “[e]s estúpido pedir a los dioses las cosas que uno no es capaz de procurarse a sí mismo [μάταιόν ἐστι παρὰ θεῶν αἰτεῖσθαι ἃ τις ἑαυτῷ χορηγῆσαι ἰκανός ἐστι.]” ; EPICURO, *Fragmentos cuyo lugar se ignora*, 54, “Vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano. Pues justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la filosofía si no busca expulsar la afección del alma”, en VARA, *op. cit.*, p. 117, tomado de USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 169, sección “*Incertae sedis fragmenta opinionumque testimonia, Prolegomena philosophiae: de sapientia et sapiente*”, frag. 221, PORPHYRIVS, *ad Marcellam*, 31, en NAUCK, *op. cit.*, p. 209, 23: “κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὅφ’ οὐ μὴδὲν ἀνθρώπου πάθος θεραπεύεται. Ὡσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐκ ὄφελος μὴ τὰς νόσους ἐκβαλλούσης ἀπὸ τῶν σωμάτων· οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς κακὸν ἐκβάλλοι”.

¹³⁸⁰ IRBY-MASSIE, Georgia y KEYSER, Paul, *Greek Science of the Hellenistic Era: A Sourcebook*, London, Routledge, 2002.

¹³⁸¹ KEYSER, Paul e IRBY-MASSIE, Georgia, *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and Its Many Heirs*, Milton Park, Abingdon, Oxon, Routledge, 2008, p. 1: “Natural science is a conceptual territory which cannot be precisely distinguished from other intellectual activities, and which resembles but is distinct from magic, philosophy, technology, and theology. Science borders on philosophy (we exclude metaphysics, ethics, and epistemology), lies near technology (we exclude writers who only record technological achievements, such as lists of manmade wonders or non-medical cookbooks), has affinity with magic (we exclude theurgy and all incantations, but we include astrology and alchemy), and touches on theology (we exclude divine cosmogonies and the theology of the soul). We prefer to err on the side of inclusion, so that readers working in or near the area of ancient science will be able to consult the work with profit, and thus we include writers and works whose topics lie on our margins, so long as it seems likely that they wrote on relevant topics”.

Otros estudiosos de la naturaleza y las ciencias sí lo mencionan¹³⁸² o se ocupan de él y sus tesis, como hace Sambursky¹³⁸³ o lo tratan en contexto incluso médico, como Karl-Heinz Leven¹³⁸⁴, Solmsen¹³⁸⁵ Gerabeck¹³⁸⁶ o el ya nombrado Lindberg, quien escribe que “[l]a filosofía natural de Epicuro tomaba prestados muchos elementos del atomismo antiguo. (...) [p]ero Epicuro y sus seguidores no se limitaron a propagar el sistema filosófico de los atomistas antiguos. También tuvieron que adaptar la filosofía atomista de modo que pudiera tener funciones éticas”¹³⁸⁷. Por otra parte, la obra sobre historia general de las ciencias coordinada por René Taton hace igualmente referencia a la importancia de las doctrinas atomistas epicúreas en la fundación de la escuela médica metódica, que, según parece, se realizó en época romana, y contra los hipocráticos, Temisión de Laodicea¹³⁸⁸, al parecer discípulo de Asclepiades de Prusa o Bitinia¹³⁸⁹.

¹³⁸² KEYSER, *Encyclopedia, op. cit.*, s. u. EPICURUS (EPIKOUROS), pp. 287-289.

¹³⁸³ cf. SAMBURSKY, *op. cit.*, pp. 133-136, 150-156.

¹³⁸⁴ cf. LEVEN, Karl-Heinz, *Antike Medizin: ein Lexikon*, München, Beck, 2005, s. u. “Epikur”.

¹³⁸⁵ SOLMSEN, Friedrich, “Griechische Philosophie und die Entdeckung der Nerven”, en SOLMSEN, Friedrich, *Kleine Schriften*, Band 1, Hildesheim, Olms, 1968 [Collectanea IV], pp. 536–582, se cita por FLASHAR, Hellmut (ed.), *Antike Medizin*, Darmstadt, WBG, 1971, pp. 202-279, concretamente p. 253.

¹³⁸⁶ GERABEK, Werner E., et al., *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlin, De Gruyter, 2005, s. u. *Epicurus*, p. 359, entrada de VON MANZ, Hans Georg.

¹³⁸⁷ LINDBERG, *op. cit.*, pp. 114-115.

¹³⁸⁸ cf. TATON, René (coord.), ARNALDEZ, Roger (aut.), *Historia general de las ciencias, vol. I. La Ciencia antigua y medieval: de los orígenes a 1450*, Barcelona, ediciones Destino, 1971, p. 426: “El desprecio por la ciencia teórica y por la tradición hipocrática caracteriza también a la tercera Escuela creada en la época helenística y romana: la Escuela metódica. Fundada en la segunda mitad del siglo I antes de Jesucristo por Temisión de Laodicea, tuvo como precursor al propio maestro de Temisión, al cual concierne el mérito de haber hecho triunfar la medicina griega en Roma a mediados del siglo I: Asclepiades de Prusa, que es la Brusa de hoy (Bitinia). Adepto del atomismo epicúreo, muy de moda en la sociedad romana, explicaba las enfermedades como desarreglos en la disposición de los átomos de que está constituido el cuerpo, y pretendía restablecer su orden menos con remedios que por una higiene apropiada, sobre todo hidroterapia y gimnasia; esta terapéutica era muy del agrado de su clientela”; ALSINA CLOTA, José, *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, Madrid, Guadarrama, 1982, pp. 77-78: “El introductor de la medicina en Roma fue el gran médico Asclepiades de Bitinia, quien vivió en el siglo I antes de C. (...) Era notable su ojo clínico y su sentido común (...) Sabemos que aconsejaba el vino como remedio (...) como también los baños, la dieta y el ejercicio. (...) Según hemos avanzado antes, su discípulo Temisión fue el creador de la escuela metódica, cuyos principios médicos fueron los siguientes: por un lado, una adhesión al pensamiento de Demócrito y de Epicuro. Adoptando la teoría de los átomos y los poros, establece dos estados fundamentales en el cuerpo humano, el *stricto* y el *laxo* (hay un estado *mixto*), caracterizado por la relajación o estrechez relativa de los poros”.

¹³⁸⁹ SCHNEIDER, *Kulturgeschichte, op. cit.*, p. 415-416: “(...) Asklepiades von Prusa um das Jahr 90 nach Rom kam. Er gehörte zu jenen geschäftstüchtigen Ärzten, die durch ihre Geschicklichkeit rasch in die reichen Häuser Roms Eingang fanden: er stand Crassus und Cicero nahe, schrieb viel, redete gut, machte für sich dadurch Reklame, daß er einen wirklichen oder angeblichen Ruf als Leibarzt des Mithradates ablehnte, war Epikureer und empfahl seinen Patienten statt bitterer Arzencien eine wohlschmeckende Weindiät. Auch behauptete er, nie krank gewesen zu sein - im hohen Alter soll er durch den Sturz von einer Leiter gestorben sein. In einem Falle erkannte er, daß ein Toter nur scheinot war, anscheinend ließ er es sich aber gefallen, daß man daraus eine Totenerweckungsgeschichte machte. Er erfand für sich sogar einen Reklameslogan: er heile *tuto, cito, iucunde*. Zugleich verkündete er, daß die Natur nicht zu heilen vermöge, sondern nur der Arzt. Immerhin war er, wie seine Fragmente beweisen, kein bloßer Scharlatan. Er entwickelte eine ernsthafte atomistische Krankheitstheorie: gesund ist der Mensch, bei dem sich die Atome frei durch die porösen Körperwandungen bewegen können; sind

En nuestra opinión, la concreción epicúrea de la aspiración a la σοφία constituye una medicina total y tiene, por lo tanto, una finalidad, y un fundamento inicial de carácter no meramente contemplativo o teórico; es un hacer, un obrar, algo dinámico y vital, no abstruso, sino aplicado; es, constitutivamente, una práctica, o, mejor, una praxis.

Al concebir activamente la filosofía, Epicuro está polemizando, si implícita o explícitamente aquí no nos corresponde tratarlo, con Aristóteles y su invitación a la filosofía o *Protréptico*, obra juvenil y conservada fragmentariamente¹³⁹⁰. No propugna, igualmente, una educación enciclopédica o cultura general (παιδεία)¹³⁹¹ como prerequisite para el ejercicio filosófico pleno, antes bien las rechaza¹³⁹². Eduardo Acosta sostiene, en referencia al inicio de la epicúrea *Epístola a Meneceo*, que:

“el *Protréptico*, de Epicuro plantea, a modo de introducción, con tono fuertemente moralizador y pragmático, dos cuestiones vinculadas al ‘*philosophein*’: La actividad filosófica es necesaria para la salud del alma y la felicidad y todos deben filosofar. (...) Lo que en Epicuro se entiende esencialmente por *philosophein* está trazado, en efecto, en la perspectiva de una particular *boetheía* del individuo: su objetivo deberá concretarse ante todo en posibilitar al máximo los factores que, de acuerdo con la necesidad natural (el afán epicúreo por la rehabilitación del concepto *physis* desempeña aquí un importante papel), puedan resultarle *opheleíoi*. Por ello, la utilización por Epicuro de la imagen de la *therapeia tes psyches* (una de las más socorridas de la antigüedad filosófica en planteamientos de moral) recubre el propósito de integrar en los senderos de la reflexión filosófica los principios de un ‘activismo’ moralizador susceptible de instaurar un cuidado perfeccionador de las tendencias de la naturaleza humana: tanto la

die Atome für die Poren zu groß oder zu klein, so entstehen Krankheiten. Als erster unterschied er zwischen akuten und chronischen Krankheiten; seine chirurgische Tüchtigkeit bewies er durch Kehlkopfschnitte bei Erstickungsgefahr”.

¹³⁹⁰ cf. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, vols. I y II, *op. cit.*, especialmente los artículos dedicados al *De filosofia* y al *Protréptico*.

¹³⁹¹ ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo, *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico*, Madrid, Fundación Juan March, 1977, pp. 17-18: “Epicuro, (...) que no creía en el filosofar supeditado a la paideía ni condicionado por la experiencia como sustento ineludible de la praxis moral, que, por otra parte, identificaba el placer con la felicidad, concibiéndolo como un bien independiente del tiempo, proclamaría, en abierta polémica con los puntos de vista mencionados: que cualquier edad es apta para filosofar; que la única finalidad del filosofar es la búsqueda y el goce del placer; que el placer es siempre el mismo, tanto para el joven como para el viejo; que, por consiguiente, todos, jóvenes y viejos, pueden alcanzar la felicidad, sin dejar de practicar en todo momento las máximas de la recta filosofía”.

¹³⁹² EPICURO, *Sentencias vaticanas* 45, Restos de cartas C (a particulares), A Pitocles, en VARA, *op. cit.*, pp. 102 y 113: “La ciencia de la Naturaleza no hace hombres forjadores de jactancia ni de palabrería ni ostentadores de esa cultura propugnada por el vulgo, sino activos, satisfechos consigo mismos y muy orgullosos de los bienes de la persona y no de los que nos procuran las cosas”; “Huye, bendito, de todo tipo de cultura al iniciar la singladura en tu bajel”.

medicina como la filosofía no pueden estar condicionadas en su concepción por los límites de la actividad especulativa”¹³⁹³.

El interés por la filosofía terapéutica, introspectiva pero dialogante, aplicada y activa, vinculada con la propia salud (ὕγεια) y salvación (σωτηρία), términos ambos que interesan a Epicuro, prosigue, acentuándola y sin solución de continuidad, una tradición ya muy presente en la filosofía griega antigua, y junto al desdibujarse de las πόλεις ante la pujanza imperial de raíz tracia, en que el individuo emerge como realidad individual en una globalidad masiva y, por ello, carente de unas señas de identidad plenamente reconocibles para todos sus iguales, en que hay cosmopolitas, tal como señala Marrou¹³⁹⁴ y menciona Festugière¹³⁹⁵; Isnardi ha subrayado el peso de estas asunciones sobre el menor influjo del declive en las ciudades autónomas helenas¹³⁹⁶. Creemos que García Gual da en el clavo cuando señala que, bajo el peso imperial tracio, el de Samos se debió de topar en Atenas con “un mundo enfermo sin rumbo ni finalidad en que los hombres se atormentan unos a otros. Para Epicuro la Filosofía será ante todo la búsqueda de un remedio contra la confusión de su época”¹³⁹⁷.

¹³⁹³ ACOSTA MÉNDEZ, *Estudios, op. cit.*, pp. 11-13.

¹³⁹⁴ MARROU, Henri-Irénée, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, pp. 116-117: “la ciudad no es más que la patria chica; ha dejado de ser la categoría fundamental, la norma suprema del pensamiento y de la cultura. (...) el Estado carece de ascendiente necesario para imponer al hombre una doctrina fundamental, la que da un sentido al mundo y a la vida. Antes que súbdito lágido o selúcida, el sabio helenístico se piensa y se proclama *kosmopolites*, “ciudadano del mundo” y este término (por lo menos hasta el apogeo del Imperio) supone una negación, una superación de la ciudad, mucho más que la afirmación positiva de una unidad concreta de la Humanidad, cuya existencia es todavía inconcebible.”; la cursiva es propia.

¹³⁹⁵ FESTUGIÈRE, A. J., *Epicuro y sus dioses, op. cit.*, p. 6: “Cuando se quebró el marco de la ciudad, que durante tres siglos por lo menos había ofrecido al hombre griego el medio para su despliegue, tal ruptura no podía sino producir una crisis tremenda. Las conquistas de Alejandro, más tarde las guerras de los diadocos, revolucionaron el mundo. Las pequeñas ciudades griegas, perdido, con su autonomía, el derecho de decidir de la guerra y la paz, no pueden ya sustentar pensamiento alguno de grandeza. En la Atenas de los siglos V y IV, todo ciudadano era, en cierto sentido, príncipe: por mucho que Aristófanes se burle, era realmente el viejo Demos quien gobernaba el imperio ateniense. Pero, a partir de Casandro y sobre todo de Antígono II, Grecia no tiene sino un amo. El que quiera desempeñar algún papel ha de entrar al servicio de ese amo o bien, abandonando la patria, adular a los monarcas de Egipto o de Siria. ¿Cómo adaptarse a esta nueva situación? ¿Qué actitud asumir si, por lo menos, se quiere vivir honestamente y conforme a principios? ¿Hay que retraerse o actuar? Y en este último caso, ¿según qué reglas? Tal el problema que habrán de resolver, las diversas escuelas de la sabiduría helenística”.

¹³⁹⁶ ISNARDI, “Il ‘carattere pratico’ e il pensiero di Epicuro” en, *op. cit.*, pp. 43-79, especialmente, pp. 43-50; p. 46: “Non è male dunque chiederci se non ci serviamo talvolta di un modello troppo ambiguamente *weltgeschichtlich* per giudicare la filosofia del primo ellenismo, e per spiegarci quell’atteggiamento singolare che la caratterizza, e che consiste in un indubbio radicalizzarsi dell’avversione alla vita politica e all’impegno politico attivo per esaltare i valori della tranquillità dell’anima e della impermeabilità alle passioni; e se non siamo portati a troppo facilmente sovrapporre una impostazione storiografica nostra a una problematica del tutto diversa”.

¹³⁹⁷ GARCÍA GUAL, Carlos, “Epicuro, el liberador”, en *Estudios clásicos*, tomo 14, nº 61, 1970, pp. 379-408 y, concretamente, pp. 390-391.

En lo concierne a la obra y labor concretas de la filosofía epicúrea, es digno de reseñar el comentario de Isnardi, que la considera eminentemente sistemática, entendiendo con ello “no práctica”:

“Se (...) prendiamo in esame la filosofia di Epicuro (o, diversamente e analogamente, quella della Stoa antica) sotto il suo aspetto teoretico interno, ci si rivela in forma non diversa, a un esame intrinseco, l'impossibilità di caratterizzare tali filosofie come incentrate unilateralmente sul momento pratico. La filosofia di Epicuro, come, su questo punto non diversamente, quella stoica, è una filosofia a carattere sistematico. Essa assume come punto di partenza la tripartizione della ricerca filosofica in fisica, canonica (gli stoici parlano apertamente di logica) ed etica. [...]”¹³⁹⁸.

En este último punto creemos que yerra Isnardi y concordamos más con Hadot y con cuanto señala en esta larga pero relevante cita que el francés jalona de citas a Epicuro:

“Beaucoup d'historiens modernes de la philosophie partent en effet du postulat que Platon et les autres philosophes antiques voulaient, de la même manière que les philosophes modernes, construire des systèmes. Et, de fait, on pourrait croire qu'ils le voulaient effectivement, si l'on en juge par le nombre considérable de divisions, de classifications, de distinctions de niveau hiérarchique, que l'on trouve dans la philosophie, de Platon jusqu'aux *Eléments de théologie* de Proclus. (...) On pourrait dire que l'écrit antique a toujours, plus ou moins, une dimension orale. A plus forte raison, l'écrit philosophique antique a-t-il un étroit rapport avec l'oralité. Il est toujours lié d'une manière ou d'une autre à des pratiques orales, soit que, comme chez Platon, ou dans beaucoup d'autres dialogues de l'Antiquité, il cherche à donner l'illusion au lecteur de participer à un événement oral, soit que, d'une manière générale, il soit destiné à une lecture publique. L'écrit n'est pas écrit pour lui-même, mais il n'est qu'un point d'appui matériel, pour une parole destinée à redevenir parole, comme le disque ou la cassette modernes, qui ne sont qu'un intermédiaire entre deux événements : l'enregistrement et la réaudition. (...) Lié d'une manière ou d'une autre à l'événement de l'enseignement oral, donc s'adressant avant tout à un groupe qui écoute le maître ou discute avec lui, l'écrit philosophique antique demande donc pour être compris, non seulement qu'on en analyse la structure, mais qu'on le situe dans la *praxis* vivante dont il émane et dans

¹³⁹⁸ ISNARDI, “Il ‘carattere pratico’ e il pensiero di Epicuro”, en *op. cit.*, pp. 43-79, concretamente p. 63; también p. 77: “Torniamo dunque, per altra via, a moderare la tesi del «carattere pratico» della filosofia ellenistica, e a rifiutare l'affermazione che con essa si verificò una svolta radicale rispetto alla precedente speculazione filosofica. Forti di un loro solido bagaglio teoretico, epicurei e stoici proseguono, in forma diversa, con originalità ma insieme con sostanziale continuità pur nelle polemiche e rotture apparenti o parziali, la tematica del pensiero antico quale è stata elaborata e impostata fra V e soprattutto IV secolo”.

laquelle il se réinsère. Autrement dit, à l'arrière-plan de l'écrit philosophique antique, il y a la vie d'une école, c'est-à-dire la communauté de disciples à laquelle le philosophe s'adresse en priorité, et grâce à laquelle le souvenir de ses paroles sera conservé ; et il y a un philosophe qui parle, non pas avant tout pour échafauder un édifice de concepts, mais pour former ce groupe de disciples, soit à l'aide de discussions avec eux, soit par un cours magistral. (...) Mais il faut aller plus loin et se demander si la tâche du philosophe consiste avant tout à construire un système conceptuel. En fait, nous venons de l'entrevoir, cet enseignement oral n'est pas destiné directement et exclusivement à communiquer un savoir encyclopédique, sous la forme d'un système de propositions et de concepts qui refléterait plus ou moins bien le système du monde (...) Nous voyons apparaître ici la notion d'exercice, même s'il ne s'agit que d'un exercice intellectuel. Mais il nous faut aller encore plus loin. On pourrait concevoir en effet cet exercice intellectuel comme purement formel, en somme comme un exercice de discours totalement séparé de la vie. (...) [D]ans leurs principes, dans leurs choix fondamentaux, toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité ont refusé de considérer l'activité philosophique comme purement intellectuelle, comme purement théorique et formelle; ils la considéraient comme un choix, qui engageait toute la vie et toute l'âme. L'exercice de la philosophie n'était donc pas seulement intellectuel, mais pouvait être aussi spirituel. Le philosophe ne forme pas seulement alors à un savoir parler, à un savoir discuter, mais à un savoir vivre au sens le plus fort et le plus noble du terme. C'est à un art de vivre, à un mode de vie qu'il convie ses disciples. (...) Quelles sont donc les conséquences de cette conception de la philosophie comme exercice spirituel sur la forme du discours philosophique? (...) On voit donc que, d'une manière générale, le discours théorique et systématique est destiné, dans cette perspective, à produire un effet sur l'âme de l'auditeur ou du lecteur. Cela ne veut pas dire que ce discours théorique ne réponde pas aux exigences de la cohérence logique, mais sa présentation, sa forme littéraire et son contenu sont modifiés par l'intention d'influencer les disciples. (...) A ces exercices spirituels du maître répondent les exercices spirituels du disciple. Les philosophes en effet, que ce soit Epicure ou Epictète, exhortent leurs disciples à méditer les dogmes qu'ils leur ont exposés"¹³⁹⁹.

¹³⁹⁹ HADOT, Pierre, "La philosophie antique: une éthique ou une pratique ?" aparecido inicialmente en BRISSON, Luc, y DEMONT Paul (eds.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des lettres, Université de Picardie-Jules Verne, 1993, pp. 7-37 y tomados de HADOT, Pierre (au.), PAVIE, Xavier (pref.), HOFFMANN, Philippe, (biogr.), *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, les Belles lettres, 2014, pp. 155-176, y concretamente pp. 155; 157-159; 161-162.

Como práctica curativa y activa que implica al maestro y a sus discípulos, la filosofía de Epicuro aspira al mantenimiento o restablecimiento de la salud, entendemos que de ambos cuerpos, el burdo y el sutil.

De esta forma, la *θεραπεία* y el *θεράπεύω* son, esencialmente, el hecho de cuidar, atender y dar sostén al que ha perdido su firmeza y (se) encuentra mal o desvalido, de manera que éste, o alguna parte de su todo psicofísico, es objeto de (pre)ocupación, dedicación, atención y tratamiento, con el fin de recuperar y mantener su bien evitando mayor mal, para lo que se consagra actividad mental y física, que se aplica en esa dirección, con cura, hasta conseguir la total desaparición de la enfermedad o curación.

En efecto, el hallazgo y consecución de la felicidad son, por sí mismos, el reencuentro con la salud perdida, que es más importante y fundante que la admiración atónita platónico-aristotélica.

En definitiva, Epicuro postula *philosophia medicans*, que remedie o alivie los males humanos. A este respecto podemos citar cuanto sobre la naturaleza de la filosofía epicúrea transmite Sexto Empírico, recogido por Usener¹⁴⁰⁰:

“[los dogmáticos] prometen transmitir, en efecto, un cierto arte de vivir (*τέχνην τινὰ περὶ τὸν βίον*), y por ese motivo decía Epicuro que ‘la filosofía es una actividad que, mediante argumentos y razonamientos, nos procura la vida feliz’”¹⁴⁰¹.

La faceta específica de psicoterapia de la filosofía propuesta por el de Samos la puso de manifiesto García Gual hace ya años cuando señaló que “[e]n Epicuro la Filosofía es definida de modo característico como medicina o farmacopea del alma, y ese cuidado médico es el oficio del filósofo, que se transforma así en un psiquiatra o psicoanalizador de una sociedad perturbada por el temor y la servidumbre”¹⁴⁰². Con todo, pese a que el cuidado del alma y el mutuo influjo con respecto al cuerpo es una constante en parte de la filosofía griega

¹⁴⁰⁰ USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 169, sección “*Incertae sedis fragmenta opinionumque testimonia, Prolegomena philosophiae: de sapientia et sapiente*”, frag. 219.

¹⁴⁰¹ SEXTO EMPÍRICO, *Contra los éticos = Contra los dogmáticos V = Adversus mathematicos XI*, 168, en MARCOS MONTIEL, *op. cit.*, p. 693 [Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιούσαν].

¹⁴⁰² GARCÍA GUAL, Carlos, “Epicuro, hoy”, *Cuadernos de la Fundación Pastor*, n° 29, 1982, pp. 121-152 y concretamente p. 146.

y especialmente en Epicuro, es triste reseñar que algunas obras sobre la cuestión prácticamente no nombran al de Samos¹⁴⁰³.

En nuestra opinión, el propósito científico de la filosofía epicúrea y su interés por el bienestar psicosomático de sus iguales, explican la vocación médica, que tanto procura establecer las normas físicas a las que está sujeto todo lo real, cuanto las normas de comportamiento conducentes a la vida feliz. Por eso el epicureísmo pone su física como fundamento de su ética-terapéutica-práctica/praxis, tal como indica Von Fritz:

“la teoria atomistica venne adottata nella sua forma democritea soprattutto da Epicuro e dagli epicurei, presso i quali tuttavia la fisica costruita sopra non serviva più a risolvere problema pratici né alla ricerca teoretica, bensì a placare lo spirito umano e a superare – o magari a eliminare del tutto – la paura dell'ignoto e di ciò che è incerto”¹⁴⁰⁴.

Podríamos decir que, desde su vocación curativa, el epicureísmo funda un utilitarismo o finalismo ético eudaimonista antiguos y siempre vigentes¹⁴⁰⁵ basado en el uso estratégico-instrumental de la razón a partir de los datos perceptivos. Esta ambición teleológica se la impone el hombre a sí mismo y no procede de ningún otro elemento o ente físico o metafísico.

El objetivo de toda la filosofía epicúrea y especial de su función terapéutica consiste en ayudarse a uno mismo y ayudar a los demás a alcanzar ese estado de bienestar equilibrado con respecto a la mente y el cuerpo, o a los niveles somáticos sutil y burdo; esto es tanto como

¹⁴⁰³ cf. CHRISTODOULOU, G. N., *Psychosomatic Medicine: Past and Future*, New York, Plenum Press, 1987, p. 30, con una mera mención.

¹⁴⁰⁴ VON FRITZ, *op. cit.*, p. 102.

¹⁴⁰⁵ cf. MILL, John Stuart, *El Utilitarismo*, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1974, pp. 28-29: “Como ha señalado acertadamente un hábil escritor, la misma clase de personas, y a menudo las mismísimas personas, denuncian la teoría como impracticablemente austera, cuando la palabra utilidad precede a la palabra placer, y como demasiado voluptuosamente practicable cuando la palabra placer precede a la palabra utilidad. Los que conocen algo del asunto, tienen conciencia de que todo escritor que, desde Epicuro a Bentham, haya sostenido la teoría de la utilidad, ha entendido por ésta no algo que hubiera que contraponer al placer, sino el placer mismo, juntamente con la ausencia de dolor; y que en vez de oponer lo útil a lo agradable o a lo decorativo, han declarado siempre que lo útil significa estas cosas, entre otras. (...) Cuando se les ha atacado así, los epicúreos han contestado siempre que los que presentan a la naturaleza humana bajo un aspecto degradante no son ellos, sino sus acusadores, puesto que la acusación supone que los seres humanos no son capaces de otros placeres que los del cerdo. Si este supuesto fuera verdadero, la acusación no podría ser rechazada; pero entonces tampoco sería una acusación; porque si las fuentes del placer fueran exactamente iguales para el cerdo que para el hombre, la norma de vida que fuese buena para el uno sería igualmente buena para el otro. La comparación de la vida epicúrea con la de las bestias se considera degradante precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de la felicidad de un ser humano. Los seres humanos tienen facultades más elevadas que los apetitos animales y, una vez se han hecho conscientes de ellas, no consideran como felicidad nada que no incluya su satisfacción”; cf. también GUYAU, Jean-Marie, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Librairie Germer Bailliere, 1878, p. 270: “Cette foule de penseurs utilitaires qui, chez les Anglais, s'est succédé avec de rares interruptions depuis Hobbes jusqu'à Stuart Mill et Bain, semble en France être apparue simultanément à une seule époque de notre histoire”.

decir que consiste en curar y curarse de sí mismo y de los demás en o hasta la plena felicidad. Tal estado es lo que se conoce como εὐδαιμονία ο, con Sócrates, como el buen vivir (εὖ ζῆν)¹⁴⁰⁶. Epicuro coincide plenamente con esta postura al acompañar, en diversos lugares de su obra, el vivir (ζῆν) de los adverbios μακαρίως (bienaventuradamente), καλῶς (bellamente), ἡδέως (dulcemente), φρονίμως (sensata o prudentemente) y δικαίως (justamente), con lo que implica una suerte de sinonimia virtual.

La felicidad epicúrea no es, como en el caso de Aristóteles, la búsqueda y logro de una actualización plena de las potencias de la naturaleza humana, tanto en el nivel de la virtud ético-práctica, cuanto en el nivel teórico o contemplativo, ligadas a la divinidad que se piensa a sí misma y a lo intramental¹⁴⁰⁷.

En cambio, según Hadot, el de Samos considera que

“la felicidad no reside en el bien moral, en el ejercicio del pensamiento ni en la acción, sino en el placer. El sufrimiento de los hombres procede del hecho de que éstos temen cosas que no son dignas de temerse y que desean cosas no necesariamente deseables y de naturaleza huidiza. Su existencia se consume de este modo en la inquietud a causa de temores injustificados y de deseos insatisfechos. Por eso la ética epicúrea querrá liberarlos de tales temores demostrándoles que no hay motivo para temer a los dioses, puesto que no tienen el menor efecto sobre la marcha del mundo y se mantienen en su esfera de perfecta serenidad. En cuanto a la muerte, al suponer la disolución absoluta, no forma parte de la vida. Uno puede liberarse de la insaciabilidad del deseo diferenciando entre deseos naturales y necesarios, como comer y beber, deseos naturales

¹⁴⁰⁶ PLATÓN, *Critón*, 48a 4-9, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, p. 201: “no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien. (...) vivir bien, vivir honradamente y vivir justamente son el mismo concepto [καὶ τόνδε δὲ αὖ σκόπει εἰ ἔτι μένει ἡμῖν ἢ οὐ, ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν. (...) Τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὅτι ταῦτόν ἐστιν]”.

¹⁴⁰⁷ CROISSANT, Jeanne, “Le bonheur: évolution de la signification d'une idée”, en CROISSANT, Jeanne, *Études de philosophie ancienne*, Bruxelles, Ousia, 1986, pp. 197, 203-204: “l'actualisation aussi pleine que possible des puissances de la nature humaine: au niveau de l'action d'abord, par ces perfections de l'agir que sont les vertus, au niveau de la pensée ensuite, et surtout, par cette activité théorétique (la θεωρία) qui dépasse l'action-praxis dans l'acte-energeia de l'esprit”; “Aristote indique ainsi d'un mot, que tout commentaire alourdit, qu'au niveau de l'action peut, toujours intervenir ce que nous appelons l'échec, (...) en sorte qu'à ce niveau le bonheur ne peut être qu'imparfait. Au niveau de la pensée par contre, dans la contemplation de l'être qui est le fruit du savoir, tous les obstacles sont levés. L'homme applique alors ses pouvoirs les plus hauts à l'objet le plus élevé, dans l'auto-suffisance et la liberté. Le bonheur humain atteint alors sa perfection. Et ce bonheur serait celui de Dieu, pensée pure et acte pur, s'il ne rencontrait sa propre limitation dans l'intermittence de l'exercice humain de la pensée. Par l'esprit, nous participons à l'être divin, mais nous ne sommes pas qu'esprit et nous n'atteignons que dans des moments discontinus et dans les bornes d'une durée finie ce que Dieu réalise éternellement et sans effort. Ainsi, au moment de confronter l'homme et l'éternité divine, ce n'est pas la mort qu'évoque Aristote, mais la distance ontologique qui sépare l'homme de Dieu quand il est le plus près de s'égaliser à Lui. Car c'est alors, quand il atteint son plus haut niveau d'être, que l'homme ‘s'immortalise autant qu'il est en son pouvoir’”.

y no necesarios, como los placeres amorosos, y deseos que no son ni naturales ni necesarios. La satisfacción de los primeros, tanto como la renuncia a los últimos y eventualmente a los segundos, bastará para alcanzar un estado de serenidad”¹⁴⁰⁸.

Al margen de la divinidad, existe en la filosofía epicúrea, viva, vivida, también una asunción serena, objetiva y rigurosa de la muerte, excluyente y límite de nuestra propia existencia; ese reconocimiento contribuye a la conquista de la paz de espíritu, que va aparejado con un distanciamiento de los reclamos y urgencias inmediatas, azarasas o sociales¹⁴⁰⁹.

Como bien advierte el filósofo francés Hadot:

“Esta forma de moral puede parecer, de entrada, altamente materialista. Pero, tras un examen más atento, demuestra una enorme delicadeza espiritual (...) ya que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos, el sabio no los invocará para obtener determinados beneficios, aunque encontrará la felicidad contemplando su serenidad, añadiéndose a su alegría. Para Epicuro, el amor a los dioses es amor a su belleza y su perfección. (...) El sabio encontrará, pues, la felicidad adoptando a los dioses como modelos para vivir en una perfecta serenidad y en una perfecta pureza espiritual, disciplinando sus deseos, examinando su conciencia, aceptando ser corregido fraternalmente por una comunidad unida en el vínculo de una intensa amistad. La felicidad epicúrea es, tal vez, como la de los dioses, el puro placer de la existencia”¹⁴¹⁰.

La felicidad epicúrea consiste, sucintamente, en evitar o aminorar el dolor que es un mal, y que deriva de una necesidad legítima insatisfecha, mientras se busca, el placer, que es

¹⁴⁰⁸ HADOT, Pierre, “¿Qué era la felicidad para los filósofos antiguos?”, en EPICURO, GARCÍA GUAL, Carlos, HADOT, Pierre, LLEDÓ IÑIGO, Emilio, *Filosofía para la felicidad*. Madrid, Errata Naturae, 2013, pp. 46-65, cita de pp. 57-58; traducción del artículo HADOT, Pierre, “Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques” aparecido inicialmente en *La Vie spirituelle*, t. 72, 1992, pp. 33-43 y reimpresos en HADOT, PAVIE, *op. cit.*, pp. 91-105.

¹⁴⁰⁹ CROISSANT, Jeanne, “Le bonheur”, *op. cit.*, en CROISSANT, *op. cit.*, 195-229, concretamente pp. 197, 204-205: Les philosophes qui proposeront une sagesse plus vécue, et pour cela prendront en considération la mort, ne démentiront pas cette attitude. Epicure trouve réponse au problème dans le matérialisme. La mort n'est rien pour nous: elle ne nous intéresse ni morts, puisque nous ne serons plus, ni vivants. Le départ ut conviva satur traduit la version épicurienne de la sérénité grecque devant la mort. (...) Cette présence de la mort dans la méditation épicurienne et stoïcienne témoigne du changement de climat qui d'Aristote à l'époque hellénistique imprègne la réflexion sur le bonheur. Sans doute est-ce toujours un bonheur normatif qui nous est proposé puisque c'est le bonheur du sage. Mais un fort déplacement d'accent s'opère vers le bonheur comme état de l'âme. Le bonheur est d'abord défini comme sérénité et le fruit de la sagesse doit être d'abord de nous délivrer de tous les troubles de l'âme. Mais le prix de la sérénité est grand: (...) placer le bonheur dans une prise de distance par rapport aux sollicitations de l'immédiat, aux hasards de l'existence, aux compétitions sans vergogne et aux douteuses valeurs de la vie sociale”.

¹⁴¹⁰ HADOT, Pierre, “¿Qué era la felicidad para los filósofos antiguos?”, en EPICURO, GARCÍA GUAL, HADOT, LLEDÓ IÑIGO, *op. cit.*, pp. 46-65, cita de pp. 58-60.

un bien y que implica justamente colmar aquello que necesitamos y no más, de tal modo que se desarrolla una sapiencia o sabiduría del hedonismo, esencialmente a la naturaleza, que es norma suprema (por ello debe también ser conocida) y nunca exige en demasía¹⁴¹¹.

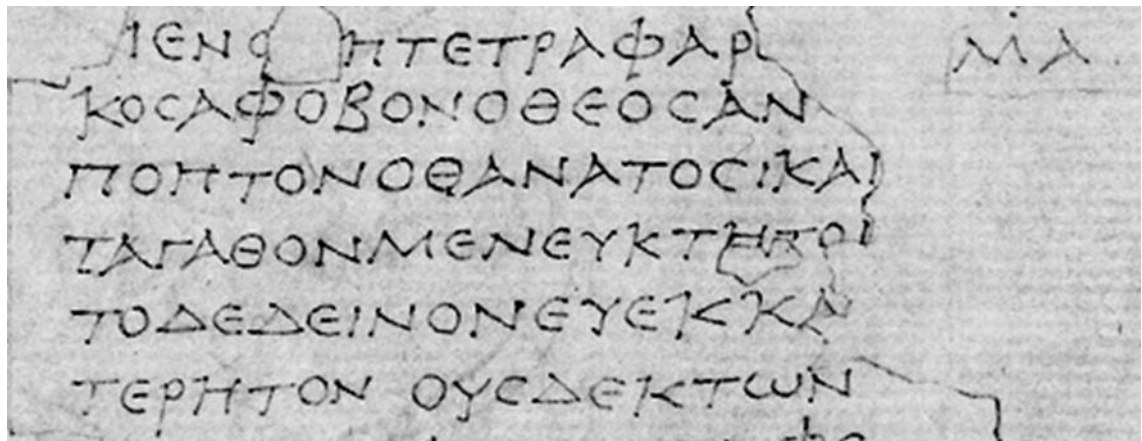
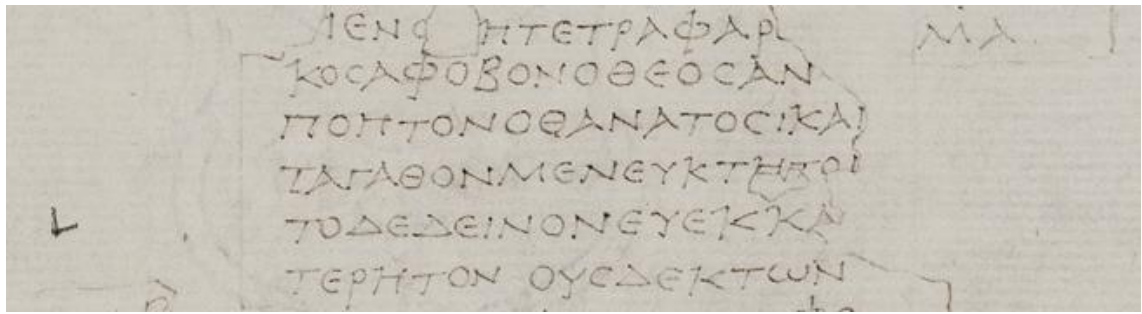
Se impone ahora estudiar el expediente que propone Epicuro para subsanar ese estado que media entre el temor y el deseo, con el fin de alcanzar la felicidad plena para el individuo.

3.2.1. La cuadrimedicina o tetrafármaco

Así, la terapia que propone el epicureísmo consiste en un medicamento filosófico, el cual permita llevar una *bona beataque uita*, una vida buena que es, al propio tiempo, buena vida. Se trata del τετραφάρμακος o medicina cuádruple. Como preparación propiamente médica existía esta fórmula, según escribe Filón de Alejandría y reporta Isnardi¹⁴¹², si bien aquí nos incumbe el que recoge y enuncia Filodemo de Gádara a partir de las cuatro primeras *Máximas Capitales* de Epicuro:

¹⁴¹¹ cf. CROISSANT, Jeanne, “Le bonheur”, *op. cit.*, en CROISSANT, *op.cit.*, 195-229, concretamente pp. 197, 205-206, p. 209: “Il faut partir de cette vérité première que toute douleur est un mal, tout plaisir un bien, plus précisément même que la douleur est le seul mal, le plaisir tout notre bien. Mais il faut comprendre aussi que la signification fondamentale du plaisir est celle qui l'articule à la douleur, c'est-à-dire au besoin. Tout besoin non satisfait engendre un état de douleur, toute satisfaction du besoin crée du plaisir, ce plaisir en mouvement d'abord par lequel le besoin s'élimine en se satisfaisant, mais surtout ce plaisir stable et en repos auquel nous parvenons une fois le besoin satisfait, et qui est le fondement de la vie heureuse. Car, n'existant pas de troisième terme entre la douleur et le plaisir, il faut appeler plaisir tout, état d'où la douleur est absente en sorte que tout état de paix et de tranquillité doit être tenu pour un état de plaisir. La liaison du plaisir au besoin fournit ainsi une normativité au principe du plaisir et permet de construire une sagesse sur l'hédonisme. Mais c'est à condition de donner son sens fort au besoin, de le maintenir dans les bornes que lui a assignées O la nature. Plus exactement de régler sur les besoins naturels ces désirs par lesquels l'âme se porte vers ce qu'elle n'a pas et tend au plaisir à travers la douleur. La nature est une fois de plus la vraie norme, mais toute la signification qu'Épicure consent à donner à l'idée de nature humaine tient dans le jeu des pulsions fondamentales ordonnées à la satisfaction des besoins élémentaires, dont les êtres purement ‘naturels’, comme l'animal et l'enfant, nous offrent quotidiennement l'exemple. [...] Le besoin naturel peut toujours, et même aisément, être satisfait car son propre est d'être limité; Tout désir se porte vers un bien, toute crainte est attente d'un mal qu'on cherche à fuir, mais parce que ce bien ou ce mal sont ordinairement le produit d'opinions vaines”, l'homme succombe sous le mal qu'il craint et s'élançe vers des désirs qui le laisseront toujours insatisfait”.

¹⁴¹² FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De confusione linguarum*, 184, II, p. 264 Wendland = SVF II, 472, en ISNARDI, PARENTE Margherita (ed., trad.), *Stoici Antichi*, Torino UTET, 1989, p. 852: “in medicina quando si produce il tetrafarmaco: lo formano, credo mischiati insieme, cera, sego, pece, resina; ma quando sono mischiati è poi impossibile risolverli negli elementi originari: ciascuno di essi si è dissolto, e la distruzione di essi ha dato luogo alla formazione di un'altra realtà con proprietà del tutto peculiari”.



1413

Así, el propósito sanador y vitalista de la ética epíúcrea, que está inextricablemente arraigado en la fisiología, es, pues, curativo y se inicia con la consideración de lo divino, habida cuenta de lo que señalan tanto el de Samos¹⁴¹⁴ como el de Gádara: “Ἀφοβὸν ὁ θεός”¹⁴¹⁵. El dios no es de temer, he aquí el primer ingrediente del medicamento epicúreo, esa terapia individual y grupal, tal como apunta también Diógenes de Enoanda¹⁴¹⁶.

El segundo ingrediente atañe a la muerte: “ἀνύποπτον ὁ θάνατος”, esto es, “la muerte no es de recelar (no hay que mirarla con recelo)”; así se afronta no sólo la inmortalidad divina sino la incontestable finitud de los hombres, que ha de tomarse como un *factum*.

¹⁴¹³ PHILODEMVS, *Herculaneum Papyrus*, 1005, 4.9–14, procedente de la digitalización en línea ofrecida al público por la *Bodleian Library* de Oxford, un apógrafo del MS Gr. class. c. 2 0454, copiado en 1803, consultado el 30 de octubre de 2014 y disponible en: <http://163.1.169.40/gsd/collect/PHerc/index/assoc/HASHa4f0/01cac3c2.dir/herc.v002.0454.a.01.hires.jpg>.

¹⁴¹⁴ cf. EPICURO, *Máximas Capitales*, I, en VARA, *op. cit.*, p. 93: “El ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones él mismo ni las causa a otro, de modo que no está sujeto ni a enfado ni a agradecimiento. Pues tales sentimientos residen todos ellos en un ser débil”.

¹⁴¹⁵ HUTCHINSON, D. S., *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*. Cambridge, Hackett, 1994, “Introduction”, p. vi., PHILODEMVS, *Herculaneum Papyrus*, 1005, 4.9–14.

¹⁴¹⁶ cf. DIÓGENES DE ENOANDA, *Inscripción Epicúrea*, física, fr. 2, en SMITH, *op. cit.*, p. 367 (trad.): “I declare that the [vain] fear of [death and that] of the [gods grip many] of us, [and that] joy [of real value is generated not by theatres] and [... and] baths [and perfumes] and ointments, [which we] have left to [the] masses, [but by natural science...].”.

El tercer ingrediente remite a lo bueno, y reza “τὰγαθὸν μὲν εὐκτητὸν”, o sea, “el bien es de buen conseguir”, con lo que se hace alusión al placer, entendido epicúreamente.

El cuarto y último ingrediente alude a lo malo, al dolor, y prescribe: “τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον”, es decir, “el mal es de buen soportar”.

Por lo que hace a la divinidad, ya nos hemos ocupado de ella con algún detalle; en cambio habremos de tratar la relación con la muerte, el placer y el dolor, aunque ahora corresponde aclarar qué recursos o procedimientos terapéuticos epicúreos propician que los mortales alcancen una vida sin miedo de los dioses, sin recelo de la muerte, deseo de bienes inasequibles o temor de males, entre amigos, sin angustia ante el tiempo futuro, con tranquilidad de espíritu, semejante a la de un dios.

4. La terapia del λόγος: Λόγος: la relación; λογισμός: el juicio; ἀναλογία: la correlación o lo ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον; συμπάθεια: la correspondencia entre ψυχή, el cuerpo burdo y los objetos externos; la correlación con lo divino; nota final

Entre el conjunto de terapias o cuidados del hombre, el epicureísmo, que está cercano a sus objetivos y procederes a la medicina *sensu stricto*¹⁴¹⁷, incluye la logoterapia. Esta terapia puede entenderse, empero, en varios sentidos. En todo caso, debemos recordar aquí la ya mencionada importancia del λόγος en toda la filosofía helenística, el cual equivale a racionalidad humana, divina e incluso natural, entendida ésta última como legaliformidad o normatividad de lo real. Así pues, el conocimiento y asunción de esa *ratio* se inserta en la filosofía epicúrea que es ἐνέργειαν (...) λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιούσαν, o sea, “actividad que, mediante argumentos y razonamientos, nos procura la vida feliz”¹⁴¹⁸, lo cual posee, como es obvio, una clara función terapéutica-curativa.

Atendiendo a esta definición, la filosofía de Epicuro investiga y elucida, importa insistir, el λόγος y del λογισμός; por ello hemos de preguntarnos cuál es la dimensión de éste primero.

En primer lugar, podemos distinguir un λόγος de la φύσις, con una dimensión ontológico-física, que ha de vincularse con la epistémico-ética. De hecho, en la propuesta epicúrea, todos los elementos se hallan coaligados, desde el átomo hasta los dioses, debido quizás a la voluntad de sentido y orientación vital, que necesita explicar(se) la realidad¹⁴¹⁹.

¹⁴¹⁷ cf. GIOVACCHINI, Julie, *L'empirisme d'Épicure*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 203: “Le rapprochement entre épicurisme et doctrines médicales révèle dans ces deux ensembles une posture philosophique commune, construite sur une théorie originale de la causalité physique, développée à partir d'un traitement renouvelé de la notion de 'principe'”.

¹⁴¹⁸ SEXTO EMPÍRICO, *Contra los éticos = Contra los dogmáticos V = Adversus mathematicos XI*, 168, en MARCOS MONTIEL, *op. cit.*, p. 693 [Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιούσαν].

¹⁴¹⁹ MONDOLFO, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, p. 91: “las exigencias ideales humanas fundamentan así la necesidad de la existencia divina; la teología epicúrea puede considerarse, por lo tanto, como un documento y una manifestación más de una tendencia muy difundida entre los griegos, dirigida a someter la realidad a las exigencias del espíritu que la piensa y la afirma como existente”.

4.1. El λόγος como relación

Si bien poco después analizaremos el alcance de λογισμός y su étimo como capacidad racional o sus efectos, es importante presentar aquí λόγος su dimensión ontológico-física, que ha de vincularse con la cognitiva y la moral-práctica. Ciertamente, el término no menudea en la obra conservada de Epicuro, ni se lo pretendemos atribuir plenamente, mas su voluntad explicativa al servicio de lo humano lo pone implícitamente en juego. Con todo, debemos recordar con Bailey el valor de θεωρία como “not a word which denotes the result of a process of reasoning, it is the mental equivalent of the αἰσθητός and αἴσθησις of sensation”¹⁴²⁰, esto es, contenido mental, y que λόγος denota, por sí mismo, la capacidad racional, tal como señala, respecto a los dioses, Philippson, quien dice “Vernunft”¹⁴²¹.

Así, la propuesta epicúrea reductiva de los constituyentes de lo real incluye únicamente al todo, a los átomos y al vacío, ultimidades absolutas. En otras palabras, Epicuro prosigue o rediseña el empeño físico atomista y resuelve lo múltiple, todo lo otro plural (*alium/alía*), en el uno y el otro inseparable (*unus / alter*), a saber, la determinación completa y plural del átomo frente a la indeterminación del vacío que, con su unicidad inacabable, la complementa.

La tensión griega entre lo uno y lo múltiple indeterminado, inconcreto, la soluciona el de Samos estipulando que el marco resolutivo último, común a todo otro elemento, es la díada antedicha, recogida en el todo. Con ello afronta también la cuestión del λόγος de lo real, entendiéndose aquí como tal los elementos inmarcesibles que están antes, después y más allá del tiempo. También Heráclito buscaba a oyentes ‘τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος ἀεὶ’¹⁴²², del *logos* que es siempre, es decir, una ley universal, fundante, un principio general sin excepciones, con carácter normativo y regulador.

Tomado en esa acepción, es decir, como fundamento ontológico y condición de inteligibilidad y recursividad, regla o ley del todo, cabe entenderlo, conceptualmente, como proporción o, mejor, relación¹⁴²³. Esta acepción alude, de suyo, a la propiedad, es decir, a la

¹⁴²⁰ BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 592.

¹⁴²¹ cf. PHILIPPSON, “Zur epikureischen Götterlehre”, *op. cit.*, pp. 90-130.

¹⁴²² DIELS, KRANZ, *Erster, op. cit.*, HERÁCLITO, pp. 150-151: fr. 1 Sexto, *adv. math.* vii 132.

¹⁴²³ Sobre la importancia de la relación que incluso toca lo divino, cf. PLATÓN, *Banquete*, 203a 1-3, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 257: “La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres [θεός δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους].

cualidad esencial compartida entre como mínimo dos elementos, que determinan un conjunto; lo que ocurre al aproximar $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, totalidad existente y relación consiste en que no es posible definir un universo porque el universo es, de suyo, infinito, al menos según Epicuro. La relación como aquello que recoge sin subsumir y disemina sin escindir, que muestra un trazado o una interrelación, una interconexión, entre lo real puede adscribirse ya a Jenófanes, que, según Solana Dueso, muestra:

“un relativismo gnoseológico, pero no de tipo subjetivo. (...) Jenófanes no afirma que las cualidades sensibles sean relativas al sujeto o que cada percipiente las entienda a su modo. Se afirma, por el contrario, un relativismo conforme al cual las cualidades de los objetos no se perciben dependiendo exclusivamente del objeto aislado, sino del conjunto de relaciones en que dicho objeto se arroja y de la experiencia humana sobre las mismas. (...) No se persigue, por tanto, descalificar la percepción, sino describir su modo de actuar”¹⁴²⁴.

Con el fin de enriquecer el peso de la relación nos interesa aquí traer a colación la categoría aristotélica homónima ($\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$); ésta corresponde, en el decir y en el ser, al predicado (lo que se dice de y no se dice por sí, al contrario que el sujeto), a lo atribuido como que se dice de otro en el que está, de forma que aquí se imbrican ontología, lógica y teoría del lenguaje aristotélicas. Esta relación categorial estriba, según el Estagirita, en que:

“Se dicen *respecto a algo* todas aquellas cosas tales que, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son *de* otras cosas o *respecto a* otra cosa de cualquier otra manera (...) también la contrariedad se da en lo *respecto a algo* (...) todo lo *respecto a algo* se dice respecto a un recíproco”¹⁴²⁵.

A propósito de la relación es lícito atender ahora a una propuesta muy posterior, la de Karl Robert Eduard von Hartman. El berlinés propugna que la relación se erige como la protocategoría del pensamiento por excelencia (*Urkategorie*), que implica o enlaza dos elementos pero que, al mismo tiempo, los trasciende como mera suma sin producir una tercera cosa objetivada, de tal modo que, gracias al intelecto, todo ente es pleno de relación, relativo, es ‘ser en relación o relacionado’, incluso el ser supremo de lo absoluto¹⁴²⁶.

¹⁴²⁴ SOLANA DUESO, J., “En el principio fue la relación”, CRUZ, Manuel *et al.*, *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 25-39; especialmente p. 27.

¹⁴²⁵ ARISTÓTELES, *Categorías*, 6a35-8b24, en CANDEL, *op. cit.*, pp. 47-55.

¹⁴²⁶ HARTMANN, Eduard Von y KERN, Fritz, *Kategorienlehre*, Leipzig, Felix Meiner, 1923, pp. 1-2, 7 y 16.

En este marco que alude a la categoría operativa primigenia puede citarse la obra lógica de Charles Serrus y su insistencia en el valor de la “relación” como constituyente de las proposiciones en cuanto establecimiento de vínculos entre dos términos o dos ideas cuyos campos son un antecedente o predominio y un postdominio¹⁴²⁷. Igualmente podemos mencionar a título ilustrativo la importancia lógica y matemática de la relación, como se desprende de su tratamiento de los fundacionales *Principia mathematica* de Russell y Whitehead; la relación se hace presente en la lógica de clases o familias de conjuntos, en las propiedades binarias de los pares ordenados, o incluso en el cálculo lógico-matemático de clases y relaciones, etc¹⁴²⁸.

Si retomamos a Aristóteles y a von Hartmann podemos observar que, si bien discrepan sobre la importancia de la categoría ‘relación’, ambos sostienen que pertenece al nivel judicativo-reflexivo.

Sin embargo, aquí, con las explicaciones que de λόγος se ofrecen, queremos subrayar que, al menos para Epicuro y otros pensadores griegos, la relación está también en lo real como inteligibilidad y como legaliformidad universal (*Gesetzmässigkeit*, conformidad con una ley general); es decir, que no pertenece sólo al pensamiento, tal como indica Ferrater Mora:

“El examen de la relación como objeto ideal no agota todos los problemas que plantea la cuestión de las relaciones en la ontología, pues la relación se da en todas las esferas de los objetos o, cuando menos, tanto en la esfera de los objetos ideales como en la de los objetos reales”¹⁴²⁹.

Aquí se juega, creemos, también, la cuestión de la unidad (o unidad de varios principios *the one / the ones*) y multiplicidad dispersa (*the many*). A partir de ello, podemos afirmar que λόγος de la φυσιολογία o φυσιολόγος, designa, en una acepción principal, la continuidad o concatenación de lo real, es decir, la existencia de una relación, proximidad e identidad relativa globalizada como la que tienen el todo y sus partes o viceversa, o sea, un encadenamiento de lo que hay y los que hay.

¹⁴²⁷ cf. SERRUS, Charles, *Traité de logique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p. 145, 150, 200; varios capítulos sobre la relación.

¹⁴²⁸ WHITEHEAD, Alfred North, RUSSELL Bertrand, *Principia Mathematica*, Cambridge, The University Press, 1963, 2ª ed, p. 187 y ss.

¹⁴²⁹ FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, vol. II: L-Z, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, s. u. ‘relación’, p. 553.

Esta noción es la que se maneja ya entre los preáticos, cuyos principios remiten a la conservación de la energía y la materia. Algo semejante formula Aristóteles al indicar que “la naturaleza pasa gradualmente de los seres inanimados a los dotados de vida, de suerte que esta continuidad impide percibir la frontera que los separa y que se sepa a cuál de los dos grupos pertenece la forma intermedia”¹⁴³⁰. En esa línea y, para comprender esa continuidad regulada, podemos recurrir a Leibniz, quien alude al adagio *natura non facit saltus* cuando escribe:

“il est également déraisonnable de rejeter les unes [les perceptions insensibles] et les autres [corpuscules], sous prétexte qu'elles sont hors de la portée de nos sens. Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que la nature ne fait jamais de sauts. J'appelais cela la loi de la continuité (...) [e]lle porte qu'on passe toujours du petit au grand, et à rebours, par le médiocre, dans les degrés comme dans les parties ; et que jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos, ni ne s'y réduit que par un mouvement plus petit, comme on n'achève jamais de parcourir aucune ligne ou longueur avant que d'avoir achevé une ligne plus petite”¹⁴³¹.

En este marco y entendido el λόγος como protorelación y fundamento de relaciones con repercusiones en lo real y lo conceptual, no se precisa pirueta alguna para comprender que los átomos se relacionan con el vacío y que a su vez todo compuesto se relaciona con ambos, siendo ellos elementos rectores o principios supremos que regulan dinámicamente el flujo de los acontecimientos, los cuales se suceden, empero, de conformidad con los dos primeros, es decir, según una proporcionalidad, κατὰ τὸν λόγον τόνδε. Todo cuanto sucede es correlativo a los *duo prima*, átomos y vacío, esto es, guarda relación con ellos, como razón cósmica, armonía universal, ley o discurso de todas las cosas, constituyendo una especie de *coincidentia oppositorum* que trasciende la guerra de los opuestos al ser principio de orden, aun azaroso, subyacente.

El hecho de proponer para λόγος la traducción de ‘relación’ quiere dar buena cuenta de la propiedad que conecta y hace corresponder algo con algo, que lo une, lo enlaza, lo junta circunstancial o definitivamente.

¹⁴³⁰ ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales*, lib. VIII, 588b, en GARCÍA GUAL, PALLÍ, *op. cit.*, p. 412.

¹⁴³¹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, E. Flammarion, 1921, p. 25.

A más de propiedad, λόγος ha de ser también acción y efecto de relacionar o acomunar, habida cuenta de que, como señala, con otros intereses, Spinoza, “[l]as cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra”¹⁴³². La comunidad y la comunión, la primera en cuanto cualidad y la segunda como acción y efecto, respectivamente, caracterizan a la relación. Todo esto puede vincularse, sugestivamente, con la consideración platónica donde, en un contexto particular, Aristocles señala el hecho de que “en cierta manera se parece una cosa a otra (...) y así las demás cosas que parecen ser más contrarias entre sí. Y las que hace poco decíamos tener distinta facultad y que no eran una como la otra. Así que con este procedimiento puedes probar, si quisieras, que todas son semejantes entre sí”¹⁴³³.

Por su parte, Aristóteles puso lo común en ‘lo que es’, que se dice de muchos modos¹⁴³⁴; en cambio, Epicuro, de modo también ontológico pero desde una física con una ambición descriptivo-analógica, quiso salvar o eludir, por improductivo, el problema de fundar lo común en lo lógico-lingüístico.

En otro ámbito, debemos consignar que la afinidad y unión, el λόγος o relación, busca κόσμος, orden o sentido y evita por su propia constitución cualquier problema de incomunicación, comunicabilidad, inconmensurabilidad, incomparabilidad o intraducibilidad, de forma que, al menos en Grecia, que sí hay vínculo, estado, cualidad, acción y efecto de ir/venir o llevar de x^1 a x^n , existe una atadura plena de sentido entre el pensamiento-palabra y otro, entre éste y la realidad o entre diversas realidades; la relación, aun siendo relativa y correlativa, es absoluta como fundante aun plural, y por absoluta o universal es no relativista. Ello hace impertinente el problema de la indeterminación lingüística¹⁴³⁵ o de la falta de una unidad común que posibilite la comparación de teorías o valores¹⁴³⁶. En un sentido más griego, λόγος afecta también a los inconmensurables, la ἀσυμμετρία o lo ἀσύμμετρον, en el sentido que no es posible expresar un número unitario o unidad entera repetida resultantes de otras dos comparadas, tal como ocurre, al margen del

¹⁴³² SPINOZA, *Ética*, axioma V, en DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, p. 40.

¹⁴³³ PLATÓN, *Protágoras*, 331d-e, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, p. 540.

¹⁴³⁴ cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, cap. 2, 1003a, 2, 1004b 20, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, pp. 162 y 168, respectivamente: “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos” [Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς]; “lo que es’ constituye lo común a todas las cosas”.

¹⁴³⁵ cf. QUINE, Willard Van Orman, *Palabra y Objeto*, Labor, Barcelona 1968, p. 39 y ss., sobre ‘gavagai’ y conejo;

¹⁴³⁶ cf. KUHN, Thomas S., “Commensurability, Comparability, Communicability”, en PHILOSOPHY OF SCIENCE ASSOCIATION (PSA), *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, volume Two: Symposia and Invited Papers*, Dordrecht et al., Reidel et al., 1982, pp. 669-688.

número dos, con la diagonal y el lado de un cuadrado o la hipotenusa y el cateto de un triángulo rectángulo isósceles, de forma que no contenga infinitas cifras decimales no periódicas.

Esto, según señalan importantes pensadores griegos (Platón, Aristóteles, Euclides)¹⁴³⁷ causa el problema de lo *ἄλογον*, es decir, ‘lo no racionalmente expresable’. De esta forma, se observa cómo la vinculación entre geometría y aritmética y la de proporción son inconsistentes¹⁴³⁸. Tal cosa se debe al hecho de que el irracional aritmético es un número caracterizado por su infinitud tras el decimal, no repetitiva, continua e ininterrumpible. El irracional aritmético se distingue opositivamente de la buena delimitación de los números enteros discontinuos, característicamente griegos, que son, como dice Spengler, “el sentido más hondo del número antiguo, la medida opuesta a lo inmenso”¹⁴³⁹.

Por lo tanto, esa medida que significa un corte, un límite, una forma, una determinación determinante frente a lo infinito que es justamente aquello que no sólo no puede ser comedido o conmensurado, esto es, puesto en relación con otro, sino queda por sí mismo, en razón de su inmensidad específica.

La razón griega fracasa, entonces, en saber dar la relación finita de una secuencia infinita, de forma que el problema es en este caso, lo infinito, la infinitud. Sin embargo, de

¹⁴³⁷ cf. PLATÓN, *Teeteto* 147d, en SANTA CRUZ, *op. cit.*, p. 184: “Con respecto a las potencias, Teodoro nos hizo un dibujo para demostrarnos que las de tres y las de cinco pies no son conmensurables en longitud (οὐ σύμμετροι τῇ ποδῶν) con las de uno, y las fue eligiendo así, una a una, hasta la de diecisiete pies”; cf. PLATÓN, *Menón*, 82b-85b, en CALONGE, *op. cit.*, p. 303 y ss., al dialogar con el esclavo sobre superficies para probar la reminiscencia; ARISTÓTELES, *Analíticos primeros*, lib. I, cap. 23, 41a, en CANDEL, *op. cit.*, p. 174: “Pues todos los razonamientos que concluyen a través de lo imposible prueban lo falso, pero la proposición del principio la demuestran, por hipótesis, cuando se desprende algo falso al suponer la contradicción; como, por ejemplo, que la diagonal es inconmensurable se prueba porque lo impar se hace igual a lo par al suponer que sea conmensurable. Así, pues, que lo par se hace igual a lo impar se prueba por razonamiento; en cambio, que la diagonal es inconmensurable se demuestra por hipótesis, ya que en virtud de la contradicción se desprende una falsedad. En efecto, en eso consistía el razonar a través de lo imposible, en mostrar que se da algo imposible en virtud de la hipótesis establecida al principio”; EUCLIDES, *libro X*, definición 4, en PUERTAS CASTAÑOS, María Luisa (ed., trad.), *Elementos: libros X-XIII*, Madrid, Gredos, 1996, p. 10: “Llámesese entonces racionalmente expresable la recta determinada; y las conmensurables con ella, bien en longitud y en cuadrado, bien sólo en cuadrado, racionalmente expresables y las inconmensurables con ella llámense no racionalmente expresables”.

¹⁴³⁸ cf. TANNERY, Paul, *La géométrie grecque*, Sceaux, Jacques Gabay 1998, p.98. reproducción facsímil de la edición de París, Gauthier-Villars, 1887, p. 98: “Mais, à l'origine, on fondait la corrélation entre la Géométrie et l'Arithmétique sur la proportion géométrique dans l'hypothèse de la commensurabilité de toutes les grandeurs, hypothèse certainement aussi naturelle qu'elle est fausse, et qui, à l'époque où Platon écrivait les Lois, était encore très répandue. La découverte de l'incommensurabilité par Pythagore dut donc causer, en Géométrie, un véritable scandale logique, et, pour y échapper, on dut tendre à restreindre autant que possible l'emploi du principe de similitude, en attendant qu'on fût arrivé à l'établir sur une théorie de la proportionnalité indépendante de l'hypothèse de la commensurabilité”.

¹⁴³⁹ SPENGLER, Oswald, García Morente, Manuel (trad.), *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, vol. 1, Madrid: Espasa-Calpe, 1947, p. 106.

acuerdo con María Luisa Puertas, traductora de Euclides, los inconmensurables son no racionalmente expresables con un sentido “más restringido que ‘irracional’: sólo carecen de razón expresable las rectas que resultan inconmensurables tanto en longitud como en cuadrado con una recta designada implícitamente por lo regular - como referencia o parámetro de ‘expresabilidad racional’”¹⁴⁴⁰. De hecho, la cuestión de la ‘irracionalidad’ numérica fue resuelta, al producirse la estipulación, atribuida a diversos matemáticos, de una nueva noción especializada de λόγος numérico que remitía a la relación matemática o proporción matemática común a dos irracionales¹⁴⁴¹, de tal modo que, de conformidad con la formulación de Eudoxo tomada por Euclides: “Se dice que guardan razón entre sí las magnitudes que, al multiplicarse, pueden exceder una a otra”¹⁴⁴².

Otro punto interesante de este problema matemático, de razones, se ofrece en si la prueba de la inconmensurabilidad es directa o indirecta (*reductio ad absurdum*) y si la imposibilidad fáctica de hallar números para ciertas operaciones numéricas (como la raíz cuadrada de 2) conduce de suyo a la afirmación teórica y por lo tanto de ambición normativa o universal sobre la inconmensurabilidad lineal¹⁴⁴³. Por otra parte, cabe señalar que, al decir de Morris¹⁴⁴⁴, los babilonios y los egipcios se conformaron con aproximaciones y no hicieron de la cuestión un problema capital. Lo que nos interesa destacar con esta alusión a los inconmensurables griegos consiste, por una parte, en el hecho de que incluso para los helenos es posible hallar una relación o proporción, un vínculo inteligible; por otra, radica en el desinterés patente, afirmamos, que Epicuro muestra por preguntas cuya resolución considera el samio abstrusa, ensimismada o poco útil para la vida y la felicidad. Lo que busca el filósofo del Jardín es la trabazón entre (meta)física, conocimiento y existencia feliz. Así, tomando lo dicho sobre el vínculo en términos físicos, podemos sostener, en línea epicúrea, que todo compuesto está ligado necesariamente a los átomos y el vacío; del mismo modo, y sin

¹⁴⁴⁰ PUERTAS, María, en EUCLIDES, *Elementos*, X-XIII, *op. cit.*, p. 10, nota 2.

¹⁴⁴¹ VON FRITZ, Kurt, “Die Entdeckung der Inkommensurabilität durch Hippasos von Metapont”, en *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin, Degruyter, 1971, pp. 132-197, especialmente, pp. 171-172.

¹⁴⁴² EUCLIDES, *Elementos*, libro V, definición 4, en PUERTAS CASTAÑOS, María Luisa (ed., trad.), *Elementos: libros V-IX*, Madrid, Gredos, 1994, p. 10.

¹⁴⁴³ cf. GRAELL, Ferran, *En quina accepció els grecs demostraren la incommensurabilitat?*, Barcelona, Quaderns de filosofia, n. 4, 1999, p. 40 y ss.

¹⁴⁴⁴ KLINE, Morris, *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días*, I, Madrid, Alianza, 1994, p. 59: “En la matemática moderna las razones inconmensurables se expresan por medio de números irracionales, pero los pitagóricos nunca habrían aceptado tales números. Los babilonios trabajaron, de hecho, con tales números mediante aproximaciones, aunque probablemente no sabían que tales aproximaciones sexagesimales fraccionarias nunca podían ser exactas, así como tampoco los egipcios llegaron a reconocer el carácter distinto de los irracionales”.

subrayar un vínculo tan estrecho, puede sostenerse que en términos generales la Razón griega encuentra u ofrece vecindad o proximidad en algún sentido¹⁴⁴⁵, lo común como aquello que no es privativo, sino general en cuanto perteneciente a varios, incluso a todos, esa afinidad es, de hecho, la relación o unión. Precisamente por ello, Parménides establece como λόγος de la φύσις, como su ἀρχή, τὸ ἐὸν, ‘lo que es’, que, a más de su nota existencial, tiene la nota de cópula, que, en cualquiera de sus sentidos, el ligamento, atadura o yunta intimísimo, que afecta a personas o, en términos gramaticales (y por ello aristotélicos) al sujeto y al predicado.

De acuerdo con lo antedicho, aunando física y lógica bivalente (que afecta tanto al pensamiento cuanto al lenguaje), el de Elea es capaz de establecer el principio de identidad que pone a un lado y otro de la relación lo mismo, “ $\hat{\epsilon} = \hat{\epsilon}$ ”, el principio de (no) contradicción “ $\neg(\hat{\epsilon} \wedge \neg\hat{\epsilon})$ ” y el de tercio excluso “ $\hat{\epsilon} \vee \neg\hat{\epsilon}$ ”, donde $\hat{\epsilon}$, en lugar de ser una letra proposicional vacía, afecta, no trivialmente, a todo ‘lo que es’. La apuesta parmenídea tiene con respecto a λόγος, que aquí se entiende como relación, diversas dimensiones, que presentamos en esquema:

- la primera es la ontológica en cuanto tesis antinihilista (contra el *aliquid uel omne ex nihilo uel in nihilum*);
- una segunda es de tipo físico, que defiende la materialidad y lo no azaroso;
- una tercera posee carácter lógico, el cual pone de manifiesto la inteligibilidad de lo real, la posibilidad de sentido y, en consecuencia, el papel de la inteligencia humana, de la racionalidad, en esa ordenación práctica o meramente teórica;
- una cuarta, de tipo lingüístico, que apela a la vinculación indisoluble entre las dos díadas siguientes:
 - o una compete, al pensamiento como racionalidad humana interior y al lenguaje como su exteriorización;
 - o la otra, a las cosas mismas, al mundo como tema necesario lógicamente, y a las palabras-pensamientos como explicitación o presentación no meramente imaginativa que hace verdaderamente presente

¹⁴⁴⁵ cf. PLATZECK, Erhard-Wolfram, *La Evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía: [desde la época de los presocráticos hasta Aristóteles]*, Barcelona, CSIC, 1954. Sin entrar a enjuiciar su mérito y fortuna, se toman de este libro algunas sugerentes ideas.

lo dicho, de manera que hay plenitud de mensaje al haber plenitud en la realidad invocada.

Respecto a las consecuencias ontológico-físicas debemos recordar que las propuestas griegas como las de Heráclito y Parménides se enclavan en la naturaleza y buscan lo uno de múltiple o bien lo múltiple de lo uno. Lo buscan incluso aun cuando ese uno, o esos *unos*, en otras palabras, esos primeros principios, sean plurales limitados en el sentido de coprincipios diádicos, triádicos, etc., es decir, desde el monismo desde el pluralismo. En consecuencia, los griegos parten no *ex nihilo* sino *ex omni certo* o, restringidamente, *ex aliquo certo*.

De aquí se deduce, entonces, la afirmación de lo real por lo que respecta un *primum* o unos *prima* ontológicos. Lo fundante es, en cierto sentido, lo real, no lo irreal o no-real. A partir de lo real se busca la correlación o concatenación de las cosas, esto es, el *ordo rerum*: el conjunto de relaciones o los sucesivos engarzamientos que se complementan, es decir, alcanzan una totalidad correlativa.

La asunción afirmativa de ‘lo que hay’ o, por mejor decir, su aceptación constatada es, en Epicuro, un punto esencial de su teoría (meta)física que se justifica en la autoevidencia. De esta forma evita el sabio samio, por decisión filosófica, la pregunta por la nada absoluta o la vacuidad acomplementaria inelemental como alternativa concebible a ‘lo que es’, esa totalidad que concilia átomos y vacío. Epicuro prefiere, pues, intencionalmente una lectura o formulación inmovilizadora, pesimista y contraintuitiva de la pregunta parmenídea, que luego recogerán Platón, Aristóteles, Schopenhauer o Heidegger, la de “¿Por qué hay ente y no más bien nada?”¹⁴⁴⁶.

Al prescindir de tal concepción para el segundo miembro, la nada (que no es el vacío), el cual, valga la metáfora equivaldría, al silencio sin pausa entre sonidos, sin pausa *per se* y sin sonido, el de Samos conjura dos peligros: el primero remite a un paralizante y antivital regreso al infinito¹⁴⁴⁷, y, al propio tiempo, evita también el segundo riesgo, el de elaborar una

¹⁴⁴⁶ HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica?* en ZUBIRI, Xavier (trad.), *¿Qué es metafísica?, Ser, verdad y fundamento: ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974, p. 56.

¹⁴⁴⁷ ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*, I, cap. 3, 72b 18-22, en CANDEL, *op. cit.*, p. 320: “Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable (y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que <parte> la demostración, en algún momento se ha de saber las cosas inmediatas, y éstas necesariamente serán indemostrables)”; en sentido complementario también ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, cap. 4, 1027b, en CALVO Tomás, *op. cit.*, pp. 174-175: “Acabamos de aceptar que es imposible ser y no ser a la vez y, basándonos en ello, hemos mostrado que se trata del más firme de todos los principios. Algunos, por ignorancia, piden que este principio sea demostrado. Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se

metafísica autoteleológica, que, como después diría Kant se pierda en vicios de subsunción¹⁴⁴⁸.

De hecho, Epicuro no concibe la nada, que resulta inconcebible e inefable como indica Parménides, sino que considera tanto a los átomos cuanto al vacío como ‘lo que es’, es decir, lo que existe o hay, de tal forma que los primeros son ‘lo que hay’ atómico, completo, pétreo e *absolute determinatum*, mientras el vacío es lo que hay como *absolute indeterminatum* y, al propio tiempo, polaridad complementaria de los anteriores, con lo que entran en oposición delimitativa y distintiva como *prima elementa determinata*, es decir, átomos. En síntesis, los átomos, realidades determinadas, son delimitados complementariamente por el vacío, en una dinámica de mutua distinción. Con todo, debemos recordar que la búsqueda de la correspondencia o correlación que realiza Epicuro no es un fin en sí mismo sino que está al servicio del hombre, tiene su vista puesta en lo humano, en la ética práctica o, mejor, la praxis y, fundamentalmente, en la felicidad.

Sin perder nunca de vista ese objetivo, Epicuro también busca lo *communissimum*, que a todo y todos pone en relación, lo que compele a todo y a todos; en la física remite, con su ontología materialista, remite a los átomos y el vacío, y aquí se detiene su proceder reductivo.

El de Samos no apela una Razón universal providente estoica, ni se refiere al ser monádico, con lo que no cae en el fundacionalismo aporético del unitarismo parmenídeo inmovilista, del mismo modo que soslaya “lo que no es” en el sentido de las pluralísimas apariencias móviles, sin fundamento.

Por otra parte, en el plano lógico-lingüístico, la relación, que puede entenderse como lo común a lo(s) uno(s) y lo(s) otro(s), se ofrece en las palabras con remisión, con plenitud de sentido y, a su vez, en el razonamiento o juicio, en el λογισμός y la ἀναλογία, mientras el λόγος de la ética son, a su vez, placer y dolor.

caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así demostración), y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que se considere [más evidente que éste”]; SEXTO EMÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, I, 164-169, en GALLEGO CAO Antonio y MUÑOZ DIEGO, Teresa (eds., trads.), Madrid, Gredos, 1993, pp. 102-103: “El de ‘a partir de la recurrencia *ad infinitum*’ es aquel en el que decimos que lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva garantía; y esto, de otra; y así hasta el infinito; de forma que, como no sabemos a partir de dónde comenzar la argumentación, se sigue la suspensión del juicio”.

¹⁴⁴⁸ Justamente esa falta en el proceder *subsumptorio*, también llamado uso trascendental-dialéctico, racionante (*vernünftelnd*), de por sí hipotético y no experiencial, de las ideas de la razón con una pretensión ostensiva, constitutiva (productora de conocimiento real de los objetos), lleva, respectivamente, a los paralogismos (sobre el yo), las antinomias (sobre el mundo) y el ideal (sobre la existencia de Dios) de la razón pura.

Retomando, aún, la propuesta parmenídea y atendiendo a su dimensión lógica y lingüística, queremos plantear, a modo de tentativa y sugerencia, incluso la negación desde la relación en el sentido de que se da una unión entre la nada (o el vacío) y un algo concreto, de tal modo que ese vínculo restringe o elimina lo planteado. En cualquier caso, desde un punto de vista lógico y ontológico, no parece desatinado decir que el algo precede a su negación. La negación unida a otro elemento significa, entonces, privación de un rasgo o anulación, exclusión del mismo e incluso del elemento mismo.

Ahondando en este argumento, lo que es inaceptable tanto para Parménides cuanto para Epicuro consiste en aunar la totalidad del ser con la nada. Así, no nos referimos aquí a un posterior cero matemático que resulte mero equilibrio entre positivo y negativo, sino a una cópula que aúna algo y que lo destruye, como una suerte de cero aniquilador, de nada. Precisamente para evitar relacionar lo irrelacionable, Epicuro subraya siempre que el vacío no es ‘el no ser’ o ‘la nada’, sino que la totalidad de lo real está configurada no sólo por átomos sino también por vacío. En todo caso, si se acepta esta acepción de la negación en cuanto cópula, la relación sería el elemento reductivo de todo el sistema lógico bivalente. En sentido semejante, es posible pensar, así, toda operación lógica como un acto relativo o correlativo¹⁴⁴⁹, especialmente si cada uno de sus miembros incluye dos o más variables, por más que esta noción de relación se refiere a la lógica *lato sensu*, sin considerar los tipos (reflexiva, simétrica, transitiva...).

¹⁴⁴⁹ cf. GRANELL, Manuel, *Lógica*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, pp. 218-219.

4.2. El λόγος como racionalidad individual: autoconciencia, reflexividad y conciencia moral

Por otra parte, conviene recordar que el λόγος en cuanto relación tiene matices lingüísticos que remiten al sentido de juicio y al valor de referir plenamente, así como al de relato discursivo o, además, al acto de correlacionar las letras, de ordenarlas ya sea oralmente (al hablar o silabear) o visualmente, lo que conduce a la conformación de frases con sentido, es decir, a que posean sujeto y predicado, tema y rema, etc.

Por otra parte, y todavía con respecto a la dimensión lógica del λόγος queremos dejar constancia de un riesgo que acompaña a la voluntad absolutizadora o totalitaria de la nuda razón o lógica, a saber, el hecho de que se produzca en la operación misma intelectual, – que es, por humana, limitada –, un análisis, que en sentido literal significa desligamiento, una separación o descomposición.

El análisis, pensado de modo radical, conlleva una desmembración de lo íntegro, un despedazamiento con el fin de entender, hasta el punto de que el hombre cree comprender absolutamente la autolegislación natural universal¹⁴⁵⁰. Por ello es preferible, creemos, referirse a la inteligibilidad de lo natural, pues, esto responsabiliza al sujeto de aplicar la inteligencia para sistematizar o revelar una estructura de sentido, una relación, una correspondencia, basada en la permanencia de lo mismo como lo mismo, es decir, en el principio de identidad. Justamente la lógica humana trata de separar, de desdoblar esquizoidemente una realidad única o no, con lo que se produce un corte conceptual de lo unitario que a partir de ese momento se percibe, de algún modo, como separado, al igual que ocurre al establecer una igualación entre a y a en ' $a = a$ '. Ese poner en relación es puramente humano como corte, en la propiedad reflexiva, esto es, en relacionarse con uno mismo por uno mismo separándose de los otros o de lo otro, que suele ser lo *Vorgefundenen*, hasta el punto de que se genera la identidad y la identificación de la alteridad entendida en y desde uno mismo.

El λόγος humano en el sentido recién mencionado, que pone en juego y relaciona, identidad, alteridad y reflexividad, tiene que ver con la racionalidad en tanto que conciencia

¹⁴⁵⁰ cf. CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la ilustración*, Madrid, FCE, 1993, p. 55: “La fuerza de la razón es la única que nos abre la entrada al infinito; la que nos lo asegura y nos enseña a ponerle medida y límite, no limitándolo en su ámbito, pero sí conociendo su ley, que todo lo abarca y penetra”.

reflexiva, es decir, con el hecho de saberse, o tener una relación mental consigo mismo como objeto mental diferenciado, cosa que parece ser característica y exclusiva de seres humanos, superior a la mera conciencia primaria o sensorio-perceptiva¹⁴⁵¹.

Como tal significa experimentar no sólo el mundo sino a uno mismo como contenido mental, generando una noción de interioridad. La autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) consiste, pues, en la reflexividad de la propia conciencia, cosa que genera una metacognición muy próxima a la noción de unidad yóica o *self* en el sentido de unidad permanente y cohesionadora del flujo de pensamiento y experiencias¹⁴⁵².

Esa conciencia es representativa por lo que respecta al mundo y, en cambio, es reflexiva por lo que hace a sí misma. Ella tiene que ver con la relación y con la racionalidad humana en el sentido de que tiene la peculiaridad sustancial de curvarse sobre sí misma, autorrelacionarse, entrar en relación consigo misma, por lo que esa actitud se le llamó *conversio* o, mejor, *reditio in seipsum*; semeja, se diría, una especie de círculo que, por sí, se va cerrando infinitamente, una suerte de circularidad dinámica y metafóricamente asintótica por abierta, es decir, como un trazado de una línea curva cuyo principio se acerca indefinidamente a su fin, también curvo, sin llegar “nunca” a coincidir o converger. Así, la reflexión como actividad y atributo humanos sería, en este sentido, el dar vueltas sobre sí o sobre algo, una regularidad pensante en forma de círculo que nunca se cierra por sí, sino que es cerrado por la muerte y queda cerrado tras ella.

Esa relación está establecida no sólo con el mundo en la inmediatez animal, sino desde el saber para el sapiente en un desdoblamiento que trasciende lo presente. En esa faceta, conecta con la cuestión específica del *lóγος* como racionalidad e inicio de la filosofía. De hecho, la relación lingüístico-cogitativa-epistémica en la que el pensante se toma como objeto de su pensar e incluso observa su pensar mismo podemos testimoniarla ya en Heráclito¹⁴⁵³ y

¹⁴⁵¹ ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. y COUCEIRO DOMÍNGUEZ, Enrique, (coords.), *La conciencia humana: perspectiva cultural*, Rubí, Barcelona, Anthopos, 2005, p. 97.

¹⁴⁵² ÁLVAREZ, COUCEIRO, *op cit.*, p. 98 y ss.

¹⁴⁵³ HERÁCLITO, frags. 669 (22 DK B 101) [Plutarco, *Adv. Colot.* 1118c] y 845 (DK 22 B 116) [Estobeo *Flor.* III, 5, 6], en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, pp. 374 y 397, respectivamente: “Heráclito, como si hubiera cumplido con algo magno y sagrado, dice: me investigué a mí mismo; [...] Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios”.

en la máxima griega, γνῶθι σαυτόν / *nosce te ipsum*, mencionada por Platón¹⁴⁵⁴ y Pausanias¹⁴⁵⁵, entre otros.

Al plantear la reflexividad como autorreferencialidad o autorrelación en el seno del λόγος debe tenerse presente que se da con un pliegue o repliegue, habida cuenta de que no otra cosa significa la reflexión sino un regreso sobre sí. En ocurre en tanto en cuanto un todo converja o se combe sobre sí mismo por iniciativa propia o de otro, a tal punto que ese volver sobre sí, retorcerse o curvarse alude al recogimiento, a un cierta reclusión mental e íntima, constitutiva o electiva.

En este marco queremos aducir la siguiente observación atinada, aunque prolija, que al respecto escribió Schopenhauer:

“Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que para todos esta se entiende por sí misma, hasta tal punto que ni la notan. En la tranquila mirada de los animales habla todavía la sabiduría de la naturaleza; porque en ellos la voluntad y el intelecto no se han separado aún lo suficiente como para que al encontrarse juntos puedan asombrarse uno de otro. Así, todo el fenómeno pende aquí firmemente del tronco de la naturaleza del que ha brotado y es partícipe de la inconsciente omnisapientia de la gran Madre. — Solo después la esencia íntima de la naturaleza (la voluntad de vivir en su objetivación) ha ascendido vigorosa y alegremente a través de los dos reinos de los seres inconscientes y luego por la larga y amplia serie de los animales, llegando finalmente con la aparición de la razón, en el hombre, a la reflexión: entonces se asombra de sus propias obras y se pregunta qué es ella misma. Mas su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente *a la muerte* y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la

¹⁴⁵⁴ PLATÓN, *Filebo*, 108cd, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 89-90: “Sócrates: Ciertamente es un mal la ignorancia, y también lo que llamamos estado de estupidez (...) es el accidente opuesto al precepto recogido por la inscripción de Delfos. Protarco: ¿Aludes al ‘Conócete a ti mismo’?”.

¹⁴⁵⁵ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, X, 24, 1, en HERRERO INGELMO, María Cruz, *Descripción de Grecia. Libros VII-X Libros*, Madrid, Gredos, 1994, pp. 416-417: “En el pronao de Delfos están escritas máximas útiles para la vida de los hombres Han sido escritas por hombres que los griegos dicen que fueron sabios. Estos eran, de Jonia, Tales de Mileto y Biante de Priene; de los eolios dé Lesbos, Pitaco de Mitilene; de los dorios de Asia, Cleobulo de Lindo; Solón de Atenas y Cilón de Esparta. El séptimo que Platón, hijo de Aristón, pone en la lista en lugar de Periandro, hijo de Cípselo, es Misón de Quenas. Quenas es una aldea en el monte Ete. Pues bien, cuando llegaron a Delfos, estos hombres ofrendaron a Apolo las celebradas máximas ‘Conócete a ti mismo’ y la ‘Nada en exceso’. Éstos escribieron allí las máximas que he dicho”.

vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia solo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*¹⁴⁵⁶.

Así, asumiendo con reservas la tesis de Schopenhauer, cabe postular que el descubrimiento de la identidad, de la propia finitud, de la diferencia en tanto que no-yo y del yo-soy-yo aboca, por asombro y deseo de saber a la filosofía, como indican Platón¹⁴⁵⁷ y Aristóteles¹⁴⁵⁸, respectivamente.

4.2.1. Reflexividad, circularidad, perfección e identidad

Recuperando lo dicho sobre la reflexión y la circularidad deseamos subrayar que la autorreferencia como hecho del pensamiento y del lenguaje significa que el ser humano pensante-hablante se arquee sobre sí, es decir, forme una curva sobre sí mismo, o sea, un trazado o una tensión intencional que constantemente se aparta de la dirección recta, opuesta si se toma al hombre como punto de partida, y ello sin solución de continuidad, es decir, sin formar ángulos, hasta que se produce un regreso o cierre sobre sí, de tal modo que, como se ha indicado, se construye en ese vaivén un círculo.

El círculo se caracteriza, según se indicó al hablar de Parménides, por tener infinitos radios y todos ellos iguales¹⁴⁵⁹; así, la combinación de infinitud y regularidad sin aristas sirve a Platón para definir, esta vez como cuerpo, la forma apropiada del mundo, incluyente de la totalidad, equidistante en todo extremo del mismo centro, en la figura más más perfecta y

¹⁴⁵⁶ SCHOPENHAUER, Arthur, LÓPEZ DE SANTA MARÍA, Pilar (trad.), *El mundo como voluntad y representación II complementos*, Madrid, Trotta, 2009, capítulo XVII: Sobre la necesidad metafísica del hombre, pp. 198-199.

¹⁴⁵⁷ PLATÓN, *Teeteto*, 155d en SANTA CRUZ, *op. cit.*, p. 202: “eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía”.

¹⁴⁵⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, cap. 1, 980a20-28 y I, cap. 2, 982b11-18, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, pp. 70 y 75-76, respectivamente: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. (...) [L]os hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la Luna, y las del Sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, “amante de la sabiduría”, pues el mito se compone de maravillas). Así pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna”.

¹⁴⁵⁹ MOYÁ, Ambrosio, *Principios de aritmética y geometría: geometría*, Madrid, Madrid, Gómez Fuentenebro, 1862, p. 14.

similar a sí misma, y que, según él, lo semejante es más bello que lo desemejante¹⁴⁶⁰; todavía en el *Timeo* abunda Platón aún más en las características, esta vez, del movimiento circular:

“le proporcionó el movimiento propio de su cuerpo, el más cercano al intelecto y a la inteligencia de los siete [arriba, abajo, adelante, atrás, derecha, izquierda, rectilíneo, circular]. Por tanto, lo guio de manera uniforme alrededor del mismo punto y le imprimió un movimiento giratorio circular (...) Creó así un mundo, circular que gira en círculo, único, solo y aislado que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz”¹⁴⁶¹.

El propio Platón señala que la circularidad, como regreso continuo a un mismo punto tomando otro como eje de rotación, acomuna al pensamiento y al cielo o cosmos, lo cual conviene dejar anotado pese a la prolijidad de la cita:

“todo el decurso de la marcha del cielo y de todos los seres que se encuentran en él tiene una naturaleza semejante al movimiento, la revolución y los razonamientos de la inteligencia (λογισμοῖς) y avanza de forma afín, es evidente que debemos sostener que el alma óptima se ocupa de todo el universo y que aquella lo conduce por un decurso de esas características. [...] Si dijéramos, quizás, que, semejantes a los movimientos de las esferas torneadas, el intelecto (νοῦν) y el movimiento que se realiza en un lugar se mueven ambos según lo mismo, de la misma manera, en lo mismo, alrededor de lo mismo, en la misma dirección, en una proporción (ἕνα λόγον) y un plan uniformes, nunca nos revelaríamos como malos artesanos de bellas imágenes con la palabras”¹⁴⁶².

La perfección del cosmos se liga, en Platón, con su esfericidad y circularidad, las cuales – como puede verse el filósofo relaciona con la actividad intelectual o el razonamiento, tanto en el *Timeo* como en el libro X de las *Leyes*. De acuerdo con esto propugna Cornford

¹⁴⁶⁰ PLATÓN, *Timeo*, 33a-b, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 176: “Por esta causa y con este razonamiento, lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma. Le dio una figura conveniente y adecuada. La figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser la que incluye todas las figuras. Por tanto, lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil”.

¹⁴⁶¹ PLATÓN, *Timeo*, 34b, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 177.

¹⁴⁶² PLATÓN, *Leyes*, libro X (código penal II), 897c y 898 a-b, en LISI, *IX Leyes*, *op. cit.*, p. 212 y p. 214.

que “the rotation of the world with all its contents, from axis to circumference, symbolises that reason penetrates and governs the entire universe”¹⁴⁶³.

Por su parte, el discípulo de Aristocles, Aristóteles, también hace referencia explícita al movimiento circular en la *Física*, *Acerca del cielo* y la *Metafísica*. Así, en la primera obra se refiere a la moción en círculo como movimiento uniforme, el más fácil de conocer¹⁴⁶⁴, uno, que se mueve de un punto al mismo punto debido al mismo impulso, en torno a un centro¹⁴⁶⁵, infinito, continuo o sin fin, único y sin contrariedad¹⁴⁶⁶; se trata igualmente de un tipo de traslación o movimiento local primario, simple, y, según el Estagirita, perfecto¹⁴⁶⁷, propio de “otra entidad corporal aparte de las formaciones de acá, más divina y anterior a todas ellas”¹⁴⁶⁸, ingenerable, incorruptible, incapaz de aumentar o de alteración¹⁴⁶⁹, eterno, incaducable, indestructible e impasible¹⁴⁷⁰, cosa que Aristóteles identifica con dios. De conformidad con esta tesis, sostiene el filósofo de Estagira en la *Metafísica* que:

“existe algo que se mueve eternamente con movimiento incesante, y éste es circular. (...) Conque el primer cielo será eterno. Hay también, por tanto, algo que mueve

¹⁴⁶³ CORNFORD, Francis, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis, Indiana, Hackett Pub. Co, 1997, p. 57.

¹⁴⁶⁴ cf. ARISTÓTELES, *Física*, IV, cap. 14, 223b19 – a20, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 137: “el movimiento circular uniforme es la medida por excelencia puesto que el número de éste es el más fácil de conocer. (Ni el cambio cualitativo ni el aumento ni la generación son uniformes, pero la traslación sí)”.

¹⁴⁶⁵ cf. ARISTÓTELES, *Física*, VIII, cap. 8; 264b9 – 19, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, pp. 267-268: “el movimiento circular será uno y continuo, pues de ello no resulta ningún imposible: en efecto, lo que se mueve desde A se moverá simultáneamente hacia A en virtud del mismo impulso, (pues hacia lo que llegará, hacia ello se está moviendo), pero no se moverá simultáneamente con movimientos contrarios ni contradictorios. Pues no todo movimiento hacia este punto es contrario u opuesto al movimiento desde este mismo; antes bien, ‘contrario’ es el que se da en la línea recta (pues ésta tiene puntos contrarios con relación al espacio, por ejemplo los del diámetro); ‘opuesto’ es el que se da en una misma longitud. Por consiguiente, nada impide que algo se mueva continuamente sin que medie ninguna interrupción. Y es que circular es el movimiento desde un mismo punto hacia un mismo punto”.

¹⁴⁶⁶ cf. ARISTÓTELES, *Física*, VIII, cap. 8; 261b 27-262a 2, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 260: “Continuemos ahora diciendo que es posible que exista un movimiento infinito, que sea uno y continuo, y que éste es el circular. En efecto, todo lo que se traslada se mueve o en círculo o en línea recta, o con un movimiento mixto, de manera que si uno de éstos no es continuo, tampoco puede serlo el que se compone de ambos. Pero es manifiesto que lo que se traslada en una línea recta y finita no lo hace continuamente porque retorna; y lo que retorna por la recta se mueve con movimientos contrarios, ya que, con respecto al lugar, el movimiento hacia arriba es contrario al movimiento hacia abajo y el movimiento hacia adelante al hacia atrás y el hacia la izquierda al hacia la derecha, pues éstas son contrariedades de lugar. Ya ha quedado antes definido cuál es el movimiento único y continuo, a saber, el de una sola cosa en un único tiempo y en un aspecto carente de diferencias con respecto a la especie”.

¹⁴⁶⁷ cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, lib. I, 269a 19 y ss. en CANDEL, *op. cit.*, p. 47: “Pero además la traslación de ese tipo ha de ser necesariamente primaria. Pues lo perfecto es anterior por naturaleza a lo imperfecto, y el círculo está entre las cosas perfectas, mientras que no lo está ninguna línea recta; en efecto, ni lo está la indefinida (pues tendría en ese caso un límite y un final), ni ninguna de las limitadas (pues algo queda fuera de todas ellas: en efecto, es posible alargarlas indefinidamente)”.

¹⁴⁶⁸ ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, I, 269a 30 y ss., en CANDEL, *op. cit.*, p. 48.

¹⁴⁶⁹ cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, I, 270a 11 y ss., en CANDEL, *op. cit.*, p. 51.

¹⁴⁷⁰ cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, I, 270b 1 y ss., en CANDEL, *op. cit.*, p. 52.

(...) sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto”¹⁴⁷¹, dedicado a en “la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento” (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)¹⁴⁷², puesto, necesario y perfecto, que “el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible”¹⁴⁷³.

Hemos querido incluir estas citas platónicas y aristotélicas para mostrar la concatenación conceptual entre la circularidad dinámica o estática, el razonamiento (o la inteligencia), el regreso a uno mismo o la reflexividad, y su equivalencia espacial, geométrica y cosmológica, así como las notas o implicaciones de autosemejanza, perfección y estabilidad, hasta la divinidad. Creemos, por ello, conveniente insistir en el repliegue mental que es pensamiento de pensamiento, como atributo también humano si bien desde la finitud; en ese repliegue, lo que de hecho es *simplex* (sin pliegues) como ser vivo se relaciona mentalmente consigo mismo, deviniendo doble (*duplex* / δίπλαξ), se desdobra o se despliega pero al mismo tiempo se reúne consigo mismo, se junta consigo mismo siendo ya uno, se enrolla o retuerce sobre sí, se entreteje o enlaza, se sabe yo, ser autoconsciente y capaz de reconocerse e identificarse¹⁴⁷⁴.

A partir de Heráclito por lo que compete a la filosofía, la reflexividad, la racionalidad y la identidad personal como continuidad de pensamiento y palabra van aparejados no sólo a λόγος, sino también a ψυχή. Si bien nos conformaremos aquí con señalar que la psique epicúrea es mortal, material o corpórea y pura dispersión atómica tras la muerte, con lo que no existe ni preservación *postmortem* del yo ni permio o castigo a ello asociado, aunque en virtud de la diversidad de mundos puede ocurrir que se conforme un yo idéntico a otro ya disperso o existente en otro. Richard Sorabji¹⁴⁷⁵ ofrece un sucinto y preciso recorrido sobre esta cuestión que lleva desde el alma hasta el yo. Por su parte, Edward J. Jeremiah aúna filología, lingüística y filosofía para detectar la aparición de la reflexividad en el pensamiento y lenguaje griego; muy interesantemente destaca entre los preáticos a Heráclito y su

¹⁴⁷¹ cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 7, 1072a 20 y ss., en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 486.

¹⁴⁷² ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 9, 1074b 34-35, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 496.

¹⁴⁷³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 7, 1072b 20 y ss., en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 488.

¹⁴⁷⁴ Existe una relación entre *flecto*, *flechten*, *plico*, *πλέκω*, *πλοκή*, que procede una raíz con el significado de doblar, curvar o entrelazar.

¹⁴⁷⁵ cf. SORABJI, Richard, “Soul and self in ancient philosophy”, en CRABBE, M. James C. (ed.), *From Soul to Self*, London, Routledge, 1999, pp. 8-32.

fragmento DK 22 B 115, que según Eggers Lan y Juliá se vierte como “Propio del alma es un fundamento que se acrecienta a sí mismos” [ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν]¹⁴⁷⁶.

En opinión del autor anglófono Jeremiah hay un acrecentamiento intelectual, un crecimiento deliberado y autodeterminado como el cuidado socrático del alma y, más significativo, he aquí la primera atribución de actividad reflexiva alma¹⁴⁷⁷, tal como señala también Robb¹⁴⁷⁸, aducido por Jeremiah, que subraya la autoexploración del cosmos interior – un repliegue, por lo tanto. En ese repliegue caben, como se ha de ver en otro capítulo, el examen de conciencia¹⁴⁷⁹, el diálogo interior y otras herramientas o hábitos de terapia psicológica propiamente epicúreos, como lo es también el ejercicio comunitario de la franqueza y del diálogo con el prójimo, que es prójimo, es decir, no sólo vecino o contiguo en sentido físico, sino también amigo o cercano en un sentido emocional y, también, semejante (πλησίον, τῶν πλησίον¹⁴⁸⁰).

Carlo Diano alude sagazamente al repliegue del autoconocimiento en Epicuro, concretamente con respecto a un fragmento de su *Sobre la naturaleza*¹⁴⁸¹, el cual ya hemos aducido antes y aquí incluimos en nota.

¹⁴⁷⁶ cf. HERÁCLITO, frags. 698 (22 DK B 101) Plutarco, *Adv. Colot.* 1118c y 845 (DK 22 B 116) Estobeo *Flor.* I, 180, en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 374.

¹⁴⁷⁷ cf. JEREMIAH, Edward, *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought: From Homer to Plato and Beyond*, Leiden, Boston, Brill, 2012, p. 84.

¹⁴⁷⁸ ROBB, Kevin, “Psyche and Logos in the Fragments of Heraclitus”, en *The Monist*, n° 69, vol. 3, 1986, pp. 315-351.

¹⁴⁷⁹ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 132 y 135, en VARA, *op. cit.*, pp. 91 y 92: “132. Pues ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y de más manjares que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa sino un sobrio razonamiento que, por un lado, investiga los motivos de toda elección y rechazo y, por otro, descarta las suposiciones, por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones. [...] 135: practica día y noche estas enseñanzas y las afines a éstas contigo mismo y con el que sea igual que tú, y jamás, ni en la vida real ni en los sueños, estarás preocupado, sino que vivirás como un dios entre los hombres”.

¹⁴⁸⁰ cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 77, *Sentencias vaticanas*: 61, 67, 70, entre otros lugares, en VARA, *op. cit.*, pp. 69, 103 y 104.

¹⁴⁸¹ DIANO, Carlo, “Le problème du libre arbitre”, en DIANO, *op. cit.*, pp. 339-340, inicialmente publicado en ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ, *Actes, op. cit.*, pp. 337-42: “Je ne peux toutefois achever ce résumé sans dire un mot sur la colonne in du fragment 5¹⁴⁸¹ [ἐ]αυτῶι κατὰ τὸ ὅμοιον καὶ ἀδιάφορον ἑαυτὸν [ῥ]ηθήσεται διανοεῖσθαι, οἷον ἐνός τινος ταύτηι τοῦ νο[ο]υμένου[ν] ὄντος ἀλλὰ καὶ ἐφ' ἑαυτ[ο]ῦ ἐ[ν] ἐ]αυτῶι [ὡς] ἄλλων καθότι δ' ἐν [πάθ]ει τινι ἑαυτὸν λέ[γεται]] {(l'anima) si dirà che si pensa da sé, secondo il criterio dell'uguale e dell'indifferenziato, dato che in quanto pensante costituisce un tutto unico, ma (si dirà) anche che da sé (pensa) a proposito di sé come (se si trattasse) di altre cose}. C'est un morceau unique, je crois, dans l'histoire de la pensée grecque. Épicure y pose le problème de la conscience de soi-même. Tandis que pour Aristote l'intellect se pense en pensant l'universel, pour Épicure, au contraire, on a conscience de soi-même au moyen de soi-même: ἑαυτῶ ἑαυτὸν διανοεῖσθαι. Comme si le tout - ajoute-t-il – ‘formait une unité indivisible. Et de même (qu'on a conscience de sa propre identité) on se pense aussi comme autre que soi-même.’ Par ces lignes Épicure avait touché le fond ultime du problème de l'individu, et par là du libre arbitre. Car, enfin, celui-ci n'est que le problème du ‘soi-même’”.

Un ulterior desarrollo de la autoconciencia resulta en la conciencia moral (*moral conscience, sittliches Bewusstsein*). Ésta halla su anclaje en la distinción con criterio entre bien y mal – cosa que en Epicuro conecta con placer y dolor, respectivamente –. Como tal, corresponde al repliegue o reflexión en sentido literal, interna, pero universal al margen de la norma por la que rija; en ese repliegue se enjuician, en su bondad o maldad, pensamientos, palabras y obras propias. Históricamente, la conciencia moral ya se detecta en la edad antigua¹⁴⁸² y posee, constitutivamente, ora una función disuasoria hacia las faltas, ora ejemplar por lo que hace a las buenas obras.

Ya Demócrito¹⁴⁸³ pone en valor ese saberse y consaber o ser consabidor¹⁴⁸⁴ culposo, en el sentido de saber consigo moralmente y lo relaciona con la vergüenza ante sí mismo por los malos pensamientos, palabras y obras¹⁴⁸⁵. Aquí aparece, pues, un sentimiento de agitación y malestar, de pérdida de la propia valía y dignidad, a causa de las mismas.

¹⁴⁸² MONDOLFO, *Sujeto humano, op. cit.*, “La noción del pecado y la conciencia moral en la ética antigua: el problema del carácter objetivista de la ética antigua”, pp. 241-245.

¹⁴⁸³ cf. JEREMIAH, *The Emergence of Reflexivity, op. cit.*, p. 100 y ss.

¹⁴⁸⁴ TERREROS Y PANDO, Esteban. *Diccionario Castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas Francesca, Latina é Italiana, Tomo I*, Madrid, Ibarra, Hijos y Co, 1786, s. u. CONSABER, tener con otros alguna noticia. (...) CONSABIDO, part. pas; CONSABIDOR, el que sabe con otros alguna cosa, que se ha hecho o ha de hacer. Consaber, consabiduría y conciencia, cf. UNAMUNO, Miguel de, “Consabiduría y contontería” (originalmente en *Los lunes de El imparcial*, 10-2-1924), luego recogido en GARCÍA BLANCO, Manuel (ed.), *Obras completas, Tomo VI: La raza y la lengua, colección de escritos no recogidos en sus libros*, Madrid, Afrodísio Aguado, 1958, “En torno a la lengua española (1888-1936), pp. 646-649.

¹⁴⁸⁵ cf. [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 1101 (DK 68 B 264), Estobeo, *Flor.* IV, 5, 46, en PORATTI, *op. cit.*, p. 417: “Nadie debe avergonzarse más ante los hombres que ante sí mismo, ni obrar mal ni cuando nadie lo ve ni cuando lo ven los demás. Hay que avergonzarse ante todo ante sí mismo y establecer esta ley en el alma, de modo de no hacer nada impropio [μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι· ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦ τον νόμον τῆ ψυχῆ καθεστάναι, ὥστε μηδέν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον]”.

La conciencia moral arraiga en la perturbación derivada de la consciencia responsable cuanto con el temor al castigo, según reportan Cicerón¹⁴⁸⁶ y Séneca¹⁴⁸⁷, éste último aludiendo a Epicuro y también señala el estudioso actual Sorabji¹⁴⁸⁸.

A este respecto, Demócrito nos indica existe una emoción muy relacionada con la vergüenza y que tiene también una gran importancia para la conciencia moral: “Arrepentirse de las malas acciones es la salvación de la vida [μεταμέλεια (el arrepentimiento) ἐπ' αἰσχροῖσιν ἔργμασι βίου σωτηρία]”¹⁴⁸⁹. Esa importancia del arrepentimiento al margen de premio o castigos futuros, fruto de la reflexión racional propiciará actividades como el examen de conciencia o la confesión¹⁴⁹⁰, que son una vía de purificación o pacificación y cuyo inicio parece encontrarse en la tradición órfico-pitagórica¹⁴⁹¹.

También Epicuro relaciona reflexión moral y tranquilidad, según nos ha transmitido Séneca: *initium est salutis notitia peccati*¹⁴⁹². Así mismo, el filósofo de Samos introduce ya en la física un principio de indeterminación, con el *clinamen*, de modo que libertad y moralidad no meramente interior se condigan. Creemos que Epicuro conecta aquí conocimiento de la naturaleza y sus leyes o relaciones, con autoconocimiento y, finalmente, con conocimiento moral interiorizado, que lo constituye como individuo¹⁴⁹³.

¹⁴⁸⁶ cf. CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, II, 16, 53, en HERRERO, *op. cit.*, p. 129: “que el remordimiento atormenta a los malvados y, asimismo, el temor al castigo, que o los alcanza o les hace estar en continuo temor de ser alcanzados por él algún día”.

¹⁴⁸⁷ cf. SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 97, 15-16, en ROCA MELIÁ, Ismael (ed., trad.), *Epístolas morales a Lucilio*, II, Libros X-XX y XXII, *Epístolas* 81-125, Madrid, Gredos, 1989, p. 225: “Disentimos de Epicuro cuando dice que nada hay justo por naturaleza y que los crímenes han de evitarse porque no puede evitarse el temor que ocasionan: estamos de acuerdo con él en que las malas acciones sufren las torturas de la conciencia, la cual está sometida a multitud de tormentos y a una constante inquietud que la agobia y azota, sin que pueda confiar en los garantes de su seguridad. Esto mismo, Epicuro, constituye el argumento de que, por ley de la naturaleza, aborrecemos el delito que a todos, aun en medio de la seguridad, les infunde temor”.

¹⁴⁸⁸ cf. SORABJI, Richard, *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, pp. 23-24.

¹⁴⁸⁹ cf. [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 758 (68 B 43) en PORATTI, *op. cit.*, p. 375.

¹⁴⁹⁰ cf. MONDOLFO, Rodolfo, *La conciencia moral, de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, EUDEBA, 1962, pp. 65-72.

¹⁴⁹¹ cf. MONDOLFO, Rodolfo, *Sujeto humano*, “La noción del pecado y la conciencia moral en la ética antigua: “La conciencia moral y la ley interior en la ética de los filósofos antiguos: orfismo y pitagorismo: el examen de conciencia””, pp. 286-290.

¹⁴⁹² USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 318, frag. 522, (SENECA *epist.* 28, 9).

¹⁴⁹³ cf. WUNDT, Max, *Geschichte der griechischen Ethik, 2er Band*, Leipzig, Engelmann, 1911, p. 266: “Epikur. in dessen Ethik wir das rein innerliche Sein der Persönlichkeit, ein Leben in subjektiven Stimmungen und Bildern der Phantasie, zuerst eine Rolle spielen fanden, hatte damit das neue Persönlichkeitsbewußtsein wohl schon in den Kreis seiner ethischen Betrachtungen gezogen, eine allgemeine Deutung hatte er ihm nicht gegeben”.

El ser consabidor moral se expresa en griego συνειδώς – si tiene también una nota de complicidad, y en el latín de Lucrecio se refleja, tal como nos indica Sorabji, como *mens sibi conscia*¹⁴⁹⁴. La *conscientia* latina corresponde, pues, a la helena συνείδησις, que Epicuro¹⁴⁹⁵ no usa, aunque sí la forma participial de perfecto, propia del verbo σύνοιδα.

4.3. El λόγος como racionalidad plural: reciprocidad y proximidad¹⁴⁹⁶

El repliegue que ocurre en el autoconocimiento y en la moralidad, esto es, en la reflexividad, tiene una dimensión expansiva en el despliegue que acontece en lo que aquí queremos llamar mutualidad o, por mejor decir, reciprocidad, en el sentido de correspondencia, igualdad en la relación u obligación de uno a otro – y viceversa –, mutua obligación; dicha correspondencia se da entre personas, cosas, acciones o sentimientos e implica algún tipo de simultaneidad y el intercambio alternante de papeles como agente y paciente de la dinámica. Así las cosas, tras el proceso de reflexión o introspección, se produce una observación hacia el convecino, que deriva en reconocimiento, es decir, la toma de conciencia respecto a otro ser humano que es distinguido como él mismo sin ser la identidad de que se parte, que, al mismo tiempo, es admitido o inserto, con legitimidad propia, como un igual en el orden de lo humano.

El salto que se produce desde la observación y el reconocimiento culmina, finalmente, en el respeto (*respectus* < *respicio*, cf. al. *Rücksicht*), es decir, la atención, es decir, la aplicación de los sentidos, especialmente de la vista en el otro y en su interés; respeto también significa el miramiento, esto es, la medida de quien mira alrededor cuando obra, para considerar con circunspección, con cuidado y amabilidad al otro y el entorno. Un buen conocimiento de la física y de uno mismo conduce, de suyo al reconocimiento desde el *ego* hasta el *alter*, más ampliamente, del *alius*, - al *alter ego* o *alius ego*, deberíamos decir – o sea: desde el yo se sabe que otro u otros no soy yo pero también son un yo o, más concretamente, soy como yo. La relación circunscrita a uno mismo que es la reflexividad deviene un círculo más amplio que incluye a los iguales. Eso iguales están cercanos, son convecinos y próximos,

¹⁴⁹⁴ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, III, 1018.

¹⁴⁹⁵ cf. ZUCKER, Friedrich, *Syneidesis - Conscientia: ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und im griechisch-römischen Altertum*, Jena, G. Fischer, 1928, p. 20.

¹⁴⁹⁶ cf. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, 2, Madrid, Revista de Occidente, 1961. Usamos el término acuñado por el estudioso español.

pero se convierten en prójimo, en términos de reciprocidad, cosa que no es más que la pluralización de la autoconciencia.

La observación, reconocimiento y respeto de uno sobre otro evita, pues, toda deshumanización, o sea, la acción y efecto, en forma de suceso puntual o continuado, consistente en que una persona, un grupo o un organismo nacional o internacional considera a otra persona, grupo o colectividad más amplia, integrada también por seres humanos, de modo negativo y con la creencia de que no merece el respeto y el trato que generalmente se da a los seres humanos¹⁴⁹⁷. Es por lo tanto, un modo de considerar no humano o inhumano a un humano, que puede alcanzar la mera animalización, la mecanización-cosificación o la *enemificación*, en virtud de diversos criterios aducidos. La animalización como modalidad de la deshumanización significa la atribución de incultura, amoralidad, infantilismo, irracionalidad y cualidades que se asocian con la vida sensitiva de las *bestias*; la mecanización-cosificación se caracteriza por establecer una ecuación entre una persona y una máquina, de modo que aquélla carezca de individualidad, emotividad y deseos; la *enemificación* consiste en deshumanizar a una persona al considerarla un enemigo, de manera que represente, encarne, la inmoralidad, la maldad, el provecho sobre los débiles, la falta de legitimidad, así como la violencia gratuita, de tal forma que cualquier acción contra la antedicha persona resulte justificada.

El significado de la reciprocidad¹⁴⁹⁸, tomado desde la autoconciencia individual, sería, pues, su ampliación como a guisa de círculo que se abre creando un círculo mayor o, al menos, una serie de intersecciones, en una especie de abrazo o convivencia gozosa, que funda la comunidad social-amical¹⁴⁹⁹, con una dimensión basada en la solidaridad y en la ayuda mutua¹⁵⁰⁰. En ese sentido, la inclusión del otro como igual hace compatible el autocuidado y

¹⁴⁹⁷ cf. BARON, R.A. y RICHARDSON, D.R., *Human Aggression*, New York, Plenum Publishing Corporation, 1994, pp. 234-235.

¹⁴⁹⁸ cf. RICOEUR, Paul, “Devenir capable, être reconnu”, en *Esprit*, n° 7, julio de 2005, pp. 125-129, “c’est la réciprocité, la mutualité, qui seules permettent de parler de reconnaissance au sens fort”.

¹⁴⁹⁹ EPICURO, *Sentencias Vaticanas* 56-57, en VARA, *op. cit.*, p. 103: “El sabio sufre, pero no más cuando es atormentado él mismo que cuando ve que el atormentado es su amigo... (Pues si el sabio no se comporta así) toda la vida del amigo rodará por los suelos y caerá en abatimiento por desconfianza en todos”.

¹⁵⁰⁰ cf. KONSTAN, David, “Reciprocity and Friendship”, en GILL, Christopher *et al.* (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, New-York, Oxford University Press, 1998, pp. 279-302: “Friendship is a relationship that is presumed to involve reciprocity. As an elective association, friendship seems to be predicated on the voluntary exchange of benefits, underwritten by feelings that are understood to be mutual. (...) The emphasis on equality between friends is above all characteristic of the Athenian democracy, although comradeship obtains between equals in the archaic age (for instance, Odysseus and Menelaos in Homer’s *Odyssey*) and equality continues to be a value in discussions of friendship in the Hellenistic and Roman periods. (...) The emphasis on equality and reciprocal help in the classical period, I suggest, depends not so much on informal economic exchange among smallholder citizens as

el cuidado del otro, es decir, el egoísmo y el altruismo, por cuanto el hombre que entiende su naturaleza se sabe consigo pero también con los demás, entre y con los que se halla¹⁵⁰¹.

De nuevo, nos encontramos aquí con la relación no exclusiva de uno consigo mismo o con el entorno cosificado y silente, de tal modo que integra o da cabida a sus iguales, aquellos con los que puede intercambiar palabras y correlacionarse. La comunidad requiere – como se ha dicho – la proximidad, la reciprocidad, es decir, proporcionalidad y mutua obligación y, especialmente, relación, que subyace en todo ello; en el seno del grupo que se sabe y se siente común emerge el diálogo en el que la identidad y la alteridad quedan recogidas de dos modos: el primer modo se refiere, *lato sensu*, a la presencia de una identidad activa (un yo pensante y sintiente) frente a una alteridad pasiva, esto es, cualquier contenido perceptual e intelectual cuya asunción o captación implique desciframiento; el segundo modo constituye la raíz misma del diálogo, cuyo prerequisite estriba en un reconocimiento mutuo de dos entidades pensantes y sintientes diferenciadas y capaces de lenguaje (dos identidades contrapuestas en forma de yo y tú; que se otorgan una a otra un idéntico estatuto ontológico, pese su diferencia óptica, legitimidad, competencia (verbal y racional).

En este punto es quizás sugerente acudir a la etimología y recordar, aun teniendo presente que las palabras significan lo que significan y no lo que significaron, que el preverbio (preposición) *διά*, integrado en el compuesto *διάλογος*, puede traducirse como “a través de, entre, *por entre*” con equivalentes latinos “*per*” e “*inter*”. Ahondando en este punto, Frisk¹⁵⁰² explica que denota “en dos partes, separado y a través”; Hofmann¹⁵⁰³ ofrece el significado “a través dos partes separadas”; Boisacq¹⁵⁰⁴ apunta que, como elemento adnominal, “indica un movimiento de penetración a través de algo, sentido que ha borrado el de separación”. Todos ellos conectan la preposición antedicha con *δύο* y, en este caso, parecen más atinadas las apreciaciones de Hofmann y Frisk, quienes especifican mejor el modo del “a través” y del

on the requirements of the democratic ideology, which projected an image of equal citizens bound by mutual loyalties”.

¹⁵⁰¹ cf. GILL, Christopher, “Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy?”, en GILL, *Reciprocity, op. cit.*, pp. 303-328, concretamente, pp. 303 y 323: “the happiness-centered character of Greek ethical thought is not inherently egoistic, and is compatible with the valuation of altruism. [...] The first question is how Epicurus reconciles the pursuit of the overall goal in life (pleasure, understood as freedom from pain and distress) with the readiness to ‘take risks for the sake of friendship’ and, if need be, to ‘die for a friend’. The issue is sharpened by Epicurus’ insistence that the virtues are instrumental means to achieve the overall goal, and that you should ‘refer each of your actions on every occasion to nature’s end’ (that is, pleasure). (...) Epicurus’ own view seems to have been this. Friendship serves Epicurean objectives both because it is (negatively) a guarantee of security from danger and anxiety and (positively) a source of ‘joy’ and thus intrinsically desirable”.

¹⁵⁰² FRISK, *Griechisches, op. cit., s. u. διά*.

¹⁵⁰³ HOFMANN J. B., *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Darmstadt, W. B. G., 1971, s. u. *διά*.

¹⁵⁰⁴ BOISACQ, ÉMILE *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, Winter, 1950, s. u. *διά*.

“entre” en cuanto penetración separadora o separación penetradora en dos partes, tal como ya había indicado Curtius¹⁵⁰⁵.

Esta evolución semántica, relacionada con el dos, parece quedar confirmada por los paralelos de otras lenguas; así, en inglés existen dos términos para referirnos a “entre” *among* (entre más de dos) y *between* (entre dos); éste último importa aquí: está relacionado con *twin*, que significa “gemelo, doble”. El alemán *zwischen*, por su parte, según informa Kluge¹⁵⁰⁶, tiene como étimo *zwei* (dos); significa concretamente “entre dos”, frente a *unter* “entre más de dos”.

Por todo ello, puede sostenerse que, indisolublemente ligado a la noción de comunidad, el *diálogo*, o *interlocución* es la palabra pensada que fluye, se abre paso a través de al menos dos emisores y receptores que se afectan mutuamente, en el que se genera conocimiento o se produce un intento de ilustración o elucidación sobre lo ignorado o confuso – basado en la interacción (el vaivén de afirmación y refutación), en la confrontación (ora constructiva, ora combativa) y en la mancomunidad. En este sentido, y como principio implícito pero esencial de cualquier interacción comunicativa dialógica o conversacional estándar, queremos citar aquí lo que Paul Grice, lingüista especializado en pragmática, denomina “principio de cooperación”:

“Nuestros intercambios comunicativos no consisten normalmente en una sucesión de observaciones inconexas, y no sería racional si lo fueran. Por el contrario, son característicamente – al menos, en cierta medida – esfuerzos de cooperación; y cada participante reconoce en ellos, de algún modo, un propósito o conjunto de propósitos comunes o, al menos, una dirección aceptada por todos. (...) Podríamos entonces formular un principio general, que es el que se supone que observan los participantes: Haga que su contribución a la conversación sea, en cada momento, la requerida por el propósito y la dirección del intercambio comunicativo en el que está usted involucrado”¹⁵⁰⁷.

La noción de reciprocidad nos conduce de suyo a la de proximidad, que ya hemos empleado en diversas ocasiones. Ésta última no es más que variación de la proximidad, como

¹⁵⁰⁵ cf. CURTIUS, GEORG, *Grundzüge der Griechischen Etymologie*, Leipzig, Verlag Teubner, 1879, p. 239.

¹⁵⁰⁶ KLUGE, FRIEDRICH; *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* [CD – ROM], Berlin, Gruyter, 2002.

¹⁵⁰⁷ GRICE, Herbert, “Lógica y conversación”, en VALDÉS VILLANUEVA, L. (comp.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 524-543, concretamente p. 528, traducción de GRICE, Herbert Paul, “Logic and conversation” en COLE, P. y MORGAN, J. L. (eds.). *Syntaxis and Semantics*. vol. 3: *Speech Acts*. New York, Academic Press, 1975, pp. 41-58, p. 45.

cercanía inmediata, para recoger la nota de prójimo, esto es, la relación de vecindad solidaria que se da entre los seres humanos, hasta el punto de que se trata de una relación interpersonal de amor a cualquier hombre¹⁵⁰⁸, en la línea de la filantropía, como amor al género humano.

Dicho esto, queremos agregar que la comunidad de λόγος propicia un mutuo intercambio, es decir, una interrelación de carácter lingüístico-racional, atómico y emocional, de forma que actúa como nutrición psicológica a más de terapia anímica, donde entra la corrección recíproca basada en la franqueza (libertad de palabra, παρρησία¹⁵⁰⁹), la cohesión social y, en definitiva, el buen vivir.

Esa vida feliz epicúrea significa, además, colaboración amical, convivencia con compartición de pensamientos y palabras, como en Aristóteles¹⁵¹⁰, a más de asimilación o incremento de la semejanza unitaria, tanto entre los hombres como entre los dioses, hasta el punto de que la sociedad divina o humana se torna una unidad de vida, sólida pero dinámica como un átomo. Todo esto, sin embargo, es objeto de ampliación en el subpartado 5.2.10.

Debemos matizar, empero, que la reciprocidad, comunitaria, que es correlación proporcional entre seres humanos, no supone equipolencia¹⁵¹¹ en los decires en el sentido escéptico o sofístico, esto es, como λόγοις ἰσοσθένειαν¹⁵¹², conducente al relativismo o la suspensión del juicio; sí existe, en cambio, una igualdad entre los miembros de la comunidad, que les permite hablar libremente pero de conformidad con criterio y juicio. Es justamente ahí donde se patentiza la reciprocidad como pluralización del juicio y de la reflexividad individuales.

Conviene recordar, aún sobre la reciprocidad, que la aceptación del otro como uno o uno más, en pie de igualdad, ha sido estudiada por Claude Lévi-Strauss, quien observó la importancia, en términos sociales y económicos, de la ley de reciprocidad en los intercambios,

¹⁵⁰⁸ cf. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría*, 2, *op. cit.*, p. 312.

¹⁵⁰⁹ cf. FILODEMO, KONSTAN, David *et al.* (eds., trans.), *On frank criticism* (Περὶ παρρησίας), Atlanta, Scholars Press, 1998.

¹⁵¹⁰ cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, IX, cap. IX, 1170b 4 y ss., en LLEDÓ, PALLÍ BONET, *op. cit.*, pp. 372-373: “entonces así como la propia existencia es apetecible para cada uno, así lo será también la existencia del amigo, o poco más o menos. Pero el ser es deseable, porque uno es consciente de su propio bien, y tal conciencia es agradable por sí misma; luego deb también tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia (συζῆν) y en la comunicación de palabras y de pensamientos (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας), porque así podría definirse la convivencia humana (τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων)”.

¹⁵¹¹ cf. FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, vol. I: A-K, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, 4ª ed., s. u. equipolencia.

¹⁵¹² SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, I, 8, l. 5, en GALLEGO, MUÑOZ, *op. cit.*, p. 54: “la equivalencia entre (...) proposiciones contrapuestas”.

no meramente económicos, sino con valor añadido, con carga simbólica¹⁵¹³. La reciprocidad, al reconocer al otro como humano y consciente, como participante en el diálogo y en el juicio, evita el solipsismo, por cuanto concede y asume que el otro existe y lo reconoce. En este punto, deseamos aportar el testimonio de Schopenhauer que, desde una perspectiva muy distinta, menciona la cuestión:

“En consecuencia, el doble conocimiento [como voluntad y representación] que poseemos del ser y actuar de nuestro propio cuerpo, conocimiento que se ofrece de dos formas completamente heterogéneas y que aquí ha llegado a hacerse claro, lo emplearemos en adelante como una clave de la esencia de todo fenómeno de la naturaleza; y todos los objetos que no se ofrecen a la conciencia como nuestro propio cuerpo de esas dos maneras sino solamente como representación, los juzgaremos en analogía con aquel cuerpo; y supondremos que, así como por una parte aquellos son representación como él, y en ello semejantes a él, también por otra parte, si dejamos al margen su existencia como representación del sujeto, lo que queda ha de ser en su esencia íntima lo mismo que en nosotros llamamos *voluntad*”¹⁵¹⁴.

Si parafraseando estas palabras las aproximamos a Epicuro, podemos sostener que se da, pues, un salto cualitativo que va desde el conocimiento como fenómeno y ente de razón hasta la atribución a los otros de racionalidad y voluntad autónomas; ahí la reciprocidad tiende a la proximidad, es decir, a una relación dinámica que modifica a sus participantes y que va más allá de lo cognitivo-epistémico para alcanzar la vivencia de la intimidad y la amistad¹⁵¹⁵, donde cabe la responsabilidad, porque hay correlación, coimplicación¹⁵¹⁶, amor mutuo del

¹⁵¹³ cf. LEVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1998, “El principio de reciprocidad”, pp. 91-108.

¹⁵¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur, LÓPEZ DE SANTA MARÍA, Pilar (trad.), *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid, Trotta, 2009, capítulo XIX, p. 157.

¹⁵¹⁵ cf. LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 142-143: “La proximidad es el sujeto que se acerca y que, por consiguiente, constituye una relación en la cual yo participo como término, pero en la cual soy más o menos que un término. (...) Yo soy un término irreductible a la relación y, sin embargo, en una recurrencia que me vacía de toda consistencia. (...) La humanidad, a la cual se refiere la proximidad en sentido propio, debe, pues, concebirse de entrada como conciencia, es decir, como la identidad de un yo dotado de saberes o —lo que viene a ser lo mismo— de poderes. La proximidad no se resuelve en la conciencia que un ser adquiere de otro ser al que estimaría próximo en tanto que éste se encontraría a su vista o a su alcance y en tanto que le sería posible captarlo, tenerlo o entretenerse con él en la reciprocidad del apretón de manos, de la caricia, de la lucha, de la colaboración, del comercio o de la conversación. En este caso la conciencia, en tanto que conciencia de un posible, en tanto que poder y libertad, habría perdido ya la proximidad propiamente dicha, abstraída y tematizada, del mismo modo que habría reprimido ya en sí misma una subjetividad más antigua que el saber o el poder. La proximidad no está ya en el saber en el cual se muestran las relaciones con el prójimo, sino donde ellas se muestran (...)”.

¹⁵¹⁶ cf. LÉVINAS, *De otro modo que ser, op. cit.*, p. 214: “La no-indiferencia en que estoy respecto al otro, en tanto que el otro es otro y prójimo, está más allá de todo compromiso, en el sentido voluntario del término, porque se prolonga en mi porte de ente hasta llegar a la substitución; al mismo tiempo, está más acá del compromiso porque, precisamente al liberar en esta pasividad extrema un sujeto indeclinable y único, la responsabilidad en

otro por ser quien es y búsqueda de su bien¹⁵¹⁷. En este contexto, debemos recordar que la proporcionalidad, que es otro modo de formular la mutua correspondencia, la vincula Ricoeur a otros valores cuando señala:

“Por la reciprocidad, la amistad linda con la justicia; el viejo adagio ‘amistad-igualdad’ designa exactamente la zona de intersección: ya que cada uno de los dos amigos da al otro tanto como recibe. La amistad no es, sin embargo, la justicia, en la medida en que ésta rige las instituciones, y aquélla, las relaciones interpersonales. Por esta razón, la justicia abarca a numerosos ciudadanos, mientras que la amistad sólo admite un número pequeño de miembros”¹⁵¹⁸.

Con cita deseamos matizar que el altruismo, la projimidad, la mutualidad y reciprocidad emergen con respecto a todas las alteridades con las que colinda o contacta el individuo en virtud misma de su racionalidad pero que se intensifican en la amistad debido a una mayor afinidad entre los implicados, la cual permite incluso aplicar el cauterio curativo de palabras o actos aparentemente dañosos u ofensivos pero que en último término han de ayudar al igual con quien existe la relación.

Razón, respeto, reflejo, espejo, identidad, alteridad, proximidad y projimidad están indisolublemente ligados con la conciencia de sí y la moral y tienen importancia en la obra de Epicuro. Del conocimiento de las relaciones naturales, transitamos hacia el autoconocimiento, al miramiento moral hacia sí y a los otros, entre los que se produce un juego de espejos perceptivo, judicativo próximo que deviene prójimo y amigo. Ocurre, entonces, que el uno (el individuo) tiene en el otro un igual en quien nos miramos y que se mira en nosotros. Como ha señalado excelentemente Vernant:

“la existencia de cada individuo expuesta de manera invariable a la mirada del otro. Es en el ojo de quien se tiene enfrente, en el espejo que éste supone, donde uno se construye la imagen de sí mismo. No puede existir, entonces, ninguna conciencia de identidad sin este otro en el que nos reflejamos y que se opone a nosotros, haciéndonos frente. El sí mismo y el otro, la identidad y la alteridad, van de la mano, constituyéndose

tanto que significación de la no-indiferencia es de sentido único, del Yo al otro. Soy único en el decir de la responsabilidad que es exposición a una obligación en la cual nadie puede reemplazarme. La paz con el otro es, ante todo, asunto mío. La no-indiferencia, el decir, la responsabilidad, el acercamiento es la liberación del único responsable, de mí”.

¹⁵¹⁷ cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VIII, cap. III, 1156a-b, en LLEDÓ, PALLÍ BONET, *op. cit.*, pp. 327-328.

¹⁵¹⁸ RICOEUR, Paul, NEIRA CALVO, Agustín (trad.), *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI, 2006, p. 190.

recíprocamente. [...] Mirarse en él [en el espejo] supone proyectar el propio rostro frente a uno mismo, situarse cara a cara, desdoblarse en una figura susceptible de ser observada como se haría si se tratase de otro individuo, aun sabiendo que se trata de uno mismo. No existe otra forma de contemplarse uno mismo en la singularidad de su propia fisonomía que tal enfrentamiento con el espejo, donde uno se ve en el hecho de verse, donde uno se mira mirándose”¹⁵¹⁹.

Tras todo lo indicado sobre el giro hacia uno mismo y hacia los demás deseamos propugnar y repetir que el λόγος como relación en lo real se concreta en lo humano por esa capacidad de enlazar e incluso de generar la reflexividad de la conciencia. Así las cosas, nos parece apropiado sostener que la racionalidad, sinónimo moderno de razón, la podemos definir funcionalmente como la cualidad, exclusivamente humana, y que conlleva acciones y efectos, de discurrir, esto es, de reflexionar, pensar y hablar sobre alguien o algo con progresión informativa, linealidad, con capacidad de comprender y hacerse comprender.

Así entendida y al menos a partir del surgimiento de la filosofía en Grecia, especialmente con Heráclito, la razón está ligada al lenguaje, pues, como es bien sabido ‘λόγος’¹⁵²⁰, se traduce, en cuanto a lo que aquí interesa, por ‘palabra, lenguaje, expresión, pensamiento, concepto, discurso, habla, verbo’; también significa ‘declaración, palabras’ y, en progresiva especialización, ‘discurso, cuenta, consideración, explicación, razonamiento, y palabra’ en oposición a ἔργον (realidad), con el valor último de ‘razón en cuanto capacidad intelectual humana suprema’.

Su valor sería, entonces, el de decir inteligible o palabra razonadora y, en última instancia, el de facultad intelectual humana específica y distintiva del resto de seres, así como todas sus producciones o actos, como un argumento, razonamiento, expresión verbal, noción o concepto¹⁵²¹. Si atendemos a la iluminadora descripción que del término hace Guthrie¹⁵²², podemos incluir en el λόγος todo lo dicho de palabra o por escrito, esto es, un discurso, una fábula, una narración, una explicación, una conversación, una mención, una noticia; también,

¹⁵¹⁹ VERNANT, Jean-Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001, “Introducción”, p. 10 y “El espejo de Medusa”, p. 114. Debemos estas estas referencias a la lectura del texto inédito “Epicuro: un hombre feliz”, presentado por la Dra. Méndez Lloret, quien generosamente nos lo ofreció, cosa que agradecemos sinceramente.

¹⁵²⁰ FRISK, *Griechisches*, op. cit.; HOFMANN, *Griechischen*, op. cit.; BOISACQ, *Dictionnaire*, op. cit., s. u. λέγω.

¹⁵²¹ cf. GOBRY, Ivan. *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2000, pp. 80-81, s. u. λόγος.

¹⁵²² cf. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Gredos, 1991, pp. 397-400.

lo opuesto a las acciones o hechos, que luego remitirá a un tratado, un acuerdo, una orden; muy especialmente “la noción de tomar en consideración, sopesando los pros y los contras, se presentaba por lo general como si uno mantuviera una conversación consigo mismo”¹⁵²³, lo que lo aproxima al monólogo interno del pensar; así mismo, el sentido de causa, razón o argumento; entendido como fundamento y objeto de inteligibilidad remite a principio general, ley, normal, legaliformidad; entendido como sujeto o portador de inteligencia e inteligible para otros, esto es la facultad de la razón, la racionalidad, la capacidad argumentativa. Nos importa sobremanera consignar, con el estudioso londinense, que:

“palabra y pensamiento van al unísono, y que nociones que los griegos expresaban mediante una palabra idéntica estaban más estrechamente relacionadas en sus mentes de lo que lo están en las de personas que carecen de una palabra de la misma extensión. Al leer griego es difícil y, en ocasiones, equivocado trazar una línea neta y firme entre dichas nociones. Tampoco es siempre fácil conocer exactamente la intención que persiguió el escritor”¹⁵²⁴.

Desde el punto de vista etimológico, el término *λόγος*, nombre sustantivo de verbal, procede de *λέγω* cuyo significado primario parece ser, según Boisacq y otros etimólogos, el de “tomar o coger uno por uno, juntar, recoger, recolectar, escoger”, es decir, una actividad física, de ordenación y recolección, que puede remitirse bien a los despojos, a la madera; posteriormente y con claridad después de Hesíodo, surge el valor semántico de “enumerar, contar (lo recogido), decir y hablar”¹⁵²⁵.

El sentido de ‘reunir’ es paralelo al que Ernout-Meillet¹⁵²⁶ postulan para *lego*, a saber, primero, denota juntar, recoger, seleccionar (*spolia, conchas, nucas, flores, uvas, uinum, oleam, mala, poma fructum ancoras, ossa lego*), luego recoger con los oídos, escuchar espionando o por casualidad (*cf.* el inglés *overhear*); luego, recoger o juntar con la vista, y finalmente “reunir las letras con los ojos” o “recoger lo escrito” o, en sentido técnico “enumerar en voz alta –leyendo–”. En esta línea de investigación filológico-lingüística se insertan, también, algunas apreciaciones del pensador y lexicógrafo catalán Ferrater Mora hace en su *Diccionario de filosofía* bajo la voz *logos*:

¹⁵²³ GUTHRIE, H^a, I, *op. cit.*, p. 397.

¹⁵²⁴ GUTHRIE, H^a, I, *op. cit.*, p. 400.

¹⁵²⁵ *cf.* HOROVITZ, Thekla, *Vom Logos zur Analogie: die Geschichte eines mathematischen Terminus*, Zürich, H. Rohr, 1978, p. 40 y ss.

¹⁵²⁶ ERNOUT, A., MEILLET, A., *op. cit.*, s. u. *lego*.

“(…) se ha indicado que el sentido primario de λέγειν es “recoger” o “reunir”: se “recogen” o “unen” las palabras como se hace al leer (*legere, lesen*) y se obtiene entonces la “razón”, la “significación”, “el discurso”, “lo dicho”. Heidegger ha propuesto que el significado primario de λέγειν es “poner”, “extender ante”; de ahí “presentar después de haber recogido [y de haberse recogido]”. El λόγος sería entonces el resultado de que consistiría esencialmente en una “cosecha”, la cual sería, a su vez, resultado de una ‘selección’”¹⁵²⁷.

Por su parte, el nexo entre humanidad y racionalidad viene ya de antiguo como atestigua la designación griega usual atribuida a Aristóteles “ζῷον λόγον ἔχον”, cuya formulación real es “λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων”¹⁵²⁸ o “ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ: μόνος γὰρ ἔχει λόγον”¹⁵²⁹.

El equivalente de ese término y concepto griego corresponde al latín *ratio*, un nombre sustantivo abstracto de acción y efecto que procede del verbo latino *reor*, que, en sentido estricto, significa ‘calcular’, ‘contar’ y, más ampliamente, ‘pensar’, ‘estimar’, ‘juzgar’ o determinar para sí a partir de fundamentos sensatos, esto es, a partir cuenta, cálculo y conclusión. El sentido de la *ratio*¹⁵³⁰ radica, entonces, en la acción y efecto de sopesar, de tantear, de contar y tomar en cuenta o computar, lo que de por sí conduce a creer, pensar, considerar o juzgar. Por su significado inicial la razón implica la acción, efecto y operación mental de poner, intencionadamente, en cierto orden, relacionar, aunando o separando, concatenar causalmente elementos, discerniendo sus encadenamientos, de tal modo que uno da o rinde explicación, valoración y justificación ante sí o ante los demás de alguna acción, persona, cosa, pensamiento¹⁵³¹. Si lo entendemos así y tenemos presente además su origen resulta natural la evolución de la *ratio* desde la cuenta (matemática), facultad o modo de calcular, de dónde, cálculo, juicio, método, doctrina, razón determinante¹⁵³². Como tales, tanto λόγος cuanto *ratio* remiten al principio de inteligibilidad para quien posee capacidad de inteligencia, cosa que únicamente compete al hombre, así como otros numerosos matices fruto de su profundidad y polisemia.

¹⁵²⁷ FERRATER MORA, *Diccionario, L-Z, op. cit., s. u. λόγος*.

¹⁵²⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 1253A 9-10, en ROSS, W. D. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1978.

¹⁵²⁹ ARISTÓTELES, *ibidem*, 1332b., en ROSS, *op. cit.*

¹⁵³⁰ FONTANIER, Jean-Michel. *Le vocabulaire latin de la philosophie de Cicéron à Heidegger*, Paris, Ellipses, 2005, s. u. ‘ratio’.

¹⁵³¹ MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, vol. 1 A-G, Madrid, Gredos, 1966, s. u. ‘cuenta’ y ‘contar’.

¹⁵³² ERNOUT, A., MEILLET, A., *op. cit., s. u. reor*.

Recuperando el aspecto que aquí nos interesa deseamos subrayar, con Guthrie, la importancia y dificultad conceptual de λόγος:

“*Lógos* no puede traducirse satisfactoriamente con una sola palabra castellana. Enfrentados a una serie de fenómenos, sintieron la urgente necesidad de trascenderlos y dar una explicación de su existencia, en la forma y modo particular en que existían. Un *lógos* completo es una descripción que, al mismo tiempo, explica. Junto a forma o estructura, razón o proporción, *lógos* puede significar, según su contexto, explicación, definición y aclaración —noción estas típicamente griegas, y todas tan estrechamente relacionadas en la mente griega que pareció natural expresarlas con una misma palabra”¹⁵³³.

De modo semejante se pronuncia la coordinadora de un diccionario de intraducibles filosóficos que pone de manifiesto la riqueza de matices y especificidad terminológica griega de λόγος, cuya nota de racionalidad aquí nos interesa. Afirma la estudiosa Cassin:

“L’histoire de la philosophie grecque peut être décrite comme une série de réinterprétations du sens de logos, sur fonds d’une polysémie toujours active. On passe d’une doctrine ou d’une systématique à une autre par une stratégie de refocalisation: des Présocratiques et des Sophistes à Platon, de Platon à Aristote, d’Aristote aux Stoïciens, etc., la polysémie de logos est à chaque fois réorganisée autour d’un sens matriciel différent”¹⁵³⁴.

En la misma obra se listan los significados de discurso, lenguaje, habla, palabra, racionalidad, razón, inteligencia, fundamento, principio, motivos, proporción, cálculo, relación, discurso, tesis, razonamiento, argumento, explicación, enunciado, proposición, frase, definición, cuenta y cuento, y se remarcan, por ejemplo, los vínculos entre número y narración también en alemán (*Zahl / Erzählung*).

En conclusión y antes de abordar la noción de λογισμός, se impone señalar que todas estas disquisiciones sobre el λόγος pretenden dar cuenta exhaustivamente del calado conceptual que tal noción alberga y hacer explícita su presencia en la obra de Epicuro.

¹⁵³³ GUTHRIE, H^a, I, *op. cit.* p. 48.

¹⁵³⁴ CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert / Seuil, 2004, s. u. Lógos.

4.4. El λογισμός y la analogía en Epicuro: juicio y correlación

4.4.1. El λογισμός como juicio

En lo tocante a su presencia textual, cabe señalar lexicométricamente que en la obra conservada de Epicuro λογισμός aparece un total de 13 ocasiones; si a éstas se agregan formas con prefijaciones varias, como ἀναλογίσμα, ἀναλογισμός, διαλογίσμα (2 veces), διαλογισμός (4 veces), ἐπιλογισμός (9 veces), συλλογισμός, el total asciende a unas 33 apariciones¹⁵³⁵.

El término λογισμός y sus compuestos sustantivos deverbales están vinculados etimológicamente con el sustantivo λόγος y el verbo λέγω, de donde derivan, indirectamente, (λογίζομαι)¹⁵³⁶ gracias al sufijo sustantivador masculino y agudo -(ι)σμός¹⁵³⁷. Su valor consiste en formar sustantivos abstractos de acción, estado, condición o doctrina, tal como se aprecia en su equivalente castellano ‘ismo’. En latín y alemán tienen una función parecida los sufijos *-atio* y *-ung*, como bien se aprecia en *ratio* y *rationatio*. Si acudimos a las obras lexicográficas grecolatinas de Hederich¹⁵³⁸ y Scapula¹⁵³⁹, sus equivalencias latinas, veremos que se vierte con varios sentidos: cuenta, cálculo, contabilización, razonamiento; silogismo, reflexión, consideración, consejo, parecer ponderado o sopesado; razón o mente. Aquí cabe también el fruto del pasar cuentas con lo real, con uno mismo o con los demás, de forma que produzca una suerte de sentencia o resolución de cara a la acción.

¹⁵³⁵ cf. USENER, Hermann (a.), GIGANTE, Marcello y SCHMID, Wolfgang (eds.), *Glossarium Epicureum*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1977. Aquí pueden consultarse las voces interesadas.

¹⁵³⁶ Significa: contar, calcular, enumerar, considerar, concluir o inferir; cf. HEDERICH, Benjamin (comp.), *Novum lexicon, op. cit.*, tomos prior sectio altera, s. u. ‘λογίζομαι’: “*rationem in eo seu subduco, computo, supputo*; 2) *collatis utrinque rationibus certi aliquid concludo*; (3) *mecum reputo, cum reputo, considero, perpendo, considero, censeo, arbitror, existimo, opinor, aestimo*; 4) *imputo, expensum fero, tribuo*”. Con pocas modificaciones en la entrada desde 1766.

¹⁵³⁷ STRATTON, Alfred William, *History of Greek Noun-Formation. I. Stems with -M-*, Chicago: University of Chicago Press, 1899, p. 198 y ss, especialmente, 209.

¹⁵³⁸ HEDERICH, *Novum lexicon, op. cit.*, tomos prior sectio altera, s. u. ‘λογισμός’: “*supputatio, computatio, ratiocinium*; (2) *ratiocinatio, reputatio, cogitatio*; (3) *consilium, deliberatio*; (4) *ipsa ratio ac mens, facultas intelligendi et iudicandi*. (5) *Syllogismus*”.

¹⁵³⁹ SCAPULA, *Lexicon, op. cit.*, s. u. λογισμός: “*supputatio, computatio, ratiocinium. Item ratiocinatio, reputatio, cogitatio. Exponitur etiam consilium, item deliberatio, quia βουλευεσθαι et λογίζεσθαι idem esse tradit Aristot. Eth. 6. Accipitur etiam pro ipsa ratione aut mente*”.

Así, podemos sostener que λογισμός sería, en analogía con la razón, la capacidad, la acción y el efecto de razonar, es decir, propiamente, el razonamiento, en el sentido de relacionar, calcular, sopesar, ponderar, reflexionar y encadenar argumentos. Otro aspecto del ‘razonamiento’ como cálculo reflexivo de medios, vías y acciones factibles y posibles se ofrece en la siguiente cita de Aristóteles, hallada gracias al lexicógrafo Scapula: “deliberar y razonar son lo mismo”¹⁵⁴⁰ [τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν].

En este sentido, quizás la traducción más exacta en castellano del uso que le da Epicuro sería ‘juicio’, habida cuenta de que recoge su polisemia en el sentido de facultad mental que guía para obrar, distinguiendo el bien del mal, lo verdadero y lo falso, apreciando cualidades, teniendo criterio, prudencia, cordura y acierto; igualmente, remite a opinión, juicio o parecer y, como concreción de esto, designa la operación mental de carácter lógico-lingüístico consistente en comparar o unir dos ideas para conocer y determinar sus relaciones, de tal modo que una se afirme o se niegue de la otra y viceversa.

En esta última acepción cabe recordar caen bajo el mismo vocablo las acepciones que pueden entenderse tanto como la forma oracional con sentido pleno y expresable en múltiples lenguas cuanto como su contenido propositivo o lógico-semántico. ‘Juicio’ recoge, pues, un valor semejante al de razón, el acto de razonar y el efecto o fruto de ese acto, no sólo respecto a su forma lingüística sino también a la forma lógico-judicativa. Igualmente, por su matiz valorativo se aproxima no sólo a lo racional sino también a lo estimativo-calculador-prudencial, es decir, lo que modernamente se caracteriza como lo estratégico-instrumental, y que bien puede equiparse con lo ‘razonable’. Con respecto a la corrección y oportunidad de la traducción en cuanto a λογισμός debemos señalar que José Vara es consistente al optar por “razonamiento” de forma sistemática; no así, por desgracia, Carlos García Gual y el difunto Eduardo Acosta Méndez, quienes, al traducir el término en su por lo demás excelente *Ética de Epicuro, la génesis de una moral utilitaria*¹⁵⁴¹, optan unas veces por “cálculo prudente”, “juicio”, “reflexión”, “razonamiento”, “cálculo” e incluso en el caso del fragmento Usener 485 (= Arrighetti 238)¹⁵⁴² de Porfirio escogen “sabiduría”.

Sobre la historia filosófica del término debemos indicar que Platón lo emplea como numeración, razón o proporción de recuento, enumeración, número, contabilización;

¹⁵⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VI, cap. I, 1139a12, en LLEDÓ, PALLÍ BONET, *op. cit.*, p. 270.

¹⁵⁴¹ GARCÍA GUAL, ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 99 (*Carta a Meneceo*, 132), p. 109 (*Máximas capitales*, XVI, XIX y XX), p. 138 (*Acerca del sabio*, 2a), p. 149 (*Fragmentos y testimonios escogidos*).

¹⁵⁴² PORPHYRIVS, *ad Marcellam*, 29, ll. 4-5, en NAUCK, *op. cit.*, p. 293.

igualmente, en el sentido de “razonamiento”¹⁵⁴³, reflexión, consideración, noción, conclusión y razón en general¹⁵⁴⁴. En cuanto a Aristóteles puede decirse que no lo usa apenas en comparación con ‘συλλογισμός’, silogismo, en el sentido especializado de razonamientos concatenados o, por mejor decir, forma lógica que relaciona una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión cuya validez depende de su formación y cuya verdad del contenido propositivo. Con todo, Aristóteles también usa λογισμός como “razonamiento” o “capacidad de cálculo racional”, “cálculo racional”¹⁵⁴⁵, en *Acerca del alma*; también se traduce como “facultad de razonar”, “razón”¹⁵⁴⁶, “cálculo” o “raciocinio”¹⁵⁴⁷.

Sobre el sentido de λογισμός en Epicuro deseamos subrayar aún, con Catherine Atherton¹⁵⁴⁸, que el filósofo aúna pensamiento y lenguaje, como ocurre con la propia noción de λόγος, que existe una prioridad lógica y psicológica del primero sobre el segundo, que es, si emitido, público y natural. De esta forma, en un remotísimo pasado se produjeron actos de fonación que expresaban o respondía a emociones o datos sensibles hasta un momento en el que se produjeron, gracias a motivos fisiológicos y psicológicos, vocalizaciones plenas que ligaban objetos y nombres, dotadas, por tanto, de sentido pleno, que superaban los gestos o los balbuceos. En este marco, el λογισμός aporta una dimensión volitiva-convencional al vínculo natural precedente por cuanto amplía el repertorio de nombres y posibilita la creación o imposición bautismal de otros nuevos para otras realidades.

¹⁵⁴³ PLATÓN, *Fedón*, 79a 3, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 69.

¹⁵⁴⁴ cf. AST, Friedrich, *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, Bonn, R. Habelt, 1956, vol 2, s. u. ‘λογισμός’. Aquí se hallan recogidas todas las fuentes platónicas para el término, así como su equivalencia latina, que recogemos aquí tal como aparece: “*computatio, computandi uel numerandi ratio, numerus; ratiocinatio, reputatio, cogitatio, consideratio, notio, conclusio*”.

¹⁵⁴⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, I, cap. 5, 409b16, II, cap. 3, 415a8-9, III, cap. 10, 433a12, III, cap. 11, 434a8, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, pp. 159, 178, 246 y 249, respectivamente.

¹⁵⁴⁶ ARISTÓTELES, *Ética eudemia*, II, cap. I, 1219b40, 1220ba1, en LLEDÓ, PALLÍ BONET, *op. cit.*, pp. 434 y 435, respectivamente.

¹⁵⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, III, cap. 9, 1117a21, III; cap 12, 1119b10, en LLEDÓ, PALLÍ BONET, *op. cit.*, pp. 202 y 208.

¹⁵⁴⁸ ATHERTON, Catherine, “Epicurean philosophy of language”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 197-215.

4.4.2. La ἀναλογία como la correlación o lo ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον

Además del juicio o λογισμός nos interesa considerar el papel de la analogía en el pensamiento de Epicuro, pues pone en juego no sólo el razonamiento sino también la relación misma, el λόγος. Para ello estimamos oportuno, primero, presentar lo ἀνάλογον.

Este término griego es el fruto de un proceso lexicogenésico que substantiva una secuencia de preposición y sustantivo, tal como ocurre en latín con *securus* (*se/sine* + *cura*) o con las palabras castellanas sobrecama, contraluz, entrepierna. Esta observación convalida, entonces, expresiones relativamente comunes en la lengua griega como κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον – que usa Platón, por ejemplo –, ἀνὰ λόγον. Conscientes ya de la carga semántica de λόγος, es preciso recordar que ἀνὰ tiene una acepción distributiva, que se vierte como “cada, por, según”¹⁵⁴⁹; este sentido, que incumbe especialmente al uso con acusativo – escaso en griego ático –, remite a la repartición y extensión o despliegue en una colectividad o comunidad, no preserva el valor primigenio de “hacia arriba”; en sus usos posthoméricos, especialmente en los siglos V y IV mantiene ese sentido de abarcamiento o incumbencia centrífuga¹⁵⁵⁰. Creemos también digno de mención el paralelismo entre ἀνὰ μέρος (según su parte con el sentido de pacto mutuo, en la línea del *suum cuique tribuere*) y ἀνὰ λόγον, donde la preposición tiene ya el valor distributivo más frecuente, como una conformidad que rige y reparte por igual.

En síntesis y a tenor de lo afirmado, análogo es lo que ocurre o se concibe según la misma relación, de conformidad con la misma razón, de una manera más restringida e implicante que la mera *relatio*. En consonancia con esto, proponemos entender analogía como correlación, palabra latinomedieval ya consignada por Du Cange¹⁵⁵¹, y traducir ἀνάλογον como correlativo, donde se aúnan *cum* (*cor*) y *relatio*.

La correlación, siendo lo mismo que la analogía, describe o manifiesta la relación entre dos o más características, acontecimientos, estados o funciones cuyo vínculo no ha de ser necesariamente causal sino casual. No obstante, en términos griegos, la identidad parcial que

¹⁵⁴⁹ RODRÍGUEZ ADRADOS, *DGE*, *op. cit.*, vol. 2, s. u. ‘ἀνὰ’.

¹⁵⁵⁰ *cf.* HOROVITZ, *op. cit.*, p. 122 y ss.

¹⁵⁵¹ DU CANGE, *Glossarium*, *op. cit.*, t. 2, col. 580c, s. u. “*correlatio*”: “*Mutua relatio, Ital. Correlazione, Gall. Correspondance (...)*”.

se deriva de la semejanza o proporcionalidad sí impone, creemos, una trabazón constitutiva, fundante.

En términos estadísticos actuales, la proporcionalidad como relación funcional lineal, esto es, que produce un valor constante, así como la consistencia de dicha relación entre dos variables estadísticas se llama también correlación, aunque no implica relación causal¹⁵⁵².

Tomando la correlación o analogía en su sentido original podemos afirmar que es – repitámoslo – el establecimiento o evidenciación de una relación de semejanza, de algún tipo de comunidad estructural, y constituye el procedimiento racional epicúreo por excelencia; el proceso judicial, el λογισμός, conduce de suyo a la inferencia analógica, al razonar ἀναλόγως, análogamente, “por un procedimiento equivalente”¹⁵⁵³. La inferencia analógica consiste, así, en evaluar racionalmente, poniéndolos en relación, un conjunto de proposiciones para alcanzar otra final llamada conclusión y formar, con un propósito heurístico, justificativo o programático, una opinión acerca de la verdad, falsedad o probabilidad de algo, a partir de la comparación, semejanza o identidad parcial, especialmente estructural, entre dos objetos, propiedades o relaciones o sistemas formados por éstos, de los cuales uno resulta familiar o ya conocido, con lo que se establece una proximidad entre un particular inicial y otro particular meta¹⁵⁵⁴.

Sobre la trabazón entre λόγος, λογισμός y ἀναλογία podemos traer a colación, a más de la progresión conceptual realizada hasta ahora, las reflexiones de Bruno Snell, quien ya señaló con respecto a la Antigua Grecia que “ni siquiera el pensamiento ‘abstracto’ se libra de las metáforas y se apoya en las muletas de la analogía”¹⁵⁵⁵, dado que, según el autor, la mente primitiva usa generalidades intuitivas para destacar lo particular mediante metáforas y comparaciones.

¹⁵⁵² CLAPHAM, Christopher, *Diccionario de matemáticas*, Madrid, Oxford University Press, Editorial Complutense, 1998, s. u. “CORRELACIÓN”: “La correlación entre dos *variables aleatorias* mide hasta qué punto un cambio en una de ellas se refleja en un cambio en la otra; la correlación es tanto más elevada cuanto más estrecha sea la relación entre ambas variables aleatorias. Se dice que esa correlación es positiva cuando a un cambio de una de las variables en un sentido le corresponde un cambio en la otra con el mismo sentido, y que la correlación es negativa si los cambios se producen en sentidos opuestos”.

¹⁵⁵³ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 40, en VARA, *op. cit.*, p. 51.

¹⁵⁵⁴ cf. BARTHA, Paul, "Analogy and Analogical Reasoning", en ZALTA, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), consultado el 20 de marzo de 2014 y disponible en la página URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/reasoning-analogy/>>.

¹⁵⁵⁵ SNELL, *op. cit.*, “Comparación, metáfora, analogía. Del pensamiento mítico al pensamiento lógico”, p. 334.

Si tenemos en cuenta que metáfora y comparación implican correlación o disposición ordenada, podemos considerar que ese pensamiento primitivo se sirve de una lógica, centrada en lo concreto, cuya función consiste en elaborar conjuntos estructurados, no con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos de acontecimientos, sobras y trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad¹⁵⁵⁶.

En este punto queremos incluir unas interesantes palabras al respecto de Octavio Paz:

la analogía concibe el mundo como ritmo: todo se corresponde porque todo ritma y rima. La analogía no es sólo sintaxis cósmica: también es prosodia. Si el universo es un texto o tejido de signos, la rotación de esos signos está regida por el ritmo. El mundo es un poema; a su vez, el poema es un mundo de ritmos y símbolos. Correspondencia y analogía no son sino nombres del ritmo universal. (...) los románticos ingleses y alemanes resucitaron la visión analógica del mundo y del hombre. (...) la analogía es el reino de la palabra como, ese puente verbal que, sin suprimirlas, reconcilia las diferencias y las oposiciones (...) La historia de la poesía moderna, desde el romanticismo hasta nuestros días, es inseparable de esa corriente de ideas y creencias inspiradas por la analogía¹⁵⁵⁷.

Por otra parte, podemos señalar que, nuevamente al decir de Snell, en el ámbito del pensamiento griego, que aúna filosofía y ciencia, indistintas entonces, se da un paralelismo con las comparaciones o metáforas homéricas que revelan un sentido oculto, no perceptible. Así Empédocles, por ejemplo, “mantiene todavía el carácter visual de la explicación ilustrando el elemento oculto e impenetrable a partir de objetos que el hombre ha fabricado o a partir de actividades que él mismo realiza, del mismo modo que nosotros explicamos, por ejemplo, la función del ojo comparándolo con un aparato fotográfico”¹⁵⁵⁸. Existe un trasfondo previo de estructuras relacionales correspondientes biunívocas, proporciones y, a juicio del alemán:

“A partir de este esquema se desarrolla el severo método de la deducción analógica, cuando la matemática toma la fórmula ‘es igual’ de estas comparaciones en sentido exacto y preciso, basando estas proporciones no en adjetivos de valor (bello, sabio) ni en adjetivos que expresen percepciones opuestas, sino en adjetivos de cantidad o magnitud. (...) La teoría de la proporción ha sido desarrollada en las matemáticas sobre

¹⁵⁵⁶ cf. LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, Capítulo primero: “La ciencia de lo concreto” y segundo: “La lógica de las clasificaciones totémicas.

¹⁵⁵⁷ cf. PAZ, Octavio, *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 94 y ss.

¹⁵⁵⁸ SNELL, *op. cit.*, “Comparación”, *sec. cit.*, p. 361.

todo por los pitagóricos. Platón la utiliza para deducciones analógicas también fuera del campo matemático, pero entonces surge la pregunta de si este método conserva su fuerza demostrativa cuando se extiende a otros objetos, pues si la comparación debe demostrar algo, la fórmula ‘es igual’ ha de entenderse en un sentido estricto”¹⁵⁵⁹.

Por su parte, Lloyd, deudor, entre otros de Snell, estudia en su obra *Polaridad y analogía*¹⁵⁶⁰, originalmente publicada en 1966, esos dos modos argumentativos y métodos explicativos propios del pensamiento griego antiguo y, si bien él sólo alcanza hasta Aristóteles, podemos decir que el segundo permanece todavía vigente en la época de Epicuro, como muestra el filósofo de Samos. Lloyd aborda primero los opuestos o contrarios, los pares polares, aunque – debemos señalarlo – también las díadas opositivas se resuelven en una correlación mutua compensatoria, un equilibrio que lo mismo compete a lo cosmológico, a lo físico y a lo fisiológico; de ese equilibrio dinámico surgen y huyen, a él tienden y en él se resuelven. En nuestra opinión, los opuestos salvan con sentido la pluralidad dinámica repetida conquistando una unidad nocional de permanencia en el ámbito al que afectan. Incluso ante la distinción entre contrariedad (noción según la cual la falsedad de una implica lógicamente la verdad de la otra) y contradicción (como incompatibilidad en cuya virtud la falsedad de una no implica la verdad de la otra) entre dos proposiciones cabe pensar que se da algún tipo de relación o vínculo, al ser, de algún modo, lo mismo o poseer una conexión desapercibida. Con buen criterio, Lloyd toma la analogía:

“en su sentido más amplio para significar no sólo la analogía proporcional ($a : b :: c : d$) sino cualquier forma de razonamiento en la que un objeto o un sistema de objetos sea equiparado o asimilado a otro (uno de los dos casos concretos, entre los que se aprecia o se sugiere la existencia de una similitud, es por regla general desconocido o no enteramente conocido, mientras que el otro es, o se supone, mejor conocido). (...) Lo que llamo analogía es ciertamente una modalidad extremadamente general de razonamiento, común bajo alguna de sus formas a todos los pueblos en todos los tiempos”¹⁵⁶¹.

En su opinión, la analogía, en busca de la semejanza, cumple, al igual que la ciencia-*science sensu stricto*, la función de proporcionar explicaciones y controlar-predecir la realidad, al igual que lo hace la magia, sólo con una eficacia muchísimo mayor en el caso de

¹⁵⁵⁹ SNELL, *op. cit.*, “Comparación”, *sec. cit.*, pp. 366-367.

¹⁵⁶⁰ LLOYD, G. E. R., VEGA, Luis (trad.), *Polaridad y analogía: dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1987.

¹⁵⁶¹ LLOYD, *Polaridad, op. cit.*, pp. 168-169.

la aquella¹⁵⁶². Así mismo, el proceso de razonamiento que procede desde la verdad de un particular hasta la verdad de otro particular semejante al primero es, de suyo, un modo de inferir a partir de lo empírico. El propio estudioso galés hace referencia a varios pasajes de Aristóteles en los *Tópicos* y en los *Analíticos primeros*, que aluden a la similitud y a la ejemplificación (παράδειγμα), que están cercanas a la analogía¹⁵⁶³. Así, señala el Estagirita en *Tópicos*:

“De otro lado, hay que considerar por mutua comparación las diferencias dentro de los mismos géneros, (...) y de un género a otro que no estén demasiado alejados, (...) pues en los géneros demasiado distantes las diferencias son perfectamente evidentes. Hay que mirar la semejanza en cosas de géneros distintos: como lo uno es a una cosa, así lo otro es a otra cosa (...) y como lo uno está en una cosa, así lo otro está en otra; (...) ahora bien, es preciso ejercitarse en las cosas más alejadas, pues así podremos más fácilmente captar lo semejante en las demás cosas. Pero también hay que mirar las cosas que están en el mismo género, y ver si se da en todas ellas lo mismo, (...) pues, en cuanto se da en ellas lo mismo, en la misma medida son semejantes” [...] “[I]a consideración de lo semejante es útil para los argumentos por comprobación, para los razonamientos a partir de una hipótesis y para dar las definiciones. Para los argumentos por comprobación porque juzgamos oportuno comprobar lo universal mediante la comprobación por casos singulares sobre la base de las semejanzas: pues no es fácil comprobar sin percibir las semejanzas. Para los razonamientos a partir de una hipótesis, porque es cosa admitida que, tal como ocurre con una de las semejanzas, así también ocurre con las restantes”¹⁵⁶⁴.

Aquí destaca, pues, la comparación, que es relación en busca de igualdades parciales, esto es, semejanzas. Igualmente, en *Analíticos primeros* sostiene el filósofo griego sobre el razonamiento por ejemplificación:

“Hay ejemplo cuando se demuestra que el extremo < superior> se da en el medio a través de lo semejante al tercer < término>. Pero es preciso que sea conocido que el medio se da en el tercero y el primero en lo semejante (...). Del mismo modo también si la certeza de la relación del medio con el extremo < superior> naciera a través de varios casos semejantes. (...) Es manifiesto, pues, que el ejemplo no es, ni como una parte respecto al todo, ni como un todo respecto a la parte, sino como una parte respecto a otra

¹⁵⁶² cf. LLOYD, *Polaridad*, *op. cit.*, p. 171.

¹⁵⁶³ cf. LLOYD, *Polaridad*, *op. cit.*, p. 377.

¹⁵⁶⁴ ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, cap. 17, 108a 1-18, I, cap. 18, 108b 7-14, en CANDEL, *op. cit.*, pp. 118 y 119, respectivamente; ambos fragmentos están separados por un corchete con puntos suspensivos.

parte, cuando ambos casos están subordinados a lo mismo, y uno de los dos es conocido”¹⁵⁶⁵.

Lloyd, por último, subraya, en definitiva, la presencia continua de la analogía, derivada del sentido común, desde los inicios del pensamiento especulativo griego y su valía como frecuente y afortunado recurso para expresar concepciones filosófico-científicas sobre el cosmos y los fenómenos naturales, cosa que conecta con lo antedicho sobre la pretensión de continuidad entre lo visible y lo invisible, que preside toda la filosofía griega.

Podemos citar, por prurito de exhaustividad, otro estudio alemán, menor, que aporta alguna información sobre la analogía en una línea parecida a la que aquí se defiende. Es el trabajo doctoral inédito de Thomas Brandt, titulado *Ana ton auton logon: zur Entwicklung des Gebrauchs der Analogie in der griechischen Philosophie* ¹⁵⁶⁶. Brandt, tras pasar por la comparación espontánea y la metáfora como formas primeras de la analogía y del desarrollo intelectual, y tras presentar el mito como un constructo explicativo basado en la analogía, menciona la cercanía entre la parábola¹⁵⁶⁷/alegoría (*Gleichnis*) y la proporción en los primeros testimonios del pensamiento griego, debido al sentido comparativo y aclaratorio que, por vía simbólica o alusiva, tienen. Así pues, explican un estado de cosas a través de otro que es explícitamente enunciado. Aduce el autor alemán, por ejemplo, un pasaje homérico en que los hombres en compacta formación resisten con tesón los lances de la batalla, por lo que son comparados con una roca¹⁵⁶⁸:

“Héctor deseaba romper las filas de los combatientes y probaba por donde veía mayor turba y mejores armas; mas aunque ponía gran empeño no pudo conseguirlo, porque los dánaos, dispuestos en columna cerrada, hicieron frente al enemigo. Cual un peñasco escarpado y grande, que en la ribera del espumoso mar resiste el ímpetu de los

¹⁵⁶⁵ ARISTÓTELES, *Analíticos primeros*, II, cap. 24, 68b 38 – 69a 13, en CANDEL, *op. cit.*, pp. 289-290.

¹⁵⁶⁶ BRANDT, Thomas, *Ana ton auton logon: zur Entwicklung des Gebrauchs der Analogie in der griechischen Philosophie*, Marburg, [s. n.], 1977.

¹⁵⁶⁷ MARCHESE, Angelo y FORRADELLAS, Joaquín, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel, 2013, s. *uu.* ‘parábola’ y ‘alegoría’, respectivamente: “La parábola es una forma narrativa que tiene una doble isotopía semántica: la primera, superficial, es un relato; la segunda, profunda, es la transcodificación alegórica del relato (con significado moral, religioso, filosófico, etc.). [La alegoría] [e]s una figura retórica mediante la cual un término (denotación) se refiere a un significado oculto y más profundo (connotación). (...) [L]a alegoría es un ‘metalogismo’, o sea, una operación lingüística que actúa sobre el contenido lógico mediante la supresión total del significado básico que ha de ser referido a un nivel distinto de sentido o isotopía”.

¹⁵⁶⁸ cf. BRANDT, *Analogie, op. cit.*, p. 24.

sonoros vientos y de las ingentes olas que allí se rompen; así los dánaos aguardaban a pie firme a los teucros y no huían”¹⁵⁶⁹.

Por eso, aproxima el investigador la comparación, la metáfora, la alegoría e incluso el mito y la analogía en el sentido de que todas ellas se basan en el establecimiento de una relación de semejanza o una semejanza de relaciones¹⁵⁷⁰. Brandt aborda también el valor de la analogía en Parménides, en Heráclito y Empédocles, así como en Sócrates, Platón y Aristóteles, lo cual, en función del filósofo interesado y sus tesis, o bien ha de tratarse más abajo o bien será obviado. No obstante, resulta interesante su planteamiento, con el que coincidimos de pleno, sobre la analogía como relación de relaciones y como principio de estructura del mundo.

Ahora, dejando al margen las matizables notas de Snell y las de Lloyd, queremos abundar más en la ἀναλογία. Considerarla significa, como hemos indicado, desentrañar el modo de pensamiento y justificación, de conocimiento en definitiva, propio de Epicuro. El término griego se tradujo en latín como *comparatio* (comparación) o *proportio*, proporción, es decir, lo que está *pro portione*, o sea, conforme a las partes de cada uno; en otras palabras, se trata de la cualidad en cuya virtud una cosa posee la misma razón matemática (aritmética o geométrica) o una disposición conforme y correspondiente o bien con sus partes o bien con otras cosas. Según el *DGE* denota “proporción, paralelismo, reflexión o razonamiento”¹⁵⁷¹. Dicho razonamiento, que es unitivo, copulativo o vinculante *ex definitione*, implica o manifiesta la existencia de una relación debida a un parecido cuyo fundamento último es la existencia en seres o cosas de características, estructuras, comportamientos o cualquier otro atributo que los acomuna y acerca.

Por decirlo de algún modo, la analogía sería una correspondencia al menos biunívoca, es decir, que implica necesariamente dos elementos coimplicados, en una suerte de relación bicondicional. De este modo se alude a una correlación, o sea, una relación o conexión de dos términos entre dos sistemas u órdenes de lo real o conceptual.

¹⁵⁶⁹ HOMERO, *Iliada*, XV, 615-621, en SEGALÁ, *op. cit.*, p. 172.

¹⁵⁷⁰ cf. BRANDT, *Analogie*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁵⁷¹ RODRÍGUEZ ADRADOS, *DGE*, *op. cit.*, vol. 2, s. u. ‘ἀναλογία’.

Señala Ralf Stammberger¹⁵⁷² que el primer uso de analogía en griego se retrotrae al pitagórico Arquitas de Tarento, que usa el vocablo griego alternativamente con μέση (χορδή) [tono medio]¹⁵⁷³, con el valor de razones, relaciones o proporciones aritméticas, geométricas y tonales. De hecho, el estudioso austríaco Theodor Gomperz menciona ya en época decimonónica cómo Pitágoras y sus discípulos establecieron proporciones, esto es, relaciones matemáticas, a partir del uso del monocordio, tras observar la dependencia entre la altura del sonido y la vibración de la cuerda. Queremos citar aquí las palabras del erudito austríaco, que arrojan buena luz sobre lo que aquí se defiende:

“Inmenso fue el asombro del investigador, erudito a la vez en matemática y música, cuando este sencillo experimento le reveló de golpe el reino maravilloso de una ley, en un terreno impenetrable hasta entonces para la comprensión científica. Sin estar en condiciones de determinar las vibraciones que produce cada sonido, podía medir las fuentes materiales del sonido, la cuerda en vibración; y aun algo hasta entonces completamente inalcanzable, indeterminado y por decirlo así, espectral, se había sometido a reglas y leyes e incorporado a la esfera de las magnitudes tridimensionales. Fue ésta una de las contingencias más afortunadas que conoce la historia de la ciencia. (...) Los intervalos de los sonidos —cuarta, quinta, octava, etc.— que hasta entonces sólo el fino y adiestrado oído del músico podía distinguir con acierto, pero que no podía ni comunicar a otros ni reducirlos a causas accesibles a la inteligencia, se hallaban ahora referidos a relaciones numéricas, claras y precisas. Estaba planteado el fundamento de la mecánica de los sonidos, y ahora, ¿qué otra mecánica podría parecer inaccesible? (...) Ahora se abría al ojo asombrado de Pitágoras y sus discípulos la promisoriosa perspectiva de la regularidad universal de la vida de la naturaleza, sujeta a relaciones numéricas. (...) La analogía entre números y relaciones dimensionales condujo a denominar propiedades de los primeros con expresiones que en realidad sólo corresponden a las últimas. (...) ¿No podía considerarse el paralelismo de las dos series de fenómenos como una identidad? ¿No podía aparecer la misma formación en el espacio como esencialmente idéntica al número que indica la cantidad de las unidades espaciales contenidas en ella? ¿No era necesario, o al menos posible, que se considerase al número como un principio o, como diríamos hoy, una ‘raíz’ de la superficie, luego del volumen?”¹⁵⁷⁴.

¹⁵⁷² STAMMBERGER, Ralf M. W., *On Analogy: An Essay Historical and Systematic*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1995, p. 11.

¹⁵⁷³ ARQUITAS DE TARENTO, DK 47 B 2 12, en DIELS, KRANZ, *Erster, op. cit.*, p. 436: “ταῖ ἀναλογίαι”.

¹⁵⁷⁴ GOMPERZ, Theodor, *op. cit.*, pp. 144-147

Sobre esta cuestión queremos señalar que, por cuanto nos consta, el húngaro Árpád Szabó fue de los primeros estudiosos contemporáneos en analizar lo análogo, la razón y la proporcionalidad en relación con la matemática griega. Así, en su artículo *Die frühgriechische Proportionenlehre im Spiegel ihrer Terminologie*¹⁵⁷⁵ observa que la doctrina de la proporción constituye la piedra angular de la matemática antigua. Atribuida a Pitágoras, el estudioso se ocupa del origen del término y su valor, a saber, de proporción o correlación matemática, antes que lingüística o gramatical. El significado de semejanza, correspondencia, adecuación, despliegue de una regla en casos parecidos, o familiaridad conecta – creemos – con la noción de λόγος en cuanto relación, que defendemos. No obstante, a decir de Szabó, analogía es un término matemático, no cotidiano, que expresa la relación entre dos números o tamaños, la proporción numérica; de hecho, según el húngaro “en tiempos preeuclídeos el λόγος matemático era un concepto mucho más abarcador”¹⁵⁷⁶. Igualmente se aborda la ligazón entre las expresiones ya mencionadas ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον y ἀνὰ λόγον hasta alcanzar, por elipsis, ‘análogo’ y subraya, además, el valor de medio armónico que éste denota, como ya se ha señalado también en referencia a Arquitas. Por lo demás se trata la analogía en sentido gramatical, la cual se expresa hoy con el nombre de “morfología”. El húngaro trae a colación, en su interés por el valor matemático del concepto, varios pasajes de Euclides sobre el mínimo necesario para establecer la proporción¹⁵⁷⁷.

En discordancia con él¹⁵⁷⁸, creemos apropiado sostener que ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον significa sustancialmente lo mismo que κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, mucho más abundante que el anterior, o que εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, usado por Heráclito y Platón, por ejemplo, como en castellano puede decirse conforme a, según, por o con la misma relación sin que varíe el significado apenas.

Al calor del primer estudio sobre la proporción, apareció en el ámbito germanófono otra obra de investigación que se ocupa nuevamente de esta cuestión, desde perspectiva

¹⁵⁷⁵ SZABÓ, Árpád, “Die frühgriechische Proportionenlehre im Spiegel ihrer Terminologie”, en *Archive for History of Exact Sciences*, vol. 2, n° 3, 1964, pp. 197-270; también, en el mismo sentido, SZABÓ, Árpád, *The Beginnings of Greek Mathematics*, Dordrecht (Holanda) / Budapest, Reidel / Akadémiai Kaidó, 1978, pp. 144-169.

¹⁵⁷⁶ SZABÓ, “Proportionenlehre”, en *op. cit.*, pp. 197-220, concretamente p. 202.

¹⁵⁷⁷ EUCLIDES, *Elementos*, libro V, definiciones 8 y 9, en PUERTAS, *Elementos: libros V-IX, op. cit.*, pp. 13-14: “Una proporción entre tres términos es la menor posible. Definición 9. Cuando tres magnitudes son proporcionales, se dice que la primera guarda con la tercera una razón duplicada de la que guarda con la segunda” [Ἀναλογία δὲ ἐν τρισὶν ὄροις ἐλαχίστη ἐστίν. Ὄταν δὲ τρία μεγέθη ἀνάλογον ᾗ, τὸ πρῶτον πρὸς τὸ τρίτον διπλασίονα λόγον ἔχειν λέγεται ἢ πρὸς τὸ δεύτερον].

¹⁵⁷⁸ SZABÓ, *Mathematics, op. cit.*, p. 152 y ss.

distinta. En *Vom Logos zur Analogie: die Geschichte eines mathematischen Terminus*, Thekla Horovitz [luego Slan] trató el origen y el significado del concepto griego de proporción, privilegiando el aspecto matemático y lingüístico. Así, la investigadora suiza señala que la unión griega entre aritmética y geometría hace de la proporción, es decir, de la relación entre magnitudes, masas y formas un punto clave¹⁵⁷⁹ y, propiamente, la progresión o proporción geométrica, no la aritmética. De forma muy interesante Horovitz observa que:

“mientras nosotros usamos proporción de manera principalmente cuantitativa, relacionada con valores y magnitudes estables y determinadas, la analogía se emplea también en relación con procesos, mecanismos, funciones, transformaciones y cambios. Como constructos conceptuales, los dos fenómenos están, sin embargo, vinculados: tanto la analogía cuanto la proporción sirven para dar información sobre cómo se comportan ciertas cosas entre sí, comparadas desde determinados puntos de vista, o sobre hasta qué punto se corresponden, sólo que el ámbito de valores comparativos de la analogía resulta más amplio frente al de la proporción, dado que también los puntos de comparación pueden representar procesos, funciones y similares, por lo cual la analogía cobró su significado como método heurístico en la investigación de la naturaleza, por la llamada ‘inferencia analógica’”¹⁵⁸⁰.

Por otra parte, la autora menciona también fenómenos no matemáticos ligados a la analogía, como la comparación poética, empleada por Homero. Resulta interesante, así mismo, la consignación de progresiones matemáticas conservadas en las tablillas micénicas donde aparecen operaciones de cálculo, tipo financiero o de rendición de cuentas¹⁵⁸¹. A más de esto, se observa que la noción de “proporción” cuenta en griego ya de antiguo con diversas alternativas expresivas, más o menos sinónimas.

En otro orden de cosas, debemos recordar que Platón también hace mención de la analogía (proporción) para referirse a relaciones binarias entre magnitudes o números, de modo que se da el mismo efecto de adición, reducción, etc. en ambas, conforme la misma medida o parte con respecto a sí mismo y a los restantes. Dice elogiosamente Platón:

“no es posible unir bien dos elementos aislados sin un tercero, ya que es necesario un vínculo en medio que los una. El vínculo más bello es aquel que puede lograr que el mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La

¹⁵⁷⁹ HOROVITZ, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁸⁰ HOROVITZ, *op. cit.*, p. 18; traducción propia.

¹⁵⁸¹ HOROVITZ, *op. cit.*, p. 27 y ss.

proporción es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta. En efecto, cuando de tres números cualesquiera, sean enteros o cuadrados, el término medio es tal que la relación que tiene el primer extremo con él, la tiene él con el segundo, y, a la inversa, la que tiene el segundo extremo con el término medio, la tiene éste con el primero; entonces, puesto que el medio se ha convertido en principio y fin, y el principio y fin, en medio, sucederá necesariamente que así todos son lo mismo y, al convertirse en idénticos unos a otros, todos serán uno”¹⁵⁸².

Todavía en el *Timeo*, obra de gran importancia cosmológica, menciona Aristocles lo análogo:

“Así, el dios colocó agua y aire en el medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua (ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον) – la relación que tenía el fuego con el aire, la tenía el aire con el agua y la que tenía el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra –, después ató y compuso el universo visible y tangible”¹⁵⁸³.

Otro ejemplo inscrito en la misma línea se presenta cuando el filósofo griego señala sobre el mundo: “[c]omo concuerda por medio de la proporción, alcanzó la amistad, de manera que, después de esta unión, llegó a ser indisoluble para otro que no fuera el que lo había atado”¹⁵⁸⁴. Aparece en el mismo diálogo la cuestión de la semejanza y la correlación de imagen y modelo, su analogía:

“Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo. Por cierto, lo más importante es comenzar de acuerdo con la naturaleza del tema. Entonces, acerca de la imagen y de su modelo hay que hacer la siguiente distinción en la convicción de que los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican: los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia, son estables e infalibles – no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables –; los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y

¹⁵⁸² PLATÓN, *Timeo*, 31b-c, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 174-175 [δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν].

¹⁵⁸³ PLATÓN, *Timeo*, 32b 3-8, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 175.

¹⁵⁸⁴ PLATÓN, *Timeo*, 32c 1-4, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 175-176.

proporcionales a los infalibles. Lo que el ser es a la generación, es la verdad a la creencia”¹⁵⁸⁵.

A más de esto, en otros lugares la nombra o la usa directamente Platón. Veamos, pues, algunos ejemplos. En el *Fedón* escribe: “las plantas crecen proporcionadamente (ἀνά λόγον): árboles, flores y frutos. Y, a la par, los montes presentan sus rocas también con igual proporción (ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον)”¹⁵⁸⁶. De igual modo, en la *República* anota al referirse al símil de la línea: “Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción (ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον)”¹⁵⁸⁷. De hecho, en esta obra existen otras ocurrencias del término e incluso usos del concepto: “las cosas sanas producen la salud y las malsanas la enfermedad. (...) De manera análoga, el obrar justamente produce la justicia, mientras el actuar injustamente engendra la injusticia”¹⁵⁸⁸; “[e]ntonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo (ἀνάλογον ἑαυτῷ). De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve”¹⁵⁸⁹.

En otro lugar se emplea nuevamente la correlación o analogía como método de acceso y explicitación de lo real/verdadero:

“Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionadamente (τάξον αὐτὰ ἀνά λόγον), considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan (μετέχειν) de la claridad”¹⁵⁹⁰.

Bien se echa de ver aquí la aplicación de la analogía que Platón ejecuta, cosa que Cornford observa en alusión a la doctrina platónica en general:

“The *Republic* had dwelt on the structural analogy between the state and the individual soul. Now Plato intends to base his conception of human life, both for the individual and for society, on the inexpugnable foundation of the order of the universe.

¹⁵⁸⁵ PLATÓN, *Timeo*, 29a-c, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 172.

¹⁵⁸⁶ PLATÓN, *Fedón*, 110d 4-6, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 129.

¹⁵⁸⁷ PLATÓN, *República*, 509d 6-8, en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 335.

¹⁵⁸⁸ PLATÓN, *República*, 444c en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 241.

¹⁵⁸⁹ PLATÓN, *República*, 508b-c, en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 333.

¹⁵⁹⁰ PLATÓN, *República*, 511d 6 – 511e 4, en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 337.

The parallel of macrocosm and microcosm runs through the whole discourse. True morality is not a product of human evolution, still less the arbitrary enactment of human wills. It is an order and harmony of the soul; and the soul itself is a counterpart, in miniature, of the soul of the world, which has an everlasting order and harmony of its own, instituted by reason. This order was revealed to every soul before its birth; and it is revealed now in the visible architecture of the heavens. That human morality is so based on the cosmic order had been implied, here or there, in earlier works; but the *Timaeus* will add something more like a demonstration, although in mythical form”¹⁵⁹¹.

Vecina a la correlación, o al menos ligada a ella, se encuentra la participación. Juzgamos por lo tanto apropiado señalar aquí las afinidades entre μέθεξις (lat. *participatio*) y αναλογία. En primer lugar debemos recordar que en el *Fedón* explicita el maestro de Aristóteles la doctrina de la participación y causación de la multitud plural (los muchos) cambiante y visible a partir de un grupo más reducido de entes puros, permanentes o idénticos a sí mismos pero no sensibles sino captables por el razonamiento de la inteligencia, las ideas¹⁵⁹². También en el diálogo *Parménides* aproxima Platón la participación de la forma de Semejanza y su contraria sobre lo Desemejante, idénticas a sí mismas, y cuya combinación explica la identidad de cada ser y la disimilitud, al propio tiempo, tanto respecto a sí mismo como respecto a lo restante¹⁵⁹³, de tal modo que se articula el juego entre lo uno y lo múltiple.

¹⁵⁹¹ CORNFORD, *Plato's Cosmology, op. cit.*, p. 6.

¹⁵⁹² PLATÓN, *Fedón*, 79d -80a, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 70-71: “lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas. (...) -¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario a aquéllas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas? -Así son, a su vez -dijo Cebe-, estas cosas: jamás se presentan de igual modo. -¿No es cierto que éstas puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada? -Por completo dices verdad -contestó. -Admitiremos entonces, ¿quieres? -dijo-, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible. -Admitámoslo también -contestó. -¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma? -También esto -dijo- lo admitiremos. -Vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros -dijo él- que es el cuerpo, y otra el alma? -Ciertamente -contestó. -¿A cuál, entonces, de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo? -Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible”.

¹⁵⁹³ PLATÓN, *Parménides*, 129a-d, en SANTA CRUZ, *op. cit.*, pp. 38-40: “Sócrates: ¿No crees que hay una Forma en sí y por sí de semejanza, y, a su vez, otra contraria a ésta, lo que es lo desemejante? ¿Y de ellas, que son dos, tomamos parte tanto yo como tú y las demás cosas a las que llamamos múltiples? ¿Y las cosas que toman parte de la semejanza son semejantes por el hecho de tomar parte y en la medida misma en que toman parte, mientras que las que toman parte de la desemejanza son desemejantes, y las que toman parte de ambas son tanto semejantes como desemejantes? (...) Pero si se muestra que las cosas que participan de ambas, tanto de la semejanza como de la desemejanza, reciben ambas afecciones, eso, Zenón –al menos según yo creo-, no parece absurdo, así como tampoco sé si muestra que el conjunto de todas las cosas es uno, por participar de lo uno, y que precisamente esas mismas cosas son, a su vez, múltiples, por participar de la multiplicidad. Pero si pudiera

El alma, este filósofo griego considera que fue compuesta por dios como suma de lo mismo, lo otro y el ser, comprende así lo divisible y lo indivisible, de este modo observa cómo se aúna o correlaciona lo universal y los objetos particulares, lo inmutable con lo del devenir, dando por último lugar al conocimiento o bien opinativo o bien científico¹⁵⁹⁴.

Esta concepción de la analogía como tener parte, iniciada por la correlación de semejanzas y desemejanzas será explotada, por lo demás, en todo el pensamiento escolástico posterior.

En otro orden de cosas deseamos apuntar aquí, para anudar más logos y analogía en Platón, el hecho de que la *διαλεκτική τέχνη*, la dialéctica platónica, es un método que, según Aristocles, se dedica a cancelar los supuestos (las hipótesis) hasta el inicio mismo, siendo la primera ciencia, que se ocupa de la esencia que capta la inteligencia. Es preciso señalar, primero, que en el seno de esta definición el filósofo alude también a la correlación, proporcionalidad o analogía¹⁵⁹⁵. Sobre dialéctica y analogía podemos señalar la presencia de lo perteneciente al *λόγος* y a *διαλέγω / διαλέγομαι*. Si tenemos en cuenta que el primer término significa esencialmente relación, proporción o concatenación con sentido, debemos ahora

mostrarse que lo que es lo uno, precisamente eso mismo es múltiple, y que, a su vez, lo múltiple es efectivamente uno, ¡eso sí que resultaría sorprendente! (...)

¹⁵⁹⁴ PLATÓN, *Timeo*, 37 a-c, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 181: “Puesto que el dios la compuso de estos tres elementos -la naturaleza de lo mismo, la de lo otro y el ser-, la dividió proporcionalmente (*ἀνὰ λόγον*) y después la unió, cuando [el alma] al girar sobre sí misma toma contacto con algo que posee una esencia divisible o cuando lo hace con algo que la tiene indivisible, dice, moviéndose en su totalidad, a qué es eventualmente idéntico, de qué difiere o de qué es relativo y, más precisamente, cómo y de qué manera y cuándo sucede que un objeto particular es relativo a o afectado por otro objeto del mundo del devenir o del de los entes eternos e inmutables. Cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el razonamiento verdadero y no contradictorio sobre lo que es diverso o lo que es idéntico, que se traslada sin sonido ni voz a través de lo que se mueve a sí mismo, y cuando el círculo de lo otro, en una marcha sin desviaciones, lo anuncia a toda su alma, entonces se originan opiniones y creencias sólidas y verdaderas, pero cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan, necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia. Si alguna vez alguien dijere que aquello en que ambos surgen es algo que no sea el alma, dirá cualquier cosa, menos la verdad”.

¹⁵⁹⁵ PLATÓN, *República*, 533d-535a, en EGGERS LAN, *op. cit.*, pp. 366-367: “Por consiguiente, el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito. A éstas muchas veces las hemos llamado ‘ciencias’, por costumbre, pero habría que darles un nombre más claro que el de ‘opinión’ pero más oscuro que el de ‘ciencia’. En lo dicho anteriormente lo hemos diferenciado como ‘pensamiento discursivo’, pero no es cosa de disputar acerca del nombre en materias tales como las que se presentan a examen. - No, en efecto. - Entonces estaremos satisfechos, como antes, con llamar a la primera parte ‘ciencia’, a la segunda ‘pensamiento discursivo’, a la tercera ‘creencia’ y a la cuarta ‘conjetura’, y estas dos últimas en conjunto ‘opinión’, mientras que a las dos primeras en conjunto ‘inteligencia’, la opinión referida al devenir y la inteligencia a la esencia. Y lo que es la esencia respecto del devenir lo es la inteligencia respecto de la opinión; y lo que es la ciencia respecto de la creencia lo es el pensamiento discursivo respecto a la conjetura. En cuanto a la proporción entre sí (*ἀναλογίαν*) y a la división en dos de cada uno de los ámbitos correspondientes, o sea, lo opinable y lo inteligible, dejémoslo, Glaucón, para que no tengamos que vérnoslas con discursos mucho más largos que los pronunciados anteriormente”.

elucidar el valor de la preposición / prefijo *διά* integrado en *διαλεκτική*: *διά* puede traducirse como “a través de, entre, *por entre (dos)*”. En su sentido general, dialéctico remite puramente a lo conversacional, a lo dialógico o a la interlocución; entendida filosóficamente, podemos verterla al castellano como técnica interrelativa, es decir, basada en la interrelación que todo lo penetra.

Si prestamos ahora atención a Aristóteles podemos constatar que también él menciona y define la analogía (proporción) como:

“una propiedad no meramente de números, con unidades abstractas, sino del número en general). La proporción es una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos. Claramente, la proporción discreta requiere cuatro términos; pero también la continua, porque se sirve de uno de ellos como de dos y lo menciona dos veces: por ejemplo, A es a B como B es a C. El término B se menciona dos veces, de ahí que si B se pone dos veces, los términos de la proporción son cuatro”¹⁵⁹⁶.

También en la *Metafísica* hace referencia el de Estagirita a la analogía, cuando indica que ciertas cosas son uno por analogía cuando “guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos”¹⁵⁹⁷. Igualmente, deseamos consignar, las apariciones de esta correlación en la obra del Estagirita. Así, en la *Física* señala: “el cuerpo A se moverá a través de D con tanta mayor velocidad cuanto más sutil e incorpóreo es el aire que el agua. Así pues, admitamos que una velocidad guarda con la otra la misma proporción (*ἐχέτω δὴ τὸν αὐτὸν λόγον*) que separa al aire con relación al agua; por consiguiente, si es doblemente sutil, atravesará en doble tiempo B que D, y el tiempo C será doble que el tiempo E”¹⁵⁹⁸. También aparece este concepto y su definición en su *Poética*:

“Entiendo por analogía (*τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω / Proportionem dico*) el hecho de que el segundo término sea al primero como (*ὁμοίως ἔχῃ / similiter se habeat*) el cuarto

¹⁵⁹⁶ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, V, cap. 3, 1131a29-1131b, en LLEDÓ, PALLÍ BONET, *op. cit.*, pp. 246 [τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ'ὄλως ἀριθμοῦ· ἢ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις. ἢ μὲν οὖν διηρημένη ὅτι ἐν τέτταρσι, δῆλον. ἀλλὰ καὶ ἢ συνεχῆς· τῶ γὰρ ἐνὶ ὡς δυσὶ χρήται καὶ δις λέγει, οἷον ὡς ἢ τοῦ α πρὸς τὴν τοῦ β, οὕτως ἢ τοῦ β πρὸς τὴν τοῦ γ. δις οὖν ἢ τοῦ β εἴρηται· ὥστ' ἐὰν ἢ τοῦ β τεθῆ δις, τέτταρα ἔσται τὰ ἀνάλογα].

¹⁵⁹⁷ cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, cap. 6, 1016 b 30, en CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 222. En griego dice: κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο.

¹⁵⁹⁸ ARISTÓTELES, *Física*, IV, cap. 8; 215b 5-10, en CALVO, José Luis, *op. cit.*, p. 113.

al tercero; entonces podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto; y a veces se añade aquello a lo que se refiere el termino sustituido”¹⁵⁹⁹.

4.4.3. La vigencia de la analogía

Antes de ocuparnos, propiamente y separadamente, del juicio, la analogía y sus repercusiones en Epicuro creemos necesario seguir trazando un recorrido histórico sobre la correlación o correlatividad donde, prescindiendo de su fortuna como un instrumento entendido *more theologico-scholastico* – que domina esta cuestión desde el tomismo al neotomismo –, haremos referencia en orden cronológico a ciertos pensadores o científicos pertenecientes a época más reciente que estudian, validan o usan la analogía. De este modo esperamos evidenciar la potencia racional de la analogía y su pervivencia.

Así, Kant menciona junto a la inducción la analogía en su *Lógica* como modo inferencial o judicativo, esto es, de razonar:

“La facultad de juzgar, progresando de lo particular a lo universal para extraer de la experiencia juicios universales, por ende no a priori (empíricamente), infiere o bien a partir de muchas cosas todas las de una especie; o bien a partir de muchas determinaciones y propiedades en las que concuerdan las cosas de una misma especie las restantes en la medida en que pertenecen al mismo principio. El primer modo de inferencia se denomina inferencia por inducción, el segundo inferencia según la analogía. (...) La analogía infiere de la semejanza particular de dos cosas la semejanza total según el principio de la especificación: cosas de un género, de las que se conocen muchos elementos coincidentes, coinciden también en lo restante que conocemos en algunas cosas de este género, pero que no percibimos en otras. (...) Toda inferencia de la razón debe proporcionar necesidad. Inducción y analogía, por tanto, no son inferencias, sino sólo presunciones lógicas o bien inferencias empíricas. Por inducción se obtienen en efecto proposiciones generales, pero no universales”¹⁶⁰⁰.

¹⁵⁹⁹ ARISTÓTELES, *Poética*, XXI, 1457b 16-20, en GARCÍA YEBRA, *op. cit.*, p. 205.

¹⁶⁰⁰ KANT, Immanuel, *Lógica*, sección tercera: de las inferencias, III: inferencias de la facultad de juzgar, párrafo 84, en VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús (trad.) JÄSCHE, Gottlob Benjamin (ed.), *Lógica, un manual de lecciones, acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant*, Tres Cantos (Madrid), Akal, 2000, p. 170.

Más tarde, el científico James Clerk Maxwell¹⁶⁰¹ subrayó el valor de la analogía como ilustración científica metódica para captar un concepto o ley científica en virtud de una comunidad de forma matemática entre dos ideas, formas o ámbitos científicos.

En esa línea se pronuncia también el filósofo y científico Ernst Mach en su artículo “Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik”, donde menciona la comparación, que en alemán guarda en sí algo de igualdad, como mecanismo que permite la comunicación de nuevos datos sensibles o experiencias, en virtud de su semejanza con otros y de la correspondencia de algunas de sus características. Así, “la comparación, al permitir la comunicación, es el más poderoso principio vital interno de la ciencia”. Igualmente sostiene que

“acostumbramos a llamar analogía a una relación de sistemas conceptuales en la cual se tiene clara consciencia tanto de la semejanza de dos conceptos homólogos cualesquiera cuanto de la correspondencia en las relaciones lógicas de dos esferas conceptuales homólogas. Ésta es un medio efectivo para dominar con una visión unitaria dos ámbitos fácticos heterogéneos”¹⁶⁰².

De hecho, según Mach, semejanza o analogía son identidad parcial en el sentido de que algunas propiedades o rasgos de objetos similares se corresponden. Así, según él, “va de suyo la observación de que dos objetos cuya semejanza destaca a la percepción sensible de modo inmediato pueden presentar analogía o igualdad de relaciones entre propiedades de entrambos que a menudo son inobservadas”¹⁶⁰³. Al hacer referencia a la analogía como acción y efecto de correlacionar pone de manifiesto el filósofo austríaco que esa “proporción” o

¹⁶⁰¹cf. MAXWELL, James Clerk, “Discurso ante la sección de matemáticas y física de la asociación británica para el progreso de la ciencia (1870)”, en SÁNCHEZ RON, José Manuel (ed., trad.), *Escritos científicos*, Madrid, CSIC, 1997, p. 20: “una ilustración verdaderamente científica es un método que permite a la mente captar algún concepto o ley en una rama de la ciencia, colocando ante ella un concepto o una ley de una rama distinta de la ciencia, y dirigiendo a la mente para que se apodere de esa forma matemática que es común a las correspondientes ideas de las dos ciencias, dejando fuera de consideración por el momento la diferencia de naturaleza física entre los fenómenos reales. La corrección de semejante ilustración depende de si los dos sistemas de ideas que se comparan son realmente análogos en forma, o si, en otras palabras, las correspondientes cantidades físicas pertenecen realmente a la misma clase matemática. Cuando se satisface esta condición, la ilustración no sólo es conveniente para enseñar la ciencia de manera agradable y fácil, sino que el reconocimiento de la analogía formal entre los dos sistemas de ideas lleva a un conocimiento de ambas más profundo del que se hubiese obtenido estudiando cada sistema por separado.

¹⁶⁰² MACH, Ernst, “Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik”, en *Populär-wissenschaftliche vorlesungen*, Leipzig, J.A. Barth, 1896, pp. 254 y 265; traducción propia.

¹⁶⁰³ MACH, Ernst, “Die Ähnlichkeit und die Analogie als Leitmotiv der Forschung”, en *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig, J. A. Barth, 1917, pp. 220-221.

“razón” se reveló por primera vez en el ámbito de la matemática a causa de la claridad de ese saber y de la función heurística, simplificadora y aclaratoria que aquélla tiene.

Del mismo modo, el filósofo Harald Høffding caracteriza como categoría de la psicología humana la comparación en el sentido de disponer dos objetos en el mismo espacio (físico o mental) de consideración atenta, de tal modo que emerja la semejanza o diferencia en cuanto a una cualidad o propiedad de entrambos¹⁶⁰⁴.

El mantener juntos dos elementos para considerarlos alternativamente y hallar lo que los acerca o aleja está ligado, así mismo, con la asociación y ello equivale, pensamos, a la relación. El danés formula en este contexto la igualdad, distinta de la identidad, entre dos vivencias u objetos, pese a la disparidad de tiempos y lugares, como su semejanza completa de cobertura o abarcamiento psicológicos (*Deckungsähnlichkeit*), cosa que sería el grado supremo de asociación por semejanza¹⁶⁰⁵; por su parte, la analogía es, según él, la semejanza no total o de cobertura ni la cualitativa, es decir, la que afecta a propiedades o partes, sino “el parecido en las relaciones”¹⁶⁰⁶. Este medio de categorización, de conceptualización resulta el más externo e inicial para reunir dos objetos bajo el mismo concepto y resulta fundamental, al identificar una relación cualitativa, según el filósofo¹⁶⁰⁷. El motivo por el cual se hace mención de este autor, aparte de la evidenciación de cierta vigencia de la analogía, radica principalmente en su recorrido filosófico. Se inicia éste en una preocupación por la totalidad como concepto psicológico y epistemológico común a todo pensamiento por necesidad de formación de una globalidad cada vez más compleja a partir de la multiplicidad, partes o fragmentos, más sencilla y patente, hasta alcanzar el concepto límite de totalidad absoluta, que se considera dotada de estructura, continuidad y semejanza estructural. Según el filósofo danés existe, como contrapuesto a la totalidad, la relación que conjuga, cual gozne, lo unitario y lo múltiple, pues no en vano ésta, como categoría mental, “consiste en un rapprochement, en une activité qui se réfère à autre chose, (...) aiguillon pour le travail de la pensée”¹⁶⁰⁸.

¹⁶⁰⁴ cf. HØFFDING, Harald, *Der menschliche Gedanke, seine Formen und seine Aufgaben*, Leipzig, Reiland, 1911, pp. 68-69.

¹⁶⁰⁵ cf. HØFFDING, Harald, “Über Wiedererkennen, Association und psychische Aktivität”, en AVENARIUS *et al.* (ed.), *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 14, Leipzig, Fues's Verlag, 1890, pp. 27-54, especialmente p. 50.

¹⁶⁰⁶ HØFFDING, *Gedanke*, *op. cit.*, p. 70.

¹⁶⁰⁷ cf. HØFFDING, *Gedanke*, *op. cit.*, pp. 198-201.

¹⁶⁰⁸ HØFFDING, Harald, COUSSANGE, Jacques de (trad.), *La relativité philosophique: totalité et relation*, Paris, F. Alcan, 1924, p. 180.

Desde la tensión entre totalidad y relación llega Høffding en su *Der Begriff der Analogie* hasta “la semejanza de relaciones entre dos objetos (...) que no se basa en propiedades específicas o partes de esos objetos, sino en una relación mutua entre esas propiedades o partes (...) La analogía es, por lo tanto, una clase especial de semejanza”¹⁶⁰⁹. Subraya el danés además la diferencia, de la que aquí prescindimos, entre analogía cuantitativa y analogía cualitativa, junto a otras pertenecientes a su aparato conceptual. Lo más interesante radica, empero, en el modo en que destaca la importancia de lo analógico en el conocimiento humano hasta el punto en que sostiene que, de acuerdo con un pasaje del *Timeo* de Platón¹⁶¹⁰, “la analogía resulta el último expediente cuando no puede mostrarse ningún grado mayor de semejanza”¹⁶¹¹. En el ámbito de la analogía se hallan, además, el paralelismo (lo que corre siempre parejo con lo otro) y la simetría, por ejemplo las series numéricas. Por último, sobre la proximidad entre analogía e identidad absoluta (lógica) sostiene el danés:

“Es de notar, por último, que allí donde pueden formarse series absolutas de identidad nos topamos con la analogía como requisito. El ideal eleático fue reducir todo a identidad. Si ello pudiera lograrse, todos los fenómenos (apariciones) fundamentales podrían representarse en la serie $A = B = C = D$. Pero toda identidad absoluta entre dos objetos reales requiere un determinado punto de vista desde el cual aquellos pueden ser considerados idénticos y, por tanto, mutuamente substituidos. Desde el punto de vista que es alegado por la ley que rige para un grupo de objetos, éstos pueden ser considerados idénticos, aunque pueden tener muchas otras propiedades que aquellas para las que rige la ley”¹⁶¹².

Incluso Wittgenstein, según la interpretación de Peter Kunzmann, recurre a la analogía, y, por más que la tilda al inicio de confundente, causante de malentendidos debidos a analogías entre formas expresivas de ciertos dominios de nuestro lenguaje¹⁶¹³, finalmente

¹⁶⁰⁹ HØFFDING, Harald, *Der Begriff der Analogie*, Darmstadt, WBG, 1967 (original de 1924), p. 1.

¹⁶¹⁰ PLATÓN, *Timeo*, 52a 8 52b 2, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 204. “Además, hay un tercer género eterno, el del espacio, que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee, un origen, captab le por un razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad”. Consignamos la parte del texto griego que más nos interesa, en edición de Burnet: “τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὃν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ’ ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῶ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν”.

¹⁶¹¹ HØFFDING, *Analogie*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶¹² HØFFDING, *Analogie*, *op. cit.*, p. 48; traducción propia.

¹⁶¹³ WITTGENSTEIN, *Investigaciones*, *op. cit.*, párrafo 90, p. 113: “Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje”.

emplea símiles y analogías como por ejemplo la referencia continua a lo visual-imaginativo (*Bild*) o la acuñación de conceptos como “parecidos de familia”, “juegos de lenguaje”, así como la relación entre isomorfismo y analogía en el *Tractatus*¹⁶¹⁴.

En los años sesenta del siglo XX, Max Black exploró la relación entre la metáfora y la analogía, al ser la primera considerada una figura del pensamiento y de la expresión en la que un término se transfiere en su uso a otro diferente de él pero análogo que es adecuadamente aplicable al segundo, en virtud de alguna semejanza implícita o explícita. Ello ofrece, por lo tanto, un significado comparativo figurado o no literal, pero válido, en virtud de una semejanza subyacente. Sin embargo, el filósofo americano apostilla la debilidad, carácter meramente probable e ineficacia de este mecanismo con respecto a la comparación formal, especialmente en las ciencias estrictas¹⁶¹⁵. Sin embargo, los científicos usan modelos descriptivos (o explicativos) que relacionan con su original en virtud de la analogía o del isomorfismo; de esta forma que el modelo a escala comparte con su original no tanto un conjunto de características, una proporcionalidad idéntica de magnitudes, cuanto la misma estructura o patrón de relaciones; así, la identidad estructural es aplicable a todo contenido, de forma que se pueden construir innumerables modelos análogos a escala; más allá de eso, el uso de modelos teóricos, descritos pero no construidos conlleva la existencia de un campo de investigación inicial en el que se han establecido ciertos hechos o regularidades; junto a éste, existe la necesidad de explicar ciertas hechos, entenderlos o ampliar nuestro conocimiento, de forma que descripciones no problemáticas de ciertos elementos (objetos, materiales, relaciones) se aplican a un segundo ámbito de investigación y se producen ciertas reglas de correlación y correspondencia de las afirmaciones pertenecientes a uno y otro ámbitos, con lo que se produce, de nuevo una identidad de estructuras¹⁶¹⁶.

¹⁶¹⁴ cf. KUNZMANN, Peter, *Dimensionen von Analogie: Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips*, Düsseldorf y Bonn, Parerga, 1998, pp. 122-190.

¹⁶¹⁵ BLACK, Max, “Metaphor”, en *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1962, p. 37.

¹⁶¹⁶ BLACK, “Models and Archetypes”, en *Models, op. cit.*, p. 223; pp. 230-231. “The analogue model shares with its original not a set of features or an identical proportionality of magnitudes but, more abstractly, the same structure or pattern of relationships. Now identity of structure is compatible with the widest variety of content—hence the possibilities for construction of analogue models are endless”. “Although the theoretical model is described but not constructed, the sense of ‘model’ concerned is continuous with the senses previously examined. This becomes clear as soon as we list the conditions for the use of a theoretical model. 1. We have an original field of investigation in which some facts and regularities have been established (in any form, ranging from disconnected items and crude generalizations to precise laws, possibly organized by a relatively well articulated theory). 2. A need is felt, either for explaining the given facts and regularities, or for understanding the basic terms applying to the original domain, or for extending the original corpus of knowledge and conjecture, or for connecting it with hitherto disparate bodies of knowledge—in short, a need is felt for further scientific mastery of the original domain. 3. We describe some entities (objects, materials, mechanisms, systems, structures) belonging to a relatively

También la filósofa de la ciencia Mary Hesse se interesó por la analogía en el ámbito de la ciencia, pues escribió el libro *Models and Analogies in Science*. En él señala que la teoría científica debe dar explicación de los datos experimentales o empíricos y, por lo tanto, la teoría debe entenderse en términos de modelo o analogía con los acontecimientos u objetos descritos, de forma que exista una correlación dinámica entre ambos, como rasgo esencial de la teoría misma, lo cual posibilita incluso carácter predictivo. Al margen de la distinción entre analogía negativa, positiva y neutra, existe, según la autora, una correlación entre los fenómenos y la teoría; así mismo, la analogía también la entiende como una relación de identidad entre una propiedad de uno de los análogos y la correspondiente, de la cual se derivan las mismas consecuencias causales en los sistemas respectivos; por otra parte, la filósofa analiza los problemas de la lógica de lo analógico, que suele considerarse sólo razonable pero no realmente lógicamente racional debido a su carácter no deductivo sino inductivo, a su naturaleza probable, si bien los modelos teóricos analógicos tienen una naturaleza altamente predictiva, en su opinión¹⁶¹⁷.

En esta misma tradición y en fechas todavía más próximas ya ha sido señalado por parte de los estudiosos del ámbito de las ciencias cognitivas que el:

“analogical reasoning involves the transfer of relational information from a domain that already exists in memory (usually referred to as the *source* or *base* domain) to the domain to be explained (referred to as the *target* domain). (...) Analogical mapping involves setting up correspondences between properties in the two domains and transferring a relational structure that embodies some of the relations between these properties”¹⁶¹⁸.

unproblematic, more familiar, or better-organized secondary domain. The postulated properties of these entities are described in whatever detail seems likely to prove profitable. 4. Explicit or implicit rules of correlation are available for translating statements about the secondary field into corresponding statements about the original field. 5. Inferences from the assumptions made in the secondary field are translated by means of the rules of correlation and then independently checked against known or predicted data in the primary domain. The relations between the ‘described model’ and the original domain are like those between an analogue model and its original. Here, as in the earlier case, the key to understanding the entire transaction is the identity of structure that in favorable cases permits assertions made about the secondary domain to yield insight into the original field of interest”.

¹⁶¹⁷ HESSE, Mary Brenda, *Models and Analogies in Science*, London, New York, 1963, pp. 1, 4, 30, 103, 129.

¹⁶¹⁸ VOSNIADOU, Stella y ORTONY, Andrew (eds.), *Similarity and Analogical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 6 y 9.

En esta misma tendencia Dedre Gentner ofrece una definición de la analogía como modelo estructural y mapeo (*mapping*¹⁶¹⁹) que también se halla presente en la ciencia-*science*:

“as a neutral term for any non-literal similarity comparison, including metaphors, similes and models. (...) The models used in science belong to a large class of analogies that can be characterised as structure-mappings between complex systems. Typically, the target system to be understood is new or abstract, and the base system in terms of which the target is described is familiar and perhaps visualisable. In these analogies, the objects of the known domain are mapped on to the objects of the domain of inquiry, allowing the predicates of the first domain to be applied in the other domain. Further, among the base predicates, it is primarily the relations among the nodes of the base domain that are applied in the target domain. Thus, a structure-mapping analogy asserts that identical operations and relationships hold among non-identical objects”¹⁶²⁰.

La propia Gentner ha insistido también en la importancia que en la cognición tiene la analogía como patrón relacional que busca recurrencias, similitudes y elementos comunes, de forma que se obtenga una representación simbólica o mapeo explicativo de la estructura del todo y sus partes, cosa que ofrece orientación¹⁶²¹. En la misma obra se explica que el “mapeo analógico” es el proceso que establece alineaciones estructurales entre dos situaciones dadas y establece inferencias. Esas situaciones representadas afectan, a su vez, a objetos, propiedades o relaciones, que se vinculan en correspondencia biunívoca¹⁶²².

A modo de ilustración y con referencia al mapeo analógico que evidencia correlaciones o correspondencias perfectas entre esferas o ámbitos distintos, queremos referirnos al interés de Epicuro por los resúmenes a modo de pautas de orientación con lo principal que se corresponde *in nuce* con lo expuesto en tratados más prolijos. Epicuro se pronuncia sobre el valor de los resúmenes o las síntesis como guía abreviada que sin embargo recoge los hitos del itinerario filosófico y cuyo desarrollo o práctica casa con el cuerpo doctrinal todo:

¹⁶¹⁹ MISH, F. (ed.), *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary -Eleventh Ed.*, Springfield, MA, Merriam-Webster, Incorporated, 2003, s. u. “map, to”: “to assign (as a set or element) in a mathematical or exact correspondence <map picture elements to video memory>”.

¹⁶²⁰ GENTNER, Dedre, “Are scientific analogies metaphors?” pp. 108-109, en MIALL, David S. *Metaphor, Problems and Perspectives*, Brighton, Sussex, Harvester Press, 1982, pp. 106-132.

¹⁶²¹ GENTNER, Dedre *et alii*, *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2001, pp. 1-16.

¹⁶²² cf. GENTNER, Dedre *et alii*, “*Methaphor is like analogy*”, en GENTNER, *Analogical Mind, op. cit.*, pp. 200-201.

“para los que no sean capaces de dar cuenta pormenorizada de cada una de las cuestiones tratadas por mí en los escritos relativos a la Naturaleza ni tampoco de comprender mis libros más voluminosos unidos a ellas preparé como cosa suficiente para ellos un resumen del total de mi obra de investigación, con objeto de que retuvieran en su mente mis conclusiones, y además las más generales, para que sean capaces de ayudarse a sí mismos en las cuestiones principales a lo largo de los diversos momentos de su vida. (...) [E]s menester que recuerden de manera suficiente, en el examen que lleven a cabo de la totalidad absoluta, los caracteres básicos y fundamentales de la totalidad absoluta de mi obra de investigación”¹⁶²³.

De hecho, el recuerdo, es decir, la retención mental de esos primeros principios que explica lo real o se correlaciona con ello, actúa como brújula o como imagen cartográfica que contribuye a alcanzar un estado de beatitud. Así lo afirma Epicuro:

“La imperturbabilidad consiste en estar libre de todas esas inquietudes y en tener en la mente el recuerdo permanente de los principios generales y fundamentales. (...) Estas son, querido Heródoto, las doctrinas capitales explicativas de la naturaleza del universo, las que te han sido resumidas de manera tal que estas razones (han sido recogidas, en mi opinión, con cuidada precisión) pudieran ser capaces, aunque uno no llegue a todo el conjunto de precisiones pormenorizadas, de que este uno consiga una fortaleza incomparable en relación con las demás personas”¹⁶²⁴.

Para concluir con las referencias a la actualidad de la analogía podemos mencionar a Douglas Hofstadter, físico, informático y profesor de ciencias cognitivas, que en fecha más reciente ha escrito junto con Emmanuel Sander, un libro con el elocuente título *Analogy as the Fuel and Fire of Thinking* en el que se propone que la analogía es el mecanismo mental que permite la categorización, es decir, la creación de estructuras mentales más o menos estables pero evolutivas que contienen información accesible de modo organizado. Según él, la categoría unifica la pluralidad de fenómenos de un modo tal que beneficia a la criatura en cuya mente aquélla reside. La esencia de la analogía consiste, afirma, en el hecho de que asigna en correspondencia exacta una estructura mental a otra. De hecho, la analogía es corazón, la esencia del pensamiento¹⁶²⁵.

¹⁶²³ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 35, en VARA, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶²⁴ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 82-83, en VARA, *op. cit.*, pp. 71-72.

¹⁶²⁵ HOFSTADTER, Douglas R., y SANDER, Emmanuel, *Surfaces and Essences: Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, New York, Basic Books, 2013, pp. 14-16, 50.

En nuestra opinión, la relación y la correlación no constituyen procesos meramente intramentales y epistemológicos, sino que afloran o pertenecen, también, a la estructura de lo real, por así decirlo.

4.5. La correlación entre lo visible y lo invisible

Hechas todas las consideraciones pertinentes sobre la analogía, su uso y fortuna y teniendo además presente que lo análogo es aquello que se produce según relación no sólo en la mente de quien la piensa sino también, al menos en Grecia, en lo real-natural mismo, debemos ocuparnos ya de todas estas cuestiones en Epicuro.

En su sistema filosófico, el juicio – como traduciremos λογισμός en adelante – enraíza en la certeza y veracidad de las sensaciones, esto es, de las percepciones sensoriales. De acuerdo con esto escribe Lucrecio: “¿Qué puede haber más seguro para nosotros que justamente los sentidos a la hora de distinguir lo verdadero de lo falso?” [*quid nobis certius ipsis / sensibus esse potest, qui vera ac falsa notemus?*]¹⁶²⁶ A partir de los datos ofrecidos por los sentidos, de las sensaciones, se produce una relación o analogía, una concatenación que permite ampliar el conocimiento y establecer, de esta forma, κριτήρια, normas o medios judicatorios o de discernimiento. El fundamento, pues, de esa capacidad o procedimiento judicativo-ponderativo, que pone en relación, que concatena letras, sonidos, palabras y objetos, objetos y objetos, contenidos mentales y objetos, se halla en los sentidos¹⁶²⁷, que, a su vez, refieren a lo real; por ello poetizó Lucrecio que lo que vence al miedo son los datos sensoriales y el juicio o razonamiento (*naturae species ratioque*)¹⁶²⁸.

En este sentido ya señala Epicuro que “que existen, por un lado, los cuerpos (σώματα) lo atestigua en todos los aspectos la propia sensación (αἴσθησις), criterio por referencia al cual es forzoso deducir, mediante el razonamiento (τῷ λογισμῷ), lo incierto (τὸ ἄδηλον)”¹⁶²⁹. Igualmente, existe una identidad estructural o una correlación, una proporcionalidad, es decir, αναλογία, entre la realidad visible que es observada y estudiada, y la invisible, que es considerada e investigada desde el juicio o razonamiento. La analogía constituye, entonces, no sólo un elemento presente en lo real sino un utillaje metódico a la hora de entenderla, como

¹⁶²⁶ LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, I, vv. 699-700, en SOCAS, *op. cit.*, p. 152.

¹⁶²⁷ Este empirismo sensorial se convierte en empirismo racional en el caso de la percepción de la existencia divina.

¹⁶²⁸ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, II, v. 61.

¹⁶²⁹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 39, 10-11, en VARA, *op. cit.*, p. 51.

apunta Asmis¹⁶³⁰ y explica más extensamente Giovacchini¹⁶³¹, desde el punto de vista del empirismo y la ciencia entendida modernamente.

No en vano, Epicuro señala que “uno, perfectamente consecuente con los fenómenos visibles, toma éstos como indicios de los invisibles”¹⁶³²; que “estas unidades mínimas y simples [de los átomos] procuran, según la deducción racional (ταύτη τῆ ἀναλογίᾳ) aplicada a los objetos invisibles, la unidad básica de medida a los cuerpos visibles mayores y menores”¹⁶³³; y que “de la misma proporción (ταύτη τῆ ἀναλογίᾳ) que el mínimo sensible hay que pensar que se ha servido también el mínimo que se oculta en el átomo”¹⁶³⁴.

También subraya el filósofo de Samos “la analogía (τὴν ἀναλογίαν) que hay en las cosas invisibles con las visibles (τὰ φαινόμεν[α ἐ]ν τοῖς ἀοράτοις) [y] la concordancia (συμφωνίαν) que asiste a las percepciones sensoriales (αἰσθήσεων) con las cosas invisibles (ἀόρατα)”¹⁶³⁵. En este contexto, se entiende, entonces, que existe una relación entre todo lo real, una continuidad o encadenamiento, sobre la que podemos remitir a lo señalado más arriba, en cuya virtud, como señala Anaxágoras, “las apariencias son la visión de lo

¹⁶³⁰ ASMIS, Elizabeth, *Epicurus' Scientific Method*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984, p. 177: “This compound, together with the forms ἀναλογία and ἀνάλογος is used in the sense of calculating similarities, whether they are similarities among the phenomena or similarities between the phenomena and things that are unobserved. Again, Epicurus does not provide any technical elaboration of this notion; but one example, in which he argues that the size of the atoms must be inferred by analogy with the size of perceptible bodies, shows that analogy is an important means of extending knowledge from what is perceived to what cannot be perceived”.

¹⁶³¹ GIOVACCHINI, *Empirisme, op. cit.*, pp. 90, 93-94: “L’enjeu d’une méthodologie empiriste est de donner des règles au nécessaire saut du visible à l’invisible que l’on doit effectuer si l’on veut pouvoir travailler à partir de concepts qui ne soient pas de simple reproductions de l’évidence. Ce passage, effectuée par l’analogie, n’est légitime que dans la mesure où il ne contrevient pas aux règles sous-entendues par le choix de la sensation comme fondement et pierre de touche du savoir. [...] Le raisonnement par analogie, lorsqu’il devient critériologique et non plus seulement support d’une constitution de concept, pose donc un problème essentiel (...): faut-il tabler sur une simple similitude entre les réalités que l’analogie rapproche, ou sur une véritable identité. (...) Cependant l’analogie rend de grands services en ce que, permettant d’accéder à l’invisible par le biais du visible, elle peut fournir le moyen d’expliquer certains phénomènes en les faisant procéder d’autres phénomènes qui ont avec eux des relations d’identité”.

¹⁶³² EPICURO, *Carta a Pitocles*, 104, en VARA, *op. cit.*, p. 81.

¹⁶³³ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 59, en VARA, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶³⁴ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 58, en VARA, *op. cit.*, p. 60.

¹⁶³⁵ EPICURO, *Restos de cartas*, Fragmento de cartas cuyos destinatarios se ignora, fragmento 49, equivalente a ARRIGHETTI, *op. cit.*, *Incertae sedis fragmenta*, frag. 137, 10, p. 481, cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, pp. 163-164, fr. 212, cf. DIANO, Carlo, *Lettere di Epicuro e dei suoi nuovamente o per la prima volta edite*, Firenze, Sansoni, 1946, (MCMXLVI) PHILOD. Πραγματεῖαι, col. XXIX, X, p. 15.

invisible”¹⁶³⁶, ratificado por Demócrito, para quien el criterio de aprehensión de lo invisible son las apariencias¹⁶³⁷, tal como consigna, para ambos casos, Sexto Empírico¹⁶³⁸.

La tarea, producto y capacidad del juicio consiste, entre otras cosas, en establecer, realizar o manifestar esa correlatividad o correlación entre visible e invisible, la puesta en relación (ἀναλογιστέον¹⁶³⁹) entre, al menos, esos dos elementos. Sintetizando esta analogía estructural y epistemológica, podría decirse, sin matiz cristiano, que Epicuro procede *per nota / uisibilia / sensibilia ad ignota / inuisibilia / insensibilia*, con la salvedad de que, como señala DeWitt sobre Epicuro:

“Even in the scant sixty eight pages of text surviving from his writings there is no paucity of admirable definitions, distinctions, and classifications. He does not parade them, it is readily admitted, but by his casual use it may be seen that he divided phenomena into such classes as δῆλα – ἄδηλα, φανερά – ἀφανῆ ὀρατά– ἀόρατα. The invisible world of atoms and void belongs in the first and third classes. Heavenly phenomena are ἀφανῆ, because though visible, they are beyond the range of clear and dependable vision. The use of these terms should alone suffice to show that in his thinking not all sensations were regarded as true”¹⁶⁴⁰.

Se impone, en este punto y antes de seguir desarrollando las consecuencias de la analogía física, formular una importante aclaración. La apuesta epicúrea por lo sensible para alcanzar lo insensible denota una toma de posición en el problema de lo uno y lo múltiple, así como entre racionalismo y empirismo, o, por último, entre idealismo y realismo, si bien todo ello sucede con matices y *Graeco more*. En relación con los antedichos problemas apunta Sambursky:

“La ciencia de la Antigua Grecia muestra en todas las etapas de su desarrollo el intento, continuamente recurrente, de resolver la antítesis entre la unidad del cosmos y la pluralidad de sus fenómenos. ¿Es real dicha antítesis? ¿o es quizá tan sólo una ilusión producto de la imperfección de nuestros sentidos?; y si así fuera, ¿cómo sucede eso? La pluralidad de los fenómenos ¿es sólo aparente y de hecho el cosmos es una única e

¹⁶³⁶ ANAXÁGORAS DE CLEZOMENE, frag. 835, en CORDERO, *op. cit.*, p. 396.

¹⁶³⁷ cf. [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 667 (DK 68 A 111) Sexto Empírico, *Adv. math.* VII 140, en PORATTI, *op. cit.*, p. 339.

¹⁶³⁸ SEXTO EMPÍRICO, *Contra los lógicos I = Contra los dogmáticos I = Adversus mathematicos VII*, 140, en MARCOS MONTIEL, *op. cit.*, pp. 117-118.

¹⁶³⁹ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 72, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 65.

¹⁶⁴⁰ DEWITT, Norman, “Epicurus: all Sensations are True”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, n° 74, 1943, pp. 19-32, concretamente p. 23.

inmutable unidad que no admite movimiento alguno? o ¿es esa unidad la imaginaria y de hecho la realidad no es más que la suma total de mutaciones y cambios sin fin? Las respuestas dadas a estas cuestiones por los primeros filósofos griegos van de un extremo a otro”¹⁶⁴¹.

Por otra parte, y como hemos indicado recurrentemente, Epicuro opta por una ontología física, esto es, por un reductivismo físico con fines éticos, el cual consiste en una axiomatización fundante o una fundamentación axiomatizada. Como fundacionalismo no inmovilizador, puede calificarse, como Pascal, de dogmatismo: “Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme” [...] “La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes”¹⁶⁴². Así, Epicuro pone sus propios fundamentos ontológicos mucho antes de que Hans Albert pusiera de manifiesto el problema de la fundamentación entre el empirismo y el racionalismo, así como el hecho de que una fundamentación global, absolutizadora, incurría en el trilema de Münchhausen y, más concretamente, en la detención del proceso o en una *petitio principii*, que vulnera el principio de razón suficiente¹⁶⁴³.

La confianza en la capacidad humana de relación, en la relación de relaciones que ordena lo real, así como en los juicios que evidencian correlaciones permitieron a los antiguos helenos realizar progresos científicos que, a ojos actuales, resultan sorprendentes. Esa confianza en la capacidad de aunar sensación y razonamiento la pone de manifiesto Sambursky cuando subraya la potencia de la ciencia griega y como correlaciona, también causalmente, lo visible y lo invisible:

“es interesante preguntarse hasta qué punto los griegos, en una época en la que la experimentación sistemática es prácticamente desconocida, en que los métodos empleados consistían básicamente en la observación y la suposición especulativa y en la que los principios e inferencias científicas al uso eran escasas y en su mayor parte de naturaleza general, lograron un éxito. No se trata aquí de comparar las dos teorías en términos de logros científicos absolutos, pues tal comparación carecería de sentido sin duda, además de ser inadecuada. El objetivo fundamental de la comparación es, por el contrario, estimar la validez de un método tal como se manifiesta en su lógica interna y en la medida en que consiguió desarrollar por entero sus premisas en una época en que

¹⁶⁴¹ SAMBURSKY, *op. cit.*, p. 130.

¹⁶⁴² PASCAL, Blaise, BOUTROUX, Pierre *et alii* (eds.), *Oeuvres de Blaise Pascal. XIII: Pensées (II)*, Paris, Hachette, 1921, Section VI, 395 y VII 434, pp. 302 y 346-347, respectivamente.

¹⁶⁴³ *cf.* ALBERT, *Traktat, op. cit.*, pp. 15 y 21.

la evidencia científica era cualitativa en lo fundamental. Pues hemos de tener presente que los antiguos griegos apenas conocieron la experimentación y la deducción matemática como medios de aplicar a la realidad la intuición científica; para ellos, la analogía y el modelo eran los únicos lazos tendidos entre invisible y lo visible”¹⁶⁴⁴.

Un modo de expresar más tensamente el interés por el conocimiento lo ofrece Rodríguez Alfageme: “fue en el período que precedió a Platón cuando filósofos y científicos debatieron por vez primera los méritos respectivos de la ‘razón’ y de la ‘sensación’ como fuentes del conocimiento”¹⁶⁴⁵. En una línea que, como la de Sambursky, subraya la necesidad de un conocimiento universal, la confianza en el razonamiento y el interés por la observación más que por la predicción, se expresa el estudioso alemán Von Fritz, quien señala:

“Alcune conquiste della scienza greca ancor oggi generalmente riconosciute sono state favorite da idee e teorie che per il sapere attuale sono del tutto ‘triviali’ e non scientifiche, per non parlare poi del fatto che tali conquiste furono caratterizzate da una estrema imprecisione delle osservazioni e da una disattenzione – per noi inconcepibile – nei confronti della sperimentazione. [...] Gli sforzi dei Greci furono subito diretti al raggiungimento di una conoscenza universale del mondo. È in relazione a questo sforzo e nel connubio con la filosofia che la scienza greca ha mosso i suoi primi passi verso ciò che agli occhi dello storico della scienza la rende tale e la distingue dalle tecniche prescientifiche dei Babilonesi. Essa non era affatto interessata a predire gli eventi futuri, per quanto l'astronomia tornasse utile anche per predisporre il calendario (che presso i Greci rimase comunque sempre molto impreciso). Questo interesse era così marginale che il padre dell'atomismo, Democrito (del quale si riferisce l'affermazione di voler piuttosto scoprire *una* causa dei fenomeni che possedere tutte le ricchezze del re di Persia), si accontentava di indagare in generale la causa dei fenomeni pur sapendo che sulla base di questa conoscenza non si poteva prevedere in particolare alcun evento. Gli sforzi dei Greci furono per intero indirizzati alla conoscenza delle strutture. [...] Nel loro sforzo di liberarsi dalla confusa varietà delle rappresentazioni mitiche del mondo e delle cosmologie tramandate, i più antichi filosofi greci anteriori a Senofane muovevano dai fenomeni a tutti comprensibili per poi cercare di formarsi un'immagine affatto nuova del mondo e della sua origine ricorrendo a estrapolazioni e generalizzazioni davvero ardite”¹⁶⁴⁶.

¹⁶⁴⁴ SAMBURSKY, *op. cit.*, p. 131.

¹⁶⁴⁵ RODRÍGUEZ ALFAGEME, Ignacio. *Literatura científica griega*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 226.

¹⁶⁴⁶ VON FRITZ, *Scienza, op. cit.*, pp. 5, 7 y 44, respectivamente.

Estas anotaciones pretenden evidenciar, sin enjuiciarlo, el reduccionismo físico ontológico de Epicuro, cuyo principio prelógico se halla en la aceptación de los sentidos y de lo sensible. Por eso y dado que al conformar un sistema es necesario tomar partido por uno o varios principios, consideramos improcedente la crítica de Wolfgang Detel¹⁶⁴⁷, quien con precisión pone de manifiesto las inconsistencias y lo irreconciliable de sensación y razonamiento. Sin embargo, debemos subrayar que como todo fundacionalismo, el de Epicuro debe ser entendido *ad intra* y no *ad extra* para dar cuenta de lo real.

Por otra parte, en relación con lo experimental podemos traer de nuevo a colación al antedicho Sambursky, que se pronuncia muy atinadamente sobre la voluntad universalizadora, la confianza en la capacidad de relación, así como sobre el escaso valor de la experimentación en Grecia, cosa que difiere notablemente de la reproducción fenoménica actual, de modo matematizable y *ceteris paribus*:

“Otra sorprendente característica de la ciencia griega es la escasez de experimentación sistemática y su limitación – casi exclusiva – a la observación como base de sus teorías. Si se quiere explorar el modo en que la Naturaleza funciona, debe hacerse con la menor interferencia posible, mientras que la esencia de un experimento es la creación de situaciones artificiales o no naturales –condiciones contrarias al ser mismo de la Naturaleza. El aislamiento de un fenómeno (la columna vertebral de cualquier experimento moderno), cualquier intento de separarlo del complejo de los fenómenos a los que está entrelazado, era completamente ajeno al espíritu del científico griego, como también era la repetición de un evento natural variando las circunstancias concomitantes. La Naturaleza, como el hombre, es una unidad indivisible que no puede ser seccionada sin distorsionarla”¹⁶⁴⁸.

La vocación de aunar y fundamentar lo invisible por lo visible, es decir, la confianza en los sentidos como fuente informativa para los razonamientos, en función de un todo sin solución de continuidad, permite adscribir a Epicuro a lo que podríamos llamar empirismo. Según De Lacy, Epicuro abandona el modelo racionalista de corte matemático y da preferencia a lo sensible en contraposición a los estoicos. Se centra, entonces, en la observación de ciertas señales que adoptan un patrón repetido en comparación con la vivencia pasada, de forma que la investigación consiste en observar semejanzas y diferencias en el

¹⁶⁴⁷ DETEL, Wolfgang, “Αἴσθησις und Λογισμός. Zwei Probleme der epikureischen Methodologie”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 57, 1975, pp. 21-35.

¹⁶⁴⁸ SAMBURSKY, *op. cit.*, p. 16.

marco de la experiencia, hasta poder inferir secuencias basadas en similitudes y uniformidades, con un sentido práctico, útil¹⁶⁴⁹.

A partir de lo perceptible halla o descifra lo imperceptible, que, aun siéndolo, no se halla más allá de lo natural, no es metafísico, transnatural o sobrenatural pero debe ser captado por inferencia analógica. Teniendo en cuenta la noción de utilidad o pragmatismo, el sabio samio presupone la efectividad de las capacidades sensoriales y también la necesidad de usar el sentido común del hombre corriente antes que abstractos y abstrusos encadenamientos causales sin remisión, intramentales¹⁶⁵⁰, puesto que [Epicuro y sus partidarios] “[d]esdeñan la dialéctica como superflua (παρέλκουσαν), pues estiman que basta con que los físicos procedan de acuerdo con los nombres (φθόγγους) aplicados a las cosas”¹⁶⁵¹.

Debemos tener en cuenta, por otra parte, que Epicuro funda su teoría epistemológica de sensopercepción en el juego de movimientos físicos de átomos entre átomos y vacío, del que se deriva lógicamente la materialidad de lo real y su capacidad para afectar al hombre, que – como todo lo restante – es cuerpo. La percepción, la sensación y la progresiva abstracción a partir de ésta constituyen la piedra angular de su sistema físico. Por su parte, los sentidos tienen, como sucederá mucho más tarde. con el empirista inglés John Locke, un papel en cuya virtud se dejan hacer (*afficio, ad+facio*), son afectados, pasivos o receptivos¹⁶⁵². Así lo atestigua el doxógrafo Diogenes Laercio, al consigar la teoría epicúrea al respecto:

“Toda sensación –afirma [Epicuro]- es irracional (αἴσθησις ἄλογός ἐστι) e incapaz de memoria. Pues ni se mueve por sí misma ni, movida por otro, es capaz de añadir o quitar nada. Tampoco hay nada que pueda refutarlas. Porque ni la sensación de cierta clase refuta otra de la misma clase por su fuerza equivalente, ni la sensación de una

¹⁶⁴⁹ cf. DE LACY, Phillip Howard *et al.*, en *Philodemus: On methods of inference: a study in ancient empiricism*, Philadelphia, American Philological Association, 1941, pp. 120-157, especialmente pp. 120-124; 140-144.

¹⁶⁵⁰ cf. BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, pp. 233-244. Ofrece interesantes reflexiones a partir de las que se orienta la argumentación sucesiva.

¹⁶⁵¹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 31, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 524.

¹⁶⁵² LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, Libro I: párrafos 3 y 9; Libro II: Capítulo II; pp. 83-84, 87 y 97, respectivamente: “nuestros sentidos, que tienen trato con objetos sensibles particulares, transmiten respectivas y distintas percepciones de cosas a la mente, según los variados modos en que esos objetos los afectan, y es así como llegamos a poseer esas ideas que tenemos (...) de las llamadas cualidades sensibles. Lo cual, cuando digo que eso es lo que los sentidos transmiten a la mente, quiere decir, que ellos transmiten desde los objetos externos a la mente lo que en ella producen aquellas percepciones. Preguntar en qué momento tiene ideas un hombre es tanto como preguntar cuándo empieza a percibir, puesto que tener ideas y percibir son la misma cosa.[...] Ordinariamente el entendimiento es pasivo en la recepción de las ideas simple. A este respecto, el entendimiento es meramente pasivo, y no está en su poder tener o no tener esos rudimentos, o, como quien dice, esos materiales del conocimiento. Porque, se quiera o no, en muchos casos los objetos de nuestros sentidos le imponen a nuestra mente las ideas que les son particulares”.

clase diferente la de una clase diferente, puesto que no emiten juicio sobre los mismos objetos; ni tampoco la razón, puesto que todo razonamiento es enunciado a partir de las sensaciones; ni un sentido a otro, pues prestamos atención a todos. Y la existencia de percepciones efectivas garantiza la verdad de las sensaciones; pues tan efectivamente existe el hecho de que nosotros vemos y oímos como el hecho de que sentimos dolores. Por lo tanto también es preciso que nuestras inferencias sobre las cosas trascendentes procedan del ámbito de los fenómenos. Y desde luego todas las nociones tienen su origen en las sensaciones y se forman por coincidencia y analogía y semejanza y composición, colaborando en algo también el razonamiento”¹⁶⁵³.

De hecho, podemos anotar que su perquisición epicúrea de la naturaleza no distingue, al contrario que hoy, entre procedimientos de encontrar y procedimientos de justificar, sino que en la observación afloraban simultáneamente tanto el descubrimiento cuanto su justificación, con base correlativa o analógica¹⁶⁵⁴, basándose en la explicitación del encadenamiento entre sensación y razonamiento. Es legítimo sostener, pues, que la sensación constituye el material del razonamiento y de las inferencias analógicas si bien no es preciso el concurso de la racionalidad humana en su generación; sin embargo, si atendemos a la propuesta epicúrea, que da razón de lo real, sí existe una continuidad o relación en todo lo físico.

La sensación procede, pues, debemos repetirlo, de lo real, material, corpóreo, que existe; ella, y su articulación con el juicio y por la analogía, cosa que también señala Cornford en su, por lo demás, severísimo y en nuestra opinión errado dictamen sobre Epicuro¹⁶⁵⁵, sobre

¹⁶⁵³ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 32, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 524.

¹⁶⁵⁴ POPPER, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 293: “[s]i distinguimos, como hace Reichenbach, entre un ‘procedimiento de encontrar’ y un ‘procedimiento de justificar’ (una hipótesis), entonces hemos de decir que no es posible reconstruir racionalmente el primero”; REICHENBACH, Hans, *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago, Ill., The University of Chicago Press, 1938, pp. 6-7 y 382: “(...) the thinker's way of finding this theorem and his way of presenting it before a public may illustrate the difference in question. I shall introduce the terms context of discovery and context of justification to mark this distinction. Then we have to say that epistemology is only occupied in constructing the context of justification. [...] the distinction between the context of discovery and the context of justification. We emphasized that epistemology cannot be concerned with the first but only with the latter; we showed that the analysis of science is not directed toward actual thinking processes but toward the rational reconstruction of knowledge”.

¹⁶⁵⁵ CORNFORD, Francis, *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor, 1987, p. 28: “El conocimiento tiene que reducirse de alguna manera a la sensación, y la sensación al tacto, pues lo real es el cuerpo y el cuerpo es esencialmente lo tangible. De ahí llegamos a la doctrina según la cual todos los objetos de la percepción sensible son reales y todas las percepciones que tenemos de ellos, verdaderas e infalibles, puesto que Epicuro pensaba que si se pusiera en cuestión una sola percepción no habría razón para confiar en ninguna y el conocimiento daría paso al escepticismo total”.

la inconsistencia de que parece adolecer la combinación entre materialismo sensorial y capacidad mental proyectiva que, según su parecer, realiza el filósofo de Samos¹⁶⁵⁶.

Sensación, juicio y analogía se abrazan en Epicuro, se completan necesariamente. En este sentido queremos citar las lexicográficas palabras de Balaudé sobre el juicio y la analogía en Epicuro:

“Analogismos désigne un raisonnement qui rapproche des réalités présentant des ressemblances proches ou lointaines, ou encore des réalités observables («évidentes»), et d'autres qui ne le sont pas. Sullogismos nomme un raisonnement non pas syllogistique (...) mais un raisonnement qui rassemble et synthétise. Ces trois spécifications du raisonnement communiquent entre elles et s'appellent mutuellement. L'analogie représente une forme de raisonnement très répandue, consistant en un rapprochement (sens du préverbe *ana-*) des similitudes perçues en diverses occasions, qui permet d'accéder à des généralités et de distinguer des identités et des différences. (...) Il n'y a rien de plus rigoureux ni de plus fondé que l'analogie au sens épicurien, puisqu'elle désigne peut-être l'opération la plus centrale du logos. Et non seulement, sans l'opération analogique, nous n'aurions aucune idée générale, mais en outre il serait impossible de parvenir à une connaissance des principes, qui sont « inévidents », c'est-à-dire non sensibles”¹⁶⁵⁷.

Por otra parte, y antes de ofrecer algunas explicaciones ulteriores sobre la analogía como acto intelectual humano y como método epistemológico principalísimo en Epicuro, deseamos dejar constancia de que el sentido del λογισμός lo recoge en latín Lucrecio con *uera ratio*¹⁶⁵⁸, que significa razonamiento correcto, justo, exacto, veraz, que vincula realmente y tiene por lo tanto consistencia físico-ontológica-epistemológica y valor probatorio, de tal modo que merece ser aprendida de memoria.

La *ratio* lucreciana recoge, de suyo, tanto el sentido de λόγος como ley de lo natural o relación de relaciones cuanto el de λογισμός en las diversas acepciones de juicio, dotado de

¹⁶⁵⁶ CORNFORD, *Principium*, *op. cit.*, pp. 38-48, entre otras.

¹⁶⁵⁷ BALAUDÉ, *Vocabulaire*, *op. cit.*, s. u. ‘raisonnement (logismos, λογισμός), raisonnement par analogie (analogismos, ἀναλογισμός)’, pp. 54-55.

¹⁶⁵⁸ LVCRETIVS, BAILEY, *op. cit.*, I, v. 51, v. 498, 513, 623, 637, 880; I, 82, 176, 229, 645, 1023; III, 523; IV, 446; V, 23, 406, 1117; VI, 767, 853.

fuerza explicativa, justificadora o capaz de rendir cuentas sobre los fenómenos y de lo que no aparece¹⁶⁵⁹.

Previamente hemos aludido a Anaxágoras y su ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα, a la analogía como dimensión ontológico-epistémica de la continuidad que se desarrolla en el todo. Según puso de manifiesto Regenbogen¹⁶⁶⁰, en su artículo sobre los métodos de investigación antiguos en las ciencias naturales, la analogía constituye un elemento no ornamental ni meramente orientativo sino una parte importante del proceder demostrativo, especialmente en la medicina hipocrática. De acuerdo con esto dice el estudioso alemán:

“el prodecimiento consiste, expresado de manera general y esquemática, en que un proceso supuesto e imperceptible a , que se halla desarrollado apodícticamente, es comparado con un segundo proceso perceptible b , – entretanto aparecen un segundo y tercer procesos b^1 y b^2 –, con el objetivo manifiesto de demostrar, a través de ello, la corrección de la suposición (o hipótesis) en cuanto al proceso imperceptible a ”¹⁶⁶¹.

Ésta es, entonces, la descripción de la inferencia analógica aplicada al mundo natural. En la misma dirección se expresa nuevamente cuando escribe: “con ayuda de lo visible es posible tener vistas al ámbito de lo no visible, de lo accesible a los órganos sensoriales, es decir, a base de una inferencia analógica. El método se presenta como un método de plasticidad o comprensibilidad y para nosotros Empédocles es el primero en quien vemos su aplicación con plena efectividad”¹⁶⁶², habida cuenta de que el filósofo preático establece una analogía o relación de semejanza estructural entre una hoguera o fuego y la potencia visiva humana¹⁶⁶³, así como el fenómeno de la audición y el órgano del oído se asimilan a un resonar

¹⁶⁵⁹ CASSIN, *Vocabulaire*, *op. cit.*, s. u. ‘Lógos’, pp. 733-734.

¹⁶⁶⁰ REGENBOGEN, Otto, “Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft”, originalmente publicado en 1930 y reimpreso en REGENBOGEN, Otto, DIRLMEIER, Franz (ed.), *Kleine Schriften*, München, C. H. Beck, 1961, pp. 141-194.

¹⁶⁶¹ REGENBOGEN, “Forschungsmethode”, en REGENBOGEN, DIRLMEIER, *op. cit.*, p. 153; traducción propia.

¹⁶⁶² REGENBOGEN, “Forschungsmethode”, en REGENBOGEN, DIRLMEIER, *op. cit.*, p. 158.

¹⁶⁶³ EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO, frag. 426 (DK B 21 84), Aristóteles, *Acerca de la sensación y lo sensible*, 2, 437b-438a, en CORDERO, *op. cit.*, p. 396: “Empédocles parece a veces creer que vemos por una luz que parte [del ojo], tal como se dijo antes. Dice, a propósito, lo siguiente: ‘Como cuando alguien que proyecta salir se arma de una antorcha / durante la noche invernal, llama de ardiente fuego, / colocando linternas que protegen de toda clase de vientos; / éstas dispersan el soplo de los vientos agitados, pero la luz salta hacia fuera en tanto que es más sutil / y brilla a lo largo del umbral de la casa con indomables rasgos. / Así entonces el antiguo fuego, encerrado en membranas / y en finos velos, se recluyó en la redonda pupila, / velos éstos que estaban perforados por milagrosos pasajes. / Ellos preservaban el agua profunda que fluye en torno de la pupila, / pero dejaban pasar el fuego, en tanto que es más sutil’”.

interno de una campana¹⁶⁶⁴. Al poco de la aportación erudita de Regenbogen, Hans Diller abundó en la cuestión, que trata en un artículo, homónimo de la cita anaxagórica, algunos de cuyos elementos nos interesa espigar,¹⁶⁶⁵.

Aduce el alemán un interesante uso de proporcionalidad en términos naturales en Aristóteles, procedente de los *Meteorológicos*: “es necesario que la misma razón que guarda una (cantidad de) agua, por pequeña que sea, respecto del aire que se genera a partir de ella guarde la totalidad del aire respecto a la totalidad del agua”¹⁶⁶⁶. Esto muestra, como indica Diller, que hay una proporción, correlatividad o correlación entre la parte y el todo; por otra parte, el autor sostiene que estas analogías tienen en común el hecho de que algo imperceptible se explica a partir de los fenómenos, es decir, los perceptibles o sensibles. Sin embargo, de acuerdo con su opinión, los fenómenos no son paralelos sino que esa comparación es un signo para comprender un proceso cuyas causas invisibles tienen efectos visibles. Diller propugna, a su vez, que el método investigador antedicho no es meramente analógico sino semiótico, tal como es concebido en el *corpus Hippocraticum*, donde los médicos empiristas combinan αἴσθησις (sensación o percepción) y λογισμός (reflexión o razonamiento)¹⁶⁶⁷.

Sobre la cuestión de la semiótica podemos aducir algunos ejemplos de Epicuro en los que el hecho de señalar o indicar queda claro, quizás en la línea ya avanzada por Heráclito¹⁶⁶⁸ o Parménides¹⁶⁶⁹. Así, señala Epicuro, hay que “disponer de unos criterios con los que hemos de interpretar (σημειωσόμεθα) no sólo lo presumible sino también lo incierto. Luego, una vez que hayamos tomado cumplida cuenta de estos principios, es menester, entonces ya, que con ayuda de ellos reflexionemos acerca de las cuestiones inciertas”¹⁶⁷⁰; del mismo modo, afirma,

¹⁶⁶⁴ EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO, frag. 431 (DK 31 B 99) Teofrasto, *Acerca de las sensaciones*, 9, en CORDERO, *op. cit.*, p. 231: “La audición se produce por los ruidos externos: es así que cuando (el aire) es movido por el sonido resuena dentro. De tal modo, el oído sería como una campana que produce los mismos ruidos [que resuenan afuera]”.

¹⁶⁶⁵ DILLER, Hans, “Οπισ ἀδηλων τα φαινόμενα”, en *Hermes*, nº 67, 1932, pp. 14-42.

¹⁶⁶⁶ cf. ARISTÓTELES, *Meteorológicos*, I, 340a 11 y ss. en CANDEL, *op. cit.*, p. 251.

¹⁶⁶⁷ GARCÍA GUAL, Carlos, (introd., trad.), *Tratados Hipocráticos I: Juramento, Ley, Sobre la ciencia médica, Sobre la medicina antigua, Sobre el médico, Sobre la decencia, Aforismos, Preceptos, El pronóstico, Sobre la dieta en las enfermedades agudas, Sobre la enfermedad sagrada*, Madrid, Gredos, 1983, “Introducción general” pp. 40-55.

¹⁶⁶⁸ cf. HERÁCLITO, frag. 687 (22 DK B 92) Plutarco, *Oráculos Píricos*, 404d-e en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 370: “El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos [ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει]”.

¹⁶⁶⁹ PARMÉNIDES, frag. 1050, (DK 28 B 8) vv. 1-4, en EGGERS LAN, JULIÀ, *op. cit.*, p. 479: “Y sobre este camino hay signos abundantes [τὰ τοῦ κυρίως ὄντος σημεία]”.

¹⁶⁷⁰ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 38, en VARA, *op. cit.*, p. 51.

es necesario “ser capaces de observar, para utilizarlos como punto de referencia, los fenómenos de experiencia diaria que se deben tomar como indicios de los fenómenos celestes”¹⁶⁷¹; lo apropiado se da, según el de Samos, “si uno, perfectamente consecuente con los fenómenos visibles, toma éstos como indicios de los invisibles”¹⁶⁷².

Es importante subrayar, con todo, que, como bien han señalado Cornford y Detel¹⁶⁷³, existe un problema de fundamentación, de axiomatismo irreductible en el sistema epicúreo, basado en la sensación, imponente pero en ocasiones falible o falaz. Sobre esta cuestión y su ligazón con la analogía insiste Furley, trayendo a colación a Bailey. Bailey propugna que

“[t]hought-or reasoning-about the ultimate realities of the world is conducted by the comparison and combination of ‘clear’ concepts, each stage in the process being a new concept recognized as self-evident. The concepts are grasped by ‘an act of apprehension on the part of the mind’ (ἐπιβολή διανοίας) exactly similar to that by which the senses apprehend the ‘clear vision’ of the near objects, or the mind the subtle images which penetrate to it”¹⁶⁷⁴.

A partir de ahí se puede presentar una suerte de conocimiento intuitivo infalible, que accede a las verdades fundamentales, axiomáticas, del epicureísmo sin que haya intervención alguna del elemento sensorial. Sin embargo, Furley, tras aducir textos y argumentos, insiste en el principio epistemológico e investigador de Epicuro, que nosotros deseamos formular así: *per uisibilia ad inuisibilia, per sensibilia ad insensibilia*; escribe el estudioso británico:

“Epicurus did not claim to have some kind of direct insight which led to clear and distinct ideas about the structure of the world. He tried to present arguments for his basic propositions, based on the evidence of sense-perception. Admittedly, his arguments were extremely simple minded, for the most part. But I do not see any fundamental inconsistency in his position. In particular, he is not liable to the charge laid against him by Cornford, that he dogmatically ruled out multiple explanations in his atomic theory, while accepting them in his meteorology. His method was to set up a pair of

¹⁶⁷¹ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 97, en VARA, *op. cit.*, p. 78 [εἶς τε τὸ ἀδιανόητον φερομένους καὶ τὰ φαινόμενα ἃ δεῖ σημεῖα ἀποδέχσθαι μὴ δυναμένους συνθεωρεῖν].

¹⁶⁷² EPICURO, *Carta a Pitocles*, 104, en VARA, *op. cit.*, p. 81 [ἐάν τις καλῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν περὶ τῶν ἀφανῶν σημειῶται].

¹⁶⁷³ *uid. supra*, en el capítulo, con referencias a Cornford y Detel.

¹⁶⁷⁴ BAILEY, *Greek atomists*, *op. cit.*, p. 265.

contradictories—either there is void or there is not, either matter is infinitely divisible or it is not—and then to present an argument for rejecting one of them”¹⁶⁷⁵.

Por último, es de justicia citar una buena síntesis de la unión entre analogía, empirismo, sensación y juicio como razonamiento y cordura es la que ofrece el estudioso francés Morel, quien enuncia:

“La saisie intellectuelle des principes et la connaissance rationnelle des causes sont toujours tributaires du témoignage des sens. Ainsi, dans la *Lettre à Hérodote*, dont la progressivité semble exclure toute connaissance théorique antérieurement acquise et qui entend partir d'évidences premières, le recours à l'expérience sensible est imposé d'emblée : ‘il faut en outre s'assurer de toutes choses en s'en remettant aux sensations’. La sensation remplit une fonction quasi-axiomatique, constituant un principe inconditionné et indémontrable, et ainsi une base ferme sans laquelle aucune construction théorique ne saurait être fondée”¹⁶⁷⁶.

¹⁶⁷⁵ FURLEY, David, “Knowledge of atoms and void in Epicureanism”, en ANTON, John Peter, KUSTAS, George L. y PREUS, Anthony (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1971, pp. 607—619, concretamente, pp. 619-620.

¹⁶⁷⁶ MOREL, *Épicure*, *op. cit.*, p. 113.

4.6. La συμπάθεια o la correspondencia sensitiva entre la ψυχή o cuerpo sutil, el cuerpo burdo y los objetos externos

En la división precedente hemos abordado con cierta atención la correlación entre lo visible y lo invisible según la filosofía epicúrea; tal vínculo es, por una parte, intrínseco al universo de conformidad con sus formantes pero también resulta, por otra parte, percibido, y ello sucede, creemos, en virtud de la συμπάθεια.

Si bien se nos ha transmitido el cultismo español ‘simpatía’, el término griego lo podemos verter en castellano como coafeción (o coafectación)¹⁶⁷⁷, pasión conjunta, sensibilidad mutua¹⁶⁷⁸, o interacción automática, en el sentido de que se da, sin voluntariedad explícita, una relación de afeción mutua entre el cuerpo sutil, el cuerpo burdo y los restantes objetos más o menos burdos del universo.

Nos parece errado, empero, la opción de Verde, comentarista de la *Epístola a Heródoto*, quien se limita a entender que συμπάθεια es mera correspondencia o conformidad, sin poner en juego la sensibilidad¹⁶⁷⁹. La sensibilidad implicada en esa mediación entre visible e invisible es precisamente la humana, que tiene un puente entre los dos ámbitos¹⁶⁸⁰.

El fundamento de la percepción, como pasión sensorial o impresión, que conlleva una adecuación o equivalencia, más o menos imperfecta según su accesibilidad y proximidad, entre lo intramental y lo extramental, se basa justamente en esa interacción automática. Tal como hemos dejado asentado previamente, esa relación simpática no tiene óbice conceptual

¹⁶⁷⁷ cf. EPICURO, BALAUDÉ, Jean-François (ed., trad.), *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Le Livre de poche, 1994, p. 158.

¹⁶⁷⁸ cf. VON STADEN, Heinrich, “Body, Soul, and Nerves: Epicurus”, en WRIGHT, POTTER, *op. cit.*, pp. 79-116, y más concretamente pp. 80-86, p. 85: “the chain of reciprocally enabling characteristics, capacities, and activities of soul and body”.

¹⁶⁷⁹ cf. VERDE, *Erodoto, op. cit.*, pp. 143: “53. Epicuro, pertanto, ribadisce che l’epaisthesis, questo grado di sensazione più elaborato e distinto, a differenza della mera esistenza esterna confermata dall’ aisthesis, può avvenire se e solo se si instaura una condizione di sympatheia, ovvero di conformità/ corrispondenza dei simulacri con l’ oggetto (o, in tal caso, la fonte sonora) da cui provengono; in assenza della sympatheia non è possibile l’attività dell’epaisthesis”.

¹⁶⁸⁰ JÜRSS, Fritz. *Die epikureische Erkenntnistheorie*, Berlin, Akademie Verlag, 1991, 12: “Da bei Epikur der Mensch im Zentrum seiner Überlegungen steht, gewinnt für ihn der Relationskomplex Individuum-Umwelt besondere Bedeutung. Dieser Komplex umfasst praktische und theoretische Relationen, von denen hier die kognitive Beziehung interessiert. Sie hängt an der Frage, wie der Mensch als Atomkomposition „informiert“ werden kann, welche Voraussetzungen ihm seine Pathibilität verleihen, die zugleich die Sympathie oder Gleichartigkeit des Eindrucks mit dem Objekt der ausseren Wirklichkeit gewährleistet. Epikur formuliert: ‘wenn einer nur recht ins Auge fast, wie man die evidenten Eindrücke, wie man die Kommunikationsbeziehungen (*Sympatheias*) von den ausseren Objekten zu uns herüberleitet”.

por cuanto se produce entre corporalidades más o menos burdas, cosa posibilitada especialmente por la extrema sutilidad del ἀκατονόμαστον¹⁶⁸¹, por su comunión con el cuerpo y por la de éste con los objetos exteriores más o menos burdos.

Es bien cierto, no obstante, que el término συμπάθεια tiene mayor presencia y tradición en la secta estoica, cosa que reporta sucinta pero exactamente Peters¹⁶⁸², al igual que Probst y Kranz¹⁶⁸³. No obstante, estos dos últimos estudiosos germanos reportan la coincidencia las partes entre sí en el todo sin acción directa en tanto que “simpatía”, que no sólo es consenso sino que implica cosensación y consentimiento. Cicerón lo vierte, por ejemplo, con respecto a la naturaleza (*natura, -ae*), en términos de *coniunctio, concentus, consensus*¹⁶⁸⁴, *convenientia, continuatio, continuata cognatio*, que incluye la convención de las cosas y su concierto¹⁶⁸⁵, cosa que en Epicuro tiene repercusiones físicas, que alcanzan también a su epistemología.

No en vano, el término aparece en cinco ocasiones en la *Epístola a Heródoto* y es preciso demorarnos en las cinco instancias con el fin de ganar solidez y claridad en nuestra explicación. Los pasos en cuestión, que debemos citar completos, son:

“Pues si analiza uno cómo retraer, desde las realidades objetivas hasta nosotros, la fuerza de las cosas que operan en nuestro interior (con lo que analizamos también cómo retraer las afinidades sensoriales [τὰς συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν πρὸς ἡμᾶς] entre ellas

¹⁶⁸¹ KING, R. A. H., *Common to body and soul: philosophical approaches to explaining living behaviour in Greco-Roman antiquity*, Berlin, De Gruyter, 2006, pp. 9-10: “For Epicureans and Stoics, body and soul, mind and emotion are not contrasted in value and emotion are not contrasted in value – rather they are states of a single entity in a world conceived of in the same way. This holism is part of a larger conception of human nature: psychologically too, humans are viewed holistically and not as combinations of mind or reason and emotions or desires”; “For the Epicureans *sympatheia* is due to a fifth element in the soul, and is especially involved in sensation. *Sympatheia* does not mean that the soul undergoes something caused by the body, but rather that body and soul are affected by the same things in similar ways, at the same time. Nonetheless, the body can affect soul and vice versa, and the possibility of the affection of only one of them is especially preserved by the distinction between mind and soul; the mind can be unwell while the body is thriving and vice versa”.

¹⁶⁸² cf. PETERS, F. E., *Greek Philosophical Terms; A Historical Lexicon*, New York, New York University Press, 1967, s. u. ‘*sympátheia*’.

¹⁶⁸³ cf. RITTER, *op. cit.*, vol. X, pp. 751-756, s. u. ‘*Sympathie*’, primera parte, a cargo de Peter Probst y Margarita Kranz.

¹⁶⁸⁴ KENNEY, LVCRETIVS, *op. cit.*, p. 96.

¹⁶⁸⁵ cf. CICERO, *De Divinatione*, II, 14, 34; II, 60, 124, II, 69, 142, en MUELLER C. F. W. (ed.), *De divinatione libri duo, libri de fato quae mansuerunt*, Leipzig, Teubner, 1890, pp. 208, 241 247; *De Natura Deorum*, II, sec. 19, en PEASE, Arthur Stanley (ed., com.), *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum libri III, vol. II., 2/3*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1958, p. 596.

y nosotros), ninguno de los procesos de esta nuestra explicación se contradice con el testimonio de nuestras sensaciones de los mismos”¹⁶⁸⁶;

[...]

“luego, la imagen que irrumpe en nosotros produce, en razón de ese su movimiento veloz, la impresión de un todo único y continuo, y el conjunto de emociones que emanan del objeto base (τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σφζόντων) las conserva en sí misma en proporción al correspondiente impacto procedente del mismo objeto base (κατὰ τὸν ἐκεῖθεν σύμμετρον ἐπερειαμόν), impacto que depende de la configuración profunda de los átomos en el interior del cuerpo sólido”¹⁶⁸⁷;

[...]

“[y] la corriente esa se difunde en partículas provistas de elementos iguales al todo original (τὸ δὲ ῥεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους διασπείρεται), conservando la cosa esa de las partículas algún tipo de comunión de sensaciones de forma solidaria entre sí a la vez que también su propia unicidad (ἅμα τινὰ διασφζοντας συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐνότητα ιδιότροπον) específica, que remonta hasta el objeto emisor y que reproduce en nosotros al fin la sensación propia del objeto emisor de una manera bastante completa, y, si de una manera tan fiel no, haciéndonos claro sólo la parte exterior”¹⁶⁸⁸;

[...]

“Pues sin hacer remontar al objeto emisor algún tipo de comunión de sensaciones que de él emanan no se daría al fin en nosotros esa sensación similar a la original (ἄνευ γὰρ ἀναφερομένης τινὸς ἐκεῖθεν συμπαθείας οὐκ ἂν γένοιτο ἡ τοιαύτη ἐπαίσθησις)”¹⁶⁸⁹;

[...]

“Es el alma la parte que, en razón de sus partículas finísimas, ha experimentado enorme diferenciación incluso de esos mismos elementos a los que se parece, y, por razón de esta su especial finura, comparte también más los mismos sentimientos con el resto del cuerpo agregado a ella (συμπαθεὲς διὰ τοῦτο μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι)”¹⁶⁹⁰;

¹⁶⁸⁶ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 48, en VARA, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶⁸⁷ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 50, en VARA, *op. cit.*, p. 56.

¹⁶⁸⁸ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 52, en VARA, *op. cit.*, p. 57.

¹⁶⁸⁹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 53, en VARA, *op. cit.*, p. 57.

¹⁶⁹⁰ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 63, en VARA, *op. cit.*, pp. 63.

[...]

“una vez que el alma se ha separado del cuerpo, éste no tiene la facultad de la sensación, pues tampoco antes había poseído dentro de sí mismo por derecho propio esa facultad de la sensación, sino que únicamente la facilitaba a ese otro ser, que había convivido junto con él, el alma, la que, a causa de su facultad de sensación, completada al máximo en torno a sí gracias al movimiento que le asiste, tras hacer efectiva inmediatamente a favor de sí misma la propiedad sensitiva la transmitía, justamente como dije, también al cuerpo, en razón del mutuo contacto y de la comunidad de sentimientos que hay entre cuerpo y alma (ἐαυτῷ ἀπεδίδου κατὰ τὴν ὁμούρησιν καὶ συμπάθειαν καὶ ἐκεῖνῳ)”¹⁶⁹¹.

En el primer pasaje ya se aprecia que existe una correlación resonante entre las capacidades sensitivas humanas y las realidades externas, la cual es preciso mantener metódicamente y sin solución de continuidad, de manera que realmente se preserve la afinidad entre ambas instancias, mediada por las imágenes.

Éstas últimas conservan, dice Conche, “un accord cinétique”¹⁶⁹² proporcional con los objetos emisivos. Aquí relaciona Epicuro los ámbitos ontológico y epistemológico. Debemos matizar, empero, que Epicuro, con un realismo que es científico por su rigor y sistematicidad abstractiva, entiende que siempre puede ocurrir una mediación o constitución de impresiones no plenamente correspondientes, debidas, por lo común, a una aplicación deficiente de nuestra inteligencia, a razonamientos imperfectos, ilusiones hedonistas¹⁶⁹³ y, en ocasiones, por la combinación azarosa y confusa de emisiones peliculares de varios objetos emanantes más o menos sutiles.

En esta línea argumentativa se expresa también el francés Balaudé cuando analiza el vínculo entre el pensamiento, los simulacros y la cosensación en los siguientes términos, que citamos, pese a su prolijidad, completos:

“la pensée est pensée concrètement comme le corrélat (et non l’effet) de la production des simulacres: le simulacre va aussi vite que la pensée (qui est notre

¹⁶⁹¹ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 64, en VARA, *op. cit.*, p. 63.

¹⁶⁹² CONCHE, *Épicure*, *op. cit.*, p. 136, n. 9.

¹⁶⁹³ cf. SCOTT, Dominic, “Epicurean Illusions”, en *Classical Quarterly*, nº 39, vol. 02, 1989, pp. 360-374, concretamente p. 360: “One of its fundamental assumptions is that men are the victims of a certain grand illusion and, as long as they remain so, can never aspire to a happy life. This is the illusion that pleasures can be increased in intensity without limit”.

référence), parce qu'il y a stricte coïncidence entre le perçu en son origine, et le percevant dans la forme dynamique de la connaissance (l'élan de la pensée). Vient à la suite l'explication: qu'il n'y ait aucun écart entre production de simulacres et pensée est établi par plusieurs caractéristiques complémentaires de ces simulacres: 1- l'écoulement (rheusis) est continu et non intermittent (la perception s'interrompt de la même façon); 2- c'est le développement du premier point: cet écoulement continu ne se traduit par aucune perte significative pour le corps, puisqu'elle est en permanence compensée par un afflux d'atomes venant de l'extérieur (l'on ne perçoit pas en effet que le volume du corps diminue). Tout se passe à la surface du corps, qui est une zone d'échange permanent avec l'extérieur (le corps vivant configure son espace); 3 - l'écoulement est coordonné, il conserve 'la position et l'ordre' des atomes de la surface du corps; 4 - Mais il y a trois cas de transmission de simulacres à distinguer: a) le cas le plus fréquent examiné jusqu'ici, de la réplique conforme, qui reproduit le corps et se reproduit comme telle (sans autre déformation que celle de l'usure); b) le cas de la réplique qui s'altère et se décompose, en raison du milieu extérieur (opacité, obstacles, résistance de l'air); c) enfin, les simulacres qui ne sont pas la réplique conforme d'un corps, car ils ne prennent pas son empreinte, mais sont une formation spontanée 'dans l'air'. Le développement est conclu par la référence à la noninfirmité: si la théorie est satisfaisante, c'est parce qu'elle rend compte adéquatement de la perception sensible et de ses diverses formes. Pour que chacun s'en persuade, il faut s'appliquer à penser la relation physique de la force des simulacres avec le corps émetteur et le corps récepteur, afin de comprendre de façon satisfaisante comment nous (récepteurs) entrons dans une relation de connaissance avec les réalités extérieures (émetteurs). Épicure nous invite à penser la transformation d'une force en pensée. Par là même, c'est la relation de connaissance que fonde la 'co-affection', c'est-à-dire la *sumpatheia*, que l'on se met en mesure de penser. Ce concept, un peu déroutant, est réemployé peu après au § 50 [*Epístola a Heródoto*]. Il apparaît ici comme une liaison entre le corps extérieur et notre corps, qui repose sur la médiation des simulacres: il ne s'agit pas seulement de nommer la force, mais d'en nommer la qualité propre, en l'occurrence la propriété d'établir une liaison de co-affection, qui fait qu'un corps est affecté par un autre (c'est d'ailleurs une propriété réversible). Au § 50, c'est de la coaffection entre le corps émetteur et le simulacre qu'il est question: la *sumpatheia* entre deux corps (perçu et percevant) se transmet donc par les simulacres (ils ont la *sumpatheia* puisqu'ils sont des répliques); le corps sentant est ainsi affecté, c'est-à-dire pénétré par l'image de l'objet. Par le simulacre s'opère donc une sorte de compénétration des deux corps"¹⁶⁹⁴.

¹⁶⁹⁴ EPICURO, BALAUDÉ, *Lettres, op. cit.*, pp. 80-81.

La relación correspondiente que nos ocupa debe atribuirse a los simulacros, como hace Jean Bollack¹⁶⁹⁵; de esta forma adquiere una carácter reflexivo o bidireccional y conserva, como consensibilidad, su dimensión informativa-sensorial intrasubjetiva, intersubjetiva y relacionada con los objetos, lo cuales, en una suerte de diálogo, también se están *consintiendo*.

Quizás una manera de preservar toda la carga semántica propiamente epicúrea del concepto sería la de correspondencia sensitiva, activa o pasiva, en el sentido de que, aun tratándose de un hecho en el que se produce afección con correlación más o menos perfecta, es activa en cuanto que algo impacta sensorialmente y pasiva en cuanto que algo es impactado sensorialmente.

La cosensación designa, pues, una relación entre la realidad otra externa y las facultades sensitivas y cognitivas humanas¹⁶⁹⁶, si bien propugnamos que el de Samos no está en disposición de resolver, desde las antedichas capacidades, qué sea la verdad sobre todo cuanto existe y en términos dogmáticos.

El samio asume, por su parte, en un sentido pragmático, realista y vital, la tesis de que todo conocimiento es, en primer lugar, sensación, así como que toda sensación es impresión de naturaleza material o corpórea resonante, que impacta en receptor capaz de asumirla, por su propia constitución en términos sutileza o densidad. Podríamos decir que Epicuro no abusa de la racionalidad humana en el aspecto de sobrepasarla absolutizándola, lo que la llevaría a argumentar y postular desde el vacío, sin fundamento empírico-sensorial, algo contra lo que precisamente nuestro filósofo lucha, tanto como combate el escepticismo relativista.

¹⁶⁹⁵ BOLLACK, Jean, *op. cit.*, pp. 99, 196, sobre el párrafo 50 de la *Epístola a Heródoto*: “La ‘sympathie’ est du côté de l’objet ; elle relie, au plus loin, l’image au corps qu’elle reproduit ; la ‘symétrie’ est du côté de l’organe récepteur qui capte, les grandeurs étant adaptées à ses pores dès l’émission”; sobre el párrafo 53 de la misma epístola, p. 202: “la liaison qui forme l’unité orientée du champ acoustique, jusqu’à la source émettrice, et permet à la sensation de s’accorder à la réalité de l’objet et de rester, à distance, en communication”; p. 266: “sympathie (sympatheia): Lien d’affinité qui unit le sujet et l’objet de la perception”.

¹⁶⁹⁶ JÜRSS, *Erkenntnistheorie, op. cit.*, p 41: “Die Sympathie besagt nun, daß das eine Objekt das Pathos, also die Verfassung oder Befindlichkeit des anderen mitempfindet und sich dabei im Prozeß des Mitempfindens in seinem eigenen Pathos verändert. Der Ausdruck Pathos ist nicht leicht zu fassen und stellt in gewisser Weise die Einheit des Gegensätzlichen dar, weil er die Bewegung und Veränderung in ihrer Zuständigkeit und Befindlichkeit umfaßt. Auf jeden Fall ist Pathos ein über den gnoseologischen Bereich weit hinausreichendes Phänomen, das auch den einfach strukturierten anorganischen Körpern zukommt, die entstehen, vergehen und sich verändern. Erst unter den Bedingungen höherorganisierter materieller Strukturen erscheint Pathos auch als Aisthesis, bei den niederen Lebewesen als haptisches Pathos, dann auch als akustisches und optisches”.

Los partidarios de esa investigación sin final, aun tentativo rechazan cualquier criterio, incluso transitorio, debido a su antidogmatismo y filantropía terapéutica¹⁶⁹⁷. Epicuro, en cambio, se opone a la suspensión del juicio y a la ausencia efectiva de toda regla o norma judicial¹⁶⁹⁸, que se justifica en la falibilidad total de los sentidos.

Junto a las prenociencias (προλήψεις) y a los sentimientos (πάθη)¹⁶⁹⁹, Epicuro postula, con los matices pertinentes, la importancia fundamental de las sensaciones (αἰσθήσεις) como κριτήριον τῆς ἀληθείας¹⁷⁰⁰, que deben ser ora excluidas ora aceptadas, a partir de la evidencia, la opinabilidad y el razonamiento (inferencial para lo inaccesible), con miras a la Naturaleza¹⁷⁰¹, con el fin último de alcanzar, como aspirarán estoicismo y escepticismo, la tranquilidad de ánimo.

Es, pues, la sensación es la norma de discernimiento, y no la duda¹⁷⁰², se halla también en el fundamento *de facto* y *de iure* de su sistema, junto con los principios físicos, y en ella se asienta la certeza que permite vivir dichosamente. Isnardi ofrece, por su parte, una

¹⁶⁹⁷ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, III, 280-281, en GALLEGRO, MUÑOZ, *op. cit.*, p. 333: “El escéptico, por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos, sirviéndose de la Razón. Así pues, del mismo modo que los que curan las enfermedades corporales poseen remedios de distinta intensidad y aplican los más enérgicos de ellos a los pacientes graves y otros más suaves a los menos graves: así también el escéptico plantea argumentos de distinta fuerza y se vale de los fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática en aquellos que están gravemente atacados de arrogancia, y de otros más suaves en los individuos que esa enfermedad de la arrogancia la tienen leve y fácilmente curable y que puede ser destruida con formas de persuasión más suaves”.

¹⁶⁹⁸ cf. ISNARDI, “I democritei e l'antiscetticismo di Epicuro” en, *op. cit.*, pp. 149-169; sobre la cuestión y sus conexiones con una interpretación escéptica de Demócrito.

¹⁶⁹⁹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 31, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 524: “Desde luego en el *Canon* Epicuro afirma que los criterios de la verdad son las sensaciones, las prolepsis y las afecciones [ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἔστιν ὁ Ἐπικούρος (fg. 35 Us.) κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη]”.

¹⁷⁰⁰ cf. STRIKER, Gisela, “κριτήριον τῆς ἀληθείας”, en *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge [England], Cambridge University Press, 1996, pp. 22-76 y específicamente pp. 29-50, reimpresión del mismo artículo publicado en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Phil.-hist. Klasse*, 2, 1974, pp. 48-110.

¹⁷⁰¹ EPICURO, *Máximas Capitales*, XXIII-XV, en VARA, *op. cit.*, pp. 95-96: “XXIII. Si eres contrario a todo tipo de sensaciones no tendrás ni sabrás tampoco a qué criterio acudir para saber y explicar aquéllas que de entre ellas afirmes que son falsas. 147. XXIV. Si descartas a la ligera cualquier sensación y no distingues entre una opinión que está pendiente de confirmación y la que está ya confirmada por el criterio de la sensación, los sentimientos y cualquier enfoque esclarecedor de la inteligencia, echarás a perder por tu estúpida opinión también las restantes sensaciones, con lo que descartarás la totalidad de los criterios. Pero si garantizas absolutamente todo lo que en el terreno de las intuiciones opinables está pendiente o no está pendiente de confirmación, no pasarás por alto la mentira, porque habrás cuidado de someter toda duda a toda clase de aclaración de lo que es acertado o no es acertado. 148. XXV. Si no explicas, además, en cada momento, cada uno de tus actos por referencia al fin que les impuso la Naturaleza sino que antes de eso recurres a cualquier otro criterio cuando tratas de rehuir o conseguir algo, no serán tus actos consecuentes con tus razonamientos”.

¹⁷⁰² GIGANTE, Marcello, *Scetticismo*, *op. cit.*, pp. 32-33; 118-138.

interesante categorización de los diversos tipos de sensaciones que van de lo que contrastable, opinable, evidente y concebible/representable¹⁷⁰³.

Creemos que en este contexto Epicuro confía tanto en la sensación cuanto en la racionalidad o razonamiento pero se esfuerza por no desbordarlos, porque haya continuidad confirmativa entre “fuerza de las cosas” (ἐναργείας) y “testimonio sensorial” (ταῖς αἰσθήσεσιν), si bien no se excluye la falibilidad.

Como es sabido, el problema de las sensaciones, generales o particulares¹⁷⁰⁴, resulta una cuestión espinosísima. Muchos la ha estudiado.

DeWitt¹⁷⁰⁵, entre otros, se interesa, restringiéndolo, por el alcance del aserto epicúreo sobre la verdad de las sensaciones, por lo que alude a la progresión entre αἴσθησις, ἐπαίσθησις, así como a los mecanismos de confirmación (ἐπιμαρτύρησις) y no confirmación (ἀντιμαρτύρησις) de lo sentido. A su vez, Strike prefiere referirse a “sense impressions”, y propone, con buenos argumentos, que la ἀλήθεια de las sensaciones se funde no tanto en su estatuto veritativo (ya que ahí cabe el error) sino en el hecho de que son reales y, trasladadas al plano propositivo, son verdaderas al exponerlo nudamente¹⁷⁰⁶. Everson también aborda el

¹⁷⁰³ cf. ISNARDI, “I democritei”, en *op. cit.*, pp. 149-169, concretamente pp. 152-153: “a. c’è una sensazione che attende conferma o smentita (προσμένον): è la sensazione immediata dell’empiria; b. c’è un atto consistente nell’opinare (δοξαζόμενον) in cui, sappiamo, si annida la possibilità dell’errore; c. c’è una sensazione di evidenza immediata (παρόν, altrove ἐνάργημα) in cui la realtà si fa immediatamente presente alla mente, in forma irrefutabile; d. c’è un successivo atto di intuizione della mente a base rappresentativa, che arguisce quella realtà che non è immediatamente (φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας)”; cf. también DEWITT, “Sensations”, en *op. cit.*, pp. 19-32, concretamente pp. 23-25.

¹⁷⁰⁴ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 82, en VARA, *op. cit.*, p. 71: “De donde resulta que hay que prestar atención a todos los elementos de juicio, tanto a los que nos asisten permanentemente como a las sensaciones percibidas en un momento determinado, a las sensaciones comunes a todos en problemas comunes a todos, y a los particulares en problemas particulares, y hay que prestar atención también a todo tipo de evidencias presentes en cada uno de los elementos de juicio”.

¹⁷⁰⁵ DEWITT, “Sensations”, en *op. cit.*, pp. 19-32.

¹⁷⁰⁶ STRIKER, Gisela, “Epicurus on the Truth of Sense Impressions”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, nº 59, vol. 2, 1977, pp. 125-142, reimpresso en *Essays, op. cit.*, pp. 77-91, de donde se ha tomado, p. 79, p. 82: “It seems clear that in these places Epicurus wants to say that the φαντάσματα or αἰσθητά are ‘true’ because they do exist. It seems clear also that this was supposed to be an argument in defence of the senses. What is not so clear is how much this argument was supposed to prove. In other words, the question is whether Epicurus wants to say that ‘true’ in this case means no more than ‘existing,’ or whether he wants to argue that reality, i.e. existence, implies truth in a propositional sense. In the first case, one would have to ask why Epicurus should have chosen to use the obviously misleading term ‘true’; in the second case, his argument would clearly be fallacious: from the fact that I really perceive something it does not follow that I perceive that thing correctly. According to the ‘reality’ interpretation, Epicurus was simply pointing out that visions are as real as other impressions; hence the fact that they mislead us into false judgements cannot be used to show that αἴσθησις is not always ‘true’. (...) Still using the first interpretation, this should mean that people tend to identify the process of being affected through the senses - or the impression received through the senses - with the judgment formed about the impression. The falsity of the second does not affect the reality of the first; [...] (pp. 90-91) ‘All propositions expressing no more nor less than the content of a given sense impression are true.’ If this interpretation of Epicurus’ dictum is correct, Epicurus

problema y discrepa de la identificación entre ἀληθές como real-existente, habida cuenta de que también las prenociones y los sentimientos son verdaderos; así mismo propone, en lo que llama su “argumento epistemológico”, que “[o]nly if the evidential value of each perception is taken to be absolute and unchallengeable will it be the case that *whatever* the strength of evidence of any conflicting perceptions, the truth of that perception must still be maintained”¹⁷⁰⁷, si bien es muy consciente de las limitaciones que éste presenta, por lo que, finalmente, vincula la validez sensorial con la captación de emisiones peliculares, es decir, en la noción misma de correlación cosensible.

De acuerdo con lo que estamos defendiendo a lo largo de estos capítulos, existe una continuidad entre objetos externos, cuerpo burdo y psique, de modo parecido a cómo se alinean la sensación y la percepción (ἐπαίσθησις), con lo que obtienen contenidos mentales veraces y correspondientes. La ἐπαίσθησις sería la sensación ya – muy velozmente – procesada, integrada y confirmada, de segundo orden¹⁷⁰⁸, respecto a lo que proponemos una analogía con el alemán *Kennntnis* y *Erkenntnis* e incluso con los verbos latinos *sentio* y *persentio*.

can perhaps be seen as the first in a long tradition of empiricist philosophers who tried to analyse sense perception in the hope of finding an infallible foundation for knowledge”.

¹⁷⁰⁷ EVERSON, Stephen, “Epicurus on the truth of the senses”, en EVERSON, Stephen (ed.), *Epistemology*, Cambridge [England], Cambridge University Press, 1990, pp. 161-183, cita en cuerpo de texto p. 173; *uid.* p. 167: “What is clear is that Epicurus does not introduce mental objects of awareness: the facts on which feelings and sensations ‘give us a perch’ are facts about the world and not about our mental lives”; p. 169: “The claim that all perceptions are true is clearly an epistemological one: it is concerned to secure man’s epistemic relation to the world”; pp. 173-174: “[t]he claim that the senses never lie is thus not merely a variation of the claim that all perceptions are true, but precisely what supports it. What allows Epicurus his confidence in the truth of all perceptions is the fact that the processes involved in perception are such that external objects imprint their natures’ on the senses: what perception is produced is entirely determined by the nature of the external object which gives rise to it by affecting the sense-organ. This gives Epicurus the following position: a perception is true if and only if it accords with - is like - whatever causes it. Every perception is true since the way in which it is brought about guarantees that it will accord with whatever does cause it. Given the causal passivity of the senses, there simply is no place for error”; p. 183: “[i]f we judge Epicurus’ contribution to epistemology as if it were an attempt to provide a defence against the sceptic on his own terms, as indeed it has generally been judged since antiquity, then we will have no choice but to judge it badly. If we judge it instead as an attempt to place cognition and belief within a general theory of the physical world and to explore the practical consequences of this for ensuring that our beliefs about the physical world should be as truthful as we can make them, then it can be seen to be as serious and important a contribution to epistemology as any made by an ancient author”.

¹⁷⁰⁸ *cf.* CAVALLI, Riccardo, “Il processo di ἐπαίσθησις presso gli Epicurei”, en *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, vol. 36, 2012, pp. 157-168, concretamente pp. 157 y 159: “percezione di secondo grado“. Si tratta dell’atto momentaneo attraverso cui l’individuo precisa e consolida la propria sensazione fisica, acquisendo informazioni dettagliate sulle qualità dell’oggetto percepito e sui suoi effetti; con la stessa parola gli Epicurei possono anche riferirsi al chiarimento e stabilizzazione definitiva di una percezione relativa ad oggetti non concreti; oppure addirittura ad un processo di autopercezione, cioè di consapevolezza di se in quanto soggetto senziente (...) quell’attimo immediatamente successivo all’ αἴσθησις, nel quale la sensazione si consolida, diventando definitiva e sicura per il soggetto”.

Dado que las sensaciones son verdaderas en cuanto que son impresiones meramente captadas, de modo irracional o crudo (*raw*), si no hay daño funcional en los órganos implicados, cabe referirse ahora al problema de las dimensiones del sol.

Este ejemplo señero nos permite constatar que Epicuro se hace cargo del margen de error o falibilidad senso-intelectivo y no trasciende nuestras capacidades. La elección no es casual habida cuenta de que suele ser considerado un desliz acientífico de la escuela que nos ocupa¹⁷⁰⁹. Dice el de Samos:

“El tamaño del sol (τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου), de la luna y de las demás estrellas, en lo que a nosotros afecta (κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς), es tal como se muestra (φαίνεται), pero en lo que afecta al hecho en sí es mayor o menor que el tamaño visible o un poco más pequeño o igual (κατὰ δὲ τὸ καθ' αὐτὸ ἤτοι μείζον τοῦ ὁρωμένου ἢ μικρῶ ἔλαττον ἢ τηλικούτον [οὐχ ἄμα]). Pues también los fuegos terrestres si se miran a distancia se observa, según la sensación que de este fenómeno recibimos, que se ajustan a esta explicación”¹⁷¹⁰.

Al decir que el sol es del tamaño que se muestra no está cometiendo Epicuro ninguna equivocación grave, sino apelando a la prudencia racional, al límite humano, al realismo por lo que hace a las capacidades intelectuales humanas y rechazando, con risueña agudeza, la omnipotencia de la razón sin fundamento sensorial y la teología astral platónico-aristotélica. Deslinda explícitamente, de hecho, nuestro dominio intelectivo-cognoscitivo, lo que está a nuestro alcance (κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς), y otro ámbito, coincidente o no con el anterior, que corresponde a la realidad misma (τὸ καθ' αὐτὸ).

De ahí nace lo que se considera un error de bulto en la filosofía epicúrea y es, en cambio, una apreciación realista-sensualista restrictiva¹⁷¹¹. DeWitt da en el clavo al precisar los términos generales que, consideramos, apoyan nuestra interpretación: “[h]eavenly phenomena are ἀφανῆ because though visible, they are beyond the range of clear and

¹⁷⁰⁹ cf. LÉVY, Carlos, “The New Academy and its Rivals”, en GILL, Mary Louise, and PELLEGRIN Pierre (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden, Massachusetts, Blackwell Pub, 2006, pp. 448-464, concretamente p. 453: “The Epicurean theory of knowledge, the canonic, gave occasion for fewer criticisms, probably because the Academics were too absorbed in refuting Stoic ideas in this area. In a general way, it may be said that this canon was assimilated to an absurd confidence in sensation. The example constantly given is that of the sun. Epicurus, convinced of the truthfulness of sensations, asserted in effect that the size of the sun is the size our eyes perceive it to be. This was constantly used by their adversaries in the Academy as the proof that Epicureanism was unable to understand anything at all about science”.

¹⁷¹⁰ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 91, en VARA, *op. cit.*, p. 91.

¹⁷¹¹ Debemos esta idea a las enriquecedoras conversaciones con la Dra. M^a Isabel Méndez Lloret.

dependable vision”¹⁷¹². Justamente la asunción de la falibilidad humana general y especial ante distancias sensorialmente insalvables es lo que puede haber llevado a Epicuro a postular *πλεοναχὴν κατηγορίαν*¹⁷¹³ para lo celeste; junto a esto, supone un rechazo de las teorizaciones dogmáticas y unívocas con las que conformar lo visible para salvar los fenómenos, anteponiendo la consecución de la felicidad¹⁷¹⁴, de forma que la multiplicidad explicativa no es defecto o estado transitorio¹⁷¹⁵.

Ante problemas irresolutos, o insolubles, la ciencia concebida modernamente opera también por la vía de las múltiples explicaciones para un mismo hecho¹⁷¹⁶, y Epicuro aspira a preservar, también en este procedimiento explicativo, la unidad de la totalidad natural que investiga, en la que se subsumen los sentidos humanos.

De regreso a la *συμπάθεια*, podemos afirmar que se basa en el hecho de que el objeto en cuestión produce un conjunto de impresiones sensoriales o comunión de sensaciones en el cuerpo burdo y sutil del perceptor a causa de una cierta correspondencia simétrica con el objeto dimanante mismo, del que surge un flujo de imágenes.

De acuerdo con su doctrina, el filósofo samio implica que no hay conocimiento sin sensación y que no hay sensación sin materialidad que contacte, incluso en el caso de la *ψυχή* humana y los dioses, con otra materialidad más o menos sutil o rarefacta, pues de otro modo habría impresión *ex nihilo*, si se nos permite la expresión. La cosensibilidad se produce, por otra parte, no sólo entre los objetos del mundo y el hombre en términos sensoriales más o menos burdos y sutiles, sino en el seno mismo de un ser humano, entre su cuerpo burdo y su cuerpo sutil o psique.

¹⁷¹² DEWITT, “Sensations”, en *op. cit.*, pp. 19-32, concretamente p. 23.

¹⁷¹³ *cf.* EPICURO, *Carta a Pitocles*, 86, en VARA, *op. cit.*, p. 74: “Vía de acceso que no les va a los cuerpos celestes, sino que concretamente éstos tienen varias tanto causas de su origen como explicaciones de su sustancia acordes con las sensaciones”.

¹⁷¹⁴ *cf.* ASMIS, *Scientific Method*, *op. cit.*, p. 24 y ss., p. 321 y ss.

¹⁷¹⁵ *cf.* JÜRSS, “Erklärungspluralismus”, en *op. cit.*, pp. 235-251, concretamente p. 240: “In Epikurs Physiologie hingegen hat der Erklärungspluralismus eine andere Funktion. Er gilt nur für einen spezifischen Objektbereich und ist dort keine zeitweilige Phase der Unentscheidbarkeit auf dem Wege zu der betreffenden Problemlösung, sondern die bleibende, für das Wohlbefinden der Seele zwingend erforderliche Erkenntnishaltung”.

¹⁷¹⁶ *cf.* JÜRSS, “Erklärungspluralismus”, en *op. cit.*, pp. 235-251, concretamente p. 235: “Erklärungspluralismus generell ist eine normale Erscheinung in der Geschichte der Erforschung der Wirklichkeit und gehört damit zum Bereich der Wissenschaft und ihrer Entwicklung. Wissenschaft als ein stets bewegtes System zeigt an ihrer Grenze zum Unbekannten eine Menge offener Probleme, die sich beim je aktuellen Erkenntnisstand eben der Erklärung durch eine ‘una et vera causa’ entziehen”.

En relación con esto último y sobre un pasaje del parrafo 64 en la *Epístola a Heródoto*, escribe Bignone, observaciones de tradición textual al margen, que:

“Infatti il corpo dà all'anima le condizioni necessarie al sentire, cioè la possibilità di non disperdersi e di vibrare nei moti suoi proprii; in questi moti poi si produce nell'anima il fenomeno sensitivo, di cui l'anima fa partecipe il corpo per mezzo del contatto e della simpatia o consentimento di queste due parti dell'intero organismo”¹⁷¹⁷.

En el mismo sentido se pronuncia DeWitt, cuya interpretación al respecto merece ser citada por entero, pese a su extensión:

“Inseparably associated with the relationship of soul and body as the contained and the container is the phenomenon of cosensitivity. So volatile is the soul by nature that only within the envelope of the body is it capable of existing and playing its part. This fact bestows upon the body a certain priority of causation over the soul, paradoxical as this may seem. It is the more paradoxical because, according to Epicurus, the soul and the body come into existence simultaneously. He insists, however, upon so having it, that the body in the first instance bestows sensitivity upon the soul, whereupon it acquires a share in sensitivity for itself. Nevertheless, it never acquires all the capacities of the soul; its active capacities are limited to touch, taste, smell, hearing, and vision, while the soul possesses also memory, intelligence, and reason. In addition to its active capacities the body also shares passively in the feelings of the soul, as is indicated by the phenomena of blushing, blanching, perspiring, chilling, and trembling. The psychology of Epicurus is thus psychosomatic. In promulgating this doctrine of cosensitivity Epicurus invoked a new and specialized meaning for the word *sympatheia*, just as Lucretius did for *consensus*. If pressed to its full extension the idea involves three elements: first, participation in sensation by body and soul, second, simultaneousness of participation, and third, mutual causation in the experience. These phenomena have their origin in the fact that body and soul are coterminous and coextensive, being contained within the same limits, as a fluid in a vessel, and intimately connected throughout the whole area at depth. So intimate is this interconnection presumed to be that it afforded ground for denial that the soul entered the body at birth. Its origin must have been simultaneous with conception and, as Lucretius aptly expresses it, while still reposing in the mother's womb ‘they learn

¹⁷¹⁷ BIGNONE, Ettore, *Epicuro: opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari, Laterza & Figli, 1920, p. 198.

the mutual contacts of the vital impulse [Lucretius, *De rerum natura*, II, vv.152-160.]”¹⁷¹⁸.

Según se puede apreciar, la cosensibilidad toma parte en todo momento sensitivo o intelectual, que incumbe a los dos niveles materiales que constituyen lo humano, y, en los testimonios que hemos aducido, a la visión, según anota Bailey¹⁷¹⁹ y después DeWitt¹⁷²⁰ así como a la audición, tal como se entiende a partir del párrafo 52, extraído de la *Epístola a Heródoto* y subraya Francesco Verde¹⁷²¹.

Debido a los límites y restricciones que, por su viabilidad o factibilidad, se impone en este empeño investigador, debemos excluir aquí las interesantísimas cuestiones relativas a la canónica, como las *προλήψεις* o prenociones, conceptos evidentes formados por repetición en la visión clara (*ἐνάργημα*) de la misma cosa o el mismo tipo de cosas.

Para concluir este apartado que, asentado en la relación y la correlación, aspira a (de)mostrar el profundísimo grado de imbricación de la realidad toda, incluso en lo que incumbe al sujeto y su percepción/intelección, es necesario subrayar nuevamente la vocación epicúrea de investigar lo físico, haciendo *ciencia*, como mínimo en el sentido de saber estricto, desde el empirismo, ante una naturaleza grandiosa y magnánima¹⁷²².

¹⁷¹⁸ DEWITT, *Epicurus, op. cit.*, pp. 200-201.

¹⁷¹⁹ cf. BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 418: “the movement of sensation in the eye causes a movement to pass along the chain of soul-atoms to the mind, and so by sympathetic movement (*συμπάθεια*) there is reproduced in the mind the image of sense-perception”.

¹⁷²⁰ cf. DEWITT, *Epicurus, op. cit.*, p. 205: “The account of the working of vision deserves comment as a characteristic specimen of his textbook style, avoiding technicalities and achieving the desired clearness by paraphrastic repetition. It is assumed that the presentation is a phantasia, clear and close. The idols streaming from the external object are ‘of one color and like shape to those of the original’; the magnitude is ‘proportionate’, because reduction in size must be assumed; the number of idols is innumerable but they deliver the phantasia ‘of the single and undisintegrated object’; they preserve the *sympatheia*, ‘the likeness of effect’, because the pressure exerted by the stream of idols upon the eyes is ‘symmetrical’, that is, not distorted”.

¹⁷²¹ cf. VERDE, *Erodoto*, pp. 140-141, comentario al párrafo 52: “È chiaro, dunque, che se i simulacri non fossero della stessa forma dell’oggetto esterno non potrebbe esistere tra loro la conformità {*sympatheia*}-, nel caso dell’affezione acustica, Epicuro sostiene che il deflusso di simulacri si organizza in masse compatte e tutte materiali che hanno lo stesso numero di parti, proprio per garantire la continuità e la non intermittenza di un suono, una voce o un rumore. Per queste ragioni nel testo si accenna nuovamente alla *sympatheia*, la conformità e, inoltre, alla *henotes*, l’unità del deflusso che tende verso la fonte di emissione; tali masse omogenee che costituiscono il deflusso di simulacri conservano la conformità con la fonte sonora di partenza e l’unità compatta che rende il suono continuo e non intervallato. La corrispondenza/conformità e l’unità contribuiscono a fornire la percezione {*epaisthesis*} dell’oggetto o quanto meno {*et de me gè*} la sua presenza esterna (to *exothern endelon*)”.

¹⁷²² cf. BIGNONE, Ettore, *Epicuro: opere, op. cit.*, pp. 38-39: Epicuro appartiene al mondo ionico per le tradizioni della sua giovinezza; ma cittadino d’Atene, figlio dell’età alessandrina, congiunge strettamente il problema della natura ai bisogni della vita morale. Sull’universo di Democrito impera ancora la *Moira omerica*, sul mondo morale di Epicuro ambisce a dominio sovrano la volontà. I mezzi teoretici onde si serve a rinnovare le linee del sistema del suo predecessore saranno fallaci; ma il bisogno spirituale a cui corrispondono, è ben reale negli spiriti del suo tempo. La Natura non è più, per Epicuro, solamente la *Φύσις*; ionica, cieca legge di nascita e morte perenne, ma

Pese a su fama ancilar, subsidiaria, la física epicúrea procura ser absolutamente rigurosa y, como indica Wasserstein¹⁷²³, se centra en la naturaleza tanto como cualquier otra doctrina filosófica griega. Su ciencia, empero, y quizás de ahí el reproche, no es teórica, de raigambre contemplativa y pura, sino que sirve a propósitos considerados más elevados; quizás como ocurre con el afán de saber humano que no busca saber por saber sino por la satisfacción hedonista de la curiosidad. Como indican García Gual y Acosta Méndez:

“Entre esos dos polos, idealismo y escepticismo, intenta Epicuro, de modo más radical que Aristóteles y Demócrito, tender el puente entre el sujeto cognoscente y la realidad objeto del conocer. El empirismo empieza con la desconfianza en el conocimiento; pero, a diferencia del escepticismo, pretende no concluir en ella, sino utilizarla sólo como un punto de partida para la toma de contacto posible con la realidad”¹⁷²⁴.

Epicuro satisface, con su sistema filosófico, la necesidad social, que él pulsa, de una orientación vital; por ello el samio se entrega a la perquisición de lo real a partir de informaciones sensorio-perceptivas¹⁷²⁵ contrastada por la racionalidad, que integran un conjunto

trova rispondezenze simpatiche per l'anima umana a cui porge prodiga i suoi beni, purché essa sappia apprezzarli: ‘Sia grazia alla divina Natura, dirà egli, che il necesario fece agevole, il disagevole non necesario [Χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα]¹⁷²²’ e Lucrezio (II, 625 sgg. [LVCRETIVS, BAILEY, II, v. 625: “*munificat tacita mortalis muta salute* [en su mudex ella bendice a los / mortales con callado saludo, tomado de SOCAS, *op. cit.*, p. 202]) la rappresenterà sotto il simbolo della Magna Mater, la Gran Madre Idea (...). Dalla Natura stessa nasce quel bisogno di solidarietà umana, e quella fiducia di affetti, per cui, dirà Epicuro: ‘L'affetto, (φιλία) tutta intorno trascorre la terra, ad ognuno lanciando l'appello perchè si desti all'encomio della felicità [EPICURO, *Sentencias vaticanas* A 52, en VARA, *op. cit.*, p. 103: “La amistad recorre el mundo entero proclamando a todos nosotros que despertemos ya a la felicidad { Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμὸν }”’.

¹⁷²³ WASSERSTEIN, Abraham, “Epicurean Science”, en *Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie*, vol. 106, nº 3, 1978, pp. 484-494, concretamente p. 484: “On the face of it, Epicureanism relies as much on natural science as any other ancient philosophical doctrine. Its whole ethical system is based on arguments taken from scientific discussion, and scientific doctrine is used in order to establish what the Epicurean wants to establish, namely that attitude of mind which will liberate men from the prejudices and fears which stand in the way of their happiness. Yet it is this very reliance on science, the use of science for the highest ends, that is also responsible for, and illustrates, that contradictory attitude to science which characterises Epicureanism. Epicurean preoccupation with science is not disinterested. Epicurus does not pursue truth for its own sake. What he seeks is the truth that shall make us free. But his attitude to truth is very different from that which is reported by the evangelist. It is not all truth, or truth as such, or even just any truth, that makes us free. All truth we cannot have, and some truths may be irrelevant. Indeed, in reading the Epicurean remains we are made to feel that what makes us free is not truth so much as the dissipation of error; and not of all error, but only of that which stands in the way of ἀτάρραξία. This attitude leads to selectivity and arbitrariness in the treatment of scientific problems”.

¹⁷²⁴ GARCÍA GUAL, COSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁷²⁵ GIOVACCHINI, *Empirisme, op. cit.*, p. 138: “La position épicurienne est très claire en elle-même: l'éthique et le noétique procèdent d'une évidence de même nature. De même que nous ne pouvons-nous empêcher de fuir la douleur et de rechercher le plaisir, de même nous ne pouvons pas ne pas nous fier aux sensations. Le critère est ainsi ramené à sa fonction essentielle, qui est de rendre possible la vie heureuse en éliminant l'angoisse de la mort et des dieux; du fait qu'il découle d'impressions physiques de plaisir et de douleur, le critère est assuré par son lien avec la nature, dans ce qu'elle a de plus évident et de plus puissant; ce qui tend à montrer que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce n'est pas le critère qui dévoile la nature, mais bien la nature qui assume et qui

ordenado, coherente y cerrado, el cual sirve a la praxis más elevada, que es la filosofía, es decir, el mantenimiento de una vida fundamentalmente tranquila, indolora y feliz¹⁷²⁶. La felicidad implica, a su vez, la asunción de ciertas verdades que son la reelaboración intelectual de la información derivada de los sentidos, los cuales si no son defectuosos¹⁷²⁷ y están bien aguzados, ofrecen datos fidedignos, en virtud de la concatenación entre todos los ámbitos de lo real, entre lo visible e invisible.

Para Epicuro, la ciencia está al servicio de la vida humana, de la vida filosófica, y ello no constituye un demérito; es bien cierto que su *corpus* doctrinal, incluidos los 37 libros de su Περὶ φύσεως, se integra en una filosofía concebida como un refugio¹⁷²⁸, como medicina¹⁷²⁹ contra la ansiedad, pero ello refuerza su rigor y prurito racional, contra la superstición y concepciones anímicas y cósmicas etéreas.

donne son contenu et sa force au critère; un critère n'a aucun sens dans un environnement dans lequel il n'y a pas une urgence vitale, pratique, à choisir entre le vrai et le faux, c'est à dire entre ce qui est à chercher et ce qui est à fuir".

¹⁷²⁶ cf. JÜRSS Fritz, "Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)", en *Philologus: Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, n° 121, vol. 1, enero de 1977, pp. 211-225, concretamente p. 211: "Philosophie ist vor allem eine Antwort auf das gesellschaftliche Bedürfnis nach theoretischer Lebenshilfe. Deshalb hat er seinen Landsleuten kein von Problembewußtsein und fruchtbaren Fragestellungen bestimmtes Philosophieren empfohlen, sondern ein in allem Grundsätzlichem aus definitiven Lösungen aufgebautes System angeboten. So schuf er eine Lehre von zeitgemäß großartiger innerer Kohärenz und Geschlossenheit".

¹⁷²⁷ cf. HARRY, Brigid, "Epicurus: Some Problems in Physics and Perception", en *Greece & Rome*, Second Series, vol. 17, n° 1, Apr., 1970, pp. 58-63, concretamente p. 58: "The philosophy of Epicurus is one which was designed for living in a world where truth is attainable through, and only through, the right use of the senses, which are a reliable source of information in that they faithfully relay to the mind all impressions which reach them: all perception is true, but if the impression reaches the sense organ 'damaged', or an incorrect interpretation is put on it by the mind, error can occur".

¹⁷²⁸ LLOYD, G. E. R., *Greek Science after Aristotle*, New York, Norton, 1973, p. 2: "Nevertheless one of the results of Alexander's conquests was that closer intellectual and cultural contacts between Greeks and Barbarians became possible, and a certain widening of the mental horizons can be remarked in a number of third-century writers. At the same time the Hellenistic age was no more peaceful than earlier periods, and an anxiety about the uncertainties of human life is a prominent feature of the main philosophies of the time. Both Epicureanism and Stoicism have been described as refugee philosophies, and with good reason. Whereas positive conceptions of happiness are central to the moral philosophies of Plato and Aristotle, both Epicureans and Stoics attached great importance to a negative aim, the attainment of freedom from anxiety and fear. Both Hellenistic philosophies taught that happiness is independent of external factors. The wise man is unaffected by whatever apparent evil happens to him; he is happy even on the rack. Tranquillity of mind is the objective, and every activity, including—as we shall see—the investigation of nature, is subordinated to it".

¹⁷²⁹ PHILLIPS, E. D. *Greek Medicine*, London, Thames and Hudson, 1973, p. 13: "The history of Greek medical thought and practice is also an important part of the general history of science. Within the Greek achievement, medicine is second only to mathematics, and the Hippocratic writings have strong links with Ionian nature philosophy, which supplies many of their presuppositions even when they criticize it. In their own content they provide specimens of pre-Aristotelian biology which we should otherwise not possess, though they give no hint of the *scala naturae* which Democritus outlined in the same period as a forerunner of Aristotle".

La ciencia es, para él, necesaria en tanto en cuanto permita alcanzar paz mental, pero no sacrifica en su tarea un ápice de su capacidad intelectual¹⁷³⁰, en la que se acepta con soberanía lo sensual, la experiencia y sus datos, que luego es abstractivamente discriminada¹⁷³¹, en una combinación complementaria¹⁷³².

De acuerdo con lo antedicho, y a contracorriente de descalificaciones mítico-poéticas de Cornford, Asmis estudió el método científico epicúreo, o su canónica, el cual Jürss sintetiza axiomáticamente¹⁷³³. La labor científica epicúrea atañe, en efecto, a la importancia de la correlación entre lo dicho y lo percibido, de manera que no haya fonaciones o frases huera, vacías, los conceptos de partida o asunciones en el empeño científico; alcanza igualmente a la correlación, que permite la inferencia, entre lo visible y lo invisible, lo conocido y lo ignoto, una vez ya se han producido las primeras observaciones, que es el modo empírico del mundo antiguo.

La investigadora estadounidense trata también la imposición epistémica que supone la percepción sensorial como distinta de la opinión, así como los correlatos de verdad, falsedad y evidencia¹⁷³⁴, entre otras muchas cuestiones. Más interesante si cabe que este análisis resulta la obra Giovacchini, quien asume que:

¹⁷³⁰ LLOYD, *Greek Science, op. cit.*, pp. 21-22: “Both Epicureans and Stoics divided philosophy into three parts, ethics, physics and logic, and both subordinated physics and logic to ethics. Both schools insisted that the chief aim of philosophy is to secure happiness, and that for a man to be happy he must be free from anxiety and fear. Since he will continue to be troubled by irrational fears so long as he is ignorant of the causes of natural phenomena, it follows that he must study physics as well as moral philosophy. (...) But although natural science is used to counter false religious beliefs, there is no need to study physics beyond the point where one has reached some explanation for phenomena that might be thought to be due to supernatural intervention or that might otherwise give rise to irrational fears. Epicurus’ investigations of certain physical problems are, however, carried a good deal further than one might expect in view of the reasons for which they were undertaken”.

¹⁷³¹ cf. JÜRSS, *Erkenntnistheorie, op. cit.*, p. 113: “Alles Wissen - und daraus resultiert der unbezweifelbare Empirismus Epikurs - gründet sich in letzter Instanz auf Empfindung bzw. Wahrnehmung, die durch die unbestreitbare Faktizität ihres Eindrucks eben schlechthin wirklich, wahr und evident ist. Aber bloße Wahrnehmung ist noch kein Wissen, kann gar nicht gewußt werden, weil sie alogisch, unaussagbar ist. Erst mit der Zuordnung des sensorischen Datums zu einem Begriff, also mit der Erhebung auf die Ebene des Verstandes, wird Erkenntnis gestiftet. Nicht das Pathos des visuellen Eindrucks erkennt die Dinge, wie Lukrez in voller Übereinstimmung mit seinem Lehrer betont, sondern die *ratio animi*”.

¹⁷³² cf. JÜRSS, “Erklärungspluralismus”, en *op. cit.*, pp. 235-251, concretamente pp. 235-236: “denn wie Epikur einen dezidierten Sensualismus predigt, der aber häufig durch einen ausgiebig praktizierten rationalen Kalkül ergänzt wird”.

¹⁷³³ cf. JÜRSS, “Erklärungspluralismus”, en *op. cit.*, pp. 235-251, concretamente p. 236: A. Die Wahrnehmung bezeugt (ἡ αἰσθησις μαρτυρεῖ) 1. daß es Körper gibt; 2. daß sie sich bewegen; B. Der logische Kalkül folgert (ὁ λογισμὸς τεκμαίρεται) aus 1., daß die Körper notwendig aus Atomen bestehen, weil sonst eine *divisio ad infinitum* sie ins Nichts auflösen würde; aus 2., daß es Leeres gibt als notwendige Bedingung für das Dasein und für die Bewegung der Körper”.

¹⁷³⁴ ASMIS, *Scientific Method, op. cit.*, p. 24 y ss., p. 61 y ss., p. 83 y ss., p. 141 y ss.

“L'épicurisme est une médecine de l'âme. Cette expression nous renvoie à des exégèses bien connues de l'épicurisme et de sa fin première, son Souverain Bien, son telos. Car la définition thérapeutique de la philosophie épicurienne est revendiquée dès sa naissance, et par la suite assumée par tous les successeurs d'Epicure à la tête du Jardin. Cette présence du modèle médical dans l'épicurisme peut être abordée de deux façons. La première consiste à n'envisager cette insertion qu'en fonction de ses conséquences sur le plan éthique. La seconde cherche à évaluer l'impact de cette insertion sur le plan de l'épistémologie. La première de ces deux voies a été jusqu'à présent la plus généralement suivie. On a fait usage de la médecine comme clef herméneutique pour répondre à des questions portant sur la définition épicurienne de la vertu, du plaisir, du bonheur et des moyens de l'obtenir. L'application à l'éthique épicurienne du modèle médical apporte ainsi à sa compréhension, dans la mesure où elle permet de donner un contenu dense sur le plan conceptuel à certains termes récurrents autrement difficiles à interpréter philosophiquement — c'est le cas par exemple du terme de 'guérison'”¹⁷³⁵.

Su opción interpretativa consiste en relacionar, por lo que hace al empirismo epicúreo, la filosofía y la medicina experimental-metódica antigua¹⁷³⁶, y en él subraya el uso epicúreo de la analogía como método empirista de adquisición de información, al igual que la importancia del ἐπιλογισμός¹⁷³⁷, que entre epicúreos como Filodemo (*De ira*) “est très explicitement associé à des raisonnements par analogie”¹⁷³⁸.

Este tipo de razonamiento está, además, presente en el práctica médica, y por ello la autora los compara¹⁷³⁹. La estudiosa francesa pone de manifiesto el vínculo que, en Epicuro

¹⁷³⁵ GIOVACCHINI, *Empirisme, op. cit.*, p. 10.

¹⁷³⁶ GIOVACCHINI, *Empirisme, op. cit.*, p. 11: “la philosophie épicurienne a largement puisé dans la pensée médicale grecque ; les apports et les influences de l'une à l'autre sont tout à fait assumés, rationnels, et convergent vers une conception commune de la nature empiriste du savoir”.

¹⁷³⁷ cf. ASMIS, *Scientific Method, op. cit.*, p. 178 y ss.: “an analysis of what is observed”.

¹⁷³⁸ GIOVACCHINI, *Empirisme, op. cit.*, p. 140.

¹⁷³⁹ GIOVACCHINI, *Empirisme, op. cit.*, p. 144: “L'épilogisme médical infère de l'évident à l'évident, tandis que l'analogisme infère de l'évident au non-évident, et transgresse ainsi un interdit fondamental de l'empirisme, en faisant un saut entre deux ordres de choses différents. L'épilogisme est là pour remplacer en quelque sorte l'arrière-fond théorique qui justifie l'analogisme, et que les Empiriques refusent d'intégrer à l'art médical” [...] “l'épilogisme consiste en une inférence de l'évident à l'évident ; il respecte un interdit méthodologique fort qui refuse de faire porter la réflexion sur les choses cachées par nature. Cet interdit peut être assimilé à l'interdit méthodologique de l'analogie, qui, elle, infère de l'évident au non-évident. - l'épilogisme s'oppose en cela à l'indication, qui suppose l'usage d'un raisonnement théorique et non de la simple expérience ; l'expérience elle-même consiste en la connaissance issue des sensations. - Les outils fondamentaux de l'épilogisme sont l'observation et la mémoire. L'observation joue à deux niveaux: c'est par l'observation que l'on acquiert des connaissances ; et c'est le fait qu'il y ait ou non observabilité en droit qui rend praticable l'épilogisme — aucune connaissance préalable, aucune observation présente ou passée ne pourra nous renseigner sur ce qui se passe sur Saturne”.

y contra las tesis de la medicina empírica, existe entre ἐπιλογισμός y analogía, es decir, ἀναλογισμός. Se impone consignar lo que apunta Giovacchini:

“Si l'épilogisme empirique semble se mordre la queue, c'est parce qu'il refuse d'assumer son assise théorique. Si l'expérience peut fournir matière à l'épilogisme, celui-ci fait aussi usage de la raison pour parvenir à trouver et à critiquer ; il faut à un moment ou à un autre sortir de l'expérience pour parvenir à la constituer - et c'est bien là le problème de tout empirisme, que nous retrouvons ici inchangé. (...) [L]es épicuriens ne partagent assurément pas ce refus radical de la rationalité que l'on trouve chez les Empiriques. Cela s'exprime surtout par la position de la méthodologie épicurienne par rapport à l'analogie dont on a vu que, non seulement Épicure ne la refuse pas mais qu'elle est au contraire, en tant que fondement à la fois de la constitution conceptuelle et de la prolepse, une procédure essentielle à l'épicurisme”¹⁷⁴⁰.

Más allá de la física, la canónica y el empirismo más o menos modernamente científico, el corolario de la coafección en los términos humanos y divinos más bien éticos y sociales nos lo brinda Conche cuando anota:

“Que faut-il entendre par cette *sympatheia*? Il y a ‘sympathie’ entre des êtres humains lorsqu'il y a un certain accord entre les mouvements de leurs âmes. De même, les mouvements des atomes des *typoi* demeurent accordés aux mouvements des atomes du corps solide, ou plutôt ce sont les mêmes, de sorte que les répliques ne conservent pas seulement la forme et la couleur des objets, mais leur individualité cinétique”¹⁷⁴¹.

¹⁷⁴⁰ GIOVACCHINI, *Empirisme, op. cit.*, pp. 153-154; cf. también p. 156, donde ofrece un ejemplo de la combinación de ambos.

¹⁷⁴¹ CONCHE, *Épicure, op. cit.*, p. 140.

4.7. La correlación con lo divino

En una línea que concilia justamente la relación, la correlación, el razonamiento, el consentimiento y la simpatía, es preciso referirse a la continuidad postulada por los epicúreos entre lo visible y lo invisible la aborda también Cicerón al referirse a la constitución de la divinidad en su *Sobre la naturaleza de los dioses*:

“Epicuro – capaz no sólo de ver con su espíritu los fenómenos ocultos y profundamente escondidos, sino casi de tocarlos con la mano incluso – es, en efecto, quien nos enseña que la condición natural de los dioses es tal que, para empezar, no puede discernirse mediante la sensación, sino mediante la mente”¹⁷⁴².

Por su parte, el estudioso noruego Knut Kleve observa al respecto que este pasaje tiene paralelos lucrecianos¹⁷⁴³, a saber:

“No debes creer asimismo eso de que los dioses tengan su santa casa en alguna parte del mundo; porque la naturaleza de los dioses, sutil y muy alejada de nuestros sentidos, a duras penas con la inteligencia del alma se advierte; como ella escapa a toques y palpamientos de manos, nada realmente palpable debe ser que nos toque, pues no puede tocar lo que a su vez no puede tocarse; también por tanto las moradas de ellos deben ser diferentes de las nuestras y de materia sutil”¹⁷⁴⁴.

Cuanto se ha señalado a propósito de Epicuro puede sostenerse también en el caso de Lucrecio cuyo empleo de la analogía inferencial ha sido objeto de varios análisis (cuyo estudio aquí omitimos), como los de Garani¹⁷⁴⁵, especialmente interesado en el influjo de Empédocles, o las de Schiesaro¹⁷⁴⁶, que subraya el uso de analogías sincrónicas y diacrónicas

¹⁷⁴² CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 19, 49, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 110 [*Epicurus autem, qui res occultas et penitus abditas non modo videat animo, sed etiam sic tractet ut manu, docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur*].

¹⁷⁴³ cf. KLEVE, Knut, “Zur epikureischen Terminologie”, en *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, nº 38, vol. 1, 1963, pp. 24-31.

¹⁷⁴⁴ LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, V vv. 148 y ss, en SOCAS, *op. cit.*, p. 344 [*tenvis enim natura deum longeque remota / sensibus ab nostris animi vix mente videtur; / quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum, / tactile nil nobis quod sit contingere debet; / tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum. / quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse / dissimiles debent, tenues de corpore eorum*].

¹⁷⁴⁵ GARANI, Myrto, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, London, Routledge, 2012, pp. 18-28.

¹⁷⁴⁶ SCHIESARO, Alessandro, *Simulacrum et imago: gli argomenti analogici nel “De rerum natura”* Pisa, Giardini, 1990.

en las explicaciones físicas y antropológicas del poeta, o, por último, los de Schrijvers, que analiza los procesos inferenciales que Lucrecio realiza en su “mirada a lo invisible”¹⁷⁴⁷.

La progresión desde lo más sencillamente perceptible a lo más abstracto sin que se produzca una solución de continuidad guarda relación, por último, con el estudio de la naturaleza como acto de orientación primera, desde la curiosidad humana, en cuya virtud se manifiesta un interés por lo circundante a partir del cual construirá Epicuro una sistema físico no teleológico, no providente ni dualista, del que también participarán, sin trascenderlo, las divinidades que no tendrán papel rector o directivo alguno, aunque sí inteligente para sí y para su bienestar.

En este sentido, pues, existe una conexión entre el hombre de Epicuro y sus dioses, que son, más que severísimos jueces con los que congraciarse, modelos de vida feliz, apacible y estable, como lo es en su interno dinamismo el todo, compuesto por la díada irreductible de átomos y vacío. Entendido de este modo, el interés por la naturaleza y la meteorología, así como por sus regularidades, no tiene ánimo de infundir temor, sino de aportar imperturbabilidad y procurar la ordenación y disposición autónoma, circular, reflexiva, que es divina.

Esta concepción epicúrea no resulta, de aceptarse, en nada alejada de las observaciones platónicas sobre la asimilación con lo divino, que el filósofo considera de manera monista, con los fenómenos celestes, que Aristocles consigue con la aritmética, la música, la gimnasia y la astronomía. Oigamos, pues, a Platón, cuyas citas, aun extensas, deseamos consignar por su sentido próximo al de las nociones epicúreas:

“En realidad, la visión del día, la noche, los meses, los períodos anuales, los equinoccios y los giros astrales no sólo dan lugar al número, sino que éstos nos dieron también la noción de tiempo y la investigación de la naturaleza del universo, de lo que nos procuramos la filosofía. Al género humano nunca llegó ni llegará un don divino mejor que éste. Por tal afirmo que éste es el mayor bien de los ojos. Y de lo restante que proveen, de menor valor, aquello que alguien no amante de la sabiduría lamentaría en vano si hubiera perdido la vista, ¿qué podríamos ensalzar? Por nuestra parte, digamos que la visión fue producida con la siguiente finalidad: dios descubrió la mirada y nos hizo un presente con ella para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo

¹⁷⁴⁷ SCHRIJVERS, P. H., “Le regard sur l’invisible”, en *Lucrece et les sciences de la vie*, suplemento 186 de *Mnemosyne: Bibliotheca Classica Batava*, Leiden, Brill, 1999, pp. 183-213.

nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que les son afines, como pueden serlo las convulsionadas a las imperturbables, y ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo de aquéllas, de la participación en la corrección natural de su aritmética y de la imitación de las revoluciones completamente estables del dios”¹⁷⁴⁸;

[...]

“es menester huir de él [el mundo de acá] hacia allá con la mayor celeridad, y hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible”¹⁷⁴⁹;

[...]

“Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la, inmortalidad. Puesto que cuida siempre de su parte divina, y tiene en buen orden, al dios que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz. Ciertamente, para todos hay un único cuidado del conjunto: atribuir a cada parte los alimentos y movimientos que les son propios. Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros. Adecuándose a ellos para corregir por medio del aprendizaje de la armonía y de las revoluciones del universo los circuitos de la cabeza destruidos al nacer, cada uno debe asemejar lo que piensa a lo pensado de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta vital que los dioses propusieron a los hombres como la mejor para el presente y el futuro”¹⁷⁵⁰;

[...]

“Creo incluso poder decir que algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes, la de la música y la de la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber. Por lo tanto, no con miras al cuerpo y al alma, excepto en forma accesoria, sino de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso (ἄν ἀλλήλοισιν συναρμοσθητόν) entre sí, después de ponerse en tensión adecuadamente y adecuadamente relajarse, hasta llegar al punto más conveniente. (...) En tal caso, aquel

¹⁷⁴⁸ PLATÓN, *Timeo*, 47 a-c, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 196-197.

¹⁷⁴⁹ PLATÓN, *Teeteto*, 176a5-b7, en SANTA CRUZ, *op. cit.*, p. 244.

¹⁷⁵⁰ PLATÓN, *Timeo*, 90 b-d, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, p. 258-259.

que combine la gimnasia con la música más bellamente y la aplique al alma con mayor sentido de la proporción será el que digamos con justicia que es el músico más perfecto y más armonioso, con mucha más razón que el que combina entre sí las cuerdas”¹⁷⁵¹.

Tras estas citas, que recogen el interés por lo divino, por la armonía, el temple y la estabilidad, y vinculan lo divino con lo humano, y tras haber puesto de manifiesto la relación entre razón, razonamiento y juicio, sensibilidad, perceptible e imperceptible en Epicuro, así como cuestiones sustanciales como la analogía, el sentido autoimplicado de la reflexión o la correspondencia y armonía entre el cuerpo sutil y los objetos, queremos abordar seguidamente el papel de lo divino en el sistema epicúreo.

Los dioses, sin violencia alguna, pues hay una transmisión de sensaciones y sentimientos gracias a la familiaridad (συμφυλία) y a la amistad (φιλία), fundamental para los dioses¹⁷⁵², si bien se valen por sí mismo para procurarse el placer más completo y perfecto¹⁷⁵³. No obstante, tiene un valor clave, para dioses y hombres, la comunidad de vida con el sentido de συνήθεια y de εὐκοινωνησία, la buena compañía¹⁷⁵⁴ que redundará en un sentido de íntima copertenencia¹⁷⁵⁵.

¹⁷⁵¹ PLATÓN, *República*, 411e-412a, en EGGERS LAN, *op. cit.*, 2000, pp. 191-192.

¹⁷⁵² cf. FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter*, *op. cit.*, p. 14, col. 1, ll. 4-8.

¹⁷⁵³ cf. FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter*, *op. cit.*, p. 17, frag. 87 ll. 5-6: “ἅπαντες γὰρ καὶ αὐτάρκως ἑαυτοῖς παρασκευαστικοὶ τῆς τελιοτάτης ἡδονῆς εἰσιν”.

¹⁷⁵⁴ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, Hermann (ed.), *Philodemos. Über die Götter*. III Buch, II: Erläuterung des Textes, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer, 1917, p. 9: “Die Gemeinschaft der Güter ist ein Hauptsatz der epikureischen wie der stoischen Freundschaftslehre, wenn auch die Güter selbst verschieden bewertet werden”.

¹⁷⁵⁵ cf. FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter*, *op. cit.*, p. 17, col. 2 l. 2 y ss. El propio Diels señala, en FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, Erläuterung*, *op. cit.*, p. 9: “‘Mitteilsamkeit’ die Beschaffung von Gütern versteht, die mit diensteifriger Zuneigung an den teilnehmenden Freund und andererseits mit dessen dankbarer Erkenntlichkeit sich vollzieht”.

4.8 Nota final sobre la correlación

Para concluir esta apartado, deseamos sugerir una estructura funcional que, tras elaborar el capítulo, se nos ha hecho presente y que tiene que ver con la trabazón total del sistema epicúreo.

De acuerdo con esto, en el nivel jerárquicamente superior, aunque sin racionalidad, lo permanente absoluto queda recogido por la totalidad congloba que es τὸ πᾶν, compuesto por ley y que incluye, dos clases de elementos, la pluralidad atómica y la vacuidad, en un nivel premundial, de forma que los átomos y el vacío son, *sensu stricto*, universales y eternos.

A su vez, en el plano intermundial, los dioses constituyen, por su carácter compuesto, lo permanente relativo, puesto que sólo son interminables al no sufrir menoscabo material, en virtud de su estabilidad racional, habida cuenta de su carácter permanente constitutivamente plural (plural por compuesto y porque incluye a varios entes autónomos).

Por su parte, en un nivel inferior, el intramundial, el sabio con su actitud ataráctica supone una señal (σημα) de la permanencia, de la estabilidad ante los golpes externos en el cuerpo burdo, ya sean dolencias físicas, ataques u otros padecimientos), así como ante los golpes internos o aquellos que recibe el cuerpo sutil (ψυχή) que tiene que ver con la inestabilidad o los movimientos anímicos o emociones alteradas.

Según lo propuesto, como como τὸ πᾶν es a lo eterno, los dioses son a lo permanente en los intermundos; como el sabio es a lo permanente emocional, lo es el común a lo impermanente psíquico. El sabio es como un átomo estable e indestructible y sereno, de ahí su ataraxia y su no reactividad ante los golpes externo o internos, o bien su buena gestión, proactiva, de sus movimientos anímicos.

5. La psicoterapia epicúrea¹⁷⁵⁶: autocuidado y atención al prójimo

En el apartado anterior, nos hemos ocupado del λόγος¹⁷⁵⁷ y nociones colindantes en el sistema epicúreo. Lledó resume magistralmente el papel que corresponde a esa entidad conceptual, lingüística y factitiva en la Grecia de Epicuro y por ese merecimiento estimamos justo insertar una larga cita suya como pórtico de este apartado:

“Después, con los sofistas y Sócrates, la historia nos ha entregado, en su discurso, un horizonte en el que se dibujan nuevas actitudes. Aquella cultura de los ojos y la palabra tenía que revisar sus vinculaciones con las cosas y los condicionamientos que el lenguaje había situado en nuestra forma de conocer, en el entramado de nuestra personalidad. La palabra no era sólo (...) la creadora de la solidaridad y de la comunicación. La palabra es efectivamente el vínculo formal que atenaza o aproxima a los hombres; pero también es la manifestación de ese microscomos fabricado en los recovecos de su intimidad. Al hablar con los otros, dejamos irradiar verdaderamente lo que somos o, mejor, lo que hemos llegado a ser. La monotonía de los cuerpos, la repetida forma que ciñe nuestra naturaleza y que habla, sobre todo, de la homogeneidad de los hombres, de su semejanza esencial, de su casi idéntica estructura, explota y se amplía en la multiforme variedad de lo que hablamos, en las distintas manifestaciones de ese diverso mundo que llevamos dentro, que arrastramos con nosotros mismos y que es lo que verdaderamente nos constituye, lo que nos hace, lo que nos sustenta. Esa lengua real, ese pequeño trozo húmedo de nuestro cuerpo, similar al de todos los hombres, articula un aire fonético, modula en nuestro entorno unos sonidos, que no sólo se aproximan a lo que pensamos, a lo que sentimos, sino que también dicen lo que somos. Coagulado el discurso en el centro de nuestro ser humano, los sofistas pretendieron irrumpir en ese ser, para mostrar la diversidad de las ‘conciencias’ y también los engaños en los que descansaban. Cuando el

¹⁷⁵⁶ Precisamos, por rigor intelecto-moral, que, pese a una relativa semejanza en cuanto al tema, este trabajo es absolutamente independiente de FUSARO, Diego, *La farmacia di Epicuro. La filosofia come terapia dell'anima*, Padova, Il Prato, 2006, el cual, pese a sus méritos divulgativos y actualizadores, no hemos considerado en nuestra investigación.

¹⁷⁵⁷ cf. GRANGER, Gilles-Gaston, *La Razón*, Buenos Aires, EUDEBA, 1959, pp. 7-8: “La idea de razón está ligada, en el habla grecolatina, a dos raíces esenciales: *lego*, *logos* en griego, cuyo sentido original es: reunir, ligar; *reor*, *ratio* en latín, cuyo sentido original es: calcular, contar. Sin penetrar demasiado en los arcanos, con frecuencia engañosos, de la etimología, nos está permitido limitarnos al simple esquema de las siguientes filiaciones semánticas; idea de *unir*: *hablar* —> *pensar*: idea de *calcular* —> *medir*; Tres rasgos parecen caracterizar la tradición más firme y representativa del pensamiento helénico, asimilada posteriormente por nuestra civilización occidental. 1º La razón, función del pensamiento correcto, se opone al conocimiento imperfecto e ilusorio. (...) 3º Para los antiguos, por último, la razón no es solamente una función de conocimiento, sino que igualmente se aplica en la práctica como sabiduría y prudencia”.

lenguaje quedaba reposado en nuestra mente, provocaba en ella extrañas determinaciones. Éramos lo que hablábamos, y ese ser del lenguaje modificaba nuestras actitudes, condicionaba nuestras opciones, limitaba o expandía nuestra posibilidad de convivencia y de felicidad. Pero este hablar tenía necesariamente que ser revisado, para que no constituyera en nuestro corazón un Yo cerrado, una cápsula de prejuicios y oscuridades, un temeroso territorio de crispación y de agresividad. Al hacer que el logos se convirtiese en diálogo, entraba en la mente una luz nueva que, levantada sobre el plano de nuestro discurso, lo iluminaba y le daba un relieve distinto en el que se alzaba un criterio, una nueva fábrica sobre una mirada más libre, más penetrante, más creadora. Al poner en movimiento el apelmazado territorio de nuestra intimidad, al diluirlo entre las perspectivas de otros lenguajes, de otros hombres que pretendiesen invadir el oscuro dominio de nuestra mente para desplazarlo hacia otros mundos, estábamos encauzando y creando nuestra libertad. Ser libre es, primariamente, una actitud teórica, una posibilidad de la inteligencia que, por supuesto, se desarrolla siempre en condiciones concretas y reales. La libertad se irradia desde los vericuetos de nuestro lenguaje interior que permite organizarnos de forma nueva y, en función de ella, de experimentar otra vez el mundo y, en él, a nuestro prójimo. Una aportación de la sofística consistió precisamente en haber descubierto que el lenguaje, el reconocimiento crítico de los conceptos heredados, no era sólo una especie de terapéutica teórica, sino que constituía el instrumento fundamental de nuestra libertad y, por consiguiente, la primera condición de nuestra organización como hombres. Ser humano es saber que las palabras no tienen sentido sino en el contraste y en la plena publicidad y liberación que permite el encuentro con los otros: el diálogo”¹⁷⁵⁸.

Esa racionalidad griega, relativa al *λόγος*, tiene – deseamos recalcarlo – no sólo una faceta contemplativa-abstracta e intramental, sino su igualmente importante aplicación, que Jolibert pone de relieve excelentemente:

“il faut insister sur le fait que ce sont les différents sens du Logos (...). Raison mathématicienne, ‘calcul’, enchaînement logique permettant d’assembler les idées en système démonstratif (...); faculté de ‘penser’ qui passe par le langage et repose sur la combinaison plus ou moins adroite des propositions entre elles pour Gorgias; mais aussi ‘mesure’, capacité d’assigner une finalité à l’action pratique, c’est le ‘logos’ qui doit fournir les normes de la morale et de la politique, c’est en lui qu’est la voie éducative par excellence. Dans tous ces cas, (...), que l’on parte de l’idée de relier, de parler ou de

¹⁷⁵⁸ LLEDÓ, Emilio, *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Barcelona, Montesinos, 1986, pp. 32-35.

calcular, le point d'aboutissement reste la capacité de comprendre, à la fois comme pouvoir de liaison, aptitude à découvrir des rapports au sein de représentations que le langage a permis d'abstraire, et comme pouvoir pratique de choisir des fins à sa vie, des règles de conduite pour l'existence concrète. La double fonction de la raison est d'emblée posée par les Grecs. Fonction théorique de recherche, d'analyse à des fins de connaissance, fonction pratique, morale et politique, à des fins d'action"¹⁷⁵⁹.

En Epicuro, no obstante se aprecia especialmente esa imbricación o complementariedad necesaria entre las proposiciones físicas y la praxis moral, que implica racionalidad calculadora-comparativa¹⁷⁶⁰.

Así, la respuesta a la pregunta *¿cómo curar el alma, y cuidarla epicúreamente?* constituye el objeto estricto de este apartado, si bien ya se ha podido constatar que todos los elementos del programa filosófico de Epicuro están enderezados a ese fin. La filosofía cura porque es, según Giovvachini, “une thérapie d'urgence”¹⁷⁶¹, que despliega en el cuadrifármaco, la cuádruple medicina o ἡ τετραφάρμακος. Esta idea es expresada con gran vigor por Voelke, cuando escribe:

“Dans l'épicurisme, la transposition philosophique du modèle médical n'est donc pas une simple illustration; c'est plus profondément une appropriation par la philosophie d'un modèle qui lui est nécessaire pour exprimer son intention fondamentale, mais qu'elle ne peut reprendre à son compte qu'en le transformant intérieurement”¹⁷⁶².

También Voula Tsouna destaca entre los epicúreos el objetivo curativo y, además, pone de relieve los vicios (κακία / κακαί¹⁷⁶³) y las emociones o pasiones como causantes de

¹⁷⁵⁹ JOLIBERT, Bernard, *Raison et éducation: l'idée de raison dans l'histoire de la pensée éducative*, Paris, Klincksieck, 1987, pp. 17-18, referencia obtenida a partir de LUCAS, David, “La philosophie antique comme soin de l'ame”, en *Le Portique* [en línea], 4-2007 | Soins et éducation (II), puesto en línea el 14 de junio de 2007, consultado el 09 noviembre 2015, URL: <http://leportique.revues.org/948>, nota 3.

¹⁷⁶⁰ συμμετρησις, cf. EPICURO, *Carta a Meneceo*, 130, en VARA, *op. cit.*, p. 90: “procede considerar todas estas cuestiones por comparación y examen de sus ventajas e inconvenientes (τῆ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέπει). Pues en determinadas ocasiones hacemos un uso malo del bien, y otras por el contrario un uso bueno del mal”.

¹⁷⁶¹ GIOVACCHINI, Julie, *Épicure*, Paris, Belles lettres, 2008, p. 55; p. 56: “Le ‘médicament’ à administrer, qui va pouvoir prendre en charge la totalité de ce processus de guérison, est désigné très explicitement dans la doctrine d'Epicure. Il a pour nom tétrapharmakos, quadruple remède, et se décline effectivement en quatre propositions”.

¹⁷⁶² VOELKE, André-Jean, “Opinions vides et troubles de l'âme: la médication épicurienne”, en VOELKE, André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme: études de philosophie hellénistique*, Fribourg, Suisse, Editions universitaires, 1993, pp. 59-72, concretamente p. 72.

¹⁷⁶³ cf. PLUTARCO, *De si está bien dicho lo de 'vive ocultamente'*, 1087 D-F, en MARTOS MONTIEL, *op. cit.*, pp. 157-159. “Si tienes virtudes, no dejes de usarlas; si tienes vicios, no te quedes sin cura (ἔχεις, μὴ γένη ἄχρηστος, εἴτε κακίαν, μὴ μείνης ἀθεράπευτος)”. No la hemos detectado en las obras de Epicuro. Plutarco está polemizando con la doctrina del samio, como es obvio: cf. ROSKAM, Geert, *A commentary on Plutarch's De latenter vivendo*,

la infelicidad humana¹⁷⁶⁴. A su vez, Wolfgang Schmid, en su celeberrimo artículo de 1961 sobre Epicuro [y el cristinismo] en la *Reallexikon für Antike und Christentum* (s. u. EPIKUR, vol. V, 681-819), apunta que.

“Al centro della vita comunitaria epicurea si trovano i concetti di ‘terapia’ (θεραπεία) ed ‘esercizio’ (ἄσκησις), quest’ultimo inteso nel suo significato originario di ‘pratica di esercizi spirituali’. È naturale che per Epicuro tutte le istruzioni e norme particolari relative alla ‘terapia dell’anima’ siano strettamente connesse con il fatto che egli metta su uno stesso piano e identifichi la ‘salute’ con l’ideale di vita filosofico”¹⁷⁶⁵.

La sanación psíquica abarca tanto el tratamiento reparador que sobre su propio cuerpo sutil aplica un ser humano (*Selbstsorge*), cuanto el que se brinda al prójimo, a los demás. En este sentido tiene una dimensión médica y, por ello, práctica, aplicada, centrada en la

Leuven, Leuven University Press, 2007, pp. 105 y 175: “The negative phraseology of the dichotomy (μη ... ἄχρηστος instead of χρηστός, μη ... ἀθεράπευτος instead of θεραπευτός) should of course be understood against the background of the polemical context, suggesting obviously that the labels ἄχρηστος and ἀθεράπευτος should be given to the followers of Epicurus. Furthermore, Plutarch’s argumentation in the foregoing sentence is now placed within the broader framework of a fundamental dichotomy: κακῶς βίωσας is resumed in κακίαν (ἔχεις), whereas the central idea of the rhetorical triptych γνώσθητι, σωφρονίσθητι, μετανόησον is recapitulated in the concise formula μη μείνης ἀθεράπευτος” [...] “κακία → θεραπεία → ἀρετή This quite evident scheme was no doubt common property among all the philosophical schools of Plutarch’s day (including Epicureanism) and reflects their prime concern with the domain of ethics, which had the concrete, practical purpose of curing all vices through a well-developed therapeutic method of *Seelenheilung*”. Por otra parte, Epicuro, partidario del λάθε βίωσας (USENER, *Epicurea*, op. cit., p. 326, frag. 551), del pasar desapercibido en relación con la política, sostiene, en sentido propio, que [EPICURO, *Sentencias vaticanas* 70, en VARA, op. cit., p. 104]: “Dios quiera que no hagas nada en la vida que te dé miedo si llega a descubrirlo el prójimo [Μηδέν σοι ἐν βίῳ πραχθείη ὁ φόβον παρέξει σοι εἰ γνωσθήσεται τῷ πλησίον]”.

¹⁷⁶⁴ cf. TSOUNA, Voula, “14 Epicurean therapeutic strategies”, en WARREN, *Companion*, op. cit., pp. 249-265, concretamente p. 249: “Like other Hellenistic philosophers, the Epicureans assume that the principal goal of philosophy is to secure one’s happiness, and that that result can be achieved only by removing the principal causes of human suffering, namely the vices (*kakiai*) and certain emotions or passions (*pathe*). Considered in the light of a normative conception of nature and psychic health, these are diseases of the soul that philosophy must cure and thus restore the soul to its healthy natural state, much as medicine treats the ailments of the body aiming to restore its unimpeded functioning. Therapy consists in purging from the soul the elements of moral disease, in putting into the soul the right elements, and often in both. However, from the practical perspective, the important aspect of the therapy is purgatory: the removal of features that cause disturbance and unhappiness rather than the replenishment of whatever knowledge we lack”.

¹⁷⁶⁵ SCHMID, Wolfgang, RONCA Italo (trad.), *Epicuro e l’epicureismo cristiano*, Brescia, Paideia, 1984, p. 91.

orientación ética por y para la vida humana¹⁷⁶⁶, para una existencia dichosa¹⁷⁶⁷, de modo similar a lo que Frankl llama “ärztliche Seelsorge”, esto es, psicoterapia¹⁷⁶⁸ (o cura psíquica) médica¹⁷⁶⁹. La función psicoterapéutica epicúrea ha sido comparada incluso con la budista, con la que se han hallado analogías o similitudes¹⁷⁷⁰, que, más informalmente, también encuentra Onfray en relación con Diógenes de Enoanda¹⁷⁷¹.

¹⁷⁶⁶ cf. HORN, Christoph, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München, Beck, 1998, p. 15: “scheint Philosophie in der Antike insgesamt durch ihre lebenspraktische Orientierung charakterisierbar zu sein. Vielleicht ließe sich deshalb die antike Philosophie überhaupt als handlungsleitend kennzeichnen. So betrachtet wäre es nicht mehr erstaunlich, das Ethik im Altertum als theoretische Einzeldisziplin so schlecht isolierbar ist und das sie sich thematisch so deutlich von der Moderne unterscheidet. Denn dann wäre nicht nur der engere Bereich der Moralphilosophie als praktisch aufzufassen. Philosophie wäre überhaupt als orientierende, aufklärende und normative Disziplin aufgefasst worden”; [...] “Freilich wirkt die Betonung des Lebenskunstaspekts in hellenistischer Zeit alles andere als erstaunlich. Daß die hellenistische Philosophie durch einen ‚Primat der praktischen Vernunft, charakterisiert ist, ist ein bekanntes Faktum”.

¹⁷⁶⁷ SHARPLES, Robert W., “Philosophy for life”, en BUGH, Glenn Richard (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 223-240, concretamente pp. 224-225: “(...) the individual’s concern is with living the best life for himself or herself, that is, achieving happiness, *eudaimonia* (which need not, it should be emphasised, imply disregarding the interests of others), and that the fundamental moral question is how this is to be achieved. The starting point of Hellenistic ethics is not therefore how we can determine which ways of acting towards other people are right and which wrong; the emphasis is rather on what sort of life I should aspire to for myself”.

¹⁷⁶⁸ cf. LUCAS, “La philosophie antique comme soin de l’ame”, en *op. cit.*

¹⁷⁶⁹ cf. FRANKL, Viktor E., *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse; mit de ‘Zehn Thesen über die Person’*, München, Deutschen Taschenbuch Verlag, 2009.

¹⁷⁷⁰ GOWANS, CHRISTOPHER W., “Medical Analogies in Buddhist and Hellenistic Thought: Tranquillity and Anger”, en CARLISLE, Clare y GANERI, Jonardon, *Philosophy As Therapiea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 11-33, concretamente pp. 11 y 20-21: “Medical analogies are commonly invoked in both Indian Buddhist dharma and Hellenistic philosophy. In the Pali Canon, nirvana (or, in Pali, *nibbana*) is depicted as a form of health, and the Buddha is portrayed as a doctor who helps us attain it. (...) The best-known Hellenistic formulation of a medical analogy is attributed to Epicurus...”.

¹⁷⁷¹ ONFRAY, Michel, GALMARINI Marco Aurelio (trad.), *Las sabidurías de la antigüedad: contrahistoria de la filosofía, I*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2007, pp. 288-289: “¡Un budismo griego! El extremo del muro habla del fin de la filosofía al mismo tiempo que de la conclusión de la existencia. Diógenes de Enoanda, viejo, fatigado, rico, enfermo, pero sabio gracias a la doctrina de Epicuro, padece de dolores de estómago y verifica el buen fundamento de la práctica filosófica: el epicureísmo como terapia del alma y del cuerpo, la sabiduría soteriológica, la salvación por el pensamiento desdoblado en una práctica filosófica de la vida. A la hora de irse al otro lado, Diógenes celebra su estado, la vejez, precisando que ofrece ventajas. No demasiado lejana de la medicina estoica, la lógica epicúrea elogia los méritos del estado en el que se encuentra el hombre de avanzada edad: acabada la tiranía del deseo, abolidos los inconvenientes asociados a la búsqueda del placer, terminadas las ansias de la pasión, dominados los afectos, el cuerpo vive a ritmo reducido, sin duda, pero ignora ya los sufrimientos de la libido y escapa definitivamente a las metamorfosis del impulso vital del que hablaba Lucrecio en su poema. No se sufre por vivir en un cuerpo libre ya de aquello que lo turbaba. Es evidente que Diógenes hace de la necesidad virtud, pero la extinción paulatina del instinto de vida se asemeja tanto a la realización definitiva y natural de la ataraxia que llega a confundirse con ella. El filósofo epicúreo ensalza los méritos de esta existencia sometida en adelante al puro placer de ser sin ningún tipo de parasitismo... De ahí el elogio de lo que los latinos llaman el *otium*: la utilización del tiempo libre disponible para la construcción de uno mismo como singularidad libre”.

Específicamente sobre la filosofía de Epicuro señala Foucault: “la filosofía debía considerarse como ejercicio permanente del cuidado de uno mismo”¹⁷⁷². Foucault mismo remite a un interesante pasaje epicúreo de Séneca sobre el autocuidado y la psicoterapia:

“La doctrina de Epicuro señala dos bienes que componen la suprema beatitud: el cuerpo libre de dolor y el alma sin perturbación. Tales bienes no se incrementan, si están colmados: ¿cómo crecerá, en verdad, lo que alcanza la plenitud? El cuerpo carece de dolor: ¿qué puede añadirse a esta ausencia de dolor? El alma está en consonancia consigo y goza de paz: ¿qué puede añadirse a semejante tranquilidad? Del mismo modo que el cielo sereno no admite ya una claridad mayor cuando está acrisolado con un brillo purísimo, así el hombre que cuida de su cuerpo y de su alma, y que con ambos forja su propio bien, goza de un estado perfecto y alcanza la culminación de sus anhelos cuando su alma está libre de inquietud y su cuerpo de dolor. Si le llegan del exterior algunos halagos, éstos no acrecen el sumo bien, sino que, por así decirlo, lo aderezan y recrean; pues el bien consumado de la naturaleza humana se satisface con la paz del cuerpo y del alma”¹⁷⁷³.

El cuidado integral de uno mismo puede calificarse, como ya hemos anotado previamente, como un *ars uiuendi, ars uitae*¹⁷⁷⁴, según nos informa Cicerón, o, como escribe Plutarco, una *τέχνη περὶ βίον*¹⁷⁷⁵ o, parafraseando a la estudiosa Kimmich¹⁷⁷⁶, una técnica de

¹⁷⁷² FOUCAULT, *Sexualidad, op. cit.*, pp. 49-50.

¹⁷⁷³ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 66, 45-46, en ROCA MELIÁ, *Lucilio I, op. cit.*, p. 380-381 [*apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione. Haec bona non crescunt si plena sunt: quo enim crescet quod plenum est? Dolore corpus caret: quid ad hanc accedere indolentiam potest? Animus constat sibi et placidus est: quid accedere ad hanc tranquillitatem potest? Quemadmodum serenitas caeli non recipit maiorem adhuc claritatem in sincerissimum nitorem repurgata, sic hominis corpus animumque curantis et bonum suum ex utroque nequentis perfectus est status, et summam voti sui invenit si nec aestus animo est nec dolor corpori. Si qua extra blandimenta contingunt, non augent summum bonum, sed, ut ita dicam, condiunt et oblectant; absolutum enim illud humanae naturae bonum corporis et animi pace contentum est*].

¹⁷⁷⁴ CICERO, *De Finibus Bonorum et Malorum*, I, sec. 42, 13, (*ars uiuendi*), V, sec. 18, 12 (*artem uitae*), en SCHICHE, Th. (ed.), Leipzig, Teubner, 1915 (1966), pp. 19 y 164, respectivamente.

¹⁷⁷⁵ PLVTARCHVS, *Quaestiones convivales*, 613B, lin. 5., en HUBERT, Curt, (ed.), *Plutarchi moralia*, vol. 4. Leipzig, Teubner, 1938 (1971), p. 3.

¹⁷⁷⁶ cf. KIMMICH, Dorothee, *Epikureische Aufklärungen: philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, p. XV: “Es bot sich daher an, genau diese Funktionen epikureischen Denkens zu verfolgen. Die Kritik der Götterfurcht, die Polemik gegen jegliche Abhängigkeit von falschen Werten wie Ehre, Geld und Ansehen und vor allem die ständige Mahnung, sich von einer falsch verstandenen Todesfurcht zu befreien, machen hier den emanzipatorischen Gestus aus, der alles aufklärerische Denken auszeichnet. Neben die Befreiung von unbegründeter Furcht, von heterogener Macht und von nutzlosen Bedürfnissen etc. tritt im Epikureismus die Anleitung zu einer positiven Lebensgestaltung. Radikal antimetaphysisch, innerweltlich und ausschließlich auf das autonome, sinnliche und rationale Individuum zielend, bietet der Epikureismus ein Konzept der Subjektconstitution, das sich wesentlich an ästhetischen Kriterien orientiert. Gelingendes, glückliches Leben besteht demnach nicht in der Erfüllung von bestimmten Pflichten und auch nicht in der Befolgung beliebig verallgemeinerbarer Regeln, sondern bedeutet vielmehr ein auf Selbstwahrnehmung basierendes Ordnen und „Stilisieren“ des Verhaltens”.

organización de la vida, una *regula uitae*, una regla de vida¹⁷⁷⁷. Ese cuidado que no sólo es estoico¹⁷⁷⁸ o peculiar del socratismo, se presenta, en el caso epicúreo, como una técnica o arte que ofrece los “στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν, los elementos básicos de una vida hermosa”¹⁷⁷⁹

Por lo que respecta al vínculo necesario e inseparable entre discurso sobre la vida, modo de vida, o modo de ser, se pronuncia también la estudiosa gala Giovacchini:

“L’*épicurisme* offre le précieux trésor d’une philosophie efficace - voire d’une philosophie de l’efficacité. Rares sont les penseurs qui, autant qu’*Epicure*, eurent le souci de proposer une pensée facile à saisir, et d’un usage réel. Les sagesse antiques sont souvent considérées comme des ‘genres de vie’; elles n’ont pas d’abord pour vocation de livrer des systèmes théoriques exhaustifs, mais de régler l’existence des hommes. Elles sont des méthodes du bien-vivre”¹⁷⁸⁰.

Este hecho lo expresa magistralmente Hadot, quien escribe, en una larga cita que, no obstante, merece la pena consignar:

“Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen en la soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una ‘escuela’ filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir, a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige del individuo un cambio total de vida, una conversión de todo el ser y, por último, cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo. Esta opción existencial implica a su vez una visión del mundo, y la tarea del discurso filosófico será revelar y justificar

¹⁷⁷⁷ HADOT, Pierre, PALACIO, Javier (trad.), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, p. 28: “Conviene que uno mismo se formule la regla vital de la manera más dinámica y concreta, debiéndose ‘poner ante los ojos’ unos acontecimientos vitales contemplados a la luz de esa regla fundamental. En esto consiste el ejercicio de memorización (mneme) y de meditación (melete) de la regla vital”.

¹⁷⁷⁸ cf. *contra*, como concepto puramente estoico, y a propósito de τέχνη περὶ βίον, FUHRMANN, François, editor de PLUTARCO, *Oeuvres morales. Propos de table Tome IX*, Paris, Belles lettres, 1972, p. 149, n. 1.

¹⁷⁷⁹ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 123, en VARA, *op. cit.*, p. 87.

¹⁷⁸⁰ GIOVACCHINI, *Épicure, op. cit.*, p. 18.

racionalmente tanto esta opción existencial como esta representación del mundo. El discurso filosófico teórico nace, pues, de esta inicial opción existencial y conduce de nuevo a ella en la medida en que, por su fuerza lógica y persuasiva, por la acción que pretende ejercer sobre el interlocutor, incita a maestros y discípulos a vivir realmente de conformidad con su elección inicial, o bien es de alguna manera la aplicación de un cierto ideal de vida”¹⁷⁸¹.

Además de un cuidado integral que conforma un modo de vida, el conjunto de recursos terapéuticos que propone Epicuro caen en el ámbito de la psicagogia¹⁷⁸², es decir, el arte o técnica de dirigir, conducir y educar la psique o cuerpo sutil humano, con vistas a su bienestar.

Ya hemos subrayado anteriormente la importancia de la racionalidad vuelta sobre sí misma, o conciencia; ésta resulta, al propio tiempo, agente en el proceso terapéutico y paciente a la hora de expurgar o extirpar contenidos mentales nocivos o paralizantes.

De hecho, según nos transmite Filodemo – cosa que hemos averiguado leyendo a Mondolfo¹⁷⁸³ – “lo capital de la felicidad es la disposición de la cual nosotros somos dueños; es gravoso también el mando de otros en la milicia; la vida oratoria está también cargada de sobresaltos y perturbaciones, si se puede persuadir. ¿Por qué, pues, nos entregamos a un asunto tal, sobre el que otros tienen el poder? [τὸ κεφάλαιον τῆς εὐδαιμονίας ἡ διάθεσις, ἧς ἡμεῖς κύριοι. χαλεπὸν στρατεία κὰν ἐτέρων ἀρχῆ. (...) τὸ ῥητορεύειν σφυγμοῦ καὶ ταραχῆς γέμον, εἰ πείσαι δύναται. τί οὖν μεταδιώκομεν πρᾶγμα τοιοῦτον, οὗ τὴν [ἐ]ξουσίαν ἔχουσιν ἄλλοι;]”¹⁷⁸⁴.

¹⁷⁸¹ HADOT, Pierre, *Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 13.

¹⁷⁸² cf. RABOW, Paul, *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, Kösel, 1954, pp. 16-17: “In dieser Praxis der Seelenleitung wird die Lehre jener antiken Philosophien zu tiefgreifendem Leben, Wollen, Tun; und was in ihrer Lehre das tiefste Lebenswollen war, wird in dieser Praxis deutlich bestimmter Ausdruck. So lehrt sie uns die lebendigen Menschen kennen und verstehen, die in jenen Philosophien und durch sie wurden; und lehrt uns die Lebensmitte kennen und verstehen, aus der jene Philosophien wurden. Die Systeme der philosophischen Lehren, wenn man sie nach ihrem zentralen, tiefst bewegenden Motiv befragt, geben vieldeutige Antwort, die Praxis der Seelenleitung eine, eindeutige: nur das, was in dem System das Zentrale ist, kommt hier zur Behandlung; was hier nicht zur Behandlung kommt, gehört - es mag im System noch so scharf hervortreten - nicht dem Zentrum an. So gibt die Seelenleitung ein unvergleichliches Instrument der Deutung und des Verstehens der philosophischen Systeme. Dies zeigt sich z. B. bei der Stoa und beim Epikureismus mit aller Klarheit. (...) Es wird die erste - jetzt anzugreifende - Aufgabe sein, jenes System der antiken Seelenleitung und Seelenheilung oder - wie ich es nenne - *der Psychagogik* - (...) aus seiner Verdeckung und Zerstreung wiederzuentdecken und zu möglichst voller Erscheinung zu bringen”.

¹⁷⁸³ MONDOLFO, *Sujeto humano*, p. 311 y n. 37.

¹⁷⁸⁴ cf. DIÓGENES DE ENOANDA, *Inscripción Epicúrea*, Maxims, fr. 112, en SMITH, *op. cit.*, pp. 294-295, 409 (trad.): “The sum of happiness consists in our disposition, of which we are master. Military service is dangerous and one is subordinate to others. Public speaking is full of agitation and nervousness as to whether one can convince. Why then do we pursue an occupation like this, which is under the control of others?”; cf. también.

Ciertamente Filodemo dista cronológicamente de Epicuro; con todo, se impone en este punto aquilatar el concepto de *διάθεσις*. Ésta remite a la constitución o constitución anímica, es decir, al modo en que esta se halla ordenada, de manera que, al contrario de lo que ocurre con la colocación atómica, la disposición psíquica es interna e inherente al sabio que podemos considerar como una suerte de átomo sintiente pero imperturbable a los vaivenes y torbellinos de la vida, el cuerpo burdo, las cosas o el prójimo. El ser dueño de sí mismo significa, entonces, estar en posesión del modo actitudinal particular, autogobernarse o, dicho de otro modo, ser autónomo. En este sentido, el autocuidado psíquico puede considerarse como un proceso médico iterativo que, no obstante, es incremental por cuanto alcanza cada vez mayor salud¹⁷⁸⁵ y apoderamiento de sí mismo, así como mayor paz mental, habida cuenta de que, según Epicuro, nunca es pronto ni tarde para la filosofía, es decir, para la dicha de un vivir *ἀταράχως*.

En Epicuro la llave de la salud psicofísica está, así pues, en el dominio de la filosofía y en el individuo¹⁷⁸⁶ específico, en su consciencia y conciencia¹⁷⁸⁷, que luego se pone en relación con la alteridad específica y plural en cuanto prójimo, de manera que, ya sea por su voluntad racional-lingüística cuanto por su aspiración a difundirse como palabra sanadora, supera el egoísmo¹⁷⁸⁸.

BIGNONE, *Epicuro, op. cit.*, p. 189, texto 109: “L'essenziale per la felicità è la nostra condizione intima di cui siamo padroni noi. Grave cosa è la milizia e soggetta al comando altrui: vita di oratore è piena di inquietudine e trepidazione se ci riesca di persuader la turba. Perchè dunque ambiremo ansiosamente ciò che è in arbitrio altrui?”.

¹⁷⁸⁵ cf. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, III, 4, 9, en MEDINA, *op. cit.*, p. 267: “En realidad nuestros antepasados pensaban que la salud de las almas consistía en un estado de tranquilidad y equilibrio (...) [*sanitatem enim animorum positam in tranquillitate quadam constantiaque censebant*]”.

¹⁷⁸⁶ cf. WUNDT, *op. cit.*, pp. 265-266: “Das Problem der Individualität steht seit dem Ausgang des fünften Jahrhunderts im Mittelpunkt des Interesses. So einseitig es zunächst von seiner ethischen Seite her aufgefaßt wurde und sich in der Frage nach dem praktischen Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit erschöpfte, je mehr die gesamte Struktur des realen Lebens durch den Individualismus bestimmt wurde, umso mehr mußte es nach einer theoretischen Deutung verlangen. (...) Dagegen zeigte Epikur auch darin die relative Armut seines Denkens, daß er, obwohl seine Ethik so ganz dem Rechte des Individuums galt, den Begriff der Individualität den Grundlehren seines Systems nicht einzuschmelzen verstand”.

¹⁷⁸⁷ BIGNONE, Ettore, “L'originalità della concezione etica epicurea nella storia della vita e della cultura classica”, cap. XII, en *Aristotele*, vol. II, *op. cit.*, pp. 219-238, concretamente, p. 221: “Tutta la filosofia che segue ad Aristotele è rivolta verso la vita intima; essa va ricercando l'uomo bene addentro e lo ammonisce di ritrarsi in sé stesso, nella sicura fortezza della sua ragione, per riguardare di lì il mondo come una scena non estranea, ma da cui egli può sempre ritrarsi quando la ragione lo comandi”.

¹⁷⁸⁸ cf. HADOT, Pierre, CARLIER, Jeannie y DAVIDSON Arnold I., *La filosofía como forma de vida conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, Alpha Decay, 2009, p. 163-165: “Seguro que hay permanentemente un peligro de egoísmo en los esfuerzos que uno hace por perfeccionarse a sí mismo, sobre todo desde la perspectiva antigua, donde se intenta alcanzar la ataraxia, es decir, la paz del alma; a menudo se desligan de la actividad política (...). Preocuparse de uno mismo puede parecer egocéntrico. Pero, (...) cuando estudiamos también cómo funcionaba la vida en la escuela epicúrea, nos damos cuenta de que la práctica espiritual (que, como acabo de decir, busca establecer la paz en el alma) no es egoísta por varias razones. En primer lugar, los ejercicios espirituales están destinados a deshacerse del egoísmo, egoísmo provocado, primero y ante todo, por

El ser humano concreto es consciente, gracias a su racionalidad, de cuanto existe y de todos los procesos físicos que lo envuelven y en él desarrolla o se desarrollan. Así mismo parece tener, por ende, la capacidad y obligación de saber lo que ocurre en su interioridad para enjuiciarlo y eliminarlo, cauterizarlo, etc.

En otras palabras, no se plantea únicamente un afán contemplativo¹⁷⁸⁹ *per se*, ensimismado, sino que existe una voluntad práctica, activa, que además tiene una función benéfica, altruista, desde el punto de vista moral, en el sentido de devolver el bien a uno mismo y devolverlo a los demás, restableciendo la salud mental. Es oportuno citar aquí unas palabras de Nussbaum que se conciben perfectamente con lo antedicho:

“La idea de una filosofía práctica y compasiva —es decir, una filosofía al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a sus perplejidades más urgentes y llevarlos de la infelicidad a un cierto estado de florecimiento— es una idea que hace de la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver la filosofía con el mundo real. (...) Todas las escuelas filosóficas helenísticas de Grecia y Roma —epicúreos, escépticos y estoicos— concibieron la filosofía como un medio para afrontar las dificultades más penosas de la vida humana. Veían al filósofo como un médico compasivo cuyas artes podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano. Practicaban la filosofía no como una técnica intelectual elitista dedicada a la exhibición

la atracción de los placeres o por la preocupación del cuerpo. (...) Ya hemos hablado de ello en otro lugar, a propósito del dialogo como ejercicio espiritual: consiste justamente en reconocer los derechos del otro en la discusión y, sobre todo, en reconocer una norma superior al nivel de la cual el yo ha de elevarse para poder simplemente dialogar —una norma superior que es la razón-. En el fondo, es simple: a partir del momento en que intentamos someternos a la razón, estamos casi necesariamente obligados a renunciar al egoísmo. He aquí, pues, un primer argumento. Del segundo argumento (...) hay que reconocer que los filósofos antiguos se preocuparon intensamente por los demás. (...) la preocupación por uno mismo no es en modo alguno una preocupación por el propio bienestar, en el sentido moderno del término, sino que la preocupación por uno mismo consiste en tomar conciencia de lo que se es realmente, es decir, en definitiva, de nuestra identidad con la razón, [así como con los átomos, el vacío y los compuestos, incluso los más excelsos – apostillamos a Hadot] (...) Por otra parte -y aquí volvemos al epicureísmo-, podemos decir que las filosofías en la Antigüedad buscan extenderse, tienen un aspecto misionero, podríamos decir, aunque sea a pequeña escala; y los epicúreos, que de hecho parecen replegarse en sí mismos, tienen un gran sentido de la amistad, que, para ellos, es un placer: desean la amistad porque es un placer puro. Y tienen el deseo, sobre todo, de expandir su doctrina. Un ejemplo magnífico y extraordinario es el de Diógenes de Enoanda. Había hecho grabar, sobre los muros de su ciudad, unas inscripciones inmensas que eran textos epicúreos, destinados a convertir a sus conciudadanos a la doctrina epicúrea. En Turquía se han encontrado algunas de estas inscripciones”.

¹⁷⁸⁹ cf. KIMMICH, *op. cit.*, p. XVI: “Epikureische Vernünftigkeit ist also nicht rationalistisches Verfügungswissen und auch nicht instrumentelle, auf Herrschaft zielende Vernunft. Weder die Beherrschung der Natur noch die Beherrschung anderer Menschen kommt dem Epikureer in den Sinn. „Ökologischer“ Umgang mit der Natur - an deren Angeboten sich die eigenen Bedürfnisse auszurichten haben - und freundschaftlicher Umgang mit den Menschen prägen dieses Weltbild. „Arbeit“ - für moderne Charakterisierungen von Vernunft und Naturverhältnis offenbar unverzichtbar - spielt für Epikureer praktisch und theoretisch keine Rolle, will man nicht die Sorge um das Selbst, die Askesis, die Subjektconstitution als - wenn auch nicht im üblichen Sinne produktive -Arbeit verstehen”.

de la inteligencia, sino como un arte comprometido cuyo fin era luchar contra la desdicha humana. Centrabán, por tanto, su atención en cuestiones de importancia cotidiana y urgente para el ser humano: el temor a la muerte, el amor y la sexualidad, la cólera y la agresión”¹⁷⁹⁰.

De hecho, Cicerón nos aclara, con un pasaje pronunciado por Torcuato, cuál es el sentido, sanador, de la filosofía, especialmente la epicúrea, ante el dolor y la desdicha, que quiere extirpar del hombre:

“Los que ponen el supremo bien sólo en la virtud y, fascinados por el brillo de este nombre, no comprenden lo que la naturaleza reclama, se verán libres de un error grandísimo, si se deciden a escuchar a Epicuro. Pues esas mismas excelentes y hermosas virtudes vuestras, si no produjeran placer, ¿quién las encontraría laudables o apetecibles? Así como no alabamos la medicina por sí misma, sino por la salud que nos procura, y el arte del piloto que conoce las reglas para navegar bien se alaba por su utilidad y no por el arte en sí, así la sabiduría, que se debe considerar como el arte de vivir, no sería buscada si no produjera ningún provecho; ahora bien, se busca porque es como la maestra en el arte de perseguir y conquistar el placer. (Conviene que comprendáis ahora qué es lo que yo entiendo por placer, no sea que mi razonamiento caiga en descrédito por la odiosidad de esta palabra). Pues, siendo el desconocimiento del bien y del mal lo que más aflige la vida de los hombres, que por esta ignorancia se ven privados, muchas veces, de los mayores placeres y atormentados en el alma por muy crueles dolores, debemos acudir a la sabiduría para que, suprimiendo los temores y las pasiones y destruyendo toda especie de falsas creencias, nos sirva de segurísimo guía hacia el placer. La sabiduría es, en efecto, la única que expulsa del ánimo la tristeza y no nos deja sucumbir al miedo; bajo su magisterio podemos vivir tranquilos, extinguido el ardor de todas las pasiones. Las pasiones son insaciables, pues no sólo destruyen a los individuos, sino a familias enteras, y con frecuencia trastornan a todo el Estado. De las pasiones nacen los odios, las desuniones, las discordias, las sediciones, las guerras. Y no provocan sólo males externos ni únicamente se lanzan contra los demás en su ciego ímpetu, sino que también, encerradas en nuestro espíritu, riñen y se combaten entre sí. Por eso, la vida se convierte necesariamente en un cúmulo de amargas, y resulta que sólo el sabio, después de

¹⁷⁹⁰ NUSSBAUM, Martha Craven, *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 21-22.

extirpar y suprimir toda futilidad y todo error, contentándose con los límites de la naturaleza, puede vivir sin pesadumbre y sin miedo”¹⁷⁹¹.

Sobre la dimensión aplicada y terapéutica de la filosofía escribe también Cicerón unas palabras que bien puede prohiar Epicuro:

“en ocasiones embargaba mi alma una sensación de miedo y dolor al pensar que un día dejaría de ver esta luz del día y perdería todas las ventajas de la vida. - De una inquietud de esta naturaleza, créeme, me he liberado hasta el punto de pensar que no hay nada que me preocupe menos. —No hay nada de extraño en ello; en realidad éste es el efecto que produce la filosofía: cura las almas, hace desaparecer las preocupaciones, libera de los deseos, disipa los temores [*nam efficit hoc philosophia: medetur animis, inanes sollicitudines detrahit, cupiditatibus liberat, pellit timores*]”¹⁷⁹².

¹⁷⁹¹ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 13, 42-44, en HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, pp. 76-77 [*“Id qui in una virtute ponunt et splendore nominis capti quid natura postulet non intellegunt, errore maximo, si Epicurum audire voluerint, liberabuntur. Ista enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabilis aut expetendas arbitraretur? ut enim medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae valetudinis causa probamus, et gubernatoris ars, quia bene navigandi rationem habet, utilitate, non arte laudatur, sic sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur, si nihil efficeret; nunc expetitur, quod est tamquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis – quam autem ego dicam voluptatem, iam videtis, ne invidia verbi labefactetur oratio mea – nam cum ignoratione rerum bonarum et malarum maxime hominum vita vexetur, ob eumque errorem et voluptatibus maximis saepe priventur et durissimis animi doloribus torqueantur, sapientia est adhibenda, quae et terroribus cupiditatibusque detractis et omnium falsarum opinionum temeritate derepta certissimam se nobis ducem praebeat ad voluptatem. sapientia enim est una, quae maestitiam pellat ex animis, quae nos exhorrescere metu non sinat. qua praeceptrice in tranquillitate vivi potest omnium cupiditatum ardore restincto. cupiditates enim sunt insatiabiles, quae non modo singulos homines, sed universas familias evertunt, totam etiam labefactant saepe rem publicam. ex cupiditatibus odia, discidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur, nec eae se foris solum iactant nec tantum in alios caeco impetu incurrunt, sed intus etiam in animis inclusae inter se dissident atque discordant, ex quo vitam amarissimam necesse est effici, ut sapiens solum amputata circumcisaque inanitate omni et errore naturae finibus contentus sine aegritudine possit et sine metu vivere”*].

¹⁷⁹² CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, II, 4, 11; III, 1, 1; 2, 4-3, 5, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 212, 261, 264, 265: “no se ha sentido en igual medida la necesidad de una medicina del alma antes de su descubrimiento, ni se ha cultivado en la misma medida una vez conocida, ni ha recibido el reconocimiento y la aprobación de muchas personas, sino que más bien les ha resultado a muchos sospechosa y odiosa. ¿Quizá la razón de ello es que el malestar y el dolor del cuerpo lo juzgamos con el alma, mientras que la enfermedad del alma no la sentimos con el cuerpo? De aquí resulta que el alma emite un juicio sobre sí misma precisamente cuando se halla enferma la facultad con la que ella juzga (*an quod corporis gravitatem et dolorem animo iudicamus, animi morbum corpore non sentimus? ita fit ut animus de se ipse tum iudicet, cum id ipsum, quo) iudicatur, aegrotet*); [...] ¿Y qué me dices de quienes se dejan arrastrar por el deseo de dinero y el afán de placeres, cuyas almas están tan perturbadas que se hallan a un paso de la locura, que es lo que les sucede a todos los que carecen de sabiduría? ¿No se les debe aplicar ninguna cura? ¿Es que las enfermedades del alma dañan menos que las del cuerpo, o es que los cuerpos se pueden curar, mientras que no hay medicina alguna para las almas? Pero en realidad las enfermedades del alma son más perniciosas y más numerosas que las del cuerpo (*qui pecuniae cupiditate, qui voluptatum libidine feruntur, quorumque ita perturbantur animi, ut non multum absint ab insania, quod insipientibus contingit omnibus, is nullane est adhibenda curatio? utrum quod minus noceant animi aegrotationes quam corporis, an quod corpora curari possint, animorum medicina nulla sit?*); [...] Existe ciertamente una medicina del alma, la filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros, y debemos esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismos (*est profecto animi medicina, philosophia; cuius auxilium non ut in corporis morbis petendum est foris, omnibusque opibus viribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus, elaborandum est*)”.

5.1. La actividad¹⁷⁹³ filosófica curativa: su diagnóstico

Desde el punto de vista metodológico, creemos que Nussbaum acierta de pleno al presentar la dimensión terapéutica de la filosofía helenística como sigue:

“1. Un diagnóstico provisional de la enfermedad, de los factores, especialmente las creencias socialmente inducidas, que más contribuyen a impedir la buena vida de la gente. 2. Una norma provisional de salud: una concepción (habitualmente general y en cierto modo abierta) de lo que es una vida humana floreciente y completa. 3. Una concepción del método y los procedimientos filosóficos adecuados: todo lo que supere el tipo de examen descrito en esta concepción puede inicialmente convertirse en la norma descrita en el párrafo 2”¹⁷⁹⁴.

Epicuro realiza, pues, un diagnóstico filosófico, así como un pronóstico a partir de los síntomas, que presenta el hombre común; de esta guisa, según Giovacchini:

“Épicure réconcilie ainsi dans sa doctrine deux approches historiquement rivales de la maladie: l’approche dite théorique ou philosophique, qui peut dissenter longuement sur la nature de l’homme et de sa maladie, mais qui ne s’aventure pas dans l’acte

¹⁷⁹³ cf. HADOT, *Forma de vida, op. cit.*, pp. 138-139, 146-147, 167: “Lo que he dicho de una manera general en mis libros sobre los ejercicios espirituales podría dar la impresión, aunque haya intentado evitarlo, de que los ejercicios espirituales son algo que se añade a la teoría filosófica, al discurso filosófico; sería una práctica, que solamente complementarían la teoría y el discurso abstracto. De hecho, toda la filosofía es ejercicio, tanto el discurso de enseñanza como el discurso interior que orienta nuestra acción. Evidentemente, los ejercicios se realizan preferiblemente por y en el discurso interior (...)[;] cambian la disposición del individuo; [...] Así, los estoicos distinguían entre el discurso filosófico y la filosofía misma. Al dividir el discurso filosófico en tres partes, la lógica, la física y la ética, querían decir que, cuando se enseña filosofía, se les explica a los alumnos la teoría de la lógica, la teoría de la física, la teoría de la moral. Pero, al mismo tiempo, decían que aquel discurso filosófico no era filosofía. La filosofía era el ejercicio efectivo, concreto, vivido, la práctica de la lógica, de la ética y de la física. La verdadera lógica no es la teoría pura de la lógica, sino la lógica vivida, el acto de pensar de una manera correcta, de ejercer el pensamiento de una manera correcta en la vida de cada día. Hay pues una lógica vivida que consiste, dicen los estoicos, en criticar las representaciones, es decir, las imágenes que vienen del mundo exterior, en no precipitarse para decir que tal cosa que ocurre es un mal o un bien, sino en reflexionar, criticar la representación. Ello es evidentemente cierto también para la ética. La verdadera ética no es la teoría de la ética, sino la ética vivida en la vida con los otros hombres. Ocurre lo mismo con la física. La verdadera física no es la teoría de la física, sino la física vivida, es decir, una determinada actitud con respecto al cosmos; [...] [e]n el fondo, se podría hablar de la filosofía como de una elipse, que tiene dos polos: un polo de discurso y un polo de acción, exterior pero también interior, ya que la filosofía en oposición al discurso filosófico es también un esfuerzo por ponerse en determinadas disposiciones interiores. En la Antigüedad, estos dos polos aparecen claramente en dos fenómenos sociales diferentes: el discurso filosófico corresponde a la enseñanza dispensada en la escuela; la vida filosófica, a la comunidad de vida institucional que reúne a maestro y discípulo y que implica un determinado género de vida, una dirección espiritual, exámenes de conciencia, ejercicios de meditación, y que corresponde también a la buena manera de vivir como ciudadano en su ciudad. Por una parte, ya lo he dicho, la filosofía como vida está inspirada por un discurso de enseñanza filosófica (...) Los dos polos de la filosofía son indispensables, pero es muy importante distinguirlos”.

¹⁷⁹⁴ NUSSBAUM, *Terapia, op. cit.*, p. 52.

terapéutica lui-même, et l'approche qui prendra le nom d' 'empirique' a la période hellénistique, mais qui s'exprime déjà à l'Âge classique, et qui met en avant l'impératif de guérison et la nécessité du geste, considérant que le soin est indépendant du savoir réflexif sur le mal et sur ses raisons. On trouve ainsi chez les philosophes du Jardin, aussi bien des considérations sur l'origine du mal qui frappe l'humanité que des injonctions à soigner réellement, sans se cantonner à l'étape tout intellectuelle du diagnostic"¹⁷⁹⁵.

El sabio samio, práctico y creativo, escribe, ya desde el inicio de la *Carta a Meneceo*, su especial protréptico:

“Ni por ser joven demore uno interesarse por la verdad ni por empezar a envejecer deje de interesarse por la verdad. Pues no hay nadie que no haya alcanzado ni a quien se le haya pasado el momento para la salud del alma (τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον)”¹⁷⁹⁶.

Podemos inferir de esa invitación a la filosofía que, en general, los hombres se encuentran psíquicamente enfermos, por lo cual necesitan un fármaco¹⁷⁹⁷, una droga medicinal, un medicamento. El bálsamo para restablecer el bienestar mental es la filosofía, la cual es, en tanto que actividad, instrumento diagnóstico y prescripción terapéutica. El diagnóstico epicúreo es, resumidamente, que el hombre se duele, está enfermo, el ser humano sufre¹⁷⁹⁸, aunque sólo una minoría selecta está dispuesta, como siempre, a participar activamente en el ímprobo empeño de la (auto)curación¹⁷⁹⁹.

¹⁷⁹⁵ GIOVACCHINI, *Épicure, op. cit.*, pp. 52-53.

¹⁷⁹⁶ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 122, en VARA, *op. cit.*, p. 87.

¹⁷⁹⁷ En griego φάρμακον remite, sin distinción, a cualquier droga o preparado mineral, vegetal o animal con efecto bien salúfero, bien mortífero; en catalán, de modo parecido pero en dirección contraria, *medicina* – denotada positivamente, de desplegó en esta primera y en *metzina*, veneno o tósigo.

¹⁷⁹⁸ cf. GIOVACCHINI, *Épicure, op. cit.*, pp. 47-51, en general sobre la enfermedad del hombre y, más concretamente p. 50, sobre la poetización lucreciana de la peste ateniense previa al nacimiento de Epicuro y que le pudo inducir a la filosofía *medicans*: “La peste qui décima la ville d’Athènes en -430 offre en effet, pour qui veut bien le voir, le spectacle d’une cite toute entière livrée a la terreur, et dont les comportements criminels ne sont que l’exacerbation d’une tendance constante, une image agrandie de la maladie mentale et morale qu’Epicure prétend soigner. La description saisissante de l’épidémie, tout en présentant d’une façon assez précise et documentée ses causes, son déroulement et sa ‘clinique’, indique que c’est moins la maladie elle-même que les réactions psychologiques qu’elle a provoquées qui ont pu en faire, pour l’humanité, une catastrophe épouvantable. Hommes se suicidant de terreur, jetant les corps de leurs proches par les fenêtres ou sur des buchers, sanctuaires souillés, maisons pillées, exode massif...”

¹⁷⁹⁹ EPICURO, ISNARDI PARENTE, Margherita (ed., trad.), *Opere*, Torino, UTET, 1974, “Introduzione”, pp. 62-63: “L’ideale di Epicuro e per pochi capaci di attuarlo; e un ideale di vita arduo e difficile; richiede un superiore distacco dalle cose e dalle circostanze, un superiore ripudio del volgo e delle sue passioni. Aristocratismo, beninteso, che trascende il piano politico-sociale; i molti, i πολλοί, il ‘volgo’ di cui parla Epicuro, non è altro — uso ormai consolidato da una lunga tradizione nel pensiero antico — che lo stuolo degli incapaci di attingere la vera filosofia, qualunque sia poi la sua caratterizzazione esteriore nell’ambito della società. Ma si tratta pur sempre di aristocrazia dello spirito (...) si accentua il radicalismo aristocratico nei riguardi dell’uomo comune; e

Por eso la función médica de la filosofía radical, justamente, en liberar a los hombres del sufrimiento¹⁸⁰⁰, de ahí surge la necesidad curativa de “no sufrir en el cuerpo ni estar perturbados en el alma (τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχήν)”¹⁸⁰¹. Los epicúreos constatan, pues, un *factum*, una realidad evidente: el hombre está aquejado de *angustia*, *Angst*, el atenazamiento, que podemos describir como una afectación obstructiva sentida en la garganta y que, a causa del estrechamiento, conlleva el ahogo, si bien tiene un fundamento psico-emotivo o psicosomático, más que puramente biofisiológico¹⁸⁰². En síntesis, la filosofía epicúrea constata que el hombre sufre.

De acuerdo con Epicuro, el mal que aqueja a los seres humanos es, por su parte, el deseo, ἐπιθυμία. Por lo que hace a lo deseado, observamos que en primer lugar, por lo que hace al cuerpo sutil, aparece el deseo de no ser juzgado o castigado, en vida o postmortem, por los dioses, es decir, el *timor Dei uel Deorum*, que habría de representar el dolor máximo y eventualmente eterno; en términos griegos se trata de la δεισιδαιμονία, esto es, de la piedad basada en el miedo reverencial ante el *mysterium tremendum*, lo que los epicúreos tachan de pura superstición¹⁸⁰³; en segundo lugar, surge el deseo de seguir vivos, o sea, no morir, que conlleva la postulación de pervivencias de materias inmateriales o sustancias insubstanciales; en tercer lugar, el deseo que va en pos de lo placentero para el cuerpo sutil o

l'indifferenza verso tutto ciò ch'è esteriore, legato a circostanze effimere, conferisce profondamente all'isolamento del sapiente dal resto della comune società”.

¹⁸⁰⁰ NUSSBAUM, *Terapia*, op. cit., p. 35: “la motivación fundamental para filosofar es la perentoriedad de aliviar el sufrimiento humano y que el objeto de la filosofía es el florecimiento humano, εὐδαιμονία (eudaimonía); nota 5: *Eudaimonia* suele traducirse por ‘felicidad’: pero dicha traducción es engañosa, pues olvida el aspecto de actividad y el de plenitud de la vida, que está presente (tal como sostiene convincentemente Aristóteles) en el uso ordinario del término griego, a la vez que sugiere erróneamente que se trata de un estado o sentimiento de satisfacción. Uno puede *arguir* que *eudaimonia* es un estado o un sentimiento; y veremos ejemplos de que es así. Pero ese significado no está en absoluto contenido en el término mismo y, de hecho, parece que el término, en su uso general, connota el hecho de estar activo: parece contrario a la intuición sostener que un estado no activo pueda ser equivalente a *eudaimonia* (...)”.

¹⁸⁰¹ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 131, en VARA, op. cit., p. 91.

¹⁸⁰² cf. HADOT, Pierre, y CUCURELLA MIQUEL, María, *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2010, p. 30: “El epicureísmo es ante todo una terapia de la angustia. Los hombres están aterrorizados porque creen que los dioses se ocupan de los hombres y les reservan castigos después de la muerte. Los hombres están turbados por el temor de la muerte, son devorados por las preocupaciones y las penas que los deseos insatisfechos engendran. Y, para algunos, existe aquella inquietud moral que provoca el escrúpulo de actuar con una perfecta pureza de intención. La práctica del epicureísmo liberará a los hombres de estos múltiples tormentos. Los dioses mismos viven en una perfecta tranquilidad, sin ser turbados por la preocupación de producir el universo o gobernarlo, ya que éste es el resultado mecánico de un encuentro de átomos que existen eternamente; así pues, no amenazan a los hombres. El alma no sobrevive al cuerpo, y la muerte no es un acontecimiento de la vida; no es, pues, nada para el hombre. Los deseos no nos turban más que cuando son artificiales e inútiles: hay que rechazar los deseos que no son ni naturales ni necesarios, satisfacer prudentemente los deseos naturales, pero no necesarios, satisfacer ante todo los deseos que son indispensables para sobrevivir a la existencia. En cuanto a la inquietud moral, será totalmente apaciguada, si no dudamos en reconocer que el hombre, como todo ser viviente, siempre está guiado por el placer”.

¹⁸⁰³ KOETS, Peter John, Δεισιδαιμονία [*Deisidaimonia*]: *A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek*, Purmerend, J. Muusses, 1929, p. 44.

el burdo; y el deseo negativo en relación con el sufrimiento, el deseo de no sufrir o enfermar en las mismas instancias.

Todo esto acontece, no por casualidad, tal como ya atisbábamos previamente, en un momento histórico delicado, cosa que indican Lledó¹⁸⁰⁴ e Isnardi¹⁸⁰⁵, debido al desdibujarse el sentimiento de pertenencia ciudadana y a los graves conflictos por el poder metapolítico, imperial, por lo que, según García Gual:

“Para Epicuro la Filosofía será ante todo la búsqueda de un remedio contra la confusión de su época”¹⁸⁰⁶.

Inserto en su circunstancias sociopolíticas, el samio aspira a ofrecer una respuesta sólida y profunda, habida cuenta de que es un

“testigo sensible de una época crítica y turbulenta, en la que los ideales democráticos de cooperación ciudadana y progreso colectivo subsistieron como vacua retórica, mientras se extendían el escepticismo y la desesperación ante las alternativas del poder arrebatado por caudillos violentos. Si ante la indiferencia de la naturaleza el hombre puede sentir un desgarrado sentimiento de soledad, la sociedad establecida no le compensa sino con vanas opiniones y quiméricos anhelos que le hacen convivir en un agitado marco de esperanzas y angustias y entre rivalidades constantes y superfluas. La insistencia en la búsqueda de la seguridad frente a los demás, la *aspháleia*, es algo sintomático de esa vivencia de un tiempo de inestabilidad y confusión. [...] El reconocimiento de la relatividad histórica de los valores, y entre ellos de la justicia, no lleva al epicúreo a la rebeldía o al inmoralismo, a la manera de los cínicos. El epicúreo

¹⁸⁰⁴ LLEDÓ, *Epicureísmo, op. cit.*, p. 25: “Efectivamente, las conquistas de Filipo y de Alejandro transformarán el suelo de Grecia y, con ello, el ámbito de referencias del individuo hacia su comunidad. La batalla de Queronea, en el año 338, con el triunfo de Filipo de Macedonia sobre la coalición griega, alentada por Demóstenes, supone una fecha capital en esta transformación. Este cambio, en el que la *polis* pierde su autarquía y empieza a sentirse como provincia de un gran imperio, de un vasto e inalcanzable territorio, implica al mismo tiempo el nacimiento de una nueva mentalidad. La *polis* no era sólo un espacio dentro del que transcurría la vida de una comunidad. *Polis* significa, sobre todo, un espacio ideal, una retícula teórica que engarza los comportamientos individuales en una armonía, en un ensamblaje colectivo que permite la proyección exterior del individuo hacia objetivos comunes”.

¹⁸⁰⁵ EPICURO, ISNARDI, *Opere, op. cit.*, “Introduzione”, p. 50: “Gli anni dell’Ellenismo nascente sono anni tempestosi e turbinosi, di rapida ascesa di monarchi improvvisati e altrettanto rapido cadere delle loro fortune, di instabilità e insicurezza continua di dominio sui paesi ad essi soggetti; si che la politica appare all’uomo di pensiero sotto una luce di particolare tempestosità e precarietà, la vita politica una situazione di estrema illusorietà e incertezza, il tendere al successo politico una fonte di infiniti e procellosi affanni. Se nell’ideale di vita del filosofo, quindi, si accentua la nota della liberazione dalle passioni, e in particolare dalle passioni di natura politica, questa sembra esserne la ragione più immediata offerta dalle circostanze storiche, molto più che una pretesa coscienza critica del venir meno della vitalità della città”.

¹⁸⁰⁶ GARCÍA GUAL, “Liberador”, en *op. cit.*, pp. 379-408 y concretamente, p. 391.

vive en la ciudad y cumple formalmente sus deberes ciudadanos, aunque rechaza la ocupación política y se retira al Jardín, porque la amistad es algo mucho más libre y más auténticamente gratificador que el cumplimiento formal de la normativa legal. La justicia deja un vacío que la amistad puede llenar”¹⁸⁰⁷.

¹⁸⁰⁷ GARCÍA GUAL, *Epicuro, op. cit.*, pp. 199 y 208.

5.2. La actividad filosófica curativa: sus modos

El meollo de la psicoterapia epicúrea se halla en sus μελέται o *exercitationes*, esto es, sus prácticas, técnicas o cuidados salutíferos para al cuerpo sutil, que pueden ser psíquicos o físicos, lo que vincula conceptualmente esta escuela filosófica con ἄσκησις, si bien este término tiene tintes religiosos de renuncia abstinente. Según señala Hadot:

“podría hablarse de ejercicios del pensamiento, ya que en tales prácticas el pensamiento es entendido, en cierto modo, como materia que intenta modificarse a sí misma. Pero la palabra ‘pensamiento’ no expresa de manera suficientemente clara que la imaginación y la sensibilidad participan de forma importante en tales ejercicios. Por la misma razón, no nos satisface la denominación ‘ejercicios intelectuales’, por más que los aspectos intelectuales (definición, división, razonamiento, lectura, estudio, amplificación retórica) jueguen papeles relevantes. ‘Ejercicios éticos’ podría ser una expresión sin duda a considerar puesto que, como veremos, los ejercicios en cuestión colaboran poderosamente en la terapéutica de las pasiones, incidiendo en la conducta vital”¹⁸⁰⁸.

Se impone, pues, analizar sus diversas clases presentes en Epicuro recalcando, una vez más, que se fundan en el lenguaje y la racionalidad, en el λόγος y el διάλογος, que no es dialéctica platónica; sobre éste último señala Hadot:

“en la Antigüedad el diálogo era una de las formas más fundamentales de la enseñanza. Digamos, simplificando, que podía adoptar formas bastante diversas. Podía adoptar las de un ejercicio de argumentación con reglas codificadas. Estaba a la vez destinado a formar el espíritu y a preparar al discípulo para las justas oratorias de la ciudad o el tribunal. (...) En la Antigüedad, la filosofía es, pues, esencialmente diálogo, se trata más de una relación viva entre personas que de una relación abstracta con ideas”¹⁸⁰⁹.

¹⁸⁰⁸ HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, p. 24; *cf.* p. 52: “La verdadera filosofía es pues, en la Antigüedad, práctica de ejercicios espirituales. Las teorías filosóficas o bien están puestas al servicio de la ejercitación espiritual, como sería el caso del estoicismo y del epicureísmo”.

¹⁸⁰⁹ HADOT, *Forma de vida*, *op. cit.*, pp. 92-93; HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, p. 35: “El diálogo socrático se nos aparece, pues, como un ejercicio espiritual practicado en común y que invita al ejercicio espiritual interior, es decir, al examen de consciencia, a dirigir la atención sobre uno mismo, en pocas palabras, a ese célebre ‘conócete a ti mismo’. Aunque el sentido original de tal fórmula resulte difícil de discernir, no es menos cierto que invita a esa relación con uno mismo que constituye el fundamento de todo ejercicio espiritual. Conocerse a uno mismo supone reconocerse como no-sabio (es decir, no como *sophos*, sino como *philo-sophos*, en camino hacia la sabiduría), o bien reconocerse en su ser esencial (es decir, separar lo que no nos constituye de lo que sí nos constituye), o bien reconocerse en cuanto a su verdadero estado moral (es decir, examinando nuestra consciencia)”.

La palabra que nace de la razón y da razones es justamente un elemento clave en este marco y constituye, en buena medida, la herramienta curativa. Así, las palabras que Goldschmidt aplica a Platón, son también muy propias para referirse al empeño epicúreo, en cierto sentido:

“Si le dialogue, par sa composition, se distingue du manuel, il en diffère avant tout par son but. Le manuel du type courant se propose de transmettre une somme de connaissances, d’instruire le lecteur ; le dialogue se fixe un sujet d’étude, non ‘par intérêt pour le problème donné, mais pour rendre plus dialecticien sur tous les sujets’, ou encore, pour rendre ‘plus inventif’. Le dialogue veut former plutôt qu’informer”¹⁸¹⁰.

No obstante, esa racionalidad autónoma o en vaivén requiere, al menos en la filosofía epicúrea – y en toda aquella que se precia de serlo verdaderamente – la plenitud de sentido, no las palabras huecas (κενοὺς φθόγγους)¹⁸¹¹, que generan opiniones vacuas en el sentido de “un discours vide: c’est un discours qui ne conduit à aucune saisie mentale d’un objet d’être donné dans l’expérience interne ou externe”¹⁸¹².

Ello recuerda al siguiente pasaje de Cicerón sobre los falsos filósofos, sofistas u oradores: “[p]unzan, como con agujones, con breves y agudas preguntas; pero, incluso los que asienten a ellas, nada cambian en su interior y se marchan lo mismo que habían venido; y es que asuntos quizá verdaderos, y ciertamente serios, no se tratan como deben, sino de manera un tanto mezquina”¹⁸¹³; igualmente, hace pensar en el afán epicúreo contra la dialéctica envanecida, verborreica y charlatanesca, que pretende fomentar la impostura¹⁸¹⁴. En ese mismo tono señala Voelke:

¹⁸¹⁰ GOLDSCHMIDT, Victor, *Les Dialogues de Platon; structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1963, pp. 2-3, información conocida gracias a HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, p. 307.

¹⁸¹¹ *cf.* EPICURO, *Carta a Heródoto*, 37, en VARA, *op. cit.*, p. 50: “Pues bien, querido Heródoto, antes de nada es menester dar por comprendidos los significados inherentes a los significantes, con objeto de disponer de los medios para concretar las cuestiones que son tenidas como conclusiones finales o están sometidas a investigación o son de difícil solución, lo que se logra aplicando aquellos significados a estas cuestiones, y para que así no nos quede cuestión alguna sin concretar al llevar nuestras demostraciones al infinito o, en otro caso, manejemos significantes vacíos de significado”.

¹⁸¹² VOELKE, “Intérêt de la raison et actualité des textes philosophiques anciens”, en VOELKE, *Thérapie de l’âme*, *op. cit.*, pp. 13-34, concretamente p. 26.

¹⁸¹³ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, VI, 3, 7, en HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, p. 231 [*pungunt quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam qui assentiuntur nihil commutantur animo et idem abeunt, qui venerant. res enim fortasse verae, certe graves, non ita tractantur, ut debent, sed aliquanto minutius*]; referencia hallada gracias a NUSSBAUM, *Terapia*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁸¹⁴ *cf.* GIOVACCHINI, *Épicure*, *op. cit.*, p. 193 y ss.

“Au nombre des opinions vides figurent non seulement les croyances communément répandues parmi les hommes, mais aussi diverses doctrines défendues par les philosophes, et tout particulièrement leur présomption (*oiêsis*), c’est-à-dire la haute opinion qu’ils se font d’eux-mêmes. (...) De ces opinions vides procèdent des désirs qualifiés eux aussi de vides [κενὰ ἐπιθυμῖαι]”¹⁸¹⁵.

5.2.1. La comprensión de la φύσις

Como se habrá observado, a lo largo de esta disertación nos hemos dedicado a estudiar morosamente las tesis físicas epicúreas, elogiadas incluso por el mismo Kant¹⁸¹⁶, así como otras propuestas sobre asuntos aledaños. No lo consideramos ocioso, ni atribuimos al estudio de la naturaleza una posición ancilar, secundaria¹⁸¹⁷. La física funda, en sentido literal, como esfuerzo de fundamentación, todo el sistema epicúreo y tiene, también, una función terapéutica, de modo que el círculo se cierra. La *fisiología* como conocimiento conduce a la praxis-ética de la serenidad mental y el bienestar corporal, igual que el equilibrio de los cuerpos burdo y sutil redundan en beneficio de la φύσις toda.

El conocimiento de la naturaleza, la física, subsume inclusivamente, como hemos puesto de manifiesto, la astronomía y la meteorología¹⁸¹⁸ y toda ella contribuye a eliminar el τάρραχος.

¹⁸¹⁵ VOELKE, “Santé de l’âme et bonheur de la raison”, en VOELKE, *Thérapie de l’âme*, *op. cit.*, pp. 35-57, concretamente p. 46.

¹⁸¹⁶ KANT, *Lógica*, IV, Bosquejo breve de una historia de la filosofía, en VAZQUEZ LOBEIRAS, *op. cit.*, p. 96: “La escuela epicúrea jamás ha podido alcanzar la fama de la estoica. Dígase lo que se diga de los epicúreos es cierto al menos que demostraron la mayor medida en el placer y que fueron los mejores filósofos de la naturaleza entre todos los pensadores de Grecia. Observamos aquí todavía que las escuelas griegas más ilustres tenían nombres particulares. (...) la escuela de Epicuro, huerto, porque Epicuro enseñaba en el jardín [(KANT, Immanuel, HARTENSTEIN Gustav, *Immanuel Kant's sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, Leipzig, Leopold Voss, 1867, vol. VIII, part. I, p. 30:) Die epikurische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die stoische war. Was man aber auch immer von den Epikuräern sagen mag, so viel ist gewiß: sie bewiesen die größte Mäßigung im Genusse und waren die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands. Noch merken wir hier an, daß die vornehmsten griechischen Schulen besondere Namen führten (...) die Schule des Epikurs horti, weil Epikur in Gärten lehrte]”.

¹⁸¹⁷ cf. HORNE R. A., “Atomism in ancient medical history”, en *Medical History* nº 7, 1963, pp. 317–29, concretamente pp. 322-323: “Epicureanism became one of the principal philosophies of the Roman world. It was primarily an ethical system, nevertheless to lay claim to being a complete philosophy it needed an explanatory basis for the physical world, and for this purpose Epicurus selected the Atomism of Democritus, albeit with an important reservation”.

¹⁸¹⁸ cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 77, en VARA, *op. cit.*, 1995, p. 68: “es menester guardar hacia esos cuerpos todo tipo de veneración ateniéndose a todas las denominaciones que tocan a tales conceptos, a menos que nos

Este último término, cuyo igual femenino es *ταραχή*, es, un deverbial procedent del verbo *ταράσσω*, con el que comparten rasgos semánticos, que denotan agitación, removimiento o conmoción, lo que, en general, evoca una alteración psicofísica¹⁸¹⁹ violenta con respecto al estado corporal y curso mental preexistentes, considerados normales y tranquilos, justo aquello que aspira a restablecer y mantener la *ἀταραξία*, la imperturbabilidad.

En efecto, la función de la ciencia de la naturaleza (*φυσιολογίας ἔργον*) radica justamente en “dar cumplida cuenta de la causa que explica las cuestiones decisivas (*τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι*)” y de que la felicidad (*τὸ μακάριον*) está en conocer precisamente (*ἀκρίβειαν*) “la problemática concerniente a los cuerpos celestes [*περὶ μετεώρων ... ἐνταῦθα*] (...) y qué naturalezas son ésas que se observan a simple vista correspondientes a los cuerpos celestes situados ahí en el espacio sideral (*τίνες φύσεις αἰθεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα*) y las correspondientes también a todos los seres afines a ésos (*ὅσα συγγενῆ*)”¹⁸²⁰. Epicuro aprecia el hecho de conocer todas las explicaciones posibles y coherentes a propósito de los fenómenos meteorológicos y astronómicos; existe, con todo, un segundo aspecto que, en consonancia con sus observaciones precedentes, subraya con ahínco, a saber, el considerar que:

“la más grande turbación (*τάραχος ὁ κυριώτατος*) en las almas de los hombres (*ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς*) se origina, primero, al creer que estos cuerpos celestes sean felices e inmortales (*ταῦτὰ μακάριά τε δοξάζειν <εἶναι> καὶ ἄφθαρτα*) y que experimenten, a la vez, voliciones, acciones y objetivos contrarios (*ὑπεναντίας ἔχειν τούτοις ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας*) a este estado, segundo, al esperar o recelar, dando crédito a los mitos, algún castigo eterno (*αἰώνιον τι δεινὸν ἢ προσδοκᾶν ἢ ὑποπεύειν κατὰ τοὺς μύθους*), o porque se teme aquella insensibilidad que comporta el morir (*ἀναισθησίαν ἐν... τῷ τεθνάναι φοβουμένους*), como si ella tuviese algo que ver con nosotros o incluso, tercero, en el hecho de que esto se debe no a razones propias, sino a alguna moción irracional (*ἄλόγῳ γέ τιτι*), de modo que, por no limitar este terrible mal, se siente una turbación igual o más intensa (*τὴν ἴσην ἢ καὶ ἐπιτεταμένην ταραχὴν*) que quien en esta cuestión sigue vanas opiniones”¹⁸²¹.

asistan razones emanadas de los propios cuerpos que contradigan la veneración. Pues si no actuamos así, la propia contradicción ocasionará en el alma la más grande turbación”. (*τὸν μέγιστον τάραχον*).

¹⁸¹⁹ Aquí usamos la terminología actual pero notamos que Epicuro no distingue, a efectos constitutivos, entre el cuerpo burdo y el cuerpo sutil (*ψυχὴ*).

¹⁸²⁰ cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 78, en VARA, *op. cit.*, p. 69.

¹⁸²¹ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 81, en PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, p. 101.

De acuerdo con esto, el de Samos conecta φυσιολογία y ἀταραξία¹⁸²² cuando afirma que ésta última:

“consiste en liberarse de todos estos temores¹⁸²³ y hacer memoria constante de todos los principios más importantes (συνεχῆ μνήμην ἔχειν τῶν ὅλων καὶ κυριωτάτων). Por tanto, hemos de atenernos en todo a lo presente, tanto a las sensaciones (αἰσθήσεσι,) – comunes o particulares según se trate de hechos comunes o particulares (ὁ κοινὸν ταῖς κοιναῖς, κατὰ δὲ τὸ ἴδιον ταῖς ἰδίαις) – como a toda evidencia inmediata de acuerdo con cada uno de los criterios (ἄση τῆ παρούση καθ' ἕκαστον τῶν κριτηρίων ἐναργεία). Pues si nos ajustamos a esta doctrina podremos dar razón completa del origen de la turbación y del miedo (φόβος), y nos podremos liberar, con la investigación de las causas (αἰτιολογοῦντες) de los fenómenos celestes (μετεώρων) y de todos aquellos hechos que a menudo se nos presentan (τῶν λοιπῶν τῶν ἀεὶ παρεμπιπτόντων), de cuanto produce el miedo extremo en el resto de la gente”¹⁸²⁴.

En definitiva, el discurso que trata sobre la naturaleza y su conocimiento posee en la obra epicúrea una función capital, ya que pone los cimientos de todo el sistema y justifica su *ars vivendi*; igualmente, es un instrumento que resuelve, por aplicación de principios generales, no sólo problemas particulares sino la comprensión de todo el engranaje; por último, pero no por ello menos importante – al contrario –, se erige como un fármaco, una medicina, un elemento que contribuye a la prevención o curación de los hombres, por cuanto les ofrece, primero, una ἀπόλυσις, una liberación del miedo, y, segundo, salud en forma de fortaleza incomparable (ἀσύμβλητον ἀδρότητα), ayuda (βοηθήσει) y ecuanimidad sosegada (γαληνισμὸν)¹⁸²⁵.

En relación con esto último, con ese encabalgamiento necesario entre la fisiología y el arte de vivir, la búsqueda de la sabiduría y la felicidad, deseamos poner de relieve, como anticipo a un tratamiento más extenso *infra*, que Epicuro, como los estoicos, valora la correlación o consonancia (συμφωνία) entre los hombres o, mejor, los sabios, y la naturaleza

¹⁸²² cf. EPICURO, *Carta a Heródoto*, 37, en VARA, *op. cit.*, p. 50: “la investigación de la Naturaleza (ἐνέργημα ἐν φυσιολογίᾳ) (...) infunde más que ninguna de estas operaciones tranquilidad a la vida (τοιούτω μάλιστα ἐγγαληνίζον τῷ βίῳ ποιήσασθαι)”.

¹⁸²³ Esos miedos están ligados al desconocimiento o divinización de los μετέωρα.

¹⁸²⁴ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 82, en PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, pp. 101-102.

¹⁸²⁵ cf. EPICURO, *Carta a Pitocles*, 83, en PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, p. 102.

toda. Por ello hace uso Epicuro de κατὰ φύσιν, equivalente griego del latino y tan estoico *secundum naturam* (*uiuere*)¹⁸²⁶. Usa el samio la fórmula cuando escribe:

“Es un bien conforme a la Naturaleza poner todo interés por conseguir seguridad frente a las personas por los medios que uno sea capaz de procurarse ese objetivo”¹⁸²⁷.

Por su parte, incluso el estoico Lucio Anneo Séneca la siguiente sentencia que se le atribuye: “Tal es también esta frase de Epicuro: ‘si vives conforme a la naturaleza, nunca serás pobre; si, conforme a la opinión, nunca serás rico’”¹⁸²⁸. Podemos citar todavía una sentencia vaticana que alude a la naturaleza, la XXI, cuyo texto griego dice: “οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον· πείσομεν δὲ τὰς ἀναγκαίαις ἐπιθυμίας ἐκπληροῦντες, τὰς τε φυσικὰς ἂν μὴ βλάπτωσι, τὰς δὲ βλαβερὰς πικρῶς ἐλέγχοντες”¹⁸²⁹. Insertamos la cita griega en el cuerpo del trabajo porque, si bien suscita cierta divergencia filológica y de crítica textual, deseamos demostrar la convergencia o unidad plena en el sentido filosófico. El disenso radica en la interpretación de πειστέον y en el carácter erróneo o no de πείσομεν. El primero es un adjetivo verbal de obligación derivado de πείθω, que en voz activa significa “convencer, persuadir” y en medio-pasiva “ser convencido, obedecer”. De modo que la traducción puede ser “No hay que violentar a la naturaleza, hay que obedecerla / hay que persuadirla...”. En función de la traducción escogida para πειστέον, algunos editores y traductores, entre ellos Arrighetti, conservan la lectura del manuscrito “πείσομεν”¹⁸³⁰ (primera personal plural del futuro indicativo activo de πείθω), mientras otros, como Bailey¹⁸³¹ y Bignone¹⁸³² corrigen “πεισόμεθα” (primera persona plural del futuro indicativo medio de πείθω). De esta forma la continuación se puede traducir como: “la persuadiremos / obedeceremos al satisfacer los deseos necesarios así como los naturales, siempre que no perjudiquen, y al despreciar, en

¹⁸²⁶ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, II, 12, sec. 34, ll. 8-10, en HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, p. 118, entre otros lugares: “Así nació la teoría de la antigua Academia y de los peripatéticos, que sostenían que el supremo bien es vivir conforme a la naturaleza [*ergo nata est sententia veterum Academicorum et Peripateticorum, ut finem bonorum dicerent secundum naturam vivere*]”.

¹⁸²⁷ EPICURO, *Máximas capitales*, VI, en VARA, *op. cit.*, p. 93.

¹⁸²⁸ SENECA, *Epístola moral a Lucilio*, XVI, sec. 7, ll. 5-7, en ROCA MELIÁ, *Lucilio, I, op. cit.*, p. 162, no recogido por ARRIGHETTI pero sí en USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 161, frag. 201 “*ab Epicuro dictum est: ‘si ad naturam vives, numquam eris pauper; si ad opiniones, numquam eris dives’*”.

¹⁸²⁹ EPICURO, *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, frag. XXI, l. 1, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 145 y notas al mismo en p. 558, con referencias a Carlo DIANO, y Ettore BIGNONE.

¹⁸³⁰ En el *Codex Vaticanus Graecus 1950*, cuyo texto epicúreo fue descubierto y difundido por WOKTE, Karl y editado por USENER, Hermann, “*Epikurische Spruchsammlung*”, en *Wiener Studien. Zeitschrift für Classische Philologie*, año 10, cuaderno 2, 1888, pp. 175-201, y concretamente p. 193, luego incluido en USENER, H., *Kleine Schriften I*, Leipzig, Berlin 1912, 297-325.

¹⁸³¹ BAILEY, *Epicurus, op. cit.*, p. 109.

¹⁸³² BIGNONE, *Epicuro, op. cit.*, p. 152.

cambio, los perjudiciales”. Con autoridad, Diano, rectificando la corrección de Bailey, escribe: “‘Non violentare la natura, ma obbedirvi; v’obbediremo saziando i desiderii necessari ecc.’ Bignone, e così anche il Nestle e il Bailey che nel testo corregge πείσομεν in πεισόμεθα. E perché? La natura non va forzata, sibbene persuasa, e la persuaderemo ecc. O non dice nulla ἐλέγχοντες?”¹⁸³³. Estas anotaciones, quizás prolijas, ponen de manifiesto minucias textuales y filológicas; con todo, podemos señalar que, filosóficamente, no es posible forzar a la naturaleza tal como la concibe Epicuro, por cuanto ella funda y regula cualquier otro aspecto intramundial; así, incluso los intermundos le pertenecen, en la formación total que es el universo.

La naturaleza obliga; de hecho, sólo cabe, entonces, la obediencia, el dejarse persuadir por ella, con el fin de hacer, dentro de unos límites, lo que es conforme a nuestro deseo o, similarmente, inducirla suavemente a hacer lo que nos conviene sin ser dañoso. En la obediencia a la naturaleza subyace, sin embargo, el reconocimiento de una entidad más compleja y totalizante, con la que hay que convivir sin violentarla; por ello, en nuestra opinión, los hombres deben asumir y dominar los principios de la fisiología, dado que sino han de obedecerla, puesto que han de vivir no *contra naturam* o *adversus naturam*, sino de acuerdo con ella, κατὰ φύσιν. No en vano, la consonancia con la naturaleza constituye un prerequisite para la felicidad ecuánime de Epicuro, como hemos reiterado y según indica Bailey:

“[Epicurus] was primarily an ethical teacher, his first object was to secure for man's life pleasure, which he interpreted to be freedom from disturbance (ἀταραξία), for this purpose it was essential that a man should have an exact comprehension with regard to his mode of life, and with regard to the fundamental nature of the universe”¹⁸³⁴.

¹⁸³³ DIANO, Carlo, “Note epicuree I”, en DIANO, *op. cit.*, pp. 1-22, sección tercera, concretamente pp. 21-22, inicialmente publicado en *Studi Italiani di Filologia Classica*, Nuova Serie, vol. XII, fasc. I, 1935, pp. 61-86.

¹⁸³⁴ BAILEY, *Greek atomists, op. cit.*, p. 369.

A su vez, la comprensión auténtica¹⁸³⁵ de lo infinito redundante, desde la honestidad intelectual¹⁸³⁶, en la asunción placida de lo finito y en la inscripción vivida del individuo en ello, con un sentido de pertenencia igualitaria.

Respecto al reproche, de corte platonista-aristotelista, de una filosofía interesada, que mancha los conceptos con intereses que no son la pura esencia, podemos decir que la filosofía epicúrea se halla entre el hombre y la inmensidad natural y en este estar entre encuentra su *interesse*, del mismo modo que, retornando en cierto sentido a la raíz socrática, el filósofo epicúreo conoce para vivir más sabiamente, plena y felizmente, en vez de vivir para conocer o conocer por conocer. Creemos que Boyancé tiene razón cuando escribe que la vida ociosa, el *otium* filosófico epicúreo, no es *uita contemplatiua*, θεωρητικός βίος¹⁸³⁷.

La filosofía epicúrea, y específicamente la física, se pone, en otras palabras, al servicio de la vida buena y buena vida, para su consecución o recuperación, a partir del cambio, del dinamismo¹⁸³⁸. Por ello puede comprender su afirmación: “Si no nos molestaran nada las

¹⁸³⁵ EPICURO, *Sentencias vaticanas* 45, en VARA, *op. cit.*, p. 102: “La ciencia de la Naturaleza no hace hombres forjadores de jactancia ni de palabrería ni ostentadores de esa cultura propugnada por el vulgo, sino activos, satisfechos consigo mismos y muy orgullosos de los bienes de la persona y no de los que nos procuran las cosas”.

¹⁸³⁶ EPICURO, *Sentencias vaticanas* 29, en VARA, *op. cit.*, p. 101: “Sí, al menos yo preferiría practicar la sinceridad en mis investigaciones y así vaticinar lo que conviene a todas las personas, aun en el caso de que nadie vaya a comprenderlas, más que conformarme con las opiniones vulgares y así granjearme el elogio que fluye a raudales de la corriente del vulgo”.

¹⁸³⁷ cf. BOYANCÉ, Pierre, “Les epicuriens et la contemplation”, en UNTERSTEINER, Mario, (coord.), *Epicurea: in memoriam Hectoris Bignone, miscellanea philologica*, Genova, Istituto di Filologia Classica, 1959, pp. 89-99, concretamente, pp. 93-94, 98-99: “Il n'y a pas certes à douter que pour Épicure, la connaissance de la physique ne soit la condition indispensable du bonheur. Mais dès lors on ne devrait être que plus étonné de ne pas rencontrer de textes formels sur la valeur de la vie contemplative. La seule explication est qu'il convient de dissocier 'vie contemplative' et 'connaissance épicurienne de la physique'. Celle-ci ne remplit point le rôle qu'elle joue dans d'autres systèmes et qui lui permet de se définir alors comme l'objet ou l'un des objets de la vie contemplative. Rien n'est moins désintéressé que le savoir épicurien. Il suffit de se souvenir dans quelle piétre estime sont tenues toutes les disciplines qui forment l'ἐγκύκλιος παιδεία et notamment les mathématiques. Si la physique fait exception et fait partie intégrante de la philosophie, du moins sa fonction est-elle essentiellement négative. Il ne s'agit pas d'apporter à l'âme un savoir qui serait par lui-même un bien substantiel, mais d'écarter les obstacles qui s'opposent à la réalisation de celui-ci. On oublie aujourd'hui vraiment un peu trop que le souverain bien de l'éthique épicurienne demeure le plaisir. (...) Si la physique a malgré tout un prix unique, c'est, on le sait, qu'elle seule peut écarter les obstacles — crainte des dieux, crainte de la mort — qui, selon Épicure, empêchent d'atteindre à l'ataraxie. Son rôle est donc à la fois indispensable et négatif et c'est pourquoi il n'y a pas de vie contemplative épicurienne. (...) Épicure y oppose, par les expressions qu'il adopte (ἐνταῦθα πεπτωκένα), sa conception de la félicité due à la physique céleste à une autre conception. Il admet donc lui aussi une telle conception ; mais ce qu'il indique, c'est qu'elle vient de la reconnaissance des lois par lesquelles l'univers est arraché à l'arbitraire de puissances divines. Et non pas de la contemplation de ces puissances divines. Sa pensée ne se comprend que comme l'antithèse ou la correction d'une pensée antérieure: et c'est celle de la théologie astrale. (...) La sérénité de l'ataraxie ne résulte pas de la satisfaction d'un besoin de connaissance, mais du rejet de représentations propres à troubler et le bonheur du plaisir pur vient du fond de nous-mêmes et non de l'être qui nous le communiquerait”.

¹⁸³⁸ HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, p. 32: La contemplación del mundo físico, la representación del infinito, elemento capital de la física epicúrea, provocan una transformación total en la manera de percibir las cosas (el universo clausurado se dilata hasta el infinito) y un placer espiritual de primer orden: ‘las murallas del mundo se abren y se desploman, contemplo en el vacío del universo el nacimiento de las cosas... Ante semejante espectáculo, un divino goce y un estremecimiento sagrado se apoderan de mí, considerando estos grandes objetos que tu poder (es decir,

sospechas que albergamos de los cuerpos celestes y de la muerte, por miedo a que ello sea algo que tenga que ver con nosotros en alguna ocasión, y tampoco el miedo a no conocer los límites impuestos a los sufrimientos y a los deseos, no necesitaríamos más del estadio de la Naturaleza”¹⁸³⁹. DeWitt acierta cuando relaciona la *natura magistra* y el agradecimiento o gratitud:

“The duty of gratitude to Nature is on record in these words: ‘Gratitude is due to blessed Nature because she has made life's necessities easy of acquisition and those things that are difficult of acquisition unnecessary [USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 300, frag. 469]¹⁸⁴⁰. The true basis of the debt to Nature, however, is to be found in her function as a teacher. She is not to Epicurus, as she was to Aristotle, merely the creative force in the universe. She was also the aggregate of animate experience and especially of human experience. It is Nature that reveals the Canon of truth and bestows upon man the means of contact between his soul and the material world, Sensations, Anticipations, Feelings. (...) In a magnificent passage toward the end of the third book the poet steps aside and yields the pulpit to her so that in her own person she may lash self-pitying old men for their ingratitude. If we take Nature in this Epicurean sense as a benevolent teacher, then gratitude is an imperative of Nature. It is owed to her by man and she in turn enjoins it upon man”¹⁸⁴¹.

DeWitt remite al siguiente paso lucreciano, que no podemos menos de incluir, ya que aún la nota del (mal)agradecimiento, el conocimiento natural y la vivencia consciente de la muerte:

el de Epicuro) hizo patentes al descender el velo con que la naturaleza los cubría’ (LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, III, vv. 23-30)”.

¹⁸³⁹ EPICURO, *Máximas capitales* XI, en VARA, *op. cit.*, p. 94; cf. también, Epístola a Heródoto, 78, 79, pp. 69-70: “también es menester convencerse de que es función de la ciencia de la naturaleza dar cumplida cuenta de la causa que explica las cuestiones decisivas, y de que la felicidad se fundamenta en el conocimiento de la problemática concerniente a los cuerpos celestes, bueno, en eso y en conocer qué naturalezas son ésas que se observan a simple vista correspondientes a los cuerpos celestes situados ahí en el espacio sideral y las correspondientes también a todos los seres afines a éstos, todo ello con vistas a alcanzar la precisión que lleva a la felicidad. (...) es menester admitir que los conocimientos basados en la descripción del declive, ascensión, eclipses y todos los fenómenos de los cuerpos celestes afines a éstos no contribuyen ya nada a la felicidad que proporciona el conocimiento, sino que los que conocen esos pormenores pero ignoran cuál es su naturaleza y cuáles sus causas fundamentales tienen exactamente igual miedo que si no tuvieran ese suplementario conocimiento pormenorizado, y quizás más miedo, lo que ocurre cuando el asombro procedente de ese conocimiento adicional no es capaz de dar con la solución y el arreglo de la incógnita de las cuestiones fundamentales [τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν]”.

¹⁸⁴⁰ EPICURO, *Cuestiones de ética*, 67, en VARA, *op. cit.*, p. 118: “Gracias sean dadas a la bienaventurada Naturaleza porque hizo las cosas necesarias asequibles, y las inasequibles no necesarias [Χάρης τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα]”.

¹⁸⁴¹ DEWITT, *Epicurus, op. cit.*, p. 324.

“En fin, si Naturaleza de pronto echara a hablar y se pusiera a reñimos a alguno de nosotros de esta manera: ‘¿Qué accidente tan grave te ocurre, mortal, para dejarte llevar tan desconsideradamente por penoso duelo? ¿Cómo es que lloras y te lamentas de la muerte? Porque tal como gratis se te dio la vida anterior ya pasada, y no es que todos sus bienes, como puestos en cántaro cascado, se te hayan escurrido o sin compensarte se perdieran, ¿por qué tú, como comensal de la vida satisfecho, no te retiras y con serenidad vas entrando, necio, en ese sueño tranquilo? (...)’”¹⁸⁴²

La vivencia y comprensión epicúreas de la naturaleza permite decir a Hadot que:

“la misma física se convierte en un ejercicio espiritual que puede, observemos, situarse en tres niveles. En primer lugar la física puede constituir una actividad contemplativa que encuentra su fin en sí misma procurando al alma, al liberarla de las cotidianas preocupaciones, gozo y serenidad. Tal es el espíritu de la física aristotélica: ‘La naturaleza reserva a quien estudia sus producciones maravillosos motivos de goce, siempre que uno sea capaz de remontarse a las causas y ser un verdadero filósofo’¹⁸⁴³. En virtud de tal contemplación de la naturaleza el epicúreo Lucrecio, como vimos antes, percibía ‘una divina voluptuosidad’¹⁸⁴⁴ [...] Pero este ejercicio espiritual propio de la física puede también adoptar forma de ‘vuelo’ imaginario, que ayude a entender los asuntos humanos como cosas sin apenas importancia. (...) Cabe reconocer un tercer grado de este ejercicio espiritual en la visión de la totalidad, en la elevación del pensamiento al nivel del pensamiento universal’¹⁸⁴⁵.

¹⁸⁴² LUCRECIO, *La naturaleza*, III, vv. 931-939, en SOCAS, *op. cit.*, pp. 267-268 [*Denique si vocem rerum natura repente. / mittat et hoc alicui nostrum sic increpet ipsa: / quid tibi tanto operest, mortalis, quod nimis aegris / luctibus indulges? quid mortem congemis ac fles? / nam <si> grata fuit tibi vita ante acta priorque / et non omnia pertusum congesta quasi in vas / commoda perfluxere atque ingrata interiere; / cur non ut plenus vitae conviva recedis / aequo animoque capis securam, stulte, quietem?*’].

¹⁸⁴³ ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, libro I, 645a 7-10, en JIMÉNEZ SÁNCHEZ-ESCARICHE, *op. cit.*, p. 73: “E, incluso en los seres sin atractivo para los sentidos, a lo largo de la investigación científica, la naturaleza que los ha creado ofrece placeres extraordinarios a quienes son capaces de conocer las causas y sean filósofos natos (Καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ κεχαρισμένοις αὐτῶν πρὸς τὴν αἴσθησιν κατὰ τὴν θεωρίαν ὁμῶς ἡ δημιουργήσασα φύσις ἀμηχάνους ἡδονὰς παρέχει τοῖς δυναμένοις τὰς αἰτίας γνωρίζειν καὶ φύσει φιλόσοφος)”.

¹⁸⁴⁴ cf. LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, III, vv. 23-30, en SOCAS, *op. cit.*, p. 230: “todo además lo suministra la naturaleza y no hay cosa que en la ocasión menoscabe la paz del alma, sino que, al contrario, por ningún sitio aparecen los ámbitos del Aqueronte ni la tierra impide que se divise a los pies todo lo que debajo en el vacío se hace; allí entre estas cosas de mí se apoderó una suerte de divino deleite y estremecimiento, al ver que así con tu empuje tan clara y manifiestamente queda la naturaleza por todos lados destapada (*omnia suppeditat porro natura neque ulla / res animi pacem delibat tempore in ullo. / at contra nusquam apparent Acherusia templa, / nec tellus obstat quin omnia dispiciantur, / sub pedibus quae cumque infra per inane geruntur. / his ibi me rebus quaedam divina voluptas / percipit atque horror, quod sic natura tua vi / tam manifesta patens ex omni parte relecta est*)”.

¹⁸⁴⁵ HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, pp. 43-45.

Tal como hemos indicado en un capítulo precedente, es preciso conocer la naturaleza, dedicarse a la física, por cuanto lo más sanador se halla, justamente, en el vivir *secundum naturam*, κατὰ φύσιν, que pide poco y da mucho¹⁸⁴⁶. A este respecto escribe con tino indica Rodis Lewis:

“Il faut donc d’abord apprendre ce qu’est l’homme, comment il s’insère dans l’univers, pourquoi il se perturbe en vain (...) La science contemporaine la plus avancée, celle d’Eudoxe de Cnide et de Callipe de Cyzique, régularisait jusqu’au cours des planètes par une combinatoire mathématique de sphères idéales. Or Épicure la repousse totalement. Car elle accorde aux astres une âme, ou moteur spirituel, qui assure la parfaite régularité de leur mouvement en divinisant l’astre lui-même. A ce dogmatisme perturbateur, Épicure oppose donc la pluralité d’hypothèses, que la prudence conduit à proposer sur le même plan, sans choisir entre elles. Mais il faut et il suffit qu’elles soient toutes de nature physique, et non théologique. Tel est le contexte d’une attitude parfois réduite à un pragmatisme indifférent a la vérité, pourvu que la sérénité soit sauvegardée”¹⁸⁴⁷.

La naturaleza tiene una función normativa, de la que es imposible escapar, posee unas regularidades no exceptuables, esto es, a las que ninguna realidad material compuesta puede sustraerse, lo que incluye también a los dioses.

El desequilibrio que Epicuro combate hace presa, pues, en el individuo que, desligado ya de su ciudad y en un mundo abrumador¹⁸⁴⁸, no asume su mortalidad y la proyecta en lo

¹⁸⁴⁶ cf. KROSCHER, Simone, “*Wenig verlangt die Natur*”: *naturgemäss leben, Einfachheit und Askese im antiken Denken*, Frankfurt am Main, Lang, 2008, 119-131.

¹⁸⁴⁷ RODIS-LEWIS, Geneviève, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 56-57.

¹⁸⁴⁸ BIGNONE, “Originalità”, cap. XII, en *Aristotele*, vol. II, *op. cit.*, p. 233-235: “Non più, come nell’antico ideale greco, la persona umana si estendeva sino a porsi in armonia con la vita cittadina e politica, foggiando sul proprio carattere l’impronta larga e comprensiva della città e, pur tra il fluire continuo ed impetuoso della vita politica greca, ed anzi per mezzo dei suoi continui rivolgimenti, tendeva alle eredità ideali della tradizione e della stirpe, come ad una forma personale più vasta che al proprio essere si armonizzasse, non a modo del tutto alla parte, ma come integrazione di uno spirito libero e intelligente che si vegga espresso fedelmente in un’opera vasta di cui egli è volontario creatore. Con Epicuro invece questa bella ed ardua unità dell’ideale antico si veniva sciogliendo. La vita socievole per lui è un patto necessario ed utile, ma affatto esterno, che risponde a bisogni di sicurezza; ma la vita ideale del saggio epicureo, non diversamente da quella dei primi cristiani, s’appunta ad una società più ristretta ed intima, quasi un ricetta in mezzo al mondo, un sodalizio volontario di spiriti che si restringono fra loro, come in un ritiro, contro ciò che può offendere la tranquillità dell’anima. Così si spiega la fortuna e l’estendersi dell’epicureismo in un’età che veniva rimutandosi profondamente, ed in cui l’antico cedeva al moderno. La saggezza antica proclamava: ‘la città è l’educatrice dell’uomo’; e questa parola animosa bene si conveniva al cittadino greco che immaginava la sua città come un essere personale e intelligente, che rappresenti in forma più larga e più perfetta tutto l’uomo. Ma alla formazione di nuovi Stati, quali il Macedone e il Romano, in cui il cittadino si perde come in un mondo troppo vasto e i cui fini trascendono di troppo la sua breve vita, più umano giungeva ramnonimento di Epicuro: ‘l’uno all’altro siamo un abbastanza vasto teatro’ (fr. 208). E l’insegna epicurea: ‘Vivi ignorato’ (AAΘE BIOCAC) accoglie sotto di sé tutta una turba di spiriti meditativi nell’ultimo scorcio dell’antichità. Dinanzi alla cultura che veniva segnando profonde differenze tra le varie classi della società,

ultraterreno, igual que, en lo subrepticio, es temerosamente consciente de su finitud individual o postula inteligencias regente que administren lo azaroso¹⁸⁴⁹.

5.2.2. El monólogo de interiorización meditativa

En efecto, el hecho mismo de meditar a la luz de esos principios, no sólo con propósito de revisión en cuanto a la coherencia de pensamientos, palabras, acciones u omisiones, es un ejercicio propiamente epicúreo que actúa como mecanismo memorístico¹⁸⁵⁰ y, más propiamente, como coadyuvante balsámico para la asunción de las verdades doctrinales¹⁸⁵¹. Tiene la misma función doble de aquietamiento, enfoque meditativo (o anclaje) e integración

e sminuendosi quella freschezza e agilità di spirito che poneva facilmente il greco in armonia con il mondo esterno, doveva piacere il consigliarsi con Epicuro: ‘il saggio allora deve ritrarsi in se stesso quando deve frammischiarci alla folla’ (fr. 209)”.

¹⁸⁴⁹ NUSSBAUM, *Terapia, op. cit.*, pp. 54 y 56: “Las normas se desprenden de una concepción de la ‘naturaleza’ porque dicha concepción, para empezar, es abiertamente normativa. (...) No obstante, la apelación a la naturaleza suele sugerir intuitivamente la idea de una ausencia, una deformación o unos obstáculos que impiden algo; esta, por tanto, muy estrechamente relacionada con una noción normativa de salud. Exactamente igual que la salud, una vez hecha realidad, es el sistema que se realiza a sí mismo como actividad floreciente sin enfermedad ni impedimento, así también el pleno florecimiento de nuestra naturaleza moral y social puede imaginarse como una actividad plena que expresa nuestras capacidades más importantes, sin impedimentos que actúen como barreras frente a esa autorrealización. Es ese el sentido en que la naturaleza puede oponerse, también en las concepciones antiguas, a la cultura: pues muchas culturas son fuente de impedimentos al florecimiento humano. Así, los filósofos helenísticos preguntaran con frecuencia por la naturaleza, en el sentido normativo —es decir, por una norma de florecimiento humano completo—, observando en parte como son las cosas antes de que la cultura lleve a la gente a deformarlas. [...] Deberíamos señalar aquí, no obstante, que las escuelas difieren en cuanto al grado de fundamentación que desean dar a su concepción normativa de la naturaleza en una visión globalmente teleológica del mundo. Los epicúreos y los escépticos repudian enérgicamente cualquier proyecto semejante, derivando sus normas naturales de la consideración de cómo operan las criaturas vivientes en un universo indiferente”.

¹⁸⁵⁰ cf. ERLER, Michael, “*Philologia medicans. La lettura delle opere di Epicuro nella sua scuola*”, en GIANNANTONI, GIGANTE, *op. cit.*, vol 2., pp. 513-526.

¹⁸⁵¹ cf. RABBOW, *Seelenführung, op. cit.*, pp. 112: Neben der großen Meditation, den Übungen des Rückzugs und der guten Gedanken formt die antike Psychagogik ihre Menschen durch sehr zahlreiche, unablässig wiederholte Akte einfacher Beherzigung der sittlichen Grundwahrheiten und seelischen Hilfen. (...) Die ‘Beherzigungen’ sind ihrer Natur nach methodische Akte ethischer, nicht gnostischer Art: gerichtet nicht auf gedächtnismäßige Vergegenwärtigung und Einprägung der Heilswahrheiten [*salutaria*], sondern auf ihre lebensmäßige Eineignung und Durchdringung in tieferen Schichten der Seele; kurze Blicke auf die Hilfen des sittlichen Lebens zum ‘Innewerden’ ihrer Kraft und Bedeutung, Erweckungsakte fördersamer Gefühle.

plena de los principios filosóficos¹⁸⁵² que posee, por ejemplo, un mantra¹⁸⁵³. La psicología de la meditación puede arrojar alguna luz sobre el alcance terapéutico que este tipo de soliloquio muestra: está ligado a la plena conciencia, atención total al tiempo y lugar presentes¹⁸⁵⁴, de modo que pueden resolverse con mayor presteza y verdad las situaciones cotidianas más o menos dilemáticas y graves¹⁸⁵⁵.

En todo caso, no queremos aquí usar el término de meditación entendida como θεωρία o saber contemplativo de lo que es en cuanto es. Se trata de un ejercicio mental de concentración serena¹⁸⁵⁶, o sea, de atención privilegiada y ensimismada, o plenamente consciente, con respecto a un objeto mental concreto, hasta el punto de asumir abstractivamente, de darse cuenta de la verdad objetiva que poseen. El hecho de analizar

¹⁸⁵² cf. HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, pp. 218-219: “Para ejercitarse en la meditación se ponían a disposición de los principiantes ciertas sentencias o resúmenes de los dogmas fundamentales de la escuela. Las *Cartas* de Epicuro que nos ha transmitido Diógenes Laercio están destinadas a este fin. Para asegurarse de que estos dogmas resultan de la máxima eficacia espiritual era necesario presentarlos como fórmulas breves y sorprendentes, como las *Sentencias selectas* de Epicuro, que bajo una forma rigurosamente sistemática, como la *Carta a Heródoto* del mismo autor, facilitaba al discípulo aprehender por medio de algo similar a la intuición lo esencial de la doctrina, teniéndolo así más cómodamente ‘a mano’. Así, cualquier coherencia sistemática era sacrificada en beneficio de la eficacia espiritual. Los dogmas y principios metodológicos de las escuelas no admitían discusión. En esta época el filosofar pasaba por la elección de una escuela, por convertirse a su modo de vida y por aceptar sus dogmas”; *op. cit.*, p. 271: No se trata pues, como piensa Foucault (págs. 11-13) [discrepa de FOUCAULT, *Sexualidad*, *op. cit.*], de que gracias a escribir o releer pensamientos inconexos el individuo se forje una identidad espiritual. En primer lugar, como hemos visto, tales pensamientos no tienen nada de inconexos, sino que han sido elegidos por su coherencia. En segundo lugar y en especial, no se trata de forjarse una identidad espiritual por medio de la escritura, sino de liberarse de la propia individualidad para elevarse a la universalidad. Resulta por lo tanto inexacto hablar de una ‘escritura del yo’; no sólo no escribe uno mismo, sino que la escritura no constituye su yo: al igual que el resto de ejercicios espirituales, sirve para hacer cambiar el yo de nivel, universalizándolo. Lo milagroso de tal ejercicio, practicado en soledad, es que permite acceder a la universalidad de la razón en el tiempo y en el espacio”.

¹⁸⁵³ cf. BROWN, Jason Walter, *Neuropsychological foundations of conscious experience*, Bruxelles, Les éditions Chromatika 2010, p. 334: “concentrating the mind on one object, or repeating a word or phrase, such as a mantra”.

¹⁸⁵⁴ cf. PRIETO ZAMORA, José María, “Psicología de la meditación: una vieja andadura contemporánea”, en *Guía del Psicólogo*, 264, Noviembre, 2006, p. 5-7.

¹⁸⁵⁵ cf. HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, pp. 28, 116: “Esta misma vigilancia del espíritu permite aplicar la regla fundamental a las situaciones concretas de la existencia (...) En esta atención al instante presente reside de algún modo el secreto de los ejercicios espirituales. (...) La atención (...) permite dar respuesta inmediata tanto a los acontecimientos como a las cuestiones planteadas repentinamente. Para ello es necesario que los principios fundamentales estén siempre ‘a mano’; [...] Un momento importante dentro de la actividad filosófica lo constituye, por lo tanto, la práctica de la meditación: ‘Meditar día y noche’, como puede leerse en la *Carta de Epicuro a Meneceo*. Con esta meditación lo que se pretende es ‘tener a mano’, es decir, presentes, los dogmas fundamentales de la escuela a fin de que su poderoso efecto psicológico pueda ejercerse sobre el alma. Esta meditación puede también adoptar forma de ejercicio escrito⁴⁷⁰, que habrá de constituir un verdadero diálogo con uno mismo”.

¹⁸⁵⁶ cf. NARANJO, Claudio. *Entre meditación y psicoterapia*, Santiago de Chile, Dolmen, 2002, p. 12; cf. también pp. 34, 40, 46, 125: “‘meditación concentrativa’, (...) el meditador disciplina su mente focalizándola en un objeto elegido; Así, durante siglos se ha cultivado la concentración plena como una aproximación a la trascendencia y, en cambio, muchos de los que han sido tocados por una experiencia de trascendencia con el tiempo han evolucionado hacia una integración entre la conciencia trascendental y lo ordinario del aquí y ahora; [...] [a]sí que podemos decir que la concentración plena —el darse cuenta— es un antídoto para esa inconciencia activa; al recuperar el darse cuenta y cultivar el contacto con la experiencia inmediata se contrarresta la inercia psicológica del ego; [...] [r]esulta obvio que en el campo de la meditación son prácticas espirituales prominentes tanto el aprender a soltar como a desarrollar una calma disciplinada y concentrada sobre un objeto único”.

repetidamente las doctrinas tiene una dimensión memorística pero también reflexiva o racional, ya que en la interiorización meditativa, que no es de tipo religioso:

“the mind works in its ordinary human fashion; we have ‘discourse of reason’, and if need be, we can set out this discourse in words (...) There is a mental movement, directed and controlled of course, but a movement. (...) In meditation, attention costs an effort; we must force our minds to follow the points, and not to wander off in all directions. We must force our other faculties to keep in step”¹⁸⁵⁷.

La meditación puede equipararse, a su vez, con la reflexión en el sentido de que ésta, que ya hemos tratado abundantemente, supone un doblarse o curvarse de la inteligencia y la sensibilidad sobre el sujeto mismo, de manera que ésta deviene “Rückzug, Zurückgezogenheit”¹⁸⁵⁸ o retiro. Como señala Rabbow en su estudio pionero:

“El retiro meditativo es una actualización e interiorización de pensamiento de apoyo, con los que uno se retira de la vida del mundo a la esfera moral para renovación de la vida interior, si bien no hay diferencia alguna con respecto a si este ejercicio se ejecuta bajo la presión inmediata de una ocupación cotidiana urgente y en el transcurso de ésta, o bien en horas tranquilas y ociosas”¹⁸⁵⁹.

Al parecer esa concentración meditativa tiene efectos medibles científicamente en cuanto a la actividad cerebral¹⁸⁶⁰. Cuando nos referimos a esta μελέτη designamos principalmente una técnica de análisis absorto y al propio tiempo el estado mismo que con ella se alcanza. Esta práctica persigue aclarar y apaciguar la mente de quien la lleva a cabo, concretamente a la luz de los principios físicos que la fundan, de modo que abandone el temor y el desasosiego, devolviéndolo a su equilibrio interior¹⁸⁶¹. Si bien Goleman omite, quizás

¹⁸⁵⁷ HOWLEY, John F. Whittington, *Psychology and Mystical Experience*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1920, pp. 19-20.

¹⁸⁵⁸ cf. RABBOW, *Seelenführung*, *op. cit.*, pp. 91-92; cf. también p. 99: “Die Re traite ist die konzentrierte, exemplarische Selbstdarstellung des - dualen - Seinsgefühls, mit dem der Mensch Epikurs, der Mensch der Stoa, der christliche Mensch in der ‘Welt’ stehen: eingebunden in ihr Lebensgeflecht, und doch – bei allem Durhsittlichen, Durchchristen dieses Lebens - stetig über es hinaus -, aus ihm hinauslangend in die Wahrheit und Freiheit einer höheren Welt. Doch quillt das gleiche Grundgefühl hier aus verschiedenen Tiefen. Dem Menschen Epikurs ist die Einflechtung in die Affären der Welt ein notwendiges Übel”.

¹⁸⁵⁹ cf. RABBOW, *Seelenführung*, *op. cit.*, p. 100; traducción propia.

¹⁸⁶⁰ cf. KRAFT, Ulrich, “Die neuronale Erleuchtung. Regelmäßiges Meditieren verändert das Gehirn — und damit auch, wie jemand denkt und fühlt”, en *Gehirn und Geist*, nº 10, pp. 12-17 y más concretamente p. 16.

¹⁸⁶¹ cf. KIRAN KUMAR, S. K., *Psychology of Meditation: A Contextual Approach*, New Delhi, Concept Pub. Co, 2002, pp. 12, 20-21: “Self-regulation strategy primarily refers to the ways and means of controlling and directing the activity of a system by itself, which are built-in. At physiological level, self-regulation through meditation reduces the activity of the sympathetic nervous system that is crucial in causing stress and tension. It increases the dominance of the para sympathetic nervous system activity, which enhances relaxation; [...] Psychological

por ignorancia, los antecedentes helenos en lo tocante a la meditación¹⁸⁶², sí se impone abundar todavía en los efectos científicos del monólogo meditativo, a partir de la obra que coordinó West¹⁸⁶³. Pekala define la concentración meditativa como:

“the process of turning consciousness upon itself to develop attentional control of the processes and contents of consciousness. Given that the focus in meditation involves training the mind to become attuned to specific processes or contents of consciousness, the subjective effects associated with meditation assume primary importance”¹⁸⁶⁴.

Delmonte, otro estudioso de los efectos psicológicos de la meditación, anota que, probablemente, “[t]he regular practice of meditation appears to facilitate a reduction in anxiety for subjects with high or average levels of anxiety. However, there appears to be a 'ceiling effect' at the higher practice frequencies”¹⁸⁶⁵.

Dejando aparte este aspecto, es digno de mención que esta modalidad terapéutica sea también común a la secta¹⁸⁶⁶ helenística considerada acérrima adversaria de Epicuro – cuando ambas persiguen objetivos similares. Apunta sobre esto Pierre Hadot:

“Resulta esencial para el estoicismo (como por otra parte también para el epicureísmo) inculcar a sus adeptos algunos principios fundamentales, extremadamente sencillos y claros, formulables en pocas palabras justamente a fin de que se pueda recurrir a ellos con facilidad, resultando aplicables con la seguridad y constancia de un movimiento reflejo”¹⁸⁶⁷.

La reflexión, que ya es reconcentración, meditativa pone en juego, no es ocioso repetirlo, la racionalidad cuyos datos son empíricos, además de las tesis o principios que estudia. Los propios axiomas, cribados por el razonamiento, son también curativos, por

centering devices, according to meditative traditions, serve to focus the person's attention on some single point, which helps to reinstate a sense of inner balance. It is a process acting like a psychological gyroscope to stabilize the mind and body and neutralize forces which pulls attention away from the 'centre' of the self’.

¹⁸⁶² cf. GOLEMAN, Daniel, *Los caminos de la meditación*, Barcelona, Kairos, 1997.

¹⁸⁶³ WEST, Michael A (ed.), *The Psychology of Meditation*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

¹⁸⁶⁴ PEKALA, R. “The Phenomenology of Meditation”, en WEST, *op. cit.*, pp. 59-81, más concretamente, p. 59.

¹⁸⁶⁵ DELMONTE, Michael, “Personality and meditation”, en WEST, *op. cit.*, pp. 118-135, más concretamente p. 126.

¹⁸⁶⁶ En el sentido de doctrina, en este caso filosófica, asumida por un conjunto de personas que, formando un cuerpo aparte, la siguen; del latín *secta* (*sequor*); en griego “ἀίρεσις”.

¹⁸⁶⁷ HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, p. 27.

cuanto para la captación de la verdad y la liberación de la superstición o del temor infundado, que van de la mano, es la razón la que debe:

“prendre en compte les principes fondamentaux et l’ordonnance générale de la nature, qu’il s’agisse de la nature du monde, de celle des dieux ou de celle de l’âme, en les rattachant aux critères évidents posés par la canonique. Dans l’opération cognitive présidant à la purification de l’âme, la critique du faux implique donc la recherche et la perception du vrai”¹⁸⁶⁸.

El mismo Voelke, a quien acabamos de citar, nos regala un pasaje de Filodemo sobre el razonamiento, los *principia* físicos y la expurgación psíquica: “es necesario, pues, expurgar los deseos, en relación con lo cual no toca a exposiciones, ni a pautas, ni a directrices surgidas de ideas políticas o costumbres llevarlo a cabo, sino al razonamiento justificativo-conclusivo que comienza partiendo de la primera certeza clara y manifiesta [ἐπιθυμίας δὴ ἐκαθᾶραι δέον, περὶ ὧν οὐδ’ ἐμφάσεις οὐδὲ προτυπώματα οὐδ’ ἀγωγὰι πολιτικοῖς εἶδεσιν καὶ νόμοις γιγνομεναι πεφύκασιν περαίνειν ἀλλ’ ὁ ὅλων ἐγλογισμὸς¹⁸⁶⁹ ἀπὸ τῆς πρώτης ἐναργείας καταρχόμενος]”¹⁸⁷⁰.

Los axiomas científicos que gracias a la racionalidad abstractiva alcanza Epicuro y sus partidarios, constituyen la piedra angular, pues, de una vida tranquila, capaz de integrarse sabrosa pero también humildemente en la totalidad infinita. Así lo dice Hadot:

“Para los filósofos antiguos, la mirada desde lo alto es un ejercicio de la imaginación por medio del cual nos representamos que vemos las cosas desde un punto de vista elevado que se alcanza elevándose de la tierra, a menudo gracias a un vuelo del espíritu a través del cosmos. [...] Para los epicúreos se trata por tanto de la voluptuosidad de sumergirse en el infinito, en lo que no tiene límite. (...) Se podría decir que esta mirada desde lo alto, entre los platónicos, los epicúreos y los estoicos, es una especie de práctica, de ejercicio de la física, en la medida en que, con ayuda de los conocimientos físicos, el

¹⁸⁶⁸ VOELKE, “Santé de l’âme”, *op. cit.*, en VOELKE, *Thérapie de l’âme, op. cit.*, pp. 35-57, concretamente pp. 51-52.

¹⁸⁶⁹ ἐγλογισμὸς está formado por el importante sustantivo epicúreo λογισμός y por el prefijo ἐκ, que en papiros e inscripciones se convierte en ἐγ ante κ, χ y ξ, de modo que con esta forma, constituye, que sepamos, un ἀπάξ λεγόμενον.

¹⁸⁷⁰ PHILODEMVS GADARENSIS, SUDHAUS, Siegfried (ed.), *Philodemi volumina rhetorica*, vol. II, Lipsiae (Leipzig), Teubner, 1896, p. 34, XXXVIII, ll. 7-15; la traducción es propia; cf. la inglesa: FILODEMO DE GÁDARA, HUBBELL, H. M. (ed., trad.), *The Rhetorica of Philodemus*, New Haven, Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1920, II, 33, col. XXXVII, p. 326: “Moreover it is necessary to purify the desires; this cannot be accomplished by statement and patterns or guidance by political principles and laws, but by reasoning about wholes starting from the first clear evidence”.

individuo se sitúa a sí mismo como parte del Todo del mundo o del infinito de los mundos. Esta visión procura al filósofo la alegría y la paz del alma. Epicuro afirma que no tendríamos necesidad de estudiar la naturaleza si no estuviéramos turbados por el temor de los dioses y de la muerte¹⁸⁷¹.

Ya señala el propio Epicuro que:

“lo que origina la vida gozosa (τὸν ἡδὸν γεννᾶ βίον) es “un sobrio razonamiento (νήφων λογισμὸς) que, por un lado, investiga los motivos de toda elección y rechazo (πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς) y, por otro, descarta las suposiciones, por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones. El principio para lograr todo esto y el bien más grande es la sensatez (Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις.). Por lo cual, bien máspreciado que el mismo amor a la verdad resulta la sensatez, de la que se derivan todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir gozosamente sin hacerlo sensata y hermosamente y de forma justa ni tampoco sensata y hermosamente y de forma justa sin hacerlo gozosamente (ὥς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως). Pues las virtudes están unidas por principio al hecho de vivir gozosamente, y el hecho de vivir gozosamente es inseparable de ellas (συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον)”¹⁸⁷².

Los ejemplos significativos que debemos consignar sobre el empleo del monólogo interior en cuanto meditación memorizadora son, en Epicuro, los siguientes, procedentes todos ellos de la *Carta a Meneceo*:

“Así pues, practica (μελέτα) día y noche estas enseñanzas y las afines a éstas contigo mismo y con el que sea igual que tú, y jamás, ni en la vida real ni en los sueños, estarás preocupado, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues no se parece nada a un ser que tiene una vida mortal el hombre que vive en medio de bienes inmortales¹⁸⁷³. De modo semejante, pero más en relación con sus preceptos físicos, señala el samio: “[a]sí, pues, es menester practicar (μελετᾶν οὖν χρῆ) la ciencia que trae la felicidad (τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν) si es que, presente ésta, tenemos todo, mientras, si está ausente, hacemos todo por tenerla¹⁸⁷⁴; “Los consejos que continuamente he venido dándote en mis cartas, prácticalos y cúmplelos (ταῦτα καὶ πράττε καὶ μελέτα),

¹⁸⁷¹ HADOT, *Goethe, op. cit.*, pp. 56 y 59.

¹⁸⁷² EPICURO, *Carta a Meneceo*, 132, en VARA, *op. cit.*, p. 91.

¹⁸⁷³ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 135, en VARA, *op. cit.*, p. 92.

¹⁸⁷⁴ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 122, en VARA, *op. cit.*, p. 87.

interpretando que éstos son los elementos básicos de una vida hermosa (στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν)¹⁸⁷⁵.

“Ahora, Pítocles, recuerda toda esta doctrina, pues con ella escaparás en gran medida de explicaciones fantasmagóricas y podrás comprender las cuestiones afines a éstas. Pero sobre todo dedícate al estudio de los principios, de la inmensidad y de las cuestiones afines a éstas, y también de los criterios de interpretación y de los sentimientos y de aquella finalidad con vistas a la cual obtenemos estas deducciones. Pues estos elementos básicos, si se analizan con toda precisión, harán que analicemos fácilmente las causas relativas a las cuestiones parciales. En cambio, los que se encariñen lo máximo posible con los procedimientos señalados ni podrán analizar bien estas mismas cuestiones parciales ni lograrán alcanzar el objetivo en razón del cual es menester analizar estos hechos parciales”¹⁸⁷⁶.

Una última faceta que es digna de mención con respecto a la mezcla de interiorización y meditación radica en la extensión de los principios u obras en las que concentrarse. Epicuro mismo es consciente de que sus cartas sirven como epítome o breviario esencial de una producción filosófica que, como se sabe, fue monumental para su época, si bien los avatares de la leyenda negra inquisitorial la condenaron a la cuasidesaparición. Si se nos permite, podemos decir que estas obritas actúan como prontuarios o – aquí esbozamos una sonrisa – como vademécum farmacológico de la psique.

Respecto a esa especie de mapas comprimidos para errar con brújula, señala al inicio de su *Carta a Heródoto* el samio:

“para los que no sean capaces de dar cuenta pormenorizada de cada una de las cuestiones tratadas por mí en los escritos relativos a la Naturaleza ni tampoco de comprender mis libros más voluminosos unidos a ellas prepararé como cosa suficiente para ellos un resumen del total de mi obra de investigación, con objeto de que retuvieran en su mente mis conclusiones, y además las más generales, para que sean capaces de ayudarse a sí mismos en las cuestiones principales a lo largo de los diversos momentos de su vida, ayuda que guarda correlación con el grado de intensidad con el que aborden el estudio teórico de la Naturaleza. E incluso también los impuestos en esta temática es menester que recuerden de manera suficiente, en el examen que lleven a cabo de la totalidad absoluta, los caracteres básicos y fundamentales de la totalidad absoluta de mi

¹⁸⁷⁵ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 123, en VARA, *op. cit.*, p. 87.

¹⁸⁷⁶ EPICURO, *Carta a Pítocles*, 116, en VARA, *op. cit.*, p. 86.

obra de investigación. Pues tenemos una necesidad suma del enfoque global, y, en cambio, del parcial no tanto”¹⁸⁷⁷.

El cierre redondo en el que convergen física, meditación, memorización, psicoterapia y felicidad imperturbable lo brinda Epicuro al final de su *Carta a Heródoto*, que no deja de ser la primera alocución literaria y mediata en un diálogo entre maestro y discípulo. Escribe el samio:

“La imperturbabilidad consiste en estar libre de todas esas inquietudes y en tener en la mente el recuerdo permanente de los principios generales y fundamentales. De donde resulta que hay que prestar atención a todos los elementos de juicio, tanto a los que nos asisten permanentemente como a las sensaciones percibidas en un momento determinado, a las sensaciones comunes a todos en problemas comunes a todos, y a los particulares en problemas particulares, y hay que prestar atención también a todo tipo de evidencias presentes en cada uno de los elementos de juicio. Pues si prestamos atención a todos esos elementos de juicio daremos cuenta cumplida y acertada de las causas a partir de las que se originó la turbación y el miedo, y, al dar cumplida cuenta de las causas relativas a los cuerpos celestes y a los demás eventos cotidianos, nos libraremos de todas las cosas que aterran en grado extremo a los demás que no siguen estas reglas. Estas son, querido Heródoto, las doctrinas capitales explicativas de la naturaleza del universo, las que te han sido resumidas de manera tal que estas razones (han sido recogidas, en mi opinión, con cuidada precisión) pudieran ser capaces, aunque uno no llegue a todo el conjunto de precisiones pormenorizadas, de que este uno consiga una fortaleza incomparable en relación con las demás personas. En efecto, dará por sí solo explicaciones claras a muchas cuestiones particulares si las somete al riguroso análisis fijado por esos principios generales, y eso mismo, fijado en la memoria, será una ayuda continua. Pues estas enseñanzas son de tal calibre que incluso los que estudian en un momento dado problemas particulares consiguen, si se deciden a resolverlos al dictado de interpretaciones como las señaladas, infinidad de éxitos en la comprensión de la naturaleza universal. Y en relación a las cuestiones que se resisten a estas soluciones por no ser llevados a sus últimas consecuencias los referidos principios generales o por ser sometidas a examen sin utilizar vocablos efectúan en un instante el curso completo de las reglas generales que llevan al sosiego”¹⁸⁷⁸.

¹⁸⁷⁷ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 35, en VARA, *op. cit.*, p. 49

¹⁸⁷⁸ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 82-83, en VARA, *op. cit.*, pp. 71-72.

También la *Carta a Pitocles* incluye consideraciones semejantes, que no nos sustraernos a incluir, dado que justifican documentalmente cuanto aquí venimos sosteniendo:

“Me trajo Cleón una carta tuya, en la cual continuamente muestras un afecto hacia mí igual a mi interés por ti, y das pruebas, no sin convencer, de recordar las ideas que conducen a una vida feliz, y me pides que te remita una idea, breve y fácil de recordar, relativa a los fenómenos celestes, para recordarla fácilmente. Pues dices que mis escritos plasmados en otros libros son duros de recordar, aunque, como aseguras, los manejas continuamente. Recibí con gusto tu petición y por ella me sentí embargado de gratas esperanzas. De acuerdo con estos mis sentimientos, una vez que ya escribí todas las demás obras, daré cumplimiento a esas ideas, justo las cuales estimaste que habían de ser útiles también a otras muchas personas, y en especial a los que últimamente gustan de la genuina ciencia de la naturaleza y a los que están enredados en ocupaciones demasiado intensas de la vida diaria. Cáptalas muy bien y, guardándolas en la memoria, estrújalas fuertemente junto con las demás que remití a Heródoto en el *Compendio Pequeño*”¹⁸⁷⁹.

Epicuro, en calidad de psiquiatra, psicoterapeuta o filósofo más avanzado en el camino hacia la sabiduría, trata de curar a sus iguales¹⁸⁸⁰ en la presencia y en la comunidad. De todos modos, inaugura prácticamente, la psicología remota o a distancia. Esto lo señaló Rabbow¹⁸⁸¹ y lo expresa con brillantez Schmid:

“Al versante opposto della ‘direzione spirituale’ attuata nel contatto personale diretto si trova quella praticata per via epistolare ed attestata da diversi frammenti. (...) Ciò che resta del suo epistolario è comunque sufficiente a mostrarci un Epicuro che non esita a penetrare ne ll’intimo dei suoi destinatari, preo ccupandosi di consigiarli ed ammonirli nei disagi e nelle difficoltà interiori”¹⁸⁸².

¹⁸⁷⁹ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 84, en VARA, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸⁸⁰ cf. HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, p. 214: “Los filósofos, pues, son gente extravagante y extraña. Extraños son, en efecto, esos epicúreos que llevan una vida frugal practicando en su círculo filosófico la igualdad absoluta entre hombres y mujeres, e incluso entre mujeres casadas y cortesanas”.

¹⁸⁸¹ RABBOW, *Seelenführung*, *op. cit.*, p. 270: “Der Reichtum der Einzelseelsorge, der von Epikur in seiner Gemeinde geübt wurde und die intimere menschliche Gefühlswärme, ja die [freilich mit Selbstironie vermischte] exaltierte Empfindsamkeit der hier herrschenden Atmosphäre - gegenüber der Stoa - charakterisiert, ist bis auf einzelne Bruchstücke verloren: hier finden wir die briefliche Seelsorge, eine Eigentümlichkeit der epikureischen Schule”.

¹⁸⁸² SCHMID, *Epicuro*, *op. cit.*, p. 96.

5.2.3. El diálogo terapéutico: la confesión

Como hemos señalado, el coloquio o interlocución presupone respeto y racionalidad emisora y receptora; al producirse la confesión entre una instancia que actúa como correctora y otra que obra como reveladora, Horn, señala que el diálogo, que tiene un tono edificante, debe adaptarse al estadio evolutivo del discípulo¹⁸⁸³.

Así, el caso que nos ocupa tiene una cariz especial por cuanto se trata de una conversación entre un modelo ideal¹⁸⁸⁴, el maestro, que actúa como juez y “director espiritual”, a quien el discípulo declara sus faltas y errores en pos de la purificación mental, de forma que se procede a una comunicación mínimamente pública de los males morales en los que uno ha incurrido, con lo que ya existe una condena íntima, a la que ha de suceder el rechazo arrepentido y propósito de enmienda, según anota Mondolfo¹⁸⁸⁵.

¹⁸⁸³ cf. HORN, *Lebenskunst, op. cit.*, p. 35.

¹⁸⁸⁴ HADOT, *Ejercicios, op. cit.*, pp. 215-218: “Cada una de estas escuelas elaborará por tanto su propia representación racional de este estado de perfección que debería caracterizar al sabio, esforzándose por elaborar su retrato. Es cierto que este ideal trascendente será considerado casi inalcanzable: según algunas de estas escuelas, jamás ha existido un solo sabio; según otras, sólo ha habido quizá uno o dos, como Epicuro, ese dios entre los hombres; según otras, también, el hombre únicamente puede alcanzar ese estado durante fulgurantes y singulares instantes. Por medio de esta norma trascendente planteada por la razón cada escuela expresará su visión particular del mundo, su propio estilo de vida, su ideal de hombre perfecto. [...] (...) al igual que los mismos dioses, contempla a partir de los átomos y en el vacío eterno una infinidad de mundos, bastándole la naturaleza para sus necesidades y no viniendo nada jamás a perturbar su paz de alma”; (...) “en todas las escuelas serán practicados algunos ejercicios dirigidos a asegurar un progreso espiritual hacia el estado ideal de la sabiduría, unos ejercicios de la razón que serán, en lo referente al alma, similares al entrenamiento del atleta o a las prácticas de una terapia médica. En general consisten sobre todo en el control de uno mismo y en la meditación. El control de uno mismo supone fundamentalmente concentrar sobre sí la atención: (...) renuncia a los deseos superfluos en el del epicureísmo. Implica siempre un esfuerzo de voluntad, y por tanto fe en la libertad moral, en la posibilidad de mejora, pero también una aguda consciencia moral afinada por la práctica del examen de consciencia y de la guía espiritual, y por último unos ejercicios prácticos que Plutarco, en concreto, ha descrito con destacable precisión: dominio de la cólera, de la curiosidad, de las palabras y del anhelo de riquezas, debiendo comenzar uno por ejercitarse con las cosas más sencillas para ir poco a poco afirmando y consolidando el hábito. Sobre todo, el «ejercicio» de la razón supone ‘meditación’: por lo demás, etimológicamente ambas palabras son sinónimas. A diferencia de la meditación en el Extremo Oriente, de tipo budista, la meditación filosófica grecolatina no está ligada a ninguna postura corporal concreta pues constituye un ejercicio puramente racional, imaginativo o intuitivo. Las formas pueden ser en extremo variadas. Implican en primer lugar la memorización y asimilación de los dogmas fundamentales y de las reglas vitales de cada escuela. Gracias a este ejercicio, la visión del mundo de aquel que intenta realizar su progreso espiritual quedará por completo transformada. En especial la meditación filosófica de los dogmas esenciales de la física, como por ejemplo esa contemplación epicúrea de la génesis de los mundos en el vacío infinito, (...) puede inspirar un ejercicio imaginativo en el que las cosas humanas revelan su escasa importancia en comparación con la inconmensurabilidad del espacio y el tiempo. Tales dogmas, tales reglas vitales, será necesario tenerlas siempre «a mano» a fin de poder conducirse filosóficamente en cualquier circunstancia de la vida. Será preciso por lo demás imaginarse por adelantado estas circunstancias para estar preparado ante posibles eventualidades. Para todas estas escuelas, por razones diversas, la filosofía consistirá especialmente en una forma de meditación sobre la muerte y de concentración sobre el momento presente, para gozar de él o vivirlo con plena consciencia”.

¹⁸⁸⁵ MONDOLFO, *Sujeto humano, op. cit.*, p. 313.

El italo-argentino alude al importante tratado de Filodemo de Gádara: Περὶ παρρησίας, sobre las bondades de la libertad de decirlo todo, la honestidad o franqueza (crítica), que fomentan la reforma moral. Con todo, la libertad de palabra o παρρησία vale tanto para los íntimos cuanto para la humanidad toda, entendida como prójimo¹⁸⁸⁶, por cuanto a todos es común la desazón anímica y el miedo a la muerte.

Sin embargo, debemos precisar que, en términos históricos, tal como indica Konstan, citando a Momigliano, “[w]ith the rise of the Hellenistic kingdoms and the dependency of Athens upon foreign powers, there was a shift in the political discourse of free speech and, correspondingly, the focus of treatises on friendship underwent a palpable change; ‘Παρρησία as a private virtue replaced παρρησία as a political right.’¹⁸⁸⁷ As a private virtue, παρρησία denoted that personal candor which was prized between true friends, as opposed to the political liberty to declare openly one’s opinions in the civic space or assembly”¹⁸⁸⁸, de un modo análogo a lo que sucede en la Roma imperial de Tácito, cuando corría a la par *eloquentia ac libertas*; en el mundo de Epicuro parece restar ya solamente la *libertas dicendi privata*.

Por lo que respecta a la confesión, importa señalar que ya en 1911 Siegfried Sudhaus, estudioso de Filodemo, presenta a Epicuro como confesor, a partir de un fragmento, recogido por Usener¹⁸⁸⁹, de una carta a Apolónides enviada por Epicuro.

En un contexto de corrección moral o admonición a alguien de cierta disposición, se dice que “por ello Epicuro hizo algunas reprensiones contra Apolónides, haciéndole acusaciones de tal modo que, si era por ventura veraz, <...> reconocerlas como propias”, con lo que “*aitque Epicurum Apollonidem suaviter reprehendisse*”¹⁸⁹⁰.

Esto lo liga el estudioso alemán con el fragmento 49 en la edición de Olivieri, que David Konstan traduce así:

¹⁸⁸⁶ FILODEMO DE GÁDARA, KONSTAN, David (ed., trad.), *On frank criticism*, Atlanta, Ga: Scholars Press, 2007, Introducción, p. 7.

¹⁸⁸⁷ MOMIGLIANO, Arnaldo, “Freedom of Speech in Antiquity”, en WIENER Philip P. (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, p. 258 y ss., concretamente p. 60.

¹⁸⁸⁸ FILODEMO DE GÁDARA, KONSTAN, *op. cit.*, Introducción, p. 3-4.

¹⁸⁸⁹ USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 138, *Epistulae Epicuri*, 118, 10, Πρὸς Ἀπολλωνίδην, procedente de ROSINI, Carlo Maria (ed.); PHILODEMVS GADARENSIS, *Herculaneum voluminum quae supersunt, collectio prima, Tomi V, pars altera*, Neapoli, Ex Regia Typographia, 1843, *schol. Zenon. de libertate dicendi*, frag. 73, p. 145, con edición contemporánea a Sudhaus, de OLIVIERI, Alexander (ed.), *Philodemi Peri parresias libellus*, Leipzig, Teubner, 1914, pp. 34-35, frag. 73.

¹⁸⁹⁰ PHILODEMVS GADARENSIS, ROSINI, *op. cit.*, *schol. Zenon. de libertate dicendi*, frag. 73, p. 146, n. 1.

“Heraclides is [praised] because, deeming the censures for the things that would be revealed to be less {important} than their benefit, he disclosed to Epicurus his errors (ἐμήνην Ἐπικούρωι τὰς ἀμαρτίας). Polyænus too was such a man, who indeed, when A[polloni]des was remiss, [would go] to Epicurus”¹⁸⁹¹.

La suave reprensión de Epicuro actúa como resorte que desencadena la asunción de responsabilidades en Apolónides, mientras que en el caso de Heráclides, ese proceso es interno y autónomo, concienical. Como bien indica Sudhaus, los débiles buscan, con el reconocimiento y la confesión, apoyo espiritual y rectificación; de esta forma surge, en términos precristianos y a guisa de delación fraternal, la autoinculpación o inculpación del igual en un marco amical¹⁸⁹².

Por su parte, Rabbow constata la importancia de la conversación entre filósofo y discípulo para la reconvención de aquél y reforma de éste¹⁸⁹³, si bien, como indica Mondolfo:

“Lo que caracteriza a esta última y representa un desarrollo ulterior con respecto a sus antecedentes, es la reciprocidad de la acción entre maestro y discípulos, por la que el maestro mismo, en su función de ideal de perfección cumple en si un desarrollo progresivo y constante (de ideal dinámico antes que estático) por la conciencia misma del deber que tiene frente a sus discípulos”¹⁸⁹⁴.

¹⁸⁹¹ FILODEMO DE GÁDARA, KONSTAN, *op. cit.*, fr. 49, pp. 60-61.

¹⁸⁹²SUDHAUS, Siegfried, “Epikur als Beichtvater”, en *Archiv für Religionswissenschaft*, n° 14, 1911, pp. 647-648: “Der starke Trieb der Schwachen, zu bekennen und zu beichten, um so von der Autorität geistige Hilfe und 'Aufrichtung*' zu empfangen, tritt uns in vorchristlicher Zeit, soviel mir bekannt ist, nirgends deutlicher entgegen. Man möchte glauben, daß Epikur solche Äußerungen in seinem Kreise nicht ungerne sah und begünstigte. Denn daß sich zwischen Beichtvater und Beichtenden starke Fäden knüpfen, konnte seinem nach dieser Richtung aufmerksamen Geiste nicht verborgen bleiben. Wer einmal die Freundschaftsbeziehungen im alten κῆπος und das Verhältnis des Meisters zu den Seinen zu schildern unternimmt — es ist eine lockende Aufgabe —, darf auch diesen Zug nicht übersehen, die ‘fraterna delatio’, um mit Ignaz von Loyola zu sprechen, die uns in jener Umgebung so seltsam anmutet”.

¹⁸⁹³ cf. RABBOW, *Seelenführung, op. cit.*, p. 268 y ss.; cf. pp. 268 y 278, respectivamente: “Diese persönliche Seelsorge des Philosophen und Seelenarztes wird oft erwähnt und noch öfter - als etwas ganz Selbstverständliches - nicht erwähnt. Er war bei Nöten und Verfehlungen der Jünger mit seinem heilenden Wort, dessen typische Formen eine Skala von überführendem Zurechtweisen (...), mahnendem und tadelndem Ans-Herz-legen (...) und heftiger Scheltrede (...) bildeten, zu jeder Zeit für den Jünger zu sprechen [nicht nur nach den Vorträgen]”; man soll dem Seelenführer (καθηγούμενος) unverhohlen eigene Verfehlungen und überhaupt Mangel anzeigen und seine tadelnde Zurechtweisung empfangen, ihm, dem einzigen Führer rechten Worts und Werks, dem Retter, dem man sich zur Heilung übergeben hat, dem allerbesten Freunde, das er mit uns leide, wie er sich mit uns freut über das Gute; es werden zwei vorbildliche Jünger gerühmt, das sie dem Epikur ihre Verfehlungen anzuzeigen pflegten unter Hintansetzung des zu erwartenden Tadels. Auch die gegenseitige Beichte der Junger untereinander wird als Problem erörtert”.

¹⁸⁹⁴ MONDOLFO, *Conciencia, op. cit.*, p. 48.

El propio Rabbow nos regala una interesante cita de Plutarco sobre el valor de la dialógico terapéutico:

“Pues, quizá, no es ‘mejor ocultar la ignorancia’, como dice Heráclito, sino hacerla pública y curarla, y si algún arranque de cólera o un ataque de superstición o alguna diferencia tensa con los familiares o algún deseo enloquecido de amor, que mueve las cuerdas inmóviles del entendimiento, perturban la mente, no se debe huir hacia otros discursos para escapar del reproche, sino que sobre esos mismos problemas se debe escuchar a los oradores en las discusiones y después de las discusiones, acercándose en privado a ellos y haciéndoles más preguntas. Pero no hagamos lo contrario, como la mayoría, que disfruta con los filósofos y los admira cuando hablan de otros temas, pero si el filósofo, después de dejar a los demás, les habla a ellos con franqueza en privado sobre asuntos que les interesan y se los recuerda, se molestan y lo consideran indiscreto. Pues, con razón, se cree que es preciso oír a los filósofos en las escuelas, como en los teatros las tragedias, pues consideran que fuera de las escuelas los filósofos no se diferencian en nada de ellos mismos, habiendo sentido eso, con razón, frente a los sofistas (pues después de levantarse de su asiento y dejar sus libros y sus notas elementales, en las cuestiones verdaderas de la vida se muestran insignificantes y a un nivel más bajo que la mayoría), pero, en cambio, frente a los filósofos de verdad no está bien que sientan eso, sin reconocer que la seriedad, la broma, el gesto, la sonrisa, su mal humor y, sobre todo, la conversación, mantenida con cada uno en privado, produce un fruto provechoso a los que acostumbran a permanecer escuchando con paciencia y atención”¹⁸⁹⁵.

Algo más tarde, el ilustre Wolfgang Schmid prosigue los estudios sobre el arrepentimiento y la confesión en Filodemo de Gádara y estudia la noción de συντριβή, que según anotó previamente Carlo Diano¹⁸⁹⁶, equivale en este contexto a contrición, *contritio cordis*, esto es, el molimiento general e interno o descorazonamiento propio de quien reconoce y se arrepiente de la falta o acto injusto que ha cometido. El arrepentimiento confesante es un proceso que no tiene que ver con una soteriología religiosa, cuyo significado, al contrario, no

¹⁸⁹⁵ PLUTARCO, *Sobre cómo se debe escuchar*, 12, 43D-44A, en MORALES OTAL, Concepción y GARCÍA LÓPEZ, José (traductor del tratado) (eds., trads.), *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, I, pp. 181-182.

¹⁸⁹⁶ EPICURO, DIANO, *Lettere, op. cit.*, pp. 27-28, notas a la carta de Teodo a Timócrates, col. XVIII, pp. 27-28: non può valere che *contritio cordis*, e che, stando ai lessici, viene in tale accezione a costituire l'unico esempio, che si conosca prima della Bibbia dei Settanta”; referencia halla gracias a SCHMID, Wolfgang, “‘Contritio’ und ‘ultima linea rerum’ in neuen epikureischen Texten”, en *Rheinisches Museum für Philologie*, nº 100, 1957, pp. 301-314(-327).

podía permanecer oculto a Epicuro, ese psiquiatra [o médico de almas], que entendía muy bien las necesidades del corazón humano¹⁸⁹⁷.

Schmid abunda todavía en el asunto de la confesión al señalar que esta “‘terapia’ fa passare il discepolo che si apre al maestro spirituale attraverso tutte le umiliazioni dell’autocritica”¹⁸⁹⁸, hasta alcanzar la corrección plena o διόρθωσις, el enderezamiento.

Al decir de Mondolfo, la intervención del maestro confesor¹⁸⁹⁹ se considera, en el círculo epicúreo, como la actuación de un modelo ideal de conducta que propicia la sanación moral y que se tiene presente, de modo ideal, en el seno mismo de la interiorización y de la autocrítica: “El maestro, pues, se halla representado por la conciencia misma del discípulo que lo contempla como inspirador y modelo ideal, y se esfuerza por juzgar según este lo haría: el *otro* se ha ensimismado en el *yo*”¹⁹⁰⁰. Así nos lo transmite Séneca al escribir: “Dice: ‘Realiza todos tus actos como si Epicuro te observase’. Aprovecha, sin duda, imponerse un guardián y tener a quien dirijas la mirada, a quien juzgues que está presente en tus pensamientos”¹⁹⁰¹.

La confesión hace, para el sabio, innecesaria la faceta coercitiva o disuasoria de la ley, ya que, como señala Mondolfo, “el sabio, que personifica el tipo ideal de la conducta en Epicuro, tiene en sí una más alta exigencia interior”¹⁹⁰², puesto que “[a]unque no le asista nadie, quien ha logrado el fin asignado a la raza humana es igualmente bueno”¹⁹⁰³. En otros lugar apostilla Mondolfo que:

¹⁸⁹⁷ cf. SCHMID, “‘Contritio’”, *op. cit.*, en *op. cit.*, pp. 301-314(-327), concretamente p. 308.

¹⁸⁹⁸ SCHMID, *Epicuro, op. cit.*, p. 93.

¹⁸⁹⁹ BIGNONE, *Aristotele perduto, op. cit.*, vol. I, pp. 123 y 130 “per questo seguire, pur di lontano, e confortare e dirigere e ammonire con lettere gli amici e gli assenti, Epicuro è il vero iniziatore di quel compito di direttore spirituale delle coscienze che ebbe poi tanta fortuna nell’impero romano”; Epicuro non parla a giovani esercitati nella palestra, quali erano i begli adolescenti di Platone e di Isocrate, ma si rivolge, come Aristotele, a dei meditativi; né massimamente considera il giovane nella familia e nello Stato, in quel fervore di vita pubblica che era la ragione di essere dell’educazione attica degli stessi isocratei: ma mira alla formazione spirituale dell’individuo, del saggio, (...) quale uno specialista, ed è veramente un asceta dell’arte della felicità”.

¹⁹⁰⁰ MONDOLFO, *Sujeto, op. cit.*, p. 313; cf. MONDOLFO, *Conciencia, op. cit.*, p. 47: “Avergonzarse de sí mismo significa no tener necesidad de observadores exteriores que juzguen nuestra conducta, porque en nuestra conciencia misma se ha formado un espectador y juez interior (...)”.

¹⁹⁰¹ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 25, 5, en ROCA MELIÁ, *Lucilio I, op. cit.*, p. 206; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 1163, *Epistulae*, 211 [ut ait Epicurus, cuius aliquam vocem huic epistulae involvam. ‘Sic fac’ inquit ‘omnia tamquam spectet Epicurus’].

¹⁹⁰² MONDOLFO, *Conciencia, op. cit.*, p. 46.

¹⁹⁰³ EPICURO, VARA, *op. cit.*, ‘Cuestiones de ética’, 83, p. 120; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 322, fr. 533.

“Quien no sabe elevarse por encima de los intereses (raíz de la justicia) necesita de la ley que hiera, cuando se la viole, con su sanción, como de un freno indispensable para contrarrestar el impulso egoísta y trasgresor; pero el sabio, que se eleva en las regiones de la espiritualidad desinteresada y benéfica, puede necesitar de la ley sólo para su protección contra las ofensas del prójimo, mas no para refrenamiento de una capacidad ofensiva que, justamente en su calidad de sabio, está lejos de tener”¹⁹⁰⁴.

Sobre la importancia de la confesión como herramienta psicoterapéutica, como emético sanador, se pronuncia también Gigante y subraya su importancia a la hora de alcanzar la salvación en forma de paz de espíritu, especialmente entre los jóvenes, debido a su inmadurez e inquietud¹⁹⁰⁵, de tal modo que incluso se adquiere un mejor control sobre emociones destructivas como la ira, según indica Filodemo de Gádara en su obra sobre esta materia¹⁹⁰⁶.

Konstan también anota, en la edición por él dirigida, la faceta terapéutica o de dirección espiritual/psicagógica en la que se requiere la vida comunitaria, la participación activa y la implicación abierta en cuanto a las propias faltas, más allá de la pedagogía aparente, para el progreso moral de todos los miembros, lo que conlleva la corrección moral autónoma, heterónoma entre alumnos, heterónoma por parte del sabio hacia el alumno, heterónoma entre sabios, así como un ambiente amical, incluso entre personas de distante clase y poder¹⁹⁰⁷.

De hecho, Konstan enuncia una interesante tesis sobre la importancia de la medicina en Filodemo que pueden adscribirse también a Epicuro, habida cuenta de que aquél vive, como epicúreo, en estricta observancia de las prescripciones^o que hizo el de Samos¹⁹⁰⁸:

“Although the application of the language of disease and cure to the philosophical enterprise was widespread in antiquity, the conception of philosophy as a medical art assumed in Epicurean thought a foundational significance. The pervasiveness of this

¹⁹⁰⁴ MONDOLFO, *Conciencia, op. cit.*, pp. 45-46.

¹⁹⁰⁵ GIGANTE Marcello, “*Philosophia medicans* in Filodemo”, en *Cronache Ercolanesi*, n° 5, 1975, pp. 53-61 y más concretamente p. 56: “alla loro terapia per consentire ai giovani la guarigione e la salvezza, vale a dire il raggiungimento della serenità dell’anima. Sostanzialmente il filosofo educatore epicureo chiede anche alla medicina un modo di realizzare la benevolenza, εὐνοία verso i giovani, un’utile manifestazione della sua volontà di soccorrere tempestivamente e di salvare dall’inquietudine, dall’insofferenza o dalle colpe l’anima giovanile, facilmente esposta alle insidie della immaturità o tenacemente chiusa in una sorta di caparbia alienazione”.

¹⁹⁰⁶ cf. FILODEMO DE GÁDARA, INDELLI, Giovanni (ed., trad.), *L'ira*, Napoli, Bibliopolis, 1988.

¹⁹⁰⁷ FILODEMO DE GÁDARA, KONSTAN, *op. cit.*, Introduction, pp. 8, 11, 24.

¹⁹⁰⁸ FILODEMO DE GÁDARA, KONSTAN, *op. cit.*, p. 57, fr. 45: “we shall obey Epicurus, according to whom we have chosen to live [Ἐπικούρωι, καθ’ ὃν ζῆν ἢ < >ρήθηθα, πειθαρχήσομεν]”.

conception is reflected in the epitome as well, not only through the frequent direct comparisons of philosophical activity to the healing arts but also through the striking and repeated use of medical terms as more or less technical designations for the process of instruction within the Epicurean community of friends. The medical analogy arises in the comparison of moral instructors to doctors in references to diseases and medicines or to medical treatment and operations, and in references to sick people who are either incurable, undiagnosed, or unbeatable. We also find references to symptoms of sickness, to people being saved, and to the restoration of well-being. Philodemus uses medical imagery to throw light on matters of moral exhortation, on the means and methods of correct diagnosis and prognosis, the need for perseverance in difficult cases, and for patient care on the doctor's part. In regard to medical imagery, therapy in Philodemus takes two forms, namely, medicinal and surgical, that is, cures by means of drugs or the scalpel, conforming in this to the Hippocratic norm. Pharmacy is of a mixed character in that it involves both agreeable and bitter medicines. Besides purgatives, such drugs as wormwood and hellebore are invoked. These medicines, like the surgical method itself, suggest the sharpness which is a necessary aspect of frank speech. The medical model, then, in suggesting the mixed nature of exhortation, gives evidence of the need for good judgment on the part of Epicurean spiritual directors and underscores the legitimate use of harshness in moral exhortation, especially in the case of recalcitrant students. The point is emphasized in the analogies with hellebore, wormwood, and surgery to describe the therapeutic task. The most sustained use of medical imagery occurs just when Philodemus focuses on recalcitrant students (frs. 56-70). Their 'sickness' is of such a nature that it requires more drastic measures than obedient students need. The comparison with physicians underlines the conjectural or approximate nature of moral instruction, both in the evaluation of the students' dilemmas and in the application of frankness in the treatment itself, and clearly indicates the need to adapt treatment to particular cases and the possibility that even a mature person may fail in the care of others. The method is conjectural in the same way as the art of the physician, the rhetor, or the pilot, that is, there are no general rules that are valid for all instances. Each situation creates a unique problem to which the pilot, rhetor or physician must adapt his skill. The art in question is thus subservient to the situation, for example, the weather at sea, the rhetor's particular audience, or the nature of the patient"¹⁹⁰⁹.

Al hilo de estas afirmaciones cabe también postular que el diálogo de confesión, en que el filósofo y sus palabras guían y curan, actúa como un purgante psíquico, al modo de un emético, que estimula el vómito o la expulsión de aquello que es perjudicial o dañino, al igual

¹⁹⁰⁹ FILODEMO DE GÁDARA, KONSTAN, *op. cit.*, Introduction, pp. 20-23.

que un enema¹⁹¹⁰, con lo que acontece una catarsis, un lavado o purificación. Un aspecto más riguroso y, en apariencia, ingrato lo reportan también Gigante¹⁹¹¹ y Voelke¹⁹¹² al considerar que la conversación confesional sirve para cortar, amputar, extirpar y cauterizar cuanto enferma y pudre.

5.2.4. El monólogo interior en cuanto examen de conciencia

En este caso, nos hallamos ante lo que podemos llamar análisis o examen de conciencia, (*examen conscientiae*, *Selbstprüfung*), es decir, una ejercitación mental, ejercicio espiritual, *exercitatio animi* o μελέτη, el cual tiene un sesgo de psicología cognitiva *avant la lettre*, dado que la racionalidad es la herramienta que coteja contenidos mentales y su correspondencia con los principios axiomáticos de la física, con lo que deben de quedar automáticamente excluidas las creencias infundadas, la ansiedad, el miedo o cualquier otra turbación mental¹⁹¹³.

Según afirma el estudioso Mondolfo a propósito del examen de conciencia como actividad espiritual, “el problema ético tiene así su centro en la condición íntima del espíritu

¹⁹¹⁰ FILODEMO DE GÁDARA, KONSTAN, *op. cit.*, p. 71, fr. 64,: “For although a doctor in the case of the same disease had accomplished nothing through a clyster, he would again purge {the patient}”.

¹⁹¹¹ cf. GIGANTE Marcello, “*Philosophia medicans*”, en *op. cit.*, pp. 53-61 y más concretamente p. 57: “La terapia rappresentata in Filodemo è duplice: è medica o chirurgica. Essa attua la norma ippocratica: ‘L’arte del medico consiste nell’estromettere l’elemento che arreca dolore, nel risanare l’uomo togliendo quello per cui soffre e possiamo sintetizzarla nella formula euripidea τομαὶ ἢ φάρμακα [EURIPIDIS FRAGMENTA, 406, en NAUCK A. (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1889, p. 484, ll. 5-6].

¹⁹¹² cf. VOELKE, “Santé de l’âme”, *op. cit.*, en VOELKE, *Thérapie de l’âme, op. cit.*, pp. 35-57, concretamente p. 50: “Selon le traité Sur le franc-parler, le médecin qui administre une purge (kenôma) en se fondant sur certains symptômes plausibles devient le ‘modèle du sage éducateur’ qui exerce son franc-parler pour obtenir la purification des jeunes gens confiés à ses soins. Dans un autre passage du même ouvrage, c’est l’intervention du chirurgien pratiquant une résection (*diairesis*) à l’aide d’un scalpel qui tient lieu de modèle pour l’action de l’éducateur. En ce qui concerne la purgation, on peut citer un personnage de Plutarque qui, dans un développement où il distingue à la manière d’Épicure trois sortes de désirs, se présente comme ‘débarrassé et purifié (kekatharmenos) des opinions vaines’. Mais il faut surtout relever l’importance de cette métaphore chez Lucrèce, en particulier dans l’éloge d’Épicure ouvrant le livre VI: le poète fait gloire à son maître d’avoir compris que le cœur humain est comparable à un vase qui souille de sa saveur fétide tout ce qu’il reçoit. “Par ses paroles véridiques”, le philosophe purgea donc les cœurs [Lucretius, VI, 24: *ueridicis igitur purgavit pectora dictis*]”.

¹⁹¹³ cf. RISO, Walter, *Terapia cognitiva fundamentos teóricos y conceptualización del caso clínico*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 25: “La terapia cognitiva (...) propone que todas las perturbaciones psicológicas tienen en común una distorsión del pensamiento, que influye en el estado de ánimo y conducta de los pacientes. Una evaluación realista y la consiguiente modificación del pensamiento producen una mejoría en esos estados de ánimo y comportamientos. Esta mejoría permanente resulta de la modificación de las creencias disfuncionales subyacentes”.

dueño de sí mismo; y la exigencia que nos obliga a alcanzar tal situación determina la gran tarea educativa mediante la cual debe formarse la conciencia moral. La exigencia interior de un ideal de perfección, que constituye para Epicuro el fundamento espiritual de la religión¹⁹¹⁴, toma la forma del “espectador y juez desinteresado, que puede también personificarse en algún ser real, pero hecho hipotéticamente interior a nosotros mismos y, lo que no importa menos, idealizado, es decir convertido por nuestro propio pensamiento en modelo ideal (*vir bonus*), que preferimos por encima de todo, justamente porque responde a las exigencias más íntimas y profundas de nuestro espíritu. La creación de un modelo ideal es una exigencia vivamente sentida por Epicuro: la exigencia sobre la cual funda, precisamente, también la verdadera religión que él entiende como un desinteresado obsequio y culto hacia un ideal de perfección. En su afirmación de que la existencia de los Dioses es lógicamente necesaria ‘*quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam, qua nihil sit melius* [Ciceron, *De nat. deor.* II, 17]’ no está acaso expresada solamente esa necesidad objetiva que algunos otros han visto ya como una anticipación de la prueba ontológica de san Anselmo (según la cual la perfección absoluta, superior a toda otra posible, incluye en sí necesariamente también la existencia real): sino que hay también una necesidad subjetiva, o sea la necesidad del hombre de pensar un ideal absoluto de perfección insuperable¹⁹¹⁵.

Desde el punto de vista aplicado y vivencial, el filósofo es, al menos en Grecia, aquel que encarna el ideal o se aproxima lo máximamente posible a él e igualmente practica los valores y tesis que predica, hasta el punto que su pensar configura su alma, como indica Séneca:

“Una parte de la virtud se funda en la doctrina, la otra en el ejercicio: es necesario que aprendas y que corrobore con la acción cuanto has aprendido. Si esto es así, no sólo aprovechan los dogmas de la sabiduría, sino también sus preceptos, que, con carácter de edicto, reprimen y expulsan nuestras pasiones. ‘La filosofía -arguye Aristón- consta de dos partes: el saber y el hábito del alma; en efecto quien ha aprendido y se ha enterado de lo que debe hacer y evitar no es todavía sabio, a menos (que su alma se haya transformado en aquello que ha aprendido. Esa tercera parte preceptiva resulta de una y otra, del saber y del hábito del alma; es, por lo tanto, inútil para la consecución de la virtud para la cual son suficientes las dos primeras’¹⁹¹⁶”

¹⁹¹⁴ MONDOLFO, *Sujeto humano, op. cit.*, p. 312.

¹⁹¹⁵ MONDOLFO, *Conciencia, op. cit.*, pp. 50-51.

¹⁹¹⁶ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 94, 47-48, en ROCA MELIÁ, *Lucilio II, op. cit.*, p. 179.

Pese a todo, en tal concepción nos resulta quizás harto distante en razón del corte establecido en la modernidad entre contemplación abstractiva y vida perfecta, o sea, erudición y sabiduría¹⁹¹⁷.

Ilsetraut Hadot describe muy bien la integración de doctrina filosófica y hábito curativo:

“Was die Seelenleitung betrifft, so haben wir in diesem ständigen Memorieren und inneren Bereitstellen philosophischer Grunddogmen ihr hellenistisches und kaiserzeitliches Kernstück vor uns. Wie schon oben erwähnt, handelt es sich hierbei ja nicht um bloße Operationen des Intellekts, die ihr Ziel im Denkakt selbst erreichen und erfüllen, sondern erstrebt wird ganz eindeutig eine bestimmte sittliche Haltung, die Fähigkeit zur Bewältigung aller Lebenssituationen, d.h. also die Transformation philosophischer Lehren in einen ethischen Habitus”¹⁹¹⁸.

Por su parte, la filosofía posee una cualidad psíquicamente transformadora y curativa en esa suerte de soliloquios o monólogos analíticos que aquí mencionamos. La base de este monólogo interior del pensar moral radica, nos importa subrayarlo, en la racionalidad examinadora, puesto que, como señala el propio Epicuro:

“considera que es mejor errar por atenerse a la razón que acertar por no atenerse a la razón [κρείττον εἶναι νομίζει εὐλογίστεως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν] (pues en los hechos humanos es mejor que yerre el juicio que ha sido bien examinado (τὸ καλῶς κριθέν) antes que resulte correcto el examinado mal por culpa de éste)”¹⁹¹⁹.

Esto concuerda con lo que hemos señalado previamente sobre el emerger de la conciencia moral, el saber de haber errado¹⁹²⁰ que nos transmite Séneca el Joven: *initium est*

¹⁹¹⁷ cf. SCHOPENHAUER, LÓPEZ DE SANTA MARÍA, *I, op. cit.*, sec. 68, p. 445: “Un santo puede estar lleno de las más absurdas supersticiones o, a la inversa, ser un filósofo: ambas cosas valen lo mismo. Solamente su obrar lo acredita como santo: pues desde el punto de vista moral, ese obrar no nace del conocimiento abstracto sino del conocimiento inmediato e intuitivo del mundo y su esencia, y él simplemente lo reviste con un dogma para dar satisfacción a su razón. Por eso no le es más necesario al santo ser filósofo que al filósofo ser santo: como tampoco es necesario que un hombre absolutamente bello sea un gran escultor o que un gran escultor sea un hombre bello. Es muy extraño exigir a un moralista que no exhorte a más virtudes que las que él posee. Reproducir de forma abstracta, general y clara toda la esencia del mundo, y depositarla como imagen reflejada en conceptos de la razón permanentes y siempre dispuestos: eso y no otra cosa es la filosofía”.

¹⁹¹⁸ HADOT, Ilsetraut, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, de Gruyter, 1969, pp. 59-60.

¹⁹¹⁹ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 134, en VARA, *op. cit.*, p. 92.

¹⁹²⁰ cf. RABOW, *Seelenführung, op. cit.*, p. 180 y ss., si bien no se menciona a Epicuro.

*salutis notitia peccati*¹⁹²¹, lo que casa también con el arrepentimiento en términos de Demócrito, al que ya mencionamos: “[a]rrepentirse de las malas acciones es la salvación de la vida [μεταμέλεια (el arrepentimiento) ἐπ’ αἰσχροῖσιν ἔργμασι βίου σωτηρία]”¹⁹²²; el sabio aspira, pues, tras examinarse, a la paz mental, a la salvación (σωτηρία) por sí mismo, habida cuenta de que “[e]l justo no está sometido a turbación, en cambio el injusto rebosa de grandísima turbación”¹⁹²³.

Schmidt¹⁹²⁴ nos pone sobre la pista de un pasaje senecano que recoge muy bien la esencia de la noción de falta incluyo cuando se produce de manera intuitiva, sin la medicación de un proceso autoanalítico profundo:

“Epicuro cuando dice que nada hay justo por naturaleza y que los crímenes han de evitarse porque no puede evitarse el temor que ocasionan: estamos de acuerdo con él en que las malas acciones sufren las torturas de la conciencia, la cual está sometida a multitud de tormentos y a una constante inquietud que la agobia y azota, sin que pueda confiar en los garantes de su seguridad”¹⁹²⁵.

5.2.5. El ejercicio imaginativo¹⁹²⁶: la distracción como evitación del mal intrusivo y la consideración de la muerte como apreciación de la vida

La noción de ejercicio imaginativo desea recoger dos dimensiones diversas pero ligadas en la misma praxis psicoterapéutica epicúrea, a saber: el control mental, es decir, el autodomínio de la propia mente en relación con los pensamientos intrusivos o invasivos de carácter negativo, disfuncional o contrario al bienestar y la vida plena.

¹⁹²¹ USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 318, frag. 522, (SENECA epist. 28, 9); SÉNECA, ROCA MELIÁ, *Lucilio I*, *op. cit.*, p. 216: “‘El principio de la salud es la conciencia de la culpa’. Esto lo dijo Epicuro, a mi modo de ver, admirablemente; porque quien ignora su falta, no quiere ser corregido; es preciso que descubras tu falta antes de enmendarte”.

¹⁹²² [LEUCIPO Y] DEMÓCRITO, frag. 758 (68 B 43) en PORATTI, *op. cit.*, p. 375.

¹⁹²³ EPICURO, *Máximas capitales XVII*, *Sentencias vaticanas* 25, 67, en VARA, *op. cit.*, p. 95 (Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ’ ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων).

¹⁹²⁴ SCHMID, “‘Contritio’”, *op. cit.*, en *op. cit.*, pp. 301-314(-327), concretamente p. 309.

¹⁹²⁵ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 97, 15, en ROCA MELIÁ, *Lucilio II*, p. 225.

¹⁹²⁶ cf. HADOT, Ilsetraut, *Seneca*, *op. cit.*, p. 62.

La autonomía humana que propugna Epicuro consiste, como es sabido, en que el individuo sea más dueño o apoderado de sí mismo y libre frente a los embates externos y, creemos, también internos. Ello se despliega en la consciencia, conciencia y libertad de elegir en qué debemos concentrar la fuerza de nuestro pensamiento, no en tanto que rechazo de lo real o desatención a lo presente. La vía de apropiación, en vez de alienación, radica también en la gestión emocional, no en la supresión de los sentimientos; esto es, Epicuro propone que alcancemos la plenitud anímica no por la *apatía* en cuanto ausencia emotiva – inducida o no – sino por el manejo no paralizador o atemorizado, tranquilo, de lo que sentimos, con lo que tanto placer como dolor tienen, como pasiones o emociones, un papel reconocible y vital¹⁹²⁷.

Rabbow ya indicó que una forma específicamente epicúrea de la meditación libre es la distracción (*Ablenkung*) o *auocatio*, esto es, no insistir en lo malo y centrarse de manera incesante y metódica, en cambio, en lo placentero o no desagradable (*reuocatio*) con el fin de superar las circunstancias dolorosas como la enfermedad, el dolor y la cercanía de la muerte pero también para alcanzar el máximo gozo psíquico. Ello implica los bienes del pasado ante un presente turbado e incluye también la remembranza de la amistad. Según el germano, Epicuro prefiere la inatención a lo doloroso para no despertar, con ese esfuerzo de enfoque mental, la emoción o pasión ligada a ese pensamiento¹⁹²⁸.

Creemos que es necesario incluir dos pasaje clave de Cicerón, el primero procedente de las *Tusculanas*, en que se discute la noción a *auocatio* y la *revocatio*; el segundo pertenece a *Del supremo bien y del supremo mal*, trata sobre la preponderancia de lo dichoso en el sabio y ambos nos los brinda Isetraut Hadot¹⁹²⁹:

“Mas sobre esta cuestión es posible hablar con una mayor precisión, si examinamos antes la opinión de Epicuro. Él piensa que todo aquel que considere que se halla en medio de males debe caer necesariamente en la aflicción, ya se trate de males previstos y esperados con anterioridad, ya se trate de males inveterados. Según él, los males no disminuyen por hacerse viejos, ni se aligeran por haberlos previsto, y es una necedad pensar en un mal que puede venir o que quizá no se presente nunca; bastante odioso es todo mal cuando se ha presentado; mas quien siempre está pensando que le

¹⁹²⁷ BUDDENSIEK Friedemann, “Stoa und Epikur: Affekte als Defekte oder als Weltbezug?”, en LANDWEER, Hilge y RENZ, Ursula, *Klassische Emotionstheorien: von Platon bis Wittgenstein*,. Berlin, New York, De Gruyter, 2008, pp. 70-93, concretamente p. 86: “ Epikur weist, im Unterschied zu den Stoikern, Affekten – in gewissem Maß – eine positive Rolle für das Erreichen des guten Lebens zu. Affekte zeigen uns – als eines der „Wahrheitskriterien (...), was zu wählen und zu meiden ist”.

¹⁹²⁸ cf. RABROW, *Seelenführung*, *op. cit.*, pp. 145, 281 y ss., 318.

¹⁹²⁹ cf. HADOT, Isetraut, *Seneca*, *op. cit.*, pp. 62-63.

puede acontecer algo adverso, hace de ese pensamiento un mal perpetuo, pero, en el caso de que ni siquiera suceda, se echa encima sin motivo una infelicidad involuntaria, de manera que siempre se está torturando, o por sufrir el mal, o por pensar en él. Epicuro hace consistir el alivio de la aflicción en dos actitudes, en el apartar del pensamiento las penas y en el volverse a la contemplación de los placeres. Él piensa de hecho que el alma es capaz de obedecer a la razón y seguirla por donde ella la guíe. Ahora bien, la razón impide que nos fijemos en las penas, nos aleja de los pensamientos dolorosos y embota nuestra agudeza para la contemplación de las penas; cuando la razón ha tocado a retirada ante ellas, nos impulsa e incita por el contrario a observar y degustar con toda nuestra mente una variedad de placeres, con lo que él piensa que la vida del sabio alcanza su plenitud, no sólo con el recuerdo de los placeres pasados, sino también con la esperanza de los que deben seguir. Nosotros hemos expresado esto a nuestra manera, los Epicúreos lo dicen a la suya; pero fijémonos en lo que dicen y no nos preocupemos de cómo lo dicen”¹⁹³⁰.

[...]

“He aquí cómo presenta Epicuro al sabio siempre dichoso: es moderado en sus deseos; desprecia la muerte; sobre los dioses inmortales tiene, sin ningún temor, conceptos verdaderos; no vacila, si le parece mejor, en abandonar la vida. Equipado así, disfruta siempre del placer. Pues no hay ningún momento en que no tenga más placeres que dolores. Y es lógico, pues recuerda con gusto el pasado y goza del presente de tal manera que se da cuenta de su plenitud y su calidad, y no está pendiente del futuro, sino que lo espera mientras goza del presente; se mantiene lo más lejos posible de los vicios que acabo de enumerar y, al comparar su vida con la de los ignorantes, experimenta un gran placer. Si algún dolor le sobreviene, nunca es tan fuerte que no tenga el sabio más motivos de alegría que de angustia. Muy bien dijo Epicuro que la fortuna influye poco en la vida del sabio, pues éste resuelve las cosas más importantes y difíciles con su propio juicio y reflexión, y que no podría obtenerse de una vida infinita mayor placer que el que recibimos de esta que sabemos finita. Por lo que a vuestra dialéctica se refiere, no pensó que tuviera eficacia alguna ni para vivir mejor ni para razonar con más destreza. Dio gran importancia a la física. Con esta ciencia se puede apreciar el valor de las palabras, la naturaleza del discurso y la relación de consecuencia o contradicción; por otra parte, con el pleno conocimiento de la naturaleza disminuye en nosotros la superstición, nos liberamos del miedo a la muerte, no nos dejamos turbar por la ignorancia, de la que,

¹⁹³⁰ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, III, 15, 32-33, 10, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 287-288.

muchas veces, proceden horribles temores; en fin, seremos incluso más morales cuando hayamos aprendido qué exige la naturaleza”¹⁹³¹.

El estudio preciso estos dos pasajes puede arrojar buena luz con respecto al ejercicio epicúreo de la distracción. El dolor y la aflicción son, para Epicuro, males y existen como un *factum* humano, ocurren, aun previstos. La concesión de tiempo y energía mental al recuerdo de un infortunio o la expectativa de un revés es considerada como un infelicidad culposa, por eso Epicuro recomienda la distracción y el sabio su discípulo pueden entregarse al recuerdo de gustos y la *ignoración*¹⁹³² de disgustos, habida cuenta de que quien está de camino a la sabiduría lleva bien sus deseos, no teme y tiene una vida hartamente placentera.

Estas reflexiones que aluden a la *auocatio/reuocatio* emocional y psíquica guarda relación con el fenómeno psicológico llamado en castellano o español “rumiación” o, mejor, rumio o rumiatura, que se refiere a una preocupación o interés obsesivo sobre un único¹⁹³³, asunto que se presenta constantemente en la mente durante un período extenso de tiempo y que es un síntoma común del trastorno obsesivo-compulsivo (TOC)¹⁹³⁴. Este sentido cabe apostillar que: “[l]as obsesiones son pensamientos intrusivos que aumentan los niveles de ansiedad y las compulsiones son actos mentales o conductas que neutralizan las obsesiones y reducen la ansiedad”¹⁹³⁵.

Eso nos da muy plausiblemente una muestra de la actualidad clásica epicúrea, en la que aceptación sensorial y consciencia racional convergen. Así, la distracción actúa, según la terapia psicológica cognitiva hodierna – racional-emotiva - , como técnica terapéutica que

¹⁹³¹ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 19, 62-63, en HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, pp. 86-87.

¹⁹³² Queremos subrayar aquí la noción de acción y efecto de ignorar, propia de la desinencia ‘-ción’, pesando en *ignoratio e ignorantia*.

¹⁹³³ cf. KAPLAN, Harold I., *et al.*, *Comprehensive Glossary of Psychiatry and Psychology*, Baltimore: Williams & Wilkins, 1991, s. u. Ruminación.

¹⁹³⁴ CORSINI, Raymond J., *The Dictionary of Psychology*. New York, N.Y.: Brunner/Routledge, 2002, s. u. Ruminación.

¹⁹³⁵ STEIN, Dan J. y LOCHNER, Christine, “Trastornos del espectro obsesivo-compulsivo abordaje multidimensional”, en STEIN, Dan J. (ed.), *Clínicas Psiquiátricas de Norteamérica 2006. Volumen 29 nº 2: Trastornos del espectro obsesivo-compulsivo*, Elsevier Masson (Elsevier Doyma), 2007, Barcelona, p. 344.

persigue la “detención del pensamiento”¹⁹³⁶ obsesivo no funcional o disfuncional¹⁹³⁷ y, según indica el especialista Oblitas Guadalupe, sirve para:

“tratar los pensamientos obsesivos y fóbicos. Además, es especialmente útil para controlar una serie de pensamientos repetitivos y extraños que no se adaptan a la realidad, improductivos y que, generalmente, producen ansiedad. Pueden tomar la forma de una duda referida a uno mismo (...) Pueden tomar también la forma de miedo (...) Los pensamientos fóbicos también son generadores de ansiedad y preocupan al individuo afectado. Esta técnica de detención permite que el paciente se concentre en los pensamientos no deseados y, después de un corto periodo, detenga y vacíe su mente”¹⁹³⁸.

Por lo que se refiere a la premeditación de males no podemos hablar de propiamente de ello en Epicuro, ya que se trata de un ejercicio o práctica típicamente estoicos, que los carga de severidad y lobreguez¹⁹³⁹.

No obstante, el filósofo samio sí que considera, con anticipación, un mal determinante para el hombre que no se resuelve sino que se disuelve mediante sus reflexiones, a saber: la muerte. Por ello prescribe Epicuro:

“Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa

¹⁹³⁶cf. SARASON, Irwin G., et al., *Psicología anormal: el problema de la conducta inadaptada*. México: Prentice Hall Hispanoamericana, 1996, p. 264.

¹⁹³⁷cf. RUIZ FERNÁNDEZ, María Ángeles et al., *Manual de técnicas de intervención cognitivo conductuales*. Bilbao: Desclee, 2012, p. 567 y ss.

¹⁹³⁸ OBLITAS GUADALUPE, Luis A., *Psicología de la salud y calidad de vida*, México, Thomson Learning, 2006, p. 147; *sic*.

¹⁹³⁹ cf. RABOW, *Seelenführung, op. cit.*, pp. 168-169: “Man muß sich vorstellen, daß die prae-meditativen Übungen in der Stoa - sie ist, wie überall, der Herd dieser Methode - mit höchster Intensität, täglich, andauernd vorgenommen wurden; und daß sie eine Totalität hatten, die jede auch nur irgendwie erdenkliche Möglichkeit des Unheils, auch die außerhalb jeder Erfahrung liegende, der Seele bis ins innerste Lebensmark eindringlich machten. Unmöglich konnte solches bohrendes Vordenken, in dem alles, woran das Herz hängt, fraglich und unsicher, alles, was das Herz verstört und erschüttert, fraglos und gewiß wurde, ohne tiefe Wirkung auf diese Menschen bleiben, auf ihre innere Lebenshaltung und Lebensstimmung. Daß es die Kraft der Fassung gegenüber allem Unheil übe und erhöhte, ist nicht zu bezweifeln; aber ebenso unzweifelhaft sind andere Wirkungen. Die Atmosphäre, die uns aus den Urkunden des stoischen Geistes entgegenkommt, zeigt sie. Der unerbittliche, oft starrende Ernst des stoischen Menschen erscheint hier überlagert von einer eigentümlich dunklen Schwere: ein ausgesprochen scharfes, ruhelos waches Gefühl für die zahllosen Angriffe des Lebens auf den Seelenfrieden und für die dunkle Macht dieser Angriffe ist dem Stoiker eigen. Die Praemeditation, die die Überwindung des Lebens lehrte, demonstrierte die Schwere dieses Lebens. Der Stoiker steht im Leben mit dem Gefühl der äußersten Gefährdung durch eine dämonische Macht – die Tyche-Fortuna -; ein Gefühl, das mit der triumphierenden Selbstsicherheit seines Bekenntnisses, daß Tugend ein und alles und das Glück des Menschen in ihr absolut ist, zu kontrastieren scheint, in Wahrheit aber innerlich mit ihr zusammenhängt. Die Last und Drohung des Lebens wird tief gefühlt im Pathos des lebenüberwindenden Heroismus: die Praemeditation sorgte dafür”.

la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad”¹⁹⁴⁰.

Con respecto al sabio sostiene el de Samos que:

“no hay nada temible en el hecho de vivir para quien ha comprendido auténticamente que no acontece nada temible en el hecho de no vivir. De modo que es estúpido quien asegura que teme la muerte no porque hará sufrir con su presencia, sino porque hace sufrir con su inminencia. Pues lo que con su presencia no molesta sin razón alguna hace sufrir cuando se espera. Así pues, el mal que más pone los pelos de punta, la muerte, no va nada con nosotros, justamente porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos. Por tanto, la muerte no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos, justamente porque con aquellos no tiene nada que ver y éstos ya no existen. Por otro lado, el común de las gentes unas veces huye de la muerte por considerarla la más grande de las calamidades y otras veces la añora como solución a las calamidades de la vida”¹⁹⁴¹.

En otro orden de cosas, deseamos matizar que en la filosofía epicúrea existe la atención, la ocupación sin preocupación y la lucidez libre, también en esta ejercitación. Por ello debemos señalar que la cita ofrecida por Ilsetraut Hadot¹⁹⁴² y recogida también por Pierre Hadot¹⁹⁴³, de Ravaisson¹⁹⁴⁴ no responde con justicia a la esencia de la propuesta epicúrea, al

¹⁹⁴⁰ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 124, en VARA, *op. cit.*, p. 88.

¹⁹⁴¹ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 125, en VARA, *op. cit.*, p. 88.

¹⁹⁴² HADOT, Ilsetraut, *Seneca, op. cit.*, p. 62, n. 126.

¹⁹⁴³ HADOT, *Ejercicios, op. cit.*, p. 27, nota 35 (p. 332); *cf.* también, *op. cit.*, p. 57: “Entre otras, las [experiencias] del estoicismo y el epicureísmo parecen concordar con dos polos opuestos, aunque inseparables, de nuestra existencia interior, como son la tensión y la relajación, el deber y la serenidad, la consciencia moral y el simple goce por el hecho de existir”.

¹⁹⁴⁴ RAVAISSON, Félix, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tom. 2, Paris, Impr. Royale, 1846, Livre I, cap. II, part. IV, pp. 115-118: “L'Épicurisme refuse de s'élever avec la métaphysique à l'expérience supérieure de l'intelligence pure. En même temps, il essaie, avec le secours de la philosophie même qu'il repousse, de s'affranchir, encore mieux qu'elle n'a su le faire, des entraves des sens. L'Épicurisme refuse de s'élever avec la métaphysique péripatéticienne à l'idée de l'action immatérielle, et il cherche avec elle à se dégager du mouvement qui est le propre des choses sensibles. Entre le mouvement et l'acte immobile, il demeure donc, comme à moitié chemin, dans l'immobilité du repos. [...] Enfin, pour expliquer le passage de l'indépendance originelle des éléments à l'égard les uns des autres, à la constitution du monde, pour expliquer ensuite le retour final de l'âme humaine à l'indépendance intérieure, condition de l'ataraxie et de la félicité, l'Épicurisme invoque un principe placé comme en dehors de la nature et supérieur à ses lois, la spontanéité, sous la forme de la déclinaison dans l'atome, de la libre volonté dans l'âme; élément encore emprunté à la philosophie péripatéticienne. [...] En un mot, la philosophie épicurienne écarte, rejette ce qui est le sujet propre de la métaphysique l'acte immatériel de l'intelligence pure. Et en même temps, avec ce qu'elle en emprunte, elle tente pour la première fois, dans les limites même du plus étroit matérialisme, de se soustraire mieux encore que l'Aristotélisme ne l'avait fait, à l'empire des sens et des passions, et, selon l'expression qu'elle employa la première peut-être, à la chair. Mais c'est pour s'arrêter dans une vaine négation appuyée sur une fiction insoutenable; c'est pour s'arrêter dans le repos de l'absolue inertie, édifiée sur le hasard. D'une conception diamétralement opposée à cette-là sortait, dans le même temps, le Stoïcisme. Un des premiers Stoïciens, contemporain d'Épicure, Cléanthe, enveloppe dans un blâme commun, avec ceux qui prennent

referirse a ella como la filosofía de pereza, la vida regalada, la atonía o la indolencia, a diferencia, siempre según Ravaisson y parte de la tradición estudiosa, del estoicismo.

La actitud epicúrea es de plena presencia, con plenas conciencia, inteligencia y sensación. No hay en esa vivencia una preocupación por el ser de lo que fue ni por el ser de lo que será, no hay reacción ante la expectativa ni ante la remembranza amarga, no hay, por así decirlo, tensión o retorcimiento existenciales y, si lo hay, se pretende, mediante la filosofía, su eliminación. La filosofía epicúrea no es, por lo tanto, la del relajo, la distención y la relajación de costumbres que es lo que perversamente sugiere el estudioso francés decimonónico.

Hay atención sin tribulación o tensión, como es propio de quien está donde está, lo siente, lo sabe y lo vive. Así, desde una afirmación radical y agradecida, agraciada, de la vida, breve, frente a la muerte inmensa, goza el epicúreo lo presente real, sigue el *carpe diem*, y lo agota, consciente de que concluirá porque cada instante es un ‘sí es no es’ pasajero¹⁹⁴⁵. Se considera epicúreamente la muerte para intensificar la vida, habida cuenta de que, como señala el samio:

“El que exhorta al joven a que viva bien y al viejo a que termine bien es necio no sólo por lo apetitoso de la vida sino también porque el entrenamiento para vivir bien y para morir bien es el mismo”¹⁹⁴⁶.

le gain ou la vaine gloire pour le but de leur vie, ceux qui le placent dans le relâchement (ἀνεσις) et les plaisirs du corps. La première de ces deux expressions est à elle seule la formule complète de la philosophie d'Épicure. Relâchement, atonie, inertie, c'est tout l'Épicurisme. Au contraire, le Stoïcisme se résume tout entier dans l'idée de la tension (τόνος ἐπιτάσις)”.
¹⁹⁴⁵ HADOT, *Forma de vida*, *op. cit.*, p. 161: “Según Séneca, Epicuro decía ‘piensa en la muerte’ pero tampoco era para prepararse para la muerte sino, por el contrario, exactamente como entre los estoicos, para tomar conciencia del valor del instante presente. Es el famoso *carpe diem* de Horacio: toma el hoy, sin pensar en mañana. Además, el pensamiento de la muerte, desde la perspectiva epicúrea, apuntaba a hacernos comprender en profundidad la ausencia de toda relación entre la muerte y el ser vivo que somos: ‘la muerte no es nada para nosotros’, decían los epicúreos, no tiene ninguna relación con nosotros, no hay ningún pasaje del ser a la nada. Lo que es, es, y eso es todo”; *op. cit.*, pp. 41-42: “Para los epicúreos la idea de la muerte es conciencia de la finitud de la existencia, y ello concede un precio infinito a cada instante; cada momento de la vida aparece cargado de valor inconmensurable”; HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, p. 231: “Esta tópica histórica consistirá en especial en una tópica sobre esos temas de meditación a los que nos hemos referido antes y que han gobernado y gobiernan todavía nuestro pensamiento occidental. Platón, por ejemplo, definió la filosofía a manera de ejercitación para la muerte, entendida ésta como separación del alma y del cuerpo. En Epicuro este ejercicio adopta una forma nueva; con él se convierte en conciencia de la finitud de la existencia, lo que concede un valor infinito a cada instante: ‘Actúa como si cada día fuera el último para ti; de esta manera te mostrarás agradecido por cada nueva hora de más’”.

¹⁹⁴⁶ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 126, en VARA, *op. cit.*, pp. 89.

5.2.6. El ejercicio corporal como autodomínio

Nos corresponde ahora señalar una dimensión terapéutica epicúrea todavía más corpórea, si nos permite la expresión, pues en Epicuro todo lo es tratada: el ejercicio físico. Horn precisa con perspicacia que la noción de ascesis, el término griego para ejercicio, es contemplada hoy a través del filtro espiritualista cristiano, en su acepción de mortificación de la carne y renuncia a impulsos; en cambio, el ejercicio, tanto físico como espiritual, en la filosofía antigua no significa necesariamente rechazo de lo sensorial o apartamiento de la capacidad para sentir placer, sino, más bien y según el caso, un modo de conseguir una vida más sencilla y materialmente pobre, de manera que se aprecien o disfruten más y mejor los pocos bienes realmente necesarios¹⁹⁴⁷ y, por ende, más placenteros¹⁹⁴⁸.

Por otra parte, del mismo modo que son inefectivos los preceptos sin transformación mental, también son baldíos los ejercicios espirituales sin ejercicios físicos, según la cita que de Diógenes Laercio nos brinda el propio Horn¹⁹⁴⁹, la cual se refiere a Antístenes:

“Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo”¹⁹⁵⁰.

Así mismo, según nos ha transmitido Séneca el Joven, sobre el ejercicio físico ascético:

¹⁹⁴⁷ HORN, *Lebenskunst, op. cit.*, pp. 32-33: “Anders als in unserem modernen Begriffsverständnis stand „Askese“ nicht für eine Verzichtleistung mit dem Ziel, triebhafte und begehrlche Neigungen niederzukämpfen. Beispielsweise Bedeutete die Absicht der Kyniker, den Besitz äußerer Guter soweit wie möglich einzuschränken und ein Leben der Armut und Einfachheit zu führen, keinerlei Zurückweisung der Sinnlichkeit oder der Genußfähigkeit. Gerade die Beschränkung auf einfache Guter sollte eine besonders genussvolle Lebensweise herbeiführen; [...] Im Unterschied zum Mittelalter und zur Neuzeit gehören die Ausdrücke *askêsis* und *meditatio* in der antiken Philosophie in den Kontext einer geistigen und körperlichen Übungspraxis”.

¹⁹⁴⁸ cf. FOUCAULT, *Sexualidad, op. cit.*, p. 67: “En la tradición de Epicuro [con respecto a los ejercicios de abstinencia], se trataba de mostrar cómo, en esa satisfacción de las necesidades más elementales, se podría encontrar un placer más pleno, más puro, más estable que en las voluptuosidades sacadas de todo lo que es superfluo y la prueba servía para señalar el umbral a partir del cual la privación podía hacer sufrir. Epicuro, cuyo régimen sin embargo era de una extrema sobriedad, no tomaba ciertos días más que una ración disminuida para ver cuánto quedaba amputado de su placer”.

¹⁹⁴⁹ cf. HORN, *Lebenskunst, op. cit.* p. 33.

¹⁹⁵⁰ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 70, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 311.

“Epicuro, el gran maestro del placer, escogía determinados días, en los cuales escasamente saciaba su hambre, para comprobar si le faltaba algo del placer pleno y consumado, si era grande la deficiencia, o si valía la pena compensarla con gran esfuerzo. Así, por lo menos, lo afirma en las epístolas que dirigió a Polieno en el arcontado de Carino. Y por cierto, se gloria de alimentarse con menos de un as; Metrodoro, en cambio, que aún no había progresado tanto, con un as entero”¹⁹⁵¹.

En relación con esto mismo deben ser citadas también sus afirmaciones con respecto a ciertos placeres totalmente corpóreos, que implican una grandísima morigeración y parquedad en las necesidades, que pueden resolverse con pan y agua¹⁹⁵²: “El pan y el agua procuran la más alta satisfacción cuando uno que está necesitado de estos elementos los logra. Así, pues, el habituarse a un género de vida sencillo y no suntuoso es un buen medio para rebosar de salud, y hace que el hombre no se arredre ante los obligados contactos con la vida, y nos dispone mejor hacia lo suntuoso cuando después de una falta prolongada nos acercamos a ello, y nos hace intrépidos ante el azar. Así pues, cuando afirmamos que el gozo es el fin primordial, no nos referimos al gozo de los viciosos y al que se basa en el placer, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal (...); Pues ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y de más manjares que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa sino un sobrio razonamiento”¹⁹⁵³. Sobre el placer gastronómico sostiene también el samio: “[l]o insaciable no es la panza, como el vulgo afirma, sino la falsa creencia de que la panza necesita hartura infinita”¹⁹⁵⁴, al igual que reprueba los excesos sexuales¹⁹⁵⁵ o critica la avaricia del dinero¹⁹⁵⁶.

¹⁹⁵¹ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 18, 9, en ROCA MELIÁ, *Lucilio I, op. cit.*, p. 170.

¹⁹⁵² cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 156, frags. 181-182: αὐτός τέ φησιν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς, ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτω λιτῶ. καί, “πέμψον μοι τυροῦ,” φησί (fg. 182 Us.), “κυθριδίου, ἴν' ὅταν βούλωμαι πολυτελεύσασθαι δύνωμαι [DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 70, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 515: “Él mismo afirma en sus cartas que se contentaba sólo con agua y un pan sencillo. Así dice: ‘Envíame una tarrina de queso, para que pueda, cuando me apetezca, darme un festín’]”.

¹⁹⁵³ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 131-132, en VARA, *op. cit.*, pp. 91-92.

¹⁹⁵⁴ EPICURO, *Sentencias vaticanas* 59, en VARA, *op. cit.*, p. 103.

¹⁹⁵⁵ cf. EPICURO, *Sentencias vaticanas* 51, en VARA, *op. cit.*, p. 103: “Acabo de enterarme de que tus excitaciones carnales se hallan demasiado propensas a las relaciones sexuales. Tú siempre y cuando no quebrantes las leyes ni trastornes la solidez de las buenas costumbres ni molestes al prójimo ni destruyas tu cuerpo ni malgastes tus fuerzas, haz uso como gustes de tus preferencias. Pero la verdad es que es imposible no ser cogido al menos por uno de estos inconvenientes, el que sea. Pues las cosas de Venus jamás favorecen, y por contentos nos podemos dar si no perjudican”.

¹⁹⁵⁶ cf. EPICURO, *Sentencias vaticanas* 43, en VARA, *op. cit.*, p. 102: “El amor al dinero, si éste es adquirido por medios ilegítimos, es impío, y, si adquirido por procedimientos legítimos, detestable, pues es cosa fea ser sórdido avaro aun tratándose de dinero que le pertenece a uno en justicia”.

Pensamos, según lo señalado, que el ejercicio físico, lo ascético *stricto sensu* pretende la consecución de una vida más sencilla y auténtica, depurando los usos y costumbres alimentarios, sociales o de otra clase que, pese a haberse convertido en rutina aparentemente necesaria, no lo son, motivo por lo que asume el samio incluso la escasez de recursos: “[e]l [pasaje] de hoy es éste que he descubierto en Epicuro (...): ‘cosa honesta –dice– es la pobreza llevada con alegría’. Mas no es pobreza aquella que es alegre; no es pobre el que tiene poco, sino el que ambiciona más”¹⁹⁵⁷.

El propio Séneca nos ofrece algunas referencias a tesis epicúreas sobre la riqueza¹⁹⁵⁸, que se considera accidental o accesorio, siendo preferible la pobreza¹⁹⁵⁹; lo que concuerda

¹⁹⁵⁷ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 2, 6, en ROCA MELIÁ, *Lucilio I, op. cit.*, p. 99; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 303, frag. 475: “*hodiernum hoc est quod apud Epicurum nactus sum: (...) honesta inquit res...paupertas. illa uero non est paupertas, si laeta est. non qui parum habet sed qui plus cupit pauper est*”.

¹⁹⁵⁸ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 4, 10, ROCA MELIÁ, *Lucilio I, op. cit.*, p. 106: “Mas, para poner término a esta epístola, acoge la máxima que me plugo en el día de hoy; también ésta ha sido tomada de vergeles ajenos: ‘Grande riqueza supone la pobreza conforme a la ley de la naturaleza’. Mas ¿conoces bien qué límites nos señala esta ley de la naturaleza?: no tener hambre, no tener sed, no sentir frío. Para saciar el hambre y la sed no es preciso instalarse en moradas opulentas, ni soportar un ceño severo y hasta una insolente cortesía, no es necesario surcar los mares ni seguir a los ejércitos. Fácil de adquirir y apropiado es lo que reclama la naturaleza”; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 303, frag. 477: “[s]ed ut finem epistulae inponam, accipe quod mihi hodierno die placuit – et hoc quoque ex alienis hortulis sumptum est: ‘*magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas*’. *Lex autem illa naturae scis quos nobis terminos statuat? Non esurire, non sitire, non algere* [traducción de EPICURO, *Sententias vaticanas* 33, en VARA, *op. cit.*, p. 101: “El grito del cuerpo es éste: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Pues quien consiga eso y confíe que lo obtendrá competirá incluso con Zeus en cuestión de felicidad (Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥίγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν <Δι> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιο)]. *Ut famem sitimque depellas non est necesse superbis adsidere liminibus nec supercilium grave et contumeliosam etiam humanitatem pati, non est necesse maria temptare nec sequi castra: parabile est quod natura desiderat et adpositum*”; cf. también USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 303, frag. 477, PORPHYRIVS, *ad Marcellam*, 28, ll. 16-19, en NAUCK, *op. cit.*, p. 292: “διό φασιν οἱ φιλόσοφοι οὐδὲν οὕτως ἀναγκαῖον ὡς τὸ γινώσκειν καλῶς τὸ μὴ ἀναγκαῖον, πλουσιωτάτην δὲ εἶναι πάντων τὴν αὐτάρκειαν καὶ σεμνὸν τὸ μηδενὸς δεῖσθαι λαμβάνονται [por eso dicen los filósofos que nada es tan necesario como el saber bien lo no necesario, que la riqueza mayor es la ataraxia y consideran augusto no tener necesidad de nada]”.

¹⁹⁵⁹ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 16, 7-8, en ROCA MELIÁ, *Lucilio I, op. cit.*, p. 162: “Tal es también esta frase de Epicuro: ‘si vives conforme a la naturaleza, nunca serás pobre; si, conforme a la opinión, nunca serás rico’. La naturaleza ambiciona poco, la opinión no tiene medida”; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 161, frag. 201: “*Istuc quoque ab Epicuro dictum est: ‘si ad naturam vives, numquam eris pauper; si ad opiniones, numquam eris dives*’. *Exiguum natura desiderat, opinio immensum*”; SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 8, 11, p. 166: “Tomaré el préstamo a Epicuro: ‘Para muchos haber adquirido riquezas no constituye el fin de la miseria, sino un cambio en ella’”; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 304, frag. 479, PORPHYRIVS, *ad Marcellam*, 28, ll. 15-16, en NAUCK, *op. cit.*, 2ª ed., p. 292: πολλοὶ τοῦ πλοῦτου τυχόντες οὐ τὴν ἀπαλλαγὴν τῶν κακῶν εὖρον, ἀλλὰ μεταβολὴν μειζόνων [Muchos, al hacerse ricos por casualidad, no hallan el alivio de sus males sino un cambio a males mayores].

con las afirmaciones de Epicuro que se son han conservado de primera mano¹⁹⁶⁰, de las que sólo citamos algunas y alguna transmitida por Lucrecio¹⁹⁶¹.

Una segunda pero muy importante función del ejercicio físico debe de consistir en la habituación, la familiarización tentativa con el dolor y con la asunción práctica de los principios epicúreos al respecto, en cuya virtud éste es fácil de soportar, (τὸ δὲ δεινὸν εὐεκακρτέρητον)¹⁹⁶², según reza la formulación del tetrafármaco.

Igualmente contribuye a la interiorización de que el mal o lo penoso resultan fácilmente subsanables con lo verdaderamente necesario¹⁹⁶³, es decir, con aquello que nos procura la φύσις buenamente, que debemos conocer y experimentar para nuestra felicidad, habida cuenta de que “[l]a Naturaleza es débil para el mal, no para el bien. Pues se conserva por el gozo y se desvanece por el dolor”¹⁹⁶⁴. La experiencia práctica del dolor en modo heurístico y preparatorio puede servir – creemos – como confirmación sensorial de que el

¹⁹⁶⁰ EPICURO, *Máximas capitales* XV, *Sentencias vaticanas* 25, 67, en VARA, *op. cit.*, pp. 95 100, 104, 105: “La riqueza exigida por la Naturaleza es limitada y fácil de procurar, pero la exigida por presunciones alocadas se dispara hasta el infinito (Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὄριστα καὶ εὐπόριστός ἐστιν, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει.); [l]a pobreza, medida según el rasero del fin asignado a nuestro ser, es una riqueza enorme, y una riqueza no limitada es una pobreza enorme (Ἡ πενία μετρομένη τῷ τῆς φύσεως τέλει μέγας ἐστὶ πλοῦτος· πλοῦτος δὲ μὴ ὀριζόμενος μεγάλη ἐστὶ πενία); Una vida libre no puede conseguir muchas riquezas, porque eso no es fácil de hacer sin dar cabida al servilismo de la turba o de los poderosos, sino que las logra todas mediante una continua liberalidad. Pero si por casualidad consigue muchas riquezas, incluso ésas llegaría a distribuir las sin dificultad alguna para hacerse con la benevolencia del prójimo (Ἐλεύθερος βίος οὐ δύναται κτήσασθαι χρήματα πολλὰ διὰ τὸ τὸ πρᾶγμα <μὴ> ῥάδιον εἶναι χωρὶς θητείας ὄχλων ἢ δυναστῶν, ἀλλὰ συνεχεῖ δαψιλεῖα πάντα κέκτηται· ἂν δὲ που καὶ τύχη χρημάτων πολλῶν, καὶ ταῦτα ῥάδιως ἂν εἰς τὴν τοῦ πλησίον εὐνοίαν διαμετρήσαι); No disipa la inquietud del alma ni origina alegría que merezca tal calificativo ni la más grande riqueza que exista ni la estima ni el respeto del vulgo ni ningún otro honor que se deba a razones insignificantes (Οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὐδὲ τὴν ἀξιόλογον ἀπογεννᾷ χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὐθ' ἢ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις οὐτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας)”.

¹⁹⁶¹ LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, V, vv. 1117-1119, en SOCAS, *op. cit.*, p. 381: “si uno maneja su vida con razón y verdad, las riquezas mayores son para el hombre el vivir tranquilo con poco, pues de lo poco, bien se sabe, nunca falta [*quod si quis vera vitam ratione gubernet, /divitiae grandes homini sunt vivere parce / aequo animo aequo animo; neque enim est umquam penuria parvi*]; cf. cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 303, frag. 477.

¹⁹⁶² PHILODEMVS, *Herculaneum Papyrus*, 1005, 4.9–14, procedente de la digitalización en línea ofrecida al público por la Bodleian Library de Oxford, un apógrafo del MS Gr. class. c. 2 0454, copiado en 1803, consultado el 30 de octubre de 2014 y disponible en: <http://163.1.169.40/gsd/collect/PHerc/index/assoc/HASHa4f0/01cac3c2.dir/herc.v002.0454.a.01.hires.jpg>; cf. FILODEMO de GÁDARA, OBBKINK, *On Piety, op. cit.*, p. 536.

¹⁹⁶³ EPICURO, *Máximas capitales*, XXI, en VARA, *op. cit.*, p. 95: “Quien conoce los límites impuestos a la vida sabe que es fácil de procurar lo que elimina el dolor producido por falta de algo y lo que hace perfecta la vida. De modo que no necesita en absoluto tareas que entrañan competencias (Ὁ τὰ πέρατα τοῦ βίου κατειδῶς οἶδεν ὡς εὐπόριστόν ἐστι τὸ <τὸ> ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαίρουσιν καὶ τὸ τὸν ὄλον βίον παντελεῖ καθιστάν· ὥστε οὐδὲν προσδεῖται πραγμάτων ἀγῶνας κεκτημένων)”.

¹⁹⁶⁴ EPICURO, *Sentencias vaticanas* 37, en VARA, *op. cit.*, p. 101 [Ἀσθενῆς ἢ φύσις ἐστὶ πρὸς τὸ κακόν, οὐ πρὸς τὸ ἀγαθόν· ἡδοναῖς μὲν γὰρ σφύζεται, ἀλγηδόνσι δὲ διαλύεται].

dolor si es intenso ha de ser breve y si es crónico ha de ser llevadero¹⁹⁶⁵. El propio Epicuro escribe: “[i]ncluso al que le haya afectado a su cuerpo algún dolor a la postre le viene bien para ponerse en guardia frente a riesgos semejantes”¹⁹⁶⁶.

5.2.7. La risoterapia: modelos rientes y lenguaje

5.2.7.1. Dioses risueños

Debemos consignar otro modo curativo que expresa excelentemente la relación entre conciencia intrapersonal y su exteriorización interpersonal de un modo que combina el cuerpo sutil y el cuerpo burdo y la presencia del otro humano. Se trata de la risa. Kimmich alude, por ejemplo, al risueño autoconocimiento epicúreo¹⁹⁶⁷. Sostenemos aquí que la carcajada tiene una faceta de expresión o vía de felicidad, que se halla presente en Epicuro, con una dimensión festiva y de retroalimentación feliz, propia de los sabios y de los dioses.

Para comprender mejor la función de la risa en el Jardín debemos, primero, explorar los vínculos entre ésta, los dioses homéricos y los hombres.

Al retrotraernos hasta la risa divina, en Homero, podemos recordar con ocasión de la trampa que prepara Hefesto contra su infiel esposa, Afrodita, y el seductor Ares. El dios herrero, a sabiendas de un posible engaño marital que ha de ocurrir en su ausencia, urde una

¹⁹⁶⁵ EPICURO, *Máximas capitales* IV, en VARA, *op. cit.*, p. 93: “El dolor no se prolonga indefinidamente en la carne, sino que el dolor extremo dura poquísimos tiempo, y el que sólo consigue superar el gozo que embarga a la carne no acompaña a éste durante muchos días. Y las enfermedades de larga duración tienen una mayor dosis de gozo que del mismo dolor (Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἠδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἠδόμενον ἐν τῇ σαρκί ἢ περὶ τὸ ἀλγοῦν); EPICURO, *Sentencias vaticanas* 4, en VARA, *op. cit.*, p. 99 [Πᾶσα ἀλγηδὼν εὐκαταφρόνητος· ἢ γὰρ σύντονον ἔχουσα τὸ πονοῦν σύντομον ἔχει τὸν χρόνον, ἢ δὲ χρονίζουσα περὶ τὴν σάρκα ἀβληχρὸν ἔχει τὸν πόνον].

¹⁹⁶⁶ EPICURO, *Sentencias vaticanas* 73, en VARA, *op. cit.*, p. 104 [Καὶ τὸ γενέσθαι τινὰς ἀλγηδὼνας περὶ σῶμα λυσιτελεῖ πρὸς φυλακὴν τῶν ὁμοειδῶν]; cf. USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 291, frag. 446: “‘neglege’ inquit ‘dolorem.’ Quis hoc dicit? idem, qui dolorem summum malum? Vix satis constanter audiamus. ‘si summus dolor est’ inquit, ‘brevem necesse est esse’”; cf. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, II, 19, 44, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 241-242: “‘No te preocupes del dolor’, dice [Epicuro]. ¿Quién dice esto? ¿La misma persona que dice que el dolor es el mayor mal? Esto es poco coherente. Oigámosle. ‘Si el dolor es extremo’, dice, ‘tiene que ser breve’”.

¹⁹⁶⁷ KIMMICH, *op. cit.*, pp. 119-120, subapartado “Die lachende Selbsterkenntnis der Epikureer”, donde escribe “Lachen ist gesund: Es hat auf Melancholiker bekanntlicher Weise die gleiche Wirkung wie Nieswurz - es löst die Starre damit die Säfte wieder fließen können”.

suerte red que aprisiona a ambos cuando se disponen ya en la cama a iniciar la relación adúltera. A modo de humillación y lección, Hefesto llama a los otros dioses y cuando acuden estalla una carcajada, una risotada inextinguible. Dice el griego: ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσι [una risa inextinguible se alzó entre los bienaventurados númenes¹⁹⁶⁸]. Al respecto transmite Ovidio: “*superi risere, diuque / haec fuit in toto notissima fabula caelo*” [rieron los dioses y durante mucho tiempo ésta fue la anécdota más comentada de todo el cielo¹⁹⁶⁹]. Procedamos, entonces, a estudiar ἄσβεστος γέλωσ sobrehumano. Aunque existen varias menciones de la risa en la obra homérica ha de bastar aquí la antedicha. En primer lugar, importa decir que la risa no nace de un demérito sino de una técnica, de una habilidad o de un arte, el de Hefesto, si bien en ocasiones lo risible también se asocia al error o a la situación embarazosa que no acaba con mal; así mismo, la risa está asociada a un contexto divino, comunitario y feliz; ha de notarse especialmente que estos rasgos hace de la risa algo digno de imitación, modélico¹⁹⁷⁰.

Otro momento en el que surge, con idéntica formulación griega, la carcajada que no se apaga se da cuando, tras mediar la agria discusión entre Zeus, favorable a Aquiles y a los dánaos, y Hera, que no lo es, Hefesto ejerce, cojo como está, de atareado copero. Dice la *Ilíada*:

“Hefesto:— Funesto e insoportable será lo que ocurra, si vosotros disputáis así por los mortales y promovéis alborotos entre los dioses; ni siquiera en el banquete se hallará placer alguno, porque prevalece lo peor. Yo aconsejo a mi madre, aunque ya ella tiene juicio, que obsequie al padre querido, para que éste no vuelva a reñirla y a turbarnos el festín. Pues si el Olímpico fulminador quiere echarnos del asiento... nos aventaja mucho en poder. Pero halágale con palabras cariñosas y pronto el Olímpico nos será propicio. De este modo hablé, y tomando una copa doble, ofreciéndola a su madre, diciendo: (...) Así dijo. Sonríose Hera, la diosa de los niveos brazos; y sonriente aún, tomó la copa doble que su hijo le presentaba. Hefesto se puso a escanciar dulce néctar para las otras deidades, sacándolo de la cratera; y una risa inextinguible se alzó entre los bienaventurados dioses al ver con qué afán les servía en el palacio”¹⁹⁷¹.

¹⁹⁶⁸ HOMERO, *Odisea*, VIII, 326, en SEGALÁ, *op. cit.*, p. 356.

¹⁹⁶⁹ OVIDIO, *Metamorphoses*, IV, vv. 188-189, en FERNÁNDEZ CORTE, José Carlos y CANTÓ LLORCA, Josefa (eds., trads.), *Metamorfosis. Libros I-V*, Madrid, Gredos, 2008, p. 371.

¹⁹⁷⁰ cf. MARTÍNEZ-FRESNEDA y BARRERA, M. E., “Inextinguible como el asbesto”, en RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco *et al.* (eds.), *Tēs filiēs tade dōra: miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, CSIC, Instituto de Filología, 1999, pp. 143-149.

¹⁹⁷¹ HOMERO, *Ilíada*, I, vv. 573-601, en SEGALÁ, *op. cit.*, pp. 12-13.

Con Friedländer¹⁹⁷², podemos subrayar el hiato insalvable entre dioses y hombres y cuán indigno o inapropiado resulta para las divinidades ocuparse de minucias humanas, naderías en las que, sí, se juega en destino de pueblos y héroes, no deben por su carácter inferior, subalterno, ni tan siquiera impedir tener la fiesta en paz o amargar la comida, en la que hay broma, música instrumental y canto, en la que comparece, con la risa, la alegría saludable y profunda de ser, plenitud, paz¹⁹⁷³, lo más espontáneo y libre, no, como señala algún estudioso, lo despiadado, cruel, envidioso o frívolo¹⁹⁷⁴.

Con todo lo señalado, pretendemos destacar el carácter autónomo y absorto de los dioses homéricos, los cuales, al igual que ocurre con los epicúreos, no se curan, en absoluto o apenas, de las cuitas mortales, sino que viven por y para sí. Junto a esto, debemos insistir en el carácter significativo, no anecdótico ni ornamental, de la risa divina en Homero, que se inscribe en los poemas no desde la impiedad sino más bien desde el permiso que tiene la audiencia para reírse de los dioses que, capaces de autocrítica, ya se han reído de sí mismos. De este modo, y siguiendo una pista de Collobert¹⁹⁷⁵ y Friedländer¹⁹⁷⁶, queremos consignar aquí que la risa olímpica es el fruto de una desproporción, un distanciamiento cómico entre lo que es y lo que debería ser, lo esperable; ese desajuste rompe, con bien y sin miseria, el horizonte de expectativas del riente, que no se burla con malicia del objeto risible, motivo por el que no hay desunión y sigue reinando la armonía.

En la risa divina enraíza también lo vivo, lo propio de la vida y de la viveza, el humor y el juego que da cuenta, tal como señala Schelling¹⁹⁷⁷, de una tensión esencial entre ilimitación y limitación, la cual, no obstante, no tiene consecuencias funestas; en este íntimo contacto, propio de la risa, entre los dos polos, manifiestan los dioses homéricos su forma, su contorno, su humanidad, sus límites, como puede observarse con el inmortal cazador cazado por un cojo divino o el mortal Diomedes que hiere a Venus.

¹⁹⁷² FRIEDLÄNDER, Paul, “Lachende Götter”, en *Die Antike*, nº 10, 1934, pp. 209-226, en reeditado en *Studien zur antiken Literatur und Kunst*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969, pp. 3-18, especialmente p. 9.

¹⁹⁷³ *cf.*, en otra línea, KLAUS, Heinrich, “Theorie des Lachens”, en KAMPER, Dietmar y WULF, Christoph. *Lachen, Gelächter, Lächeln: Reflexionen in 3 Spiegeln*, Frankfurt am Main, Syndicat, 1986, pp. 17-38.

¹⁹⁷⁴ *cf.* KUSCHEL, Karl-Josef. *Lachen: Gottes und der Menschen Kunst*, Tübingen, Attempto, 1998, pp. 23-30.

¹⁹⁷⁵ COLLOBERT, Catherine, “Héphaïstos, l’artisan du rire inextinguible des dieux”, en DESCLOS Marie-Laurence (ed.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Millon, 2000, pp. 133-141.

¹⁹⁷⁶ FRIEDLÄNDER, Paul, “Lachende Götter”, en *op. cit.*, especialmente p. 9.

¹⁹⁷⁷ SCHELLING, Friedrich, *Philosophie der Kunst*, en *Sämtliche Werke, Abt. 1, Bd. 5*, Stuttgart y Augsburg, Cotta’scher Verlag, 1859 pp. 392-394; citado por FRIEDLÄNDER, Paul, “Lachende Götter”, en *op. cit.*

Otra faceta de la risa divina, ligada también con la felicidad, se encuentra justamente con el hecho de que, no siendo histérica o nerviosa, está libre de culpa y, consecuentemente, de temor. Este sentido, queremos citar aquí las palabras de Von Humboldt, en parte aludido por Friedländer: “el auténtico espíritu griego desconoce en el Olimpo toda imputación moral; los dioses son en él meros símbolos de las fuerzas naturales en su obrar espontáneo; son hijos de la infinitud y están por encima de la triste seriedad del conocimiento del bien y del mal, del que surge la culpa. Desde buen principio, puesto que especialmente los filósofos criticaban celosamente la inmoralidad de los dioses (pues a los poetas les traía sin cuidado), como primero hizo Sócrates y luego Platón, desapareció del espíritu griego la inocencia y, poco después, recibieron tanto el arte cuanto la poesía un golpe mortal, al ser cuestionadas su seriedad y su veracidad”¹⁹⁷⁸.

En lo que respecta a la culpa de los dioses homéricos y de los dioses epicúreos, no existe en ellos ni un dejar de hacer, una omisión, ni un hacer, una acción, libres, que les despierten un sentimiento de responsabilidad, cargo u obligación por originar la omisión o acción antedichas hechos funestos, y para asumir sus consecuencias erradas o negativas. En el mismo sentido, no tienen que borrar, compensar o expiar culpas legales mediante castigos, penas o multas. Los dioses, con su risa, en virtud de su eternidad y de su naturaleza sobrehumana, no deben rendir cuentas más que a sí mismos, no conocen la culpa legal ni el remordimiento de conciencia, como inquietud o pesar interno debidos a una mala acción previa cometida por ellos. En consonancia con ello, podemos aceptar que ambas culpas se ligan al temor o al miedo¹⁹⁷⁹.

¹⁹⁷⁸ VON HUMBOLDT, Wilhelm, “*Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum*”, en *Werke in fünf Bänden, Band 2*, Darmstadt, WBG, 1963, p. 42.

¹⁹⁷⁹ Éste puede definirse como una emoción, o disposición mental, desagradable y angustiosa, generalmente acompañada de consecuencias físicas, surgida o bien de la espera tensa de un mal o un daño, o bien de la percepción de un peligro inminente, ya sean éstos reales o imaginarios, los cuales se desea evitar o rehuir. En lo legal, existe miedo a la punición reparativa impuesta por un juez; en lo moral, remordimiento o culpa en cuanto miedo interiorizado que se convierte en castigo interno, autoinfligido y anticipatorio de las penas externas, esperables o no, pero indeseadas. De aceptarse el vínculo entre culpa y miedo, podemos tomar algunos rasgos de la formulación anterior y observar cómo la inminencia o espera tensa (expectación) abocan, en última instancia, al tiempo venidero. Plausiblemente, el temor lo despiertan, en términos de espacio, por lo copresente pero contrapuesto, aquello que se nos opone, pero, muy especialmente, en términos temporales, el futuro no querido, lo que no es y ha de ser, lo ha de seguir en la concatenación de instantes, acontecimientos, causas y efectos. Así, lo inminente es lo que amenaza con suceder, lo que está por ocurrir prontamente y como un mal, al igual que la expectación alude a la espera, es decir, al hecho de permanecer inactivo a que algo suceda. En esta línea argumentativa, el subjuntivo de los *uerba timendi* ya nos sitúa en potencialidades, esto es, en posibilidades, en futuros, en los que cabe incluso la repetición de lo pasado. En sentido afectivo contrario, y también en relación con el tiempo venidero, nos interesa mencionar aquí la esperanza y el deseo, que remiten a la posibilidad futura y por ello verificada, de que suceda lo querido o de que no suceda lo no querido. Aquí, de nuevo, puede ponerse de manifiesto la relación entre el subjuntivo y los *uerba sperandi* o *desiderandi*. Con el mismo cariz afectivo, pero en sentido cronológico contrario, señalamos la añoranza, la literaria pero tradicional saudade, la morriña o la nostalgia que remiten al echar de

En cambio, el dios homérico ríe sin temor ni deseo del futuro ni añoranza del pasado, pues esto no se halla en su naturaleza. Precisamente esto pone de manifiesto Epicuro para sus dioses y para el hombre mismo. Entender la divinidad desde la culpa y el miedo sería, para Epicuro esta vez, un gran error, pues este filósofo no se inscribe en la tradición crística adusta o bíblica, como apunta Grotjahn¹⁹⁸⁰ de que “*initium sapientiae timor Domini*”¹⁹⁸¹ ni en su relectura unamuniana, según la cual “*initium sapientiae timor mortis*”¹⁹⁸², habida cuenta de que las dos podrían enlazarse en la de los jueces tremebundos, atacada, ya de antiguo, por el sofista Critias¹⁹⁸³.

menos, esto es, al sentimiento, mezclado, de tristeza deseosa y recuerdo idealizado debidos a la ausencia o falta de alguien o de algo, entendido como necesario, pero perdido o inasequible. Se echa de menos, pues, lo no presente en el espacio pero, especialmente, lo no está ya en el tiempo presente ni lo estará en el futuro; también se añora, ficticiamente, lo irreal de pasado, lo que habría pasado, si se hubieran dado tales y tales circunstancias, lo que pudo haber sido y no fue.

¹⁹⁸⁰ cf. GROTJAHN, Martin. *Beyond Laughter*, New York, Blakiston Div., McGraw-Hill, 1957, p. 26: “There are a few examples in the Old Testament which may strike the reader of Holy Writ as humorous”.

¹⁹⁸¹ BIBLIA, Salm. 111, 10; Job 28, 28; Eclo. 1, 20; Prov. 1, 8; 9, 10; 15, 33, Eclo. 1, 14, con la variante “*timor Domini principium sapientiae*”, Prov. 1, 7 *passim*, en COLUNGA, A., TURRADO L. (eds.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, ed. BAC, Madrid, 1977⁵.

¹⁹⁸² cf. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Del sentimiento trágico de la vida, La agonía del cristianismo*, Madrid, Akal, 1983, p. 157: “*Initium sapientiae timor Domini*, se dijo queriendo acaso decir *timor mortis*, o tal vez *timor vitae*, que es lo mismo. Siempre resulta que el principio de la sabiduría es el temor”; UNAMUNO, Miguel de, *Diario íntimo (1897)*, en GONZÁLEZ LÓPEZ, Etelevino (ed.), Salamanca, Ediciones USAL, 2013, p. 91 y p. 137: “*summum nec optes nec timeas diem [Epigrama X, 47 de Valerio Marcial, con un programa de vida epicúreo]. Al último día ni lo deseas, ni lo temas. Este verso de Marcial me ha parecido mucho tiempo la crema de la sabiduría. Y lo es, de la sabiduría del demonio, pagana. ‘No temer a la muerte es tratar con ligereza al que hizo de ella un castigo. No desearla es una indiferencia para con aquel a quien no podemos llegar, sino por esa puerta’, escribe el P. Faber. Teme y desea tu último día. ‘El temor de la muerte que es apetecible, el que es casi indispensable a la santidad, es más bien el temor de Dios que el temor de la muerte; es el temor de Dios, como enclavado en una circunstancia particular, y adherido a una especie de rito en que el Señor se manifiesta a la vez en su temor y en su misericordia’. P. Faber [*Conferencias espirituales*, p. 163 y ss., luego Unamuno leerá a Enrique Susón y su Diálogo de la eterna sabiduría, cap. XXI]”.*

¹⁹⁸³ CRITIAS, *Sísifo*, drama satírico, vv. 1-43, en MELERO BELLIDO, *op. cit.*, fr. 25, pp. 431-433: “Un tiempo hubo en que la vida del hombre no tenía orden era una vida bestial, de la fuerza esclava, una época en que no había un premio para los buenos ni tampoco un castigo para los malvados. Después, según creo, los hombres establecieron leyes punitivas, de modo que fuese justicia un soberano imparcial para todos y la insolencia, su esclava. Así recibía castigo todo el que erraba. Tiempo después, pues las leyes impedían, por su fuerza, cometer a los hombres crímenes manifiestos, aunque, a ocultas, seguían cometiéndolos, entonces, yo creo que, por vez primera, un hombre astuto y sabio de mente inventó, en bien de los hombres, el miedo a los dioses, para que los malvados temieran, si cometían, a ocultas, alguna maldad, de obra, palabra o pensamiento. Introdujo, por tanto, la noción de divino, diciendo que existe un dios, floreciente de vida inmortal, que oye y que ve con la inteligencia, que posee una mente y rige el universo, revestido de divina natura. Este dios oíría cuanto, entre los hombres, se dice, y tendrá poder para ver todas sus acciones. Si, por acaso, maquinara, en silencio, alguna maldad, no escapará a la atención de los dioses. Porque en ellos hay providencia. Con estas razones, introdujo la más dulce doctrina, ocultando la verdad con falso argumento. Decía que los dioses habitan allí en donde más podrían aterrorizar a los hombres, de donde, según comprendió, proceden los temores humanos, las dificultades de sus míseras vidas: de la esfera suprema, en donde veía surgir el relámpago y oía el horrísono fragor del trueno y la faz estrellada del cielo, hermoso retablo de Crono, el sabio artesano, por donde camina, esplendente, la masa ardiente del sol y de donde cae a la tierra la húmeda lluvia. Tales terrores puso alrededor de los hombres, mediante los cuales asentó firmemente, con sus razones, el poder divino y en el sitio adecuado, y extinguió, con las leyes, la ilegalidad que reinaba”.

5.2.7.2. Risa y lenguaje

Queremos destacar, así mismo, otra faceta de la risa que no sólo hace aflorar los sentimientos de un corazón gozoso y sin miedo, libre, sino que tiene un aspecto con repercusiones discursivas, lingüísticas, más allá de lo gestual.

Así, esta función puede observarse, también, a los dioses homéricos pero, afecta sobremanera a los hombres, en especial, a los ligados con la filosofía. No se trata en este contexto, como tampoco en el anterior, de un acto o efecto banal, superficial, irreflexivo o impensado, sino que deriva de la comprensión y tiene una función comunicativa y significativa, a saber: el ser una refutación implícita a la vacuidad de los postulados o las acciones de la contraparte, singular o plural, como marchamo filosófico y detención del debate por cuanto no existe la posibilidad de continuarlo por causa del oponente, de forma que, sin palabras, sin el concurso de la lógica, se produce una refutación.

En esta tradición se inscribe, para empezar, Demócrito el riente al que, aun pudiendo tener su risa una más simbólica que histórica, se le atribuye, apunta Cordero¹⁹⁸⁴, como modo de subrayar la futilidad de cuanto interesa a la masa, lo que le ha de valer la consideración de loco, de enfermo mental, pese a estar totalmente cuerdo, capaz de responder al médico que lo interroga:

“Tú crees que mi risa obedece a dos razones: los bienes y los males; yo, en realidad, río de una sola cosa, de la locura humana, carente de acciones justas, infantil en todo lo que se propone, doliente, sin motivo alguno, cuando encara tareas insensatas, que pretenden llegar hasta los confines de la tierra, a los abismos sin fin, a la búsqueda de oro y de plata [...]. ¿Cómo, entonces, al ver tantas almas indignas y miserables, puede uno no burlarse de semejante desorden?”¹⁹⁸⁵.

También Epicuro muestra la importancia de la risa en la sentencia vaticana 41, cuando aúna el ejercicio filosófico y el reír:

¹⁹⁸⁴ CORDERO, Néstor Luis, “El enigma de la risa de Demócrito”, en GONZÁLEZ DE TOBIA, Ana María (ed.), *Los griegos: otros y nosotros*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2001, pp. 9-21.

¹⁹⁸⁵ HIPPOCRATE (atribuido), *Lettre 17, Hippocrate à Damagète*, en LITTRÉ, Émile (ed., trad.), *Oeuvres complètes, Tome 9*, Paris, J.-B. Baillière, 1839, pp. 357-362; traducción tomada de CORDERO, “El enigma de la risa de Demócrito”, en GONZÁLEZ DE TOBIA, *op. cit.*, p. 13.

“Digo que debemos reír a la vez que buscar la verdad, cuidar de nuestro patrimonio y sacar fruto a las demás propiedades y no cesar bajo ninguna circunstancia de emitir los juicios dictados por la verdadera filosofía”¹⁹⁸⁶.

Además, en coincidencia con Demócrito, también el samio desconsidera al vulgo, a los muchos (*πολλοί*, *multi*, *turba*)¹⁹⁸⁷.

Todavía en el marco epicúreo cabe mencionar al geómetra Boeto¹⁹⁸⁸, que, participante en un debate, ríe tras una intervención de su opositor, el poeta estoico Sarapión, en el *Diálogo sobre los oráculos de la Pitia*, de Plutarco. Méndez Lloret¹⁹⁸⁹ puso de manifiesto la dimensión lingüística de esa carcajada, abierta, iba más allá de lo cómico y burlesco. De hecho, recoge sintéticamente pero de conformidad con su escuela una postura contraria, se pronuncia filosóficamente, desde la libertad y la propia conciencia, desde el razonamiento, crítica, antidogmática, con un gesto preñado de sentido, la artificiosidad fuera de los discursos retóricos u oraculares, que no son sustantivos o enjundiosos, sino vacíos, y que no pueden servir, por tanto, para regir los actos de los hombres. Anota Méndez al respecto:

“La risa es utilizada como purga en cuanto invita a la subversión de los valores o alteración de las costumbres: al tiempo que desenmascara y destruye, presenta una alternativa. Efectivamente, utilizada como contraargumento, procede a la reducción al absurdo de la tesis opuesta; la imposibilidad de rebatirla mediante razonamientos se indica por la simple emisión de voz que supone la risa”¹⁹⁹⁰.

Para ahondar en la faceta comunicativa, retórica y discursiva del reír podemos aludir a su naturaleza filosófica, con la figura señera del burlón, bromista e irónico Sócrates. Precisamente el punto intermedio entre lo cómico y lo serio es lo que puede alimentar a uno y a los otros, dándole una dimensión reflexiva, con una descalificación o desconsideración del argumento opuesto que tiene una naturaleza vívida y menos solemne pero igualmente

¹⁹⁸⁶ EPICURO, *Sentencia vaticana* 41, en VARA, *op. cit.*, p. 102.

¹⁹⁸⁷ EPICURVS, *Epistularum fragmenta*, 123:7, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, pp. 474-475.

¹⁹⁸⁸ PLUTARCO, *Oráculos Pítricos*, 9, 398D, en PORDOMINGO PARDO, Francisca y FERNÁNDEZ DELGADO, J. A.M, *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Madrid, Gredos, 1994, p. 301.

¹⁹⁸⁹ MÉNDEZ LLORET, Isabel, “Problemas relacionados con la adivinación: *De Pyth.Orac. 10*”, en JUFRESA, Montserrat *et al.* (ed.), *Plutarc a la seva època: paideia i societat: Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas: Barcelona, 6-8 noviembre de 2003*, Barcelona, Sociedad Española de Plutarquistas, 2005, pp. 373-378.

¹⁹⁹⁰ MÉNDEZ LLORET, Isabel, “Adivinación”, *op. cit.*, en JUFRESA, *op. cit.*, pp. 373-378; p. 377.

efectiva, siendo un contrapunto de humor a la severidad de las materias y de las situaciones¹⁹⁹¹.

En todo caso, y a partir de lo antedicho debe rechazarse la tesis platónica de que “cuando alguien se abandona a una risa violenta, esto provoca a su vez una reacción violenta (...) [y] es inaceptable que se presente a hombres de valía dominados por la risa, y mucho menos si se trata de dioses”¹⁹⁹². No hay en la risa, ni en la de los dioses homéricos ni en la de los epicúreos, dioses u hombres, algo nocivo o perjudicial, que perjudique al riendo como risible, tampoco exceso o voluntad bufonesca¹⁹⁹³ o hiriente, ya que, como suele decirse parafraseando a Cicerón: *miseria risum non mouet*¹⁹⁹⁴.

Dicho esto, la risa divina, debidamente moderada y delimitada en lo humano, que es límite por definición, es sana, buena por sí y para los otros, y manifiesta o propicia felicidad y desdramatización, de donde adquiere su papel curativo.

La noción de *πέρας*, hito, valladar, obliga, de por sí, a que la risa de los humanos para no incurrir *superbia*, en desmesura, en *ὑβρις*, deba extinguirse, no sea *ἄσβεστος*¹⁹⁹⁵. Debemos aceptar, sí, esta restricción por cuanto lo humano no puede despreciar vana y arriesgadamente el orden divino e inmortal ni colocarse *motu proprio* en ese plano o por encima de él. De ahí surge, pues la razón de que lo que se acaba tenga también una risa acabable, esto es, mortal, no sobrehumana. Como medida contra una risa desmedida, podemos señalar el *memento mori* a los imperadores y al hombre en general, ese imperativo de futuro convertido en tópico literario: recuerda que no eres mortal, que morirás, que no eres un dios, al punto de ser consciente de que como hombre no tiene ni el poder ni la estatura, ni la exención de la muerte ni el miedo de consecuencias propio de lo divino¹⁹⁹⁶. En contraposición con esta medida, Epicuro enuncia primero la insoslayabilidad de la muerte y su naturaleza de condición de posibilidad de lo humano entendido como no divino. A partir de ahí surge su propuesta ética, y con ella su modelo físico y teológico, buscará, justamente, una asimilación desde lo humano

¹⁹⁹¹ BRANHAM, Robert Bracht, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989, “The rhetoric of laughter”, pp. 46-52.

¹⁹⁹² PLATÓN, *República*, III, 389a en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 153.

¹⁹⁹³ cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, IV, 128a 4 y ss., en LLEDÓ, PALLÍ BONET, *op. cit.*, p. 234.

¹⁹⁹⁴ cf. CICERÓN, *Sobre el orador*, III, 58:237, en ISO, Javier (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2002, p. 310: “ni una maldad señera y doblada de delito ni por otro lado una señera desgracia provoca la risa cuando se la airea: el público quiere que a los malvados se les hiera con una violencia mayor que la del ridículo; y no quiere que se haga mofa de los desgraciados”.

¹⁹⁹⁵ Es, aun aplicado a los dioses, hiperbólico y metafórico.

¹⁹⁹⁶ cf. GRIFFIN, Jasper, *Homer on Life and Death*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 168.

hacia lo divino en un sentido muy preciso: curar al hombre no de la muerte, que debe ser asumida, sino del temor a la muerte y de aspiraciones de ultratumba, hacerlo consciente de la incompatibilidad radical de ambos estados, si bien la muerte es un no estado o un estar sin ser.

De esta forma, un hombre sin miedo a la muerte ni a nada, un hombre sin añoranza, sin deseo del futuro en sentido anhelante, libre del “hambre de eternidad y sed de infinitud”¹⁹⁹⁷, centrado en vivir el presente con felicidad y sin acritud ni malicia, incólume ante la turbación, será, en el sentido olímpico, inicial, un dios entre hombres o un hombre entre los dioses, esos modelos que no se interesan por él; por eso mismo, podrá reír, aunque extingible, divinamente, así en la tradición de aquellos que, siendo hombre y filósofos, reían siempre, como Demócrito, sobre se dice que siempre se reía de todo, con una risa continua que agitaba su pecho ante el apego de los hombres por lo futil¹⁹⁹⁸.

5.2.8. La apropiación racional del cuerpo y la sensibilización de la razón: autogestión emocional y contenido integral

Al margen de las interpretaciones torcidas que la satisfacción epicúrea del cuerpo burdo y el estómago¹⁹⁹⁹ han suscitado en una tradición harto injuriante, debemos poner de manifiesto que la búsqueda de la felicidad o contenido epicúreos significa, también, asumir impresiones / sensaciones (αἰσθήσεις) y gestionar los sentimientos (πάθη)²⁰⁰⁰, especialmente los nocivos o disfuncionales, cosa que interesará, por ejemplo, a Filodemo de Gádara o a Lucrecio²⁰⁰¹. La propia Nussbaum menciona el asunto de la terapia emocional:

¹⁹⁹⁷ cf. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *op. cit.*, p. 22.

¹⁹⁹⁸ cf. LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frags. 247-250, en PORATTI, *op. cit.*, p. 167.

¹⁹⁹⁹ EPICURO, *Cuestiones de ética*, 59, en VARA, *op. cit.*, p. 118: “Principio y fin de todo bien es el placer del vientre. Pues todo lo cabal y todo lo desmedido tienen su referencia en éste (ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστρὸς ἡδονή, καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ εἰς ταύτην ἔχει τὴν ἀναφορὰν, USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 278, frag. 409)”; cf. EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 59, en VARA, *op. cit.*, p. 103: “Lo insaciable no es la panza, como el vulgo afuma, sino la falsa creencia de que la panza necesita hartura infinita (Ἄπληστον οὐ γαστήρ, ὥσπερ οἱ πολλοὶ φασιν, ἀλλ’ ἡ δόξα ψευδῆς ὑπὲρ τοῦ <τῆς> γαστρὸς ἀορίστου πληρώματος)”.

²⁰⁰⁰ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 31, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 524: “Epicuro afirma que los criterios de la verdad son las sensaciones, las prolepsis y las afecciones, pero los epicúreos añaden las proyecciones representativas del pensamiento”.

²⁰⁰¹ NUSSBAUM, *Terapia*, *op. cit.*, cap. 7 “‘CON PALABRAS, NO CON ARMAS’: Lucrecio acerca de la cólera y la agresión”, pp. 304-349.

“La filosofía entendida con criterios médicos se ocupa tanto de creencias como de emociones o pasiones. Una de las razones por las que parece surgir la tensión antes descrita es que se le pide a la filosofía no simplemente que se ocupe de las inferencias no válidas y las falsas premisas, sino que luce también contra sus miedos y ansiedades irracionales, sus excesos amorosos y sus paralizadores accesos de cólera. Al ocuparse de esos elementos ‘irracionales’ de la persona, al modificarlos o incluso eliminarlos, puede parecer que la filosofía deba dejar de razonar y argumentar para volverse hacia formas de manipulación causal que tienen poco que ver con la argumentación. (...) Por un lado, pues, los filósofos helenísticos desarrollan una concepción de las emociones que les permite tratar éstas como objeto de discusión filosófica, juntamente con las creencias y los juicios del discípulo. Esta concepción, así como los argumentos (tanto generales como concretos) que la apoyan, tienen una enorme fuerza y están sin duda entre las más importantes contribuciones al conocimiento filosófico hechas por estas escuelas. Por otro lado, su novedoso reconocimiento de la profundidad y compleja interioridad de la personalidad — no sólo de la emoción sino también de la creencia, tal como ambas se sitúan en la vida del discípulo — quiere decir que las educadas y epidérmicas discusiones de la dialéctica no pueden bastar para tratar las emociones u otras creencias. El origen de la insistencia helenística en técnicas como la memorización, la ‘confesión’ y el autoexamen cotidiano se halla en la nueva complejidad de esta psicología: no se trata de un problema endémico de la emoción como tal, sino de un problema acerca de la estructura cognoscitiva de la persona entera. No hay ningún elemento del yo que sea refractario al discurso racional, pero los argumentos deben penetrar muy a fondo para poder, tal como dice Epicuro, ‘hacerse poderosos’ en el alma [ἀσύμβλητον ἀδρότητα, fortaleza incomparable]”²⁰⁰².

Hemos elegido el término apropiación por la αὐτάρκεια, que es apoderamiento de sí mismo e independencia personal, autosuficiencia. La vocación terapéutica consiste, pues, adueñarse naturalmente y serenamente del cuerpo, en comprender y practicar que (la mayor parte de) lo razonable del cuerpo sutil procede del cuerpo burdo, de sus impresiones, y viceversa. En ese trance, el λόγος y el λογισμός deben regular u ocuparse, más o menos rectoramente, de lo que pide el cuerpo; del mismo modo, las facultades racionales del hombre han de verse influidas, incluso constitutivamente, por el cuerpo, con las sensaciones y sentimientos se adueñan, con sensatez, de la razón.

²⁰⁰² NUSSBAUM, *Terapia, op. cit.*, cap. 6, “Argumentos terapéuticos”, pp. 62-62, p. 65.

Contra esto, se erige la línea de quienes lo malentienden y critican esa colaboración entre ambos cuerpos con el fin de no sufrir, tal como sucede con Plutarco, quien, por boca de Teón critica a la doctrina de Epicuro por su entrega a lo carnal cuando sostiene que:

“Creen los epicúreos que el bien se encuentra en el vientre y en todos los demás *poros* de la carne, cuando a través de ellos penetra el placer y no el dolor, y que todas las invenciones bellas y sabias han nacido por el placer del vientre y la buena esperanza de obtenerlo, como ha afirmado el sabio Metrodoro. Muestran, pues, con ello, mi que rido amigo, que toman como fundamento del bien algo viscoso y pútrido, algo no estable, sino agujereado por esos poros a través de los cuales se agregan placeres tanto como dolores, o, mejor dicho, que recibe placer en pocas partes, pero dolor en todas. Porque, ¿cuánto placer hay en las articulaciones o en los tendones, en los pies o en las manos, donde se alojan enfermedades terribles y crueles como la gota, el reuma, úlceras, tumores y gangrenas? Si presentas al cuerpo los olores y sabores más agradables, encontrarás que la parte que en él experimenta ‘un movimiento suave y agradable’ es extremadamente pequeña, en tanto que el resto con frecuencia siente disgusto y desagrado. Pero ninguna zona del cuerpo es inmune al fuego, al hierro, a un mordisco o a los latigazos, ni insensible al dolor, sino que el calor y el frío penetran en todas, al igual que la fiebre, mientras que los placeres, como brisas que acarician una tras otra la superficie del cuerpo, se disipan”²⁰⁰³.

El editor, Martos Montiel nos aclara el significado, en este paso, de poro:

“La identificación del vientre con los ‘poros de la carne’ requiere una explicación. La palabra griega poros, cuyo sentido originario es ‘paso, pasaje’ (de un río, por ejemplo), asume, entre otros, un valor médico-biológico, y en este sentido viene usada por Plutarco en bastantes lugares (...) para referirse no sólo a nuestros ‘poros’, es decir, los diminutos orificios de la epidermis (...) sino también a otros ‘canales’ o ‘conductos’ del cuerpo humano (...) incluidos ‘los poros de los sentidos’. (...) Un uso similar a este último es el que tiene la palabra póros en la terminología epicúrea, donde se refiere a cualquier punto del cuerpo humano en tanto que transmisor de las sensaciones y percepciones experimentadas a partir de su interacción con los átomos (que serán distintas según los átomos encuentren un ‘paso’ (*poros*) más o menos adecuado”²⁰⁰⁴.

²⁰⁰³ PLUTARCO, *Imposibilidad*, *op. cit.*, 1087 D-F, en MARTOS MONTIEL, *op. cit.*, pp. 157-159.

²⁰⁰⁴ PLUTARCO, *Imposibilidad*, *op. cit.*, 1087D-F, en MARTOS MONTIEL, *op. cit.*, pp. 157, nota 26.

A la hora de entender la perspectiva médica, filosófica, práctica (nos resistimos a escribir sencillamente ‘ética’) de conducir o guiar las pasiones y cuáles sean cualidades o repercusiones, podemos centrarnos en el amor²⁰⁰⁵ pero, dada la importancia de la ira la estudiaremos en este lugar, dejando a un lado el temor a la muerte, que se trata en el subapartado sobre ἀναλησιία titulado “Tanatología”.

A propósito de la ira, debemos recurrir a Filodemo de Gádara, epicúreo dos siglos posterior al de Samos. En su tratado *Sobre la ira*²⁰⁰⁶ se ocupa el filósofo de prevenirla, describir sus consecuencias y de curarla, en lo posible, habida cuenta de que es una emoción impropia de la divinidad²⁰⁰⁷. El editor moderno de la obra, Indelli²⁰⁰⁸:

“[u]na delle opere più interessanti di questo gruppo, dedicata ad un argomento di carattere, per così dire, etico-psicologico, è il libro Sull’ira, che mi sembra particolarmente emblematico della situazione nella quale venivano a trovarsi gli esponenti del Giardino. Si tratta di un’opera originale, tipicamente epicurea, che, pur rivolgendosi in generale a tutti, (...) probabilmente tendeva soprattutto alla formazione dei giovani studenti della Scuola, sottolineando come l’ira sia un ostacolo sul cammino verso il progresso nella filosofia e costituisca causa di isolamento dello studente dall’ambiente della scuola e, in genere, dalla società; ma proprio perché ha per tema una passione specifica considerata da tutti i filosofi e i moralisti antichi tra le peggiori che possano colpire l’uomo”²⁰⁰⁹.

En ese tratado se aborda, pues, la gestión de una emoción tóxica²⁰¹⁰, la ira (ὀργή), cosa que, según anotó Gigante, impide progresar filosóficamente a quienes se encuentran airados,

²⁰⁰⁵ NUSSBAUM, *Terapia, op. cit.*, cap. 5, “Más allá de la obsesión y la aversión: la terapia del amor según Lucrecio”, pp. 185-245.

²⁰⁰⁶ DELATTRE, Daniel, “Le Sage épicurien face à la colère et à l’ivresse: une lecture renouvelée du *De ira* de Philodème”, en *Cronache Ercolanesi*, n° 39, 2009, pp. 71-88.

²⁰⁰⁷ EPICURO, *Máximas Capitales*, I, en VARA, *op. cit.*, p. 93: “El ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones él mismo ni las causa a otro, de modo que no está sujeto ni a enfado ni a agradecimiento (οὔτε ὀργαίς οὔτε χάρισι). Pues tales sentimientos residen todos ellos en un ser débil”.

²⁰⁰⁸ Ampliaciones en DELATTRE, “Le Sage”, en *op. cit.*, pp. 71-88.

²⁰⁰⁹ FILODEMO DE GÁDARA, INDELLI, *L’ira, op. cit.*, pp. 19-20.

²⁰¹⁰ cf. HADOT, *Ejercicios, op. cit.*, p. 29: Estas máximas y sentencias deberán tenerse, pues, siempre a mano. Deberán ser fórmulas o argumentos de carácter persuasivo (*epilogismoi*) a los que uno podrá recurrir frente a cualquier suceso a fin de controlar sus impulsos de temor, cólera o tristeza.

ya que no aceptan las críticas de sus compañeros y son incapaces de comunicación²⁰¹¹, como bien dice el de Gádara²⁰¹².

La opción de Filodemo puede ser considerada como una terapia cognitiva, según indica Indelli el de Gádara:

“rileva la necessità che i mali connessi con l’ira siano resi noti a chi ne è preda come le malattie di cui soffrono sono fatte conoscere dai medici ai malati affinché si facciano curare. E questo un altro aspetto interessante dello scritto Sull’ira, il ribadire la stretta connessione tra medicina e insegnamento etico (...) Tesi di fondo è che l’ira, come πάθος in sé, va rimossa, perché è causa di turbamento dell’equilibrio psichico dell’uomo; invece Tira come stato d’animo provocato, per fondati motivi, da cause esterne è accettabile, perché è connaturata all’indole umana. La prima specie, chiamata θυμός, che di solito si presenta sotto forma di furore irrazionale, spingendo a gesti inconsulti e facendo provare piacere nella vendetta, arreca danno non solo agli altri, ma anche a chi ne è preda; dalla seconda, Γοργή, caratterizzata da breve durata e moderata intensità, può essere preso anche il sapiente, dal momento che si tratta di uri ira naturale (così viene definita) che sarebbe addirittura un male non provare. Fondamentale nel discorso filodemeo è la διάθεσις: se è παμπόνηρος, il sentimento che può nascere è la κενή οργή, da considerare un male; se, invece, è σπουδαία, ci troviamo in presenza dell’ira naturale, che non è un male, ma un bene. Filodemo distingue l’ira dall’irascibilità, cioè il πάθος vero e proprio dall’inclinazione a caderne preda”²⁰¹³.

La terapia epicúrea frente a la ira vacua o vana, ya que la natural es incluso necesaria para el sabio²⁰¹⁴, consiste, entonces, en concienciar, poner ante los ojos²⁰¹⁵ de quien la padece

²⁰¹¹ GIGANTE, “*Philosophia medicans*”, en *op. cit.*, pp. 53-61 y más concretamente p. 56

²⁰¹² FILODEMO DE GÁDARA, *L’ira*, frag. 1, en INDELLI, *op. cit.*, p. 117: “Necessariamente (gli adirati) non riescono a progredire, perché non sopportano né maestri né compagni di scuola, qualora li rimproverino e li correggano, come le ulcere maligne non sopportano le somministrazioni dei farmaci lenitivi”.

²⁰¹³ FILODEMO DE GÁDARA, INDELLI, *L’ira*, *op. cit.*, pp. 22-24.

²⁰¹⁴ ASMIS, Elizabeth, “The necessity of anger in Philodemus’ *On Anger*”, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 152-182.

²⁰¹⁵ TSOUNA, Voula, “*Philodemus, Seneca and Plutarch on anger*”, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 183-210 y concretamente p. 190: “Confronting the patient with the consequences of anger plays an important role in the Epicurean treatment of the emotion, and, hence, in Philodemus’ diatribe against it. The relevant therapeutic technique in this regard is often described as ‘setting-before-the-eyes’ vividly depicting the associated sufferings and dangers”; “τιθέναι προ ὀμμάτων” FILODEMO DE GÁDARA, *L’ira*, col. II, en INDELLI, *op. cit.*, p. 63.

que ella es un mal psicofísico²⁰¹⁶, que perturba no sólo el bienestar sino que se debe y, al propio tiempo, fomenta una alteración de las capacidades intelectivas²⁰¹⁷. Así, las consecuencias y síntomas de esa emoción tóxica afectan, también, al cuerpo burdo²⁰¹⁸, ya que este movimiento anímico es mordiente²⁰¹⁹. La función de la filosofía estriba, ante esto, en poner a la vista lo nocivo de la emoción, que lo es hasta el punto que provoca la locura, según reporta Séneca²⁰²⁰.

5.2.9. La presencia: incardinación temporal y espacial en lo presente²⁰²¹

Al margen de qué sea el tiempo, el cual Epicuro considera una contingencia de contingencias²⁰²², sabemos que los términos helenos por él empleados para mencionarlo son: χρόνος, con el valor de momento, duración determinada, unidad de medida temporal, mínimo

²⁰¹⁶ FILODEMO DE GÁDARA, *L'ira*, frag. 1, en INDELLI, *op. cit.*, p. 53 (p. 111), senza vendicarsi l'ira e dolore (τήν ὀργήν λέγουσιν εἰ[ν]αι λύπην): soffrono coloro che si adirano per ogni cosa, quando non hanno la forza di conseguire la vendetta. Beato dunque chi comprese che cio addolora il fisico e lo spirito (λυπαί σω[μα και ψυχήν)].

²⁰¹⁷ FILODEMO DE GÁDARA, *L'ira*, frag. 4, en INDELLI, *op. cit.*, p. 113: “gli iracondi non sono capaci di considerare bene le affezioni, noi, pur essendo in grado di dimostrare la loro incapacità anche per gli effetti che ne derivano, che riterremo sintomi fisici (dell'ira), tuttavia, dal momento che è necessario, bisogna che, avendo mostrato i falsi ragionamenti a coloro che sono portati all'ira, in tal modo valutiamo l'autentica essenza del male”.

²⁰¹⁸ FILODEMO DE GÁDARA, *L'ira*, frag. 4, en INDELLI, *op. cit.*, p. 113: “Ora, invece, diremo che i sintomi dell'ira sono assolutamente uguali, anche se alcuni, eccessivamente disprezzati, si adirino con tutti, e che i sintomi dell'affezione sono comuni a tutti, non avendo precauzioni né giovani né vecchi ... proprio come se (l'ira) fosse costituita di escandescenza, gonfiore, irritazione, sdegno, forte desiderio di vendicarsi, se sarà possibile, e tormentosa angoscia, come mostrano le parole di quelli che promettono ora di cingersi degli intestini di chi ha causato loro dolore, ora di «farne a pezzi le carni crude»; poi, relativamente agli instabili movimenti che si diffondono per il corpo, come, per esempio, il distacco del polmone con le stesse pleure a causa del gridare, il respiro affannoso più rapido di quello di coloro che hanno corso per mille stadi e il battito del cuore ... tremiti e movimenti delle membra e paralisi, quali si verificano anche negli epilettici, così che essendo tali mali frequenti conseguenze (dell'ira) si consumano per tutta la vita e impiegano la maggior parte del tempo a nutrirsi di infelicità. Il fatto che a molti l'ira generò sia questo sia ciò che ne deriva, vale a dire rotture di polmoni e dolori ai fianchi e molte analoghe affezioni apportatrici di morti, è possibile sentire dai medici, e sono in grado di osservarlo quelli che esaminano attentamente costoro. E dispongono nello stesso tempo a frequenti stati di malinconia così che spesso fanno diventare neri anche i loro cuori ... per coloro che sono moderatamente turbati: ora infatti è facile. Non poche volte, anche quando sono malati, saltano giù dal letto, anche nudi, e inseguono alcuni e vengono alle mani per il fatto che (l'ira è) in genere congiunta con sintomi vistosi. E qualora si riposino nel letto, a causa dell'ardore e del turbamento dell'anima spingono conformemente il loro corpo verso pericolose malattie; per questo motivo, quelli che curano esortano sia proprio coloro che sono presi (dall'affezione) a guardarsi da ciò che può irritarli”.

²⁰¹⁹ FILODEMO DE GÁDARA, *L'ira*, frag. 4, en INDELLI, *op. cit.*, p. 115: “(il furore) rende peggiori, mordendo in modo tale che quelli che ne sono preda arrivino a parole anche insensate; (rende) alla fine anche inclini a gettare pietre.

²⁰²⁰ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 18, 14, en ROCA MELIÁ, *Lucilio I, op. cit.* p. 171: “Te remitiré a Epicuro, él será quien te pagará la cuenta: ‘La ira excesiva engendra la locura (*inmodica ira gignit insaniam*)’”.

²⁰²¹ cf. USENER, *Epicurea, op. cit., Ethica Epicuri, De uitae rationibus*, pp. 305-312, frags. 485-503.

²⁰²² EPICURO, *Carta a Heródoto*, 72-73, en VARA, *op. cit.*, pp. 66-67.

cronológico y límite; así mismo, αἰών, que vale por tiempo infinito del movimiento atómico y de la muerte²⁰²³.

En todo caso, podemos diferenciar el tiempo cronológico, ligado a la física, a los procesos naturales, sino el tiempo humano, esto es, el tiempo vivido, que se hace cargo de la subjetividad de la experiencia. El tiempo de lo humano como experiencia está inserto, como requisito, en el tiempo cronológico natural, dada su naturaleza mortal o, mejor, moribunda.

No obstante, Epicuro se dirige a lo subjetivo-vivido en ese valladar físico, y por ello empuja a la presencia y la comparecencia del hombre ante sí mismo, centrado en lo que no ha sido ni será, sino que está siendo²⁰²⁴. No en vano escribe el samio:

“Nacemos una sola vez y dos no nos es dado nacer y es preciso que la eternidad no nos acompañe ya. Pero tú, que no eres dueño del día de mañana, retrasas tu felicidad y, mientras tanto, la vida se va perdiendo lentamente por ese retraso, y todos y cada uno de nosotros, aunque por nuestras ocupaciones no tengamos tiempo para ello, morimos”²⁰²⁵.

El arraigo humano y vital en el presente como modo terapéutico, común a epicureísmo y estoicismo, se vincula con la liberación, con el abandono del temor, el dolor o la añoranza por el pasado, así como la angustia o la expectativa por lo venidero²⁰²⁶, según sostiene el samio²⁰²⁷.

²⁰²³ LUCIANI, Sabine, *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Louvain, Editions Peeters, 2000, pp. 14-15.

²⁰²⁴ cf. JUFRESA, Montserrat, “Il tempo e il sapiente epicureo”, en GIANNANTONI, GIGANTE, *op. cit.*, vol. 1, pp. 287-298, y concretamente p. 290: “[l]a pratica della filosofia epicurea si instaura in un ‘presente continuo’ fatto di singoli istanti di pienezza, che hanno in se stessi il massimo valore. La sophia non nasce dall’esperienza, né la felicità dalla successione fortunata degli eventi di una vita fino alla sua conclusione, come aveva detto Solone e come ancora aveva sostenuto Aristotele. Per Epicuro sapienza e felicità si danno la mano e nascono dal saper cogliere il frutto di ogni momento d’accordo con i principi della scienza della natura”.

²⁰²⁵ EPICURO, *Sentencia vaticana*, 14, en VARA, *op. cit.*, p. 99.

²⁰²⁶ cf. HADOT, *Goethe, op. cit.*, p. 30: “A pesar de la profunda diferencia existente entre las doctrinas epicúrea y estoica, se puede descubrir una gran analogía en la experiencia del presente que subyace a estas dos doctrinas. Puede definirse de la manera siguiente: epicureísmo y estoicismo privilegian el presente en detrimento del pasado y, sobre todo, del futuro; plantean que la felicidad debe encontrarse tan sólo en el presente, que un instante de felicidad equivale a una eternidad de felicidad, y que la felicidad puede y debe ser buscada inmediatamente, enseguida, en el acto. Epicureísmo y estoicismo invitan a situar el instante presente en la perspectiva del cosmos y a reconocer un valor infinito al más mínimo momento de existencia”.

²⁰²⁷ EPICURO, *Sentencia vaticana*, 35, en VARA, *op. cit.*, p. 101: “No debemos perder los bienes presentes por el deseo de los ausentes, sino que debemos darnos cuenta de que éstos que tenemos ahora estaban también entre los solicitados”.

Del mismo modo, tiene que ver con el instante que, en virtud de la experiencia cualitativa que en él se desarrolla, se hace eterno y, por lo tanto, divino. A este respecto, Hadot nos regala una preciosa referencia implícita a Hofmann:

“weil das Leben eben selbst bereits Wonne ist und alle Lust und alles Glück in sich selber trägt. Die Existenz mußte erst als barer Zufall begriffen werden, um ganz und ohne Rest als einziges Wunder erlebt werden zu können. Die Einmaligkeit des Daseins mußte erst in ihrer Unerbittlichkeit erfaßt' sein, um in der ganzen Unersetzlichkeit und Einzigkeit ihres Wertes gefeiert werden zu können. Weit davon entfernt, daß die religiösen Kategorien dieses Proömiums nur Staffage wären, sind sie vielmehr die einzige Form, in der das inbrünstige Erleben des Daseins rein als solchen sich aussprechen kann. Das Epikureische Lebensgefühl wird durch einen ganz elementaren Empfindungsakt zur Dankbarkeit gegen das Leben”²⁰²⁸.

Se alzan agradecimiento²⁰²⁹, placer y contento frente al azar de la vida, de la existencia, que en su unicidad excepcional tiene un valor intransferible e insustituible que ha de ser celebrado como una maravilla, como un milagro.

Justamente gracias a su voluntad, dictada por la razón y la sensación, de apreciar y saborear atentamente cada instante de vida, considera Epicuro que

“es mucho peor incluso el que asegura ‘hermosa cosa es no haber nacido y, de haber nacido, franquear lo antes posible las puertas del Hades’”²⁰³⁰.

La proclamación horaciana del *carpe diem* es un acicate para vivir la vida con autenticidad y desde la sensatez, al igual que ocurre con el veto al suicidio, por racionalmente incoherente. De acuerdo con Epicuro, no debe existir ni expectación ni temor ante la finitud. Como Séneca nos reporta, es ridículo desear la muerte por tedio de la vida, igual que apresurarse hacia la conclusión por miedo a ésta misma²⁰³¹.

²⁰²⁸ CASSIRER, Ernst, HOFFMANN, Ernst, “Die Geschichte der antiken Philosophie”, en DESSOIR, Max (coord.), *Geschichte der Philosophie*, Wiesbaden, Fourier, 1981, reimpr., pp. 7-252, sobre la filosofía helenística (Hoffmann), pp. 198-236, sobre Epicuro, pp. 216-225, p. 223; referencia obtenida de HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, p. 262, n. 724 y p. 373.

²⁰²⁹ EPICURO, *Sentencia vaticana*, 48, 75, en VARA, *op. cit.*, pp. 102, 104: “Debemos hacer la jomada siguiente mejor que la anterior, mientras estamos de camino, y, una vez que lleguemos al final, estar contentos igual que antes”; [...] “Desagradecida para con los bienes pasados es la voz que dice: ‘Espera a ver el final de tu vida todavía larga’”.

²⁰³⁰ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 126, en VARA, *op. cit.*, pp. 89.

²⁰³¹ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 22, 13-15; 24, 22-23, en ROCA MELIÁ, *Lucilio I*, *op. cit.*, pp. 190-191, 202-203: “De Epicuro, pues todavía recurro a alforjas ajenas: ‘Todos salen de la vida igual que si acabasen de

Epicuro toma postura también de manera muy explícita contra quien tiene una mala consideración del hecho de vivir:

“Pues si dice esto convencido ¿cómo no se va de la vida? Ya que esa solución está a disposición suya, si es que era cosa firmemente decidida por él, y si lo dice por hacerse el gracioso resulta un estúpido para quienes no se lo admiten. Debemos recordar que el futuro ni es nuestro totalmente ni totalmente no nuestro, para que ni lo aguardemos como que inexorablemente llegará ni desesperemos de él como que inexorablemente no llegará”²⁰³². Justamente el presente, el tiempo y espacio, es lo que está a nuestra mano, a nuestra disposición, lo que *praeest*, τὸ παρόν, lo que en parte es y en parte no es ἡμέτερον ο παρ' ἡμᾶς²⁰³³.

En opinión del samio, desde el *hic et nunc* podemos satisfacernos autónomamente, hasta tal punto que “[e]s estúpido pedir a los dioses las cosas que uno no es capaz de procurarse a sí mismo”²⁰³⁴; por lo mismo dice Epicuro a su interlocutor y discípulo Meneceo: “vivirás como un dios entre los hombres. Pues no se parece nada a un ser que tiene una vida mortal el hombre que vive en medio de bienes inmortales”²⁰³⁵.

Así mismo, la carne demandaría, siempre insatisfecha, un tiempo sin límite, ilusorio, turbado, para su placer y algunos de sus deseos, cuando, según Epicuro, nada aporta la eternidad o la duración ilimitada a la intensidad del placer, cosa que se averigua gracias al pensamiento reflexivo, el cual sí nos brinda el colmo del gozo, por ser la cogitación capaz de alcanzar la vida perfecta, afóbica, sin falta ni sobra²⁰³⁶. Todo momento de vida es, para el

entrar en ella’. Fíjate en la persona que quieras, en un adolescente, en un viejo, en uno de mediana edad; los encontrarás por igual temerosos de la muerte, por igual desconocedores de la vida. Nadie tiene nada logrado, porque aplazamos nuestras cosas para el futuro. Ningún aspecto de la citada frase me complace tanto como el de reprochar a los viejos su infantilismo. ‘Todos’, dice, ‘salen de la vida del mismo modo que nacieron’. Es un error: morirnos peores de como nacemos. Es ésta culpa nuestra, no de la naturaleza. Ella tiene razón al quejarse de nuestra condición y decirnos: ‘¿Qué significa esto? Os engendré sin pasiones, sin temores, sin superstición, sin perfidia y sin los restantes vicios. Salid como habéis entrado’; [...] “Epicuro reprende no menos a quienes desean la muerte que a quienes la temen, diciendo: ‘Es ridículo que te apresures a la muerte por hastío de la vida, siendo así que ha sido tu clase de vida la que ha determinado tu carrera hacia la muerte’. Asimismo dice en otro pasaje: ‘¿Qué hay tan ridículo como suspirar por la muerte, cuando te has hecho angustiosa la vida por miedo a la muerte?’. Puedes añadir a estas frases aquella otra del mismo género: es tan grande la imprudencia de los hombres, o mejor, su locura, que algunos se ven arrastrados a la muerte por el temor a morir”; presente en USENER, *Epicurea*, op. cit., pp. 309-310, frags. 495-498.

²⁰³² EPICURO, *Carta a Meneceo*, 127, en VARA, op. cit., p. 89.

²⁰³³ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 133, en VARA, op. cit., p. 91.

²⁰³⁴ EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 65, en VARA, op. cit., p. 104.

²⁰³⁵ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 135, en VARA, op. cit., p. 92.

²⁰³⁶ cf. EPICURO, *Máximas capitales*, XVIII-XXI, en VARA, op. cit., p. 91: “XVIII. El gozo que hay en la carne no crece indefinidamente una vez que es suprimido el dolor nacido de la falta de algo, sino que únicamente adquiere matices particulares. En cambio el colmo de gozo del pensamiento lo origina el análisis de todas estas cuestiones y de las afines a éstas, que son las que procuran al pensamiento los mayores temores. XIX. Si uno

sabio epicúreo, y debe serlo para su discípulo, el instante preciso de la hora más feliz. Por todo lo aducido anota Luciani que “Épicure a découvert l’instant éternel du plaisir, qui grâce au souvenir permet d’annuler le flux temporel et de maintenir un bonheur permanent et complet”²⁰³⁷.

En el libro-entrevista de Hadot, el filósofo francés da mucha actualidad a esta actitud terapéutica, que tiene, además, una dimensión moral, cuando responde:

“Vivir como si viviéramos nuestro último día, nuestra última hora. Una actitud así exige una total conversión de la atención. No proyectarse más en el porvenir, sino considerar en sí misma y por sí misma la acción que hacemos, no mirar más el mundo como el simple marco de nuestra acción, sino mirarlo en sí mismo y por sí mismo. Esta actitud tiene a la vez un valor existencial y un valor ético. Permite en primer lugar tomar conciencia del valor infinito del momento presente, del valor infinito de los momentos de hoy, pero también del valor infinito de los momentos de mañana que acogeremos con gratitud como una suerte inesperada. Pero permite también tomar conciencia de la seriedad de cada momento de la vida. Hacer lo que hacemos habitualmente, pero no como habitualmente lo hacemos sino, por el contrario, como si lo hiciéramos por primera vez, descubriendo todo lo que esta acción implica para que este bien hecha. (...) Hay que precisar en primer lugar que esta concentración en el presente implica una doble liberación: del peso del pasado y del temor por el porvenir. Esto no quiere decir que la vida se vuelva en cierto sentido instantánea, sin que se unan en el presente lo que ha sido y lo que será. Pero, precisamente, esta concentración en el presente es una concentración en lo que realmente podemos hacer: ya no podemos cambiar nada del pasado, tampoco podemos actuar sobre lo que todavía no es. El presente es el único momento en que podemos actuar. La concentración en el presente es, así, una exigencia de la acción. El presente no es aquí un instante matemático e infinitesimal sino, por ejemplo, la duración en la que ejercemos la acción, la duración de la frase que pronunciamos, del movimiento que ejecutamos, o de la melodía que escuchamos. [...] [Sobre el instante o momento presente] Es la riqueza que le damos, la que debemos darle, gracias a una transformación de nuestra relación con el tiempo. Habitualmente, nuestra vida está siempre inacabada,

considera por un acto de reflexión el punto más alto que puede alcanzar el gozo, resulta que el tiempo infinito conlleva igual gozo que el limitado. XX. La carne requiere límites ilimitados para su gozo, y sólo un tiempo ilimitado se los procura. En cambio el pensamiento, al tomar conciencia del fin a que está destinada la carne y del límite que le ha sido impuesto, nos procura la vida perfecta, y ya no necesitamos nada más un tiempo ilimitado, sino que el pensamiento ni rehúye el gozo ni cuando las cuitas preparan el fin de la vida termina como si le faltara algo para una vida maravillosa. XXI. Quien conoce los límites impuestos a la vida sabe que es fácil de procurar lo que elimina el dolor producido por falta de algo y lo que hace perfecta la vida”.

²⁰³⁷ LUCIANI, *Éclair*, op. cit., p. 180.

en el sentido más amplio de la palabra, porque proyectamos nuestras esperanzas, todas nuestras aspiraciones, toda nuestra atención en el futuro, diciéndonos que seremos felices una vez hayamos alcanzado tal o cual objetivo: vivimos con temor mientras el objetivo no es alcanzado pero, si lo alcanzamos, ya no nos interesa y continuamos corriendo tras otra cosa. No vivimos, tenemos la esperanza de vivir, esperamos vivir. Estoicos y epicúreos nos invitan entonces a efectuar una conversión total de nuestra relación con el tiempo. Vivir en el único momento en que vivimos, es decir, en el presente; no vivir en el futuro, sino al contrario, como si no hubiera futuro, como si no tuviéramos más que este día, este momento para vivir, y vivirlo así lo mejor posible, como si —lo decíamos hace un momento— fuera el último día, el último momento de nuestra vida, en nuestra relación con nosotros mismos y con aquellos que nos rodean. No se trata aquí de falsa tragedia, lo cual sería ridículo, sino de un medio de descubrir todo lo que podemos poseer en el instante. En primer lugar podemos realizar en él la acción bien hecha, hecha para sí misma, con atención y conciencia; podemos decirnos: me aplico en concentrarme en la acción que realizo en este momento, la hago lo mejor posible. Podemos también decirnos: ahí estoy, aquí, vivo, y esto basta, es decir, que podemos tomar conciencia del valor de la existencia, gozar del placer de existir²⁰³⁸.

Consideramos, de hecho, que el estudioso parisino es quien más y mejor ha abundado en esta faceta del epicureísmo, que transforma la relación humana con lo temporal, haciéndola más auténtica, vital y apreciativa²⁰³⁹.

²⁰³⁸ HADOT, *Forma de vida, op. cit.*, pp. 239-240; 244-245.

²⁰³⁹ HADOT, *Goethe, op. cit.*, pp. 31-33: “La sabiduría epicúrea propone así, en efecto, una transformación radical de la actitud humana con respecto al tiempo, transformación que debe ser efectiva en cada instante de la vida. Hay que saber gozar del placer presente sin dejarse desviar de este placer, evitando pensar en el pasado, si es desagradable, o en el porvenir, en la medida en que provoque en nosotros esperanzas o temores desordenados. Sólo el pensamiento de lo agradable, del placer, pasado o futuro, es admitido en el momento presente, sobre todo cuando se trata de compensar un dolor presente. Esta transformación supone una concepción determinada del placer, según la cual la cualidad del placer no depende ni de la cantidad de los deseos que satisface ni de la duración durante la cual se realiza. La cualidad del placer no depende de la cantidad de deseos que satisface. El mejor placer y el más intenso es aquel que está menos mezclado de inquietud y que asegura la paz del alma con mayor seguridad. (...) El espíritu feliz no mira hacia el futuro. Podemos ser felices enseguida si limitamos razonablemente nuestros deseos. No solamente podemos, sino que debemos. Sí, la felicidad debe ser encontrada inmediatamente, enseguida, en el presente. En lugar de reflexionar sobre el conjunto de la vida, de calcular las esperanzas y las incertidumbres, hay que captar la felicidad en el instante presente. Hay una urgencia (...) [El] *carpe diem* de Horacio no es en modo alguno, como a menudo se lo ha representado, un consejo de vividor, es por el contrario una invitación a la conversión, es decir, una toma de conciencia de la vanidad de los deseos superfluos y sin límite, una toma de conciencia también de la inminencia de la muerte, de la unicidad de la vida, de la unicidad del instante. Desde esta perspectiva, cada instante aparece como un don maravilloso que llena de gratitud a quien lo recibe. Gratitud, maravillamiento... Ya habíamos encontrado estos sentimientos entre los epicúreos a propósito de la milagrosa coincidencia entre las necesidades del ser vivo y las facilidades que le procura la Naturaleza. El secreto de la alegría epicúrea, de la serenidad epicúrea, consiste en vivir cada instante como si fuera el último, pero también como si fuera el primero. Experimentamos el mismo agradecido maravillamiento al recibir el instante como si fuera inesperado o acogiéndolo como si fuera completamente nuevo (...) El secreto del gozo, de la serenidad epicúrea, es finalmente la experiencia del placer infinito que da la conciencia de existir, aunque solo sea un instante.

Así mismo, es importante reseñar, con Rodis Lewis²⁰⁴⁰, que Epicuro está influido por el hedonista Aristipo, cuya teoría recoge Ateneo:

“Y todas las escuelas filosóficas disputaron acerca de la elección de una vida placentera; y la llamada escuela cirenaica tuvo su inicio en Aristipo socrático, el cual, aceptando que la sensación de placer es el fin, dijo también que en ella radica la felicidad. Y afirmaba, sin diferencia apreciable con los disolutos, que tal sensación es instantánea, no dando ningún valor ni a la memoria de los bienes pasados ni a la esperanza de los bienes futuros, sino que juzgó que el bien sólo se da en el momento presente, no estimando en nada ni el haber gozado ni el poder gozar, porque una cosa ya no existe y la otra tampoco y es incierta. De igual modo los disolutos viven sólo el presente creyendo que actúan bien”²⁰⁴¹.

Epicuro nos invita, pues, considerándonos seres humanos inteligentes²⁰⁴², a dominar, a ser dueños del tiempo presente desde el raciocinio y desde la sensación e incluso desde el recuerdo del pasado placentero, cuando lo circundante es demasiado agresivo²⁰⁴³. Todavía sobre este asunto vale la pena aludir a las palabras de DeWitt:

Para mostrar en efecto que un solo instante de existencia basta para proporcionar este placer infinito, los epicureos se ejercitaban en decirse cada día: he tenido todo el placer que podía esperar. (...) Vemos aquí una vez más el papel del pensamiento de la muerte en el epicureísmo. Decir cada noche: ‘He vivido’, es decir, ‘mi vida ha terminado’, es practicar el mismo ejercicio que consistía en decir: hoy será el último día de mi vida. Pero es precisamente este ejercicio de toma de conciencia de la finitud de la vida lo que revela el valor infinito del placer de existir en el instante. Desde la perspectiva de la muerte, el hecho de existir, aunque sólo sea un instante, reviste bruscamente un valor infinito y procura un placer de una intensidad infinita. No podemos decir sin turbación ‘mi vida se ha acabado’ más que si hemos adquirido conciencia del hecho de que ya lo hemos tenido todo en ese instante de existencia”.

²⁰⁴⁰cf. RODIS-LEWIS, *Épicure, op. cit.*, p. 271, 273, 275: “Epicure joue du passé et de l’avenir, pour transformer le présent, ou plutôt l’insaisissable instant d’Aristippe, en présence vécue en plénitude, sans pour autant s’évader d’une temporalité qui caractérise toutes nos pensées. (...) Pour Epicure, notre âme mesure un phénomène, qui cependant lui est antérieur, cette antériorité n’apparaissant qu’avec la conscience d’une succession. Le temps n’est donc pas purement subjectif. Il permet d’ordonner le rapport respectif des choses, coexistantes ou successives, ce qui affecte chacune d’elles d’une durée plus ou moins longue, calculée d’après la succession sans rupture des jours et des nuits, laquelle sert également de repère a la durée de ce qui demeure en repos. Mais cette détermination commode ne présuppose aucun cadre en soi, ni aucune liaison entre les faits dont nous découvrons qu’ils se sont suivis. Le temps ne s’impose pas à nous ; nous le posons en fonction de ce que nous vivons. (...) Cet appel à jouir de la vie présente, sans la laisser se perdre dans l’attente, rapproche apparemment Epicure et Aristippe”.

²⁰⁴¹ARISTIPO, 114, en ACOSTA MÉNDEZ, *Cínicos y cirenaicos, op. cit.*, p. 257, [ATENEIO, *Banquete de los sofistas*, 544a-b (IV A 174)].

²⁰⁴²PLUTARCO, *Sobre la paz del alma*, 474C, 16, en AGUILAR, Rosa María (ed., trad.), *Obras morales y de costumbres: (Moralia)*. VII, Madrid, Gredos, 1995, p. 144: “El hombre inteligente suplica obtener lo mejor, pero espera también lo contrario y se sirve de ambos, evitando lo excesivo. Pues no sólo ‘el que pide menos al mañana’, como dice Epicuro, ‘avanzará con mayor alegría al encuentro del mañana’, sino que también riqueza y fama, poder y magistraturas hacen gozar más a quienes menos temen sus contrarios”; USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 307, frag. 490.

²⁰⁴³GARCÍA GUAL, ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 76: “Este sobreponerse al dolor físico mediante un factor espiritual, la memoria como capacidad de recordar los momentos felices y de superar el presente mediante esa

“The matrix of meanings constructed by him [Epicurus] had its core in the doctrine that each human life should be thoroughly planned with a view to achieving happiness. To this end a definite attitude or diathesis must be chosen with respect to the past, the present, and the future. Toward the past man should be grateful, in the present patient and cautious, toward the future hopeful. Gratitude for the past and hope for the future stand in a reciprocal relation, as Cicero makes plain, quoting Epicurus: ‘He thinks the life of the wise man to overflow with the memories of pleasures past and the hope of pleasures to come’. This is an essential part of the new matrix of meanings, though the core of it is total control of experience, including selective memories of the past, patience and caution in the present, and preparedness for the future”²⁰⁴⁴.

Se equivoca el canadiense, creemos, al remitir el agradecimiento solo al pasado y al hablar de esperanza sobre el futuro; el sabio epicúreo está anclado en el presente y en él agradece lo pasado, lo presente y lo venidero, para lo cual está preparado. En la obra ya mencionada de Luciani hallamos, por otra parte, una importante referencia sobre este presente fugaz pero cualitativamente vibrante, intenso²⁰⁴⁵. Dice Mondolfo:

“Epicuro [llega] a la conclusión de la infinitud del instante; quien tomaba su punto de partida de su batalla simultánea contra el temor a la muerte y contra el deseo de la inmortalidad, y entendía la felicidad hedonista y no místicamente. Pero eliminada toda referencia a otra vida eterna e incorpórea, él quiere mostrar sin embargo que el sabio puede vivir como un Dios y emular de felicidad con Él, porque la mortalidad de su ser queda anulada en todo momento de su vida por la inmortalidad de los bienes de que él puede gozar. (...) ¿Cómo? Mostrando que la infinitud, que el necio busca en la duración temporal, el sabio sabe hallarla en el instante. Y esto en doble sentido. Por una parte, en cuanto la contemplación de eternas verdades nos eleva en cualquier momento a una condición de inmortalidad (...) y por otra, porque además de la inmortalidad (infinitud temporal) el sabio puede encontrar en el instante la infinita plenitud de la beatitud. Y es característica, a propósito de esta segunda tesis, la duplicidad de la posición teórica de Epicuro: característica porque sintetiza en sí típicamente la duplicidad de posición del genio helénico, que siente y afirma al mismo tiempo la exigencia del límite y la de la infinitud, como elementos de perfección. Contra Platón y los platónicos, que combatiendo al hedonismo sostenían la tesis de la permanente falta de plenitud del placer, que es siempre imperfecto (*ateles*) porque siempre es susceptible del más y del menos y

presentación de un feliz pasado, subraya la autarquía del espíritu humano frente a su circunstancia física inmediata”.

²⁰⁴⁴ DEWITT, *Epicurus, op. cit.*, pp. 315-316.

²⁰⁴⁵ cf. LUCIANI, *Éclair, op. cit.*, p. 233, n. 177.

pertenece por esto a la especie de lo ilimitado (*apeiron*) o indefinido (*aoriston*) y nunca a aquella de lo completo (*teleion*), Epicuro sostiene que el placer es *ilimitado* solo en cuanto es devenir, o sea lucha contra el dolor; pero que encuentra su límite (*hóros*) en la supresión de todo el dolor. Límite significa aquí completud y perfección. Pero, en otro sentido, este *límite*, que consiste en la eliminación de todo contraste, significa aniquilamiento de toda detracción o limitación a la pureza y plenitud del placer. (...) He aquí, la perfección plena para un espíritu helénico como el de Epicuro: el límite, que excluye la infinitud negativa (privación o defecto), y se traduce en infinitud positiva (plenitud absoluta, que no puede ser superada). Y esta plenitud absoluta, esta infinitud positiva que el necio anhela en vano en la ilimitada prolongación de la duración, el sabio la encuentra, en cambio, y la goza en el instante, que para Epicuro (como es sabido) es el átomo de tiempo, la unidad puntual que ya no puede ser dividida. (...) He aquí al instante declarado, en lo tocante al problema eudemónico, igual a toda mayor duración; aun a la duración infinita (...) La razón (...), por consiguiente, no tiene ya deseo alguno de tiempo infinito; puesto que encuentra en el instante mismo la misma infinitud que en la eterna duración. La pura inmediatez del estado de conciencia, cual se aprehende en la sensación (la carne), no conoce aquellas limitaciones y distinciones de medida que sólo más tarde la reflexión le sobrepone (,) atentos a la conciencia pura e inmediata”²⁰⁴⁶.

Sobre la presencia temporal y espacial, así como sobre la presencia del prójimo y el sentido de comunidad, entre otros aspectos, cabe citar aquí las palabras de Diano:

“El hombre puede realizar su condición en este mundo y, así, vivir mortal entre bienes inmortales, dentro de los límites impuestos por las necesidades que conlleva la propia existencia, y reduciendo al mínimo el ámbito al que afecta el evento. Porque, si el dolor golpea a las puertas de la carne, uno puede retirarse, como último refugio, a las trincheras del alma, donde se encuentra las imágenes que la memoria conserva de los bienes que antes se ha gozado. Para la vida de cada día y contra las sorpresas del azar crea su intermundo extramuros, en un jardín, lejos del ajetreo de la multitud. Allí dará cita a un pequeño grupo de amigos que compartan sus gustos e ideas, bellos o feos, nobles o plebeyos, pero griegos, pues la sensatez únicamente está al alcance de los griegos. Pocos, y resueltos a establecer un pacto; pues la amistad, como todo consorcio humano, nace de un pacto y encuentra su fundamento en lo útil. No obstante, va más allá del pacto, es bella también por sí misma, pues el placer ama la compañía: los ojos se reflejan en los ojos, las manos se encuentran con las manos: ‘También tú existes, ¡también tú!’ Y florece la gracia, la χάρις. ¿Y la muerte? Cuando llegue, llegará. Ahora no existe, existo yo y,

²⁰⁴⁶ MONDOLFO, *Infinito, op. cit.*, pp. 525-528.

puesto que existo, disfruto: *¡Carpe diem!* — *Carpe diem*, pero tras ese día tal vez ella permanezca aquí, mientras que tú ya no estarás. — Tras ese día. Pero un día es una vida: un día, un instante y la eternidad son lo mismo. — ¡En el ámbito de la forma, o Epicuro! Precisamente, de la forma: porque la forma es la tierra firme desde la que se puede contemplar riendo el mar del evento... la forma, lo único que se encuentra al margen del tiempo”²⁰⁴⁷.

5.2.10. La comunión filosófica: familiaridad, comunidad, y comunicación en un lugar y un tiempo ²⁰⁴⁸

Una ulterior faceta de la terapia la hallamos en la comunión filosófica, que se despliega en todos los sentidos del ser partícipe y copartícipe en vida, del ser con, emotivo e ideológico, y del estar con, espacial y temporal. Todo ello crea una relación de intercambio de ideas, cordialidad, mutua emulación, corrección y estímulo, así como pertenencia colectiva e identidad, que se mantiene vigente desde la vida de Epicuro y durante la sucesión de escolarcas posteriores²⁰⁴⁹.

De hecho, es más justo definir el Κῆπος epicúreo como una comunidad de vida, con tintes quasi-religiosos y reverenciales²⁰⁵⁰, en la línea de la shanga budista o de las comunidades monásticas, en las que (idealmente) se practica cuanto se predica, bajo la égida de alguna autoridad moral a la que se imita²⁰⁵¹.

Al hilo de esto cabe citar las claras palabras de Long sobre el particular:

“The essential message of Epicurean ethics, and indeed of Epicurus’ entire philosophy, was encapsulated in the ‘fourfold remedy’ (tetrpharmakos): ‘God presents

²⁰⁴⁷ DIANO, Carlo, RENDUELES César (trad.), *Forma y evento*, Madrid, Visor, 2000, pp. 65-66, trad. de *Forma ed evento*, Venecia, Neri Pozza, 1967.

²⁰⁴⁸ Aunque notablemente enriquecido y autónomo, este apartado se ha beneficiado hartamente de referencias bibliográficas no conocidas que ofrece ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial, 2003, pp. 19-35.

²⁰⁴⁹ CLAY, Diskin, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998, pp. 60, 62: “the practice of emulation, imitation, and commemoration (...) characterized the first generation of the Epicurean community in Athens. (...) The Epicurean community was entered through an exclusive community of feeling (...)”.

²⁰⁵⁰ SCHMID, *Epicuro, op. cit.*, p. 91.

²⁰⁵¹ CLAY, *Paradosis, op. cit.*, p. 66: “The memorial literature of the first generation of the Epicurean community is perhaps the clearest expression of a tendency to offer an individual life as a model (or δειγμα) of the philosophical life”.

no fears, death no worries. And while good is readily attainable, bad is readily enduring.²⁰⁵² Incorporating, as it does, the first four of Epicurus' *Key doctrines* (*Kuriai doxai*), the fourfold remedy is a panacea for unhappiness. (...) The effectiveness of his 'fourfold remedy' requires more than the Garden as its external conditions. It needs a neighbouring environment which will tolerate the Epicurean community (if that is what we have in the Garden), and provide it with any basic materials absent from the Garden that its members require in order to 'live as happily as Zeus' (Sent. Vat. 33 = LS 33.1)²⁰⁵².

5.2.10.1. El Κήπος, *Hortus*, Jardín

La comunidad de vida se organiza en un sitio²⁰⁵³, un espacio humanizado, esto es, el Jardín o Huerto, que puede ser asimilado, entonces, a una casa de enfermos y médicos del alma, *medicorum et aegrotorum refugium*, en el que resguardarse, con discreción, de los afanes mundanos y políticos, entre otros²⁰⁵⁴.

²⁰⁵² LONG, "Pleasure and social utility: the virtues of being Epicurean", en *From Epicurus, op. cit.*, pp. 178-210, concretamente pp. 178 y 180.

²⁰⁵³ cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *op. cit.*, 22ª edición, s. u. 'sitio', cuarta acepción: "Casa campestre o hacienda de recreo de un personaje."

²⁰⁵⁴ ROSKAM, Geert, *Live Unnoticed* Λάθε βιώσας (*Lathe Biōsas*): *On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Leiden [etc.], Brill, 2007, pp. 34-35: "Epicurus' advice λάθε βιώσας should be understood against the background of three general components in his ethical thinking. These three components, which are prominent in his extant works, can easily be connected to one another and find their ultimate motivation in the final end, that is, pleasure. a) First of all, Epicurus wishes to cure the soul of his followers from all irrational fears and vain desires. His philosophy is basically *Seelenheilung* (SV 54 and 64) and his arguments are therapeutic.⁷ As a consequence, his students are not only expected to listen attentively and try to understand his philosophy on an intellectual level; they also have to appropriate his ideas by uninterrupted training and meditation, and even learn them by heart. (...) This therapeutic framework within which Epicurus' philosophy is developed also provides the context in which the maxim λάθε βιώσας should be understood. Indeed, the maxim should not be regarded as a merely theoretical tenet, but rather as an advice that contributes to the therapy of the soul and that has important consequences for the life of those who follow it". (...) this therapeutic context does not merely determine the scope and meaning of the maxim, but even the way in which it is formulated. b) One of the most famous aspects of Epicurus' ethical thinking is his distinction between three kinds of desires: natural and necessary, natural though not necessary, and neither natural nor necessary (...). The Epicurean sage will especially set himself to satisfying the first kind of desires, which are limited and easily fulfilled, and will completely neglect the third, unlimited kind, which are only attractive on the basis of vain opinions (...). Most people, on the other hand, erroneously pursue exactly these empty and unlimited desires, and as a consequence never cease to look ahead, meanwhile postponing their pleasure (SV 14 and 30). This distinction between desires, and the concept of limitation that is connected with it, is of paramount importance for the interpretation of the maxim λάθε βιώσας, as it is on this basis that Epicurus formulated his advice. Indeed, those who disregard the maxim and strive for fame, try to satisfy an unlimited desire that is neither natural nor necessary, and will thus depend on the future, whereas those who pursue an 'unnoticed life' remain within the limits of nature and are able to enjoy the present. This may well be the core of Epicurus' argument concerning the maxim".

En efecto, ya hemos aludido a la importancia de la praxis en la filosofía epicúrea en cuanto que es mostración concreta de una *bene beateque uiuendi ratio*. Esta aplicación tiene, según sostenemos, una vocación curativa o terapéutica y, por eso, sobre el espacio, la comunidad y comunión filosófica epicúreos puede decirse, con DeWitt, que:

“The school of Epicurus was anything but peripatetic; it was rather a clinic, with the patient doing the demonstrating, fully aware of the power of suffering to elicit loyalty and sympathy. Ill-health was deliberately and skillfully capitalized”²⁰⁵⁵.

Por otra parte, es obligado señalar una información que Séneca nos brinda sobre el tono convivencial-amical epicúreo y que hemos hallado gracias a Clay²⁰⁵⁶, quien también incluye una interesante referencia a DeWitt²⁰⁵⁷, el cual subraya la vida en común como requisito de la *uita philosophica*:

“‘Comunicame’, dices, ‘también a mí ese medio que has experimentado ser tan eficaz’. En cuanto a mí, deseo comunicarte a ti todo; precisamente me complazco en aprender algo a fin de enseñártelo; ni doctrina alguna me deleitaría, por más excelente y saludable que fuese, si tuviera que conocerla solamente yo. Si la sabiduría se me otorgase bajo esta condición, de mantenerla oculta y no divulgarla, la rechazaría: sin compañía no es grata la posesión de bien alguno. En consecuencia, te enviaré mis propios libros, y para que no gastes mucho tiempo buscando por doquier lo que te ha de ser útil, pondré anotaciones para que inmediatamente descubras los puntos que yo apruebo y admiro. Sin embargo, la viva voz y la convivencia te serán más útiles que la palabra escrita; es preciso que vengas a mi presencia: primero, porque los hombres se fían más de la vista que del oído; luego, porque el camino es largo a través de los preceptos, breve y eficaz a través de los ejemplos. (...) a Metrodoro, Hermarco y Polieno no les hizo hombres prestigiosos la escuela, sino la intimidad con Epicuro”²⁰⁵⁸.

²⁰⁵⁵ DEWITT, Norman, “Epicurean Contubernium”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, n° 67, 1936, pp. 55-63; p. 57.

²⁰⁵⁶ CLAY, *Paradosis*, *op. cit.*, p. 64.

²⁰⁵⁷ DEWITT, “Contubernium”, en *op. cit.*, pp. 55-63; equivalente a la συνδιαγωγή, evoca la convivencia bajo el mismo techo, acompañada de compañerismo amical.

²⁰⁵⁸ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 6, 4-6, en ROCA MELIÁ, *Lucilio I*, *op. cit.*, p. 111-112 [‘Mitte’ inquis ‘et nobis ista quae tam efficacia expertus es.’ Ego vero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam; nec me ulla res delectabit, licet sit eximia et salutaris, quam mihi uni sciturus sum. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam nec enuntiem, reiciam: nullius boni sine socio iucunda possessio est. Mittam itaque ipsos tibi libros, et ne multum operae impendas dum passim profutura sectaris, inponam notas, ut ad ipsa protinus quae probo et miror accedas. Plus tamen tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit; in rem praesentem venias oportet, primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt, deinde quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla. (...) Metrodorum et Hermarchum et Polyaeum magnos viros non schola Epicuri sed contubernium fecit].

La comunidad de vida filosófica demanda, empero, esfuerzos *de facto* en el *uiuere*, esto es, requiere disponer de una casa, de un terreno, de lo cual se ocupa Epicuro, quien ya fundó a los 32 años su primera escuela en Mitilene y Lámpsaco, con una vida de 5 años²⁰⁵⁹. Habiéndose trasladado a Atenas sobre el 306 a. C., Epicuro fundó su Κῆπος, entre Atenas y el Pireo, probablemente en el demo de Mélita, si bien esto es una cuestión disputada²⁰⁶⁰. Al parecer el costo de la operación fue de 80 minas²⁰⁶¹, inversión pequeña para la adquisición de la casa y terreno, teniendo en cuenta, como indica DeWitt²⁰⁶², que:

“el orador Gorgías, que aventajaba en gran manera a todos sus contemporáneos por su elocuencia. Fue el primero en inventar técnicas retóricas y superó de tal modo a los otros en el arte de los sofistas que llegó a recibir de sus discípulos una retribución de cien minas”²⁰⁶³.

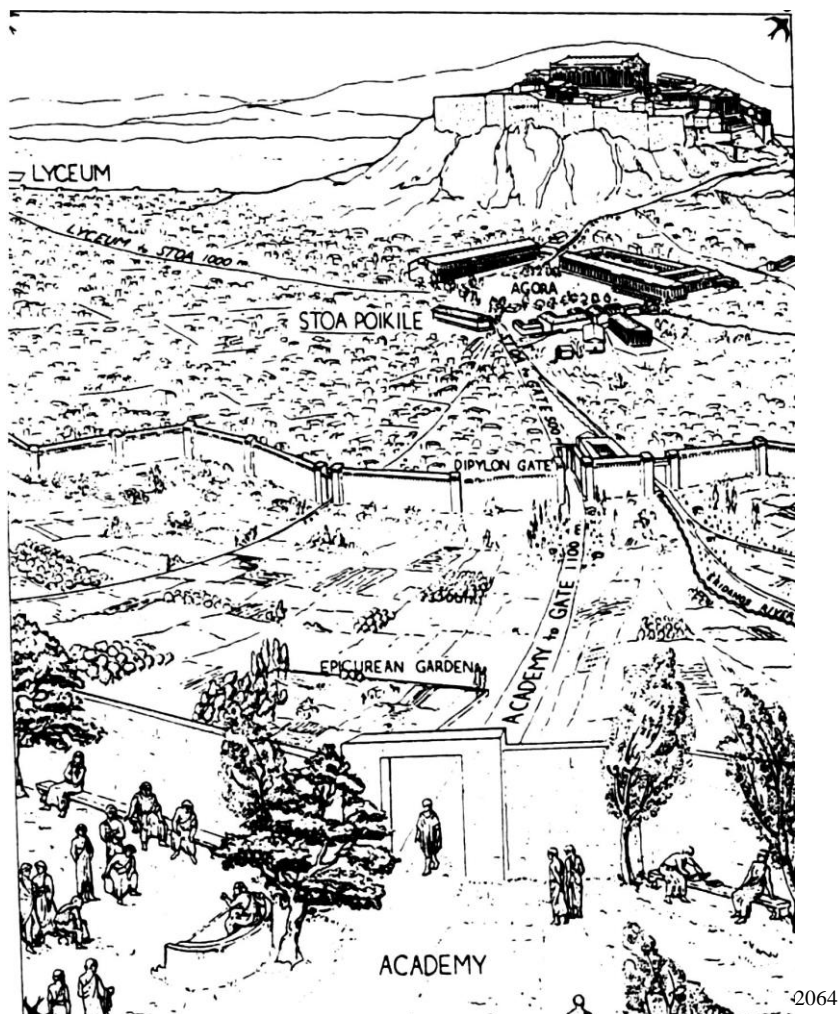
²⁰⁵⁹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 14-15, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 516-517.

²⁰⁶⁰ cf. CLAY, Diskin, “The Athenian Garden”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 9-28, concretamente p. 9, n. 3, cf. tmb. CAPASSO, Mario, “Who Lived in the Villa of the Papyri at Herculaneum—A Settled Question?”, en ZARMAKOUPI, Mantha, *The Villa of the Papyri at Herculaneum: Archaeology, Reception, and Digital Reconstruction*, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 89-114, concretamente p. 110, quien nos ofrece interesantes referencias a Cicerón sobre el particular: CICERÓN, *Carta a Gayo Memio*, 63 (XIII, 1) en BELTRÁN CEBOLLADA, José Antonio (ed., trad.), *Cartas III: cartas a los familiares (Cartas 1-173)*, Madrid: Gredos, 2008, pp. 305-306: “Así las cosas, cuando este Patrón me escribió a Roma a fin de que intentara congraciarte con él y para solicitar que le ce dieses no sé qué famosas ruinas de Epicuro (*uti te sibi placarem peteremque ut nescio quid illud Epicuri parietinarum sibi concederes*), (...) estoy convencido de que conoces los argumentos de Patrón y la naturaleza de su causa. Afirma que tiene que mirar por su dignidad, su deber como jefe de escuela, el derecho testamentario, el prestigio del nombre de Epicuro, el juramento de Fedro, la sede, la casa y los vestigios de grandes hombres [*nec cur ille tanto opere contendat video nec cur tu repugnes, nisi tamen multo minus tibi concedi potest quam illi laborare sine causa. quamquam Patronis et orationem et causam tibi cognitam esse certo scio; honorem, officium, testamentorum ius, Epicuri auctoritatem, Phaetri obtestationem, sedem, domicilium, vestigia summorum hominum sibi tuenda esse dicit*]”.

²⁰⁶¹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 12, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 515; 80 minas serían el equivalente de 13 talentos y pico, 8000 dracmas o 48000 óbolos.

²⁰⁶² DEWITT, “Contubernium”, en *op. cit.*, pp. 55-63; p. 56, n. 5.

²⁰⁶³ DIODORO SÍCULO, *Biblioteca histórica*, XII, 53, 2, en TORRES ESBARRANCH, Juan José (ed., trad.), *Biblioteca histórica: Libros IX-XII*, Madrid, Gredos, 2006, p. 443.



Según Reale, la ubicación, así como el tipo de edificación, que incluye terreno cultivable, es ya toda una declaración filosófica, contra Platón y Aristóteles, lejos de la política, retirada del ajetreo del ágora ciudadana y a favor de un activo *otium* filosófico²⁰⁶⁵. También Onfray reflexiona interesantemente al respecto:

²⁰⁶⁴ LONG, A. A., y SEDLEY D. N., *The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 4, ilustración de Candace H. Smith. Probable ubicación y distancias de las diversas escuelas filosóficas en la Atenas helenística, según Long / Sedley.

²⁰⁶⁵ REALE, Giovanni, ANTISERI Dario, ANDRÉS IGLESIAS, Juan (trad.), *Historia del pensamiento filosófico y científico: tomo primero: Antigüedad y Edad Media*, Barcelona: Herder, 1995, p. 213: “El lugar que eligió Epicuro para su escuela expresa la revolucionaria novedad de su pensamiento: no se trataba de un gimnasio, símbolo de la Grecia clásica, sino de un edificio con un jardín —un huerto, más bien— en las afueras de Atenas. El jardín estaba alejado del tumulto de la vida pública ciudadana y cercano al silencio de la campiña, aquel silencio y aquella campiña que no les decían nada a los filósofos clásicos, pero que se convierten en algo muy importante para la nueva sensibilidad helenística. De aquí proviene el nombre de Jardín (en griego, *Kepos*) con que fue denominada la escuela, y las expresiones ‘los del Jardín’ o ‘los filósofos del Jardín’ se transformaron en sinónimas de seguidores de Epicuro o epicúreos”.

“Epicuro crea su escuela, constituye su doctrina y la enseña en este contexto: físicamente frágil, socialmente desclasado, se desenvuelve en un momento político de decadencia, compra el Jardín en la periferia de Atenas, como corresponde a su evolución en la periferia de las filosofías oficiales, y lo transforma en enclave de resistencia. La construcción de sí mismo como única y solitaria respuesta a la desintegración de un mundo: imposible no pensar en otros momentos de la historia... Inventor de nuevas posibilidades de existencia, creador de virtudes nuevas, propagador de ideas renovadoras que revolucionan la filosofía, el pensamiento, que traen a la tierra y para todos una práctica oficial hasta entonces incautada por las élites y que sintetizan las corrientes subversivas alternativas —el atomismo abderita, el hedonismo cirenaico, la ascetis cínica, el antiplatonismo militante—, Epicuro tenía forzosamente que disgustar”²⁰⁶⁶.

Consideramos, por nuestra parte, que el enfrentamiento con Platón y Aristóteles tiene que ver con que en el epicureísmo no hay una intención política, estatista, ni hay una frustración de partida en la participación política; no se aspira a fundar una ciudad, primero, y para ello se sistematiza todo un aparato teórico sobre lo real, su funcionamiento, etc. Sucede, empero, que el epicureísmo no es religión política, sino una religión de quien se sabe humano con quien se reconoce también como tal desde el mutuo reconocimiento, la humanidad, la intersubjetividad, prodigalidad y la proximidad, basada en la horizontalidad, para el autoconocimiento y mejora, o sea, la liberación gozosa en el *hic et nunc*.

Como bien indica Lledó a este respecto en una síntesis preciosa por su valor y belleza:

“El Jardín no era un lugar de investigación, como el Liceo, ni una escuela de preparación en la política o en una planificación para construir, en la intimidad, una micrópolis organizada según la disciplina platónica, como la Academia. El Jardín, fue, al parecer, un espacio ceñido por otros vínculos. Por supuesto que aquí se llevó a cabo una importante obra intelectual. (...) Este rechazo a las experiencias teóricas de sus predecesores, compaginaba perfectamente con sus planteamientos filosóficos fundamentales. (...) El sustento de todos los empeños intelectuales era un cuerpo humano, sometido al dolor y a la muerte; pero, al mismo tiempo, henchido de posibilidades, de misterios de organización y sensibilidad. Sumido en plena naturaleza el cuerpo era también en sí mismo naturaleza. Como el aire y el espacio que le circunda, este cuerpo mortal podía gozar también de momentos perfectos, de floraciones constantes, de infinitas y variadas alegrías. El cuerpo humano, sobre todo, consciente de su lugar privilegiado en el mundo, constituía una deliciosa frontera donde el placer hacía

²⁰⁶⁶ ONFRAY, *op. cit.*, pp. 175-176.

consciente la oscura soledad de la carne. En los confines de la naturaleza había surgido, pues, esta redonda posibilidad de inteligencia y gozo. En los entresijos de la piel, en el callado territorio de la propia estructura corporal, yacía el fundamento ineludible, la armonía inequívoca, la serenidad más limpia para poder descubrir la hermandad con la naturaleza y con el mundo. Cada latido del cuerpo, cada mirada perdida entre las cosas, cada sonrisa, cada voz que hablase ese lenguaje de la vida, ese ininterrumpido río de solidaridad en cuyas orillas nos ha dejado crecer la naturaleza, para poder sumirnos en ella a nuestro placer, y también para, desde el firme territorio de la sabiduría, poder contemplarla, entenderla y, sobre todo, sentirla, era el reconocimiento de una nueva actitud teórica. Una actitud que, a pesar de todas las dificultades de la mente, de todas las limitaciones del cuerpo, significaba el descubrimiento del verdadero territorio en el que se asienta el hombre y del que arrancan sus más amplias y rigurosas posibilidades”²⁰⁶⁷.

Importa apostillar, empero, que también la Academia platónica y el Liceo aristotélico fueron comunidades de vida filosófica²⁰⁶⁸, si bien su interés por la teoría y por el poder ciudadano, así como su propósito educativo-propedéutico a este fin las diferencia radicalmente del Jardín.

5.2.10.2. La familiaridad, la comunidad, y la comunicación

En ese marco espacial se convive, se filosofa prácticamente, se observa, desde lo campestre²⁰⁶⁹, la naturaleza, se convive desde el amor fraterno, la generosidad y la armonía y se celebran, entre otras cosas, banquetes amicales en conmemoración n del fundador²⁰⁷⁰, el día 20 de cada mes. Como indica Isnardi Parente:

²⁰⁶⁷ LLEDÓ, *Epicureísmo*, *op. cit.*, pp. 29-31.

²⁰⁶⁸ cf. DEWITT, *Epicurus*, *op. cit.*, pp. 92-93: “The school of Epicurus resembled those of Plato and Aristotle insofar as it was associated with two physical properties, a house for residence and a place for lectures. (...) It is well, however, to be on guard against the glamor that haunts the Academy, the Lyceum, and the Garden. It was on the premises where the philosophers and their students lived, worked, and slept that the real schools were located. It was there that the confidential instruction was imparted. It was there that the true fellowship prevailed. It was there that the slaves were housed without whose assistance the operation of publishing could not be carried on. As for the house of Epicurus in particular, this was virtually a publishing concern, because the leading members were all engaged in compiling and distributing textbooks for their disciples at home and abroad. It follows that many slaves were employed in the labor of copying manuscripts”.

²⁰⁶⁹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 120, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 559: “Amará ia campiña (φιλαργήσειν)”;

²⁰⁷⁰ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 18, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 518: “la reunión que tiene lugar los días veinte de cada mes de los que filosofan con nosotros, en la fecha dedicada a mi memoria

“Il sapiente vive in una sua società ch'è anch'essa fondata sull'utilità reciproca, afferma Epicuro contro la concezione platonico-aristotelica dell'amicizia perfetta contrapposta a quella utilitaristica e volgare; ma su un'utilità di natura superiore. Egli non ammette che vi possa esser un fatto positivo di ordine sociale che prescinda dall'utile, che non scaturisca dalla matrice dell'utilità; il gruppo dei filosofi raccolti nella comunità della scuola, ove si dedica insieme allo studio della natura, si gode di serenità imperturbata, si medita sulla gioia trascorsa per continuamente riviverla nel ricordo rasserenante, obbedisce alle stesse leggi cui obbedisce la società nella sua formazione e nella sua essenza; ma i sapienti sanno comprendere il valore e la portata dell'utile assai più a fondo che non gli uomini comuni, sanno andarne alle radici e interpretarlo razionalmente. [...] il corpo dei filosofi riuniti nella scuola e un modello di comunità, e una società riuscita, perché fondata sulla chiara conoscenza della natura delle cose e unita dai vincoli di quella vera e costante amicizia ch'è possibile solo in quell'ambito ristretto. (...) La scuola di Epicuro contesta la società con la creazione contrapposta di una piccola società di eletti che trova in se la sua completezza di rapporti (...) Esso è una associazione fondata su puri rapporti sociali e non politici, né destinati in qualche modo, come la *φιλία* platonica, a prolungarsi in rapporti politici, nel legame di amicizia fra possibili capi di uno stato; e offre alla società il modello di quello che i rapporti umani dovrebbero essere, di concordia, di mutuo aiuto e sostegno, di imperturbata serenità”²⁰⁷¹.

La importancia de la familiaridad e intimidad comunicativa, cuyo valor terapéutico señalaremos, se funda en los testimonios epicúreos en torno a la familia léxica de οἶκος, el hogar: οἰκεῖος²⁰⁷², lo de casa, lo familiar, lo afín; οἰκειότης²⁰⁷³, la familiaridad o intimidad; οἰκείωμα²⁰⁷⁴, el patrimonio familiar, la hacienda, las propiedades, todo lo cual liga con οἰκία, el hogar, la casa en tanto que unión orgánica de personas familiarmente relacionadas, puesto

y la de Metrodoro [(...) εἰς τὴν γινομένην σύνοδον ἐκάστου μηνὸς ταῖς εἰκάσι τῶν συμφιλοσοφούντων ἡμῖν εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου <μνήμην> κατατεταγμένην].

²⁰⁷¹ EPICURO, ISNARDI, *Opere, op. cit.*, “Introduzione”, pp. 54-55.

²⁰⁷² EPICURO, *Carta a Meneceo*, 129, en VARA, *op. cit.*, p. 90: “todo gozo es cosa buena, por ser de una naturaleza afín a la nuestra [πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκεῖαν ἀγαθόν]”.

²⁰⁷³ EPICURO, *Máximas capitales*, XL, en VARA, *op. cit.*, p. 98: “Todos los que consiguen la posibilidad de procurarse la máxima seguridad del prójimo, éstos no sólo viven entre sí con el mayor gozo, dado que disponen de la garantía más solvente de seguridad, sino que, a pesar de haber conseguido unos con otros la más plena intimidad, no lamentan, como si se tratara de cosa digna de compasión, el final anticipado del muerto [καὶ πληρυστάτην οἰκειότητα ἀπολαμβάνοντες οὐκ ὠδύραντο ὡς πρὸς ἔλεον τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφὴν]”.

²⁰⁷⁴ EPICURO, *Sentencias vaticanas* 41, en VARA, *op. cit.*, p. 102: “[d]igo que debemos reír a la vez que buscar la verdad [filosofar], cuidar de nuestro patrimonio y sacar fruto a las demás propiedades y no cesar bajo ninguna circunstancia de emitir los juicios dictados por la verdadera filosofía [Γέλᾶν ἅμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰκονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰκειώμασι χρῆσθαι καὶ μηδαμῇ λήγειν τὰς ἐκ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας]”.

de relieve por Festugière²⁰⁷⁵ y Clay²⁰⁷⁶, lo cual aparece en Filodemo, quien distingue entre los de casa (τοὺς κατὰ τὴν οἰκίαν) y los de fuera (οἱ ἔξωθεν), hallándose todos invitados a celebrar un banquete conmemorativo, en el que todos caben, menos los angustiados y los rijosos²⁰⁷⁷.

Queremos apuntar, no obstante, con respecto al banquete o festín (σὺμπόσιον o *conuiuium*), que constituye una forma de socialización, por lo tanto, de integración de la pluralidad de los individuos, hora de trabar amistades, una ocasión de alimentarse y de beber en compañía; igualmente, un momento de divertimento y chanza; por último, un marco en cuyo transcurso o posterioridad se abren las razones, se departe, se charla en un clima relajado de retroalimentación intelectual mutua, con razonamientos o discursos.

Por ello señala Plutarco en sus *Quaestiones convivales*, que “olvidar por completo lo que acontezca con el vino es no sólo enfrentarse al reconocido dicho de que la mesa hace amigos, sino también tener en contra como testigos a los más afamados filósofos: Platón, Jenofonte, Aristóteles, Espeusipo, Epicuro”²⁰⁷⁸. El banquete, también propio de los dioses, conjuga, entonces, inmortalidad por vía de la alimentación, congregación familiar, placer, razonamiento y felicidad²⁰⁷⁹, todo lo cual se expresa especialmente por la risa, un acto y efecto tan humano como divino, que no ha recibido, en nuestra opinión, la atención merecida a su categoría filosófica, tras las *damnationes memoriae* de filosofías más adustas o rigoristas²⁰⁸⁰.

²⁰⁷⁵ FESTUGIÈRE, *Epicuro y sus dioses*, *op. cit.*, p. 22, n. 18.

²⁰⁷⁶ CLAY, *Paradosis*, *op. cit.*, pp. 70-72: “in their annual sacrifices and common meals in honor of the members of Epicurus' family, the Epicurean community in Athens became a family itself, and even referred to itself as a family. In this new principle of social organization, we glimpse Epicurus' true intentions. Death is nothing to the philosopher, but the Epicurean dead were something to the living because they bound them together into a philosophical family [n. 51 y 52] (...) Philodemus' *On Epicurus* {PHerc. 1232} makes it clear that the group celebrating the festivals of the Epicurean year included the members of the Epicurean 'family' (...) as well as outsiders (...) joined citizens and aliens in the communion of Epicurean philosophy”.

²⁰⁷⁷ PHILODEMVS GADARENSIS, *De Epicuro* (Περὶ Ἐπικούρου) PHerc. 1232, fr. 8, col. I 7—10, en VOGLIANO Achille (ed.), *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculaneis papyris seruata*, Berolini (Berlin), apud Weidmannos (Weidmann), 1928, liber I, texto en p. 70 y notas en p. 126, que citamos por su belleza, a propósito del la col. I: “*Ad diem festum Epicureorum haec rettulerim. Verba Epicuri ab illius doctrinae sectatore paene integra referuntur. Vellem equidem ipsam Epicuri vocem exaudire, sed obstat 1. 2. Columnam hanc reginam columnarum in papyris Herculaneis adseruatarum appellaverim; hic vere afflatu divino spirantia verba, hic vere aurea dicta perpetua semper dignissima vita!*”; cf. TEPEDINO GUERRA A., “L'opera filodemea Su Epicuro (PHerc. 1232, 1289 b)”, en *Cronache Ercolanesi*, n° 24, 1994, pp. 5-53.

²⁰⁷⁸ PLUTARCO, *Charlas de sobremesa (Quaestiones convivales)*, 612E, en MARTÍN GARCÍA Francisco (ed., trad.), *Obras morales y de costumbres: (Moralia). IV*, Madrid, Gredos, 1987, p. 47; citado por SMITH, Dennis Edwin, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 47. [Citamos del inglés, aunque hay traducción española que no hemos podido consultar: SMITH, Dennis E., MOLINER Albert (trad.), *Del simposio a la eucaristía: el banquete en el mundo cristiano antiguo*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2009].

²⁰⁷⁹ cf. SMITH, Dennis, *Symposium*, *op. cit.*, pp. 47-62.

²⁰⁸⁰ No se encuentra, por ejemplo, en GILHUS, Ingvild Sælid, *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion*, London, Routledge, 1997.

El progreso hacia la curación *per philosophiam*, que también se da al banquetear (o cual no es una mera comilona), impregna todo el proyecto de la convivencia epicúrea. Desde un punto de vista cultural sólo heleno²⁰⁸¹ matizadamente igualitario, según algunos²⁰⁸², o más revolucionario²⁰⁸³, en la cohabitación de hombres, mujeres, jóvenes, viejos, libres y esclavos - incluso prostitutas de alcurnia (heteras)²⁰⁸⁴ – se aprende en cuanto que se vive, no se aprende en cuanto que se recibe, pasivamente, una educación enciclopédica, se memorizan hueramente leyes o se consagra un tiempo específico para la instrucción.

La comunidad de vida epicúrea es comunidad de aprendizaje continuo y mutuo, no (sólo) conceptual-teórico, habida cuenta de que, como indica Hadot: “[p]odría decirse que lo que diferencia la filosofía antigua de la filosofía moderna es que en aquélla no son sólo Crisipo o Epicuro los considerados filósofos, por haber desarrollado alguna forma de discurso filosófico, sino cualquiera que viva según los preceptos de Crisipo o Epicuro”²⁰⁸⁵, lo cual nos atestigua también Séneca Joven: “[r]educete a una situación humilde de la que no puedas decaer. El impuesto de esta epístola, que te pagaré al instante, contribuirá a que realices este propósito con más ánimo. Aunque me mires con malos ojos, también ahora Epicuro pagará con gusto en mi lugar: ‘Créeme, tu discurso lo hará más impresionante un jergón y los

²⁰⁸¹ EPICURO, ISNARDI, *Opere, op. cit.*, “Introduzione”, p. 61: “si deve anche dire che Epicuro si dimostra chiuso ad ogni cosmopolitismo, ferreamente convinto che solo i greci sono capaci di filosofare”.

²⁰⁸² RODRÍGUEZ DONIS, Marcelino, *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989, p. 67: “Epicuro no luchó por la igualdad social, rechazó el esquema de Platón, de quien se burlaba llamándole ‘áureo’, pero sigue fiel al esquema clásico de la sociedad esclavista griega. Aunque es benévolo con los esclavos, como dice Diógenes Laercio, no encontramos la menor crítica a la esclavitud. Si es cierto, como nos dice la misma fuente, que se ocupó de la igualdad (‘La razón por la que Epicuro se abstuvo de la vida pública fue su excepcional preocupación por la igualdad’ [Diógenes Laercio, X, 10]), no parece haber pensado que también a los esclavos había que tratarlos como a iguales. En este sentido, el epicureísmo no puede ser considerado como un sistema revolucionario. El interés del marxismo por esta doctrina es comprensible, pero ha caído en el intento de confundir los hechos con el deseo. Como muy bien dice Goldschmidt, ‘es apenas necesario añadir que ni Lucrecio ni Epicuro tuvieron la idea de una revolución social y que si se quiere establecer paralelos doctrinales y políticos divergentes se corre el riesgo de falsear el valor y la verdad de la comparación’ [GOLDSCHMIDT, Victor, *La doctrine d’Epicure et le droit*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 303]”. cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 117, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 558: “No está, sin embargo, al alcance de cualquier disposición corporal ni de cualquier raza llegar a ser sabio (οὐδὲ μὴν ἐκ πάσης σώματος ἕξωως σοφὸν γενέσθαι ἂν οὐδ’ ἐν παντὶ ἔθνεϊ)”.

²⁰⁸³ FARRINGTON, Benjamin, CANO VÁZQUEZ, José (trad.), *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968, *passim*, cf., por ejemplo, p. 148: “Epicuro, apóstol de la igualdad, intento una solución volviendo a una forma extrema de la vida simple”. cf. también LONG, “Pleasure and social utility”, en *From Epicurus, op. cit.*, pp. 178-210, concretamente p. 179.

²⁰⁸⁴ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 4, 5-6, 7, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 512-514: “[Cuentan que] convivía con la hetera Leontio”; “En sus cartas a Leontio, se expresa así: ‘¡Por el soberano Peán, mi querida Leontilla, qué tumultuoso alborozo suscitó entre nosotros la lectura de tu carta!’”. Y a Temista, la esposa de Leonteo, le dice: ‘Soy capaz, si no venís vosotros a verme, de impulsarme en mi silla de tres ruedas hacia donde quiera que vosotros y Temista me convoquéis’. (...) se dirige a Temista como adorándola. Y además escribió a otras varias heteras, sobre todo a Leontio, de la que se enamoró Metrodoro”; “convivían con él y con Metrodoro esa [Leontio] y otras heteras, como Mammario, Hedia, Erotio y Nicidio”.

²⁰⁸⁵ HADOT, *Ejercicios, op. cit.*, p. 245.

harapos, pues no sólo pronunciarás verdades, sino que las demostrarás' [USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 162, frag. 343]”²⁰⁸⁶.

Desde el punto de vista espacial y temporal hay pues coexistencia, convivencia (*conuiuium*), cohabitación sin solución de continuidad y, por lo mismo, comida entre compañeros que se alimentan (*comedo*, σύνεσθίω) y beben en compañía (συμπίνω συμπόσιον), de modo celebrativo, fundado en la amistad y en la semejanza atómica, de pensamiento, palabra y acción, en unos términos que anticipan las comunidades cristianas²⁰⁸⁷ y constituyen una cofradía cultural²⁰⁸⁸ / filosófica griega, un θίασος²⁰⁸⁹, con la salvedad de que los bienes o hacienda del grupo permaneció ligado no a la cofradía, sino a Epicuro, que por ello los legó²⁰⁹⁰.

El lugar y el tiempo de encuentro vital epicúreo, que desborda lo discente-docente, se hace cargo de que, como indican García Gual y Acosta, “[t]ambién la compañía causa placer, y el instinto gregario del animal humano se satisface en la reunión social”²⁰⁹¹. Long sintetiza muy bien la naturaleza comunitaria del Jardín al sostener que “Epicureans were philosophers who completely opted out of city life, founded ‘alternative’ communities, and had the material

²⁰⁸⁶ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 20, 8-9, en ROCA MELIÁ, *Lucilio I*, *op. cit.*, p. 179. Debemos la cita a DEWITT, “Contubernium”, en *op. cit.*, pp. 55-63; p. 57.

²⁰⁸⁷ cf. SMITH, Dennis, *Symposium*, *op. cit.*, pp. 47 y ss., especialmente, 58 y ss., si bien nos parece una visión muy decantada. cf. ANTOLÍN SÁNCHEZ, *op. cit.*, pp. 282-306.

²⁰⁸⁸ VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich, “Excurs 2: die rechtliche stellung der philosophenschulen”, en *Antigonos von Karystos*, publicado en *Philologische Untersuchungen*, 4. Hft., Berlin, Weidmann, 1881, pp. 264-291, concretamente p. 275: “[d]ass ein κοινὸν ohne κοινὰ nicht gedacht werden kann, bedarf nicht des beweises für jeden einzelnen fall; in den meisten steht es vollkommen fest. die vereinigung selbst, die verpflichtung, der jeder teilhaber sich unterwirft, erscheint nicht in anderer gestalt, sondern nur von anderer seite angesehen religiös”. Debemos la cita a CLAY, *Paradosis*, *op. cit.*, p. 72. No nos corresponde abordar con detalle las muy diversas muestras de reverencia, culto y ceremonial propias de la comunidad epicúrea.

²⁰⁸⁹ SCHMID, *Epicuro*, *op. cit.*, p. 101 y ss. “

²⁰⁹⁰ VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, “Excurs 2” *op. cit.*, en *Antigonos*, *op. cit.*, publicado en *op. cit.*, pp. 264-291, concretamente p. 289.

²⁰⁹¹ GARCÍA GUAL, ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 78; cf. pp. 79-80: “En este punto la philía de los filósofos helenísticos —de los epicúreos, y también de los estoicos, que insistían en la simpatía del cosmos y en especial de la fraternidad universal, por ser todos los hombres hijos de un único Dios— ha sido un prenuncio de la ágape o amor cristiano. Frente al aprecio por este sentimiento, el amor pasional o eros es condenado por Epicuro como causa de desórdenes, falsas ilusiones y sufrimientos. Ese amor pasión es un afecto irracional y maniático frente a la amistad, ‘cuya adquisición es con mucho el mayor aliciente que ofrece la sabiduría (sophía) para la felicidad de la vida entera’ (M. C. XXVII). Puede pensarse que la adquisición de amigos tiene una finalidad egoísta. Pero frente a ese egoísmo, que encaja en la autarquía del sabio feliz, hay un auténtico énfasis en el valor de la amistad. Los epicúreos ejemplificaron en la práctica este principio. Epicuro dice que el sabio ‘estará dispuesto incluso a morir por un amigo’ (D. L. 121 b). Esta disposición al sacrificio por los amigos puede ser un riesgo contra la imperturbabilidad de ánimo, inconsecuencia doctrinal que paradójicamente nos acerca más al filósofo”.

wherewithal to live utterly self-sufficient lives, with their spiritual welfare safely secured by the master's teaching"²⁰⁹².

Burckhardt, luego Clay²⁰⁹³, nos ofrece una interesante pista con la que comprender esta comunidad de *uita philosophica*: el συνφιλοσοφεῖν²⁰⁹⁴. De Epicuro se suele elogiar la dulzura, generosidad y filantropía, hasta el punto de que legó testamentariamente sus bienes a quienes con él filosofaban²⁰⁹⁵. De hecho incluso sus hermanos buscaron a su lado la sabiduría²⁰⁹⁶, de forma que todos los del Jardín se entregaban a “aquellas nocturnas sesiones filosóficas y aquella tertulia de iniciados (τὰς νυκτερινὰς ἐκείνας φιλοσοφίας καὶ τὴν μυστικὴν ἐκείνην συνδιαγωγὴν)”²⁰⁹⁷. Más que aprender por aprender, el encuentro sirve para aprender a vivir mejor, para curarse, cosa que también requiere, según propuso DeWitt, una

²⁰⁹² LONG, “Pleasure and social utility”, en *From Epicurus, op. cit.*, pp. 178-210, concretamente pp. 178 y 180.

²⁰⁹³ cf. CLAY, Diskin, “Garden”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 9-28, concretamente p. 12: “His Life also contains some brief mention of Epicurus’ students or, better, ‘fellowphilosophers’ (*sumphilosophountes*)”.

²⁰⁹⁴ cf. BURCKHARDT Jacob, BURCKHARDT Leonhard *et al.* (eds.), *Werke, Band 21: Griechische Culturgeschichte. Die Kunst. Die Poesie. Zur Philosophie und Wissenschaft*, München / Basel, Schwabe / C. H. Beck, 2002, p. 383.

²⁰⁹⁵ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 12; 16-17, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 515, 516-517: “Y su agradecimiento hacia sus padres (ἢ τε πρὸς τοὺς γονέας εὐχαριστία), su generosidad (εὐποτία) con sus hermanos, su dulzura para con sus siervos, como se puede ver por sus disposiciones testamentarias y por el hecho de que éstos filosofaban en su compañía (αὐτοὶ συνεφιλοσόφουν αὐτῶ), como fue el caso del famoso Mys, al que ya hemos aludido. Y, en general, su amor humanitario hacia todo el mundo (ἢ πρὸς πάντας αὐτοῦ φιλανθρωπία). Porque, desde luego, su piedad hacia los dioses y su amor a la patria son algo increíble (τῆς μὲν γὰρ πρὸς θεοὺς οὐσιότητος καὶ πρὸς πατρίδα φιλίας ἄλεκτος ἢ διάθεσις). En efecto, por exceso de honestidad, se abstuvo de la política”; [...] “pp. [p]or la presente lego todos mis bienes personales a Aminómaco, (...) a Timócrates (...) con la condición de que dejen el Jardín y todas sus dependencias a disposición de Hermarco (ἐφ’ ᾧ τε τὸν μὲν κήπον καὶ τὰ προσόντα), (...) y a los que filosofan en su compañía, y a los que Hermarco pueda dejar como sus sucesores en filosofía, para que vivan de acuerdo con la filosofía. Y para siempre lo lego a los que filosofen según nuestros principios (Μυτιληναίῳ καὶ τοῖς συμφιλοσοφοῦσιν αὐτῶ καὶ οἷς ἂν Ἑρμαρχος καταλίπη διαδόχοις τῆς φιλοσοφίας, ἐνδιατρίβειν κατὰ φιλοσοφίαν· καὶ αἰεὶ δὲ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἀπὸ ἡμῶν, ὅπως ἂν συνδιασώσωσιν), para que conserven (...) la vida comunitaria en el Jardín (τὴν ἐν τῷ κήπῳ διατρίβην) (...). Respecto a la casa en Méliata, que Aminómaco y Timócrates se la cedan a Hermarco y a los que filosofan con él (Ἑρμάρχῳ καὶ τοῖς μετ’ αὐτοῦ φιλοσοφοῦσιν), para que la habiten, mientras Hermarco viva”.

²⁰⁹⁶ cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 3, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 503: “Con él se dedicaron a filosofar (Συνεφιλοσόφουν δ’ αὐτῶ προτρεψαμένῳ) sus tres hermanos, Neociés, Queredemo y Aristobulo, a los que él incitó a ello”.

²⁰⁹⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 6, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 513.

estructura u organización de la didáctica terapéutica²⁰⁹⁸, muy probablemente no tan rígida²⁰⁹⁹, e, igualmente, una sistematización o programa de tratamientos, según sostenemos aquí, o enseñanza filosófica, que, en opinión de Ilsetraut Hadot, pasa por un nivel memorístico de los fundamentos, una profundización intradoctrinal y, finalmente, por un acrecentamiento más autónomo de los propios conocimientos y discusión con otras escuelas²¹⁰⁰, lo cual es compatible y simultáneo con los diversos modos curativos aquí descritos.

La comunidad epicúrea se presenta, entonces, como un modo de ser en el que se da un reparto o distribución equitativa de los deberes, las responsabilidades o las cargas para todos los miembros, en todos los planos de la vida, no sólo el filosófico. Igualmente, esto implica el hacer partícipe o participar de los propios pensamientos sanadores, preocupaciones o cavilaciones al otro, plural y, además, semejante, afín. Es por ello por lo que el Jardín es privilegiadamente un espacio de *communicatio*, de *διάλογος* o *interlocutio*, en el que los pensamientos, las palabras y las acciones de la alteridad que se nos asemeja, funcionan como un espejo altruista, con lo que la propia conciencia sale de su repliegue y se despliega hacia el otro, abriéndose el círculo de la socialización entre pares. Los compañeros filosóficos, al comunicar sus palabras, compartidas, se curan mutuamente, aplicando la logoterapia, se nutren con ellas y con sus sonidos no agresivos, dulces, redondos²¹⁰¹, cosa que, según

²⁰⁹⁸ DEWITT, Norman, "Organization and Procedure in Epicurean Groups", en *Classical Philology*, vol., 31 1936, pp. 205-211, basándose en PHerc 182, *De ira*, concretamente p. 211: "This, then, was the organization of the Epicurean brotherhood: σοφός, φιλόσοφοι, φιλόλογοι, καθηγηταί, συνηθεῖς κατασκευζόμενοι. These differed from one another only in the varying degrees of their advancement toward wisdom, and none attained so near to perfection as to be immune from error. Each looked to those above him as his leaders, and all looked beyond their immediate leaders to Epicurus as their model. All were commanded to cultivate a feeling of gratitude toward him for having discovered the true way of life and to their fellow-adherents for assisting them to follow it. All aimed to habituate themselves to receive admonition kindly and to administer it frankly and gently. All were to be animated by good will, and everyone was urged to become an apostle, never ceasing to proclaim the doctrines of the true philosophy. Lastly, the leaders were genuine psychiatrists, engaged in purifying men of their faults just as the physician purified their bodies of disease".

²⁰⁹⁹ GIGANTE, Marcello, "Philodème. Sur la liberté de parole", en ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ, *Actes, op. cit.*, pp. 196-217, concretamente p. 215: "a fait allusion à un tel climat de l'éducation épicurienne, il est toutefois tombé dans la grave erreur de tracer un schéma organisateur de la 'confrérie' épicurienne absolument dénué de tout fondement sérieux".

²¹⁰⁰ HADOT, Ilsetraut, "Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain", en ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ, *Actes, op. cit.*, pp. 347-353. Debemos la referencia a LLEDÓ, *Epicureísmo, op. cit.*, pp. 125-126, n. 18.

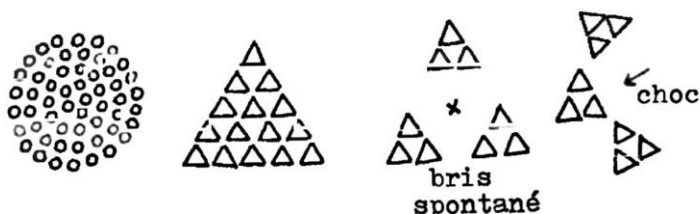
²¹⁰¹ cf. CONCHE, *Lettres, op. cit.*, p. 143, notas a la sección 42 de la *Carta a Heródoto*, con un importante cita de Aecio e ilustraciones esclarecedoras: "Aétius (IV, 19, 2 = 321 Us.): 'Selon Epicure, la voix est un flux envoyé par ceux qui parlent, ou par les corps qui résonnent, ou émettent des bruits. Ce flux se divise en éclats (θραύσματα) de forme semblable. Sont dits 'de forme semblable' les ronds si les corps sont ronds, les scalènes ou les triangulaires si telles sont les figures de ces corps. Ces éclats, venant à tomber dans l'oreille, y font entendre la voix'. Les particules sonores ont la même figure (ὁμοιοσχήμονα) que les corps qui les envoient, c'est-à-dire que les atomes de ces corps (le σχῆμα est la figure de l'atome), et elles sont formées de parties semblables qui ne peuvent être que ces atomes eux-mêmes. Pour des atomes ronds ou triangulaires, les grosseurs (onkoi) sonores peuvent être représentées ainsi:

anotamos, valía también para el vino, no agrio o acre, punzantes. De la misma manera, los del Jardín se alimentan recíprocamente con las imágenes, de suerte que se da una dietética filosófica, no sólo oral-verbal (en la que se debe prestar atención a lo que se ingiere y lo que se expulsa) sino también visual²¹⁰².

Para acabar y para establecer un vínculo con el último modo terapéutico, quizás el más fundamental, la *φιλία*, debemos tener presente que el *συνφιλοσοφεῖν* implica el *αὐτόθι καταβιῶναι*, el pasar la vida allí²¹⁰³, en el Jardín, la conexistencia, es reunión, *συμφυλία*, un término ya usado por Epicuro²¹⁰⁴ respecto a los átomos y que Filodemo relaciona con los dioses y la amistad.

Más que familiaridad, se trata en este caso de la pertenencia vinculante a un mismo linaje o clan, que posee la fortaleza de los lazos de sangre, en lo que podemos llamar parentesco de hermandad, que no se debe, por lo que respecta a los dioses, a la acucia forzada de necesidades externas, sino que busca la transmisión de sentimientos por la interlocución mutua, configura la amistad, (*φιλία*), fundamental para los dioses²¹⁰⁵.

Entre los dioses, la reunión con el otro en cuanto parentela amical no surge de la necesidad, ya que los seres divinos son máximamente autónomos o autosuficientes, sino desde el afecto como *φιλία*; los dioses no se necesitan y si necesitan es por que se aman, no se aman porque se necesiten. Entre los hombres no rigen exactamente esas mismas leyes, si entre los aspirantes a sabios, ya que, aun máximamente autónomos, necesitan de los otros y por ello viven en comunidad fraterna, que provoca esa integración del otro en uno, por vía atómica, con lo que acontece una *συμφυλία* material que se origina y desemboca en el



²¹⁰² Debo esta idea a las conversaciones con la Dra. Méndez Lloret, a quien expreso mi agradecimiento.

²¹⁰³ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 110, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 515: “Y aunque en aquellos momentos atravesaba Grecia por circunstancias muy penosas, persistió en habitar en ella, haciendo sólo dos o tres viajes hacia las tierras de Jonia para visitar a sus amigos. Por cierto que éstos acudían de todas partes a él, y convivían con él en el Jardín (...)”.

²¹⁰⁴ EPICURO, *Carta a Pitocles*, 115, en VARA, *op. cit.*, p. 85: “confluencia de átomos determinantes del fuego, lo que ocurre por haberse juntado (*συμφυλίαις γενομένης*) un material adecuado para producir ese fuego”.

²¹⁰⁵ cf. FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, Text, op. cit.*, p. 14, col. 1, ll. 4-8; FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, Erläuterung, op. cit.*, pp. 4-5.

συμφιλεῖν²¹⁰⁶, ese amarse mutuamente propio de la reunión entre afines, con sentimiento de copertenencia e integración íntimas. Del convivir, se pasa al ser y estar con, de y en los otros, en un encuentro más profundo, global y duradero que el coito.

Como bien señala Diels para los dioses y que consideramos valedero también para los seres humanos, en especial los miembros del Jardín:

“Da das Lustgefühl nicht allein auf dem eignen Innern beruhen kann, sondern der Anregung von außen durch die Sinnesorgane bedarf, so ist schon hierdurch bei Menschen wie bei Göttern die Abhängigkeit von der Außenwelt gegeben. Wer sich also abschließt von ihr, kann nie die Fülle der Eudämonie erreichen. Aber ebenso sehr ist die wähl- und ziellose Hingabe an die Güter der Außenwelt schädlich”²¹⁰⁷.

El mundo exterior es, tal como lo interpretamos aquí, el mundo de la comunidad, de los afines, la conquista del altruismo y la amistad.

La comunidad, la comunicación y la convivencia, además de la familiaridad y el parentesco, convergen a la perfección en el último modo curativo de la filosofía epicúrea: la φιλία, a la que hemos reservado la sección siguiente. Para engarzar, pues, con lo que sigue estimamos oportuno incluir dos citas de DeWitt y Wilamowitz-Moellendorf, donde comunidad y amistad se aúnan.

“The effective principle in the organization is, of course, love, φιλία, which Roman writers narrowed materially by rendering it *amicitia*. The leader is to be regarded as the best of all friends (...). Friendship expresses itself in the form of mutual concern for the good of one another, good will, and gratitude. Everyone is to be imbued with a feeling of responsibility (κηδεμονία [cuidado, solicitud]) for the good of all”²¹⁰⁸.

[...]

“Man feiert mit recht an den Epikureern den cultus der freundschaft aber Epikuros kommt darin nur einem in seiner zeit besonders stark empfundenen gefühle entgegen, treu und glauben ist so wenig in der weit, verwandtschaftsbande halten nicht

²¹⁰⁶ PLUTARCO, *Cómo distinguir a un adúlador de un amigo*, 53C, en MORALES OTAL, GARCÍA LÓPEZ, (traductor del tratado), *op. cit.*, pp. 212-213: “el verdadero amigo no es un imitador de todo ni esta dispuesto a alabarlo todo, sino solo lo mejor, ‘Pues no nacio para odiar sino para amar [οὐ γὰρ συνέχθειν ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφω]’, según Sófocles (adaptado de *Antígona*, v. 523)”.

²¹⁰⁷ FILODEMO DE GÁDARA, DIELS, *Götter, Erläuterung*, *op. cit.*, p. 5

²¹⁰⁸ DEWITT, “Organization”, en *op. cit.*, pp. 205-211, sobre en PHerc 182, *De ira*, concretamente pp. 206-207.

mehr, weil die familie selbst machtlos geworden ist and ihre religiöse weihe nicht mehr so stark wirkt, da schliessen sich die menschen auf gleichem boden des denkens und empfindens zusammen, und die religion wird auch hier von der Philosophie abgelöst, der alte sokratische Eros aber ist dahin, die empfindsamkeit und rührseligkeit, in der auch Epikuros so stark ist, spielt denn auch mit”²¹⁰⁹.

5.2.11. La terapia de la amistad

Es bien sabido que para Epicuro la *φιλία*, *amicitia*, constituye la piedra angular de su sistema, el culmen para quienes aspiran a una vida propia del sabio, plena de gozo, libre de males corporales o angustias psíquicas. Por ello, estimamos, puede ser tenida por el último y más perfecto modo curativo epicúreo, puesto que entronca con la franqueza auténtica, con la afinidad fraterna, con la experiencia de vida comunitaria y, por último, con el afecto o el amor dado y recibido entre iguales. Según escribe el de Samos:

“De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad”²¹¹⁰.

El lazo que vincula la amistad tanto con la terapia cuanto con la filosofía ha sido bien observado por DeWitt, quien propugna que el médico-filósofo debe ser impelido en su obrar por la *φιλανθρωπία*, esto es por la *φιλία* hacia todos los iguales humanos, que recorre el mundo, independientemente de quiénes sean los congéneres, hombres o mujeres, y qué mal les aqueje, si bien este sentimiento humanitario no es propiamente la amistad²¹¹¹. Si, como

²¹⁰⁹ VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, “III: Antigonos der Biograph”, en *Antigonos, op. cit.*, publicado en *op. cit.*, pp. 27-168, concretamente, pp. 92-93, n. 9. [conserva minúsculas iniciales en sustantivo y ces etimológicas].

²¹¹⁰ EPICURO, *Máximas capitales*, XXVII, en VARA, *op. cit.*, p. 96 [Ἔν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὄλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις].

²¹¹¹ DEWITT, *Epicurus, op. cit.*, pp. 101-102: “Just as the analogy between philosophy and the art of healing placed founder and disciple in the relation of parent and child, it evoked also a doctrine of friendship or brotherly love. The love of mankind, *philanthropia*, must actuate the healer of souls no less than the healer of physical maladies. Moreover, this affection could not be reserved to males in the manner of the Platonic love, of which the founder of the Academy wrote so feelingly, nor to aristocrats, as in the creed of Pythagoras. It embraces mankind, as declared in the dictum of Epicurus: ‘Love goes dancing round and round the inhabited earth, veritably shouting to us all to awake to the blessedness of the happy life [*Sententias Vaticanas*, 52]’. For this kind of love the Greek word is *philia*, and when this is rendered by the Latin *amicitia* there is a regrettable narrowing of meaning. In dealing with Epicurean doctrine, therefore, the Latin tradition is inadequate and the scope of love or friendliness must be extended to include humanity, just as in Christianity. Nevertheless, in this field also there is a certain division and a certain gradation. The love of mankind is one thing, and the perfection of love among close friends is quite another”.

hemos sostenido más arriba, el Jardín se alza a guisa de cobijo espacial²¹¹², los amigos y las amigas son el amparo humano, racional y sintiente, en el que tomar refugio²¹¹³. Está claro, así mismo, que la vida política²¹¹⁴, las ansias enfermizas de poder²¹¹⁵ - deseos no naturales ni necesarios - y convicción demagógica en el plano legislativo o judicial, mediante logomaquias retóricas y palabras huevas²¹¹⁶, no interesan a Epicuro, que las rechaza, para la mayoría de aspirantes a la sabiduría, por vulgares e ignorantes, como un riesgo para el sabio²¹¹⁷.

La comunidad amical es, precisamente, el entorno social afectivo-amoroso en el que el sabio halla incolumidad, ἀσφάλεια, seguridad personal e intelectual inexpugnable, en especial frente a los desmanes de la vida política. Esa protección del sabio, que ha optado por el retiro, el apartamiento²¹¹⁸ del furor por el mando, se la brindan al sabio leyes útiles y justas, razonables. Las leyes, humanas,²¹¹⁹ en síntesis, se muestran como un pacto de no agresión integrado por normas de garantía mutua. Esta concepción entronca, entonces, con el

²¹¹² GIOVACCHINI, *Épicure, op. cit.*, p. 42: “le Jardin est présenté comme un refuge, une thébaïde au sein de laquelle il est possible de suivre la voie de la nature, rectifier son jugement, soigner son âme et, par là, atteindre le bonheur”.

²¹¹³ REINSMITH, William, *A harmony within: five who took refuge. a study in creative withdrawal*, Indiana, Xlibris, 2007, pp. 19-42.

²¹¹⁴ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 119, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 558: “No hará política, según el primer libro de *Acerca de las formas de vida*. No se hará tirano ni pasará por cínico, según el segundo libro de *Acerca de las formas de vida* [φησὶν ὁ Ἐπίκουρος ἐν τῷ Συμποσίῳ. οὐδὲ πολιτεύεται, ὡς ἐν τῇ πρώτῃ Περὶ βίων· οὐδὲ τυραννεύσειν· οὐδὲ κυνεῖν, ὡς ἐν τῇ δευτέρῃ Περὶ βίων]”.

²¹¹⁵ MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La doctrina política y jurídica de Epicuro”, en *Res publica*, nº 11-12, 2003, pp. 143-172, concretamente p. 145: “sí es radicalmente nuevo lo que él [Epicuro] señala como enfermedad de la que el alma debería curarse o cuidarse: la política entendida como lucha por el poder con todos los elementos que la constituyen. Consejos como ‘hemos de liberarnos de la cárcel de los intereses que nos rodean y de la política’ (G.V. 585), y ‘¡huye, afortunado, a velas desplegadas de toda forma de cultura’ (D. L. X, 6; fr. Us. 163), no son máximas programáticas de modelos antisociales, sino advertencias contra los riesgos del *krátos* (el otro elemento que junto con la sociabilidad configura la política), a instancias del cual se conforma la figura del político y la estructura social. Esa reducción de la política a poder que se ejerce coercitivamente sobre los ciudadanos y que constituye la mejor y más efectiva apología de la tiranía del sabio (ejemplificada en la ‘ciudad ideal’ de Platón) es contra lo que se revuelve Epicuro desde sus fundamentos: el *conocimiento*. El poder es una enfermedad además contagiosa (D.L X, 6; fr. Us. 163 ya citado y G.V. 80); por eso, para evitar riesgos innecesarios, lo aconsejable es el retiro: *Lathe biosas* (fr. Us. 551), ‘vive oculto’ (...)”.

²¹¹⁶ DEMONT, Paul, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, pp. 388-392.

²¹¹⁷ GARCÍA GUAL, ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 78: “La sociedad es una de las causas mayores de placer, indudablemente; pero la inestabilidad de la relación entre una y otro impone someterse a una serie de reglas objetivas harto complicadas. (...) Para explicarnos por qué Epicuro no se ha planteado este problema [de la represión del placer en sociedad] podemos tal vez pensar que no esperaba modificar la sociedad y que su filosofía se dirigía a unos pocos quienes, apartados, observan (como en Lucrecio II, 1-4) las tempestades del mar desde su abrigo en tierra”.

²¹¹⁸ EPICURO, *Máximas capitales*, XIV, en VARA, *op. cit.*, p. 94: “La solución más sencilla para lograr la seguridad frente a los hombres, que hasta cierto punto depende de una capacidad eliminatoria, es la seguridad que proporciona la tranquilidad y aislamiento del mundo (ἐκχωρήσεως)”.

²¹¹⁹ GOLDSCHMIDT, *Droit, op. cit.*

contractualismo que busca la utilidad de todos los implicados, en una normatividad que deviene objetiva por acuerdo intersubjetivo²¹²⁰ y da lugar a una sociedad formada por individualidades atómicas que se coligan²¹²¹.

El sabio, como todos los seres humanos de la época helenística, es, no obstante, consciente de su posición atómica, autosuficiente, dotada de libertad irreductible e invulnerabilidad. Pese a ello, no se encuentra solo, sino que su espejo y reflejo, sus contrapartes se ofrecen en la amistad, que, según indica Giovacchini:

“joue un rôle fondamental dans l'économie du système épicurien. C'est la notion d'amitié qui vient fonder philosophiquement la pratique concrète de la vie communautaire et qui lui donne sens. (...) [L]'éloignement du monde n'est pas la solitude. Le salut épicurien est une affaire de groupe - et c'est même par le groupe et par son influence positive qu'il sera possible de faire fructifier la philosophie et de l'exercer réellement. C'est pour cette raison, parce qu'elle est une condition de possibilité de la vie véritablement philosophique, que l'amitié acquiert cette importance dans la pensée

²¹²⁰ ALBERTI, Antonina, “The Epicurean theory of law and justice”, en LAKS, André y SCHOFIELD, Malcolm (eds.), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 161—190, y concretamente pp. 180-181: “The claim that Epicurean justice is not conventional would seem to be contradicted by the fact that it always originates from a contract, a collective decision to hold to a certain reciprocal mode of conduct, whose aim is always that of not harming each other (RS 32). It is only as a consequence of this decision, this mutual accord, that an action becomes just or unjust. And that might seem to imply that the action's justness or unjustness does not belong to it objectively, but derives its origin and its value from convention. (...) But actually the contract, for Epicureanism, does something more than invent, and artificially attribute to certain actions, a value which they do not naturally possess. It gives rise to a character, of justness or unjustness, which, even if it cannot be said to belong intrinsically to the action as such, nevertheless because of the contract becomes a real property of the action, so that the action can thereafter be called really or objectively just or unjust”.

²¹²¹ MÜLLER, Reimar, *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlin, Akademie-Verlag, 1972, pp. 12-13, 29-30: “Die „atomistische“ Gesellschaftslehre, die vom vereinzelt Individuum ausgeht und im freiwilligen Zusammenschluß der Individuen im „Vertrag“ die Grundlage der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung sieht, ist, gemessen an den Erkenntnissen des historischen Materialismus, eine ahistorische, idealistische Konstruktion. (...) Die Entstehung des Staates erscheint bei ihnen [einigen Sophisten und Epikur], entkleidet aller mystifizierenden Verhüllungen, als Produkt schöpferischen menschlichen Handelns. (...) Mit dieser aufklärerischen Position traten die Epikureer in einen tiefen Gegensatz zu dem Versuch Platons, die Autorität des Staates wiederum auf eine verbindliche Staatsreligion zu begründen, vor allem aber zur politischen Realität im Rom der späten Republik und des Prinzipats”; [...] Wie die Atomtheorie der Naturphilosophie ist aber auch die „atomistische“ Gesellschaftstheorie nicht ein Produkt des 4. Jh., in dem die Krise der Polis ihren Höhepunkt erreicht hat. Sie war in ihren Grundbestandteilen schon lange vor Epikur ausgebildet worden. Wenn auch die Frage noch nicht geklärt ist, ob sich bereits Demokrit der Lehre vom Gesellschaftsvertrag bedient hat, so bildet doch jedenfalls den Ausgangspunkt seiner Gesellschaftsauffassung (wie vorher bereits bei Protagoras) die Vereinigung isoliert lebender Individuen zu sozialen Verbänden. Daß bereits im 5. Jh., zu einer Zeit also, als die Krise der Polis erst in ihren Anfängen sichtbar wurde, eine derartige Auffassung von der Gesellschaft sich herausbilden konnte, ist überaus bezeichnend. Es wird später noch im einzelnen zu zeigen sein, daß sowohl Protagoras wie auch Demokrit dezidierte Verfechter der Polisdemokratie gewesen sind und an die gesellschaftserhaltende Kraft der Polis geglaubt haben. Die Theorie, die bei Epikur deutliche Merkmale der Auflösung spiegelt, reflektiert also einen Widerspruch, der im Grundcharakter der Sklavenhalterdemokratie des 5. Jh. von vornherein angelegt war, ohne daß diese Theoretiker in der Lage gewesen wären, alle Konsequenzen zu erkennen”.

d'Epicure. Par amitié, les épicuriens désignent la relation de sympathie et d'entraide qui unit entre eux les membres de la communauté (...)”²¹²².

Además de un sentir comunitario, Epicuro avecina la amistad al máximo placer, necesario y curador, así como a la sabiduría compartida; no en vano ella, es, en cuanto medio y objeto²¹²³, el culmen de la vida feliz, incita a gratitud por el vínculo y hacia aquellos que están mutuamente enlazados por él, incluso cuando están lejos o no están definitivamente, habida cuenta de que “[d]ulce es el recuerdo del amigo muerto”²¹²⁴.

A la hora de tratar la progresión amical, el epicureísmo es, no obstante, pragmático, realista²¹²⁵, descriptivo, si se nos permiten las expresiones:

“La amistad se origina por las necesidades y tratos. Es preciso con todo que se haya iniciado así, como sembramos el campo; pero se confirma plenamente en la comunidad de los colmados de placeres”²¹²⁶.

De hecho, como bien matiza, Giovacchini, no se trata de un provecho o conveniencia mutuos en términos ramplones o groseros, consiste más bien en un ahondamiento y autenticación de la comunidad de vida filosófica que la hace todavía más acabada, que propicia la curación o alivio de quienes padecen pesares:

“Le plus grand bien qu’apporte l’amitié n’est en effet pas matériel, mais intellectuel - et l’utilité si choquante de l’amitié prend une couleur bien différente si l’on se soucie de ce détail. La communauté d’amis est le lieu par excellence où s’effectue

²¹²² GIOVACCHINI, *Épicure, op. cit.*, p. 42.

²¹²³ FESTUGIÈRE, *Epicuro y sus dioses, op. cit.*, pp. 25, 28: “Puede compararse esta amistad platónica al fervor que, en una clase escolar, anima al maestro y a los alumnos cuando igualmente cautivados por la belleza del saber o, mejor aún, a la emulación que reina en un noviciado bajo la dirección de un santo monje. En cambio, la amistad epicúrea es un fin en sí. No es solamente un intermedio hacia la sabiduría; es la sabiduría misma. (...) La sabiduría es vida espiritual. Y el ejercicio de la sabiduría es la práctica de esta vida. Pero Epicuro es demasiado griego para pensar que la curación del alma pueda obtenerse en soledad. Hace falta un médico; es preciso sentir en torno el calor de la amistad; es necesario, pues, que se constituya esa sociedad ideal de un maestro con sus discípulos”. *cf.* EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 23, en VARA, *op. cit.*, p. 100: “Toda amistad es por sí misma deseable, pero recibe su razón de ser de la necesidad de ayuda [Πᾶσα φιλία δι’ ἑαυτὴν αἰρετή· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὀφελείας.]”.

²¹²⁴ EPICURO, *Fragmento de cartas cuyos destinatarios se ignora*, 50, en VARA, *op. cit.*, p. 115, *cf.* USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 164, fr. 213 [εἰ τοίνυν ἡδὸν πανταχόθεν ἢ φίλου μνήμη τεθηκότος].

²¹²⁵ *cf.* MÜLLER, *Gesellschaftstheorie, op. cit.*, p. 116: “Grundlage der Theorie der Freundschaft ist ein Prinzip, das in voller Übereinstimmung mit dem Grundsatz der gesamten epikureischen Sozialphilosophie steht: Alle gesellschaftlichen Verbindungen haben nach ihrer historischen Genese (gewissermaßen phylogenetisch) und im einzelnen Fall der individuellen Realisierung (ontogenetisch) die einzige Aufgabe, dem gegenseitigen Nutzen der jeweiligen Individuen zu dienen”.

²¹²⁶ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 120b, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 559.

l'acte philosophique, où s'apprend et se comprend la doctrine, où s'éduquent les âmes"²¹²⁷.

El amigo es, a efectos prácticos, quien nos sana o, al propio tiempo, quien también se halla enfermo y desea, mediante la filosofía, ayudarse y ayudarnos, o viceversa. Respecto a ese prójimo filosófico o alteridad en busca de la sabiduría y de la beatitud, apunta Annas que “instead of rejecting other-concern, or bringing it in merely via commonsense beliefs, Epicurus both insists on the reality of other-concern and presents it enthusiastically as promoted by his theory”²¹²⁸. Contra el lugar común del egoísmo epicúreo, se alzan las máximas: “[e]l sabio sufre, pero no más cuando es atormentado él mismo que cuando ve que el atormentado es su amigo... (Pues si el sabio no se comporta así) toda la vida del amigo rodará por los suelos y caerá en abatimiento por desconfianza en todos”²¹²⁹ o “[el sabio] no abandonará a ningún amigo”²¹³⁰; “[p]or un amigo llegará a morir, si es preciso (ὕπερ φίλου ποτὲ τεθνήξασθαι)”²¹³¹; “La contemplación del prójimo es lo más hermoso siempre que los familiares en primer grado muestren concordia (ὁμονοοσύνης), que es lo que procura un apoyo importante a aquel resultado”²¹³² y “[e]l hombre auténtico se preocupa sobre todo de la sabiduría y de la amistad: de las cuales cosas una es un bien inmortal y la otra mortal”²¹³³.

A propósito del interés por el otro en forma de proximidad y amistad se ha pronunciado una parte de la tradición estudiosa. Podemos mencionar, con respecto a la máxima 78, la interesante glosa de Bollack:

“Le terme de *philosophia* est décomposé en ses éléments, dont l'ordre est en même temps inversé, étant donné que la sagesse s'emploie à créer l'amitié (voir la maxime 27). Il n'en reste pas moins que les deux termes forment une unité indissoluble, et ce n'est qu'à cette condition que les éléments constitutifs peuvent être définis. Les deux aspects que revêt l'unité sagesse et amitié ne peuvent plus être dissociés, se déterminant l'un l'autre. Le fait que l'amitié est soumise à la pensée en fait un bien intelligible, mais le fait

²¹²⁷ GIOVACCHINI, *Épicure*, *op. cit.*, pp. 44-45.

²¹²⁸ ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 236.

²¹²⁹ EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 56-57, en VARA, *op. cit.*, p. 103.

²¹³⁰ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 120, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 559.

²¹³¹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 120b, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 559.

²¹³² EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 61, en VARA, *op. cit.*, p. 103.

²¹³³ EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 78, en VARA, *op. cit.*, 105.

que la pensée se fixe dans l'amitié et dans la figure humaine en fait un bien immortel, par l'accomplissement et par la «rature des images projetées»²¹³⁴.

Así mismo, DeWitt considera que el de Samos se consagra al “hedonismo altruista”²¹³⁵. Debemos precisar aquí que al considerar al otro uno de los nuestros, ocurre un efecto de espejo y reflejo, una preocupación o cuidado del otro,²¹³⁶ y, en ese sentido, incluyendo o no el sacrificio de uno mismo (hasta la muerte si es preciso), se puede entender ese hedonismo filántropo, desde la libertad y autonomía personales propios del sabio.

Es la *φιλία*, afecto fraterno y amical por el otro, así pues, la que funda “la prima società degli amici, nella quale, fuori d’ogni presupposto sociale e sacrale, il nome di amico valesse a designare un rapporto etico e un comportamento liberamente scelto da uomini che si riconoscessero pari sulla base del loro essere individuale e della comune condizione umana, sorse al principio del III secolo avanti la nostra era, in Atene, e fu opera di un filosofo, Epicuro”²¹³⁷, según escribe Diano, quien también subraya la importancia de la socialización

²¹³⁴ BOLLACK, Jean, *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, pp. 556-557.

²¹³⁵ DEWITT, *Epicurus, op. cit.*, pp. 7, 30-31: “Epicureanism was the first missionary philosophy. The mistake is to look upon Epicurus as an effeminate and a moral invalid; by disposition he was combative and by natural gifts a leader, organizer, and campaigner. Epicureanism was the first world philosophy, being acceptable to both Greek and barbarian. The mistake is to think of Epicurus as an egoistic hedonist, ruled solely by self-interest. He was an altruistic hedonist”; [...] As a design for living Epicureanism is patently suggestive of modern hominism or humanism or pragmatism. It was centered in man and not in the state or in theology. The breadth of its humanity is well expressed by one of its later devotees, who wrote ‘that the whole earth is just one country, the native land of all, and the whole world is just one household.’ The most potent single sentiment in the development of modern social theory is Epicurean as well as Menandrian: *Homo sum; humani nihil a me alienum puto*. (...) In the light of this manifesto it is astonishing to find Epicurus coldly classified in modern times as an ‘egoistic hedonist.’ This mistaken judgment can be traced to the total honesty of Epicurus. It was because of this honesty that he did not shrink from choosing the suspected name of pleasure as the designation of the goal of life. Because of this same forthright honesty he dared to base friendship upon advantage. He knew that human motives are mixed and he possessed the courage to face the fact. This outspokenness laid him open to the charge of basing conduct upon expediency or self-interest, even though he declared ‘that, if need be, a friend will die for a friend.’ Consequently, when in the nineteenth century a distinction was made between egoistic and universalistic hedonism, the pleasure of tagging him as an egoistic hedonist was too tempting to be resisted. This imputation can be disproved by the doctrines, but recourse to them is superfluous. A point of logic will serve the same purpose. When a philosopher chooses the role of missionary and launches a campaign ‘to awake the world to the blessedness of the happy life,’ he may still be a hedonist, but he ceases to be egoistic. If correctly described, he must be seen as an altruistic hedonist. This is not a contradiction in terms, but a higher hedonism”.

²¹³⁶ ANNAS, *Happiness, op. cit.*, p. 246: “Thus to characterize ancient debates in terms of egoism and altruism is to risk confusion and anachronism. I have preferred to use the terms ‘self-concern’ and ‘other-concern’. I hope these have the advantages of sounding comparatively untheoretical, as they are intended to do. All ancient theories assume, as a matter of common sense, that all agents have both sorts of concern. The disputes and problems arise over their relative status and importance”.

²¹³⁷ DIANO, Carlo, “La filosofia del piacere e la società degli amici”, publicado inicialmente en *Boll. del Lions Club di Padova*, 1962, también como “Épicure: la philosophie du plaisir et la société des amis”, en *Eludes philosophiques* 22, 1967, pp. 173-184 y reeditado en *Saggezza e poetiche degli antichi*, Venezia, Neri Pozza, 1968, pp. 271-288, de donde se toma, y concretamente p. 271. Conocemos esta referencia gracias a LLEDÓ, *Epicureísmo, op. cit.*, p. 125, n. 18.

inteligente, concreta, que busca una felicidad sabia y amante²¹³⁸. El (aspirante a) sabio amigo deviene para otro (aspirante a) sabio amigo un dechado de felicidad, un ejemplo en el que espejarse, con agradecimiento²¹³⁹, para aprender a gozar de la existencia, a alcanzar la plena libertad y autonomía, cosa que subraya excelentemente el estudioso francés Fraisse:

“Épicure, qui considère le plaisir comme personnel, soit amené, lui aussi, à s’affranchir de cette clôture de l’individu sur lui-même. Sans doute le matérialisme épicurien exclut-il toute conception d’une conscience commune de l’existence, mais il autorise à penser qu’il y a une modification de la conscience personnelle de soi sous l’effet du regard que l’ami porte sur moi. (...) Elle aide le sage, sous le regard du sage, à jouir de sa propre existence. Elle l’y aide parce qu’elle l’aide, sans doute, comme nous le voyons dans le cas d’Épicure lui-même, dans cette dissociation entre tourments du corps et paix de l’esprit qui est la clef de la vie heureuse. C’est elle qui, dans le plaisir même, contribue à un supplément de jouissance, qui ne peut consister que dans l’évocation des souffrances ou des craintes dominées. C’est enfin elle qui donne ce plaisir unique de la discussion philosophique, plaisir où, à la différence de tous les autres, n’est contenue aucune douleur, et où l’homme, maître de ses opinions, se borne au domaine que ne viennent pas troubler les désirs corporels”²¹⁴⁰.

La herramienta última al servicio de la filosofía, o sea, de la felicidad y del placer, constituyese, entonces, un ahondamiento de la comunidad de vida epicúrea²¹⁴¹. Así, si se lleva

²¹³⁸ DIANO, Carlo, “La filosofia del piacere e la società degli amici”, en *Saggezza, op. cit.*, pp. 271-288, concretamente p. 287: “Perché le dottrine sono una cosa e gli uomini sono un’altra, e se si vuole agire su di loro, bisogna prenderli ad uno ad uno. (...) Giacché gli amici possono essere anche molti, ma il discorso è sempre tra me e te, se deve venire da un cuore e giungere a un cuore. E questo il primo a capirlo, ed è il tratto più grande del suo genio, fu Epicuro. Queste cose le dico non alla folla, ma a te — scriveva in una sua lettera. — Ognuno di noi è uditorio abbastanza grande per l’altro. Ed anche qui l’appuntarsi sull’individuale, che, dalla prima proposizione all’ultima, è il principio ispiratore e segreto della sua filosofia e della sua vita, e quindi sull’uomo in ciò che sopra ogni altro essere lo fa tale, e che è nella capacità di sentire e ritrovare in se stesso anche l’altro. E per la prima volta la filosofia si fa pratica in una socialità che nessuna organizzazione aveva mai potuto dare, perché è la socialità dell’uno e dei molti nella relazione sempre rinnovata dell’io e del tu. Come ogni cosa greca e nascendo dalla filosofia, questa socialità è dominata dall’intelligenza, ma ha il suo cemento nell’amore. Uomo d’animo bennato conforma ogni sua attività alla saggezza e all’amicizia, scrive in una sua massima Epicuro. E già abbiamo visto quale è la legge che unisce l’una all’altra: Scegliersi una persona virtuosa ed amarla”.

²¹³⁹ DEWITT, Norman, ‘The Epicurean Doctrine of Gratitude’, en *American Journal of Philology*, n° 58, 1937, pp. 310-328, especialmente p. 324 y ss.

²¹⁴⁰ FRAISSE, Jean-Claude, *Philia: la notion d’amitié dans la philosophie*, Paris, Vrin, 1974, pp. 303-304; cf. p. 313: “Épicure refuse en fait toute confusion entre l’amitié et l’amour, entendu sous son aspect passionnel (...) de même que chez Aristote, le partage d’une activité la rend plus agréable et en facilite l’exercice, de même, chez Épicure, la présence d’un ami contribue à rendre notre jouissance plus pure et plus intemporelle”.

²¹⁴¹ MÜLLER, *Gesellschaftstheorie*, pp. 123 y p. 114: “Die Freundschaft ist die Lebensgemeinschaft der Weisen und ihrer Schüler, die sich geistig im Gedankenaustausch und in gemeinsamer philosophischer Meditation vollzieht (...). Sie ist aber mehr als das: Sie ist die Verbundenheit derer, die die höchste Stufe der Lust, die Ataraxie, das vollkommene Gleichgewicht der Seele gewonnen haben und dieses Glück im gegenseitigen Austausch genießen” [...] “[t]atsächlich hat Epikur alles getan, um sein Ideal in der Praxis zu verwirklichen. Die

a la práctica, se experimenta personalmente la vida filosófica en grado máximo, de forma que, tal como anota sagazmente Lledó:

“La soledad del sabio necesita ser continuamente contrastada. El átomo humano, el individuo, precisa de un especial *clinamen*, de una tendencia que le libere de los mecanismos de su esencial soledad, y también de su soledad social. De esa soledad que le empuja a buscar nuevas formas de amistad, nuevas posibilidades de encuentro, cuando la ‘amistad política’, el empeño en encontrar ideales colectivos, ha desaparecido con el creciente anacronismo de la *polis*. Estos átomos humanos que se unen bajo el impulso de la amistad intentan constituir una estructura política sin *polis*, partiendo de otros elementos distintos de esa utilidad armonizadora que distribuía cargas y papeles en las utopías soñadas y descritas por Platón”²¹⁴².

En todo caso, podemos postular, en la línea con lo antedicho, que, si la plenitud vital se halla en el sabio, en sus palabras, en sus pensamientos, en sus acciones, – pues en él no hay lugar para la vacuidad –, entonces la filosofía epicúrea es, por lo que hace a la alteridad, al otro humano, una mezcla de individualismo egoísta como punto de partida, en la línea de la *charitas bene ordinata qui incipit a semetipso* pero tiene, como punto final, una vocación, aunque selecta, universal, con la restricción de que ese lazo mutuo entre sabio es tan extenso como pueda serlo la comunidad amical y ecuménica de sabios.

No obstante, si el sabio sólo se atuviese a sí mismo y pasase una vida de aislamiento y ostracismo, entonces no cabría la filantropía, ni la comunidad, ni el genuino interés epicúreo por el otro como punto de llegada y asiento de la verdadera felicidad, compartida, que se muestran en el recuerdo e incluso en el sacrificio de la propia vida por el amigo, que no surge de una pasión desordenada²¹⁴³, sino de una comunidad espacial, una afinidad intelectual y mutuo perfeccionamiento en el placer y la virtud, de forma que uno elige entregar la vida por el igual, con el que crea un vínculo emocional sólido.

Del mismo modo, si cada ser humano no cultiva debidamente la filosofía, si no se libera del dolor, si no asume la configuración del todo así como la propia transitoriedad, no está en condiciones de aproximarse a otros individuos – otras totalidades humanas insecables,

Grundregeln des Lebens in der epikureischen Schule stehen in verschiedener Hinsicht in Gegensatz zu der Umwelt, innerhalb deren dieses ‘soziale Experiment’ vollzogen wurde”.

²¹⁴² LLEDÓ, *Epicureísmo*, *op. cit.*, p. 128,

²¹⁴³ cf. PLUTARCO, *Erótico*, 767C, en VALVERDE SÁNCHEZ Mariano (ed., trad.), *et al.*, *Obras morales y de costumbres (Moralia) X*, Madrid, Gredos, 2003, p. 108: “por haber oído muchas veces a hombres displicentes e insensibles al amor (ἀνεράστων)”.

eligiendo esa desviación aproximante que construye la socialización, ya sea mediante palabras plenas, acciones plenas o presencia acompañante. Así se teje la comunidad amical epicúrea, creemos. Ya que el *clinamen* humano – si se nos permite seguir empleando la metáfora de Lledó – es elegido, es reflexionado, es prudente y tiende a la felicidad, no al mero azar. Esto significa que el sabio escoge a quién ofrecer su amistad y con quién cultivarla, de manera que crea un cuerpo social más o menos amplio.

Sobre cuestiones emparentadas con la amistad, la socialización y la solidaridad, afirma Aristóteles que:

“es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”²¹⁴⁴.

Pues bien, - si no nos erramos en esto –, Epicuro es, como sabio realizado y no sencillamente sabio, una suerte de dios u hombre divino que ha decidido, pudiendo prescindir de los demás, estar presente para los demás, gracias a los cuales ha podido, en cierta medida, liberarse del dolor, alcanzando la plena estabilidad psicofísica. Este movimiento, eminentemente filantrópico, altruista o generoso, pone de manifiesto la riqueza de la amistad epicúrea, que escapa la interpretación dicotómica entre egoísmo / altruismo. Como bien indica Cicerón, la amistad epicúrea implica placer, virtud, felicidad acrecentados, pero también seguridad, apoyo, ausencia de frustración y confianza en la ayuda amical²¹⁴⁵:

“Dicen [los epicúreos] que, a semejanza de las virtudes de que hablé anteriormente, tampoco la amistad puede separarse del placer. Pues, estando la soledad y una vida sin amigos llena de asechanzas y temores, la razón misma aconseja procurarse amistades, con las cuales se fortalece el ánimo, y no puede apartarse de la esperanza de conseguir placeres. Y, así como los odios, las envidias y los desprecios son contrarios a los placeres, así las amistades no sólo los favorecen con absoluta seguridad, sino que también los producen, tanto para los amigos como para sí mismas; y no sólo gozan con los placeres presentes, sino que las alienta también la esperanza del tiempo próximo y futuro. Y porque no puede en modo alguno mantenerse firme y duradera la alegría de la vida sin la amistad, ni tampoco conservarse la amistad misma si no amamos a los amigos

²¹⁴⁴ ARISTÓTELES, *Política*, I, 14, en GARCÍA VALDÉS, *op. cit.*, p. 52.

²¹⁴⁵ cf. RIST, John, “Epicurus on Friendship”, en *Classical Philology*, vol. 75, nº 2, abr. de 1980), pp. 121-129, concretamente p. 124.

como a nosotros mismos, por eso se produce este grado de afecto en la amistad y la amistad está unida con el placer. Pues nos alegramos con la alegría de los amigos como con la nuestra y, asimismo, sufrimos con sus penas. En consecuencia, el sabio tendrá la misma disposición de ánimo para con el amigo que para consigo mismo, y los mismos trabajos que se impondría por conseguir su propio placer se los impondrá por conseguir el placer del amigo. Y lo que hemos dicho de las virtudes, que siempre van unidas a los placeres, eso mismo ha de decirse de la amistad”²¹⁴⁶.

En consecuencia, pensamos que, trascendiendo una autoestima independiente, autónoma y sabia inicial, Epicuro abre su afecto amical a todos, con una intención universalista, que incluye no sólo a las más diversas personas al margen de su condición, sino también a la naturaleza toda para evitar la alienación o la enajenación, es decir, estar en lo otro o el otro sin estar en sí, la heteronomía, el no ser dueño de uno mismo, cuyo contrario no sería el ensimismamiento sino, por lo que hace a Epicuro, el apoderamiento de uno mismo, desde la simplicidad y la sensatez, según apunta Fraisse²¹⁴⁷. A diferencia de O’Keefe²¹⁴⁸, quien fusiona el hedonismo ético y el egoísmo psicológico en la amistad epicúrea, Mitsis sostiene que el placer personal de la amistad epicúrea y, de hecho, toda presencia del otro en el propio placer como objetivo regocijante y supremo de la vida humana, implica un reconocimiento del otro por sí mismo, más que un uso del otro como medio²¹⁴⁹, precisamente

²¹⁴⁶ cf. CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 20, 66-68, en HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, pp. 89-90.

²¹⁴⁷ FRAISSE, *Philia*, *op. cit.*, p. 315-316: “Qu’enseigne, en effet, la sagesse épicurienne ? Que la félicité la plus pure est à la portée de tous, et que l’homme a beaucoup moins à se diviniser qu’à s’apercevoir qu’il n’en a pas besoin. Nous avons vu, en effet, que l’amitié était un bien immortel, parce qu’elle permet, mieux sans doute que la sagesse réduite à elle-même, l’affranchissement du temps, et remplit notre vie de joie jusqu’à la mort, par delà la mort de l’ami lui-même. Cette félicité n’est pas, comme celle qui nous permet, selon Aristote, la même immortalisation, liée à une activité qui est le fait d’une élite, mais elle est accessible à tous. On sait qu’Épicure ouvrait la *philia* à l’humanité entière, et notamment aux femmes, voire aux esclaves. L’essentiel était sa capacité de lutte contre toute aliénation, et, dans la mesure où une culture, une science d’apparence trop supérieure aux besoins ordinaires de l’homme sont elles mêmes une source d’aliénation possible, elle trouvait aussi bien son objet dans la confirmation de plaisirs que leur simplicité suffit à rendre absolus. C’est en cela que l’amitié épicurienne peut, avant même d’en venir à une assise philosophique, avoir cette valeur initiatrice (...) l’amitié épicurienne nous dit que ce meilleur se confond avec la totalité de ce que la nature nous donne, et que le seul effort à faire est un effort pour rester soi, grâce aux autres. En ce sens, il est clair que le débat sur l’utilitarisme de cette amitié est un faux débat: non seulement l’idée d’utilité doit être entendue au sens que nous avons donné, celui de la bienfaisance mutuelle, mais comme nous le faisons remarquer dès l’abord, il s’agit beaucoup moins d’un commencement temporel que d’un retour constant à ce qui entretient l’amitié. Les attentions réciproques relatives à la pratique de la vie sont à chaque instant associées à une activité philosophique qui n’a d’autre objet que d’en montrer tout le prix alors qu’aucun dieu ne prête attention aux hommes, et qui est elle-même le plus précieux des bienfaits réciproques lorsqu’elle s’exerce en commun”.

²¹⁴⁸ cf. O’KEEFE, Tim, “Epicurean Friendship Altruistic?”, en *Apeiron*, n° 34, vol. 4, 2001 pp. 269-305.

²¹⁴⁹ MITSIS, Phillip, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, 1988, pp. 98-99: “Epicurus' ethical theory is commonly taken to be narrowly egoistic, and many of his maxims on friendship reveal a correspondingly prudent and careful attention to self-interest. His emphasis on the security and utility afforded by friends, his continual effort to link friendship and pleasure, his description of friendship as a means to relieve anxiety- all give strong indications of a somewhat timid, but nonetheless inflexible egoism.

al hilo del pasaje ciceroniano anteriormente citado. Apunta el estadounidense, en una conciliación entre egoísmo y altruísmo:

“If my happiness is composed of various activities desired for themselves, I might value friendship as an intrinsic element or ingredient of my happiness. My friends' interests, therefore, can be treated as part of a way of life that I value for its own sake. (...) [B]y confusing pleasure and its sources Epicurus can treat happiness as if it consists of various parts and therefore allow noninstrumental concern for another's sake. [...] Even if Epicurus denies that friendship makes one vulnerable in this sense, he must admit that without friends a sage's happiness will be somehow incomplete. Epicurus does not think that a sage's happiness can be augmented or diminished, and he carefully avoids distinguishing gradations in the happiness of sages (...). The strength of his claim, however, successfully undermines any justification for forming friendships. Instrumental appeals for developing friendships lose their force if the sage's happiness is completely invulnerable. If friendship is necessary for happiness, happiness can no longer be entirely *par' hemas*, nor can we always avoid the frustration of our desires. Epicurus, then, must either modify his account of eudaimonia and rational agency or weaken his commitment to friendship. By doing neither he is forced into an inconsistency. He defends the pursuit of *aponia* and *ataraxia* based on his model of happiness as the satisfaction of desire. But in trying to add friendship as an additional requirement for happiness, he undermines this defense. Accordingly, Epicurus needs an independent evaluative criterion for justifying the possible frustration and loss of rational control involved in friendship. He must appeal, moreover, to sources of value in activities that are independent of their ability easily to satisfy desire. This need for an independent criterion explains, perhaps, why Epicurus is led to call friendship *di' heauten hairete*”²¹⁵⁰.

La posibilidad de perder la autonomía, la ecuanimidad o la invulnerabilidad psíquica epicúrea a la que alude Mitsis en cuanto inconsistencia sistémica, fue rechazada por O'Connor. Éste estima que, al tener la amistad por una actividad o excelencia relativamente azarosa, el epicúreo puede escasear en ella, así como verse afecto por el dolor derivado de la

Clearly, if personal pleasure is the ultimate goal of the Epicurean's actions, his hedonic calculations can include others only as a means to his own selfish gratification. Altruistic friendship requires, at the very least, an interest in others for their own sake”.

²¹⁵⁰ MITSIS, *Invulnerability, op. cit.*, pp. 115, 124-125,

ruptura del vínculo²¹⁵¹, por traición o muerte, todo lo cual debe ser considerado desde la reflexión y la conciencia de cuanto se halla a nuestro alcance, no desde el apasionamiento²¹⁵².

Ello no es óbice para disfrutar de la amistad, puesto que es el culmen de la vida feliz, de la existencia no dolorosa, del mismo modo que el condicionante de la muerte no es obstáculo para llevar una vida gozosa. Así mismo, la dimensión filantrópica, preocupada por los otros, de la *φιλία* epicúrea puede observarse también en la voluntad de extenderla lo más posible, con benevolencia, con amor desinteresado.

Igualmente, la vocación terapéutica del Jardín incumbe a todos los seres humanos, tal como hemos indicado, capaces de asumir el precio y la grandeza de la filosofía como camino hacia la felicidad. Por otra parte, la importancia del *λόγος* y el diálogo en una escuela que aspira a la curación psíquica por la palabra, por el discurso nos sitúa directamente frente al otro que es otro sin dejar de ser uno mismo, en el sentido de poseer identidad propia pero también en el de ser un igual, un próximo, un prójimo, alguien digno de ser tratado con altruismo.

En verdad, podemos aducir algunos pasos epicúreos que vinculan la convocación universal a la felicidad, el placer y la amistad: “[l]a amistad recorre el mundo entero proclamando a todos nosotros que despertemos ya a la felicidad”²¹⁵³; “los propios epicúreos dicen que hacer el bien es más placentero que recibirlo”²¹⁵⁴, conectado con “Epicuro, aunque sitúa el bien en la más profunda tranquilidad, como en un puerto de aguas serenas y silenciosas, dice que es no sólo más bello, sino también más placentero hacer el bien que recibirlo”²¹⁵⁵.

²¹⁵¹ O'CONNOR, David, “The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship”, en *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, nº 30, 1989, pp.165–186, concretamente pp. 173-174.

²¹⁵² NUSSBAUM, *Terapia*, *op. cit.*, p. 29: “ambivalencia mayor de lo que en principio parece en relación con las emociones y los apegos que les sirven de base. La importancia dada por Epicuro a la invulnerabilidad queda matizada enseguida por el papel central que atribuye a la amistad. En Lucrecio, los compromisos con el mundo alcanzan mayor extensión, incluyendo, al parecer, no sólo la amistad sino también el amor conyugal, paternal y patrio. Esto conduce a una posición compleja, con la que tienen que ver el amor, el miedo e incluso la cólera”.

²¹⁵³ EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 52, en VARA, *op. cit.*, p. 103.

²¹⁵⁴ PLUTARCO, *Imposibilidad*, *op. cit.*, 1097A, en MARTOS MONTIEL, *op. cit.*, pp. 202-203 y n. 168; cf. USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 325, fr. 544.

²¹⁵⁵ PLUTARCO, *Sobre la necesidad de que el filósofo converse con los gobernantes*, 778C, en VALVERDE SÁNCHEZ MARIANO (ed., trad.), RODRÍGUEZ SOMOLINGOS, Helena, trad. del tratado, *op. cit.*, p. 177; cf. USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 325, fr. 544.

A partir de todos ellos puede colegirse que placer, amistad y plena felicidad quedan hermanados, cosa que ha precisado muy bien Annas:

“So if, as Epicurus holds, pleasure is our complete final end, and we also need real friendships, then we are forced to his conclusion. We need, in our lives, real friendships, which may sometimes involve caring about others as much as about ourselves. What gives this its point in our lives is ultimately pleasure. But this does not lead to selfishness, or to viewing friendship instrumentally; for pleasure as our final end has been expanded to include the pleasure from genuine otherconcern”²¹⁵⁶.

Por su parte, también la profesora Rodis-Lewis se ha pronunciado contra la visión egoísta de la amistad epicúrea y subraya el hecho de compartir, el gozo conjunto y mutuo, la reducción de las penas²¹⁵⁷.

Epicuro no se dirige a la amistad desde la carencia, la dependencia, la escasez o la necesidad emocional. El acercamiento al otro se propone acrecentar el placer incluyendo la querencia del otro para sí y para el otro. Amicalmente, Epicuro necesita del otro porque le quiere, no lo quiere porque lo necesite. Ambos se acompañan y mejoran en un camino hacia la felicidad, en una culminación placentera que implica, incluso, el sacrificio por la contraparte. Según hemos apuntado, sí hay un primer momento en que el epicúreo busca su placer en la felicidad pero, luego, reconoce en la alteridad a un igual que o bien no ha alcanzado la liberación del dolor, está en proceso de alcanzarle y, así, lo estima por su valor intrínseco, en tanto que prójimo humano. Importa no olvidar, empero, la importancia de la propia responsabilidad en la propia felicidad y moralidad de la vida, en cuya virtud cada uno es, hasta donde marcan los límites de la naturaleza o el azar, quien da cuentas de cuanto hace con su vida. Sobre esta cuestión se impone citar las reflexiones de Julia Annas:

“This idea, that my final end or goal essentially involves my own activity, and is not a good that others could just as well get for me, is important for our understanding of the ancient theories. (...) Thus my final good could not be a good thing, but neither could it just be a good state of affairs. These are ruled out right from the start by the fact that they have no essential connection to my activity; somebody else could get and present

²¹⁵⁶ ANNAS, *Happiness, op. cit.*, p. 240.

²¹⁵⁷ RODIS-LEWIS, *Épicure, op. cit.*, pp. 363 y 367: “Pour Epicure, l’amitié est partage de la félicité, et cette louange mutuelle l’accroit et la renforce. (...) Le partage des plaisirs appelle aussi celui des peines: l’épicurisme repousse l’égoïsme, restreint à ce qui suffit à l’individu, pour lui épargner le maximum de soucis. Il ne faut certes pas prodiguer l’amitié, dit Epicure, c’est-à-dire la gaspiller en l’offrant au premier venu, sans engagement profond”.

me with a good thing or state of affairs, but this would be irrelevant to my final good, which it must be up to me to get. (...) The only ancient candidates for such a theory are forms of hedonism. (...) This is because Epicurus takes the eudaimonist framework of ancient ethics seriously. [...] Self-sufficiency itself remains as a concern in ethics, and it is frequently important”²¹⁵⁸.

Partiendo de la libertad atómica y autosuficiente, “[e]l imperturbable no resulta molesto ni para sí ni para otro”²¹⁵⁹ y brinda el regalo mutuo de la amistad filosófica, que se origina en el egoísmo de alguien consciente de su valor auténtico – aunque relativo en lo natural, absoluto en lo sensitivo-intelectivo-vivencial – pero se despliega y culmina en la compañía y trabazón riente, feliz, curativa, según ocurre con los dioses. Lejos de observar en esta dinámica toques de esquizofrenia²¹⁶⁰, se da una conciliación o complementariedad de ambas facetas, sin evasión solipsista y con vocación comunitaria de (auto)transformación²¹⁶¹. Lo que quizás nos resulta incómodo o sorprendente con respecto a la propuesta epicúrea es la afirmación desacomplejada de la suficiencia, de la difusión amical y racional, bondadosa y benéfica, de quien acude a otros sin que nada le falte, sino para dar, para acrecentarse en la belleza, la sensatez, el placer y la felicidad, y para acrecer también a los amigos.

La amistad es, entonces, el último y más efectivo remedio contra la infelicidad, adorno último de la vida gozosa, fundada en un mutualismo altruista que nace de la libertad, la elección, la autonomía y la afinidad, en el que interviene no el azar sino la sensibilidad y la

²¹⁵⁸ ANNAS, *Happiness, op. cit.*, pp. 37 y 42.

²¹⁵⁹ EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 79, en VARA, *op. cit.*, p. 105.

²¹⁶⁰ cf. SHERMAN, Nancy, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 7: “on the whole, ancient eudaimonistic ethics can escape the kind of schizophrenia she thinks characterizes Epicurus's position”.

²¹⁶¹ HADOT, *Ejercicio, op. cit.*, pp. 248-249: “(...) esa idea según la cual la filosofía antigua no constituiría sino una forma de evasión, de repliegue sobre uno mismo, ya estemos hablando de los platónicos y su mundo de las Ideas, de los epicúreos y su desprecio de la política o de los estoicos y su sumisión al Destino. En realidad esta manera de ver las cosas es falsa por partida doble. En primer lugar, en un primer nivel, la filosofía antigua tiene siempre algo de práctica colectiva, ya se trate de comunidades pitagóricas, del amor platónico, de la amistad epicúrea o de la guía espiritual estoica. La filosofía antigua implica un esfuerzo conjunto y supone un apoyo, una ayuda espiritual, una búsqueda en comunidad. (...) Este intento de vivir al servicio de la comunidad humana, este intento de actuar en conformidad con la justicia, resulta un elemento esencial de toda vida filosófica. Dicho de otro modo, la vida filosófica comporta normalmente el compromiso con la comunidad. (...) Y es cierto que existe un equilibrio casi imposible de alcanzar entre la paz interior que solo procura la sabiduría y esas pasiones que no pueden dejar de llevarnos por el camino de la injusticia, del sufrimiento y de las miserias humanas. Pero precisamente la sabiduría consiste en tal equilibrio, puesto que la paz interior parece indispensable si se pretende actuar con eficacia. En esto consiste la lección de la filosofía antigua: invitar al hombre a transformarse a sí mismo. La filosofía implica conversión, transformación del modo de ser y de vivir, búsqueda de la sabiduría. No estamos ante una tarea fácil”.

sensatez de los interlocutores, con el objeto de “organiser et d’enseigner la vie philosophique”²¹⁶².

El propósito de Epicuro consiste, al fin y al cabo, en educar para el apoderamiento personal o libertad placiente; su educar equivale, empero, a filosofar y filosofar significa “pratiquer la philosophie, c’est gagner et conserver la santé de l’âme”²¹⁶³.

De hecho, su enseñanza es más una enseñanza de conciencia, de autogestión emocional y de curación psíquica, donde cobra sentido la propuesta de Gabaude sobre la importancia que tiene, entre los amigos del Jardín, la práctica curativa de la dinámica de grupo, en cuanto modo de sugestión, autogestión e intersugestión para obtener felicidad y equilibrio psicofísico²¹⁶⁴, en cuanto propiciación de un estado personal y comunitario receptivo a tales cosas, es decir, capaz de organizar y difundir una existencia de εὐδαιμονία, ἀλυπία y ἡδονή, habida cuenta de que – de acuerdo con lo señalado en varias ocasiones – para Epicuro:

“no es posible vivir gozosamente sin hacerlo sensata y hermosamente y de forma justa ni tampoco sensata y hermosamente y de forma justa sin hacerlo gozosamente. Pues las virtudes están unidas por principio al hecho de vivir gozosamente, y el hecho de vivir gozosamente es inseparable de ellas”²¹⁶⁵.

²¹⁶² cf. GOLDSCHMIDT, Victor, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 241.

²¹⁶³ GABAUDE, Jean-Marc, “Originalité de l’ éducation selon l’ épicurisme”, en *Διοτίμα - Diotima*, nº 11, 1983, pp. 53-66, p. 56; sobre el significado de educar, p. 55: “ habituer les hommes à bien choisir et à moduler leurs conduites, ce qui requiert, posés par la philosophie, références; critères et échelle de valeurs”.

²¹⁶⁴ cf. GABAUDE, “Originalité”, en *op. cit.*, pp. 53-66, p. 58.

²¹⁶⁵ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 132, en VARA, *op. cit.*, p. 91.

5.3 La actividad filosófica curativa: sus objetivos últimos

La finalidad del epicureísmo es, como hemos señalado en numerosas ocasiones, la salud y salvación psíquica, esto es, la felicidad y el bienestar mental a través de la tranquilidad o estabilidad interna, lo que entronca con el ideal de vida y perfección psicofísica llamado *καλοκάγαθία*, que combina en el ser humano la excelencia corporal, la belleza (*καλός*), con la bondad moral (*ἀγαθός*) como cumbre integral, según nos indica Marrou, si bien en Epicuro ese objetivo sólo se materializa en lo espiritual porque, en opinión descalificadora del francés, “Epicuro era enfermizo”²¹⁶⁶.

La filosofía epicúrea persigue, así, un modo de vida filosófica centrado en la felicidad²¹⁶⁷, ejercitada y consciente. En efecto, para Epicuro la ejercitación filosófica, que incluye la meditación y el autogobierno personal son ya, por sí mismos, fuentes de gozo, de un amor a la sabiduría que, no obstante, no abandona la vida corriente²¹⁶⁸. La filosofía se equipara, en este contexto, a la salud psíquica, a la curación, es decir, equivale a ayudarse a uno mismo y ayudar a los demás a alcanzar ese estado de bienestar equilibrado con respecto a la mente y el cuerpo (*ψυχή / σῶμα - σάρξ*), o a los niveles somáticos sutil y burdo.

²¹⁶⁶ MARROU, *op. cit.*, p. 53: “Pero es preciso advertir que si tal ideal llegó a realizarse en la práctica, ello no pudo acaecer sino en un instante fugitivo de equilibrio inestable entre dos tendencias' que evolucionaban en sentido contrario, una de las cuales no podía avanzar sin provocar el retroceso de la otra, que predominaba anteriormente. Llegará el día en que la educación griega habrá de ser esencialmente, como la nuestra, una cultura espiritual: ello ocurrirá bajo la influencia de hombres como Sócrates, que era feo, o de Epicuro, que era enfermizo”.

²¹⁶⁷ HADOT, *Ejercicios, op. cit.*, p. 260: “Para la Antigüedad la filosofía consistía, pues, en un modo de vida que exige del filósofo una transformación absoluta de consciencia y su constante compromiso personal. (...) lo característico de la filosofía es transformarlo todo en filosofía, es decir, racionalizar e interiorizar cuanto tiene a su alrededor”; cf. HADOT, *Forma de vida, op. cit.*, pp. 151-153: “Un modo de vida: La forma de vida filosófica es, simplemente, el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana (...) sobre todo una actitud moral. (...) En cuanto a los epicúreos, he hecho alusión a ellos hace un momento, su forma de vida consistía ante todo en cierta ascesis de los deseos destinada a mantener la tranquilidad de alma más perfecta. Había que limitar los propios deseos para ser feliz”.

²¹⁶⁸ CONCHE, *Épicure, op. cit.*, p. 42 [pasaje redescubierto en Conche gracias a LUCAS, “La philosophie antique comme soin de l'ame”, en *op. cit.*, nota 1]: “Et certes, la ‘philosophie’ dont il s’agit ici, et qui apporte une espèce de jubilation dès le premier contact avec elle, n’est pas n’importe quelle philosophie, mais la ‘droite philosophie’, orthè philosophia (S.V. 41). C’est à elle que songe Epicure, disant: ‘Il faut rire et ensemble philosopher et gouverner sa maison...’. Il n’y a pas un moment pour vivre et un moment pour philosopher, mais la vie ordinaire est toute traversée de philosophie et de méditation épicuriennes. Pourtant une question se pose: d’où vient la différence entre la philosophie et les autres occupations ? Pourquoi la philosophie réjouit-elle dès le commencement de son exercice ? La réponse épicurienne est très nette: dans toutes les autres activités, nous sommes des malades, mais, par la philosophie, nous guérissons. La joie profonde de philosopher est la joie du passage de la maladie à la santé. Nous étions, chez Platon, des prisonniers ; nous sommes des malades quittant pour toujours l’état de maladie (puisque la sagesse est une disposition irréversible: cf. D.L., X, 117 [“(…) el que ha llegado a ser sabio una vez no admitirá ya más la disposición de ánimo contraria, ni la fingirá a gusto”]{DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 117, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 557})”.

Tal estado es lo que se conoce como εὐδαιμονία o, con Sócrates, como el buen vivir (εὖ ζῆν)²¹⁶⁹. Epicuro coincide plenamente con esta postura al acompañar el vivir (ζῆν) de los adverbios μακαρίως (bienaventuradamente), καλῶς (bellamente), ἡδέως (dulcemente), φρονίμως (sensata o prudentemente) y δικαίως (justamente), con lo que implica una suerte de sinonimia virtual. La felicidad epicúrea no es, como sí lo es la aristotélica, la búsqueda y logro de una actualización plena de las potencias de la naturaleza humana, tanto en el nivel de la virtud ético-práctica, cuanto en el nivel teórico o contemplativo²¹⁷⁰, ni tampoco opta por un apartamiento gubernativo platónico²¹⁷¹, tampoco se entrega en sentimientos disruptivos como el amor pasional o la ira ni se disipa en los vicios más burdos.

Parafraseando a Jeanne Croissant, a quien ya hemos mencionado en puntos anteriores de esta investigación, podemos sostener que la felicidad epicúrea consiste en (saber) hallar el placer – siendo el primero no sufrir – que, a su vez, se basta con colmar cuanto nos es verdaderamente necesario, todo lo cual nos conduce a un estado de bienestar reposado y calmo, satisfecho y pacífico. Al aludir a las necesidades humanas, estamos implicando, lógicamente, los límites y los imponderables de cuanto nos circunda²¹⁷².

²¹⁶⁹ PLATÓN, *Critón*, 48a 4-9, en LLEDÓ ÍÑIGO, *op. cit.*, p. 201: “no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien. (...) vivir bien, vivir honradamente y vivir justamente son el mismo concepto [καὶ τόνδε δὲ αὖ σκόπει εἰ ἔτι μένει ἡμῖν ἢ οὐ, ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν. (...) Τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὅτι ταῦτόν ἐστιν]”.

²¹⁷⁰ cf. CROISSANT, “Le bonheur”, en CROISSANT, *op. cit.*, pp., 195-229, concretamente p. 197.

²¹⁷¹ ROHDE, *Psique*, *op. cit.*, p. 253: “La vida terrenal, tal y como es, será siempre un mundo extraño e inhóspito para el verdadero filósofo, quien se sentirá, a su vez, como un elemento extraño sobre la tierra, como un ignorante de todos los negocios del mundo, despreciado como un necio por la muchedumbre de los hombres, tan duchos en estos negocios terrenales. El filósofo, cuando de verdad lo es, tiene que cuidarse de algo más importante que todo eso, de la salud de su alma; no vivirá para la colectividad, sino para sí mismo y su misión. No considerara los afanes humanos ni el trafago del mundo dignos de ser tomados en serio; vera en el estado una institución irremediabilmente corrompida, basada en la quimera, los apetitos y la injusticia. Solo el sería, en rigor, el verdadero estadista, el hombre capaz de guiar a los ciudadanos hacia su salvación, no como un servidor de sus apetitos, sino como el médico que ayuda a los enfermos a curarse”.

²¹⁷² CROISSANT, “Le bonheur”, en CROISSANT, *op. cit.*, pp. 195-229, concretamente pp. 205-206: “L'état de bonheur se présente à nous chez Epicure, sous sa forme la plus générale, comme un état de plaisir (ἡδέως ζῆν). Par là s'affirme d'emblée la volonté de traiter du bonheur comme bonheur ressenti, en même temps que s'annonce la démarche qui, dans ce système matérialiste, va permettre de normer le plaisir et d'abord de le définir, en repensant sur nouveaux frais ces plaisirs liés aux besoins du corps qu'avaient déjà analysés Platon et Aristote. Il faut partir de cette vérité première que toute douleur est un mal, tout plaisir un bien, plus précisément même que la douleur est le seul mal, le plaisir tout notre bien. Mais il faut comprendre aussi que la signification fondamentale du plaisir est celle qui l'articule à la douleur, c'est-à-dire au besoin. Tout besoin non satisfait engendre un état de douleur, toute satisfaction du besoin crée du plaisir, ce plaisir en mouvement d'abord par lequel le besoin s'élimine en se satisfaisant, mais surtout ce plaisir stable et en repos auquel nous parvenons une fois le besoin satisfait, et qui est le fondement de la vie heureuse. Car, n'existant pas de troisième terme entre la douleur et le plaisir, il faut appeler plaisir tout, état d'où la douleur est absente en sorte que tout état de paix et de tranquillité doit être tenu pour un état de plaisir. La liaison du plaisir au besoin fournit ainsi une normativité au principe du plaisir et permet de construire une sagesse sur l'hédonisme. Mais c'est à condition de donner son sens fort au besoin, de le maintenir dans les bornes que lui a assignées la nature. Plus exactement de régler sur les besoins naturels ces désirs par lesquels l'âme se porte vers ce qu'elle n'a pas et tend au plaisir à travers la douleur. La nature est une fois de plus

De esta forma, lo necesario no designa tan solo aquello cuya carencia supone la pérdida de la vida o la salud, sino también los límites mismos de lo real y su inexorabilidad, a la que es imposible sustraerse. Ese es el campo de juego de la felicidad, de lo indoloro, del placer y de la vida. La filosofía de Epicuro es esto esencialmente: una propuesta para la “búsqueda de felicidad, una terapia para los oprimidos”²¹⁷³, entendiendo la felicidad, en primer instancia, como el placer que supone la ausencia de dolor, ἀπονία, ἀναλγησία o ἀλυπία, por lo que respecta a la mente o a otras partes corpóreas más burdas. Al equiparar placer, virtud y felicidad, Epicuro está contestando propuestas de vida como la aristotélica. A este respecto importa mencionar las precisiones de Eduardo Acosta cuando confronta la exhortación a la filosofía de Epicuro y las tesis aristotélicas: el de Samos no pide, como requisitos para acceder a la filosofía, esto es, a la felicidad, una vida madura o una edad determinada, la ausencia de males o pesares o un tiempo muy extenso para conquistarla²¹⁷⁴.

Ya hemos insistido más en que ἀλγηδών/ λύπη, por una parte, y ἡδονή, por otra, articulan la respuesta práctica (irracional-sensitiva/prudencial-ética) en pos de la felicidad epicúrea. Bien, antes de tratar esas cuestiones y de su dimensión como objetivo curativo, es preciso esclarecer, a modo de cierre circular, que los objetivos prácticos de tipo ético convergen en la naturaleza del individuo, en cuanto constitución psicofísica, y en su naturalidad perteneciente a la φύσις cual un compuesto precedero más. Como bien escribe Méndez Lloret:

“La actividad filosófica como ejercicio de control y conquista de la naturaleza en el individuo se encamina al verdadero fin: ‘En nuestras restantes ocupaciones, una vez cumplidas, recogemos el fruto con no pequeña dificultad. En la filosofía, por el contrario, el placer coincide con el conocer. Pues no se goza después de haber aprendido, sino que gozar y aprender se dan conjuntamente’ (G. V. 27)”²¹⁷⁵.

La asunción de la propia responsabilidad sobre uno mismo y sobre su felicidad entronca con la noción de deseo y, especialmente, con las necesidades y su reino por

la vraie norme, mais toute la signification qu'Épicure consent à donner à l'idée de nature humaine tient dans le jeu des pulsions fondamentales ordonnées à la satisfaction des besoins élémentaires, dont les êtres purement 'naturels', comme l'animal et l'enfant, nous offrent quotidiennement l'exemple. Si nous restons fidèles à la signification naturelle du plaisir et de la douleur, le bonheur est à portée de la main, car nous pourrions facilement éliminer l'un au profit de l'autre. Le besoin naturel peut toujours, et même aisément, être satisfait car son propre est d'être limité”.

²¹⁷³ GUISÁN, Esperanza, *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 57.

²¹⁷⁴ cf. ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo, “En torno al Protréptico de la Carta de Meneceo a Epicuro”, en *Helmántica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, nº 31, 1980, pp. 110-114.

²¹⁷⁵ MÉNDEZ LLORET, “Doctrina”, en *op. cit.*, pp. 143-172, concretamente p. 157.

excelencia, la Naturaleza, de forma que la física puede tomar como prefacio a la práctica moral, mas también como su postfacio²¹⁷⁶, cosa que apunta Fallot. En lo concerniente a la relación entre práctica vital y naturaleza o descripción de la misma, física y ética, subrayamos que no existe divorcio alguno entre ambas dimensiones, sino que son mutuamente necesarias y complementarias²¹⁷⁷; por este motivo observa Annas, sobre el naturalismo ético o la ética naturalista como rasgo de las filosofías helenísticas y, en particular, del Jardín:

“We should cultivate the virtues only because they enable us to achieve true pleasure, according to the Epicureans, because that is in accordance with human nature. Though they disagree about what it is that human nature requires for its fulfilment, they agree that it is human nature that we should look to, if we are to determine the proper place of virtue in our lives”²¹⁷⁸.

Lo natural también es, para lo humano y el resto, aquello que es (de un modo) y no puede no ser (de ese mismo modo), así, según afirma Croissant en una larga pero enjundiosa cita, Epicuro sabe coaligar placer – natural en el hombre –, necesidad y límite físico:

“Si forte est l'influence de certaines positions fondamentales dans la pensée grecque — parce qu'elles traduisent ce qui fait, l'unité d'un moment de l'esprit à travers les oppositions où il se diffracte — que nous voyons le couple pythagoricien du πέραις et de l'ἄπειρον, de la limite et de l'illimité, trouver chez Épicure une application nouvelle

²¹⁷⁶ FALLOT, Jean, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Torino, Einaudi, 1977, p. 3: “E certo che la morale può essere considerata come la conclusione della fisica; può anche essere la sua introduzione”; cf. p. 106: “Epicuro rimane fedele alla tradizione greca: affronta direttamente il problema della causa e della sensazione, riserva ad esso tutta la sua importanza. La scienza risolve il timore dei fenomeni celesti e della morte: l'uomo non deve identificarsi col suo futuro (rifiuto del tempo). (...) La filosofia di Epicuro è dunque in primo luogo una filosofia della scienza o della conoscenza. Affronta direttamente i problemi tradizionali dei fisici, la causa dell'universo, la sua unità, la sua totalità, che cosa in esso resiste alla distruzione (il vuoto e il nucleo dell'atomo). Poi i problemi della sensazione: la ricerca del limite del piacere (puro precisamente perché costante, e senza mescolanza con ciò che gli è estraneo) non è distinta dall'ascesi morale, che è permessa dalla filosofia, e che ci procura quelli che ho chiamato i tre rifugi, con un termine buddista che in questo caso mi pare opportuno: la scienza, l'amicizia, la saggezza”.

²¹⁷⁷ MÜLLER, Reimar, *Die epikureische Ethik*, Berlin, Akademie, 1991, p. 9: “Schon lange bevor die Ethik zu einem selbständigen Ressort der griechischen Philosophie wurde, das der Bewältigung des praktischen Lebens und der Anleitung für das Handeln der Menschen diente, gewährte diese in ihrer Ganzheit als Vermittlerin einer Weltanschauung auch ein bestimmtes Maß an Lebensorientierung. Die Rede von der frühen griechischen „Naturphilosophie“ ist etwas irreführend, sofern für diese frühen Philosophen die Betrachtung des Kosmos mit dem Ziel erfolgte (wie in der mythischen Weltbetrachtung, deren Funktion sie unter anderen Prämissen und mit neuen Mitteln übernahm), die Stellung des Menschen im Kosmos zu bestimmen und ihm dadurch Orientierung und Halt in der Bewältigung seines Lebens zu geben². Kosmische und gesellschaftliche Realität standen von vornherein in einem Verhältnis wechselseitiger Spiegelung, da die frühen Philosophen (unbewußt oder bewußt) bestimmte Elemente und Strukturen der gesellschaftlichen Sphäre in den Kosmos projizierten und umgekehrt aus dem Kosmos Regeln für die Gesellschaft ableiteten. Die Einordnung des Menschen in den Kosmos ist aber auch durch ein evolutionäres Weltbild gegeben, von dem noch ausführlicher zu sprechen sein wird”.

²¹⁷⁸ ANNAS, *Happiness, op. cit.*, p. 136.

dans la méditation sur les voies du désir. La nature nous enseigne une borne du désir qui est la voie du bonheur. A s'engager dans des désirs qui outrepassent les besoins naturels, l'homme prend la voie fatale de l'infinitude, qui est celle de l'inquiétude, parce que toute satisfaction est grosse d'un au-delà que l'imagination ressent comme un manque. Un type d'attitude se fait jour ici: non seulement un choix, qui fera école, en ce qui concerne le bonheur, car le bonheur épicurien est le modèle de tous les bonheurs-repos, qui s'obtiennent par la restriction, mais une position doctrinale qui justifie ce choix et dont il importe de la mettre au clair et de dégager les présupposés. La référence aux besoins élémentaires comme à cela seul qui est naturel dans l'homme met en fait en question la possibilité de définir l'homme par l'idée de nature. Si la nature est invoquée comme une norme qu'il faut rejoindre, c'est qu'effectivement l'homme déborde la nature. Le message de salut qui nous conseille de nourrir les seuls désirs naturels et nécessaires, de prendre nos distances à l'égard de tout le non-nécessaire dont peuvent se gonfler les désirs naturels, et d'écarter résolument tout désir qui n'est ni naturel ni nécessaire, entérine d'abord des réalités psychologiques qui ne sont pas soumises à un ordre naturel”²¹⁷⁹.

Es ahora momento, una vez reexaminados los vínculos, redondos, entre física y práctica, de estudiar el dolor en las doctrinas del Κῆπος.

5.3.1 La ἀναλγησία: carencia de dolor

Consideramos legítimo bautizar así este objetivo, no menor, de la filosofía y terapia epicúreas: el dolor puede ser físico como dolencia aguda o crónica en lo burdo o como angustia, miedo y malestar, en lo sutil. Así, Rodis-Lewis se refiere a una “thérapeutique des craintes”²¹⁸⁰, que incluye, especialmente, el temor al dolor y a la muerte, así como a lo divino, que nosotros no tratamos aquí. La *summa uoluptas*, que es *summum bonum*, radica en saber, y vivir, que, según Epicuro, “[e]l límite máximo de la intensidad del gozo es la supresión de todo dolor. Y en donde haya gozo no hay, durante el tiempo que esté, dolor ni sufrimiento ni ambas cosas a la vez”²¹⁸¹ y que, si bien el hombre padece dolencias en el cuerpo burdo, debidas, entre otras cosas, a veces a la estrechez de sus canales²¹⁸², “[e]l dolor no se prolonga indefinidamente en la carne, sino que el dolor extremo dura poquísimos tiempo, y el que sólo

²¹⁷⁹ CROISSANT, “Le bonheur”, en CROISSANT, *op. cit.*, pp. 195-229, concretamente pp. 207-208.

²¹⁸⁰ RODIS-LEWIS, *Épicure*, *op. cit.*, p. 118 y ss.

²¹⁸¹ EPICURO, *Máxima capital*, III, en VARA, *op. cit.*, p. 93.

²¹⁸² RODIS-LEWIS, *Épicure*, *op. cit.*, p. 133.

consigue superar el gozo que embarga a la carne no acompaña a éste durante muchos días. Y las enfermedades de larga duración tienen una mayor dosis de gozo que del mismo dolor”²¹⁸³.

El mal puede materializarse, en lo humano, como enfermedad, esto es, falta de salud, o como aflicción psíquica y las doctrinas de Epicuro se marcan como objetivo salutífero comprender que estos *bona negativa*, cuya importancia se mide por el mal que nos quitan, son el fundamento de una vida dichosa, ya que “toda elección y repulsa [está condicionada] a la salud del cuerpo (τὴν τοῦ σώματος ὑγίαιαν) y a la imperturbabilidad del alma (τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν), ya que éste es el fin de una vida dichosa. Pues todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor (μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν). Y una vez que este objetivo se cumple en nosotros, se disipa todo tormento del alma, al no tener la persona que ir en busca de algo que le falta ni buscar otra cosa con la que se completará el bien del alma y el del cuerpo. Pues tenemos necesidad de gozo sólo en el momento en que sentimos dolor por no estar con nosotros el gozo, pero cuando no sentimos dolor ya no estamos necesitados de gozo”²¹⁸⁴. Epicuro señala también la ἀοχλησία o ausencia de desórdenes (ὄχλος) de tipo más bien físico, que los latinos traducen como *indolentia*, asociada despectivamente con la indolencia en cuanto cualidad de quien no se afecta, es perezoso o insensible.

En sentido estricto, los *bona negatiua* que hemos mencionado serías *uoluptates negatiuae*, esto es, *in stabilitate* o καταστηματικά (...) ἡδοναί, tal como nos reporta Diógenes Laercio: “La falta de perturbación y la ausencia de pesar (ἀπονία) son placeres en reposo, y el regocijo y la alegría se perciben como en movimiento por su actividad”²¹⁸⁵. Diversos autores nos transmiten testimonios que confirman lo antedicho. Así, Cicerón nos informa también, con Torquato, de que:

“estimamos como placer supremo el que se experimenta cuando se ha suprimido todo dolor. En efecto, cuando quedamos libres de dolor, la misma liberación y carencia de toda molestia nos causa gozo. Si, pues, todo lo que nos hace gozar es placer, del mismo modo que es dolor todo lo que nos lastima, con razón se llama placer a la carencia de todo dolor. De igual manera que cuando con la comida y la bebida se ha eliminado el hambre y la sed, la sola privación de la molestia trae como consecuencia el placer, así, en cualquier circunstancia, la remoción del dolor hace que le suceda el placer. En

²¹⁸³ EPICURO, *Máxima capital*, IV, en VARA, *op. cit.*, p. 93.

²¹⁸⁴ EPICURO, *Epístola a Meneceo*, 128, en VARA, *op. cit.*, p. 89.

²¹⁸⁵ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 136, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 556.

consecuencia, no quiso admitir Epicuro la existencia de un estado medio entre el dolor y el placer; pues aquello mismo que algunos consideran estado intermedio, la carencia de todo dolor, es para él no sólo placer, sino incluso el supremo placer”²¹⁸⁶.

En la misma línea Séneca escribe: “[l]a doctrina de Epicuro señala dos bienes que componen la suprema beatitud: el cuerpo libre de dolor y el alma sin perturbación”²¹⁸⁷.

Debemos apostillar que si bien somos conscientes de que la analgesia cae, propiamente, en el ámbito de los placeres, hemos estimado oportuno tratarla en el ámbito de la supresión entendida positivamente, para luego ocuparnos de placeres positivos o en presencia.

5.3.1.1 Tanatología: curación de la muerte

Para el de Samos la aceptación de la muerte como límite extra-vital constituye un conocimiento correcto (γνώσις ὀρθή) que debe asumirse²¹⁸⁸ y que incluso hace más placentera la vida humana, sin agregarle tiempo sino desenraizando el deseo de inmortalidad²¹⁸⁹. No obstante, Warren (se) pregunta: “Why should this new conception of our inevitable and painless demise make life more enjoyable? Epicurus does not make clear here just how this connection is to be made”²¹⁹⁰.

Creemos que precisamente gracias a la razón y a los modos terapéuticos ya descritos es posible vencer los miedos cervales y atávicos, tanto el que se refiere a los dioses cuanto el

²¹⁸⁶ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 11, 37-38, en HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, p. 73 [*maximam voluptatem illam habemus, quae percipitur omni dolore detracto. nam quoniam, cum privamur dolore, ipsa liberatione et vacuitate omnis molestiae gaudemus, omne autem id, quo gaudemus, voluptas est, ut omne, quo offendimur, dolor, doloris omnis privatio recte nominata est voluptas. Ut enim, cum cibo et potione fames sitisque depulsa est, ipsa detractio molestiae consecutionem affert voluptatis, sic in omni re doloris amotio successionem efficit voluptatis. itaque non placuit Epicuro medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem; illud enim ipsum, quod quibusdam medium videretur, cum omni dolore careret, non modo voluptatem esse, verum etiam summam voluptatem*].

²¹⁸⁷ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 66, 45, en ROCA MELIÁ, *Lucilio I, op. cit.*, p. 380 [*apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione*].

²¹⁸⁸ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 124, en VARA, *op. cit.*, p. 88: “la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad”.

²¹⁸⁹ cf. PREUSS, Peter, *Epicurean Ethics: Katastematic Hedonism*, Lewiston, E. Mellen Press, 1994, pp. 56 y ss.: “To a person consumed by the desire for immortality and pained by the thought of his mortality he doesn’t hold out hope by trying to make the case for immortality, as did Plato, but, realizing that such a person needs more than rational persuasion, he offers therapeutic philosophy”.

²¹⁹⁰ WARREN, James, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 111.

que se refiere a la muerte. Ésta última, como indica Rodis-Lewis, “joint le maximum de certitude et d’incertitude: inéluctable pour le fait, nous ignorons son moment et ses circonstances. L’anticipation incontrôlée fonde l’appréhension, et nourrit l’affabulation”²¹⁹¹. Ante este hecho radical pero cierto, Epicuro procura evitar la tenebrosidad de la *meditatio mortis* o del σῶμα / σήμα platónico, que ahogan la felicidad del presente y reniegan del cuerpo y de las sensaciones, las cuales aquél sólo puede recibir cuando está en vida, dado que, según Epicuro:

“La muerte no tiene nada que ver con nosotros. Pues el ser, una vez disuelto, es insensible, y la condición insensible no tiene nada que ver con nosotros”²¹⁹².

Antes de mencionar, someramente, algunas cuestiones relativas al θάνατος, es obligado advertir, con Puliga, que el objetivo de la tanatología indolora se cumple desde la fisiología, desde la naturaleza²¹⁹³.; también importa poner de manifiesto que se excluye de los planteamientos epicúreos la inducción de la propia muerte, el suicidio²¹⁹⁴, dado que no es posible introducir muerte allí donde ya hay vida plena. En este sentido, acierta sobremanera Ballot al señalar que la conciencia de la muerte o su asunción tiene como contrapartida la afirmación radical de la vida, mientras vivimos:

“Quanto ha dovuto capire la morte, Epicuro, per amare tanto la vita! Il vero senso epicureo della morte è forse questo, che essa pone ogni piacere di essere come trascendente all’occasione particolare, alla sensazione particolare, al rapporto con l’oggetto; come un limite, come un piacere puro. A partire dal pensiero della morte, e non soltanto dalla soglia della sensazione, si ritrova il piacere puro di Epicuro, quel piacere che, abolendo il tempo (come rapporto e relazione), abolisce ogni presenza della morte. Il cerchio è chiuso”²¹⁹⁵.

²¹⁹¹ RODIS-LEWIS, *Épicure, op. cit.*, p. 120.

²¹⁹² EPICURO, *Máxima capital*, II, en VARA, *op. cit.*, p. 93.

²¹⁹³ PULIGA, Donatella, “XPONOS e ΘΑΝΑΤΟΣ in Epicuro”, en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, nº IV, 1983, fasc. 2, pp. 235-260, y concretamente pp. 238-239: “Ma la concreta eliminazione del φόβος discende dallo studio della natura, dalla φυσιολογία (...) Il richiamo alla φύσις si connette strettamente con l’esortazione a scacciare la paura della morte: entrambi questi punti del sistema mirano a rifondare una serenità perduta, sia a livello speculativo che a livello pragmatico, da chi si è abbandonato alle seduzioni del pessimismo (in alcuni casi, anche Aristotele) rinunciando perciò a volersi reintegrare armonicamente nel ritmo dell’esistenza, che necessita di almeno un dato incrollabile”.

²¹⁹⁴ ENGLERT, Walter, “Stoics and Epicureans on the Nature of Suicide”, en CLEARY, J., WIANS, W. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* nº 10, 1994, pp. 67-98, especialmente p. 86 y ss.

²¹⁹⁵ FALLOT, *Piacere, op. cit.*, p. 79.

Mitsis también ha señalado que la doctrina tanatológica epicúrea no pretende ser una triquiñuela intelectual ni una afirmación contraintuitiva, sino la asunción intelectual y emocional de la finitud para una vivencia plena de la existencia humana, en pos de la felicidad²¹⁹⁶.

Abordemos ya, pues, la cuestión. Aceptado que todo mal y todo bien se hallan en la sensación y que la muerte es *στέρησις αἰσθήσεως*, “el mal que más pone los pelos de punta, la muerte, no va nada con nosotros, justamente porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos. Por tanto, la muerte no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos, justamente porque con aquellos no tiene nada que ver y éstos ya no existen”²¹⁹⁷. El corolario de todo esto es, pues, que: “μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον”²¹⁹⁸ o que, como poetiza Lucrecio: “*Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum*”²¹⁹⁹.

En este sentido, estimamos que, leídas desde Grecia y desde sí mismas, las tesis epicúreas salen indemnes de críticas como las de Nagel, que parecen de tradición más dualista (platónico-judeo-cristiana), a propósito de la privación o pérdida – de algo, percibida como dolorosa, por alguien y ligada a la progresión del tiempo pero dañosa toda la vida²²⁰⁰. En su excelente libro sobre la cuestión, Warren sintetiza las preguntas (y respuestas) epicúreas sobre la mortalidad:

“1. Is being dead bad for the deceased? / 2. Is it bad for someone that he or she is going to die? / 3. Is it bad for someone if he or she dies sooner rather than later? / 4. Is it

²¹⁹⁶ MITSIS, Phillip, “When Death Is There, We Are Not: Epicurus on Pleasure and Death”, en BRADLEY, Ben *et alii* (eds.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*. New York, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 200-217, concretamente pp. 204-205: “the Epicureans did not think that they were in the business of merely trying to cleverly defend a perversely counterintuitive, albeit isolated, view—a sneaking suspicion that often lurks just below the surface of many contemporary attacks on the ‘Epicurean’ position. Indeed, to the contrary, Epicurus believed that his strong claims about death’s inability to affect the quality of a pleasurable life follow naturally from a particular conception of the good. (...) Nonetheless, these claims, even in summary form, on their own harbor a sufficiently difficult set of philosophical challenges to have given rise to a sophisticated array of arguments from contemporary philosophers attempting to contend with what, ironically, the ancient Epicureans themselves took to be a rather commonplace set of considerations in support their arguments. So, too, most contemporary arguments take the form of what the Epicureans themselves would have regarded in the first instance as a distinctly rearguard action, in the sense that few contemporary ethical theorists have taken seriously to heart Epicurus’s primary concern that a proper recognition of our mortality needs to be at the very heart of any systematic ethical and political theory”.

²¹⁹⁷ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 125, en VARA, *op. cit.*, p. 88.

²¹⁹⁸ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 124, en VARA, *op. cit.*, p. 88.

²¹⁹⁹ LVCRETIVS BAILEY, *op. cit.*, III, 830 [SOCAS, *op. cit.*, p. 263: “Así pues la muerte no es nada ni nada tiene que ver con nosotros”].

²²⁰⁰ cf. NAGEL, Thomas, “Death”, en *Noûs*, vol. 4, nº 1, feb., 1970, pp. 73-80, concretamente p. 80: “If there is no limit to the amount of life that it would be good to have, then it may be that a bad end is in store for us all”.

bad for someone to undergo the process of passing from being alive to being dead? [...]

1*. The fear of being dead. / 2*. The fear that one will die, that one's life is going to end.

/ 3*. The fear of premature death. 4*. The fear of the process of dying”²²⁰¹.

Epicuro afronta resolutivamente esos reparos al indicar lo antedicho: antes de la muerte o tras ella, donde la hay, no hay sensibilidad (ἀναισθησία) ni se preserva sujeto psíquico independiente alguno capaz de perder bienes o sufrir suplicios *post-mortem*; si no ha sensación, no hay sensación dolorosa, puesto que no hay sintiente; ahí arraiga la invulnerabilidad del vivo ante la muerte²²⁰², que incluso permite afirmar que la muerte no es mala para los seres humanos en cuanto no la podemos experimentar²²⁰³; pasamos de la persona al cadáver, por así decirlo:

“si acaso nos esperan desdichas y dolores, debe también en ese tiempo de entonces estar aquel al que le podría ocurrir algo malo; puesto que la muerte evita tal cosa e impide que esté aquel al que podrían juntársele tales inconvenientes, podemos dar por sentado que nada hay que temer en la muerte, que no puede llegar a ser desgraciado quien no está ya”²²⁰⁴.

En segundo lugar, resulta insensato temer algo que no sucede ahora y que es común a todo ser vivo e incluso a todo compuesto atómico, la muerte y la descomposición. Del mismo modo, al cadáver tampoco se le han “quitado juntas tantas satisfacciones de la vida”²²⁰⁵, pues no existe a quién sustraer, no existe privación en sentido estricto.

²²⁰¹ WARREN, *Death, op. cit.*, pp. 3-4.

²²⁰² cf. FURLEY, David, “Nothing to Us?”, en SCHOFIELD, M. y STRIKER, Gisela (eds.), *The Norms of Nature: studies in Hellenistic ethics*, Cambridge / Paris, Cambridge University Press / Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1986, pp. 75-91, p. 76: “I. Nothing is good or bad for a man except what stimulates his feelings (of pleasure or pain). II. The dead feel nothing. III. Hence nothing is good or bad for one who is dead. IV. Hence his state of being dead is not (good or) bad for one who is dead. V. But if a thing is not bad when it is present, there is no rational ground, at any previous time, for fear of its future presence. VI. Hence no living person has any rational ground for fear of his future state of being dead”.

²²⁰³ ROSENBAUM, Stephen, “How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus”, en *American Philosophical Quarterly*, vol. 23, nº 2, abril, 1986, pp. 217-225, p. 218: “(A) A state of affairs is bad for person P only if P can experience it at some time. Therefore, (B) P's being dead is bad for P only if it is a state of affairs that P can experience at some time. (C) P can experience a state of affairs at some time only if it begins before P's death. How to Be Dead and Not Care (D) P's being dead is not a state of affairs that begins before P's death”.

²²⁰⁴ LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, III vv. 861 y ss. en SOCAS, *op. cit.*, p. 265.

²²⁰⁵ LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, III vv. 893 y ss. en SOCAS, *op. cit.*, p. 266.

En vez de la angustiada hambre de eternidad²²⁰⁶, o de la obediencia a la superstición y a la autoridad religiosas por ese motivo, o, todavía, de la actividad frenética para no considerarla o, por último, del daño a los demás para morirse menos, “[d]er Mensch soll sich als radikal begrenzt und sterblich anerkennen, um sich in dieser Anerkenntnis von Todesfurcht zu befreien”²²⁰⁷, como bien indica Schadel. No hay mal, pues, en lo que no ha de perjudicarnos en el presente y ha de ser cuando nosotros ya no seamos. Es irracional, entonces, temer la muerte; como lo es el deseo, antinatural e innecesario, de vivir eternamente es, lo si cabe, muestra una mayor irracionalidad y desconocimiento de la φυσιολογία.

Igualmente, Lucrecio presenta otro argumento terapéutico-consolatorio contra el *timor mortis*, a saber, el paréntesis milagroso de existencia que debemos gozar concluye, ciertamente pero también principia, es decir, la existencia no está ya en nosotros a la muerte pero tampoco está antes del nacimiento. Si no nos preocupamos por la inexistencia *prae-uitam* tampoco debe angustiarnos la inexistencia *post-mortem* y además no nos angustia, al reflexionar sobre ella en vida, el estado de aniquilación prenatal²²⁰⁸. Escribe Lucrecio:

“Mira igualmente lo poco que nos importa la antigüedad pretérita del tiempo eterno, antes de nacer nosotros; la naturaleza así nos pone delante una imagen de ese tiempo que tras la muerte nuestra al cabo llegará: ¿acaso algo espantoso en él se revela?, ¿acaso parece siniestro en algún modo?, ¿no se presenta como más tranquilizador que ningún sueño?”²²⁰⁹.

De sus versos captamos el hecho de que el pasado previo al momento de esta vida actúa como espejo (*speculum*) del futuro posterior a la vida²²¹⁰. Sin duda, esta proposición ha

²²⁰⁶ NUSSBAUM, *Terapia, op. cit.*, p. 251 y ss.: “Pero los epicúreos presentan el miedo a la muerte (y la correspondiente aspiración a una prolongación indefinida de la vida) como poseedor de un violento poder de turbación”; cf. pp. 253 y ss.

²²⁰⁷ SCHADEL, Helene, *Thanatos: Studien zu den Todesvorstellungen der antiken Philosophie und Medizin*, Pattensen, Wellm, 1975, p. 64.

²²⁰⁸ WARREN, Facing, *op. cit.*, p. 57 y ss.

²²⁰⁹ LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, III vv. 972-977, en SOCAS, *op. cit.*, p. 269 [*respice item quam nil ad nos ante acta vetustas / temporis aeterni fuerit, quam nascimur ante. / hoc igitur speculum nobis natura futuri / temporis exponit post mortem denique nostram. / numquid ibi horribile apparet, num triste videtur / quicquam, non omni somno securius exstat?*].

²²¹⁰ cf. SALEM, Jean, *La mort n'est rien pour nous: Lucrèce et l'éthique*, Paris, Vrin, 1990, p. 120 y ss.

sido objeto de críticas²²¹¹, ligadas con la noción de identidad y la linealidad progresiva del tiempo y de la línea de causación.

La cuestión del temor a una muerte prematura o importuna ha sido tratada con agudeza por Striker, quien entiende que una vida completa implica una muerte natural en el sentido de que no ocurra en tiempo demasiado temprano como para haber alcanzado una vida redonda o filosóficamente plena, completa²²¹². Es interesante la precisión de Warren en el sentido de que la muerte resulta dolorosa para quien continúa teniendo el deseo de seguir viviendo y no en caso contrario, si bien concede que:

“Premature death is not to be feared if and only if one has attained ataraxia. So at any point until ataraxia is reached it is reasonable to fear premature death. But if it is reasonable to fear premature death, this is sufficient to make it impossible for anyone not yet in ataraxia to attain ataraxia. This seems to me to be a very difficult problem for the Epicureans to overcome. The sources of the problem are quite clear. First, the Epicurean identification of mental anxieties and fears as a kind of pain leads them to conclude that the state of complete pleasure must be a state which admits no residual anxieties. Second, the Epicureans seem to have attempted to answer the potentially devastating criticism that they do not address the fear of premature death by telling us that a complete life, one whose value cannot be diminished if its duration is curtailed, is one which has attained this state of complete pleasure”²²¹³.

²²¹¹ WARREN, *Death, op. cit.*, p. 77 y ss.: “A. The time of birth is a necessary condition of personal identity, whereas the time of death is merely contingent (i. e. I could not have been born earlier than I was, but could die later than I will). B. Within a lifetime our attitudes to past and future experiences are inevitably asymmetrical”.

²²¹² STRIKER, Gisela, “Commentary on Mitsis”, en GURTLER, G., WIANS, W. (eds), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4, 1988, pp. 323-30, concretamente pp. 325 y 328: “Duration (of life) is not really the issue. What we are rightly concerned about when we are afraid of dying is completeness as opposed to incompleteness, and that is only incidentally a matter of sheer length of time. In order to show this, I need to appeal to a distinction that I am rather amazed to find ignored by Mitsis and, perhaps, Epicurus too: the distinction between premature death and eventual death. [...] I am inclined to think that all the Epicurean arguments were meant to show is that we should not ruin our lives by worrying about being mortal. I must admit that it is puzzling to find this particular fear described as a concern that fills the lives of unenlightened humans with incessant anxiety. People do not ordinarily seem to spend much time worrying about immortality. On the other hand, we tend to be greatly upset by life-threatening dangers, and it seems quite likely, given the insecurity of daily life in Epicurus' times, that the fear of death in this sense could turn into an obsession. It would be nice indeed if Epicureanism could rid us of those fears, but as far as I can see, it cannot do so—the claim that Epicureans will lead their lives untroubled by such ordinary apprehensions is a hoax. Did Epicurus realize this, or did he fall into his own trap, confusing questions of completeness with questions of duration? I do not know”.

²²¹³ WARREN, *Death, op. cit.*, p. 118: “[o]f course, we might agree that the person who has no desire at all to go on living, whatever their age, is not harmed by dying, but these would be very exceptional cases and Epicurus for one would presumably not want to base his claim that premature death is not to be feared on the premise that one should not want to go on living”; p. 157, para la cita inserta en el texto.

Sanders restringe, leyendo el *De morte* de Filodemo de Gádara, la importancia del tiempo para un epicúreo, y su temor a una muerte prematura en dos sentidos, respecto al tiempo necesario para alcanzar la felicidad completa de la ataraxia y el tiempo requerido para gozar de ella²²¹⁴.

En lo tocante al proceso de morir y al dolor que le es inherente, se impone distinguir entre el proceso de morir y el hecho de la muerte como objeto de temor; no obstante, aquí se imponen, como señala Warren²²¹⁵, las observaciones analgésica de Epicuro: “Todo dolor es fácil de despreciar, pues el que causa una molestia intensa es de corta duración, y el que dura mucho en el cuerpo causa una molestia muy suave”²²¹⁶.

La tanatología epicúrea posee, como podemos observar, objetivos terapéuticos o curativos²²¹⁷ que conciernen especialmente a la vivencia psíquica de las emociones, como bien ha subrayado Aronoff²²¹⁸, así como al rechazo de criterios de extensión temporal o ‘curriculares’ para considerar la plenitud de vida y muerte oportuna, sino a la intensidad y la calidad de los placeres, ya que, como escribe Epicuro, el placer resulta idéntico en un tiempo

²²¹⁴ SANDERS, Kirk R., “Philodemus and the fear of premature death”, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 211-234, concretamente p. 221-222: “One attractive alternative would be to define a death as premature if and only if it precedes the living of a complete life, while cashing out the notion of a complete life in terms of the attainment or satisfaction of some objective criterion, or set of criteria, other than simple duration”. *cf.* también p. 228: “Philodemus recognizes as reasonable the desire to live at least long enough to attain the goal of ataraxia. Indeed, such a desire surely qualifies as both natural and necessary within the Epicurean classificatory schema, since the person who has not yet achieved this goal requires the added time to secure his own happiness. Death at too early an age can prevent one from developing even the limited capacities necessary for achieving happiness and, hence, from even the possibility of living a complete life. It is therefore also perfectly rational, admits Philodemus, to regard at least some who die young as ‘unfortunate’”.

²²¹⁵ WARREN, *Death, op. cit.*, p. 12: “The fear of pain, which the Epicureans recognize as a legitimate concern since pain is indeed bad on their account, can also be used by them to explain and attempt to clarify one of the fears of death, namely 4*: the fear of the process of dying. In so far as the process of passing from being alive to being death is painful, it is appropriate to fear it. But, importantly, it ought to be clear that it is the pain of this process which qualifies it as an appropriate object of fear, not the fact that the process will result in death. *Qua* painful event, therefore, dying is something to be concerned about; p. 14: “Notoriously in such discussions, the Epicureans often offer a weak argument in an attempt to show that dying is not to be feared. Any intense pain, they try to reassure us, will be short-lived. Any prolonged pain is not so intense as to be distressing. (...) [*dolor*], *levis es si ferre possum; brevis es si ferre non possum.* (...) Seneca *Ep. Mor.* 24. 14”.

²²¹⁶ EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 4, VARA, *op. cit.*, p. 99.

²²¹⁷ CARRICK, Paul, *Medical Ethics in the Ancient World*. Washington, D.C., Georgetown University Press, 2001, pp. 62-65.

²²¹⁸ ARONOFF, Peter, *Lucretius and the Fears of Death*, tesis doctoral, Cornell University, 1997, p. 16: “the Epicurean view of emotions is roughly this. A person forms various views of the world, and these views result in varied emotional states and tendencies. For example, my views on death may lead me either to desire it or to fear it - fear it, if I take it to be an impending evil, but desire it if I take it to be a great benefit. The resultant emotions possess intrinsic characters that are pleasant or painful - they feel a certain way and affect us, just by our having them. Moreover, emotions and emotional dispositions lead to various actions and patterns of action”.

finito o infinito²²¹⁹. De esta forma, la analgesia frente a la muerte, aunque no sea propiamente un placer positivo – recordemos que no existe ningún intermedio o *tertium quid* entre placer y dolor – se inscribe entre los gozos más altos, por ausencia de dolor²²²⁰.

Desde nuestro punto de vista, para hacerse cargo de la propuesta tanatológica epicúrea, es preciso aceptar que la interrupción de la vida no es un mal para aquel que está en vida, incluso aunque no lleve a cabo ciertos planes, proyectos o esperanzas, cuya realización defiende Furley como prerrequisito²²²¹, Rosenbaum cita brillantemente un pasaje clave de Epicuro en apoyo de su postura:

“Epicurus himself recommended courses of action, plans for life, which were futureregarding, involving goals which could easily be thwarted by death. One who prudently accepted a long sequence of pains for the sake of acquiring great pleasure in the future is essentially adopting a desire, a goal, and a plan that could be defeated by death. One might die, miss the future pleasure, and be stuck with having had only the long sequence of pains, thus being defeated in one’s plans. This suggests that even though Epicurus regarded one’s death as not bad for one, he felt he could consistently adopt a prudent plan of life, relying upon the expectation of a continued existence in the future.

²²¹⁹ EPICURO, *Máximas capitales*, XIX-XXI, en VARA, *op. cit.*, 1995, p. 95: “Si uno considera por un acto de reflexión el punto más alto que puede alcanzar el gozo, resulta que el tiempo infinito conlleva igual gozo que el limitado; [I]a carne requiere límites ilimitados para su gozo, y sólo un tiempo ilimitado se los procura. En cambio el pensamiento, al tomar conciencia del fin a que está destinada la carne y del límite que le ha sido impuesto, nos procura la vida perfecta, y ya no necesitamos nada más un tiempo ilimitado, sino que el pensamiento ni rehúye el gozo ni cuando las cuitas preparan el fin de la vida termina como si le faltara algo para una vida maravillosa”; “[q]uien conoce los límites impuestos a la vida sabe que es fácil de procurar lo que elimina el dolor producido por falta de algo y lo que hace perfecta la vida. De modo que no necesita en absoluto tareas que entrañan competencias”.

²²²⁰ WARREN, *Death*, *op. cit.*, pp. 113-114: “The sole criterion for determining the value of a life, therefore, is the pleasantness of that life. Duration *per se* certainly plays no part in any such determination. (...) the peculiar Epicurean view that the highest pleasure is the absence of pain may be used to bolster an argument to show that given this brand of hedonism a greater duration, indeed a greater number of pleasures, is not necessarily preferable to a shorter duration. To be sure, the argumentation is not always clear, but they nevertheless can be agreed to produce a contrast between a rational understanding of pleasure which recognizes the ‘limits’ of pleasure and therefore somehow leads to a complete life or the best life, and the irrational tendency of the flesh which is to disregard any limits and ask constantly for more and more pleasure”.

²²²¹ FURLEY, David, “Nothing to Us?”, en SCHOFIELD, STRIKER, *op. cit.*, pp. 75-91, concretamente pp. 89-91: We might perhaps do better by considering how desires are conditional on continuing life, and developing that idea more fully. (...) The formation of plans, formulation of hopes and desires, depend for their meaning on the possibility of fulfilment. We know what fulfilment is. If there were a world in which desires were never fulfilled, it is difficult to see what a desire could be. (...) It seems to me that the essential element in a rational fear of death is the fear that our desires and intentions are unreal, in the sense that they have no possibility of fulfilment. (...) To eliminate fear of death it would be necessary to be in a state in which future possibilities were of no concern. This is indeed the state of one who follows to the letter Epicurus’ advice to confine one’s desires to the bare essentials for avoiding present pain. If Epicurus’ case that death is nothing to us is to be persuasive, one must accept the hedonist premiss of Epicurean morality in its fullest strength. I think the best argument against Epicurus is that the human mind has desires and intentions that go beyond those limits, not contingently but necessarily, and that he himself, in recognising the strength of pleasures of the mind, including anticipatory pleasures, found it impossible to maintain his position strictly enough to support his argument”.

That he could consistently do this is due to the belief that one's death is not bad for one, even if it prevents one from achieving one's important, fulfilling goals and desires"²²²².

El pasaje que cita Rosenbaum²²²³ remite al párrafo 126 de la *Epístola a Meneceo*:

“Pero el sabio ni rehúsa vivir ni teme no vivir, pues ni le ofende el vivir ni se imagina que es un mal el no vivir. Y de la misma manera que de la comida no prefiere en absoluto la más abundante sino la más agradable, así también disfruta del tiempo no del más largo sino del más agradable. El que exhorta al joven a que viva bien y al viejo a que termine bien es necio no sólo por lo apetitoso de la vida sino también porque el entrenamiento para vivir bien y para morir bien es el mismo. Pero es mucho peor incluso el que asegura ‘hermosa cosa es no haber nacido y, de haber nacido, franquear lo antes posible las puertas del Hades’”²²²⁴.

La restricción radical del placer como analgesia y la prudencial gestión de los deseos naturales y necesarios se perciben soberanamente cuando el de Samos afirma que

“tenemos necesidad de gozo sólo en el momento en que sentimos dolor por no estar con nosotros el gozo, pero cuando no sintamos dolor ya no estamos necesitados de gozo. Por esta razón afirmamos que el gozo es el principio y el fin de una vida dichosa. Pues hemos comprendido que ése es el bien primero y congénito a nosotros, y condicionados por él emprendemos toda elección y repulsa y en él terminamos, al tiempo que calculamos todo bien por medio del sentimiento como si fuera una regla. Y en razón de que ése es el bien primero y connatural a nosotros, por eso mismo tampoco aceptamos cualquier gozo sino que hay veces que renunciamos a muchos gozos cuando de éstos se derivan para nosotros más dolores que gozos, y hay veces que consideramos muchos dolores mejores que los gozos, concretamente cuando, tras haber soportado durante mucho tiempo los dolores, nos sigue un gozo mayor”²²²⁵.

A este respecto es atinada la observación de García Gual, la cual también puede aplicarse a la muerte, cuando nuestro compatriota sostiene que:

²²²² ROSENBAUM, Stephen, “Epicurus and annihilation”, en *Philosophical Quarterly*, vol. 39, n° 154, enero, 1989, pp. 81-90.

²²²³ ROSENBAUM, Stephen, “Epicurus and annihilation”, en *op. cit.*, pp. 81-90, pp. 83, n. 13.

²²²⁴ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 126, en VARA, *op. cit.*, p. 88.

²²²⁵ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 128-129, en VARA, *op. cit.*, pp. 89-90.

“Esta alegre moderación del Jardín, un hedonismo que por su limitación resulta casi una ascética, armoniza bien con las antiguas máximas apolíneas que recomiendan la medida y la conciencia de los límites humanos”²²²⁶.

Por lo que se refiere al tiempo, la felicidad y la muerte, coincidimos con Rider, quien, en su solvente presentación de esta cuestión, subraya que la felicidad epicúrea corresponde a un modelo de “Time-Independent Completeness”²²²⁷, por lo que la (mayor o menor) extensión temporal y su cesación no menoscaban la plenitud de vida; no se trata de acumulación de objetivos o bienes materiales ligada o no a un tiempo determinado. Sobre esto, de gran importancia para entender y experimentar la vida, Puliga arroja gran luz y merece ser citado *in extenso*:

“il tempo può essere considerato τῶν ὄντων nel momento in cui lo si concepisce come un fatto di coscienza, un dato dell’esperienza, impossibile a postularsi prescindendo dal riferimento alla sfera del soggetto. In questo senso il tempo appartiene senz’altro all’essere, perché è presupposto dall’ αἴσθησις; ed è l’ αἴσθησις almeno in un primo stadio, a fornire la prova dell’esistenza di ogni realtà. Ma nel momento in cui la mente umana tenta di inscrivere il tempo nel novero delle realtà assolute, sciolte dal vitale legame di necessità col soggetto che le percepisce e lo pensi come qualcosa di esistente *per se*, non più circoscritto ἐμ φύσει, nell’ambito della natura, esso diventa realtà inesistente: in questo senso scivola nell’ambito τῶν μὴ ὄντων. (...) Anche il φόβος della morte nasce infatti dalla considerazione del rapporto tra il soggetto, limitato, finito, stretto dai πέρατα dell’esistenza e il χρόνος che, nell’opinione degli stolti, ha il fondamentale attributo dell’infinità. La morte si configura come l’interruzione di tale rapporto, come inizio del tempo che ci è negato, ed è proprio questa cesura a creare turbamento. (...) Se il θάνατος, infatti, segnasse soltanto la fine di un soggetto esistente, le sue implicazioni sarebbero assai limitate; ma dò che l’uomo rifiuta istintivamente e profondamente non è tanto (o non soltanto) il fatto di “finire”, in senso assoluto, quanto quello di finire “mentre qualcosa resta”, mentre continua la vita del mondo, la vita del tempo. E questo implica per il soggetto, naturalmente, la dolorosa presa di coscienza del carattere di non-necessità del proprio io, del fatto che il ritmo dell’esistenza non solo prevede o tollera questa separazione dalla vita dell’universo, ma addirittura si nutre di questo *discidium*. (...) Epicuro ha voluto dimostrare che il -tempo è una. categoria psicologica che non ha senso fuori, di noi, oltre la nostra vita: esso, nasce in noi (...),

²²²⁶ GARCÍA GUAL, *Epicuro, op. cit.*, pp. 52-53.

²²²⁷ RIDER, Benjamin A., “Epicurus on the Fear of Death and the Relative Value of Lives”, en *Apeiron*, vol. 47, n° 4, 2014, pp. 461-484, concretamente p. 7: “A life is happy and good in virtue of a time-independent quality of *how* that life is being lived; no particular amount of time is necessary. (This is, of course, Epicurus’ model)”.

viene da noi connesso agli eventi, ma non si identifica con gli eventi né continua dopo di loro”²²²⁸.

Otro elemento digno de mención entre los objetivos propios de la terapia analgésica epicúrea, en este caso la tanatológica que nos ocupa, tiene que ver con la *consolatio*²²²⁹ para los vivos, en el sentido del *carpe diem* y como una suerte de *memento uiuire*. En esta línea Protopapadakis acierta, a nuestro juicio, cuando indica que, pese a la profunda racionalidad del sistema epicúreo, las eventuales carencias o inconsistencias lógicas de su trato sobre la muerte no le interesan tanto como incorporar la muerte al debate racional²²³⁰, una acercamiento a la muerte que sea una naturalización de la misma, esto es, una desacralización, lo cual implica alejarse de la *δεισιδαιμονία* y de lo fideísta, para romper un tabú, obrar una desmitificación, consolar y curar en lo posible a los humanos y apaciguarlos emocionalmente, liberándolos a través de la racionalidad sensualista, como apuntan Mitsis²²³¹, Segal²²³², así como Warren²²³³, quien escribió un libro excelente sobre la cuestión.

²²²⁸ PULIGA, Donatella, “XPONOΣ e ΘΑΝΑΤΟΣ”, en *op. cit.*, pp. 235-260, y concretamente pp. 251-254.

²²²⁹ Agradezco a la Dra. Isabel Méndez sus sugerencias e informaciones a este respecto.

²²³⁰ PROTOPAPADAKIS, Evangelos, “Death is Nothing to Us: A Critical Analysis of the Epicurean Views concerning the Dread of Death”, en Ksenija Maricki Gadzanski (ed.), *Antiquity and Modern World: Interpretations of Antiquity*, The Serbian Society for Ancient Studies, 2014, pp. 316-323, concretamente pp. 322-323: “one would do no justice to Epicurus if he failed to mention that his main pursuit seems to have been not primarily to articulate a theoretically flawless and consistent philosophy, but something else. (...) I believe that I one is not far from Epicurus’ actual disposition if he assumes that he engaged into debates as such only in order to alleviate humans of some of their most deeply rooted and timely fears. As a conclusion, it seems to me that Epicurus was earnest when he spoke of philosophy as a consolation in life for humans: in my view his primary purpose has been exactly this one. Now, if this is true, if we would like to judge the efficiency of Epicurus’ views concerning the fear of death, we need to ask ourselves whether actually his views have the power to offer us that kind of consolation or not. To me they didn’t; I haven’t ceased fearing death, neither do I fear death in a lesser degree due to his efforts. However, Epicurus forced me (together with millions of people over the years) to question - even slightly - my fears. Epicurus made me doubt the powers that death has on me and on my kind, even in some degree. And doubt in such cases is in favor of those in need of consolation - sometimes it is a true blessing”.

²²³¹ MITSIS, “Pleasure and Death”, en BRADLEY, *op. cit.*, 200-217, concretamente p. 213: “The Epicureans are thorough rationalists and believe that once someone comes to understand the truth of a proposition such as ‘death does no harm,’ one’s emotional states will follow suit and one’s fear of death will disappear. As a consequence, one’s rational arguments and knowledge are not the prisoners of one’s occurrent emotional states”.

²²³² SEGAL, Charles, *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1990, pp. 9-11: “For all of his own passion and appreciation of the irrational, Lucretius fully shares Epicurus’s belief in the power of reason to explore the dark places of man’s nature and nature’s irrationality. In human life he identifies ‘a certain hidden force’, *vis abdita quaedam*, that, like religious superstition, ‘crushes human affairs and mocks man’s pretensions to power and authority’ (5.1233-35)”; [...] “[i]n following in the footsteps of his master and alleviating human suffering by bringing reason where unreason was, he is also following the humane tradition of Oeputeia, the healing of souls in Greek philosophy. But as a poet he is also keenly aware of how deep-seated is the irrational in us all; and he possesses a unique power of imagination and visual representation in exposing that irrationality”; [...] “Epicurus posits an intimate relation between the sufferings of the body and of the mind that follows from the continuum of the physical processes, extending from the visible to the invisible”.

²²³³ WARREN, *Death*, *op. cit.*, pp. 221-222: “For their part, the Epicureans remain convinced of the power of rational argument and persuasion to remove the debilitating fear of death. This assumption is a consequence of

A modo de conclusión, podemos citar un pasaje de Filodemo, citado y traducido por Sanders, que puede evidenciar la ausencia constitutiva de temor a la muerte y el disfrute de lo que Mitsis considera una vida placentera epicúrea: “an ongoing state of consciousness that is invulnerable to outside interference, in the sense that it cannot be harmed by factors outside of an agent’s control”²²³⁴.

Escribe Filodemo de Gádara:

“But a sensible person, once he has learned that it is possible to acquire everything sufficient for a happy life, from that point on walks about as one already laid out for his burial and enjoys each single day as if it were an eternity. When it is taken from him, he neither <considers the things being taken from him> surprising nor goes along with them as if he were thereby missing out on some aspect of the best possible life. But if he extends his life, he accepts any added time, as he reasonably should, as though having happened on an unexpected piece of good fortune and gives thanks accordingly to the way things are”²²³⁵.

Así, el sabio realizado, Epicuro, ejemplifica una vida donde se goza, con agradecimiento, de existir pero no se teme morir, donde el deseo natural y necesario preside las acciones y los proyectos, donde prima lo cualitativo sobre lo cuantitativo, el presente atemporal sobre lo narrativo temporal, lo intensivo sobre lo extensivo o sumativo, o por así decir, la conciencia de que no tenemos la vida, sino que estamos en ella y que no debemos temer la aniquilación ni sentir *horror uacui*, lo que convierte a quien así piensa y vive en un inmortal entre mortales, invulnerable, encarnación de la *αὐτάρκεια* y la *ἀσφάλεια*, autónomo, libre de cuidados y de apegos²²³⁶, lleno de *sufficiencia* y *securitas*, libre de esperanzas y temores.

their general intellectualist stance on the emotions, which they tend to analyse as based in value judgements. Value judgements are at least necessary conditions of emotions such as fear, longing, anger, and so on. So the various fears of death are caused by various judgements of the form: ‘it is bad that X’, where X can be ‘I will die’, ‘I might die earlier than later’, and so on. (...) the overwhelming conviction is that argument and rational persuasion are the appropriate, indeed the only, tools for the important job of healing our opinions and setting us on the path towards the good life”.

²²³⁴ MITSIS, “Pleasure and Death”, en BRADLEY, *op. cit.*, pp. 200-217, concretamente p. 215.

²²³⁵ FILODEMO DE GÁDARA, *De morte*, col. 38, 14–25, citado y traducido por SANDERS, “Premature death”, *op. cit.*, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 211-234, concretamente p. 225.

²²³⁶ Antonio Colinas ha sido que, sepamos, uno de los pocos españoles que ha visto la relación entre el desapego o no apego y las tesis epicúreas; cf. COLINAS, Antonio, Reseña de Epicuro, Vara, José (ed., trad.), *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1995, en ABC literario, 22-09-1995, p. 19: “‘Cuando afirmamos que el gozo es el fin primordial, no nos referimos al gozo de los viciosos y al que se basa en el placer (...) sino al no sufrir en el cuerpo ni estar perturbados en el alma’. Aquí asoma de nuevo la doctrina del no apego”.

5.3.2. Ἐπιθυμητικά, técnica del deseo natural y necesario

Hemos abordado previamente algunos placeres negativos en cuanto no dolencia por lo que hace al cuerpo burdo y al sutil. Resulta apropiado, ahora, aproximarse al saber calculador, práctico²²³⁷ y artesanal por lo que respecta a la gestión y satisfacción de la ἐπιθυμία.

Tal cosa hemos optado por bautizarla como ἐπιθυμητικά, esto es, la técnica del deseo, cuyo fundamento se ubica en la φρόνησις²²³⁸, la sensatez o prudencia, que abarca los juicios, las palabras y los actos, en forma de plenitud reflexiva o, por mejor decir, como ausencia de vacuidad opinativa o κενοδοξία²²³⁹. Precisamente esta virtud placentera²²⁴⁰ e instrumental, la prudencia, puesta al servicio de la felicidad (como todas las virtudes²²⁴¹), emplea, al propio tiempo, el juicio analógico o razón calculadora (λογισμός)²²⁴², que ayuda a discriminar²²⁴³ y

²²³⁷ cf. PREUSS, *Katastematic*, *op. cit.*, p. 60: “The subsumption of theoretical philosophy under practical philosophy makes theoretical philosophy itself instrumental in our pursuit of the good life. There are people who see in this a perversion of philosophy. It is true that Epicurean philosophy means to be instrumentally valuable in producing the good life for those who understand it and can put it into practice. But it does not follow from this that it has only instrumental value, like a pill or drug which is not itself pleasant but has a desirable effect, nor is it true that Epicurus thought of philosophy in this way. In fact he expressly denies that the value of philosophy is merely instrumental and insists that it is intrinsically valuable. He says, for example, that philosophy differs from other pursuits in that, while with other pursuits the reward comes only at the end, with philosophy the very pursuit of knowledge is itself rewarding”; cf. PESCE, Domenico, *Introduzione a Epicuro*, Roma: Laterza, 1981, p. 85: “La completa subordinazione della ricerca teoretica ai fini della vita pratica (...) La scienza della natura dunque ha valore soltanto in quanto serve a eliminare le paure infondate e a insegnarci quale sia la regola intrinseca che governa il sentire (il « pathos ») nel suo duplice polo del dolore e del piacere”.

²²³⁸ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 132, en VARA, *op. cit.*, p. 90: “El principio para lograr todo esto y el bien más grande es la sensatez. Por lo cual, bien máspreciado que el mismo amor a la verdad resulta la sensatez (Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις), de la que se derivan todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir gozosamente sin hacerlo sensata y hermosamente y de forma justa ni tampoco sensata y hermosamente y de forma justa sin hacerlo gozosamente”; cf. STECKEL, *Einheit*, *op. cit.*, p. 89, n. 11.

²²³⁹ cf. EPICURO, *Máxima capital XXX*, en VARA, *op. cit.*, p. 96: “la necia estupidez del hombre”.

²²⁴⁰ cf. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, I, 39, 94, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 181-182: “Es indudable que para el hombre no hay nada más placentero que la sabiduría [*nihil enim est profecto homini prudentia dulcius*]”.

²²⁴¹ cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 138, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 566: “Por el placer también elegimos las virtudes, no por sí mismas, como (buscamos) la medicina por la salud [Διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς αἰρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτάς, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν]”.

²²⁴² EPICURO, *Carta a Heródoto*, 76, en VARA, *op. cit.*, p. 68: “tras elegir por un acto de cálculo racional (τῷ λογισμῷ ἐλομένους)”.

²²⁴³ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 129, en VARA, *op. cit.*, pp. 89-90: “condicionados por él emprendemos toda elección y repulsa y en él terminamos, al tiempo que calculamos todo bien por medio del sentimiento como si fuera una regla [ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες]”.

que “por un lado, investiga los motivos de toda elección²²⁴⁴ y rechazo (πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς) y, por otro, descarta las suposiciones, por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones”²²⁴⁵, todo lo cual, mediante un sobrio razonamiento (νήφων λογισμὸς), origina una vida gozosa²²⁴⁶.

5.3.2.1. Los deseos, su gestión y su (in)satisfacción

Respecto a la técnica o *ars bene recteque desiderandi*, esto es, el modo natural, racional e inocuo de priorizar, regular o regular los deseos, hemos de consignar cuanto, de Epicuro, se nos ha preservado al respecto:

“Debemos damos cuenta, por un acto de reflexión (ἀναλογιστέον), de que los deseos (ἐπιθυμιῶν) unos son naturales (φυσικά), y otros vanos (κεναί), y que los naturales unos necesarios (ἀναγκαῖαι) y otros naturales sin más (φυσικαὶ μόνον). Y de los necesarios unos son necesarios para la felicidad (πρὸς εὐδαιμονίαν), otros para el bienestar del cuerpo (πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν), y otros para la propia vida (πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν)”²²⁴⁷; “De los deseos, unos son naturales y necesarios y otros naturales y no necesarios, y otros ni naturales ni necesarios sino que resultan de una opinión sin sentido”²²⁴⁸; “A la Naturaleza no se la debe forzar sino hacerle caso [o persuadirla (πειστέον)], y le haremos caso (πείσομεν) si colmamos (ἐκπληροῦντες) los deseos necesarios y los naturales siempre que no perjudiquen (μὴ βλάπτωσι) y si despreciamos con toda crudeza (πικρῶς) los perjudiciales (βλαβεράς)”²²⁴⁹.

²²⁴⁴ cf. PASQUALI, Antonio, *La Moral de Epicuro*, Caracas, Monte Ávila, 1970, p. 45: “[e]l instinto de aceptación y rechazo (...) sugiere en efecto la analogía con algún mecanismo homeostático de la vida sensitiva y afectiva — destinado a la conservación de un ‘estado placentero’ —, el cual ejercería su regulación en un doble sentido. En primer término, como una simple y verdadera función mecánica naturalmente programada con un margen mínimo de elección y por eso de error (sí al placer, no al dolor). En segundo término, como un servomecanismo que los cibernéticos llamarían de ‘realimentación positiva’, porque en lugar de mantener la función del sí dentro de márgenes discretos que no deben superar ciertos límites, obligan el aparato por ellos regulado a un perenne ejercicio de máximo rendimiento (en nuestro caso: mantener la φύσις humana prerreflexiva en un máximo esfuerzo constante de búsqueda del placer y rechazo del dolor). El instinto hedonista, como tal instinto, funcionaría pues según las leyes del sí y del no, y de una búsqueda constante por un estado placentero máximo”.

²²⁴⁵ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 129, en VARA, *op. cit.*, p. 91.

²²⁴⁶ cf. EPICURO, *Carta a Meneceo*, 132, en VARA, *op. cit.*, p. 90

²²⁴⁷ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 127, en VARA, *op. cit.*, p. 89.

²²⁴⁸ EPICURO, *Máxima capital XXIX*, en VARA, *op. cit.*, p. 96.

²²⁴⁹ EPICURO, *Sentencia vaticana*, 21, en VARA, *op. cit.*, p. 100.

Si esquematizamos estas palabras, obtenemos la siguiente clasificación, entre los que podemos considerar deseos naturales (y por lo tanto [relativamente] sanos) y deseos vanos o enfermizos²²⁵⁰:

1. Deseos naturales (son *desideria naturae* más que *cupiditates*²²⁵¹)
 - a. Deseos naturales necesarios
 - i. Deseos naturales necesarios para la felicidad
 - ii. Deseos naturales necesarios para el bienestar corporal
 - iii. Deseos naturales necesarios para la vida misma
 - b. Deseos naturales no necesarios
2. Deseos vanos

Con el fin de ahondar aclaratoriamente en estas divisiones, podemos aducir todavía un escolio que Vara no consigna, al contrario que Piqué Angordans²²⁵² y Jufresa²²⁵³ y que aquí citamos en la versión de García Gual:

“Naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como beber cuando se tiene sed. Naturales, pero no necesarios los que sólo diversifican el placer (τὰς ποικιλλούσας μόνον τὴν ἡδονήν), pero no eliminan el sentimiento de dolor, como la comida refinada. Ni naturales ni necesarios (considera), por ejemplo, las coronas y la erección de estatuas honoríficas”²²⁵⁴.

²²⁵⁰ cf. NUSSBAUM, *Terapia*, op. cit., p. 143: “la naturaleza se considera como una noción normativa, no opuesta al artificio, sino a lo hinchado, excesivo, aquello que podría impedir el sano funcionamiento”.

²²⁵¹ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, II, 9, 27, en HERRERO LLORENTE, op. cit., p. 114: “inclinaciones naturales” y “pasión”, respectivamente; debemos la observación a RODIS-LEWIS, *Épicure*, op. cit., p. 173.

²²⁵² EPICURO, *Máxima capital XXIX*, en PIQUÉ ANGORDANS, op. cit., p. 140.

²²⁵³ EPICURO, *Máxima capital XXIX*, en JUFRESA, *Obras*, p. 72, escolio entre corchetes.

²²⁵⁴ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 149, escolio a *Máxima Capital 29*, en GARCÍA GUAL, op. cit., p. 570.

También Cicerón nos aporta algunos pasajes interesantes sobre el asunto, tanto en *Del supremo bien y del supremo mal*²²⁵⁵, cuanto en las *Disputaciones Tusculanas*²²⁵⁶.

Un aspecto importante por lo que hace la división conservada en la *Epístola a Herodoto* radica en cómo prosigue:

“tenemos necesidad de gozo (ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν) sólo en el momento en que sentimos dolor por no estar con nosotros el gozo (τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονήν), pero

²²⁵⁵ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 13, 45; II, 28, 90, en HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, p. 77 y 155-156: “¿Qué hay, en efecto, más útil o más apropiado para vivir felizmente que aquella división de los deseos que estableció Epicuro? En la primera categoría incluyó los deseos naturales y necesarios; en la segunda, los naturales pero no necesarios, y en la tercera, los no naturales ni necesarios. Lo característico de tales deseos es que los necesarios se satisfacen sin mucha fatiga ni mucho gasto; tampoco los naturales exigen mucho, porque la naturaleza misma tiene dispuestas y limitadas las riquezas con las que se conforma; en cambio, para los deseos vanos es imposible hallar límite ni medida”; [...] “[a]l sabio lo enriquece la naturaleza misma, cuyas riquezas, como enseñó Epicuro, son fáciles de adquirir.” Todo esto está bien dicho, y yo no trato de refutarlo; pero son afirmaciones que se contradicen entre sí. Afirma, en efecto, que con un frugalísimo alimento, es decir, con comida y bebida de muy poco precio no se consigue un placer menor que con los manjares más rebuscados para los banquetes. Si dijera que para vivir felizmente no tiene ninguna importancia la calidad del alimento, estaría de acuerdo con él; incluso lo alabaría; pues diría la verdad, y eso mismo le oigo a Sócrates, que no concede al placer ninguna importancia cuando dice que el condimento (*condimentum*) de la comida es el hambre, y el de la bebida, la sed. (...) Dijo que las riquezas naturales son fáciles de adquirir porque la naturaleza se contenta con poco. Ciertamente, si no hicierais tan gran aprecio de los placeres. ‘No se recibe —dice— menor placer de las cosas más baratas que de las más costosas.’ Esto indica no sólo falta de juicio, sino también de paladar. Pues los que desprecian el placer en sí pueden decir que no prefieren el esturión a la anchoa; pero quien pone el supremo bien en el placer, debe juzgarlo todo por los sentidos, no por la razón, y debe decir que las cosas mejores son las más sabrosas. Pero admitamos que así sea, que consigue los mayores placeres no sólo con poco, sino, por mí, con nada, si puede”.

²²⁵⁶ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, V, 33-34, 93-97, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 442-444: “Tú sabes, creo, cómo Epicuro ha dividido los deseos, quizá no con demasiada exactitud, pero sí de un modo útil; los hay, unos que son naturales y necesarios, otros naturales y no necesarios y otros ni naturales ni necesarios; los necesarios pueden satisfacerse casi con nada, porque las riquezas de la naturaleza están a nuestra disposición; en cuanto a la segunda clase de deseos, él piensa que no es difícil ni procurársela ni privarse de ella; respecto de los terceros, dado que son completamente vanos y no atañen, no digo ya a la necesidad, sino ni siquiera a la naturaleza, él piensa que deben rechazarse por completo. Sobre este punto los epicúreos tienen muchas discusiones y tienden a minimizar la importancia, tomados de uno en uno, de aquellas clases de placeres que en bloque no rechazan, sino cuya abundancia buscan. De hecho dicen que también los placeres obscenos, de los cuales hablan profusamente, son fáciles de satisfacer, comunes y accesibles a todos, y ellos piensan que, si la naturaleza los reclama, no hay que fijarse en el nacimiento, o en la posición social, o en el rango, sino en la belleza, en la edad o el aspecto, y que no es difícil abstenerse de ellos, si lo exigen la salud, el deber o la reputación y que, en general, esta clase de placeres es deseable, en el caso de que no perjudique, pero que nunca beneficia. Todo lo que él enseña sobre el placer se reduce a lo siguiente: él piensa que siempre hay que desear y buscar el placer por el hecho de ser placer y que, por la misma razón, por el hecho de ser dolor, siempre hay que evitar el dolor; por ello el sabio deberá mantener una posición equilibrada que le permita evitar el placer, si le ha de causar un dolor mayor, y aceptar el dolor, si le ha de procurar un placer mayor; además, todas las sensaciones placenteras, aunque se juzgan por los sentidos corporales, se remiten, no obstante, al alma. Por ese motivo el cuerpo goza todo el tiempo que siente que el placer está presente, mientras que el alma no sólo percibe junto con el cuerpo el placer presente, sino que prevé el que está por venir y no deja que se diluya una vez pasado. Por ello en el sabio los placeres siempre serán continuos y se entretejerán entre sí, puesto que la expectativa de los placeres que se esperan se une al recuerdo de los que se han experimentado ya. Reflexiones similares a estas se aplican también a la alimentación²⁰² y se vitupera la magnificencia y la suntuosidad de los banquetes, porque la naturaleza se contenta con una elaboración modesta. ¿Quién no ve en realidad que lo que condimenta todo esto son las necesidades?”.

cuando no sentimos dolor ya no estamos necesitados de gozo (οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα)²²⁵⁷.

A la vista de estos testimonios, se impone un análisis integrador. En primer lugar importa señalar, parafraseando a Fallot, que el placer crea y mantiene la unidad orgánica de los seres, mientras que el dolor, vinculado a la necesidad natural, la destruye²²⁵⁸. Habida cuenta de que “[e]n efecto, la gente es infeliz o por miedo o por apetencia infinita y vana. Si la gente refrena esos impulsos está en disposición de conseguir para sí el bendito raciocinio”²²⁵⁹. Si excluimos el miedo, que ya hemos tratado como elemento doloroso, podemos abordar la otra fuente de infelicidad humana, la ἐπιθυμία.

Así, uno de los importantes objetivos epicúreos que podríamos resumir en la naturalización²²⁶⁰ y racionalización del deseo. Esto representa que la voluntad de satisfacción en busca de la analgesia cárnica o psíquica regrese, tras la *demonización* platónica, a la naturaleza per se y se entienda también como una realidad natural, atómica, que surge de legítimas necesidades. Al propio tiempo, la racionalización de lo desiderativo implica la eliminación de lo huero e infundado, que se proyecta insensatamente, así como el establecimiento de un límite en virtud de la capacidad intelectual humana para medir o delimitar las consecuencias de cada una de las elecciones y rechazos²²⁶¹.

De este modo, el límite del deseo ha de consistir, restrictivamente, en la satisfacción de una necesidad que, natural y racionalmente, nos mantiene en un estado de dolor o postración. Justamente en ese punto radica también el límite supremo del placer. A la hora de escoger qué deseos satisfacer importa, pues, sobremanera la moderación reflexiva o, por mejor decir, una pausada desaceleración decisoria, más morigerada que luego nos haga capaces de degustar la vida y sus placeres en el tiempo que nos es dado, sabiendo excluir, reducir y restringir todo lo vano. De esta forma, ocurre una desautomatización analítica,

²²⁵⁷ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 128, en VARA, *op. cit.*, p. 89.

²²⁵⁸ cf. FALLOT, *Piacere*, *op. cit.*, p. 22.

²²⁵⁹ EPICURO, *Cuestiones de ética*, 74, en VARA, *op. cit.*, p. 119; cf. USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 305, fr. 485, i. e., PORPHYRIVS, *ad Marcellam*, 29, ll. 4-5, en NAUCK, *op. cit.*, p. 293.

²²⁶⁰ cf. DOMÍNGUEZ, Ramón, *Compendio del diccionario nacional de la lengua española*, vol. 2, F-Z, Madrid, Establecimiento Tipográfico de F. de P. Mellado, 1852, s. u. ‘NATURALIZAR’: “hacer natural”.

²²⁶¹ cf. WARREN, James, “Epicurus and the Pleasures of the Future”, en SEDLEY, David N. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXI, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 135-179 y más concretamente pp. 143-144: “in order to perform the correct ‘calculation’ the ideal Epicurean agent will have to have a clear and comprehensive understanding of the various causal relationships between objects of pursuit and avoidance and subsequent effects (...) an awareness of such ‘rules of consequence’ is an important part of the pattern of practical decision-making”.

natural y sabia, de los deseos y las necesidades, cosa que supone la acción y efecto intencionales de erradicar o minimizar todo movimiento o proceso psicofísico mayor de tipo mecánico, indeliberado o heterónomo, o sea, hacer al ser humano más dueño de sí mismo, capaz de satisfacerse, placientemente, en los deseos imprescindibles, con lo que deviene invulnerable, ἀσφαλής.

Entre los deseos naturales y necesarios para la vida misma podemos incluir la ingesta de alimentos y líquidos²²⁶², así como el cobijo²²⁶³, al igual que sostiene Platón²²⁶⁴; entendemos que para el bienestar corporal son deseos naturales y necesarios el no padecer enfermedades mayores, como sí ocurrió a Epicuro; por último, como deseo natural y necesario principalísimo eudaimónico estimamos la paz de ánimo, aparejada con la conciencia de indolencia psicofísica, puesto que, según reporta Plutarco:

“‘lo que produce un júbilo insuperable’, dice, ‘es el contraste con un gran mal que se ha evitado; y ésta es la naturaleza del bien, si uno sabe captarlo correctamente y luego mantenerse firme en ello, y no pasear parlotando vanamente sobre el bien’”²²⁶⁵.

²²⁶² LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, IV, vv. 1094-1094 y ss. en SOCAS, *op. cit.*, p. 324: “comida y bebida se absorben dentro en las carnes, y como pueden allí colocarse en lugares ciertos, tan fácilmente se sacia el deseo de pan y de agua [*nam cibus atque umor membris adsumitur intus; / quae quoniam certas possunt obsidere partis, / hoc facile expletur laticum frugumque cupido*]”.

²²⁶³ cf. EPICURO, *Sentencia vaticana* 33, en VARA, *op. cit.*, p. 101.

²²⁶⁴ PLATÓN, *República*, II, 369b-d, en EGGERS LAN, *op. cit.*, p. 122: “ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas. ¿O crees otra la razón por la cual se fundan las ciudades? // -Ninguna otra -contestó. // -Así, pues, cada uno va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquella; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares y a esta cohabitación le damos el nombre de ciudad. ¿No es así? -Así. // -Y cuando uno da a otro algo o lo toma de él, ¿lo hace por considerar que ello redundará en su beneficio? // -Desde luego. // -¡Ea, pues! -continué-. Edifiquemos con palabras una ciudad desde sus cimientos. La construirán, por lo visto, nuestras necesidades. // -¿Cómo no? // -Pues bien, la primera y mayor de ellas es la provisión de alimentos para mantener existencia y vida. // -Naturalmente. // -La segunda, la habitación; y la tercera, el vestido y cosas similares. // -Así es. // -Bueno -dije yo-. ¿Y cómo atenderá la ciudad a la provisión de tantas cosas? ¿No habrá uno que sea labrador, otro albañil y otro tejedor? ¿No será menester añadir a éstos un zapatero y algún otro de los que atienden a las necesidades materiales? // -Efectivamente. // -Entonces una ciudad constará, como mínimo indispensable, de cuatro o cinco hombres”.

²²⁶⁵ PLUTARCO, *Imposibilidad*, *op. cit.*, 1091A, en MARTOS MONTIEL, *op. cit.*, p. 175; cf. USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 283, frags. 423 y ss.

En sentido epicúreamente estricto, bastan pan (μᾶζα) y agua (ὔδωρ)²²⁶⁶, alimentos frugales (λιτοὶ χυλοὶ)²²⁶⁷ que alejan el dolor de la indigencia (ἔνδειαν)²²⁶⁸, cosa en la que coincide con Epicteto:

“En lo que atañe al cuerpo, toma sólo lo de estricta necesidad, ya se trate de alimentos, bebida, vestido, habitación o servidumbre. Y lo que lleve a ostentación o a molicie exclúyelo absolutamente”²²⁶⁹.

Con el señalamiento de la naturalización desiderativa pretendemos insistir en la nueva dignificación de la naturaleza, material, atómica, viva, que es generosa²²⁷⁰, después del rechazo anticárnico platónico y religioso precedente, al igual que subrayamos el lanzamiento de un aviso contra su opuesto, el envanecimiento del querer como ilimitación irresponsable y trascendentalizante; por este acción epicúrea los deseos vuelven a arraigar en lo tangible, terráqueo, en lo que está a nuestro alcance, nunca a desmano o trasmano.

Precisamente la διάνοια es la capacidad humana que ha de comprender racionalmente y asumir prácticamente²²⁷¹ los límites naturales y necesarios, de modo, que, con madura

²²⁶⁶ cf. ATENEO, *Banquete de los eruditos*, XII, 511F-512A, en RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, Lucía (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2014, pp. 221-222: “(…) eso tan repetido por los epicureos de que “De los deseos, unos son naturales, pero no necesarios, y otros, ni naturales ni necesarios”, escribiendo así: “— Pues bien, acaso el deseo de comer tanto el propio pan como el companaje, ciñéndose a los límites de salud y bienestar, no sería algo necesario? ¿El deseo de pan, al menos, no es necesario por dos motivos: porque es beneficioso y porque puede poner fin a nuestra vida?—Sí. — Y el companaje, ¿no lo es quizá si aporta algún provecho al bienestar? —Por supuesto que sí. —¿Y qué, entonces? ¿El deseo de comidas fuera de esos límites, o distintas a las mencionadas, que muchos son capaces de superar si lo refrenan desde jóvenes, y que es perjudicial tanto para el cuerpo como para el alma, tanto para la sabiduría como de cara al vivir con moderación, no lo llamaríamos con razón ‘no necesario’? — Sí, no podría ser más correcto”.

²²⁶⁷ cf. EPICURO, *Sentencia vaticana*, 59, en VARA, *op. cit.*, p. 103: “Lo insaciable no es la panza, como el vulgo afirma, sino la falsa creencia de que la panza necesita hartura infinita”.

²²⁶⁸ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 130-131, en VARA, *op. cit.*, p. 90.

²²⁶⁹ EPICTETO, *Enquiridión*, XXXIII, 7, en GARCÍA DE LA MORA, José María (ed., trad.), edición bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 75.

²²⁷⁰ cf. EPICURO, *Máxima capital XV, XXI* en VARA, *op. cit.*, 1995, p. 95: “La riqueza exigida por la Naturaleza es limitada y fácil de procurar, pero la exigida por presunciones alocadas se dispara hasta el infinito”; “Quien conoce los límites impuestos a la vida (πέρατα τοῦ βίου) sabe que es fácil de procurar lo que elimina el dolor producido por falta de algo (τὸ <τὸ> ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν) y lo que hace perfecta la vida (καθιστάν). De modo que no necesita en absoluto tareas que entrañan competencias (πραγμάτων ἀγῶνας κεκτημένων)”; EPICURO, *Cuestiones de ética*, 77, en VARA, *op. cit.*, p. 119: “([l]a Naturaleza) nos enseña a tener en bastante poca estima los dones de la fortuna, y a damos cuenta de que somos desafortunados en los momentos de fortuna, y, a su vez, a no hacemos a la idea de que está entre lo importante el ser afortunado, y a recibir sin exaltación los bienes de la fortuna, y, a su vez, a hacer frente a los que parecen ser males emanados de ella. Porque todo bien y todo mal del vulgo es cosa de un día, mientras que la sabiduría en modo alguno comulga con la fortuna”; cf. USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 306-307, fr. 485, i. e., PORPHYRIVS *ad Marcellam*, 30, l. 18 y ss, en NAUCK, *op. cit.*, p. 293.

²²⁷¹ LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, V, vv. 117-119 y ss. en SOCAS, *op. cit.*, p. 381: “Si uno maneja su vida con razón y verdad, las riquezas mayores son para el hombre el vivir tranquilo con poco, pues de lo poco, bien se sabe, nunca falta [siquis vera vitam ratione gubernet, / divitiae grandes homini sunt vivere parce / aequo animo; neque enim est unquam penuria parvi]”.

sapiencia, “[n]i culpemos a la carne de ser culpable de grandes males ni atribuyamos la responsabilidad de nuestros disgustos a las circunstancias”²²⁷², libres de la necesidad²²⁷³. La racionalización del deseo conlleva, como aclara el propio Epicuro, que no “nos referimos al gozo de los viciosos y al que se basa en el placer, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal, (...) ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y de más manjares que presenta una mesa suntuosa”²²⁷⁴, con lo que muestra una nueva coincidencia con Epicteto²²⁷⁵.

Corresponde ahora analizar los deseos naturales y no necesarios (sexual, estético, gustativo, auditivo) observamos que son más que una *uariatio, condimentum* o ποικιλία, pues no presuponen dolor que calmar previamente, según señala Diano²²⁷⁶ ni su insatisfacción resulta dolorosa²²⁷⁷. Son, sin embargo, naturales, porque nos los demanda nuestra naturaleza en consonancia con la φύσις toda y lo son por un sagaz motivo que Conche aduce, porque, como deseo, buscan un

“rétablissement d’un équilibre, d’une harmonie (...) sont donc en accord profond avec l’exigence même, la visée de la nature, qui tend non à la perpétuation du déséquilibre, mais à la réalisation de l’équilibre et de l’accord”²²⁷⁸.

La clave sobre esta clase de deseos nos la ofrece el propio Epicuro:

²²⁷² EPICURO, *Cuestiones de ética*, 63, en VARA, *op. cit.*, p. 118, cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 291, fr. 445: PORPHYRIVS, *ad Marcellam*, 29, l. 21 y ss, en NAUCK, *op. cit.*, p. 292

²²⁷³ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 9, sec. 10, en ROCA MELIÁ, *Lucilio, I, op. cit.*, p. 140: “Es un mal vivir en necesidad, pero no hay ninguna necesidad de vivir en necesidad”; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 306, fr. 487.

²²⁷⁴ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 130-131, en VARA, *op. cit.*, pp. 90-91.

²²⁷⁵ cf. EPICTETO, *Enquiridión*, XXXIII, 6, en GARCÍA DE LA MORA, *op. cit.*, p. 75: “Rehúye los convites de los de fuera y no filósofos; pero si alguna vez se hace oportuno (asistir a ellos), refuércese tu atención para que en ningún momento incurras en vulgaridad”.

²²⁷⁶ DIANO, Carlo, “Note epicuree I” y “La psicología d’ Epicuro e la teoria delle passioni”, en *op. cit.*, pp. 44-45 y 209: “essi non presuppongono dolore nella carne; tutti questi piaceri non presuppongono nessun dolore. Né l’occhio si duole di non vedere le belle forme, né il naso di non percepire soavi profumi, né l’orecchio di non udir canti e suoni, né il palato di non gustare dolci sapori, né si duole la pelle ove non sia titillata, almeno per Epicuro, che escludeva la venere dalle cose necessarie”; “i desideri della seconda e terza specie, non presupponendo dolore nella carne, sono esclusiva- mente propri dell’anima, e la δόξα alla quale son dovuti è vana, κενή, sempre per quelli della terza specie, e, ove abbiano un certo grado d’intensità, anche per quelli della seconda”.

²²⁷⁷ cf. EPICURO, BALAUDÉ, *op. cit.*, p. 117: “correspondent à des fonctions naturelles, ils peuvent être satisfaits, sans que leur non-satisfaction ait une incidence véritable sur les fonctions auxquelles ils s’appliquent (boire sans soif; manger une langouste plutôt que du pain). On doit supposer d’ailleurs qu’un désir naturel mais non nécessaire puisse devenir vide par excès et dérèglement”.

²²⁷⁸ CONCHE, *Épicure, op. cit.*, p. 67.

“Todos los deseos que, aunque no sean satisfechos, no terminan después en dolor (μη ἐπ' ἀλγοῦν ἐπανάγουσιν), no son necesarios sino que llevan en sí, si se trata de un objetivo difícil de procurar (δυσπορίστων) o si estos deseos aparentan ser generadores de daño (βλάβης ἀπεργαστικά), un estímulo fácil de anular”²²⁷⁹.

Si bien esta máxima puede aplicarse especialmente a los deseos ni naturales ni necesarios, vanos, podemos observar que no causa dolor el hecho de suprimir aquellos que Epicuro llama “naturales y no necesarios”²²⁸⁰.

La dificultad con respecto a los deseos naturales y no necesarios estriba en que puedan envanecerse, es decir, convertirse, en deseos ya no sólo no naturales sino también no necesarios, que no obstante, causen gran dolor anímico por inadvertencia riesgosa²²⁸¹, como puede ocurrir con la pasión erótica, con lo que nos hallamos ante un desajuste o desorden psicofísico, que causa infelicidad²²⁸².

Por último, son deseos vanos a aquellos ni naturales ni necesarios, que nacen de no comprender los límites de la naturaleza ni de fundamento empírico cognitivo alguno, o sea,

²²⁷⁹ EPICURO, *Máxima capital*, XXVI, en VARA, *op. cit.*, p. 96.

²²⁸⁰ ATENEO, *El banquete de los eruditos*, XII, 546ef [ATHENAEVS NAVCRATITES, KAIBEL, G. (ed.), *Dipnosophistarum; libri XV, III: Libri XI-XV. Indices*, Stuttgart, Teubner, 1982 (1890), p. 413], en PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, p. 54; cf. también RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, *op. cit.*, p. 327: “Y para no hablar de sus agitaciones y sus deseos refinados, que precisamente menciona a menudo Epicuro, o de los cosquilleos y las punzadas de los que trata en su *Sobre el fin*, recordaré lo siguiente. Afirma, en efecto [Epicuro (...)]: ‘Pues yo al menos cebir el bien si suprimo los placeres del gusto, o si suprimo los de las relaciones sexuales, o si suprimo los de los espectáculos musicales, o si suprimo también los deliciosos movimientos realizados con el cuerpo, que se perciben por la vista’; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 120, frag. 67, [οὐ γὰρ ἔγωγε δύναμαι νοῆσαι τὰγαθὸν ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων]. “[I]es désirs naturels mais non nécessaires sont déjà d un maniement plus délicat. En eux-mêmes, ils ne font pas courir de danger direct mais possèdent une potentialité non négligeable de dérèglement. Ils sont dictés par la nature mais, à l'exemple du désir sexuel, sont sans frein naturel. Leur caractère non nécessaire les rend susceptibles d'être pervertis par l'opinion fautive. Dans la mesure où celui qui s'y abandonne se tient à distance des représentations vides, il peut en user avec modération ; mais ils sont tout-à-fait contre- indiqués pour l'esprit faible sensible aux chimères et aux fables”.

²²⁸¹ cf. GIOVACCHINI, *Épicure, op. cit.*, pp. 73-74: “Les désirs naturels mais non nécessaires sont déjà d un maniement plus délicat. En eux-mêmes, ils ne font pas courir de danger direct mais possèdent une potentialité non négligeable de dérèglement. Ils sont dictés par la nature mais, à l'exemple du désir sexuel, sont sans frein naturel. Leur caractère non nécessaire les rend susceptibles d'être pervertis par l'opinion fautive. Dans la mesure où celui qui s'y abandonne se tient à distance des représentations vides, il peut en user avec modération ; mais ils sont tout-à-fait contre- indiqués pour l'esprit faible sensible aux chimères et aux fables”.

²²⁸² cf. NUSSBAUM, *Terapia, op. cit.*, p. 152: A veces la falsa creencia infecta el deseo de un modo más sutil no cambiando la vision de su objeto, sino enseñando a la criatura a estar intensamente ansiosa acerca de un objetivo que no es en si mismo característico de la criatura no corrompida. Epicuro encuentra esta clase de corrupcion especialmente en el ambito de los deseos 'naturales' pero no 'no necesarios', es decir, aquellos que están presentes en la criatura no corrompida, pero cuyo objeto no es necesario para una vida permanente o sin sufrimiento”.

de opiniones vanas, son ilimitados y, como apunta Giannantoni, “ne presuppongo dolore del corpo ne, soddisfatti, valgono a dargli alcun piacere”²²⁸³.

Están vinculados con el deseo de inmortalidad humana²²⁸⁴, a causa de un temor cerval y, para los epicúreos, infundado a la muerte, el cual puede proyectarse en la vida de la fama, el deseo de poder o el deseo de riquezas. La filosofía epicúrea les presta especial atención terapéutica²²⁸⁵, para poner se relieve cuanto en ellos hay de enfermo y con un fin último: su extirpación²²⁸⁶ y cauterización racional²²⁸⁷ de modo que la psique humana ni repare en ellos²²⁸⁸, aunque Epicuro es capaz de reconocer y (tratar de sanar) el modo en que esa vacuidad, esta vez ética, amenaza la plenitud gozosa de la vida humana²²⁸⁹, instalada en la ubérrima naturaleza²²⁹⁰.

²²⁸³ GIANNANTONI, Gabriele, “Il piacere cinetico nell'etica epicurea”, en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, V, 1984, fasc. 1, pp. 25-44, concretamente p. 40.

²²⁸⁴ cf. NUSSBAUM, *Terapia, op. cit.*, p. 151-152: “El deseo de inmortalidad —y todos los demás complejos afanes humanos pueden interpretarse como nacidos de diversas maneras de ese deseo— deriva de una falsa creencia acerca de los dioses, el alma y la supervivencia personal. En definitiva los deseos sanos son también los que con seguridad resultan fáciles de satisfacer; gran parte de nuestro sufrimiento y toda nuestra ansiedad proceden de maneras corruptas de pensar”.

²²⁸⁵ cf. PREUSS, *Katastematic, op. cit.*, p. 62: “[t]hese natural but unnecessary desires are the important target of Epicurean therapeutic philosophy”.

²²⁸⁶ cf. GIOVACCHINI, *Épicure, op. cit.*, p. 74: “Ils sont la seule cause du malheur de l’humanité, et toute la machine de guerre de l’éthique épicurienne est dirigée contre eux”.

²²⁸⁷ NUSSBAUM, *Terapia, op. cit.*, p. 154: “Como quiera que la falsa creencia es una dolencia que a todos nos aflige de una manera u otra, este arte sera necesario para la buena vida de cada uno de nosotros. Dado que la eliminación de la falsa creencia mediante el razonamiento es absolutamente eficaz para eliminar el deseo perturbador, un arte que trate eficazmente las creencias sera también suficiente para asegurar la vida feliz”.

²²⁸⁸ cf. BROCHARD, Victor, “La théorie du plaisir d’après Épicure”, en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Félix Alcan, 1912, pp. 252-293, p. 284: “C’est parce qu’il est le maître de ses croyances que le sage peut, comme le veut Epicure, arracher de son âme tous les désirs qui sont naturels sans être nécessaires, ou qui ne sont ni naturels ni nécessaires”.

²²⁸⁹ cf. RODIS-LEWIS, *Épicure, op. cit.*, p. 211 “ Tout l’épicurisme se joue avec le couple du plein et du vide, de la physique à l’éthique, en passant par la canonique. La réalité se construit à partir de la plénitude sans fissure des atomes indestructibles; le vide n’est que la condition de cette constitution. La vérité est la pleine adhésion à l’être, dont la cristallisation apparaît, dans la prolepse, en des mots qui ne sont pas vides. Les opinions qui s’y superposent sans fondement sont fausses, ou vides, comme est vide le désir qui ne répond pas à un besoin de la nature, vide sa projection dans l’infini de la durée, et son négatif en creux, la crainte de la mort. L’enfer, c’est le néant, donc le vide: il ne saurait affecter celui qui n’est plus rien. Mais il s’insinue dans les failles de notre vie, pour en faire éclater le vide, et nous nous précipitons dans ce gouffre qui se creuse toujours plus profond devant nous. Pour dissiper ces fantômes qui nous tourmentent en vain, il suffit de restituer la plénitude de l’être. Telle est la vérité du plaisir”.

²²⁹⁰ cf. EPICURO, “Cuestiones de ética”, 85 (Plutarco, *Sobre cómo el joven debe escuchar la poesía*, 37A), en VARA, *op. cit.*, p. 120: “El estado de felicidad y bienaventuranza no lo alcanzan ni la multitud de riquezas ni la majestuosidad de las profesiones ni jefatura ni poder alguno, sino la alegría y suavidad de sentimientos y la disposición del alma que define los propios bienes de la Naturaleza”; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 325, fr. 458.

El objetivo terapéutico epicúreo respecto al deseo consiste, así pues, en que no pueda decirse de quien filosofa que su “(...) alma se hincha con los tiempos buenos y se encoge con la adversidad”²²⁹¹ o, en otras palabras, que no sea inestablemente oscilante.

Pese al abierto rechazo de los deseos vanos, nocivos, Epicuro acepta, de modo no dogmático, que si tales deseos y placeres conducen a la analgesia psicofísica, no hay en ellas reproche alguno²²⁹², lo que incluye la fama, el poder e incluso la política²²⁹³, como nos reporta Plutarco²²⁹⁴ y los estudiosos Annas²²⁹⁵ y Hadot²²⁹⁶.

²²⁹¹ cf. EPICURO, *Cuestiones de ética* 76, en VARA, *op. cit.* 1995, p. 119; cf. USENER, *Epicurea*, *op. cit.* p. 656, 488: ARSENIUS PAROEMIOPGR., *Aprophthegmata*, Centuria 8, section 71b [Ἡ <ταπεινή ψυχὴ> τοῖς μὲν εὐημερήμασιν ἐχαινώθη, ταῖς δὲ συμφοραῖς καθηρέθη:: Ἐπικούρου].

²²⁹² cf. EPICURO, *Máxima capital* X, en VARA, *op. cit.*, p. 94: “Si las causas responsables de los gozos que embargan a los viciosos (ἀσώτους) dieran al traste con los temores de su pensamiento (τοὺς φόβους τῆς διανοίας) a los cuerpos celestes, la muerte y los sufrimientos, y, además, les enseñaran el límite impuesto a los deseos y a los sufrimientos (τὸ πέρασ τῶν ἐπιθυμιῶν <καὶ τῶν ἀλγηδόνων>), no tendríamos nunca nada que reprocharles (μεμψαίμεθα), porque rebosarían de gozo por todas partes y por ninguna tendrían dolor ni pena (οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυπούμενον), que es justamente el mal (ὅπερ ἐστὶ τὸ κακόν).”.

²²⁹³ cf. EPICURO, *Máxima capital* VII, en VARA, *op. cit.*, p. 94: “Algunos han deseado hacerse famosos e ilustres pensando que así se granjearían la seguridad frente a los hombres. De modo que si la vida de tales individuos es segura lograron el bien congénito a la propia Naturaleza, pero si no es segura no disponen de aquel bien por el que contendieron desde siempre de acuerdo con la relación íntima de este esfuerzo con la Naturaleza”.

²²⁹⁴ cf. PLUTARCO, *Sobre la paz del alma*, 465F-466A, en AGUILAR, *op. cit.*, p. 119: “Por esto ni aun Epicuro cree que los hombres ambiciosos de honores y gloria deban permanecer en calma, sino servirse de su naturaleza en la política y en la actividad pública, en el pensamiento de que esten mas naturalmente predispuestos a trastornarse y danarse por la inactividad si no alcanzan aquello a lo que aspiran [ὄθεν οὐδ' Ἐπίκουρος οἶεται δεῖν ἠσυχάζειν, ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὡς μᾶλλον ὑπ'ἀπραγμοσύνης | ταράττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ὧν ὀρέγονται μὴ τυγχάνωσιν].

²²⁹⁵ cf. ANNAS, *Happiness*, *op. cit.*, p. 338: “Of course it may well be that some forms of activity are more likely to lead to this desirable result than others; and Epicurus himself lived a specific kind of life in the ‘Garden’, which obviously stood as an Epicurean ideal form of life. But some Epicureans lived perfectly ordinary lives, and we even find Epicurus on occasion allowing that Epicureans could live a life of political and military activity, if that formed for them the best way of achieving a condition where they were not made unhappy by nagging ‘troubles’troubles”.

²²⁹⁶ HADOT, *Ejercicios*, *op. cit.*, p. 248: “los filósofos, incluso finalmente los epicúreos, no renunciarían nunca a ejercer su influencia sobre la ciudad, a intentar transformar la sociedad, a servir a unos ciudadanos que a menudo les colmarían de elogios, tal como atestiguan algunas inscripciones”.

Esta aceptación de asuntos no filosóficos se halla también en Diógenes de Enoanda²²⁹⁷, al igual que en Filodemo de Gádara, en cuyas obras se observa la compatibilidad de una vida ciudadana²²⁹⁸ más vinculada con la riqueza y administración patrimonial²²⁹⁹.

Para concluir este apartado sobre la importancia de lo que hemos dado en llamar ἐπιθυμητικά, debemos traer a colación unas palabras de Rist que son enjundiosas y exactas:

“What the wise man has to decide, therefore, is which pleasure can be safely gratified and indeed must be gratified if a degree of happiness is to be attained”; [...] “It is therefore the aim of the wise man so to control his desires that he demands only katastematic pleasures of both mind and body. If he is able to secure a state in which he is free from pain and has a reasonable expectation that he will continue to enjoy such freedom, he is in a state of perfect happiness. The realization that because of man’s mortality such happiness itself is limited in that sensation and hence all pleasure ends at death is not disturbing. Indeed so far from being disturbing it is a source of satisfaction. After death we can be completely confident that there is nothing to fear”²³⁰⁰.

5.3.3. Φιληδονία: amor al placer

Corresponde, ya este último tramo, regresar al placer epicúreo y ahondar en él, deliniando más precisamente sus facetas (también como analgesia) y sus respectivas clases. En todo caso, entendemos que un importante y vigente²³⁰¹ objetivo terapéutico²³⁰² de la

²²⁹⁷ DIÓGENES DE ENOANDA, SMITH, *op. cit.*, p. 37: “[a]lthough as an orthodox Epicurean he does not recommend wealth or political power, it may be assumed that he was both wealthy and politically influential. That he was wealthy is indicated by his ability to afford his enormous inscription and to take up residence in Rhodes in the winter. As for politics, it is true that he says (...) that he is not engaging in it, but the fact that he was able to set up his inscription in a public place suggests that he possessed political influence within Oinoanda”.

²²⁹⁸ *cf.* ONFRAY, *op. cit.*, p. 242 y ss.: “Antes de intervenir en el terreno político prescriptivo, Filodemo realiza una crítica en toda regla de la política. La modificación se produce siempre con la intención de superar a Epicuro y al mismo tiempo conservarlo. Se instala más allá de su recelo en lo tocante a la cosa pública; pero se mantiene presente en el espíritu la lección de lo político como dominio en el que la suma de los inconvenientes demuestra casi siempre ser superior a la cantidad de satisfacciones que se obtienen. El juego no merece la pena: el ideal (griego) consiste en mantenerse a distancia, mientras que la realidad (romana) no excluye la posibilidad de una andadura común entre la filosofía y la política. No se trata de que el filósofo prefiera la acción pública al trabajo sobre sí mismo, sino de que el hombre activo y elegido en la ciudad pueda actuar de acuerdo con una filosofía”.

²²⁹⁹ *cf.* FILODEMO DE GÁDARA, TSOUNA-MCKIRAHAN, Voula (ed., trad.), *On property management*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012.

²³⁰⁰ RIST, *Epicurus, op. cit.*, pp. 117 y 119.

²³⁰¹ *cf.* GORDON, Dane R., “The philosophy of Epicurus: is it an option for today?”, en GORDON, Dane R. y SUITS, David, *Epicurus: his continuing influence and contemporary relevance*, Rochester, New York, RIT Cary Graphic Arts Press, 2003, pp. 5-15.

²³⁰² *cf.* PREUSS, *Katastematic, op. cit.*, pp. 57-59: “The idea that philosophy is not entirely a theoretical enterprise but has a practical component is, of course, not new with Epicurus. Nor is it a new Epicurean idea that this practical component is more than good advice based on experience, but is therapeutic philosophy aiming at a healing transformation of the soul. Epicurus did not invent therapeutic philosophy. It was well established before his time

propuesta epicúrea²³⁰³ radica en el amor al placer²³⁰⁴, un vocablo que hallamos en Demócrito²³⁰⁵ traducida como ebriedad pero que, en nuestra opinión, presenta excelentemente esa dimensión de hedonismo eudaimonista²³⁰⁶ no egoísta²³⁰⁷ que es esencial para Epicuro: la

and continued far beyond it (n. 98, p. 57: The analogy between logos and medical therapy is one of the oldest and best entrenched traditions concerning logos in all of Greek culture. From Homer on, we encounter, frequently and prominently, the central idea of the Epicurean position: that logos is to illness of the soul as medical treatment is to illness of the body). What is new with Epicurus, however, is the idea that all philosophy is in principle therapeutic. Because of this subsumption of theoretical philosophy under practical philosophy, and the formulation of practical philosophy in terms of the guiding metaphor of medical therapy, Epicurus, then as now, incurred the ire of those who felt that this tainted the purity without which theoretical philosophy deteriorates into something less than rational. But this is a misunderstanding. If we are going to do justice to Epicurus, therefore, we must be clear about the idea of Epicurean therapeutic philosophy. The first thing to understand is that therapeutic philosophy remains philosophy at all times and throughout, that is, it is rational discourse which aims at understanding based on evidence and argument, and which reflects on the first principles of that activity. (...) [A] second thing to understand is that therapeutic philosophy does not make understanding a goal to be aimed at for its own sake, but for the sake of living well. Because therapeutic philosophy is practical it must relate to practice in such a way that what has been theoretically understood can be put into practice. Any truth that is theoretically pure in the sense of being in principle indifferent to practice, if there is such a thing, is thought by Epicurus to be fit only for pompous academic posturing, and he will have none of that in philosophy”; cf. KONSTAN, David, “Epicurean Happiness: A Pig's Life?”, en *Journal of Ancient Philosophy*, nº 6, vol. 1, 2012, pp. 1-22, concretamente p. 20: “Epicurus’ philosophy, moreover, is a kind of therapy, and is addressed principally to individuals, in the hope of correcting their mistaken ideas and thereby curing them of their personal, even if unacknowledged, disquiet”.

²³⁰³ cf. MITSIS, Phillip, “Epicurus: freedom, death, and hedonism”, en CRISP, Roger (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 73-92, concretamente p. 73: “[t]he Epicureans, like their ancient Stoic counterparts, believed that philosophy needs to be rigorously systematic and that their ethical claims not only depend on the truth of their epistemological, physical, and metaphysical doctrines, but that these, in turn, depend on the truth of their ethical arguments”.

²³⁰⁴ cf. FONFARA, Dirk, “Epikurs hedonistische Ethik als Erste Philosophie”, en DÜSING E. y K., KLEIN, H.-D. (eds.), *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas (= Geist und Seele Bd. 7)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 69-89, concretamente pp. 71, 73, 76: “Epikurs grundsätzlich psychotherapeutischem Philosophieverständnis die Bedeutung der beiden anderen Disziplinen für die Ethik als Erste Philosophie”; “Dieses psychotherapeutische Philosophieverständnis prägt auch Epikurs Einteilung der Wissenschaften: Die Kanonik bildet das ‘Organon’, da sie die Mittel erörtert, um den Wahrheitswert einer Aussage festzustellen (...)”; “Am Ende des *Herodot-Briefes* (DL X 77-83) vollzieht sich allmählich der Übergang von der Naturforschung zur Ethik, der wahren Philosophie Epikurs, auf welche die beiden Disziplinen Kanonik und Physik in ihrer psychotherapeutischen Funktion propädeutisch vorbereitet haben”.

²³⁰⁵ DEMÓCRITO, 68 B 159, en DIELS, KRANZ, *Zweiter, op. cit.*, p. 176.

²³⁰⁶ Gracias a STECKEL, Horst, *Epikurs Prinzip der Einheit von Schmerzlosigkeit und Lust*, Göttingen, Tesis doctoral, 1960, pp. 44-45, n. 6 sabemos que Heinze acuña el término, en HEINZE, Max, “Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie: Erste Abhandlung: Vorsokratiker, Demokrit, Sokrates”, en *Abhandlungen der philologisch-historische Classe der Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, VII, 1883, pp. 645-757, concretamente 646: “‘Die unmittelbare Naturgemäßheit der Lust’. An das Wort »Eudamonie« habe ich mich nicht sclavisch halten können, sondern ich fasse überhaupt die ethische Richtung ins Auge, welche in dem Wohle des Individuums den einzigen Zweck des Wollens und Handelns sieht, indem ich die Bezeichnung ‘Eudämonismus’ nicht gelten lassen kann für die Aufstellung des Allgemeinwohls als ethischen Princips”. Procede de Discrepamos de Heinze, pues creemos que Epicuro es capaz de conciliar el eudemonismo individualista y el altruista.

²³⁰⁷ PREUSS, *Katastematic, op. cit.*, p. 11: “Epicureanism is sometimes labelled ‘egotistic hedonism’ in textbooks. I suppose that the writers of such textbooks need a foil to utilitarianism, and Epicurus seems to them to be the only philosopher of some historical stature to fit the bill. But the label really is unfortunate, if only because it quite fails to take into account the Epicurean theory of the social life. True, the Epicurean individual is not an instrument but an end in himself, and must appear in ethics, and in particular in his own ethical life, as an end. But to treat myself as the ultimate end of my ethical life does not somehow imply or require me to treat others as instruments or means to my individual ends. Whether I do so or not is a separate matter and, initially at least, a matter of prudence. The basis of citizenship in a political organization is nothing more nor less than the prudential agreement not to harm other members of this organization, and the agreement is reciprocated so that it holds between all members of the

φιληδονία, cuya raíz se halla en la naturaleza viviente misma y que condiciona, cuando menos, el deseo y, más exactamente, la técnica de aprender a desear más allá de lo irracional y distinguir qué debe desearse y de qué modo, desde un punto de vista filosófico, sabio.

5.3.3.1. Dos contrarios átomicos mutuamente excluyentes: dolor como triste constatación inicial frente placer como alivio pleno y optimista

Una vez estudiados los deseos en el modelo epicúreo, debemos asumir, primeramente lo que hemos señalado repetidamente a lo largo de este trabajo, a saber, que el punto de partida epicúreo radica en la constatación del dolor²³⁰⁸, de que el hombre sufre en sus carnes y en su mente, y muere. En cierto sentido, esta asunción es dramática, por eso Séneca el Joven sostiene que:

“Ciertamente yo soy de la opinión (...) de que Epicuro dictó unas normas respetables, justas y, si las tratas más de cerca, tristes; pues reduce el placer a algo exiguo y endeble, y la ley que nosotros establecemos para la virtud, él la establece para el placer. Le ordena obedecer a la naturaleza; ahora bien, es poco para el desenfreno lo que para la naturaleza es suficiente”²³⁰⁹.

group as a social contract. This much holds between people who may be utter strangers. But we find that there are other people who are more than strangers, who are acquaintances, family, friends. The relation of friendship is a natural bond which may grow between people beyond any agreement or contract. It may begin in relations of prudence, but develops into a good thing worth cultivating for its own sake and, at its best, the love between friends may grow so strong as not to make it unthinkable for an Epicurean to give his life for a friend”.

²³⁰⁸ cf. TREZZA, *Epicuro, op. cit.*, pp. 101-102: “[p]er la scuola epicurea la vita è tutta in tutti, ed il dolore, di per sé stesso, non genera l' ideale umano ma lo abbrevia deformandone i santi aspetti. (...) Il dolore c'è nella vita e nessuna onnipotenza può torlo via giacché si genera dalla vita; ma tu dèi dominarlo e convertire in forza feconda l'ostacolo stesso”.

²³⁰⁹ SÉNECA, *Sobre la vida feliz*, VII, 13, 1-2, en MARINÉ ISIDRO, Juan (ed., trad.), *Diálogos: Sobre la providencia; Sobre la firmeza del sabio; Sobre la ira; Sobre la vida feliz; Sobre el ocio; Sobre la tranquilidad del espíritu; Sobre la brevedad de la vida*, Madrid, Gredos, 2008, p. 281-282 [*quae ex eis intra naturale desiderium resistant, quae praecepta ferantur infinitaeque sint et quo magis implentur eo magis inexplebiles*]. “*sancta Epicurum et recta praecipere et si propius accesseris tristitia; uoluptas enim illa ad paruum et exile reuocatur et quam nos uirtuti legem dicimus, eam ille dicit uoluptati. Iubet illam parere naturae; parum est autem luxuriae quod naturae satis est*”; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 298, fr. 460.

A ojos de Séneca hay, pues, un punto triste en las doctrinas de Epicuro, que también detecta el ya mencionado García Gual²³¹⁰, también con Acosta²³¹¹, al igual que Cicerón²³¹². No obstante, no hay espacio para la melancolía, la pasividad o la inacción.

Asumidos los dolientes límites²³¹³ en los que se despliega el juego humano, la vida y su disfrute se convierten en santo y seña del epicureísmo, que se transforma en una filosofía optimista, agradecida con la Φύσις, que busca la plenitud²³¹⁴. El punto de engarce de la natural finitud humana con el razonamiento que le sigue consiste, precisamente, en que ese dolor es palpable, manifiesto, y, gracias a su procedimiento, se observa primero en lo burdo, lo cárnico (σάρξ) y en lo sutil (ψυχή), si bien es fácilmente suprimible.

En segundo lugar, es obligado asumir los principios físicos que presiden y jalonan toda la propuesta filosófica epicúrea, sin solución de continuidad y pasando desde lo visible a lo invisible, de lo cárnico a lo psíquico humano. El mundo y todos sus compuestos son

²³¹⁰ cf. GARCÍA GUAL, *Epicuro, op. cit.*, pp. 52-53, 186 y 189: “Esta alegre moderación del Jardín, un hedonismo que por su limitación resulta casi una ascética, armoniza bien con las antiguas máximas apolíneas que recomiendan la medida y la conciencia de los límites humanos. Gozar al máximo de lo dado, ya que la Naturaleza nos ha dejado siempre al alcance la posibilidad de una felicidad terrena sencilla, y contrarrestar los embates de la Fortuna inconstante con la fuerza del espíritu, con el recuerdo y la imaginación, son consejos que Epicuro ha dado no sólo en su teoría, sino también a través de su ejemplo personal. [...] El hedonismo de Epicuro está a la defensiva. No se persigue el placer desenfadado y frenético, sino el placer que surge de la eliminación del dolor, la serenidad de ánimo y la dicha suave. Se trata de un hedonismo domesticado, razonado y razonable, de una cordura que, apuntando al placer como objetivo último, se encamina hacia la eudaimonía por una senda ascética y calculada. (...) Ese cuidado médico del alma, que es para Epicuro la filosofía, ayuda a extirpar las vanas opiniones, los deseos superfluos, que suelen encubrir lo fácil de la felicidad terrestre. El hedonismo se conforma aquí en una frugal ascética de la voluntad, en una renuncia a todo lo irracional o arriesgado. En relación a los límites naturales y a las circunstancias hay que evaluar la pobreza y la riqueza, sin hacer caso de las opiniones de los más, perturbados por el prestigio mundano de lo accesorio”.

²³¹¹ GARCÍA GUAL, ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 73: “una ética de resistencia al dolor, de buscar una felicidad natural que se encuentra amenazada por la ambición, el temor y otras vanidades”.

²³¹² CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 11, 37, en HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, p. 72: “voy a exponer en qué consiste el placer y cuál es su naturaleza, para disipar todos los errores de los ignorantes y para que se comprenda cuán seria, cuán moderada y cuán austera es esa doctrina considerada como voluptuosa, afeminada y sensual”.

²³¹³ cf. JASPERS, Karl, “Epikur”, en REIFENBERG, B., STAIGER, E. (eds.), *Weltbewohner und Weimaraner. Ernst Beutler zugeordnet*, Zürich/Stuttgart, Artemis, 1960, pp. 111-133, p. 119: “Wenn aber der Schmerz da ist, ist die Lust des Daseins zu retten durch das Verhalten zum Schmerz. Wenn er in seiner Faktizität nicht gezeugnet werden kann, kann er dank unserer Freiheit doch gleichsam außen bleiben. Noch immer ist die Ruhe der Seele möglich und die reine Lust der Erinnerung an das früher erfahrene Schöne. Unter allen Umständen ist das Leben besser als der Selbstmord. Denn Leben als solches, recht vollzogen, schließt immer noch die Lust in sich. Es bleibt die großartige Paradoxie: Der körperliche Schmerz, dessen Ausbleiben doch zunächst als notwendig zur Seelenruhe galt, wird dann durch die philosophische Haltung für überwindbar erklärt. Wertschätzung und Geringschätzung des Leiblichen vertragen sich in dieser Philosophie”.

²³¹⁴ cf. CASSIRER, HOFFMANN, en DESSOIR, *op. cit.*, pp. 7-252, sobre la filosofía helenística (HOFFMANN), pp. 198-236, concretamente p. 225: “an der Epikureischen Lebensfeier ist nicht bedeutend und wertvoll, was an ihrer Theorie ist, sondern was als dankbare Gesinnung für das Atmendürfen im Lichte, als Ehrfurcht vor dem heiligen Mysterium des Geborens, als unbeugsame Treue gegen das Leben, von Epikur aus der Tiefe der Menschenbrust ans Tageslicht gefördert ist”.

atómicos, corpóreos, dotados todos de motilidad intrínseca, aun inaparente. En la experiencia del placer, ya sea éste móvil o estable, esa pulsación inherente se conserva²³¹⁵. En último término, los sentimientos de placer y dolor han de derivar de sensaciones, esto es, de impacto atómicos más o menos agradables, según señala David Glidden²³¹⁶. Resulta pertinente a este respecto recordar que átomos y compuestos pueden tener disposiciones y conformaciones diversas más o menos punzantes o redondeadas, según ocurre con los sonidos, cosa que también incumbe a la naturaleza toda²³¹⁷, que incluye los cuerpos burdo y sutil²³¹⁸ en el hombre, motivo por el que Cicerón puede recoger, en la alusión a Epicuro, la tesis de que:

“la fuente de todos los bienes está en el cuerpo, que ésta es la norma, ésta la regla, ésta la prescripción de la naturaleza; que, el que se haya apartado de ella, nunca tendrá qué seguir en la vida”²³¹⁹.

²³¹⁵ RIST, *Epicurus, op. cit.*, p. 102: “Now it is obvious that for Epicurus, as an atomist, all pleasure must involve the movement of atoms, for atoms are constantly in motion. Thus even katastematic pleasure could not easily be defined as ‘pleasure in rest’ (ἐν ηρεμία) in the Aristotelian manner. What Epicurus needed was a word which would describe not the rest of atoms during the experience of pleasure, but their steady, harmonious and orderly motion. The phrase ‘light and gentle movement’ used by Plutarch perhaps describes katastematic pleasure”; obtenemos la fuente leyendo a PURINTON, Jeffrey S., “Epicurus on the Telos”, en *Phronesis*, nº 38, vol.3, 1993, pp. 281- 320, concretamente p. 304, n. 40.

²³¹⁶ GLIDDEN, David, “Epicurus and the *Pleasure Principle*”, en DEPEW, David (ed.), *The Greeks and the Good Life*, Indianapolis, Hackett, 1980, pp. 177–197 y más concretamente, pp. 184, 187-188: “Epicurus is well aware of the empty pleasures with which we can deceive ourselves. And his confidence in our ability to detect the feelings, or pathē, of pleasure and pain does not rest on the certainty of a Cartesian self-consciousness, but rather on the material identity of these pathē with atomic motions in our bodies, understanding these psychophysical experiences (...) in mechanical terms”; “The Epicureans identified both pleasure and pain with atomic events in the body, more specifically as categories of noticeable atomic collisions among the soul-and non-soul atoms which compose the bodies of all animals, including man. Cutting one’s finger causes pain, because of the severe disruption of the finger’s atomic structure. A pleasant odor is pleasant, because the impact of atoms bringing the odor to the nose actually enhances the atomic structures within the nose--the odor enters the nose smoothly and agreeably. Not only is this true of bodily pleasures and pains (sore feet and sexual experiences, painful sights and pleasant sounds); it is also true of mental delights and anxieties (the joy of having friends, the fear of death). Here too such states are identified as atomic episodes, but in this case limited to the motions of the soul atoms alone”.

²³¹⁷ TREZZA, *Epicuro, op. cit.*, p. 125: “(...) la vita, per la scuola epicurea, non è che una forma del moto, ed il moto la virtualità ideale che l'atomo possedè eternamente in sé stesso, e che ascendendo a gruppi meccanici più vasti vi genera il senso scarcerandolo dalle arcane profondità del moto che lo contiene dentro di sé, altrimenti non potrebbe rivelarlo giammai. L' unità dell' atomo epicureo si distende per tutte le vie della vita cosmica; tra la materia e lo spirito non v'è quell'intervallo impervio che li divide eternamente come due specie stabili fabbricate in climi diversi, ma sì all' uno che all' altra é radice l' atomo stesso. Anche lo spirito, per la scuola epicurea, è un gruppo d'atomi più alto che la materia; pure ambedue sono simboli continuamente trasmutabili delle attività radicate nell' atomo stesso”.

²³¹⁸ cf. BROCHARD, “Plaisir”, en *op. cit.*, pp. 252-293, p. 281: “D’abord l’ âme dont il s’agit est toute corporelle, composée seulement d’atomes plus subtils et plus mobiles. Si elle est capable de pensée, par suite de conscience, de mémoire et de prévision, ces fonctions se réduisent en dernière analyse à des mouvements extrêmement rapides. (...) La fonction de l’entendement s’applique uniquement aux données sensibles, sans en changer la nature; elle se borne, par la mémoire et la prévision, à les soustraire en quelque sorte à la fuite du temps, à les prolonger, à les immobiliser. (...) En ce sens on peut dire que tous les plaisirs, même ceux de l’âme, restent toujours corporels”.

²³¹⁹ CICERÓN, *Cuestiones académicas = Academica*, II, 140, en PIMENTEL, *op. cit.*, p. 92: “la fuente de todos los bienes está en el cuerpo, que ésta es la norma, ésta la regla, ésta la prescripción de la naturaleza; que, el que se haya apartado de ella, nunca tendrá qué seguir en la vida [*fontem omnium bonorum in corpore esse, hanc normam*”.

En este sentido, todo placer y dolor tienen una naturaleza material o corpórea²³²⁰, atómica, así como su fuente emisora, más o menos burda, al igual que la instancia receptora, más o menos paciente, también material, según nos transmite Lucrecio²³²¹ y también Cicerón, incluso para las divinidades epicúreas:

“¿Cómo es entonces su vida [la de los dioses]? Respondes: ‘Sobreabundancia de bienes, con ninguna injerencia de males’. ¿De qué clase de bienes, en última instancia? Imagino que de placeres..., de los placeres que afectan al cuerpo, desde luego, porque no habéis reconocido la existencia de placer espiritual alguno, ningún placer que no salga del cuerpo o que no revierta en él”²³²².

5.3.3.2. Placer: sentimiento instintivo y connatural, evidente²³²³, lo propio y primero como principio y como finalidad

Al margen de lo poético²³²⁴, el punto de partida para este objetivo terapéutico de gran transcendencia ética se encuentra en un fundacionalismo intuitivo, instintivo y empírico que parece preteórico, éticamente axiomático²³²⁵. Se toma como axioma lo enunciado por

hanc regulam hanc praescriptionem esse naturae, a qua qui aberravisset eum numquam quid in vita sequeretur habiturum]; cf. la anotación de Reid, en CICERÓN, REID James Smith (ed.), *Academica: The Text Revised and Explained*, London, Macmillan, 1885, II, 140, p. 342, n. 3: “a hit at Epicurus”; cf. también CICERÓN, *Cuestiones académicas = Academica*, II, 142, en PIMENTEL, *op. cit.*, p. 92: “Epicuro quien puso todo criterio en los sentidos y en las nociones de las cosas y en el placer [*Epicuri, qui omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis et in voluptate constituit*]”.

²³²⁰ La importancia de lo carnal en el sentido de atómico, material, restringe o matiza las afirmaciones de NATORP, Paul, *Die Ethika des Demokritos*, Marburg, N.G. Elwert, 1893, p. 133.

²³²¹ LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, II vv. 963-966, en SOCAS, *op. cit.*, p. 215: “(...) el dolor se da donde los cuerpos de materia, soliviantados por una suerte de fuerza a través de visceras y miembros, vibran dentro de sus propios asientos, y cuando regresan a su sitio, se produce el suave deleite [*Praeterea, quoniam dolor est, ubi materiai / corpora vi quadam per viscera viva per artus / sollicitata suis trepidant in sedibus intus, / inque locum quando remigrant, fit blanda voluptas (...)*]”.

²³²² cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 40, 111, en ESCOBAR, *op. cit.*, p. 152 [*Quae ergo vita? “Suppeditatio” inquis “bonorum nullo malorum interventu”. Quorum tandem bonorum? voluptatum credo, nempe ad corpus pertinentium; nullam enim novistis nisi profectam a corpore et redeuntem ad corpus animi voluptatem*].

²³²³ cf. CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 9, 30, HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, pp. 68: “afirma Epicuro, no hay necesidad de razonamiento ni de discusión para comprender por qué debe buscarse el placer y rechazarse el dolor”.

²³²⁴ cf. SIMÓNIDES DE CEOS: “Pues, sin el placer, ¿qué vida humana / es deseable, o qué clase de poder? / Sin él, hasta la existencia de los dioses / no nos parecería envidiable”, en GARCÍA GUAL, Carlos (trad.), *Antología de la poesía lírica griega, siglos VII-IV a.C.*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, Simónides de Ceos, poema 14, p. 101 [τίς γὰρ ἄδονᾶς ἄτερ θνατῶν βίος ποθεινὸς ἢ ποί α τυραννίς; / τᾶσδ' ἄτερ οὐδὲ θεῶν ζηλωτὸς αἰῶν].

²³²⁵ JASPERS, “Epikur”, en REIFENBERG, STAIGER, *op. cit.*, pp. 111-133, p. 112: “Die Lust ist grundlos. Sie ist das reine Bewußtsein des Daseins als solchen. Sie ist an sich immer da, aber verdeckt und gestört. Daher ist sie

Diógenes Laercio en dos lugares distintos: “[d]icen que hay dos afecciones, el placer y el dolor, que se presentan a todo ser vivo, y el uno es connatural²³²⁶ y el otro extraño. Por uno y otro decidimos nuestras elecciones y rechazos” y “(...) aporta como prueba de que el fin natural es el placer que los animales apenas nacen están contentos con él y rechazan el dolor, de manera espontánea y sin razonamiento (φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου). Por experiencia natural, pues, evitamos el dolor”²³²⁷. Al igual que él, también Eusebio de Cesarea²³²⁸ y Cicerón²³²⁹ se expresan en términos semejantes, el mismo tono de Máximo de Tiro²³³⁰.

nicht zu bewirken, sondern nur zu befreien und wiederherzustellen. Lust ist daher negativ bestimmt: Freiheit von Unlust, Schmerzlosigkeit”.

²³²⁶ cf. EPICURO, *Carta a Meneceo*, 128-129, en VARA, *op. cit.*, pp. 89-90: “El gozo es el principio y el fin de una vida dichosa. Pues hemos comprendido que ése es el bien primero y congénito a nosotros, (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν) (...) en razón de que ése es el bien primero y connatural a nosotros (πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον)”.

²³²⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 34, 136, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 525 y 565: [Πάθη δὲ λέγουσιν (fg. 260 Us.) εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, ιστάμενα περὶ πᾶν ζῷον, καὶ τὴν μὲν οἰκεῖον, τὴν δὲ ἀλλότριον· δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἰρέσεις καὶ φυγάς]; cf. USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, 260; cf. DIÓGENES LAERCIO, II, 86-87, pp. 86-87: “Los que se mantuvieron fieles a la doctrina de Aristipo y son llamados Cirenaicos sostienen las tesis siguientes: toman como básicos dos estados de ánimo (πάθη), placer y dolor, de los que el uno, el placer, consiste en un movimiento suave, y el otro, el dolor, en un movimiento áspero. Que no difiere un placer de otro, ni ninguno es más placentero que otro. Y lo uno (el placer) es agradable a todos los seres vivos, y lo otro (el dolor) es objeto de rechazo. No obstante, el placer del cuerpo, que es justamente el fin, según dice también Panecio en su obra *Sobre las escuelas filosóficas*, no es el placer estable, el originado en la remoción de los dolores y que se presenta en la ausencia de perturbación (τὴν κατασθηματικὴν ἡδονὴν τὴν ἐπ' ἀναίρεσει ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀοχλησίαν), que Epicuro admite y que afirma que es el fin.

²³²⁸ EVSEBIVS PAMPHILI / CAESARIENSIS, *Praeparatio euangelica*, XIV, 21, 768d, en GIFFORD, E. H. (ed., trad.), *Eusebii Pamphili Evangelicae praeparationis libri XV*, t. III, pars posterior (3, 2), Oxford, Typogr. Acad., 1903, p. 829: “[Aristocles] Since knowledge is of two kinds, the one of things external, and the other of what we can choose or avoid, some say that as the principle and criterion of choosing and avoiding we have pleasure and pain: at least the Epicureans now still say something of this kind: it is necessary therefore to consider these points also {Ἐπειδὴ ἐστὶ γνώσις διττὴ, ἡ μὲν τῶν ἔξω πραγμάτων, ἡ δὲ τῶν ἡμῖν αἰρετῶν καὶ φευκτῶν, ἐνιοὶ φασὶ τῆς αἰρέσεως καὶ φυγῆς ἀρχὴν καὶ κριτήριον ἔχειν ἡμᾶς τὴν ἡδονὴν καὶ τὸν πόνον· ἔτι γέ τοι καὶ νῦν τοιαῦτά τινα λέγουσιν οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον}”.

²³²⁹ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 9, 30, en HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, p. 68: “todo ser viviente, tan pronto como nace, busca el placer y se complace en él como en el supremo bien; pero detesta el dolor como supremo mal y, en cuanto le es posible, lo aparta de sí. Y esto lo hace cuando aún no ha sufrido corrupción alguna, impulsado por la naturaleza misma, que es insobornable e íntegra en sus juicios. Por lo tanto, afirma Epicuro, no hay necesidad de razonamiento ni de discusión para comprender por qué debe buscarse el placer y rechazarse el dolor. Piensa que esto se percibe por los sentidos, como el hecho de que el fuego calienta, la nieve es blanca y la miel es dulce, todo lo cual no hace falta demostrarlo con sutiles razonamientos, porque basta simplemente con advertirlo”.

²³³⁰ MAXIMVS TYRIVS, XXXII (III, Combes-Dounous), II, a-f, en HOBEIN, Hermann (ed.), *Philosophumena*, Lipsiae, Teubner, 1910, pp. 368-369: “(...) Τίς γὰρ οὕτω πολεμήσαιτο ἑαυτῷ, ὥστε τὸ μόνον δὴ πραγμάτων τῆ αὐτοῦ φύσει ἐπαγωγότατον ἀποσεισασθῆναι ἐκόν; Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα, ἃ ὑπ' ἀνθρώπων διώκεται, ἡ πείρα γνωρισθέντα παρεδέχθη, ἡ τέχνη δοκιμασθέντα ἐτιμήθη, ἡ λόγῳ ἐξετασθέντα ἐπιστεύθη, ἡ χρόνῳ βασανισθέντα ἠγαπήθη· ἡδονὴ δὲ καὶ λόγου ἀδεής, καὶ τέχνης πρεσβυτέρα, καὶ τὴν πείραν φθάνει, καὶ οὐκ ἀναμένει χρόνον, ἀλλὰ ὑπερφυῆς ἢ πρὸς αὐτὴν φιλία καὶ ἡλικιωτὶς τῶν σωματῶν, ὥσπερ κρηπίς, τῆ σωτηρία τοῦ ζῶου ὑποβέβληται ἢν εἴ τις ἀφέλοι, τὸ γενόμενον εὐθὺς οἴχεσθαι δεῖ. Ἐπιστήμην μὲν γὰρ, καὶ λόγον, καὶ τοῦτο δὴ τὸ θρυλούμενον, τὸν νοῦν αὐτόν, προῖον τῷ χρόνῳ ὁ ἄνθρωπος, τῆ κατὰ βραχὺ ἐντεύξει τῶν αἰσθήσεων διὰ τῆς πείρας ξυνευκαίμενος, ἤθροισεν ἐφ' ἑαυτῷ· ἡδονὴν δὲ αὐτοδιδακτος παρὰ τῆς φύσεως λαβὼν ἔχει ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς· καὶ ταύτην μὲν ἐγάλαξ, πολεμεῖ δὲ τῷ ἀλγεινῷ· καὶ ὑπὸ μὲν τῆς σώζεται, ὑπὸ δὲ τοῦ ἀλγεῖν φθείρεται.”; [trad. francesa en COMBES-DOUNOUS, *Jean Jacques, Dissertations de Maxime de Tyr, philosophe Platonicien*, Paris, Bossange, Masson et Besson, 1802, vol. I, pp. 20-21: “Où est l'homme assez ennemi de lui-même pour écarter

El propio Lucrecio poetiza, a su vez, el sentir manifiesto en la filosofía del Jardín cuando escribe:

“¡Ay pobres almas de los hombres, ay corazones cerrados! / ¡En qué tinieblas la vida y en qué grandes peligros pasa este / tiempo sea el que sea! ¡No ver que por su parte la naturaleza / no ladra otra cosa sino que, así que el dolor apartado del / cuerpo se aleje de la mente (*nihil aliud sibi naturam latrarenisi ut qui / corpore seiunctus dolor absit*), aquella, libre de pena y cuidado, / disfrute de una sensación de alegría (*mente fruatur / iucundo sensu cura semota metuque?*)! De modo que respecto / a la naturaleza del cuerpo vemos que de verdad se requieren / pocas cosas, cualesquiera de ellas que elimine el dolor (*ergo corpoream ad naturam pauca videmus / esse opus omnino: quae demant cumque dolorem*)”²³³¹.

Por su parte, Steckel²³³² nos señala un interesante pasaje de Alejandro de Afrodisias en su *Mantissa*:

“Así como hay algo que es objeto de apetencia y algo capaz de apetecer, y así como hay también un objeto último de apetencia, es decir, la felicidad (ἔσχατόν τι ὀρεκτόν, ὡς ἡ εὐδαιμονία), y el último es último de uno primero (τὸ δὲ ἔσχατον πρώτου τινός ἐστιν ἔσχατον), habrá alguna cosa que es también primer objeto de apetencia. Porque también en una cosa que es continua y en la cual hay un último punto, es necesario que en ella haya también un principio a partir del cual se genera un proceso que va a través de los intermedios hacia el fin y lo último (τὴν ἀρχήν, ἀφ' ἧς ἡ πρόοδος διὰ τῶν μεταξὺ ἐπὶ τὸ τέλος καὶ τὸ ἔσχατον γίνεται); de modo que, si hay un objeto último de apetencia, de éste habrá un principio que llaman también ‘primera cosa apropiada [τὸ πρῶτον οἰκεῖον]’. (...) a los seguidores de Epicuro les parecía que la primera cosa apropiada era en términos absolutos el placer, pero dicen que con el avanzar de la edad

spontanément la seule des choses humaines, qui a pour lui de si puissants attraits ? Car toutes les autres choses auxquelles l'homme s'attache, ou il les recherche lorsqu'il en a fait l'expérience, ou il les estime, lorsqu'il les a mises à l'épreuve, ou il croit à leur mérite, lorsque la raison lui en a fait connaître le prix, ou il en fait l'objet de son affection, lorsqu'elles ont soutenu la pierre de touche du temps. Tandis que la volupté n'entre point dans le creuset de la raison. Elle est plus ancienne que tous les arts. Elle anticipe sur l'expérience. Elle n'attend pas l'épreuve du temps. Le goût qu'elle inspire, est l'ouvrage même de la nature. Ce goût naît et commence avec la vie. Il est comme une sentinelle placée autour de l'être vivant pour le conserver. Ôtez la volupté, vous ôtez l'existence à l'être qui vient de la recevoir. Car ce n'est qu'à la longue que l'homme, à l'aide du jeu insensible et réciproque des sensations et de l'expérience, développe eu lui-même la science, la raison et l'intelligence (cette faculté à laquelle on attache tant d'intérêt) et qu'il augmente leur intensité. Tandis que du moment où il vient au monde, il apprend de la nature et de lui-même tout ce qu'il doit savoir de la volupté. Autant il est l'ami de la volupté, autant il est l'ennemi de la douleur. La volupté tend à le conserver ; et la douleur tend à le détruire”. Referencia obtenida de STECKEL, *Einheit*, op. cit., p. 20.

²³³¹ LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, II vv. 14-21, en SOCAS, op. cit., p. 176.

²³³² cf. STECKEL, *Einheit*, op. cit., p. 19: “ Die unmittelbare Naturgemäßheit der Lust”.

este placer está sujeto a distinciones (τοῖς δὲ περὶ Ἐπίκουρον ἡδονὴ τὸ πρῶτον οἰκεῖον ἔδοξεν εἶναι ἀπλῶς, προϊόντων δὲ διαρθροῦσθαι ταύτην τὴν ἡδονὴν φασιν)²³³³.

Todos estos testimonios corresponden a variaciones de lo que Brunschwig llamó *cradle argument* o argumento de la cuna, cosa, a ojos actuales, que tiene un punto de falacia naturalista en la que bien natural y bien moral se identifican²³³⁴.

La ubicación del placer (especialmente como analgésico) como lo primero propio, el propio primo o lo que nos es más propio, casa perfectamente con las tesis epicúreas reportadas previamente sobre lo constitutivo y congénito del placer, si bien agrega un elemento clave, el vínculo entre ἀρχή y τέλος, lo cual se nos ha preservado incluso en la obra de Epicuro:

“tenemos necesidad de gozo sólo en el momento en que sentimos dolor por no estar con nosotros el gozo, pero cuando no sintamos dolor ya no estamos necesitados de gozo. Por esta razón afirmamos que el gozo es el principio y el fin de una vida dichosa (Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν)²³³⁵.

La posición nuclear de principio y fin, temporales y jerárquicos, resultan complementaria para Epicuro y puede quedar ilustrada por Aristóteles: “los principios de la acción son el propósito de esta acción”²³³⁶.

Hemos señalado más arriba que placer y dolor son sentimientos o afecciones²³³⁷, πάθη, y entendemos que, como criterios de verdad y de elección o rechazo²³³⁸, son distintos de la

²³³³ ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Acerca del alma II (Mantissa)*, XVII, en GARCÍA VALVERDE, José Manuel (ed., trad.), Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2012, pp. 74-75, texto griego tomado de de la edición de BRUNS, Ivo (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripta minora*. Berolini, G. Reimer, 1887, p. 150.

²³³⁴ BRUNSCHWIG, Jacques, “The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism”, en SCHOFIELD, STRIKER, *op. cit.*, pp. 113–144, p. 122: “In one sense, as we see, there is no ‘cradle argument’ in Epicureanism; the identification of pleasure with the sovereign good is founded not on any observation of the new-born child, but on adult feelings. Yet, in another sense, cradles do provide an ‘argument’; thanks to them, the adult is justified in accepting the force of his feelings. This position sets up a delicate balance between a summons to intuition and a return to reasoning”.

²³³⁵ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 128, en VARA, *op. cit.*, p. 89.

²³³⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, sec. 15, 1140b 16, en LLEDÓ, PALLÍ BONET, *op. cit.*, p. 274.

²³³⁷ PREUSS, *Katastematic*, *op. cit.*, p. 110: “Pleasure and pain, then, are two primitive conscious acts, equiprimordial with sensation and evaluative in nature”.

²³³⁸ cf. UEBERWEG, Friedrich (fundador), FLASHAR, Hellmut (ed.), ERLER, Michael, *Grundriß der Geschichte der Philosophie [Abt. 1] Die Philosophie der Antike Bd. 4 Die hellenistische Philosophie 2 [Abt. 1]*, Basel, Schwabe, 1994, p. 154: “Indem Epikur also absolute Freiheit von Schmerz oder Unlust mit oberster Lust gleichsetzt, gewinnt er ein ‘lustimmanentes’ Kriterium”.

mera sensación (αἰσθήσεις)²³³⁹, que a su vez se basa en la ἐμπειρία, experiencia. Así, a partir de las sensaciones, que están ligadas a la experiencia sensorial y son elaboradas racionalmente²³⁴⁰, se genera percepción en cuanto contenido mental consciente y susceptible de una valoración refutativa o aprobatoria, que fomenta la propia vida o la perjudica. Así, las personas con insensibilidad congénica al dolor, un desorden genético, se enfrentan al hecho de ser aparentemente operativos en la primera fase de recolección informativa pero no serlo a la hora de evaluar, siquiera espontáneamente, la bondad o maldad de una elección, acción, entorno, etc., en términos afectivo-subjetivos, esto es, de gusto o disgusto.

5.3.3.3. Placer: filosófico, sensato y calculado

Según hemos anotado más arriba, la psicoterapia epicúrea coadyuva a la hora de deliberar y escoger finalmente un placer o evitar un displacer²³⁴¹, incluso aunque ello implique la asunción de un mal que, en sentido finalista, es menor²³⁴², puesto que en ello interviene la comparación, así como la acción y efecto de conmensurar, esto es, la συμμετρησις²³⁴³, también participan los ya mencionados ἀναλογισμός, ἐπιλογισμός²³⁴⁴ y

²³³⁹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 31, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 524: “Epicuro afirma que los criterios de la verdad son las sensaciones, las prolepsis y las afecciones, pero los epicúreos añaden las proyecciones representativas del pensamiento”. *cf.* EPICURO, *Carta a Heródoto*, 38, en VARA, *op. cit.*, p. 50: “es menester comprobar toda cuestión por su referencia a las sensaciones y concretamente a los enfoques que acompañan a las cuestiones, producidos bien por la reflexión o bien por cualquier criterio que sea, entonces es menester comprobar también toda cuestión por su referencia a los sentimientos que se originen en esa operación”.

²³⁴⁰ *cf.*, matizando y *contra*, KONSTAN, David, “Epicurean ‘Passions’ and the Good Life”, en REIS, Burkhard y HAFFMANS, Stella (eds.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2006, pp. 194-205, concretamente, p. 200: “The *pathe*, then, are a function of the *psuche* or *anima*, and are not rational in the sense that they do not involve the logical element or mind. The *pathe* of pleasure and pain function automatically, and do not depend on logos; (...) We thus avoid pain (*algedon*) by our own *pathe* (*autopathos*).’ The twin emotions of fear and joy, on the other hand, belong specifically to the *consilium* or *logikon*, and they are distinct in category from the *pathe*”.

²³⁴¹ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, V, 33, 95, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 443-444: “Todo lo que él enseña sobre el placer se reduce a lo siguiente: él piensa que siempre hay que desear y buscar el placer por el hecho de ser placer y que, por la misma razón, por el hecho de ser dolor, siempre hay que evitar el dolor; por ello el sabio deberá mantener una posición equilibrada que le permita evitar el placer, si le ha de causar un dolor mayor, y aceptar el dolor, si le ha de procurar un placer mayor”.

²³⁴² EPICURO, *Carta a Meneceo*, 128-129, en VARA, *op. cit.*, pp. 89-90: “tampoco aceptamos cualquier gozo sino que hay veces que renunciamos a muchos gozos cuando de éstos se derivan para nosotros más dolores que gozos, y hay veces que consideramos muchos dolores mejores que los gozos, concretamente cuando, tras haber soportado durante mucho tiempo los dolores, nos sigue un gozo mayor”.

²³⁴³ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 130, en VARA, *op. cit.*, p. 90: “procede considerar todas estas cuestiones por comparación y examen de sus ventajas e inconvenientes. Pues en determinadas ocasiones hacemos un uso malo del bien, y otras por el contrario un uso bueno del mal”.

²³⁴⁴ *cf.* ZACHER, Klaus-Dieter. *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs: ein Kommentar zu Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, Kap. 1-8. Königstein/Ts, Hain, 1982, pp. 145-146: “Obwohl die Wahrnehmung jede Lust für gut hält, dürfen wir uns dennoch nicht jeder blindlings hingeben, sondern wir müssen lernen, das auf

διάνοια²³⁴⁵. Esta faceta calculadora trasciende lo meramente cárnico y animal, instintivo, aun haciéndose cargo de ello y de la naturaleza atómica, pero matiza, enriquece y amplía lo más burdo, regulándolo y haciéndolo más humano, contribuyendo a placeres cualitativamente más profundos y estables, calmos y asentados, hasta el punto de que Warren usa la expresión “pleasures of reason”²³⁴⁶, el “placer de la sobria razón”, como dijo Mondolfo²³⁴⁷. Podemos sostener, entonces, que, asumiendo el placer y la indolencia como reflejos propios de la animalidad *χωρὶς λόγου*, ocurre en los seres humanos una modulación de necesidades y deseos que pone en juego la sensatez o *φρόνησις*, de forma que traspasamos lo sencillamente cárnico burdo.

La importancia del cálculo prudencial o del racionio ético²³⁴⁸ (práctico) y empírico estriba en el hecho humano de saber elegir, con prudencia²³⁴⁹, o sea, en aquilatar ponderandamente, sopesar las consecuencias favorables o desfavorables de los actos y de los deseos²³⁵⁰, con lo que se opta por un consecuencialismo instrumental, el cual está en último término fundado en conocer y poner en práctica²³⁵¹ “el límite impuesto a los deseos y a los sufrimientos (*τὸ πέρασ τῶν ἐπιθυμιῶν <καὶ τῶν ἀλγηδόνων>*)”²³⁵², habida cuenta de que,

weitere Sicht Lustvolle zu erkennen. Manchmal ist es sogar besser, Schmerzen zu wählen, um eine größere Lust zu gewinnen. Dieses wertende Abwägen wird mit der Wendung *επιλογισμός τοῦ τέλους* bezeichnet. Wegweisend ist dabei die Erfahrung, so daß die vorgenommenen ‚rechnerischen‘ Operationen empirischen Charakter tragen”.

²³⁴⁵ cf. PASQUALI, *Epicuro, op. cit.*, p. 48: “La mente, razón o espíritu del hombre (*διάνοια*) impone un orden y límites equilibrados (*πέρας*) en la positividad desenfrenada de la *ἡδονή* instintiva inferior”.

²³⁴⁶ WARREN, James, *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, New York, Cambridge University Press, 2014.

²³⁴⁷ MONDOLFO, *Conciencia, op. cit.*, p. 36.

²³⁴⁸ STROZIER, Robert, *Epicurus and Hellenistic Philosophy*. Lanham, MD, University Press of America, 1985, “Ethical reasoning in Epicurus”, part II, cap. IV, pp. 85-99, p. 86: “As a criterion, then, feeling determines choice and action on the most fundamental level because it indicates good or evil—just as sensations indicate external nature. Because of Epicurus’ focus on consciousness, both sensation and feeling are primary internal occurrences which open the access of consciousness to external things. For example, certain perceptions identify smell or odors, and the consequent emotional response to the cognition identifies the odor as pleasant or unpleasant, appropriate to man or not, even good or evil. But feeling, or more specifically, pleasure, is also the end or intention of man. Again, in accordance with Epicurus’ focus on consciousness, the end is a particular state of that consciousness which Epicurus identifies as pleasurable—although there has always been a great deal of debate about the logical accuracy of the position. But to achieve this state requires ethical reasoning developing from basic processes of feeling. The basis of reasoning about pleasure is experience. When we speak of cognitive reasoning, we must assume a number of sensations as logically prior to the act of reasoning”.

²³⁴⁹ cf. CONCHE, *Épicure, op. cit.*, pp. 74-75.

²³⁵⁰ cf. EPICURO, *Sentencia vaticana*, 71, en VARA, *op. cit.*, p. 104: “Ante cualquier deseo debemos formularnos la siguiente cuestión: ¿qué me sucederá (*τί μοι γενήσεται ἂν*) si se cumple el objeto de mi deseo, y qué si no se cumple?”.

²³⁵¹ cf. PORPHYRIVS, *ad Marcellam*, 29, ll. 4-5, en NAUCK, *op. cit.*, p. 293: “Pues alguien es infeliz o bien por el miedo o bien por el deseo ilimitado y vano. En cambio, alguien que los refrene, es capaz de alcanzar para sí un juicio bienaventurado [*ἢ γὰρ διὰ φόβον τις κακοδαιμονεῖ ἢ δι’ ἄοριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν. ἢ τις χαλινῶν δύναται τὸν μακάριον ἑαυτῷ περιποιεῖσθαι λογισμόν*]”; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, pp. 305-306, fr. 485.

²³⁵² EPICURO, *Máxima capital X*, en VARA, *op. cit.*, p. 94.

según reporta Séneca el Joven, conviene saber “cuáles de ellos (los placeres) están dentro del deseo natural, cuáles se lanzan a fondo y son inacabables y tanto más insaciables cuanto más se intentan saciar”²³⁵³.

En este marco, deviene fundamental e inexcusable para quien desee ser feliz el conocimiento y estudio, placenteros²³⁵⁴, de lo natural, la φυσιολογία²³⁵⁵, con dos fines prácticos: conocer que es frontera infranqueable pero también medio integrador²³⁵⁶, gozable y generoso²³⁵⁷, por un lado y, por otro, capacitar en la administración, guía y dosificación y combinación harmónica de uno mismo, sus necesidades, deseos y placeres, esto es, lograr la

²³⁵³ SÉNECA, *Sobre la vida feliz*, VII, 13, 4, en MARINÉ, *op. cit.*, p. 283 [*quae ex eis intra naturale desiderium resistant, quae praecepta ferantur infinitaeque sint et quo magis implentur eo magis inexplebiles*].

²³⁵⁴ cf. WARREN, *Reason, op. cit.*, pp. 79-82; pp. 80-81: “[u]sefulness for removing pain and anxiety of learning about and understanding the nature of the world is the principal contribution that these intellectual pursuits can make to the production of pleasure. But there are also indications that Epicurus envisaged a more direct relationship between knowledge of the nature of things and pleasure. (...) The Epicureans clearly feel some pressure to recognise a value for knowledge that is not merely contingent on its producing some later pleasure while still holding firm to their hedonist axiology. Perhaps the idea is as follows. It is not pleasant for me to learn and then to know some trigonometry only in the sense that it will allow me later on to build a house efficiently and live in a secure and watertight dwelling. Yes, my learning geometry will do that and it will in this way produce pleasure and prevent pain. But learning and knowing that the square on the hypotenuse is equal to the sum of the squares on the other two sides is also pleasant all by itself; I take pleasure in that knowledge. Or, if we want a more specific example of some Epicurean philosophy, perhaps it is pleasant to know that lightning is not caused by divine anger not just because that will allow me to live a life free from superstitious anxieties. Yes, it will do that. But it is not necessary to wait until the next thunderstorm to derive any pleasure from this piece of knowledge; knowing that lightning is caused in such-and-such a way is just pleasant all by itself. It is still the case that the value of knowledge lies in its being pleasant, of course, but its pleasantness is not merely a product of its usefulness”; cf. EPICURO, *Sentencias vaticanas 27 y 41*, en VARA, *op. cit.*, pp. 100 y 102, respectivamente: “En las demás tareas de la vida sólo después de terminadas les llega el fruto, pero en la búsqueda de la verdad corren a la par el deleite y la comprensión, pues no viene el gozo después del aprendizaje sino que se da el aprendizaje a la vez que el gozo. [...] Digo que debemos reír a la vez que buscar la verdad, cuidar de nuestro patrimonio y sacar fruto a las demás propiedades y no cesar bajo ninguna circunstancia de emitir los juicios dictados por la verdadera filosofía”.

²³⁵⁵ cf. EPICURO, *Máxima capital XII*, en VARA, *op. cit.*, 1995, p. 94: “No es dado que el hombre anule su temor a los seres esenciales si no sabe cuál es la Naturaleza del universo y lo único que hace es tener vagas nociones de lo explicado por los mitos. De modo que sin la ciencia de la Naturaleza no es dado obtener placeres puros”.

²³⁵⁶ TREZZA, *Epicuro, op. cit.*, pp. 101 y 108, n. 1 de 107: “L’edenica epicurea non è altro che la restaurazione di quel senso serenamente efficace che si concorda alle cose e crea nella coscienza il diletto sacro di chi si fa uno con la natura, riproducendo in sé stesso la divina libertà delle sue leggi eterne. L’ edenica è, pui essa, se vuoi, una grande catharsi, non al di là della natura attraverso i cicli dolenti dell’espiazione orfica ma nel seno della natura stessa; non fuori ma dentro agli organi divenuti il tempio dello spirito conscio di sé”; “L’ edenica rivela lo stato etico dell’ uomo giunto ormai all’ intuizione serena delle leggi cosmiche riprodotte nel suo cervello e diventate abiti sani e facili della coscienza. Da questa rassegnazione austera della parte al tutto scaturisce la gioia profonda del sentirsi uno con sé stesso e con le cose”.

²³⁵⁷ SÉNECA, *Epístola moral a Lucilio*, 78, sec. 7, en ROCA MELIÁ, *Lucilio, I, op. cit.*, p. 468: “Volvamos ahora a aquello que constituye el mal característico de la enfermedad: el de provocar graves dolores, por más que los intervalos de calma los hagan llevaderos. En efecto, la intensidad máxima del dolor determina su fin; nadie puede sentir grandes dolores y por largo tiempo. Sumamente afectuosa para con nosotros, la naturaleza (*amantissima nostri natura*) nos modeló de tal suerte que el dolor fuera soportable, o breve”; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, pp. 291-292, frag. 446, y p. 300, fr. 469, recogido en EPICURO, “Cuestiones de ética”, 67, en VARA, *op. cit.*, p. 118: “Gracias sean dadas a la bienaventurada Naturaleza porque hizo las cosas necesarias asequibles, y las inasequibles no necesarias”.

autosuficiencia²³⁵⁸, el enseñoramiento de sí, la ἐγκράτεια²³⁵⁹, la αὐτάρκεια como libertad y descondicionamiento plenos²³⁶⁰, siendo autónomos por lo que la carne y la psique, dado que la primera “requiere límites ilimitados para su gozo, y sólo un tiempo ilimitado se los procura (σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος). En cambio el pensamiento (ἡ δὲ διάνοια), al tomar conciencia (λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν) del fin a que está destinada la carne y del límite que le ha sido impuesto (τέλους καὶ πέρατος), nos procura la vida perfecta (τὸν παντελεῖ βίον)”²³⁶¹, por ello subraya Diano que la prudencia, en su papel delimitador, en la gestión de la tríada entre realidad, necesidad y deseo²³⁶².

5.3.3.4. Placeres atómicos: calmos (*catastemáticos*) y movidos (*cinéticos*), cárnicos y psíquicos

En el capítulo precedente hemos aludido a la analgesia como bien negativo o sumo placer, caracterizado por ser estable y distinto de los placeres móviles. Esto se retrotrae conceptualmente a la división entre καταστηματικά ἡδοναί frente a κατὰ κίνησιν ἡδοναί²³⁶³, que consideramos auténticamente epicúrea, contra Nikolsky²³⁶⁴, por ejemplo. Con todo, la

²³⁵⁸ EPICURO, *Epístola a Meneceo*, 130, en VARA, *op. cit.*, p. 90: “consideramos el propio contento de las personas un gran bien (τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν), no para conformarnos exclusivamente con poco, sino con objeto de que, si no tenemos mucho, nos conformemos con poco, auténticamente convencidos de que sacan de la suntuosidad el gozo mayor quienes tienen menos necesidad de él, y de que todo lo natural es fácil de procurar y lo superfluo difícil de procurar. Y los gustos sencillos producen igual satisfacción que un tren de vida suntuoso, siempre y cuando sea eliminado absolutamente todo lo que hace sufrir por falta de aquello”.

²³⁵⁹ Debemos el término a BROCHARD, “Plaisir”, en *op. cit.*, pp. 252-293, p. 259.

²³⁶⁰ *cf.* sobre semejanzas con el cinismo en este sentido, *cf.* GIGANTE, Marcello, *Cinismo e epicureismo*. Napoli, Bibliopolis, 1992, especialmente pp. 47-53; *contra*, SCHOTTLAENDER, Rudolf, “Kynisiert Epikur?”, en *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, nº 82, 1954, vol. 4, pp. 444-450, especialmente p. 448.

²³⁶¹ EPICURO, *Máxima capital XX*, en VARA, *op. cit.*, p. 95.

²³⁶² DIANO, “Note epicuree I”, en *op. cit.*, p. 47: “Per questo io dico che vita di piacere non è possibile senza il freno e la regola della φρόνησις; la quale prevedendo di ogni atto le possibili conseguenze e tutti riportando all’aptonia e all’atarassia, può i piaceri misurare e valutare di sul confronto coi dolori, e quali accogliere, quali respingere; e non solo questo, ma, quando sia necessario, anche il dolore affronterà, se da esso consegua maggior copia di piacere”.

²³⁶³ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 136, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 556: “La falta de perturbación y la ausencia de pesar son placeres en reposo, y el regocijo y la alegría se perciben como en movimiento por su actividad”.

²³⁶⁴ NIKOLSKY, Boris, “Epicurus On Pleasure”, en *Phronesis* nº 46, vol.4, 2001, pp. 440-465, concretamente pp. 441 y 461: “According to the traditional point of view, Epicurus referred to as kinetic those pleasures which accompany the process of satisfying one’s desires and regarded as static pleasure the state experienced when the desires are satisfied. This interpretation is based on still another piece of evidence from Cicero, where he considers the pleasure from satisfying one’s thirst as an example of kinetic pleasure, contrasting it with the static pleasure from satisfied thirst. Evidently, this example implies that in this case Cicero means by motion a change in the state of the organism; [...] In my view, all the facts examined above testify that the Epicurean concept of pleasure differs from the way it is represented in Cicero and Diogenes Laertius. Epicurus is far from seeing pleasure in a neutral state - a state in which both pain and usual, positive kind of pleasure are absent”.

distinción entre ambos, a más de su naturaleza, relativa al cuerpo burdo o al cuerpo sutil se presenta como un asunto espinoso, que ha sido tratado por Diano²³⁶⁵, Merlan²³⁶⁶, Rist²³⁶⁷, Long y Sedley²³⁶⁸, Purinton²³⁶⁹ y Wolfsdorf²³⁷⁰.

De ellos espigamos, pues, para tratar de obtener algún esclarecimiento al respecto, sin ahondar en eruditas pesquisas textuales que, aun importantes, aquí no nos competen. En todo caso, juzgamos esencial presentar unas reflexiones preliminares con respecto a los planteamientos epicúreos, asumiendo su consistencia y tratando de preservar, en lo posible, una lectura *ex ipso Epicuro*²³⁷¹, consciente de su carácter *quasi desperatus*.

Corresponde ahora estudiar la carga semántica de καταστηματικά ἡδοναί y κατὰ κίνησιν ἡδοναί. Etimológicamente, ἡδονή está emparentada con ἡδύς y con el latín *suaavis*²³⁷², lo dulce. Por su parte, καταστηματικά deriva de κατάστημα, que expresa el resultado y efecto, en forma de sustantivo deverbal, que produce καθίστημι, esto es, el asentamiento o establecimiento de algo, o sea, su condición, – y manteniendo la línea etimológica –, su asiento o reposo (poso, sedimento, estado), es decir, la estabilidad o permanencia de algo.

Es interesante notar que lo catastemático denota en griego, además de lo estable y por su mismo valor primigenio, a lo sedado, calmo y calmante, y no sólo a lo relativo a un estado o asiento. Creemos, por ello, que los placeres καταστηματικά serían los calmantes, estabilizantes o sedantes o tranquilizantes, cosa que los conectaría con el lucreciano *aequo animo* y la ecuanimidad, o sea, el equilibrio psíquico y moral que semeja la llanura del mar, *aequor*, sobre lo que discurrimos más adelante.

²³⁶⁵ DIANO, “Note epicuree I”, en *op. cit.*, pp. 37 y ss., originalmente publicado en *Studi Italiani di Filologia Classica*, vol. XII, 1935, fasc. 1, pp. 61-86.

²³⁶⁶ MERLAN, Philip, “Ἠδονή in Epicurus and Aristotle”, en *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, pp. 1-37.

²³⁶⁷ RIST, *Epicurus, op. cit.*, pp.170-172.

²³⁶⁸ LONG, SEDLEY *Hellenistic Philosophers. vol. 1, op. cit.*, p. 122 y ss.

²³⁶⁹ PURINTON, “Epicurus on the Telos”, en *op. cit.*, pp. 281- 320.

²³⁷⁰ WOLFSDORF, David, “Epicurus on Εὐφοροσύνη and Ἐνέργεια (DL 10.136)”, en *Apeiron* n° 42, vol. 3, 2009, pp. 221-258.

²³⁷¹ cf. BROCHARD, “Plaisir”, en *op. cit.*, pp. 252-293, concretamente p. 257: “[q]uelle méthode employer pour retrouver la pensée perdue d’Épicure? Il semble bien qu’il n’y en ait qu’une seule: essayer de comprendre la doctrine du philosophe en la replaçant en quelque sorte dans son milieu historique, en la rapprochant des théories qui l’ont précédée et préparée, en se rendant compte des problèmes qui préoccupaient la pensée grecque au moment où Épicure a conçu son système, et des solutions qu’on leur avait données”.

²³⁷² cf. BEEKES, R. S. P., *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Brill, 2010, vol. I, p. 515, s. u. ἡδύς.

Por su parte, los placeres *κατὰ κίνησιν* lo son literalmente “según movimiento”, que tanto puede ser del cuerpo burdo como del sutil²³⁷³, lo que también cuadra con la nota de “emoción”²³⁷⁴. En este sentido, podemos considerar, heurísticamente, la sinonimia con *κίνητικαί*, más intuitiva que documentada, que ha de significar excitante, estimulante, emocionante o que causa *motus animi*, movimientos de ánimo, emociones. A su vez, *κινέω* también contiene la nota de emocionar, alterar, mover anímicamente, remover o agitar, según se observa en *κεκινήμενος*, emotivo. Así, nos enfrentamos, tentativamente, a una discriminación entre placeres calmantes o estabilizantes²³⁷⁵, de equilibrio o de calma, por un lado, y a placeres excitantes, estimulantes, de estímulo, por otro. Creemos que esta revisión da mejor cuenta semántica de la díada que articula la *ἡδονή* epicúrea.

Menos ligado al tiempo episódico e ilimitado, pues lo finito y lo infinito cronológico dan el mismo rédito gozoso²³⁷⁶, es placer catastemático o estable todo aquel que se dirige a la finalidad de apagar un dolor del cuerpo burdo o un pesar del cuerpo sutil, y que es cinético todo aquel que supone un aditamento o variación, temporales y limitados, con respecto a la dolencia.

Queremos proponer, de hecho, un modo de comprender esa distinción de placeres y, por ello, debemos anotar el campo semántico de *καθίστημι* y *κατάστημα*, que recoge la nota de estado, estabilidad y de aquello que se sustenta o permanece en equilibrio. Así, los

²³⁷³ EPICURO, *Carta a Heródoto*, 64, en VARA, *op. cit.*, p. 64: “su facultad de sensación, completada al máximo en torno a sí gracias al movimiento que le asiste (*κατὰ τὴν κίνησιν*)”.

²³⁷⁴ cf. EPICTETO, FLAVIO ARRIANO, lib. II, XX, 19, en ORTIZ GARCÍA, Paloma, (ed., trad.), *Disertaciones*, Madrid, Gredos, 1993, p. 232: “tampoco es posible que el hombre haga desaparecer por completo su comportamiento humano (*τὰς κινήσεις τὰς ἀνθρωπικὰς*; sentimientos o afectos humanos)”.

²³⁷⁵ En honor a la verdad, señalamos que llegamos a esta conclusión por su nuestra cuenta y riesgo, antes de leer la excelente traducción que, también en este fragmento, ofrece Vara; cf. EPICURO, *Fragmentos precedidos del título de la obra a la que pertenecen: Sobre lo que se debe aceptar y evitar*, I en VARA, *op. cit.*, p. 107: “En efecto, la imperturbabilidad y la despreocupación son gozos sedantes, pero la alegría y la satisfacción se ve que entran en actividad con ocasión de trances emocionales”; el ya mencionado DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 136, [*Διαφέρεται* (fg. 1 Us.) *δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς περὶ τῆς ἡδονῆς*: οἱ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κίνησει· ὁ δὲ ἀμφοτέρω <τὰ γένη> ψυχῆς καὶ σώματος (“Y Epicuro difiere de los cirenaicos en cuanto al placer. Pues ellos no admiten el placer en reposo {catastemático}, sino sólo en el movimiento, mientras que él los acepta ambos, del alma y del cuerpo”)] incluido en USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 91, frag. 1.

²³⁷⁶ EPICURO, *Máxima capital XIX*, en VARA, *op. cit.*, p. 95: “Si uno considera por un acto de reflexión el punto más alto que puede alcanzar el gozo, resulta que el tiempo infinito conlleva igual gozo que el limitado”; cf. ACOSTA MÉNDEZ, *Estudios*, *op. cit.*, pp. 38-64, especialmente pp. 46-47: “la mente, al tiempo que toma conciencia del bien de la carne y de su justo límite, esto es, al tiempo que calcula como límite de la grandeza del placer la ausencia de dolor, determina también los límites de la duración del placer en su perfección en el instante, contrarrestando todo el cúmulo de desordenados deseos, provenientes de las tendencias irracionales de la carne y encaminados a engrandecer el placer o a prolongarlo en una temporalidad infinita, y logrando así una vida perfecta dentro de sus propios límites sin el añadido de la inmortalidad”; cf. también cf. PREUSS, *Katastematic*, *op. cit.*, pp. 102-105.

primeros serían placeres estabilizantes, equilibrantes o de sustentación, mientras los segundos serían placeres desequilibrantes.

En nuestra opinión, esa duplicidad de placeres remite tanto al cuerpo burdo como al sutil, a la carne y la psique, según reporta Cicerón²³⁷⁷, con lo que seguimos a García Gual y Acosta²³⁷⁸, entre otros²³⁷⁹ y discrepamos, por ejemplo, de Merlan²³⁸⁰ a este respecto.

De hecho, Epicuro mismo alude – pensamos – a esta diferencia cualitativa, por lo que hace a la intensidad o calidad, localización y extensión temporal, cuando señala que

“si todo placer pudiera reconcentrarse respecto al lugar y al tiempo y poseyera todo el organismo o las partes principales de nuestra naturaleza, no se podría diferenciar unos placeres de otros”²³⁸¹.

Nuestra ordenación de placeres, teniendo en cuenta esas dos clasificaciones (carne / mente, calmante / excitante), presupone, en términos cronológicos, la satisfacción de las necesidades y deseos ligadas al cuerpo, lo cual se identifica con el placer catastemático cárnico, después del placer cinético cárnico, luego, el placer catastemático psíquico, que, una vez logrado, experimenta como aditamento posterior de mera variedad, el placer cinético psíquico, que posee, empero, la entidad fundamental de la tercera.

²³⁷⁷ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 12, 40, en HERRERO LLORENTE, *op. cit.*, pp. 74: “Que el placer es el bien supremo, puede comprenderse muy fácilmente por lo que sigue: supongamos que un hombre disfruta de grandes, numerosos y continuos placeres, tanto en el alma como en el cuerpo, sin que ningún dolor le amargue ni le amague. ¿Se puede nombrar, acaso, estado mejor o más deseable que éste?”.

²³⁷⁸ GARCÍA GUAL, ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 210: “Epicuro y su discípulo Metrodoro admitían dos tipos de placer, el catastemático o en reposo y el cinético o en movimiento, y ambos tanto para el alma como para el cuerpo”.

²³⁷⁹ cf. GOSLING, J. y TAYLOR, C., *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 345-414, p. 348 y ss., especialmente; MANOLIDIS, Georgios, “Epikurs Stellungnahme zur Aristotelischen Hedone-Diskussion in der *Nikomachischen Ethik*”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1991, nº 45, vol. 4, pp. 530 – 544, concretamente p. 540; PURINTON, Jeffrey S., “Epicurus on the Telos”, en *op. cit.*, pp. 281-320, concretamente pp. 292-294, si bien discrepamos en partes de su interpretación; PREUSS, *Katastematic*, *op. cit.*, p. 121 y ss.; WOLFSDORF, David, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, [England], Cambridge University Press, 2013, “Epicurus and the Cyrenaics on katastematic and kinetic pleasures”, pp. 151-181, especialmente, p. 158.

²³⁸⁰ MERLAN, “Ἡδονή”, en *op. cit.*, pp. 1-39, especialmente 4-5.

²³⁸¹ cf. EPICVRVS, *Ratae Sententia*, *KYPIAI ΛΟΞΑΙ*, IX, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 122, aceptamos la restitución de DIANO, Carlo, (ed.), *Ethica Epicuri*, Florentiae, in aedibus Sansonianis, 1946, p. 120, señalada por Arrighetti; cf., sobre καταπικνύω, PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, pp. 135-136, n. 191; cf. RIST, *Epicurus*, *op. cit.*, pp. 114-115; cf. también PASSOW, Franz et al., *Handwörterbuch der griechischen Sprache, Ersten Bandes [1], zweite Abteilung [2], Epsilon-Kappa*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, p. 1643, s. u., donde menciona el paso de Epicuro y traduce el verbo, en sentido metafórico, como “vermehrten, vollkommen machen”.

A este respecto, cabe recordar que, como indica Epicuro²³⁸², contra los cirenaicos, reporta incluso Lactancio²³⁸³ y subraya, entre los estudiosos, Long, los placeres psíquicos son, ontológicamente, superiores a los cárnicos²³⁸⁴, a lo que nosotros agregamos que lo estabilizante es también ontológicamente superior a lo excitante.

Así, el placer estimulante cárnico o psíquico se basa, atómicamente²³⁸⁵, en una activación o movilización sensorial o emotiva originados en una fuente externa, independiente²³⁸⁶, y más ligados a la presencia²³⁸⁷ de ésta y al tiempo²³⁸⁸, si bien, como en el

²³⁸² DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, X, 137, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, p. 565: “[é] [Epicuro] dice que los del alma (ψυχικάς) son peores, pues la carne sólo sufre tormento en el presente, pero el alma sufre por el presente, el pasado y el futuro (τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον [χειμιάζειν]). Y por esa misma razón son mayores también los placeres del alma (μειζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς)”; cf. USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 119, fr. 66.

²³⁸³ cf. LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*, ‘liber tertius: De falsa sapientia philosophorum, c. VII: De philosophia ethica et summo bono’, en MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, t. VI, *Lactantii opera omnia*, t. 1, Paris, Migne, 1844, p. 364: “*Epicurus summum bonum in voluptate animi esse censet; Aristippus in voluptate corporis*”.

²³⁸⁴ cf. LONG, Anthony A., *Greek Models of Mind and Self*, Cambridge, Massachusetts *et al.*, Harvard Univ. Press, 2015, p. 123: “In Epicureanism and Stoicism, the soul is a particular type of physical structure within the flesh-and-blood body. Because the soul itself, according to these philosophers, is physical, it can animate the body by the physical properties of motion and contact. These later philosophers were not tempted by Plato’s metaphysical dualism, but in their theories of value they strongly reveal his influence. All of them agreed that human nature should be analyzed in terms of a distinction between body and soul. They also agreed that the soul is essentially the most important and the most valuable aspect of human nature. For Aristotle the best human life is characterized by virtuous activity of soul. For Epicurus the pleasures of the soul are preferable to the pleasures of the body. In Stoicism, happiness is excellence of soul. One could write the history of Greek philosophy in terms of the superiority of soul to body. That is Plato’s legacy”.

²³⁸⁵ cf. GLIDDEN, “Epicurus”, en DEPEW, *op. cit.*, pp. 177–197, concretamente p. 189: “Similarly, the much discussed distinction which the Epicureans draw between two generic categories of pleasure (katastematic pleasures and active pleasures, cf. D.L. X 136) does not distinguish two kinds of intentional states, as some have understood it, but rather two types of pleasureable atomic episodes. Active pleasures, such as the pleasures of bodily movement and sensory pleasures, involve the effects of external stimulation upon the atomic structures within one’s body, so that the body responds agreeably to the external environment (...) The katastematic pleasures, on the other hand, are the pleasures we derive from ourselves alone, from the smooth functioning of the clusters of atoms which compose us”; cf. también PASQUALI, *Epicuro*, *op. cit.*, p. 41: “La felicidad-placer es un estado de bonanza que sólo interesa el conjunto de átomos corporales y de átomos anímicos (pneuma, calor y otros sutilísimos más aptos a recibir modificaciones)”.

²³⁸⁶ cf. PREUSS, *Katastematic*, *op. cit.*, pp. 163 y 166: “The availability of the object of kinetic pleasure, however, depends upon something other than ourselves”; [...] “Katastematic pleasure also differs from kinetic pleasure in not having an object”.

²³⁸⁷ cf. LONG, SEDLEY, *Hellenistic Philosophers. vol. 1*, *op. cit.*, 1987, 21: Epicurus, pleasure, p. 123: “Epicurus appears to have used ‘kinetic’ pleasure to designate all experience which consists in the active stimulation of enjoyable bodily feelings or states of mind (...). As long as pain is absent we have static pleasure, but kinetic pleasure will last only as long as the activity giving rise to it. Hence, though necessarily good, it is incapable of challenging static pleasure as a long-term excellence which embraces the whole organism and removes all bodily and mental pain (...)”.

²³⁸⁸ EPICURO, *Máxima capital XX*, en VARA, *op. cit.*, p. 95: “La carne requiere límites ilimitados para su gozo, y sólo un tiempo ilimitado se la procura (...)”; cf. ACOSTA MÉNDEZ, *Estudios*, *op. cit.*, pp. 38-64, especialmente p. 45: “la carne no admite límites al placer porque la carne no puede razonar y, aún siendo moderada su proclama (...) siempre existen los deseos que son ilimitados cuando no se apoyan en el mesurado cálculo del bien de la naturaleza, sino en la vana opinión”.

caso del placer catastemático, conlleva sólo un movimiento suave o sutil, mientras que el dolor es un movimiento áspero, abrupto o violento²³⁸⁹.

Por su parte, el placer calmo o calmante recoge la estabilidad o equilibrio armónico y dinámico, tranquilo y propio de un organismo que funciona naturalmente bien²³⁹⁰, en relación con lo atómico interior y lo exterior²³⁹¹, con lo que se halla en bienestar por ausencia de dolor²³⁹² y por la expectativa de su continuidad²³⁹³, en el plano psíquico (ἀταραξία²³⁹⁴) o cárnico (ἀπονία, semejante a la τοῦ σώματος ἀοχλησίαν). Los conceptos que cae bajo el hiperónimo de la estabilidad ya manifiestan, con su alfa privativa, su carácter negativo, de satisfacción por satisfacción por repleción o compensación²³⁹⁵ del “grito del cuerpo: no tener

²³⁸⁹ SUDA, SUIDAS, ADLER, Ada (ed.), *Suidae lexicon, Pars 2:D-H*, Lexicographi Graeci, Leipzig, Teubner, 1931, s. u., Ἡδονή: “ἡ. <Ἡδονή> δέ ἐστι λεία κίνησις, πόνος δὲ τραχεῖα κίνησις”.

²³⁹⁰ cf. BROCHARD, “Plaisir”, en *op. cit.*, pp. 252-293, concretamente p. 270: “En dernière analyse, c’est réquilibre des différentes parties du corps vivant, cet équilibre qui constitue la santé, ὑγίεια (Diog., X, 131), terme aussi employé par les Épicuriens, qui est la condition immédiate du plaisir constitutif. Le plaisir se produit naturellement et de lui-même lorsque, par le jeu naturel des organes, l’équilibre physiologique est établi dans un être vivant”; cf. también RIST, *Epicurus, op. cit.*, pp. 171-172: “unless something in the mind, and in Epicurean terms that means some atoms of the mind, is already pacified, then no learning of any kind can take place. We know that in some sense the enjoyment of katastematic pleasure is our natural state. If we are so mentally disturbed that none of our mind atoms is moving regularly, Epicurus would think that we are incapable of learning; we have become totally unnatural. Thus when we learn, we have a pacified section of the mind, and on Diano’s theory that section will experience the kinetic pleasures involved in learning. In the course of this learning, naturally enough, the pacified area will increase and we shall be able to enjoy a wider and wider range of mental pleasures”; cf. también GARCÍA GUAL, ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 210: “[c]uando, en efecto, nuestro cuerpo experimenta alteraciones de sus átomos por causa de la enfermedad o pérdida considerable de los mismos provocada por las situaciones carenciales del hambre, frío o sed, entonces quedamos sumidos en el dolor. A ese estado doloroso se opone el estado placentero que resulta de la perfecta armonía de átomos corporales que hace posible la salud y el equilibrio del organismo”.

²³⁹¹ cf. CONCHE, *Épicure, op. cit.*, p. 64: “le plaisir, qui est alors comme ‘en repos’, traduit l’état d’équilibre du corps, dans toutes ses parties et dans ses échanges avec l’extérieur”.

²³⁹² PLUTARCO, *Imposibilidad*, 1089D, en MARTOS MONTIEL, *op. cit.*, p. 168; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 121, fr. 68: “los epicúreos (...) se refugian en un estado de “ausencia de dolor” y de “estabilidad de la carne”, como si la vida placentera consistiera en pensar que ese estado se va a alcanzar o ya ha sido alcanzado por algunos; porque, para quienes son capaces de reflexionar, el ‘equilibrio estable de la carne’ y la ‘confiada esperanza’ de conservarlo conllevan, según ellos, el goce más alto y seguro” [“Ὅθεν αὐτοῖ μοι δοκοῦσι τούτων αἰσθόμενοι τῶν ἀτοπημάτων εἰς τὴν ἀπονίαν καὶ τὴν εὐστάθειαν ὑποφεύγειν τῆς σαρκός, ὡς ἐν τῷ ταύτην ἐπινοεῖν περὶ τινος ἐσομένην καὶ γεγενημένην τοῦ ἡδέως ζῆν ὄντος· τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατὰστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χάριν καὶ βεβαιοτάτην ἔχειν τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις].

²³⁹³ cf. WARREN, “Future”, en SEDLEY, *op. cit.*, pp. 135-79 y más concretamente p. 176: “an essential component of this godlike happiness is the combination of present well-being with the assurance of its continuation. Perhaps it would be more correct to say that an essential component of present well-being itself is the assurance that it will continue”.

²³⁹⁴ cf. LONG, *Filosofía helénistica, op. cit.*, p. 72: “Sostiene [Epicuro] que el mayor dolor es la turbación mental producida por falsas creencias acerca de la naturaleza de las cosas, acerca de los dioses, acerca del destino del alma. Todo placer que deje de eliminar el mayor dolor es proscrito como último objeto de elección por aplicación de la regla —la ausencia de dolor establece la magnitud del placer”.

²³⁹⁵ cf. NIKOLSKY, “Epicurus On Pleasure”, en *op. cit.*, pp. 440-465, concretamente pp. 445-446: “Characteristic of the whole of Greek philosophy was the idea of a relation between pleasure and the restoration or preservation of the natural state of the organism. (...) the Epicurean view of the physical nature of pleasure as a whole varies little from that of other philosophers: in Epicurus’ opinion, pleasure is experienced when the atoms of a human body, acted upon by a certain force, find themselves in their proper places, i.e., when the organism attains its

hambre²³⁹⁶, no tener sed, no tener frío”²³⁹⁷, o sea, la conservación de la salud cárnica y psíquica, por vía de la nutrición, la hidratación y la termoregulación.

Este restablecimiento a una disposición y conformación de sano mantenimiento orgánico, psíquico y cárnico, ya había sido notada por Platón como generadora de placer:

“Sócrates— Digo, pues, que al deshacerse en nosotros los seres vivos la armonía, simultánea en el tiempo a la disolución de la naturaleza es la aparición de dolores. Protarco — Lo que dices es plenamente verosímil. Sóc. — Hay que decir, pues, que al ajustarse de nuevo la armonía y volver a su propia naturaleza aparece el placer, si es que hay que hablar de las cosas más importantes con pocas palabras y lo más deprisa posible. [...] Sóc. — Se ha dicho muchas veces que, al destruirse la naturaleza de cada uno por combinaciones y disoluciones, repleciones y evacuaciones o también aumentos y disminuciones, resulta que se producen penas, dolores, sufrimientos (λύπαι τε καὶ ἀλγηδόνες καὶ ὀδύνας) y todo lo que tiene esa clase de nombres. Pro. — Si, eso se ha dicho muchas veces. Sóc. — Mas cuando se restablece la naturaleza propia de cada cual, aceptamos nosotros ese restablecimiento (κατάστασιν) como placer”²³⁹⁸.

Este placer calmante incluye, sostenemos, tanto el proceso como el estado, es decir, tanto la acción como el efecto placientes, según indican Nikolsky²³⁹⁹ y Liebersohn²⁴⁰⁰, en discrepancia con Wolfsdorf²⁴⁰¹, de modo que optamos por no distinguir entre placer excitante

natural state under the effect of some influence. Epicurus, however, differed from his predecessors on one essential point. When speaking about pleasure as restoration, Plato and his followers meant by this only the process of restoration”.

²³⁹⁶ EPICURO, “Cuestiones de ética”, 59, en VARA, *op. cit.*, p. 118: “Principio y fin de todo bien es el placer del vientre. Pues todo lo cabal y todo lo desmedido tienen su referencia en éste” [‘ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστρὸς ἡδονή, καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ εἰς ταύτην ἔχει τὴν ἀναφορὰν.’]; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 278, frag. 409.

²³⁹⁷ EPICURO, *Sentencia vaticana* 33, en VARA, *op. cit.*, p. 101.

²³⁹⁸ PLATÓN, *Filebo*, 31 d-e, 42 c-d, en DURÁN LÓPEZ, LISI, *op. cit.*, pp. 59 y 80, respectivamente.

²³⁹⁹ NIKOLSKY, “Epicurus On Pleasure”, en *op. cit.*, pp. 440-465, concretamente p. 447, n. 25: “From my point of view, κατάσταση in Epicurus preserves its original semantics of a verbal noun with a perfect meaning, i.e., it denotes a state which is the result of an action and which is inseparably linked with that action”.

²⁴⁰⁰ LIEBERSOHN Yosef Z., “Epicurus’ ‘Kinetic’ and ‘Katastematic’ Pleasures. A Reappraisal”, en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, XXXVI, 2015, fasc. 2, pp. 271-296, especialmente, p. 281 y n. 34; los mismos datos presentados sumariamente en “Kinetic And Katastematic Pleasures According To Epicurus?”, *S[ociedad]I[bérica]F[ilosofía]G[riega] 2016, III Congresso Internacional De Filosofia Grega, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 20th, 21st and 22nd April 2016*, pp. 1184-186, especialmente, p. 1185: “a katastematic pleasure is identified not only with the state where the pain is removed but also with the whole process towards that state”.

²⁴⁰¹ WOLFSDORF, David, “Epicurus on the Telos of the Mind”, disponible en [http://astro.temple.edu/~dwolfsdo/Epicurus%20on%20the%20Mental%20Telos%20\(6.10\).pdf](http://astro.temple.edu/~dwolfsdo/Epicurus%20on%20the%20Mental%20Telos%20(6.10).pdf), consultado el 04 de junio de 2016, 9-10: “Morphologically the ‘-σις’ ending on nominal roots typically serves to mean ‘process’ or ‘activity,’ while the ‘-μα’ ending serves to mean ‘product’ or ‘result.’ Accordingly the ‘-μα’ ending in ‘κατάστημα’ should convey the product or result of the process characterized by the idea of the root ‘καθιστα-’ (or ‘κατα + ιστα-

como el que satisface un deseo natural concreto y placer estable como aquel estado en que el deseo o necesidad está ya satisfecha, cosa que disocian Long²⁴⁰² y Mitsis²⁴⁰³, entre otros estudiosos.

En nuestra opinión, todo placer positivo requiere previamente la eliminación del dolor físico y, luego, del psíquico, esto es, que, como indica Diano²⁴⁰⁴, Merlan²⁴⁰⁵ y Rist²⁴⁰⁶, el placer cinético sigue al catastemático y no ocurre lo contrario, como indica Giannantoni²⁴⁰⁷; así, las necesidades del cuerpo deben ser colmadas; más tarde, gracias a la φυσιολογία, a las propuestas psicoterapéuticas, a la reflexión analógica y al recuerdo de los bienes pasados debe procurarse la curación anímica, tras la cual no existe gusto superior, sino un estado de

’). Consequently if Epicurus deliberately employed ‘κατάστημα’ in contrast to ‘κατάστασις’ within the context of hedonic theorizing, it is reasonable to infer that his intention was to convey the product or result of the constituting process, that is, constitution qua product of that process”.

²⁴⁰² cf. LONG, *Filosofía helenística*, op. cit., p. 74: “La distinción entre placeres ‘cinéticos’ y ‘estáticos’ se aplica tanto al cuerpo como a la mente (D.L., X, 136). En correspondencia con el placer ‘cinético’ de satisfacer un deseo de alimento, bebida y otros tales, la mente es capaz de experimentar ‘gozo’, digamos, al encontrarse con un amigo o resolver un problema de filosofía. Este placer, consistente en un movimiento, debe distinguirse del placer ‘estático’, de la ‘tranquilidad mental’, que corresponde al placer del cuerpo liberado del dolor. Dado que el placer es lo único que es bien en sí mismo, la prudencia, la justicia, la moderación y el coraje, las tradicionales cuatro ‘virtudes morales’ de la filosofía griega, pueden valorarse sólo si son constituyentes o medios de placer. Epicuro apoyó la segunda alternativa”.

²⁴⁰³ cf. MITSIS, Phillip, *Epicurus’ Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca: Cornell University Press, 1988, p. 45: “Epicurus distinguishes two varieties of pleasure: the kinetic pleasures of motion (satisfying a desire) and the katastematic pleasures of stability (having a satisfied desire)”.

²⁴⁰⁴ DIANO, “Note epicuree I”, en op. cit., pp. 45, 47 y 55: “Il piacere catasteatico è ciò che segue alla detrazione del dolore; dolore non c’è che per fame, sete, freddo, morbo; esso dolore non può esser tolto da nessuna forma di piacere in moto, giacché le parti, dove avviene, non ammettono piacere in moto, o se lo ammettono, come è dei sensi, il dolore non è κατ’ένδειαν, ma solo per malattia, e durante una tale condizione piacere in moto non è possibile provarne. Il piacere cinetico non presuppone dolore, perché avviene in quelle parti dell’organismo che per la privazione di esso piacere non possono sentire nessun dolore. Il piacere catastematico è necessario; il piacere cinetico è accessorio”; (...) “per l’anima quanto pel corpo possiamo stabilire, come regola che non ammette eccezioni, che il piacere cinetico presuppone sempre, nell’ area in cui si svolga il piacere catastematico”; (...) “il piacere è catastematico e cinetico. Il cinetico è i iò che secondo una distinzione di specie e non di tempo nei rispetti dell’intiero organismo, ma anche di tempo nella parte interessata, e cioè a dire in termini di fisica epicurea, sempre secondo una distinzione spaziale, segue come ποίκιλμα, *variatio, condimentum*, al piacere catastematico. Fra l’uno e l’altro non è alcuna differenza d’intensità che è quanto dire d’essenza, perché piacere più intenso significa piacere più piacevole, ma solo di qualità. "Όρος του μεγέθους ed ούκ έπαύζεται valgon quindi per ciò che segue e non per ciò che precede il piacere catastematico, ché solo lo precede il dolore. Se Plutarco dice che la natura « accresce » il piacere fino al limite dclfaponia e « più oltre » non lo fa progredire, la sua espressione o ha valore traslato e significa che il primo istante dell’esistenza del piacere è anche l’ultimo della sua essenza, o è falsa; sia per tutto quel che s’è dimostrato, sia perché crescente intensità non s’ha che per crescente moto, e un moto che cresca non giungerà al suo più alto culmine riducendosi all’immobilità”.

²⁴⁰⁵ MERLAN, “Ηδονή”, en op. cit., pp. 1-39, especialmente pp. 11-13.

²⁴⁰⁶ RIST, *Epicurus*, op. cit., pp. 106-110.

²⁴⁰⁷ GIANNANTONI, “Piacere cinetico”, en op. cit., pp. 25-44, por ejemplo, p. 38: “posizione di Bignone può essere riassunta in questi termini: Epicuro ammette due generi di piacere, il piacere catastematico, che segue alla completa eliminazione del dolore, e il piacere cinetico. E poiché il piacere catastematico è il termine ultimo, non solo κατά είδος ma anche κατά χρόνον, il piacere cinetico non può che essere anteriore a quello catastematico”.

satisfacción plena. Luego, la *uarietas* o ποίκιλμα²⁴⁰⁸ acontece la remoción del dolor y concierne a los placeres cinéticos o movientes, que, sin ser violentos, se consideran un adorno, algo que embellece por añadidura, como ocurriría con el regocijo y la alegría mentalmente o, por lo que hace al cuerpo burdo, los placeres del saboreo, del sexo, del oído y de la vista, (según transmiten Ateneo, en una cita²⁴⁰⁹ ya adudica, y Cicerón²⁴¹⁰), aceptables siempre y cuando no hagan sufrir (a diferencia de los cirenaicos)²⁴¹¹, pero, en el fondo, identificables con los deseos no necesarios aunque naturales.

²⁴⁰⁸ EPICURO, *Máxima capital* XVIII, en VARA, *op. cit.*, p. 95: “el gozo que hay en la carne no crece indefinidamente una vez que es suprimido el dolor nacido de la falta de algo, sino que únicamente adquiere matices particulares (ποικίλλεται). En cambio el colmo de gozo del pensamiento lo origina el análisis de todas estas cuestiones y de las afines a éstas, que son las que procuran al pensamiento los mayores temores”.

²⁴⁰⁹ ATENEO, *El banquete de los eruditos*, l. XII, 546ef [ATHENAEVS, KAIBEL, *op. cit.*, p. 413], en PIQUÉ ANGORDANS, *op. cit.*, p. 54; *cf.* también RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, *op. cit.*, p. 327: “Y para no hablar de sus agitaciones y sus deseos refinados, que precisamente menciona a menudo Epicuro, o de los cosquilleos y las punzadas de los que trata en su *Sobre el fin*, recordaré lo siguiente. Afirma, en efecto [Epicuro (...)]: ‘Pues yo al menos no puedo concebir el bien si suprimo los placeres del gusto, o si suprimo los de las relaciones sexuales, o si suprimo los de los espectáculos musicales, o si suprimo también los deliciosos movimientos realizados con el cuerpo, que se perciben por la vista’”. *cf.* USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 120, frag. 67 [οὐ γὰρ ἔγωγε δύναμαι νοῆσαι τάγαθὸν ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις].

²⁴¹⁰ *cf.* CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, III, 19, 40-41, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 292-293: “Pero si, como dice el mismo poeta, a uno ‘se le vienen abajo al mismo tiempo el ánimo y los recursos’, debe ir a buscar su medicina en aquellos filósofos antiguos serios, no en esos devotos del placer. ¿Qué es lo que entienden ellos en realidad por abundancia de bienes? Admitamos que el sumo bien es la ausencia de dolor —aunque no se llame placer a esto, pero ahora no es necesario tratar todas las cuestiones—: ¿se nos debe llevar allí para aliviar nuestro sufrimiento? Admitamos que el dolor es el mal supremo: ¿quién no se encuentra en esa situación dolorosa, si está libre de mal, disfruta por ello del sumo bien? ¿Por qué tergiversas la cuestión, Epicuro, en lugar de reconocer que el placer al que nos referimos nosotros es el mismo al que tú te sueles referir cuando te has restregado por completo la cara? ¿Son estas tus palabras o no? En el libro que contiene toda tu doctrina— desempeñaré ahora la función de traductor, para que nadie piense que me lo estoy inventando— dices lo siguiente: ‘Por mi parte, yo no acierto a comprender qué sentido puede darse a ese famoso bien, si le quito los placeres que se experimentan mediante el gusto, si le quito los que se experimentan por medio de las experiencias sexuales, si le quito los que se perciben mediante la audición de los cantos, si le quito las impresiones placenteras procedentes de las formas bellas que se perciben con la vista, o todos los demás placeres que en todo ser humano se originan de cualquier sentido. No puede decirse en verdad que la alegría del espíritu es el único bien que puede reconocerse como tal. En realidad, tal y como yo la concibo, la alegría espiritual consiste en la esperanza de que todos los placeres que he citado antes permitan que la naturaleza, al entrar en posesión de los mismos, se halle privada de dolor’”.

²⁴¹¹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II, cap. 21, en USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 293, frag. 451: [οὗτοι οἱ Κυρηναῖκοι τὸν ὄρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τουτέστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσιν, νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες· χαίρειν γὰρ ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ ἐπὶ φιλοτιμίαις. ὁ δὲ Ἐπίκουρος πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἶεται ἐπὶ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γενέσθαι tomado de WILSON, William (ed., trad.), *The Writings of Clement of Alexandria, vol. II: Stromata or The miscellanies*, books 2-8, Edinburgh, T. & T. Clark, 1867, p. 74: “These Cyrenaics reject Epicurus' definition of pleasure, that is the removal of pain, calling that the condition of a dead man ; because we rejoice not only on account of pleasures, but companionships and distinctions ; while Epicurus thinks that all joy of the soul arises from previous sensations of the flesh”].

5.3.3.5. Calma divina

Como es sabido y reportan Preuss²⁴¹² o Konstan²⁴¹³, la felicidad o εὐδαιμονία, sabia y profunda, constituye el principalísimo objetivo terapéutico epicúreo. Como tal, está íntimamente vinculada con la filosofía²⁴¹⁴ en su faceta aplicada²⁴¹⁵.

Epicúreamente, la εὐδαιμονία se cifra, empero, en el placer castastemático, esto es, en el gozo calmo y calmante mental (o relativo al cuerpo sutil), sano y salutífero²⁴¹⁶. Además, por

²⁴¹² cf. PREUSS, *Katastematic*, *op. cit.*, p. 7-8: “The basic Epicurean view is that the good life is a happy, fulfilled, good-to-be- alive affair, rather than a miserable, anxious, painful burden to cary from birth to death, even if as though on a mission from higher powers. Whatever else we do, the life of service and its vinues included, has no intrinsic value, but finds its justification, when it does, only as a means to the Epicurean ideal”;

²⁴¹³ cf. KONSTAN, “Happiness”, en *op. cit.*, pp. 1-22, concretamente pp. 18 y 21: “The combination of the pleasure deriving from a body free from pain and that of a soul free from distress, accompanied, it may be, by pleasant thoughts and sensations, constitutes the highest form and final end of human happiness. With it, we are equal to the gods: duration adds nothing to it, and the subsidiary kinetic pleasures do no more than work variations on the fundamental felicity of well-being. It is not a ‘neutral’ state, as the opponents of Epicurus maintained, between pain and pleasure; it is the state in which all is working as it should, and the opposite of disrupted or distressed conditions of mind or body. It is not incompatible with a wide range of rational activities that differ from the simple pleasures, for example goal-oriented pursuits that enable us to procure the basic necessities of life or meet some other reasonable need or want; but such projects are not typically where pleasure is to be found; [...] Epicurus’ conception of *eudaimonia* may nevertheless be useful to modern debates over happiness for the way it unites, in a materialist view of nature, physical and mental well-being, and understands happiness not as elation or even self-satisfaction, despite the focus on pleasure, but as the normal or healthy human condition. Once one has eliminated the pains and perturbations that afflict both body and mind, there is nothing left to strive for, though there is abundant joy, and this irrespective of duration”.

²⁴¹⁴ cf. STECKEL, *Einheit*, *op. cit.*, pp. 25, 45, n.7, aduce unos espléndidos pasajes de Diógenes de Oneanda donde evidencia la función psicoterapéutica epicúrea en la que convergen y se identifican el ser feliz y el filosofar: DIÓGENES DE ENOANDA, *Inscripción epicúrea*, frs. 29 y 32, columna II, en SMITH, *op. cit.*, pp. 193, 198-199, 380, 382: “we have embarked upon the same undertaking [philosophy], (...) so that we may enjoy happiness through attainment of the goal craved by nature” [οὐχ ἵνα οὖν τι τῶν εἰρημένων καὶ ἡμεῖν γένηται, πρὸς τὴν αὐτὴν ὠρμήσαμεν πρᾶξιν, ἀλλ’ ὅπως εὐδαιμονήσωμεν]; “But since, as I say, the issue is not ‘what is the means of happiness?’, but ‘what is happiness and what is the ultimate goal of our nature?’, I say both now and always, shouting out loudly to all Greeks and non-Greeks, that pleasure is the end of the best mode of life [το πρόβλημα οὐ τοῦτό ἐστιν, τί τῆς εὐδαιμονίας ποιητικόν, τί δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστιν καὶ οὗ κατὰ τὸ ἔσχατον ἢ φύσις ἡμῶν ὀρέγεται, τὴν μὲν ἡδονὴν λέγω καὶ νῦν ἡδονὴν ἀεὶ ραπισ Ἑλληνεσι καὶ βαρβάρους μέγα ἐνβοῶν διαγωγῆς ὑπάρχειν τέλος]”; cf. UEBERWEG, FLASHAR, ERLER, *op. cit.*, p. 153: “Für Epikur ist das Ziel allen Handelns das gute Leben (εὖ ζῆν) oder die Eudaimonie. Von diesem Ziel her erfährt die Ethik, bei Epikur die höchste philosophische Disziplin, ihren Sinn (...)”.

²⁴¹⁵ cf., *contra*, ZELLER, 3, 2, 1880, *op. cit.*, pp. 378 y 381: “ Die wissenschaftliche Bedeutung uml Entwicklungsfähigkeit des Epikureismus steht mit seiner weiten Verbreitung uml seiner langen Dauer ausser allem Verhältniss. Keine andere Schule hat sich so wenig um eine tiefere Begründung ihrer Lehre bemüht, keine ist so unbedingt bei den Aussprüchen ihres Stifters stehen geblieben, wie die epikureische; [...] Der Mangel an wissenschaftlichem Sinn, welcher hierin zum Vorschein kommt, spricht sich auch in Epikur’s Ansicht über die Aufgabe der Philosophie aus. Konnten wir schon bei den Stoikern eine Unterordnung des theoretischen Interesses unter das praktische bemerken, so geht diese bei Epikur zur völligen Geringschätzung aller wissenschaftlichen Bestrebungen als solcher fort. Der Zweck der Philosophie ist die Glückseligkeit des Menschen, und sie selbst ist nichts anderes, als die Thätigkeit, welche uns mitteist der Rede und des Denkens zur Glückseligkeit verhilft”.

²⁴¹⁶ cf. ANTOLÍN SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 40: “El mensaje de la filosofía epicúrea es una llamada a vivir la vida. La misión de Epicuro será, ante todo, terapéutica: sanar la enfermedad del alma – por las opiniones vacías o vanas - y enseñar a los hombres a vivir una vida placentera, a encontrar la felicidad en el simple hecho de vivir. La función de la filosofía consiste en buscar de manera razonable el placer, es decir, aspirar al único placer verdadero, el simple placer de existir, descubrir el verdadero gozo de vivir”.

ser indoloro, no episódico y sí continuo²⁴¹⁷, tal estado puede llamarse, como observaremos después, “mar en plata o en leche”. Se manifiesta en paz personal y seguridad, la capacidad de vivir *securus, sine cura*, lo que resulta distintivo de la ἀσφάλεια²⁴¹⁸. Ésta se presenta como otro modo de formular τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν, el bien connatural, esto es, la incolumidad, indemnidad o la invulnerabilidad.

Ese estado, de tipo atómico²⁴¹⁹, al igual que el alma misma, es capaz de trascender su propio punto de partida, el cuerpo burdo inseparable de la psique, para dotarse de contenidos y reflexiones aún más gozosos.

En este sentido, juegan un papel importante tanto los recuerdos (como mirada mental al pasado) y las esperanzas o anticipaciones (como mirada mental al futuro) fundadas²⁴²⁰ en experiencias verificadas²⁴²¹, sin perder por ello un ápice de materialismo y rechazo de la superstición y sin negar la bondad, aun menor, de los placeres excitantes mentales o corporales o la pura necesidad del placer calmante cárnico. Por ello Mewaldt sostiene que ese

²⁴¹⁷ cf. PREUSS, *Katastematic, op. cit.*, pp. 166, 251: “(...) continuous without intermission or repetition. (...) Continuous pleasures are not kinetic, which are intermittent in their nature, but katastematic. Katastematic pleasure differs from kinetic pleasure in being continuous rather than intermittent”; “With katastematic pleasure, because it is continuous pleasure, there isn’t the post-enjoyment period there is with kinetic pleasure and, therefore, not a time after the pleasure which might be different in consequence of having enjoyed the pleasure. If there are any consequences of katastematic pleasure they would have to be contemporaneous”.

²⁴¹⁸ EPICURO, *Máxima capital VII*, en VARA, *op. cit.*, p. 94: “si la vida de tales individuos es segura lograron el bien congénito a la propia Naturaleza”; cf. STECKEL, *Einheit, op. cit.*, p. 28.

²⁴¹⁹ cf. LONG, *Filosofía helenística, op. cit.*, pp. 70-71: “El uso que Epicuro hace de la palabra placer para describir la condición de aquellos que gozan de salud física o mental no es, por tanto puramente arbitrario. En términos físicos este placer es un concomitante del movimiento *apropiado* y de la colocación de los átomos en el interior del cuerpo. Si éstos son perturbados, sobreviene el dolor. En otras palabras, el dolor es ruptura de la constitución natural. Se experimenta placer cuando los átomos son restaurados en su posición apropiada en el cuerpo (Lucrec., II, 963-8). La idea de que el dolor es una perturbación del estado natural no fue invención de Epicuro. La hallamos en el *Filebo* de Platón (...) El placer ‘estático’ sigue a la completa satisfacción del deseo. El deseo surge de un sentido de necesidad; el dolor, de carecer de algo. A fin de eliminar este dolor, el deseo ha de ser satisfecho, y la satisfacción del deseo es placentera. El placer ‘cinético’ es, por tanto, o al menos así lo considero, una condición necesaria de un cierto placer ‘estático’, mas no es tomado por Epicuro como un equivalente al placer ‘estático’. Pues si la liberación del dolor es el placer mayor, habríamos de satisfacer nuestros deseos, no buscando las sensaciones placenteras que acompañan al comer, al beber y demás, sino por causa del estado de bienestar que resulta cuando ha sido eliminado todo dolor debido al deseo”.

²⁴²⁰ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, V, 33, 95-96, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 443-444 “(...) todas las sensaciones placenteras, aunque se juzgan por los sentidos corporales, se remiten, no obstante, al alma. Por ese motivo el cuerpo goza todo el tiempo que siente que el placer está presente, mientras que el alma no sólo percibe junto con el cuerpo el placer presente, sino que prevé el que está por venir y no deja que se diluya una vez pasado. Por ello en el sabio los placeres siempre serán continuos y se entretejerán entre sí, puesto que la expectativa de los placeres que se esperan se une al recuerdo de los que se han experimentado ya”.

²⁴²¹ cf. WARREN, “Future”, en SEDLEY, *op. cit.*, pp. 135-79 y más concretamente p. 178: “in order to secure the possibility of anticipating and recollecting pleasures, the wise man must still go out and plan to experience those pleasures when they are presently available. Anticipation and recollection do not absolve the Epicurean from needing to plan ahead in order to secure present pleasures. On the contrary, only if he successfully arranges his life in order to experience pleasures as and when they are in fact available will he be able to recollect them later and anticipate them before they occur”.

placer superior tiene un fundamento interno, espiritual, en un sentimiento vital, en el yo existente y dotado de todo lo necesario, capaz de estabilizar el contento pasajero²⁴²². Mondolfo, desde punto de vista semejante, apunta que nos hallamos ante:

“ese sosegado placer en reposo (...) que el sabio puede siempre renovar en sí mismo, en esa interioridad cuyo dominio ejerce por completo, substrayéndose de la servidumbre a las condiciones exteriores. Esto se obtiene con la discriminación de los deseos (que Epicuro recoge de Platón y de Aristóteles) y con la alegría espiritual del recuerdo de los bienes gozados, que el sabio sabe renovar también en medio de los dolores físicos y con la contemplación de las verdades inmortales que (como lo había ya dicho Aristóteles) hace al hombre semejante a un Dios, puesto que al vivir rodeado de bienes inmortales su vida deja ya de asemejarse a la de un mortal”²⁴²³.

A este respecto tiene gran importancia lo psicológico, o cognitivo-conciencial²⁴²⁴, para la εὐδαιμονία y la ἡδονή supremas, según han destacado García Gual y Acosta²⁴²⁵, Gosling y

²⁴²² MEWALDT, Johannes, *Die geistige Einheit Epikurs* [Vortrag, gehalten anlässlich der 3. Jahresversammlung der Königsberger Gelehrten Gesellschaft am 9. Januar 1927], Halle, Niemeyer, 1927, pp. 1-2, 4: “Eine andere geistige Form, aber wiederum von strenger Geschlossenheit, hat der Hellene geschaffen, dessen Gedanken in ihrer Einheit wir heute nachdenken und verlebendigen wollen: Epikur. (...) Welches ist nun jene strenge Einheit der Geistes- und Lebensform Epikurs? Von welchem Punkte aus können wir sie erfassen? Die Geschlossenheit in der geistigen Form Epikurs ergibt sich aus dem ganz unmittelbaren Lebensgefühl, das ihn ganz erfüllt und um das all sein Philosophieren kreist. Es ist jene Stimmung, da wir in ruhiger Klarheit und innerster stiller Freudigkeit unser Dasein selbst als einen Genuß empfinden und als einen solchen Genuß auskosten. Ein solches Lebensgefühl ist für Epikur der Zweck und einzige Sinn des Daseins. Diese Glückseligkeit, diese εὐδαιμονία, ist der Brennpunkt, in den alle Strahlen seines Systems zusammenlaufen. Eudaimonie und Leben sind für ihn identisch. Aber während den allermeisten Menschen jener Zustand ruhevoller Heiterkeit nur in seltenen Stunden, vielleicht ungeahnt, zuteil wird, unternimmt es Epikur, ihn zu einem dauernden zu machen, indem er ihn den Zufälligkeiten entreißt und auf den festen Boden eines ganzen philosophischen Systems stellt. [...] Das Ich, um das Epikurs Denken kreist, trägt nun alle Gewähr in sich, die Glückseligkeit zu gewinnen: denn es ist einheitlich gebildet. Wie der ganze sichtbare Kosmos aus Atomen und Raum entstand, so besteht auch jedes Einzelding in ihm aus diesen beiden Urprinzipien”.

²⁴²³ MONDOLFO, *Conciencia moral, op. cit.*, p. 37.

²⁴²⁴ MITSIS, Phillip, “Epicurus”, en CRISP, *op. cit.*, pp. 73-92, concretamente p. 90: “[h]olding the right belief feels pleasurable. It is not just that the Epicurean maintains various cognitive attitudes to the world that cause pleasure, but that such attitudes themselves are united and justified by a particular sort of pleasurable feel. Of course, the Cyrenaics would find such pleasurable attitudinal states too far removed from the ‘hot’ affective bodily ones that they favour. But to the extent that there are katastematic mental states that are pleasurable, one possible way of understanding them is to view them as occurrent attitudinal states that are themselves pleasurable, or as Cicero writes, that we enjoy or take pleasure in. That is, such states are not just purely cognitive, but have a particular feel that makes them pleasurable to hold. Indeed, the Epicurean thinks that such katastematic states are so pleasurable that everything else that people value in life pales before them”.

²⁴²⁵ cf. GARCÍA GUAL, ACOSTA MÉNDEZ, *op. cit.*, p. 77: “El placer de Epicuro no es, sin embargo, más que subjetivo; su verdad no depende más que del sentimiento individual; es el placer de un filósofo que no pretende cambiar el orden social, sino que renuncia al ágora y se refugia en su jardín”.

Taylor²⁴²⁶, Hans Krämer²⁴²⁷, Julia Annas²⁴²⁸ o Preuss²⁴²⁹. No obstante, consideramos que esta visión debe quedar matizada por la materialidad atómica del placer, que, como indican Reimar Müller²⁴³⁰ y Horst Steckel²⁴³¹, tienen un fundamento objetivo.

Con todo, la superioridad absoluta del placer calmante psíquico como indolencia y paz permite comprender la tesis epicúrea de que un sabio, aun torturado, es plenamente feliz, la cual se nos ha transmitido usualmente con la mención al broncíneo instrumento de tortura llamado toro de Falaris, tirano siciliano, e inventado por Perilo, quien lo sufrió fatalmente.

²⁴²⁶ cf. GOSLING, TAYLOR, *Greeks on Pleasure*, *op. cit.*, p. 404: “(...) pleasure is consciousness that one’s psycho-physical structure is operating as it should, or (equivalently) in a way appropriate to it, while pain is consciousness that it is being forced to operate in a way alien to it. This view helps to explain the distinction between kinetic and katastematic pleasure and the prima facie puzzling doctrine that the highest pleasure (i.e. katastematic pleasure) is simply absence of pain. The organism may be said to be functioning appropriately under two sets of conditions, firstly when it is in a state of total equilibrium, every part functioning perfectly, and secondly when, that state of equilibrium having been lost (e.g. by nutritional deficiency, of which the consciousness is the distress of hunger), those parts of the organism whose function is to remedy the deficiency do their job properly. In the first place we have katastematic pleasure, in the second kinetic. It is now clear why the former should be valued above the latter, and perhaps less surprising that the highest form of pleasure should be identified with freedom from bodily pain and distress of mind [*Letter to Menoeceus*, DL X.131]. If, as we have suggested, for ‘pain and distress’ we have to read ‘consciousness of improper functioning’, the doctrine that the highest pleasure is freedom from pain and distress becomes the doctrine that the highest pleasure is freedom from consciousness of improper functioning.

²⁴²⁷ cf. KRÄMER, Hans Joachim, “Epikur und die hedonistische Tradition”, en *Glück und Lebenserfüllung. Heft Württembergischer Verein der Freunde des humanistischen Gymnasiums*, Verein für die Pflege humanistischen Bildungsgutes, Stuttgart, n° 3, vol. 1 980, pp. 65-109, especialmente pp. 65-67, sobre el hedonismo psicológico.

²⁴²⁸ cf. ANNAS, *Happiness*, *op. cit.*, p. 347: “So happiness is, on reflection, radically internalized. It depends on what one does—one cannot achieve Epicurean happiness by engaging in any old course of action—but happiness itself is not constituted by one’s activities, but by what could be called one’s attitude to or point of view on those activities. We should recall here that there were two levels of being an Epicurean: some lived in Garden communities like Epicurus, while others tried to lead a distinctively Epicurean life while engaged in standard personal and civic activities. This makes perfect sense if we stress the point that Epicurean happiness depends on attaining an inner attitude to one’s activities, whatever they are. One is more likely to attain that attitude living in a supportive, non-competitive community; but some people are, by the conditions of their life, unable to make that commitment. Still, although their chances of attaining the right kind of pleasure are smaller, there is no reason in principle why they should be debarred from achieving it, or at least getting some way towards it”.

²⁴²⁹ cf. PREUSS, *Katastematic*, *op. cit.*, pp. 113-114: “There is a further feature about the nature of pleasure and pain as primordial evaluative acts of consciousness which we must now consider. Consciousness is reflexive. I not only see something, but I am also aware that I see something; and I not only evaluate something, but am also aware that I evaluate something. Self-consciousness, like consciousness, is both cognitive and evaluative. That is why the awareness of pleasure, of the conscious act of positive evaluation, is itself pleasurable, why pleasure is not just the evaluation of something as good, but is itself something good. And similarly pain is not just the evaluation of something as bad, but is itself something bad. Because pleasure and pain are not only evaluations, but are themselves good and bad, they may themselves become the intended goal of our acts. Thus I may do something not so much because I naturally evaluate it as good in the first evaluative act of consciousness, but because of the reflexive evaluation of self-consciousness”; cf. PLUTARCO, *Imposibilidad*, 1091A, en MARTOS MONTIEL, *op. cit.*, p. 175: “lo que produce un júbilo insuperable”, dice, “es el contraste con un gran mal que se ha evitado; y ésta es la naturaleza del bien, si uno sabe captarlo correctamente y luego mantenerse firme en ello, y no pasear parlotando vanamente sobre el bien”; cf. USENER, *Epicurea*, *op. cit.*, p. 283, frags. 423 y ss.

²⁴³⁰ MÜLLER, *Ethik*, *op. cit.*, p. 69: “Wichtig ist der materielle und damit objektive Charakter von Lust und Schmerz. Diese bezeichnen nicht nur eine Empfindung, die einen Zustand anzeigt, sondern auch diesen Zustand selbst als objektive Realität”.

²⁴³¹ cf. STECKEL, *Einheit*, *op. cit.*, pp. 79 y ss., 96 y ss.

Cicerón lo menciona varias veces en las *Tusculanas*²⁴³². Pese a que esta afirmación pueda resultar contradictoria o, al menos, paradójica, es perfectamente consistente con su doctrina, como bien indica García Gual:

“‘Confrontado el sabio a la necesidad sabe más dar que tomar para sí; tal es el tesoro de autosuficiencia que ha obtenido’ (SV 44). El recuerdo de los momentos felices del pasado le sirve para contrarrestar los dolores agudos del presente. Epicuro llega al paradójico aserto de que ‘incluso en la tortura el sabio será feliz’ —afirmación que coincide con lo que aseguraban los estoicos, pero con distinta base. Epicuro no niega la realidad del dolor corporal, ni recomienda una pose heroica, ya que el sabio ‘al ser torturado, grita y aúlla de dolor’ (D.L. X, 118). Pero aunque su carne responda con vibrante queja al dolor físico, su inteligencia lo contrarresta con una evocación placentera”²⁴³³.

²⁴³² cf. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, II, 7, 17, V, 10, 31, V, 26, 73-74, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 218-219, 406 y 431-432: “¿Pero quién hay que pueda tener una certeza semejante? En cuanto a Epicuro, se expresa de una manera que a mí me da la impresión de que quiere provocar la risa. Hay un pasaje en el que afirma que, si se quemara o tortura a un sabio —tú esperas quizá que diga: ‘lo sufrirá, lo soportará, no sucumbirá’; eso sería un gran elogio, por Hercules, y digno del mismo Hércules por el que he jurado—, pero a Epicuro, hombre aspero y duro, esto no le es suficiente. Si estuviera dentro del toro de Falaris, el sabio dirá: ‘¿Qué gran placer, cuán indiferente me es este tormento!’. ¿Un gran placer, dices? ¿Es demasiado poco decir ‘no amargo’? Ni siquiera quienes niegan que el dolor es un mal llegan a decir que para alguien es un placer ser torturado; dicen que es algo cruel, penoso, odioso y contrario a la naturaleza, pero desde luego no es un mal. Epicuro, que dice que el dolor es el único mal y el mayor de todos los males, opina que el sabio dirá que es placentero”; [...] “(...) Epicuro se eleva; también a él le parece, si los dioses lo quieren así, que el sabio es siempre feliz. Se deja seducir por la nobleza de esta idea, pero, si se escuchara a sí mismo, nunca diría eso. ¿Hay en realidad contradicción mayor que afirmar que el dolor es el mayor o único mal y creer al mismo tiempo que el sabio, en el momento en que esté atormentado por el dolor, dirá: ‘¿Qué agradable es esto!’. Por consiguiente, los filósofos no deben ser juzgados por sus afirmaciones aisladas, sino por la continuidad y coherencia de su pensamiento”; [...] “Pero tiene gracia que sea a Epicuro, que sólo lleva puesta la máscara de filósofo y que se ha dado a sí mismo este nombre, a quien le esté permitido afirmar — afirmación sin duda que, considerada en sí misma, cuenta con mi aprobación — que para el sabio no hay momento alguno, aunque sea quemado, torturado y mutilado, en que no pueda exclamar: ¿Qué gran nadería considero todo esto! Precisamente él que mide el mal por el dolor y el bien por el placer, que se mofa de nuestros conceptos de bien moral y bajeza moral, que dice que nosotros, seducidos por los conceptos, prodigamos sonidos vacíos de contenido y que nada nos afecta sino lo que se experimenta en el cuerpo como suave o áspero. ¿Es que a este hombre, cuyo juicio, como he dicho, no difiere mucho del de las bestias, se le va a permitir olvidarse de sí mismo y despreciar la fortuna, precisamente cuando él pone todo bien y todo mal en manos de la fortuna, y va a poder decir que él es feliz en medio de la tortura y los tormentos más extremos, aunque él ha establecido que el dolor no es sólo el mayor mal, sino el único mal? Pero es que tampoco se ha procurado él los remedios para soportar el dolor, como la firmeza del ánimo, la vergüenza que la bajeza moral produce, el ejercicio y el hábito en el soportar, los preceptos de la fortaleza, la dureza viril, sino que dice que para hallar la paz le basta con el recuerdo de los placeres pasados, como si uno que está sofocado, al no conseguir soportar fácilmente la violencia del calor, quisiera recordar que él, en una ocasión, en mi finca de Arpino había estado rodeado por cursos de agua fría. Yo no veo de qué modo los placeres pasados pueden calmar los males presentes”; cf. USENER, *Epicurea, op. cit.*, p. 338, frg. 601 y ss.

²⁴³³ GARCÍA GUAL, *Epicuro, op. cit.*, pp. 194-195.

De modo muy semejante se expresa al respecto Brochard²⁴³⁴, que señala el placer intramental rememoratorio o anticipatorio²⁴³⁵, que nosotros hemos tratado como modos terapéuticos. En cambio, Annas²⁴³⁶ insiste en la plenitud más independiente de episodios concretos, dolorosos o placenteros, así como en la satisfacción de los deseos correctos, naturales y necesarios, en una vida propuesta como completitud.

Como fundamento de esta tesis, que no sólo es pensada sino también vivida, podemos aducir todavía el siguiente pasaje que protagoniza Epicuro mismo: “Cuando ya se estaba muriendo, escribe a Idomeneo esta carta:

“A tiempo que pasa este feliz y a la vez último día de mi vida te escribo estas líneas. Me siguen acompañando los dolores de la vejiga y del vientre, que no disminuyen el rigor extremo de sus embates. Pero contra todos ellos se despliega el gozo del alma, fundado en el recuerdo de las conversaciones que hemos tenido”²⁴³⁷.

²⁴³⁴ cf. BROCHARD, Victor, “Plaisir”, en *op. cit.*, pp. 252-293, concretamente, pp. 283 y 284: “Elle [l’âme] devient maîtresse de sa destinée, et elle peut, grâce à cette puissance d’évocation ou par ce que nous appellerions aujourd’hui une auto-suggestion, mêler aux données actuelles de la vie sensible les réminiscences de la vie passée ou les anticipations d’une vie à venir. Ces souvenirs et ces espérances ont pour elle autant de réalité que les sensations provoquées par les choses extérieures. Tels sont les véritables plaisirs de l’âme. Comme on le voit, ils sont toujours de même nature que le plaisir précédemment défini, ils sont corporels par essence et par origine, ils ne sont des plaisirs de l’âme que la position qu’ils occupent dans le temps, et par l’acte de volonté qui les choisit et les actualise. Par la direction qu’elle donne à ses pensées, par le choix qu’elle fait de ses représentations, l’âme est donc véritablement l’ouvrière de sa propre félicité”; [...]“Le sage peut même aller plus loin. Les souvenirs évoqués par l’âme peuvent non seulement se mêler et se substituer aux données actuelles des sens, mais encore, s’ils entrent en conflit avec elles, l’adhésion que la volonté leur donne peut être assez forte pour vaincre et même annihiler les sensations présentes”.

²⁴³⁵ cf. WARREN, “Future”, en SEDLEY, *op. cit.*, pp.135-79 y más concretamente pp. 176-177: “It may perhaps be thought that these two claims about the function of confidence in future goods may be in tension. On the one hand, the Epicureans are counselling us to look always to the greatest future pleasure and take care to have a long-term view in matters of decision-making. On the other hand, the techniques of recollection and anticipation seem to make it irrelevant just when these past and future objects of pleasure are located. The temporal dimension can easily be bridged by thought.

²⁴³⁶ cf. ANNAS, *Happiness*, *op. cit.*, p. 349: “It is only in the light of this radical internalization of happiness that we can understand Epicurus’ thesis that the wise person will be happy even when tortured on the rack, although he will, if so tortured, scream and groan. Many have found this unjustified at best, paradoxical at worst. How can an ethical theory which tells us that our final end is pleasure, and which, moreover, has some pretensions to be empiricist, and to begin from and depend on common sense, possibly commit itself to so counter-intuitive a thesis? Not only is it odd for a hedonist to admit that one can be happy on the rack, it is even odder for a hedonist to admit that this can be accompanied by extreme pain, and by the normal reactions to pain. But Epicurus’ response to this is obvious by now. The right kind of hedonist does not have her mind on particular episodes of pain and pleasure, but on achieving the state that results from fulfilling only the right kind of desires. This will involve rational thought and planning over one’s life as a whole, perhaps at the expense of certain intense episodes. Thus the thesis that the wise person can be happy on the rack is just a logical extension of the point that sometimes, in our search for *ataraxia*, we pass over some pleasures and accept some pains”.

²⁴³⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, X, 22, en GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pp. 519-520.

Es importante hacerse cargo del significado de la litiasis renal o cálculos que, según parece, condujeron a la muerte de Epicuro. No se trata de un ejercicio de paleomedicina sino de dejar constancia de los padecimientos físicos que esta dolencia lleva aparejados. Así, algunos síntomas asociados a esta patología son el dolor lumbar, la hematuria, las infecciones de orina, así como las infecciones de las vías urinarias y los cólicos nefríticos. Se produce, pues, una obstrucción de la salida de la orina del riñón, así como un dolor muy intenso. Todo ello puede derivar en nefritis, en oliguria, poliuria y, en último término, anuria, vinculadas con la insuficiencia renal aguda o fallo renal, el cual, en último término, cursa con hiponatremia (escasez de sodio), hipercalcemia, acidosis, pérdida del equilibrio ácido-base, anemia, hipertensión moderada, arritmias, náuseas, vómitos, malnutrición (proteinuria, etc.), gastritis, sangrado gastrointestinal, estomatitis, gingivitis, pancreatitis. Puede darse también el síndrome urémico, de pésimo pronóstico, con el que aparecen trastornos neuropsiquiátricos como letargia, confusión, estupor, agitación, psicosis, síndrome de piernas inquietas y convulsiones.

Pese a todo, Epicuro se sabe y se siente calmo, gozoso y complacido, se halla en una estabilización psíquica en el placer pero lo hace de modo activo, en un aquietamiento bienaventurado.

En esa quietud epicúrea resuena Aristóteles, ya sea de modo directo o indirecto, como apuntan Brochard²⁴³⁸, que remite a Schiller²⁴³⁹ para explicar la divina actividad de la inmovilidad formulada por el Estagirita²⁴⁴⁰, anotada por el comentarista Gauthier²⁴⁴¹.

²⁴³⁸ BROCHARD, "Plaisir", en *op. cit.*, pp. 252-293, especialmente pp. 266-267.

²⁴³⁹ SCHILLER F. C. S., "Sur la conception de l'ἐνέργεια ἀκίνησιος", en *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, vol. IV: Histoire de la Philosophie*, Paris, Librairie Armand Colin, 1902, pp. 189-209.

²⁴⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VII, sec. 14, 1054b 16-28, en LLEDÓ, PALLÍ BONET, *op. cit.*, p. 320-321: "No hay nada que nos sea siempre agradable, porque nuestra naturaleza no es simple sino que en nosotros hay algo también diferente en virtud de lo cual somos precederos; de suerte que si una parte de nuestra naturaleza hace algo, esto va contra la otra parte de nuestra naturaleza, y cuando hay un equilibrio, su actuación no nos parece ni dolorosa ni agradable. Si la naturaleza de alguien fuera simple, la misma actividad sería siempre la más agradable. Por eso, Dios se goza siempre en un solo placer y simple, pues no sólo existe una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad y el placer reside más en la quietud que en el movimiento (οὐ γὰρ μόνον κινήσεως ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκίνησιος, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.);"; *cf.*, sobre la importancia de la estabilidad o ausencia de cambio, también en el plano mental, ARISTÓTELES, *Ética eudemia*, I, cap. 8, 1218a, II, cap. 4, 1222a, en LLEDÓ, PALLÍ BONET, *op. cit.*, pp. 426-427 y 442, respectivamente: "[para mostrar la naturaleza del bien] se debe partir de cosas que se admite que son buenas, por ejemplo, la salud, la fuerza, la moderación, para demostrar que la belleza se encuentra más en los seres que no cambian, porque todos estos bienes son orden y descanso; y si esto es así, las cosas inmutables son buenas en un grado mayor, ya que poseen con preferencia estas cualidades"; [...] "todos los hombres definen espontáneamente las virtudes como impassibilidad o serenidad (ἀπάθειαν καὶ ἡρεμίαν) respecto de los placeres y los dolores, y los vicios, por las relaciones contrarias".

²⁴⁴¹ ARISTÓTELES [*Ética nicomáquea*, VII, sec. 14, 1054b 16-28], GAUTHIER René A., JOLIF, Jean Yves, *L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire, t. 2, 2 part.*, Louvain, Publ. Univ. de Louvain,

1970, p. 815: “Aristote y exprime en une formule saisissante une des conceptions centrales de sa métaphysique. Déjà Platon avait souligné que, s’il est un écueil que doit éviter une philosophie de l’être, c’est de faire de l’Être une chose inerte: ‘Au nom de Zeus! qu’est-ce à dire? Nous laisserons-nous facilement persuader que mouvement, vie, âme, pensée, ne sont pas authentiquement présents dans ce qui a l’absolue totalité d’existence; que cela ne vit même pas, ne pense pas non plus, mais que, au contraire, auguste et saint, il est en plant dans son immobilité?’ (*Sophiste*, 248 e - 249 a; trad. Robin). C’est cet écueil qu’Aristote entend éviter en distinguant une double activité, l’activité transitive qui est mouvement et l’activité immanente qui est immobilité (cf. *Mét.*, Θ, 6, 1048 b 18-35, et 8, 1050 a 23 - b 2, avec le commentaire de J. Tricot). Mais l’immobilité de l’activité immanente n’est pas la cessation du mouvement, elle est bien plutôt le ramassement en un instant, ou mieux, hors du temps, de toute la réalité que le mouvement éparpille au cours du temps et ne possède à aucun moment tout entière; si donc elle est immobilité, ce n’est pas en niant le mouvement, mais bien plutôt en le portant à une intensité telle qu’il se concentre et se fixe en un point. C’est en ce sens que Dieu est activité. (...) ‘et le plaisir consiste plus dans la stabilité que dans le mouvement’. C’est la réponse définitive d’Aristote à la théorie du plaisir-mouvement, inventée par Aristippe pour exalter le plaisir au nom de la vie qui est mouvement, et acceptée avec empressement par Platon et Speusippe pour combattre le plaisir au nom de l’Être qui est réalité stable. Le plaisir n’est pas mouvement, il est ‘stabilité’, *ἡρεμία* ; comme y insiste justement P. C. S. Schiller, art. cit., p. 196, n. 2, il faut éviter de traduire *ἡρεμία* par ‘repos’, qui évoque pour nous l’idée d’ ‘inactivité’, alors que la ‘stabilité’ du plaisir est la forme la plus haute d’activité; le mot signifie ‘le maintien fixe et sans effort d’un équilibre parfait’, plus encore, il signifie cette condensation hors du temps de toute la réalité du mouvement qu’est l’activité d’immobilité. Dire que le plaisir est stabilité, ce n’est donc pas dire qu’il est inertie, c’est dire au contraire qu’il est plus mouvement que le mouvement même puisqu’il est du mouvement concentré hors du temps et par là rendu capable d’éternité”.

Igualmente remiten Merlan²⁴⁴² y Long²⁴⁴³, alusivamente, a este vínculo que Skemp²⁴⁴⁴ también conecta, aunque más bien de modo sugestivo, con Epicuro, mientras Acosta²⁴⁴⁵ y Méndez Lloret²⁴⁴⁶ son más explícitos al respecto.

²⁴⁴² MERLAN, “Müssige Götter”, en *op. cit.*, pp. 485 – 498, concretamente p. 498: “Seine Götter haben Einfluß auf menschliche Angelegenheiten nur insofern, als sich Menschen von ihnen richtige oder falsche Vorstellungen bilden können. Tun sie das letztere, so werden die Götter Epikur sollte sagen: unsere Vorstellungen von den Göttern; er sagt es aber nicht - Quelle menschlichen Elends. Tun sie das erstere, so werden die Götter- Epikur sollte sagen: unsere Vorstellungen von den Göttern, er sagt es aber nicht - zur Quelle reinsten Freude, die uns die Betrachtung ihrer Vollkommenheit verschafft. Wir verehren sie, weil sie sich nicht um uns kümmern. Sie sind nicht länger, wie die Götter des Aristoteles, Gegenstand des liebenden Verlangens; wohl aber sind sie Gegenstand bewundernder Betrachtung. Im wesentlichen sind aber die Götter des Aristoteles und Epikurs müßige Götter - oder wenn man so will, Götter im Ruhestand”; cf. también MERLAN, “Ἡδονή”, en *op. cit.*, pp. 1-39, especialmente 21-24.

²⁴⁴³ LONG, *Filosofía helenística*, *op. cit.*, pp. 68-69: “Es sumamente probable que Epicuro estuviera familiarizado con ciertas ideas que expone Platón en el *Filebo*, y puede ser que también haya sido influido por algunas nociones aristotélicas, especialmente por la distinción entre placer «en movimiento» y placer «en reposo» (*E.N.*, 1154 b 28). La gran diferencia entre Platón y Aristóteles, por una parte, y Epicuro por la otra, gira en torno a la relación que establecen entre la felicidad y el placer. Los tres filósofos se han ocupado en sus éticas por especificar las condiciones necesarias de la felicidad, mas solamente Epicuro identifica a la felicidad con una vida colmada de placer. Ciertos placeres son buenos para Platón y Aristóteles, y contribuyen a la felicidad; otros son nocivos. Para Epicuro ningún placer, de por sí, puede ser sino un bien, dado que bien significa lo que es o causa placer. El principal constituyente de la felicidad para Platón y Aristóteles es la virtud, excelencia del «alma», que se manifiesta ella misma en el ejercicio de aquellas actividades adecuadas a cada facultad de la personalidad y en la acción moral. (...) Mas, según Epicuro, la virtud es necesaria para la felicidad, no como ingrediente esencial, sino como medio para su logro. Esta es la diferencia más importante entre Epicuro y sus mayores predecesores”.

²⁴⁴⁴ SKEMP Joseph Bright, “The activity of immobiliy”, en AUBENQUE, Pierre (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1979, pp. 229-246, concretamente p. 245: “in ethics, εὐδαιμονία is seen to have a quality of freedom from change as far as possible (cf. Epicturus's καταστηματική ἡδονή) either in contemplation, or in the ἀκινήσια described in the passage which gave this paper its title (*EN VII*, 1154b27)”.

²⁴⁴⁵ ACOSTA MÉNDEZ, *Estudios*, *op. cit.*, pp. 38-64, especialmente pp. 41-44.²⁴⁴⁶ MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La concepción aristotélica de la divinidad: el ‘Peri philosophías’ a ‘Metafísica XII’: teología cósmica y motores inmóviles”, en *Daimon: Revista de Filosofía*, nº 6, 1993, pp. 23-40, concretamente pp. 34 y p. 39 (n. 47): “Este entendimiento que se entiende es un viviente, ‘pues el acto del entendimiento es vida’ (*Met.* XII 7, 1072 b 27), es *enérgeia*, acto puro. Por ser esta su sustancia goza de una vida nobilísima y eterna (*Met.* XII 7, 1072 b 27-29), que es la forma de vida más agradable y *placentera* que se pueda gozar, porque es autocontemplación (*theoria*) de lo que es más noble por sí, la intelección pura (*Met.* XII 7, 1072 b 24 y 16). Por eso Aristóteles predica de este acto puro la impasibilidad e inalterabilidad (*apathés kai analloíoton*) que lo convierten en modelo para nosotros y en premisa para el despliegue de la teología epicúrea [...] De todo lo dicho resulta evidente que la concepción epicúrea de la divinidad -aún en el desconocimiento por Epicuro y los epicúreos de los tratados aristotélicos, esto es, de *Met.* XII- podía derivarse de Aristóteles, como ha argumentado muy plausivamente Merlan (‘Aristóteles und Epikurs müssige Götter’, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* XXI (1967), pp. 485-498), pues en el divulgadísimo *Peri philosophías* encontraban todos los materiales: divinidad plural, impasible, feliz, desvinculada del mundo de la periferia. Sólo necesitaban añadir la corporeidad y privarles del papel teleológico de motores para que la misma pluralidad de mundos se estableciera junto con el total ocio de los dioses en los *intermundia*”.

²⁴⁴⁶ MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La concepción aristotélica de la divinidad: el ‘Peri philosophías’ a ‘Metafísica XII’: teología cósmica y motores inmóviles”, en *Daimon: Revista de Filosofía*, nº 6, 1993, pp. 23-40, concretamente pp. 34 y p. 39 (n. 47): “Este entendimiento que se entiende es un viviente, ‘pues el acto del entendimiento es vida’ (*Met.* XII 7, 1072 b 27), es *enérgeia*, acto puro. Por ser esta su sustancia goza de una vida nobilísima y eterna (*Met.* XII 7, 1072 b 27-29), que es la forma de vida más agradable y *placentera* que se pueda gozar, porque es autocontemplación (*theoria*) de lo que es más noble por sí, la intelección pura (*Met.* XII 7, 1072 b 24 y 16). Por eso Aristóteles predica de este acto puro la impasibilidad e inalterabilidad (*apathés kai analloíoton*) que lo convierten en modelo para nosotros y en premisa para el despliegue de la teología epicúrea [...] De todo lo dicho resulta evidente que la concepción epicúrea de la divinidad -aún en el desconocimiento por Epicuro y los epicúreos de los tratados aristotélicos, esto es, de *Met.* XII- podía derivarse de Aristóteles, como ha argumentado muy plausivamente Merlan (‘Aristóteles und Epikurs müssige Götter’, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*

Una actividad y estado de tal cariz tiene una significativas notas redondez o completitud²⁴⁴⁷ bien lograda, que, en nuestra opinión, se preserva incluso si se da un corte abrupto de la vida misma, dado que en los pasos conducentes a la consecución de un objetivo más o menos distante se estiman también como más placenteros que dolorosos. Desde la vida plena, hedonista pero prudente, Epicuro se muestra como un hombre divino, como un dios entre hombres²⁴⁴⁸, como aquel que está libre del dolor físico y expedito del psíquico, sabio. Un hombre así “es uno consigo mismo (se reconoce como fin de sus acciones) porque en sus relaciones con el mundo no admite lo diferente sino sólo lo semejante”²⁴⁴⁹. Sin temor de los dioses y de la muerte, que es capaz de gozar lo bueno y soportar lo malo alcanzando la culminación del placer catastemático mental o del cuerpo sutil que se cifra en la ἀταραξία o γαλήνισμός.

XXI (1967), pp. 485-498), pues en el divulgadísimo *Peri philosophías* encontraban todos los materiales: divinidad plural, impasible, feliz, desvinculada del mundo de la periferia. Sólo necesitaban añadir la corporeidad y privarles del papel teleológico de motores para que la misma pluralidad de mundos se estableciera junto con el total ocio de los dioses en los *intermundia*”.

²⁴⁴⁷ NUSSBAUM, Martha, “Review Essay: *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n° 3, Sept. 1991, pp. 677 – 687, concretamente pp. 679-680: “if Epicurus aims to give people good lives by making them selfsufficient, he must establish that the life he gives them is not only selfsufficient, but also really good. As Mitsis shows, it is a deep part of Greek ethical belief that eudaimonia, the good life for a human being, must be *complete*—must, that is, include everything that has intrinsic worth, everything without which a reasonable person will judge the life to be impoverished, lacking in value. And this leads to a complex balancing act. It is one thing for Epicurus to argue that certain items that render life less selfsufficient are also unnecessary for completeness”; cf. también ANNAS, “Epicurus on pleasure and happiness”, en YU, op. cit., pp. 75-90, publicado inicialmente como artículo en *Philosophical Topics*, vol. 15 n° 2, pp. 5-21, citamos por el primero; pp. 76-77: “But in every major Hellenistic theory we find completeness as an explicit formal requirement for our final good. (...) This is, after all, not surprising; completeness is going to be the crucial notion, and especially for Epicurus. That we do aim at pleasure and that in so doing we are not aiming at anything further, is just common sense. But that pleasure is our final good is far from common sense; intuitively it is false. Could pleasure be our all-encompassing good, the good such that all our other aims are means to or parts of it?”; ANNAS, *Happiness*, op. cit., p. 347: “Epicurus has taken great pains to preserve the idea that the happy life is complete; but he has radically shifted the application of completeness. If we are happy by achieving a condition of ataraxia, then our happiness resides not in what we actually do or produce, but in our condition of being untroubled about it. There is this much to ancient criticisms that for Epicurus our final end is too passive; it is located not in what we actually do, but in how we feel about what we do”. Annas remite a un interesante artículo de ROSENBAUM, Stephen E., “Epicurus on Pleasure and the Complete Life”, en *The Monist: an international quarterly journal of general philosophical inquiry*, 73, 1990, vol. 1, pp. 21-41, concretamente p. 37: “(...) the Epicurean view of the significance of projects for human life lies in the way they may or may not engage the natural capacities of the human, not in their completion. Completeness thus lies in a certain time-independent quality of one’s activities, not in whether the activities produce specific (future) results. If one’s natural capacities are engaged by the projects one adopts, and one pursues those projects without desires which can interrupt engagement in those projects, then one has katastematic pleasure. No passage of time is required to bring about such engagement. It is not that the completion of projects in the future is unimportant, but rather that being unimpededly engaged in the activity of completing them is the only essential aspect of their contribution to one’s well-being”.

²⁴⁴⁸ cf. EPICURO, *Carta a Meneceo*, 134, en VARA, op. cit., p. 92: “practica día y noche estas enseñanzas y las afines a éstas contigo mismo y con el que sea igual que tú, y jamás, ni en la vida real ni en los sueños, estarás preocupado, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues no se parece nada a un ser que tiene una vida mortal el hombre que vive en medio de bienes inmortales”.

²⁴⁴⁹ MÉNDEZ LLORET, “Doctrina”, en op. cit., pp. 143-172, concretamente, p. 159.

5.3.4. Galene: mar en calma como objetivo final

En este lugar debemos referirnos a un término empleado por Demócrito²⁴⁵⁰, quien sí produjo un corpus de doctrina moral²⁴⁵¹ y cuyo influjo sobre las doctrinas éticas epicúreas ya observó Natorp²⁴⁵² y destaca, en demasía, Warren²⁴⁵³.

Es legítimo apostillar que el mismo vocablo lo reporta Eugenio de Cesarea como vinculado a Aristipo, en una postura que sí establece una tripartición entre dolor, ausencia de dolor y placer como estado positivo²⁴⁵⁴.

²⁴⁵⁰ LEUCIPO Y DEMÓCRITO, frags. 704 y 504, en PORATTI, *op. cit.*, pp. 368, 267 y 370, citas de DK 68 A 1, Diógenes Laercio, IX, 45 y Eliano, *De Natura Animalium*, XII, 17 y DK 68 A 16, Cicerón, *De finibus*, V, 29, 87, respectivamente: “El fin (supremo) es el buen ánimo (εὐθυμίαν), que no se identifica con el placer (τῆι ἡδονῆι), como suponían algunos que entendieron mal, sino que es el estado en que el alma está (ἡ ψυχὴ διάγει) serena (εὐσταθῶς) y equilibrada (γαληνῶς), porque no la perturba ningún temor (ταραττομένη), ni el miedo a los dioses (δεισιδαμονίας), ni ninguna otra afección. También lo llama ‘bienestar’ (εὐεστῶ) y le otorga muchos otros nombres”; [...] “(...) viento septentrional, el embrión se hace más compacto, casi no se mueve ni está como agitado por las olas, sino en un mar calmo y reposado (ἄκλυστον καὶ ἐν γαλήνῃ ὄν)”; [...] cf. “[p]or eso llama buen ánimo al sumo bien, y también a veces intrepidez (εὐθυμίαν et saepe ἀθαμβίαν)”.

²⁴⁵¹ cf. VLASTOS, G., “Ethics and physics in Democritus”, en FURLEY David y ALLEN, Reginald, (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy* (Volume 2: *Eleatics and Pluralists*), London, Routledge and Kegan Paul, 1975, pp. 381–408.

²⁴⁵² NATORP, *Ethika, op. cit.*, p. 128 y ss., especialmente 132 y ss., p. 141: “eine uberraschend grosse Zahl von Uebereinstimmungen auch in Einzelheiten, die sowohl die Echtheit der Ueberlieferung der demokratischen Ethik ausser Zweifel stellt als die starke Abhängigkeit des Epikuros von Demokritos auch in der Ethik beweist”; [...] “Die durchgängige Abhängigkeit des Epikuros, auch in der Ethik, von Deinokritos dürfte erwiesen sein. Sie beweist sich fast deutlicher noch, wo er von ihm abweicht, als wo er mit ihm harmonirt. Die Uebereinstimmungen erstrecken sich immerhin zürn Theil auf Sätze, die Epikuros nicht grade nur von Demokritos entlehnen konnte. Eben das vielmehr scheint mir vorzüglich beweisend, dass auch in der freisten Umbildung der Zusammenhang mit Demokritos stets erkennbar bleibt”.

²⁴⁵³ cf. WARREN, James, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2002.

²⁴⁵⁴ EVSEBIVS PAMPHILI / CAESARIENSIS, *Praeparatio euangelica*, XIV, 21, 763d-764b, en GIFFORD, *op. cit.*, pp. 823-824: “And near akin to them would be the answers to be urged against those who follow Aristippus of Cyrene, in saying that only the feelings are conceptional (μόνα λέγοντας εἶναι τὰ πάθη καταληπτά). Now Aristippus was a companion of Socrates, and was the founder of the so-called Cyrenaic sect, from which Epicurus has taken occasion for his exposition of man's proper end. Aristippus was extremely luxurious in his mode of life, and fond of pleasure; he did not, however, openly discourse on the end, but virtually used to say that the substance of happiness lay in pleasures. For by always making pleasure the subject of his discourses he led those who attended him to suspect him of meaning that to live pleasantly was the end of man. (...) He quite plainly defined the end to be the life of pleasure, ranking as pleasure that which lies in motion (ἡδονὴν ἐντάττων τὴν κατὰ κίνησιν). For he said that there are three states affecting our temperament: one, in which we feel pain, like a storm at sea; another (τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι), in which we feel pleasure, that may be likened to a gentle undulation (τῷ λείῳ κύματι), for pleasure is a gentle movement, comparable to a favourable breeze (λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ); and the third is an intermediate state, in which we feel neither pain nor pleasure, which is similar to a calm (γαλήνη παραπλησίαν οὖσαν). So of these feelings only, he said, we have the sensation (τῶν παθῶν μόνων ἡμᾶς τὴν αἴσθησιν)”.

El término en cuestión es γαλήνη. Con diversa forma pero idéntico valor, tiene en la obra conservada de Epicuro especial importancia tanto por su peso conceptual cuanto por su ubicación, al final de la *Carta a Heródoto*.

En efecto, γαλήνη aparece por primera vez en la *Odisea* de Homero²⁴⁵⁵; Pabón de Urbina la vierte como “sosiego” y Segalá, como “calma”²⁴⁵⁶; el significado general de esta voz griega remite, pues, a tranquilidad, quietud, paz o reposo, en especial referida al mar y al viento, es decir, a la placidez o bonanza, tal como consignan los lexicógrafos, añadiendo las notas de blancura reluciente. Así, Johann Scapula lo vierte al latín como “*tranquillitas maris*”²⁴⁵⁷, siguiendo a Cicerón²⁴⁵⁸, dado que *tranquillitas* y *tranquillus* (derivados de *quies*, reposo) tienen la misma carga semántica en latín.

Todo esto cabe relacionarlo con otra designación romana del mar en calma, a saber, *aequor*, derivado de *aequus* y emparentado con *aequitas* o equidad. *Aequor* equivale en su segunda acepción a la superficie horizontal, plana y bruñida del mar, a la llanura marina²⁴⁵⁹, aplanada al no ser movida por vendavales o tempestades.

Por su parte, la relación latina entre lo llano o sin alteración externa saliente o entrante, *aequus*, se traslada también al terreno psicológico y valorativo mediante la sustantivación del adjetivo neutro, *aequum*, que significa equidad, esto es, tanto justicia retributiva con el prójimo cuanto, especialmente, igualdad de ánimo o, modernamente, estado de ánimo estable y equilibrado, no bipolar ni ciclotímico. Cuanto se ha escrito sobre *aequum* vale, también para

²⁴⁵⁵ HOMERO, *Odisea*, canto V, v. 391; en FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel (intrad.), PABÓN, José Manuel, (trad.), Madrid, Gredos, 1993, p. 181.

²⁴⁵⁶ HOMERO, *Odisea*, V, v. 391, en SEGALÁ, *op. cit.*, p. 336.

²⁴⁵⁷ SCAPULA, *Lexicon, op. cit., s. u.*

²⁴⁵⁸ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, V, 6, 16-17, en MEDINA, *op. cit.*, pp. 397-398: “son felices aquellos a los que ningún miedo atemoriza, ninguna aflicción consume, ningún deseo les excita, ninguna alegría fuerte y desbordante les reblandece en lánguidos placeres. Del mismo modo que la tranquilidad del mar se percibe cuando ni el más mínimo soplo de viento mueve su superficie, así también la condición quieta y sosegada del alma se percibe cuando no hay perturbación alguna que pueda agitarla [*quos nulli metus terrent, nullae aegritudines exedunt, nullae libidines incitant, nullae futiles laetitiae exultantes languidis liquefaciunt voluptatibus. ut maris igitur tranquillitas intellegitur nulla ne minima quidem aura fluctus commovente, sic animi quietus et placatus status cernitur, cum perturbatio nulla est, qua moveri queat*]. Si, además, existe un hombre que considera soportables la violencia de la fortuna y todos los avatares humanos que a cada uno le pueden acontecer, sin permitir que de ello le sobrevenga ni temor ni angustia y, si ese mismo hombre no siente deseo alguno ni se exalta por ningún placer vano del alma, ¿qué razón puede haber para que no sea feliz? Y, si estos son los efectos de la virtud, ¿por qué motivo la virtud por sí misma no va a hacernos felices?”.

²⁴⁵⁹ LEWIS, Charlton T., SHORT, Charles, *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. revised, enlarged, and in great part rewritten*, Oxford. Clarendon Press. 1879, s. u.: “the even surface of the sea in its quiet state, the calm. smooth sea (*aequor mare appellatum, quod aequatum, cum commotum vento non est*,” Varr. L. L. 7, § 23 Müll.: *quid tam planum videtur quam mare? ex quo etiam aequor illud poëtae vocant*”, Cic. Ac. Fragm. ap. Non. 65, 2 (cf. πόντου πλάξ, Pind. P. 1, 24).

aequitas, que traslada el concepto de calma, temple habitual, natural, o, mejor, ecuanimidad, o sea, igualdad y constancia de ánimo, así como imparcialidad de juicio.

Lo antedicho a propósito de estos términos griegos y latinos constituye, pues, lo contrario, de la agitación, del vaivén, del bamboleo o la tempestad, ya sean atmosféricas o emocionales, externas o internas.

Por su parte, la refacción epicúrea consiste en *γαληνισμός*, masculino singular, el cual al haberse preservado únicamente en el final de la *Carta a Heródoto* transmitida por Diógenes Laercio²⁴⁶⁰ y en otra carta supuestamente dirigida a Teofrasto, atribuida a Aristóteles e integrada en el *Corpus Aristotelicum*²⁴⁶¹ constituye casi un *ἀπάξ λεγόμενον*.

En el caso de este escrito pseudo-aristotélico, el diálogo misivo se establece para tratar de la injusticia u ofensa, y de cuán preferible es la espontánea o instintiva “*prompte illata iniuria*”, “*subita*” *πρόχειρος ἀδικία* en comparación con la alevosa (ή τῆς πολυχρονίου λυσιτελεστέρα “*praemeditata*”); según el emisor, la primera conduce a la tranquilidad, (*γαληνισμόν* “*tranquillitatem*”). Sobre esta carta ya señaló Adolf Stahr lo siguiente: “[d]unkler und unverständlicher als alle übrigen insgesamt ist dieser, an den Theophrast gerichtete, angebliche Brief des Aristoteles”²⁴⁶², si bien en el siglo XX volvió Marian Plezia a editarla²⁴⁶³, con lo que tuvo ocasión de anotar, respecto al término: “*γαληνισμός Epicuri celebris vox est, cf. ep. 1, p. 32 Us.*”²⁴⁶⁴.

Prescindiendo, pues, del sobrescrito testimonio, es necesario señalar que *γαληνισμός* el mismo valor de sosiego, tranquilidad, serenidad, al igual que otra voz afín, también usada por el propio Epicuro, *ἐγγαληνίζον*²⁴⁶⁵. Como se ha indicado, es posible observar aquí una traslación desde lo marítimo-meteorológico hasta el ámbito psicofísico, con tintes terapéuticos, estabilizadores. Es de notar, además, el lugar significativo de la palabra en la

²⁴⁶⁰ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 83, 13, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 73.

²⁴⁶¹ ARISTOTELES, *Epistola V, Theophrasto* 6, HERCHER R. ed., *Epistolographi Graeci*, Paris: Didot, 1873 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965), p. 174; cf. STANLEY, Thomas, OLEARIVS, Godofredus, *Historia philosophiae, vitas opiniones resque gestas et dicta philosophorum sectae cvisvis complexa*, Lipsiae, apud Thomam Fritsch, 1711, Pars V, Aristoteles, p. 442.

²⁴⁶² STAHR, Adolf, *Aristotelia [Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles]*, zweiter Theil, Halle, Verlag des Buchhandlung des Waisenhauses, 1832, II, Die vorhandenen angeblichen Briefe des Aristoteles, IV, Brief an den Theophrastos, p. 219.

²⁴⁶³ ARISTOTELES, *Epistula 6: Αριστοτέλης Θεοφράστῳ*, en PLEZIA, Marian[us] [ed.], *Aristotelis epistularum fragmenta cum testamento, Auctorum Graecorum et Latinorum opuscula selecta*, Facs. 3, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961, p. 48.

²⁴⁶⁴ PLEZIA, *op. cit.*, p. 137.

²⁴⁶⁵ EPICVRVS, *Epistula ad Herodotum*, 37, 4, en ARRIGHETTI, *op. cit.*, p. 37.

carta, como último término de significado pleno, por lo que cabe otorgarle valor ideológico e intencionalidad. El paralelismo meteorológico se aprecia, además, en el empleo de χειμών (invierno, tempestad, tormenta); parafraseando a Epicuro, el filósofo debe:

“condicionar toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma (τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν), ya que éste es el fin de una vida dichosa. Pues todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor. Y una vez que este objetivo se cumple en nosotros, se disipa todo tormento del alma (χειμών), al no tener la persona que ir en busca de algo que le falta ni buscar otra cosa con la que se completará el bien del alma y el del cuerpo”²⁴⁶⁶.

Importa, tras estas consideraciones, ocuparse de la etimología de γαλήνη, que supone un contrapunto al principio de vida, móvil, afecto por emociones, dinámico o, hasta cierto punto, inestable, al modo de un mar encrespado que debe volverse bonancible.

Chantraine²⁴⁶⁷ habla de la mar luminosa o soleada, y propone una relación con γελάω, reír, al igual que Frisk²⁴⁶⁸ y Beekes²⁴⁶⁹. En cambio, el neogramático Curtius²⁴⁷⁰ considera no improbable la vinculación con un étimo reconstruido de significado ‘brillar, esplendor’, que incluso afecta a la voz helénica γάλα, leche. Su postura arranca de la investigación realizada por Hugo Weber²⁴⁷¹ que en una extensa investigación sostiene que tal afinidad genética era ya intuida y conocida por los antiguos, de tal modo que aún las raíces de ‘leche’ y ‘placidez, entendiendo que γαλήνη remite a la superficie marina lisa y brillante, todo lo cual se aproxima al blancor deslumbrante.

La relación entre la blancura plateada de la leche y del mar soleado y con escasísimo oleaje o en calma con respecto a la del alma puede resultar sorprendente pero, precisamente en castellano, existe un tránsito metafórico que, quizás en virtud del color y de la quietud, lo conserva, así como sufre, igualmente, el paso de lo marítimo-atmosférico a lo psicológico. Esto casa, por una parte, con la noción de la paz y seguridad (ἀσφάλεια) personal, que vincula

²⁴⁶⁶ EPICURO, *Carta a Meneceo*, 128, en VARA, *op. cit.*, p. 89.

²⁴⁶⁷ CHANTRAINE, *op. cit.*, s. u.

²⁴⁶⁸ FRISK, *Etymologisches*, *op. cit.*, s. u.

²⁴⁶⁹ cf. BEEKES, *op. cit.*, vol. I, p. 515, s. u. γαλήνη.

²⁴⁷⁰ CURTIUS, *Grundzüge*, *op. cit.*, p. 174.

²⁴⁷¹ WEBER, Hugo, *Etymologische Untersuchungen*, Halle, Weisenhaus, 1861, pp. 52-53.

justicia en cuanto valor²⁴⁷², y, por otra, con la calma, como paz cívica²⁴⁷³, sometida al acuerdo mutuamente vinculante²⁴⁷⁴.

En este sentido es oportuno consignar cuanto atestigua, por lo que hace al concepto, la edición actual del diccionario de la Real Academia Española²⁴⁷⁵, “mar en leche”²⁴⁷⁶ significa “mar en bonanza, sosegado y sin agitación”; este uso Covarrubias²⁴⁷⁷ lo atribuye al influjo del *Canzoniere* de Petrarca y, concretamente, a al verso cuarto su soneto CLXIV “nel suo letto il mar senz’onda giace”.

Con todo, como el propio lexicógrafo reconoce, el uso propio es otro, a saber: “mar en leche”.

Según las fuentes lexicográficas, el primer testimonio de “mar en leche” data de 1598 y se debe a Fray Alonso de Cabrera, si bien las escasas menciones alcanzan hasta el siglo XIX; la propia RAE señala, en el *Diccionario de Autoridades* y sin referirse a “mar en lecho”: “‘mar en leche’. El que está sosegado y benigno, sereno y sin alteración. *Mare tranquillum, placidum, quiescens*. M. AGRED. Tom 3. Introd. n. 1”²⁴⁷⁸.

En la misma obra, pero bajo el lema ‘leche’ se apunta: “Estar la mar en leche. Phrase con que se significa la tranquilidad del mar , quando sus aguas no hacen movimiento alguno: y como en este caso se reconoce mas que en otros la transparencia y claridad de las aguas ,

²⁴⁷² EPICURO, *Máxima capital* XVII, en VARA, *op. cit.*, p. 95: “El justo no está sometido a turbación, en cambio el injusto rebosa de grandísima turbación (Ο δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ’ ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων)”.

²⁴⁷³ SALEM, *Mort, op. cit.*, pp. 59-66.

²⁴⁷⁴ cf. EPICURO, ISNARDI, *Opere, op. cit.*, “Introduzione”, p. 53: Ciò ch’è da sottolineare è, per ora, come Epicuro, in base a questa concezione razionalistico-utilitaristica del vivere sociale, senta fortemente la relatività delle leggi, le leggi che sono strumenti pratici in vista dell’utilità, da adattarsi alle circostanze, ai καιροί: la giustizia delle leggi è valida in quanto si identifica con l’utilità che esse arrecano, viene meno col venir meno di questa utilità. Esse sono costruzioni strumentali, valide relativamente a una comunità nei suoi rapporti reciproci; per cui senza costruito sarebbe voler fissare un giusto in sé, uguale per tutti e in tutte le circostanze: Epicuro si pone sotto questo aspetto sulla linea del pensiero politico sofistico, scopritore della relatività del giusto legale, di quella costruzione umana, rispondente a norme relative a un determinato ambito, ch’è la legge politica, la legge della città. Ma le somiglianze finiscono qui: in realtà nulla è più lontano da Epicuro del realismo politico spregiudicato della sofistica. Epicuro contesta la validità di queste forme politiche dal punto di vista di una sapienza superiore, riprendendo il motivo, non sofistico questo ma democriteo, secondo il quale queste costruzioni strumentali non sono fatte perché il sapiente le segua; sono fatte tutt’al più perché il sapiente ne sia esteriormente protetto, hanno nei suoi riguardi una funzione puramente negativa”.

²⁴⁷⁵ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *op. cit.*, 22ª ed., s. u.

²⁴⁷⁶ También incluye ‘mar en lecho’, creemos que éste se debe a una regularización analógica popular.

²⁴⁷⁷ COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), Madrid, Turner, 1979, s. u.

²⁴⁷⁸ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), ed. facsímil, Madrid, Gredos, 1984, s. u.

tienen en sí una especie de candor, que pudo dár motivo à la phrase. Lat. *Mare lacteum esse*. Mend. Vid. de N. Señora, Copl. 381, Tempestad sangrienta mueve / airado Noto iduméo, / que en leche el mar, / ya en borrascas de sangre será bermejo”.

Algo más tarde, en 1783, la propia RAE²⁴⁷⁹ prescribe: “estar la *mar en leche*, f. con que se significa la tranquilidad del mar, quando sus aguas no hacen movimiento alguno. *Mare lacteum esse*. estar la *mar en leche*, f. met. Estar uno pacífico y sosegado”. A su vez, un lexicón especializado, el *Diccionario Marítimo Español* recoge: “mar bonanza, en calma, en leche o de leche, mar como un plato, como un espejo, como una balsa de aceite etc., son todas expresiones que denotan la tranquilidad más o menos absoluta o perfecta del mar por efecto de la calma”²⁴⁸⁰. En la segunda acepción se aprecia ya el salto metonímico que interesaba subrayar.

También en una obra especializada, el *Ensayo de bibliografía marítima española* recoge el autor Agustín Palau Claveras²⁴⁸¹ usos del termino propios del siglo de Oro español y los explica: “para significar la bonanza: ‘estar la mar en leche’era como hoy decir ‘una balsa de aceite’. Lope dice ‘¿Qué aguardas, gran capitán, estando la mar en leche?’ (*Entremés del Robo de Elena*.) Y la Venerable Sor María de Ágreda definía así este estado del mar ‘Mar en leche, llena de serenidad muy tranquila’”. Aquí es fuerza traer a colación uno de los últimos usos en lengua castellana de la antedicha locución, debido a Juan Montalvo: “el mar en leche que brilla cual espejo donde refleja la luz”²⁴⁸².

Con esta última aportación en relación el castellano se pretende únicamente poner de relieve el paralelismo casual pero revelador que acontece entre el griego antiguo y una lengua moderna.

En síntesis, es posible afirmar razonadamente el vínculo conceptual entre *γαλήνη* y *aequor*, su valor de mar plateado y calmo, la especialización psíquica respectiva de *γαληνισμός* y *aequitas*, así como, la raigambre filosófica democritea del término, la fortuna y deuda epicúrea, junto con el valor de tranquilidad plácida pero activa, libre de marejadas y grandes alteraciones, o de torbellinos y vórtices profundos, sin que importe si éstos se deben

²⁴⁷⁹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española*, reducido a un tomo para su más fácil uso... -- ed. facsímil, Madrid, Joaquín Ibarra, 1783, s. u.

²⁴⁸⁰ O'SCALAN, Timoteo *et al.* *Diccionario Marítimo Español*, Madrid, Imprenta Real, 1831, s. u.

²⁴⁸¹ PALAU CLAVERAS, Agustín, *Ensayo de bibliografía marítima española*, Barcelona, Casa Provincial de Caridad, 1943, p. LXXXIX.

²⁴⁸² MONTALVO, Juan, *Siete tratados. Tomo segundo*, Besanzon, Imprenta de José Jacquin, 1882, p. 289.

a razones, emociones, pensamientos, discursos, acciones, dietas u obligaciones. La tranquilidad divina semeja, entonces, una llanura marina, provista de blancura esplendente, láctea, sujeta a un suavísimo mecimiento, a un ligero vaivén de lo externo, mezclado con intensa actividad reflexiva y gozosa en lo profundo, propia de quien se sabe dulcemente y divinamente acunado por la naturaleza.



2483

²⁴⁸³ Evocación del mar en leche, γαλήνη; fotografía marítima con perspectiva aérea tomada por el autor en un vuelo de Roma a Barcelona, a las 10:30 del 03 de noviembre de 2013.

IV. Recapitulación final

Es este un punto de cierre que hemos querido titular como recapitulación porque es la limitación cronológica, como plazo y finitud, la que nos lleva a interrumpir este empeño intelectual. Sería paradójico titular “conclusiones” en un trabajo (que es más inicio en la investigación) procedente de una disciplina como la filosofía, heurística, revisable, inconclusa. Esta cualidad de la filosofía se hace extensiva como fecundidad clásica también a la obra epicúrea, conservada, escasísima. Es de notar, pues, su atractivo, capacidad de convocatoria e incitación, que nos sigue llamando. Ahora reparamos en que esta memoria suscita, al menos, tanta preguntas como las que trata de responder, porque abre más de lo que cierra, puesto que la cerrazón es antifilosófica.

Al recapitular, que es reelaborar retrospectivamente, constatamos que, por lo que respecta a la proposición subyacente a la investigación y cuya verdad deseamos probar, el proceso de documentación y lectura ha resultado trabajo porque los trabajos eruditos sobre el particular se hallan dispersos en capítulos de obras, artículos u obras de más amplio respiro.

Igualmente, la organización propuesta, que adoptamos por juzgarla apropiada, colisiona, en parte, con la tradición doxográfica y kantiana, que divide toda la filosofía antigua, Epicuro incluido, entre física, lógica (canónica) y ética.

Por su parte, la mención de lo que hemos dado en llamar, con un barbarismo anglófilo, *reductivismo* abstractivo a la ahora de aislar y ordenar los axiomas de su teoría física, se debe a la voluntad de evitar la palabra ‘reduccionismo’, por su connotación simplista. En cambio, nuestro señalamiento del *reductivismo* epicúreo destaca la capacidad de reconducir intelectualmente la pluralidad de aconteceres propia del mundo observable a un conjunto limitado de elementos mínimos fundamentales de complejidad casi insondable, pero material.

En lo tocante a cuestiones fisiológicas, ha sido nuestra intención poner de manifiesto, en nuestra lectura, el materialismo del que hacen gala Parménides y Meliso, así como sus postulados antinihilistas generales y particulares, sobre generación y destrucción, cosa que ha exigido poner en juego elementos de lógica teórica y de lógica de lo real, por así decir. En este sentido no hemos duda en acudir a otros filósofos más modernos o a cosmólogos actuales, si se ha estimado que su consulta y mención contribuían al esclarecimiento de una cuestión. Así,

traemos a colación a Spinoza, por ejemplo, para atisbar una propuesta resolutive, en la estela de Gomperz, que concilia lo incorpóreo y lo material melíseos.

Por otra, el hecho de que la obra conservada de Epicuro presente como primer axioma, el *nihil ex nihilo uel in nihilum* conlleva, justamente, aclarar con precisión las deudas que, con la mediación del atomismo democriteo-leucipeo, contrajo con el eleatismo melíseo, cuyo ente resultó luego pluralizado y móvil, pero se mantuvo pétreo e indestructible.

Así mismo, el estudio del universo permite separar esta unidad permanente y conglobatoria de la pluralidad de mundos, finitos, habida cuenta de que los dioses moran en los espacios intermundiales. Del mismo modo, se justifica, por su razonabilidad, la tesis del τὸ πᾶν infinito, en términos atómicos y de vacuidad espacial, en evitación de una muerte térmica o una gran deflagración.

Por otra parte, se ha resaltado la especificidad del atomismo epicúreo, puesto que, entre otras cosas, añade dos notas cualitativas a los átomos que resultan imprescindibles para comprender su cosmología, así como todo proceso de agregación y desagregación mayor o menor. Estas son el peso como posibilitante de la caída en un universo anisotrópico y el movimiento de declinación desviante espontánea e intrínseca, que, en nuestra opinión, se muestra como en correlato fisiológico e irracional de la libertad, voluntad y autonomía sensitivo-rationales del ser humano. De hecho, se han desplegado, tentativamente, las base atómica y parenclítica de la voluntad y la libertad, que implican la emergencia, desde lo inerte, de la vida y la conciencia.

En cuanto a las antedichas dinámicas de generación y corrupción, se ha realzado su movimiento y azarosidad, pero también una conceptualización como compuestos químicos, sugerida por diversos estudiosos. Sobre esta cuestión, se propugna, ahondando en una reflexión de Long, que, en lugar de los criticados cuatro elementos concurrentes en todo compuesto ulterior, Epicuro propone unos cuerpos germinales que hemos llamado coacervados; son más que átomos y cumplen, estableciendo límites, la misma función aglutinadora primera; el Samos los presenta como συστροφαί ο ἐπιτήδεια σπέρματα, concentraciones y semillas adecuadas, respectivamente.

Igualmente, hemos estudiado en su calidad de compuestos, los mundos, los fenómenos y los fenómenos atmosféricos, cosa que da ocasión de corregir la presentación descalificadora de la epicúrea pluralidad de explicaciones, que conjuga asunción de las limitaciones en las

capacidades perceptivas humanas y rechazo del monismo causalista que imponga una modelización intelectual a la naturaleza, cuando lo que debe hacer es explicarla mediante la experiencia y la razón, hasta donde le sea posible. El abordaje de lo meteorológico-astronómico brinda la oportunidad de constatar la profunda repugnancia que Epicuro siente por superstición ligada a la teología astral, por la divinización temerosa o expectante de rectores cuerpos celestes, de movimiento perfecto. A ello opone el empleo de razón que naturaliza para el hombre sucesos de suyo naturales, porque ser fruto de la combinación entre átomos y vacío.

A su vez, se examinan tanto los procesos fitogenéticos y zoogenéticos como los antropogenéticos, en los que sobrepaja la ausencia de una *aurea catena* excelsa y descendiente, compensada con un natural y azaroso encadenamiento de átomos y vacío, que compete a todos los seres vivos en a la carne (σάρξ) o cuerpo burdo.

Por su parte, la ψυχή o mente humanas – sobre cuya presencia en el resto de animales los epicúreos discrepan – es acreedora de una consideración diferenciada, dado que enriquece y multiplica la complejidad a y que se manifiesta preeminentemente en la racionalidad, capacidad de hablar, argumentar y celebrar contratos, entre otras cosas. Esto casa, naturalmente, con la naturaleza antropocéntrica de toda la filosofía helenística, y, entre ellas, de la helenística, si bien esto se complementa con el recobramiento de los desvelos preáticos por la naturaleza.

En lo que respecta al alma, mortal y necesitada de encarnación, hemos optado por llamarla “cuerpo sutil”, debido a que sus elementos formantes destacan por su sutileza y redondez. Estos rasgos tiene grandes repercusiones en los procesos cognitivos y de interacción psicósárgica o psicosomática, como nos esforzamos en mostrar. Lo esencial de ello estriba en la naturaleza de este velocísimo material que comunica, bien desde lo más sutil hasta lo más burdo o viceversa, mediando entre interioridad y exterioridad, a la manera de un fluido eléctrico sin impedancia, si se nos permite la metáfora.

En otro orden de cosas, evidenciamos que lo más sutil de la psique humana, sustancia innominada o ἀκατονόμαστον, ejerce, recogiendo una afortunada tesis de Lemke, como lo más divino de lo humano y lo más humano de lo divino, que forma que pervive la consistencia física del monumento teórico-práctico epicúreo. Esta misma coherencia posibilita, no obstante, el surgimiento de la conciencia, de la voluntad y el raciocinio por acrecentamiento de la complejidad, de forma que nos hallamos ante un proceso generativo *bottom up*, que parte de lo ínfimo y alcanza lo mayor o más complicado. De esta forma se rechaza, también en por que atañe al alma humana, un modelo teo-teleológico providente y descensional.

Como ya hemos indicado, las divinidades epicúreas, plurales, pertenece o se subsumen en la totalidad natural, no la desbordan sino que, generadas, la obedecen, si bien son los únicos compuestos libres de la muerte. Aquí propugnamos que deben presentarse como la justificación fisiológica de la posibilidad de vivir con beatitud, paz y plenitud. Al propio tiempo, se presentan como modelos de salud y salvación, de forma que cobran gran relieve para la ética práctica o terapia epicúrea. Ello ha exigido discurrir sobre los argumentos en pro de las existencia de dioses y haber subrayado su materialidad, de la que derivan la preñencia de lo divino presente en el alma humana, según Epicuro. No obstante, hemos creído pertinente destacar lo que nos parece la recuperación, por vía racional, de los tradicionales dioses olímpicos, con su vida gozosa, con esa especie de cuerpo y de sangre (ícor), así como degustadores de especiales alimentos, néctar y ambrosía. Así mismo, y con vistas ejemplares a la ética, hemos explicado en qué consistía el placer divino, así como aludido a su estabilidad, ligada a las nociones de identidad, regularidad, circularidad o redondez.

Tras estos laboriosos y largos preámbulos, nos hemos dedicado *in extenso* al objeto primordial de nuestro esfuerzo: la ética práctica o psicoterapia. No obstante, recalamos que no los juzgamos impertinentes, sino imprescindibles para la cabal comprensión de la *philosophia medicans* epicúrea. Decimos ética práctica porque deseamos poner de manifiesto que la filosofía epicúrea o es puesta en práctica o no es filosofía, saber con saber, experiencia vivida, sino huera palabrería sofística.

Con el fin de evidenciar que este concepto curativo o sanador de la filosofía no surge *ex nihilo* nos dedicamos a trazar la historia de las relaciones entre medicina y filosofía desde los presocráticos hasta Epicuro, demorándonos en quiénes cobran mayor importancia para el samio. En este sentido, nos es grato constatar la perspicacia de Kingsley, quien presenta ya a Parménides como sanador y advierte, admonitoriamente, que la filosofía de hacerse desde Platón para convertirse en un decirse, en un discurso del discurso filosófico. A esto y recuperando la tradición anterior, en especial la socrática, Epicuro se opone activa y constructivamente, prescribiendo una medicina cuádruple o τετραφάρμακον que nos ha preservado Filodemo: “la divinidad no es de temer, la muerte no es de recelar, el bien es de buen conseguir, el mal es de buen soportar”. Si volteamos esta medicación filosófica, comprobamos que el temor o el amor a dios conllevan sufrimiento humano, al igual que la cenicienta finitud psicofísica, junto a los deseos u objetivos irrealizables, que nos angustian y nos proyectan hacia futuros soñados o pasados añorados, sin el poder regulatorio y equilibrante de la razón; lo mismo modo también el mal, lo doloroso nos atenaza y mortifica el cuerpo y el

alma, si no sabemos ocuparnos de él, estratégicamente. Reconponiendo el tetrafármaco, podemos sostener que, para Epicuro, los dioses son rientes, ociosos y pacíficos, independientes; la muerte, una naturalísima consecuencia y final necesario para un paréntesis milagroso y único, que quiere en el presente; el placer, un instinto raciovital que, modulado prudentemente, se obtiene sin la menor penuria; el dolor, una hecho probado de la vida humana, que debe arrostrar y erradicarse en lo posible si nace del cuerpo, y que, gracias a la filosofía, puede extirparse por completo de la mente, de manera que la enfermedad somática resulte llevadera e incluso enriquecedora.

Ya en el ámbito de lo terapéutico, entendemos que resulta obligado abordar una cuestión implícita u omitida en la filosofía epicúrea, a saber, la del λόγος, cuya cual ha demandado, sin embargo, actividad de desentrañamiento notable. En esto, no nos hemos dejado llevar por una voluntad de innovación gratuita. Así, el estudio de nociones λογισμός, ἀναλογία nos ha permitido cerciorarse de que el λόγος infunde no sólo gran parte de la filosofía helenística (en especial el estoicismo) sino que también en Epicuro se impone desbrozar los derivados hasta alcanzar al hiperónimo. De hecho, esta comprobación ha obligado a ordenar el capítulo desde el término y concepto que remite a la palabra razonadora y la legaliformidad natural, para alcanzar lo que nosotros hemos llamado juicio como razonamiento que coliga, al menos dos elementos y sobre cuya carga veritativa podemos pronunciarnos, hasta alcanzar la analogía o lo ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον.

De hecho, hemos considerado que la traducción más apta para este términos es la de relación, que colecciona, o ordena en conjunto o bien las letras al leer y escribir, o bien los sonidos al hablar, o bien el conjunto de acontecimientos que, aun siendo azarosos, no escapan a la normatividad natural. Desde luego, es obvio que Epicuro no se interesa por la lógica en un sentido técnico-retórico, porque le parece logomaquia huera, pero sí le interesa la palabra y el discurso que sirve para dar(se) razón de lo natural, así como el que sirve para el diálogo en la comunicación, que es puesta en común, de contenidos en lo social. Precisamente esa palabra razonadora es una herramienta clave para la curación mental, gracias a su plenitud de sentido, que remite a una realidad material y no hasta el infinito. De esta forma, la logoterapia, como útil terapéutico auxiliar, recoge no sólo la acepción relativa a la inteligibilidad de lo natural, tentativa y acorde con lo humano, sino también a la voluntad de comprender que caracteriza al humano, sólo en tanto en cuanto esto sirve para calmar las angustias psíquicas o los dolencias físicas humanas. Parafraseando a Epicuro, podemos afirmar que si el hombre procede a construir castillos en el aire ello será fuente de desdicha y que el hinchazón fantasmagórica no

reparará nada. La importancia de la logoterapia estriba, además, en que racionaliza o desmitifica la φύσις, del mismo modo que naturaliza la razón. De hecho, la racionalidad humana surge, según se ha indicado, como propiedad emergida de la naturaleza como globalidad.

La importancia del λόγος atañe también a lo antropológico en el sentido de que la relación sensoperceptiva se repliega o flexiona sobre sí misma intensivamente, dando lugar a la autoconciencia como relación *ad intra* y despliega extendiéndose en la relación *ad extra* con lo otro y los otros desde la proporción y hacia la socialización con el prójimo. Las notas antropocéntricas no son óbice, con todo para que el λόγος inunde la φύσις toda, puesto que, como se dedica a aclarar el de Samos, como desde lo visible se alcanza lo invisible, gracias al mantenimiento de la correlación, proporcional y harmónica entre las facetas del universo, inextricablemente unidas por la día formativa global: átomos y vacíos, que sin solución de continuidad, tal como hemos apuntado en varias veces, es decir, que haya interrupción o hueco en esa serie complementaria. Este atributo nuclear de la naturaleza permite, de hecho, que el ser humano perciba y sienta el mundo, el medio ambiente, el entorno, porque establece con ella una relación material analógica o proporcional, correlativa: la mente capta, por vía del cuerpo la resonancia o, más literalmente, coafección, con respecto la alteridad, humana, animal u objetual, singular o plural. De esta forma, la cosensación conduce hasta la verdad como correspondencia entre lo sentido-pensado y lo atómico, todo lo cual pone en juego, igualmente, las condiciones psico-epistémicas humanas, junto a las percepciones, las prenociones y los sentimientos, criterios o reglas veritativas.

En el cierre del tratamiento del λόγος nos hemos aventurado a hacer una aportación que está a medio camino del consistencia argumental y la intuición por familiaridad temática: sugerimos que en nivel premundial, universal, átomos y vacío forman lo ingénito e inmortal, inmortal absoluto; en cambio, los dioses, ubicados en los espacios metacósmicos, constituyen por carácter de *composita*, generado pero inmortal, el símbolo (σημα) de lo permanente relativo psicofísico racional; el sabio, establecido en el nivel intramundial, señala lo permanente psíquico, tranquilo y feliz, con una actitud imperturbable la permanencia y estabilidad de un átomo, capaz de preservar su mente y aceptar su cuerpo.

Tras las precisiones sobre el afloramiento de lo lógico-terapéutico, hemos buscado el afloramiento de la filosofía como cuidado de sí mismo y del prójimo, en lo tocante a la psique, que es cosa más precisa que la mera medicina. Tras la estela de Lledó, Acosta, García Gual, Hadot y Annas, que citamos por el valor de sus investigaciones para nuestro trabajo, repetimos

la mención del autoexamen socrático, del cultivo espiritual y de la elección de qué pensamos y cómo pensamos a la hora de alcanzar y mantener el estado de felicidad invulnerable, fin último de la filosofía epicúrea, eudemonista por vía del hedonismo racional-prudencial antiálgico. Resurge aquí la vocación socrática de enseñar a pensar para vivir y no a pensar para pensar a secas. Lo podemos definir como *ars uitae*, τέχνη περὶ βίον ο, más llanamente, sapiencia sensata y vital, frente al terrible diagnóstico del hombre como *ecce homo*.

Epicuro nos propone, así pues, una serie de psicoterapias cuya aplicación puede devolver a ese *ecce homo*, en el *hic et nunc*, su salud y salvación, su invulnerabilidad libre, el apoderamiento²⁴⁸⁴ de sí mismos, la autonomía e independencia personales.

Precisamente la tarea de identificar, denominar, definir y ordenar los modos curativos, aportando pasajes textuales antiguos, consideraciones de eruditos y reflexiones propias para ello, nos ha resultado la parte más bonita, aunque también la más ardua.

Entre las psicoterapias, sobre la que marcó un hito el trabajo de Rabbow, hemos distinguido aproximadamente una decena.

El conocimiento de lo natural, por ejemplo, no significa el cumplimiento formalista de un requisito de completitud sistémica, sino que él mismo contribuye, por la asunción raciovital de los límites, la posibilidad de abstraer causas, desmitificar y naturalizar los acontecimientos que parecen más aciagos, contextualizándolos, desdramatizándolos, devolviéndolos a su punto de inserción real. Esta modalidad curativa tiene tintes, pues, de psicología cognitiva y también consolatorios, apreciativos de la vida humana. En vez de ser arrojado a la vida por un divinidad severísima, el hombre se erige, optimista, como aquel que vive con arrojo mientras le es dado.

Por su parte, la técnica de interiorización memorística y meditativa posee los rasgos de una relajación intelectual, lo cual, al igual que la oración silente, actúa como bálsamo contra los pensamientos dolorosos y contribuye al quietamiento.

Así mismo, la confesión conlleva un elemento dialógico, de reconocimiento ante sí y de ante el otro, así como de reprensión, corrección y enmienda, de manera que nos cercanos a una sesión de terapia psicológica guiada.

²⁴⁸⁴ Así vertimos, en castellano derecho, el *empowerment* inglés que suele traducirse como ‘empoderamiento’.

En cambio, el examen de conciencia debe tomarse como una versión autónoma de lo anterior, por cuanto es el propio dolorido o enfermo quien debe percibir cuáles son sus faltas o males y cómo puede erradicarlos, haciéndose presente, en modo concienzoso, las máximas aprendidas y los consejos de maestros e iguales.

Análogamente, la distracción cumple un propósito curativo en lo mental porque lejos de ser un entretenimiento de postergación, busca que quien sufre retome las riendas de sí mismo. La desviación de la mente hacia objetos agradables sirve, entonces, al noble propósito de interrumpir cadenas de pensamientos invasivos, obsesivos, compulsivos, en rumiación continua.

En el mismo sentido, el ejercicio corporal no incurre en vigorexia, sino que está enderezado a comprender el buen conformar del cuerpo por lo que respecta a la satisfacción de sus necesidades (como indica un precepto de la cuádruple medicina), así como a la obtención de mayor gozo y de una actitud más apreciativa cuando se disfrutan bienes superiores a los más sencillos.

Un modalidad novedosa y, que sepamos, bastante inadvertida de curación pasa por la risoterapia, que entendemos como manifestación de naturalidad, relajación y buen humor, lo que nos acerca a la risa divina y constituye un mecanismo sorprendente e irónico contra la verbosidad alambicada, que recolocan al opositor de golpe en lo cotidiano natural.

También se cuenta entre las terapias la autogestión emocional, de manera que los sentimientos se integran racionalmente como parte del ser humano, no como una segunda y deleznable naturaleza tornadiza; ello obliga a ocuparse de pasiones como el amor o la ira. Igualmente, se propugna la plena aceptación del cuerpo y sus (verdaderas) necesidades, dignificándolo sin necesidad de elevarlo, naturalizándolo, devolviéndolo al discurso racional.

La terapia de la presencia puede parecer inopinada pero consiste, y no es poco, en devolver al enfermo al aquí y ahora, a que tome contacto con lo inmediato y circundante, para abandonar alienaciones en lo extemporáneo y utópico, poniéndole, de golpe, los pies en el suelo: ni otras vidas, ni otros lugares, ni otros tiempos, aquí y ahora es lo único que hay, según Epicuro, para la persona.

Una terapia más nos la brinda la comunidad, que es forma de socialización afable y propiciadora de la comunicación, del intercambio, de la generosidad en el dar y en el recibir

que rompen con el aislamiento y la soledad, además de mostrar otros modos de pensar, hablar y obrar, que nos alimentan y en los que nos reflejamos, gracias a los que pulimos aristas, como cantos en una bolsa.

Por último, un ahondamiento en la familiaridad e incluso un componente necesario para la filosofía se halla en la amistad que es amor y sentimiento de identidad o gran afinidad con el otro y que no está imbuido por la pulsión erótica; el amigo es el espejo y reflejo por excelencia, el prójimo más próximo y la familia más elegida, aquel por el que, llegado el caso, se debe morir; el que nos acompaña porque quiere y viceversa, sin dependencia y con autonomía.

Como hemos tratado de demostrar en los lugares correspondientes el filósofo del Jardín dispone de un amplio repertorio psicológico con el que purgar, cauterizar y extirpar todo aquello que nos envenena.

No obstante, creemos que, para amarrar más redondamente este empeño investigador, es imprescindible el tratamiento de los objetivos últimos de la psicoterapia epicúrea. Nosotros hemos atinado a destacar tres aspectos principales, que no son más que matices en de una misma búsqueda la de la εὐδαιμονία, una felicidad que conjunta placer, virtud y sensatez.

La primera nota se refiere a la analgesia o *indolentia*, al placer entendido como ausencia de dolor por satisfacción de un natural y necesaria demanda del cuerpo o del alma; como tal puede considerarse un bien negativo. En el seno de ese objetivo de lo indoloro se yergue una tanatología o explicación racional y de la muerte que actúe como medicamento antifóbico frente al último trance. No hay dolor si no hay sensación y no hay sensación si no hay compuesto psicofísico sustentador de la unidad yoica, luego, la muerte no duele, pues no hay quien pueda dolerse, como no hay pérdida de lo vivido o de lo porvenir para quien nada pierde porque no existe. En vez de melancolía funesta, Epicuro nos recuerda los principios de la fisiología y nos empuja a gozar, sensatamente, el momento, sin pretender que se extienda infinitamente porque, al menos en términos atómicos, es imposible.

La segunda nota corresponde a la que hemos bautizado como ἐπιθυμητικά o arte de desear buena y derechamente y eso significa, aspirar primordialmente a lo natural y necesario, puesto que lo que es natural y no necesario, además de lo que ni es natural ni necesario se revelan rápidamente como fuente de sinsabores. El deseo epicúreo pasa por un uso de la razón al servicio de la vida, en el que se midan todas las posibilidades y consecuencias, se aquilaten con prudencia y estrategia las hipótesis y luego se escoja, tras la combinación de placer y dolor

instintivos con la modulación inteligente humana, la más gozosa y menos dolorosa en vista del contexto.

La última nota compete al placer, a su definición y clases. Aquí hemos querido emplear elogiosamente el vocablo heleno de φιληδονία, amor al placer. Tras el nombre se halla la voluntad de rehabilitar el gozo epicúreo, reintegrándolo en un significado, sino verdadero, sí menos adulterado por la censura y persecución fideísta. Así, hemos alcanzado a comprender que el gusto epicúreo es un sentimiento de naturaleza instintiva, congénita y de base atómica. Como tal, rehúye el dolor y, principio y fin de la acción, recibe la guía de la racionalidad, que, con todo, le está a su servicio. El placer positivo se concreta en lo castastemático que, de acuerdo con la tesis, hemos traducido como estabilizante o calmante y lo cinético o excitante. El fin último es, según el sabio de Samos, la liberación del dolor, la consecución de un estado de calma y sosiego imperturbables e invulnerables, que conviertan al sabio en una especie de átomo alegre. Esto sucederá si, primero se calman los dolores y de la mente y el cuerpo. Después, el placer excitante actúa como una mera variación o colorido y tiene, por tanto, menor envidia para el filósofo. Hemos constatado que dicho estado de paz mental, que no anestesia y adormece, sino que mantiene al hombre despierto y activo, se parece en gran manera a la dicha divina.

Al estudiar el contenido del sabio, hombre divino, reparamos en los términos γαλήνη y γαληνισμός, presentes en Epicuro. El *iter* investigador nos ha permitido averiguar que ambas son vocablos marítimos alusivos al mar bonancible y en clama, con escasísimo oleaje, que lo presenta como un superficie bruñida, plateada y esplendente, como una balsa de aceite, cosa que se dice, con respecto al mar, *aequor*. La metáfora de la calma marítima se ha preservado incluso en castellano como mar en leche, por su blancura cegadora y ello nos ha invitado, para cerrar esta investigación, a incluir una fotografía propia que transmite justamente eso, la belleza esplendorosa de un tranquilo, apenas acunado por una suave brisa que no alcanza a conmovirlo en lo profundo.

Así es el sabio, un mar profundo, dinámico, lleno de vida, generoso, y, por ello, se presenta como mar en leche, dejándose mecer por los vaivenes de la fortuna, de los dolores y de lo externo, que no alcanzan a penetrar su alta hondura, acariciándole sin alterarlo.

En otro orden de cosas y para evitar una presentación que parezca hagiografía epicúrea, presentamos ahora lo que en la propuesta del samio nos parece inconsistente o, cuando menos, problemático.

En primer lugar, existen ciertos rasgos del epicureísmo que hacen de ella una especie de religión racional, con un punto sectario, entre los que caben las prácticas rememoratorias y celebrativas de aquel que se ha convertido en símbolo encargado de la divinidad, como profeta o primer liberado, en la línea del budismo también racionalista.

Ahondando en esta cuestión, aparecen las prácticas discursivas memorísticas, repetitivas y de asunción acrítica de verdades descubiertas por el maestro pero tomadas sin mayor discusión por el discípulo; este es un demérito que menudea entre los estudiosos del epicureísmo y consideramos que tiene fundamento.

Igualmente, es digna de mención la interiorización excesiva del hombre, más allá del sano cultivo de la sensibilidad y el intelecto, que ayuda a estar en conciencia presente y despierta. Esto pasa por tomar refugio en la figura del maestro, las leyes o axiomas capitales y la comunidad para alejarse de la actividad pública, de la elaboración de unas tesis políticas, esto es, para la gestión del poder entre y sobre las personas, más allá de una teoría contractualista y garantista en protección de los sabios. Si bien esta afirmación queda desmentida por la actividad ciudadana de algunos epicúreos posteriores, resulta sorprendente que filosofía que convocada sin discriminar a niños, mujeres, esclavos y prostitutas, no se plantease, como sí lo hizo el estoicismo, la importancia de la comunidad *lato sensu*.

En este punto, y al igual que hemos disertado críticamente sobre el filósofo, exponemos nuestro *disideratum* incumplido en el marco de este escrito y que hemos de desplazar a investigaciones futuras.

Desafortunadamente, no hemos podido abordar cuestiones de dietética para el cuerpo burdo, propias de médicos epicúreos posteriores; del mismo modo, la política no ha sido objeto de un tratamiento amplio, como se deseaba. Por otra parte, no se ha hallado una resolución plenamente satisfactoria para la concatenación *bottom up* entre los hombres y los dioses, en vista que la comunicación *top down* la resuelve el propio Epicuro. Así mismo, y pese a las reiteradas catas en la teología epicúrea, apenas hemos podido aludir la divinización epicúrea del hombre o la (ἀπο)θέωσις. En términos generales, era nuestro deseo inicial haber podido tratar mejor la curación del cuerpo para propugnar, con propiedad, una terapia psicofísica que pusiese de relieve la importancia de lo psicosomático. Echamos de menos, del mismo modo, una mayor insistencia en las implicaciones emancipadoras de la filosofía epicúrea.

Recapitulando en la recapitulación, anotamos por última vez que nuestro propósito estriba en demostrar que existe una importante faceta psicoterapéutica epicúrea, que se manifiesta multiformente, está ligada a la ética práctica, al tiempo que necesitada de la física para su sustentación. Este cuidado del alma busca calmar el dolor y así alcanzar la felicidad estable, pacífica y alegre, de tal forma que el sabio lleve, en el valladar humano que lo envuelve, una vida divina de gozos idénticos a los de los dioses.

Por último, deseamos confesar, como diminutos enanos a hombros de descomunales gigantes, nuestra admiración intelectual ante Epicuro, por la grandeza, profundidad, ternura y vigencia de sus propuestas y de su *ars beate recteque uiuendi ac moriendi*.

Querremos, en fin, expresar el sentimiento de cercanía que al inicio nos condujo hasta el filósofo de Samos y que, tras tratarlo, se ha acrecentado. Ese sentimiento se debe, en primer lugar, a su activo interés por el equilibrio y bienestar psíquicos; en segundo lugar, a su arrostramiento corajudo de los problemas de salud física, especialmente la renal.

V. Bibliografía

1. Fuentes, traducciones y comentarios²⁴⁸⁵

Preáticos

- BERNABÉ PAJARES, Alberto (ed., trad.), *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza, 2010.
- CORDERO, Néstor Luis *et alii* (eds., trads.), *Los filósofos presocráticos II*, Madrid, Gredos, 1979.
- DIELS, Hermann, KRANZ, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*, Berlin, Wiedmann, 1952.
- DIELS, Hermann, KRANZ, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band*, Berlin, Wiedmann, 1959.
- EGGERS LAN, Conrado y JULIÀ, Victoria E., (eds., trads.) *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 1978.
- KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle y SCHOFIELD, Malcolm, *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos, 1981, segunda ed.
- KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- PORATTI, Armando *et alii* (eds., trads.), *Los filósofos presocráticos III*, Madrid, Gredos, 1986.

Platón

- BURNET, Joannes [John] (ed.), *Platonis opera: tomus I. Tetralogia I: Evthyphro. Apologia Socratis. Crito. Phaedo. Tetralogia II: Cratylvs. Theaetetus. Sophista. Politicus; t. II. Tetralogia III: Parmenides. Philebus. Symposium. Phaedrus. Tetralogia IV: Alcibiades I. Alcibiades II. Hipparchus. Amatores; t. III. Tetralogia V: Theages. Charmides Laches. Lysis. Tetralogia VI: Evthydemus. Protagoras. Gorgias. Meno. Tetralogia VII: Hippias maior. Hippias minor. Io. Menexenus; t. IV. Tetralogia VIII: Clitopho. Respublica. Timaeus. Critias; t. V. Tetralogia IX: Minos. Leges. Epinomis. Epistulae.--Definitiones. Spuria*, Oxonii [Oxford, England], E typographeo Clarendoniano [Oxford University Press], 1899-1907.
- CALONGE RUIZ, Julio *et al.* (eds., trads.), *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid, Gredos, 1988.
- DURÁN LÓPEZ, María de los Ángeles (ed., trad.) y LISI, Francisco L., *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos, 1992.
- EGGERS LAN, Conrado (ed., trad.), *Diálogos IV: República*, Madrid, Gredos, 1986.
- GARCÍA GUAL, Carlos (coord.), *Diálogos III: Banquete, Fedón, Fedro*, Madrid, Gredos, 1988.
- LISI, Francisco (ed., trad.), *Diálogos VIII: Leyes (Libros I-VI)*, Madrid, Gredos, 1999.
- LISI, Francisco (ed., trad.), *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII)*, Madrid, Gredos, 1999.
- LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio *et al.*, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Mayor, Hipias Menor, Laques, Protágoras*, Madrid, Gredos, 1982.
- SANTA CRUZ, M^a Isabel *et al.*, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 1998.
- ZARAGOZA Juan y GÓMEZ CARDÓ, Pilar (eds., trads.), *Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Madrid, Gredos, 1992.

²⁴⁸⁵ Advertimos de que, incluso en las obras colectivas o de continuidad, tomamos como referencia el orden alfabético por editor o coordinador principal.

Aristóteles

- CALVO MARTÍNEZ, José Luis (ed., trad.), *Física*, Alma Mater, Madrid, CSIC, 1996.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás (ed., trad.), *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000.
- *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2010.
- CANDEL, Miguel (ed., trad.), *Tratados de lógica = Órganon. II, Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*, Madrid, Gredos, 1988.
- CANDEL, Miguel, (trad., ed.), *Acerca del cielo, Meteorológicos*, Madrid, Gredos, 1996.
- GARCÍA BACCA, David (ed., trad.), *Poética*, México, UNAM, 1946.
- GARCÍA GUAL, Carlos, (intr.); PALLÍ BONET, Julio (ed., trad.), *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos, 1992.
- GARCÍA VALDÉS, Manuela (ed., trad.), *Política*, Madrid, Gredos, 1988.
- GARCÍA YEBRA, Valentín, (ed., trad.), *Poética de Aristóteles = Aristotelous peri poietikes = Aristotelis ars poética*, ed. trilingüe, Madrid, Gredos, 1974.
- GAUTHIER René A., JOLIF, Jean Yves, *L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire, t. 2, 2 part.*, Louvain, Publ. Univ. de Louvain, 1970.
- HERCHER, R. (ed.), *Epistolographi Graeci*, Paris: Didot, 1873 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965).
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ-ESCARICHE, Elvira, ALONSO MIGUEL, Almudena, (eds., trads.), *Partes de los animales, Marcha de los animales, Movimiento de los animales*, Madrid, Gredos, 2000.
- LA CROCE, Ernesto y BERNABÉ PAJARES, Alberto, (eds., trads.), *Acerca de la generación y la corrupción, Tratados breves de historia natural*. Madrid, Gredos, 1987.
- LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio (pres.), PALLÍ BONET, Julio (trad.), *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1985.
- PLEZIA, Marian[us] [ed.], *Aristotelis epistularum fragmenta cum testamento, Auctorum Graecorum et Latinorum opuscula selecta*, Facs. 3, Warszawa, Państwowe Wydawnicwo Naukowe, 1961.
- ROSS, W. D (ed.), *Politica*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- (ed.), *Aristotle's metaphysics: a revised text with introduction and commentary* vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1953.
- SÁNCHEZ MILLÁN, Ester (ed., trad.), *Poblemas*, en Madrid, Gredos, 2004.
- SÁNCHEZ, Ester (ed., trad.), *Reproducción de los animales*, Madrid, Gredos, 1994.
- SIMPLICIVS, DIELS Hermann (ed.), *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, Berlin, Reimer, 1882, vol. 9.
- SIMPLICIVS, HEIBERG, J. L. (ed.), *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria, Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria [Commentaria in Aristotelem Graeca 7*, Berlin, Reimer, 1894.
- STAHR, Adolf, *Aristotelia [Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles]*, zweiter Theil, Halle, Verlag des Buchhandlung des Waisenhauses, 1832, II.
- Thomas, OLEARIVS, Godofredus, *Historia philosophiae, vitas opiniones resque gestas et dicta philosophorum sectae cuisuis complexa*, Lipsiae, apud Thomam Fritsch, 1711.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro, (ed., trad.), *Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1998.

Epicuro

- ARRIGHETTI, Graziano (ed., trad.), *Opere*, Torino, Einaudi, 1973.
- BAILEY, Cyril, *Epicurus: the extant remains*, Oxford, Clarendon, 1926.
- BALAUDÉ, Jean-François (ed., trad.), *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Le Livre de poche, 1994.
- BIGNONE, Ettore, *Epicuro: opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari, Laterza & Figli, 1920.
- CONCHE, Marcel (ed., trad.), *Lettres et maximes*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.
- DIANO, Carlo, (ed.), *Ethica Epicuri*, Florentiae, in aedibus Sansonianis, 1946.

- , *Lettere di Epicuro e dei suoi nuovamente o per la prima volta edite*, Firenze, Sansoni, 1946.
- DIÓGENES LAERCIO, ANGORDANS, Antoni (ed., trad.), *Libro X de las Vidas de los Filósofos Ilustres: Vida de Epicuro*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1981.
- HUTCHINSON, D. S., *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*. Cambridge, Hackett, 1994.
- ISNARDI PARENTE, Margherita (ed., trad.), *Opere*, Torino, UTET, 1974.
- JUFRESA, Montserrat (ed., trad.), *Lletres*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1975.
- et al. (ed., trad.), *Obras*, Madrid, Tecnos, 2008.
- KOCHALSKI, A. (ed., trad.), *Das Leben und die Lehre Epikurs*, Leipzig – Berlin, Teubner, 1914.
- USENER, Hermann (ed.), *Epicurea*, Leipzig, Tuebner, 1887.
- (ed.), REALE, Giovanni (pres.), RAMELLI, Ilaria (trad.), *Epicurea*, Milano, Bompiani, 2002.
- VARA, José (ed., trad.), *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1995.
- VON DER MUEHLL, Peter (ed.), *Epicuri Epistulae Tres et Ratae Sententiae a Laertio Diogene Servatae*, Leipzig, Teubner, 1922.
- WOKTE, Karl , USENER, Hermann, “*Epikurische Spruchsammlung*”, en *Wiener Studien. Zeitschrift für Classische Philologie*, año 10, cuaderno 2, 1888, pp. 175-201.

Cicerón, Marco Tulio

- BELTRÁN CEBOLLADA, José Antonio (ed., trad.), *Cartas III: cartas a los familiares (Cartas 1-173)*, Madrid: Gredos, 2008.
- ESCOBAR, Ángel (trad., ed.), *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*, Madrid, Gredos, 1999.
- ESCOBAR, Ángel, (ed., trad.), *Sobre la naturaleza de los dioses*, Gredos, Madrid, 1999.
- HERRERO LLORENTE, Víctor José (ed., trad.), *Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, Gredos, 1987.
- ISO, Javier (ed., trad.), *Sobre el orador*, Madrid, Gredos Editorial, 2002.
- MEDINA GONZÁLEZ, Alberto (ed., trad.), *Disputaciones tusculanas*, Madrid, Gredos, 2006.
- MUELLER C. F. W. (ed.), *De divinatione libri duo, libri de fato quae mansuerunt*, Leipzig, Teubner 1890.
- PEASE, Arthur Stanley (ed., com.), *De Natura Deorum libri III, vol. II, 2/3*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1958.
- PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio (ed., trad.), *Cuestiones académicas = Academica*, México, UNAM, 1990.
- PLASBERG, Otto (ed.), *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Stuttgart, Teubner, 1996 (1921).
- REID James Smith (ed.), *Academica: The Text Revised and Explained*, London, Macmillan, 1885, II.
- SCHICHE, Th. (ed.), *De Finibus Bonorum et Malorum*, Leipzig, Teubner, 1915 (1966).

Lucrecio

- ABATE MARCHENA [MARCHENA y RUIZ DE CUETO, José] (trad.), GARCÍA CALVO, Agustín (ed.), *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, Orbis, 1985.
- BAILEY, Cyril (ed.), *De Rerum Natura Libri Sex, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by*, Oxford, Clarendon Press, 1963, vol. 2.
- (ed.), *De rerum natura libri sex*, Oxford, Clarendon Press, 1898.
- GIUSSANI, Carlo (ed., trad.), *De rerum natura libri sex. Volume secondo: libro I e II*, Torino, G. Chiantore, 1896.
- KENNEY, E. J. (ed., com.), LVCRETIVS, *De Rerum natura, Book III*. Cambridge, England, Cambridge University Press, 1971.

- SOCAS, Francisco (ed., trad.), *La naturaleza*, Madrid, Gredos, 2003.
- VALENTÍ FÍOL, Eduardo (ed.), CIRUELO, José-Ignacio (intr.), *De la naturaleza*, Barcelona, Bosch, serie Erasmo: textos bilingües, textos latinos, 1985.

Demetrio Lacón

- SANTORO, Mariacarolina, (ed., trad.), *Demetrio Lacone, La forma del dio: (PHerc. 1055); edizione, traduzione e commento*, Napoli, Bibliopolis, 2000.

Filodemo de Gádara

- DE LACY, Phillip and DE LACY, Estelle Allen, *Philodemus: On methods of inference; a study in ancient empiricism*, Philadelphia, Pa, American philological Association, 1941.
- DIELS, Hermann (ed.), *Philodemos. Über die Götter. III Buch*, Griechischer Text, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer, 1916.
- (ed.) *Philodemos. Über die Götter. III Buch, II: Erläuterung des Textes*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer, 1917.
- HUBBELL, H. M. (ed., trad.), *The Rhetorica of Philodemus*, New Haven, Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1920.
- INDELLI, Giovanni (ed., trad.), *L'ira*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- KONSTAN, David (ed., trad.), *On frank criticism*, Atlanta, Ga: Scholars Press, 2007.
- OBBINK, D. (ed., trad.), *On piety, part 1: critical text with commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- OLIVIERI, Alexander (ed.), *Philodemi Peri parresias libellus*, Leipzig, Teubner, 1914.
- ROSINI, Carlo Maria (ed.); *Herculansium voluminum quae supersunt, collectio prima, Tomi V, pars altera*, Neapoli, Ex Regia Typographia, 1843.
- SUDHAUS, Siegfried (ed.), *Philodemi volumina rhetorica*, vol. II, Lipsiae (Leipzig), Teubner, 1896.
- TSOUNA-MCKIRAHAN, Voula (ed., trad.), *On property management*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012.
- VOGLIANO Achille (ed.), *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculansibus papyris seruata*, Berolini (Berlin), apud Weidmannos (Weidmann), 1928.

Séneca, Lucio Anneo

- ROCA MELIÁ, Ismael (ed., trad.), *Epístolas morales a Lucilio, I, Libros I-IX, Epístolas 1-80*, Madrid, Gredos, 1986.
- (ed., trad.), *Epístolas morales a Lucilio, II, Libros X-XX y XXII, Epístolas 81-125*, Madrid, Gredos, 1989.
- MARINÉ ISIDRO, Juan (ed., trad.), *Diálogos: Sobre la providencia; Sobre la firmeza del sabio; Sobre la ira; Sobre la vida feliz; Sobre el ocio; Sobre la tranquilidad del espíritu; Sobre la brevedad de la vida*, Madrid, Gredos, 2008.

Plutarco

- AGUILAR, Rosa María (ed., trad.), *Obras morales y de costumbres: (Moralia) VII*, Madrid, Gredos, 1995.
- FUHRMANN, François (ed., trad.), *Oeuvres morales. Propos de table Tome IX*, Paris, Belles lettres, 1972.
- HUBERT, Curt, (ed.), *Plutarchi moralia*, vol. 4: *Quaestiones convivales*, Leipzig, Teubner, 1938 (1971).
- MARTÍN GARCÍA Francisco (ed., trad.), *Obras morales y de costumbres: (Moralia). IV: Charlas de sobremesa*, Madrid, Gredos, 1987.

- MARTOS MONTIEL, Juan Francisco (ed., trad.), *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII: Tratados antiépícuricos: Contra Colotes, Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro, De si está bien dicho lo de 'vive ocultamente'*, Madrid, Gredos, 2004.
- MORALES OTAL, Concepción, GARCÍA LÓPEZ, José, (eds., trads.), *Obras morales y de costumbres (Moralia), I*, (eds., trads.), *Sobre la inteligencia de los animales*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) IX*, Madrid, Gredos, 1985.
- PORDOMINGO PARDO, Francisca y FERNÁNDEZ DELGADO, J. A.M, *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Madrid, Gredos, 1994.
- VALVERDE SÁNCHEZ Mariano (ed., trad.), *et al.*, *Obras morales y de costumbres (Moralia) X*, Madrid, Gredos, 2003.

Diógenes de Enoanda

- CHILTON, C. W., *Diogenes of Oenoanda: The Fragments*, London, Published for the University of Hull by Oxford University Press, 1971.
- CLAY, Diskin, "The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda: New Discoveries 1969-1983", en HAASE, Wolfgang (coord.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, parte II: Principat, volumen 36: "Philosophie, Wissenschaften, Technik", tomo 4: "Philosophie: Epikureismus, Skeptizismus, Cynismus; Orphica: Doxographica", Berlin y New York 1990, pp. 2446-2559.
- SMITH, Martin Ferguson, (ed., trad.), *Diogenes of Oinoanda, the Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

Sexto Empírico

- GALLEGO CAO Antonio y MUÑOZ DIEGO, Teresa (eds., trads.), *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 1993.
- MARTOS MONTIEL, Juan Francisco, (trad., ed.), *Contra los dogmáticos*, Madrid, Gredos, 2012.

Diógenes Laercio

- GARCÍA GUAL, Carlos (ed., trad.), *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007.

Porfirio, neoplatónico

- NAUCK, Augustus (ed.), *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta*, Leipzig, Teubner, 1886, 2ª ed.
- PERIAGO LORENTE, Miguel (ed., trad.), *Vida de Pitágoras; Argonáuticas órficas; Himnos órficos*, Madrid, Gredos, 1987.

Otras fuentes

- ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo (ed., trad.), *Filósofos cínicos y cirenaicos: antología comentada*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997.
- ATENEO, RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, Lucía (ed., trad.), *Banquete de los eruditos*, Madrid, Gredos, 2014.
- ATHENAEVS NAVCRATITES, KAIBEL, G. (ed.), *Dipnosophistarum; libri XV, III: Libri XI-XV. Indices*, Stuttgart, Teubner, 1982 (1890).
- BERNABÉ PAJARES, Alberto, *Hieros logos: poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid, Akal, 2003.
- BOISSONADE, J. Fr., ANEKΔΟΤΑ, *Anecdota Graeca e codicibus regijs, vol. I*, Paris, Excusum in Regio Typographeo, 1829.

- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, WILSON, William (ed., trad.), *The Writings of Clement of Alexandria, vol. II: Stromata or The miscellanies*, books 2-8, Edinburgh, T. & T. Clark, 1867.
- DIELS, Hermann, *Doxographi Graeci*, Berolini, Reimer, 1879.
- DIODORO SÍCULO, TORRES ESBARRANCH, Juan José (ed., trad.), *Biblioteca histórica: Libros IX-XII*, Madrid, Gredos, 2006.
- EPICTETO, GARCÍA DE LA MORA, José María (ed., trad.), *Enquiridión*, edición bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1991.
- FLAVIO ARRIANO, ORTIZ GARCÍA, Paloma, (ed., trad.), *Disertaciones*, Madrid, Gredos, 1993.
- GELIO, AULO, MARCOS CASQUERO Manuel-Antonio y DOMÍNGUEZ GARCÍA Avelino (eds., trads.), *Noches áticas*, León, Universidad de León, 2006.
- HIPÓCRATES, LITTRÉ, Émile (ed., trad.), *Oeuvres complètes 9: Prorrhétique, livre II. Du Coeur. De l'Aliment. De la Vision. De la Nature des os. Du Médecin. De la Bienséance. Préceptes. Des Crises. Des Jours critiques. Lettres, décrets et harangues*, sección Lettres, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1961.
- HOMERO, FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel (intrd.), PABÓN, José Manuel, (trad.), *Odisea*, Madrid, Gredos, 1993.
- , SEGALÁ y ESTALELLA, Luis (ed. trad.), *Obras completas de Homero*, Barcelona, Montaner y Simón, 1927.
- ISÓCRATES, GUZMÁN HERMIDA, Juan Manuel (ed., trad.), *Discursos, vol. II*, Madrid, Gredos, 1980.
- JÁMBLICO, RAMOS JURADO Enrique Ángel y PERIAGO LORENTE, Miguel (eds., trads.), *Obras: Sobre los misterios egipcios, Vida pitagórica, Protréptico*, Madrid, Gredos, 2009.
- JENOFONTE, ZARAGOZA, Juan (ed., trad.), *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 2006.
- MELERO BELLIDO, A. (ed., trad.), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996.
- OVIDIO, FERNÁNDEZ CORTE, José Carlos y CANTÓ LLORCA, Josefa (eds., trads.), *Metamorfosis. Libros I-V*, Madrid, Gredos, 2008.
- PAUSANIAS, HERRERO INGELMO, María Cruz, *Descripción de Grecia. Libros VII-X Libros*, Madrid, Gredos, 1994.
- SUDA, SUIDAS, ADLER, Ada (ed.), *Suidae lexicon, Pars 1: A-G, Pars 2: D-H*, Lexicographi Graeci, Leipzig, Teubner, 1928-1931.

2. Estudios: monografías, artículos, capítulos de obras

Historia de la filosofía griega antigua

- DESSOIR, Max (coord.), CASSIRER, Ernst, HOFFMANN, Ernst, *Geschichte der Philosophie*, Wiesbaden, Fourier, 1981, reimpr., “Die Geschichte der antiken Philosophie”, en pp. 7-252.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía I, Grecia y Roma*, Madrid, BAC, 1997.
- GOMPERZ, Theodor, *Pensadores griegos: una historia de la filosofía de la antigüedad. Tomo I: De los comienzos a la época de las luces*, Barcelona, Herder, 2000.
- GUTHRIE W. K. C., *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*, New York, Routledge, 2013.
- , *Historia de la filosofía griega I-III*, Madrid: Gredos, 1991.
- HADOT, Pierre, *Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- KROSCHER, Simone, “*Wenig verlangt die Natur*”: *naturgemäss leben, Einfachheit und Askese im antiken Denken*, Frankfurt am Main, Lang, 2008.

- LANGE, Friedrich Albert, COLORADO, Vicente (trad.), *Historia del materialismo*, Madrid, D. Jorro, 1903.
- MONDOLFO, Rodolfo y TRI, Segundo (trad.), *El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1969.
- ONFRAY, Michel, GALMARINI Marco Aurelio (trad.), *Las sabidurías de la antigüedad: contrahistoria de la filosofía, I*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2007.
- PRAECHTER, Karl (reed.), *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit, 1. Das Altertum*, 12., umgearbeitete und erweiterte Auflage, Leipzig, Mittler, 1926.
- REALE, Giovanni, ANTISERI Dario, ANDRÉS IGLESIAS, Juan (trad.), *Historia del pensamiento filosófico y científico: tomo primero: Antigüedad y Edad Media*, Barcelona: Herder, 1995.
- UEBERWEG, Friedrich (fundador), FLASHAR, Hellmut (ed.), ERLER, Michael, *Grundriß der Geschichte der Philosophie [Abt. 1] Die Philosophie der Antike Bd. 4 Die hellenistische Philosophie 2 [Abt. 1]*, Basel, Schwabe, 1994.
- WINDELBAND, Wilhelm, ROVIRA ARMENGOL, José (trad.), *Historia de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nova, 1930.
- ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1876-1880, Leipzig, Fues's Verlag, 1880.

Historia de la filosofía helenística

- ALGRA, Keimpe, et al., (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- HICKS, Robert Drew, *Stoic and Epicurean*, New York, C. Scribner's Sons, 1910.
- LONG, A. A., y SEDLEY D. N., *The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- ., *The Hellenistic Philosophers. Vol. 2: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- LONG, Anthony, JORDÁN DE URRIES, P (trad.), *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, 1997.

Epicuro, el epicureísmo y Lucrecio

- ALGRA, K. A.; KOENEN, M. H. y SCHRIJVERS P. H. (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen Verhandelingen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 172, 1997.
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial, 2003.
- BOYANCÉ, Pierre, *Lucrece et l'épicurisme*, Paris, P.U.F., 1963.
- CLAY, Diskin, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
- DEWITT, Norman, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1964.
- FARRINGTON, Benjamin, CANO VÁZQUEZ, José (trad.), *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968.
- FISH, Jeffrey, SANDERS, Kirk, R. (eds.), *Epicurus and the Epicurean tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- GARCÍA GUAL, Carlos, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1988.
- GIOVACCHINI, Julie, *Épicure*, Paris, Belles lettres, 2008.
- GORDON, Dane R. y SUITS, David, *Epicurus: his continuing influence and contemporary relevance*, Rochester, New York, RIT Cary Graphic Arts Press, 2003.
- JASPERS, Karl, "Epikur", en REIFENBERG, B., STAIGER, E. (eds.), *Weltbewohner und Weimaraner. Ernst Beutler zugeeignet*, Zürich/Stuttgart, Artemis, 1960, pp. 111-133
- LLEDÓ, Emilio, *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Barcelona, Montesinos, 1986.

- LONG, A. A., *From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- LUCIANI, Sabine, *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Louvain, Editions Peeters, 2000.
- MASSON, John, *Lucretius, Epicurean and Poet*, London, Murray, 1907.
- MOREL, Pierre-Marie, *Épicure, la nature et la raison*, Paris, J. Vrin, 2009.
- OTTO, Friedrich, *Epicuro*, Madrid, Sexto Piso editorial, 2006, [traducción castellana de OTTO, Walter Friedrich, *Die Wirklichkeit der Götter: von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltsicht*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1963, capítulo "Lust und Einsicht: Epikur"].
- PESCE, Domenico, *Introduzione a Epicuro*, Bari, Editori Laterza, 1981.
- , *Saggio su Epicuro*, Roma, Laterza, 1974.
- RIST, John, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge [England], Cambridge University Press, 1972.
- RODRÍGUEZ DONIS, Marcelino, *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989.
- SCHMID, Wolfgang, RONCA Italo (trad.), *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia, Paideia, 1984.
- STROZIER, Robert, *Epicurus and Hellenistic Philosophy*. Lanham, MD, University Press of America, 1985.
- TAYLOR, A., *Epicurus*, London, Constable, 1911.
- TREZZA, G., *Epicuro e l'epicureismo*, Milano, U. Hoepli, 1883.
- WARREN, James, (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Actas y obras colectivas sobre Epicuro, Lucrecio y el epicureísmo

- GIGANTE, Marcello, ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ [Syzētēsis], *studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante I*, Napoli, G. Macchiaroli, 1983.
- GIANNANTONI, Gabriele y GIGANTE, Marcello, *Epicureismo greco e romano: atti del congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993*, 2 vols., *Elenchos*, XXV (1 y 2), Napoli, Bibliopolis, 1996.
- ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ, *Actes du VIII^e Congrès: Paris 5–10 avril 1968*, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Ciencia en el mundo antiguo y durante el helenismo

- IRBY-MASSIE, Georgia y KEYSER, Paul, *Greek Science of the Hellenistic Era: A Sourcebook*, London, Routledge, 2002.
- KEYSER, Paul T. e IRBY-MASSIE, Georgia L., *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and Its Many Heirs*, Milton Park, Abingdon, Oxon, Routledge, 2008.
- LINDBERG, David, *Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional: desde el 600 a. C. hasta 1450*. Barcelona: Paidós, 2002.
- LLOYD, G. E. R., *Greek Science after Aristotle*, New York, Norton, 1973.
- SAMBURSKY, Samuel, *El mundo físico de los griegos*, Madrid, Alianza, 1990.
- TATON, René (coord.), ARNALDEZ, Roger (aut.), *Historia general de las ciencias, vol. I. La Ciencia antigua y medieval: de los orígenes a 1450*, Barcelona, ediciones Destino, 1971.
- VON FRITZ, Kurt, *Le origini della scienza in Grecia*, Bologna, Il Mulino, 1988.

Física epicúrea, Epístola a Heródoto

- BOLLACK, Jean *et al.*, *La lettre d'Épicure*, Paris, Les éditions de Minuit, 1971.
- GARCÍA CALVO, Agustín, "Para la interpretación de la carta a Herodoto de Epicuro", *Emerita: Revista de lingüística y filología clásica*, nº 40, vol. 1, 1972, pp. 69-140.

- GARCÍA RÚA, José Luis, *El sentido de la naturaleza en Epicuro: algunos aspectos del discurso físico epicúreo*, Granada, Comares, 1996.
- SALEM, Jean, *Commentaire de la lettre d'Épicure à Hérodote*, Bruxelles, ed. OUSIA, 1993.
- VERDE, Francesco (ed., trad., com.), *Epistola a Erodoto*, Roma, Carocci, 2010.

Átomo epicúreo, atomismo preático

- ALFIERI, Vittorio Enzo, *Atomos Idea: l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze, Felice Le Monnier, 1953.
- ATANASIJEVIĆ Ksenija [ATANASSIÉVITCH, Xénia], *L'Atomisme d'Epicure*, Paris, Presses universitaires de France, [1927].
- BAILEY, Cyril, *The Greek atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon press, 1928.
- BENN, A. W., "The Origin of the Atomic Theory", en *Mind, New Series*, nº 20, vol. 79, 1911, julio, pp. 394-398.
- BRUNSCHWIG, Jacques, "L'argument d'Épicure sur l'immutabilité du tout", en *Permanence de la philosophie. Mélanges offerts à Joseph Moreau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1977.
- CASSINI, Alejandro, "El concepto clásico de átomo", en *Theoria: Revista de teoría, historia y fundamentos de la ciencia*, nº 7 (1/2/3), 1992, pp. 663-686.
- CHALMERS, Alan, *The scientist's atom and the philosopher's stone: how science succeeded and philosophy failed to gain knowledge of atoms*, Heidelberg, Springer, 2009.
- GIUSSANI, Carlo (ed., trad.), LUCRECIO, "Atomia, Capo II, partes minimae (ai versi I, 599-634)", en *De rerum natura libri sex. Volume primo, Studi Lucreziani*, Torino, G. Chiantore, 1923, pp. 56-74.
- GOEDECKEMEYER, Albert, *Epikurs Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilosophie*, Strassburg, J. L. Trübner, 1897.
- KAHN, Charles, "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being", en *Essays on Being*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- MAU, Jürgen, "Studien zur erkenntnistheoretischen Grundlage der Atomlehre im Altertum", en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin (Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, 2, nº 3, 1952/53, pp. 1-20.
- , *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*, Berlin, Akademie-Verlag, 1954.
- MELSEN, Andrew van, *From atomos to atom: the history of the concept atom*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1952.
- MOREL, Jean-Pierre, "Epicurean atomism", en WARREN, *Companion, op. cit.*, sección: "from atoms to worlds", pp. 65-83.
- O'BRIEN, Denis, *Theories of weight in the ancient world: four essays on Democritus, Plato, and Aristotle : a study in the development of ideas*, Paris / Leiden, Les Belles Lettres / Brill, 1984.
- PYLE, Andrew, *Atomism and its critics: from Democritus to Newton*, Bristol, Thoemmes Press, 1997.
- VERDE, Francesco, *Elachista: la dottrina dei minimi nell'epicureismo: with English summary*, Leuven, Leuven University Press, 2013.

Infinitud, cosmos, vacío y mundo(s) en Epicuro

- AVOTINS, Ivars, "On Some Epicurean and Lucretian Arguments for the Infinity of the Universe", en *The Classical Quarterly*, nº 33, vol. 2, 1983, pp. 421-427.
- BRIEGER, Adolf, "Epikurs Lehre vom Raum, vom Leeren und vom All und die Lucrezischen Beweise für die Unendlichkeit des Alles, des Raumes und des Stoffes", en *Philologus*, nº 60, 1901, pp. 510-540.
- CANDEL, Miguel, *El nacimiento de la eternidad. Apuntes de filosofía antigua*, Barcelona, Idea books, 2002.
- FURLEY, David, "Aristotle and the atomist on motion in a void", en *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge (NY), Cambridge University Press, 1989, pp. 77-102.

- , “Cosmology”, ‘II: the Epicureans’, en ALGRA, *Hellenistic Philosophy, op. cit.*, pp. 418-451.
- , “The Greek theory of the infinite universe”, en *Journal of the History of Ideas*, nº 42, vol. 4, 1981, octubre-diciembre, pp. 571-585; también en *Cosmic Problems, op. cit.*, pp. 1-13.
- , *The Greek Cosmologists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- , David, “The Earth in Epicureanism and Contemporary Astronomy”, en GIANNANTONI, Gabriele y GIGANTE, Marcello, *Epicureismo greco e romano: atti del congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993*, vol. I, *Elenchos*, XXV (1), Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 119-25.
- INWOOD, Brad, “The origin of Epicurus' concept of void”, en *Classical Philology*, nº 76, 1981, pp. 273-85.
- JAMMER, Max, *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge, Harvard University Press, 1954.
- KONSTAN, David, “Problems in Epicurean Physics”, en *Isis*, vol. 70, nº 3, septiembre, 1979, pp. 394-418; reimpresso en ANTON, John y PREUS, Anthony (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2, Albany (New York), State University of New York Press, 1983, pp. 431-464.
- KOYRÉ, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo abierto*, Madrid, Siglo XXI de España, 1999.
- MASSON, John, *The Atomic Theory of Lucretius Contrasted with Modern Doctrines of Atoms and Evolution*, London, G. Bell, 1884.
- MONDOLFO, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.
- MOREL, Jean-Pierre “Corps et cosmologie dans la physique d’Épicure. Lettre à Hérodote, § 45”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1, 2003, p. 33-49;
- ROCA MELIA, Ismael, “Términos lucrecianos para los conceptos de átomo y de los cuatro elementos”, en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, nº 31, vol. 96, 1980, pp. 363-382.
- SCHMID, Wolfgang, *Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre*, “Klassisch-philologische Studien”, Hft. 9, Leipzig, Harrassowitz, 1936.
- SEDLEY, David, “Two conceptions of vacuum”, en *Phronesis*, nº 27, vol. 1, 1982, pp. 175-93.
- SOLMSEN, Friedrich, “Epicurus on the growth and decline of the cosmos”, en *American Journal of Philology*, nº 74, 1953, pp. 35-51.
- , “Epicurus on void, matter and genesis: some historical observations”, en *Phronesis*; nº 22, vol. 1, enero, 1977, pp. 263-281.
- SORABJI, Richard, *Matter, motion and space. Theories in Antiquity and their Sequel*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1988.
- TAUB, Lisa, “Cosmology and meteorology”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 104-125.
- WARREN, James, “Ancient atomists on the plurality of worlds”, en *Classical Quarterly*, nº 54, vol. 02, 2004, pp. 354-365.
- WIGODSKY, Michael, “Homoiotetes, stoicheia and homoiomereiai in Epicurus”, en *Classical Quarterly*, nº 57, vol. 2, 2007, pp. 521-542.

Clinamen, voluntad y libertad

- BARRIO GUTIÉRREZ José, “El ‘clinamen’ epicúreo”, en *Revista de Filosofía*, XX, nº 78-79, 1961, pp. 319-336.
- BIGNONE, Ettore, “La dottrina epicurea del clinamen”, inicialmente incluido en la revista *Atene e Roma*, XLII, 1940, pp.159—198, tomado de la reimpresión en *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, "La Nuova Italia", 1973, vol. II, pp. 409-456.
- BOBZIEN, Susanne, “Did Epicurus discover the Free-Will Problem?”, en SEDLEY, David N. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XIX, 2000, Winter, Oxford, Oxford University Press, 2000.

- BOLLACK, Mayotte, “*Momen mutatum* (La deviation et le plaisir, Lucrece II, 184 — 293)”, en BOLLACK, Jean y LAKS André (eds.), *Études sur l'épicurisme antique*, Lille, Université de Lille 3, 1976, pp. 163-189.
- BRIEGER, Adolf, *Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leucipp und Demokrit*, Halle a.S., Heynemann, 1884, 28 pp.
- DIANO, Carlo, “Le problème du libre arbitre dans le Περὶ φύσεως”, en DIANO, Carlo, *Scritti Epicurei*, Firenze, Leo S. Olschki, 1974.
- , “Le problème du libre arbitre dans le Περὶ φύσεως”, en DIANO, Carlo, *Scritti Epicurei, op. cit.*, pp. 339-340, inicialmente publicado en ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ, *op. cit.*, pp. 337-42.
- ENGLERT, Walter G., *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*. Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1987.
- FOWLER, Don, “Lucretius on the Clinamen and ‘free Will’ (II 251-93)”, en GIGANTE, *Syzētēsis, I, op. cit.*, p. 329-352.
- , *Lucretius on Atomic Motion: A Commentary on De Rerum Natura Book Two, Lines 1-332*. Oxford, Oxford university press, 2002.
- GIUSSANI, Carlo, “‘CLINAMEN’ e ‘VOLUNTAS’ (A Lucrezio II 216 sgg., 251 sgg.; IV 877 sgg.)”, pp. 1-2, separata del artículo homónimo publicado en COMPARETTI, Domenico (dir.), *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, año XXIII, serie, vol. I, fasc. I, Ermano / Loescher, Torino / Roma, 1895, pp. 93-133, incluido también en GIUSSANI, *Studi Lucreziani, op. cit.* pp. 126-169.
- GOMPERZ, Theodor, “Neue Bruchstücke Epicur's insbesondere über die Willensfrage”, en *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 1876, n° 93, 1-2.
- HEISENBERG, Werner, *Física y filosofía*, Buenos Aires, La Isla, 1959.
- ISNARDI PARENTE, Margherita, “Stoici, Epicurei e il ‘motus sine causa’”, en *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli, Morano, 1991, pp. 109-122.
- KLEVE, Knut “*Id facit exiguum clinamen*”, en *Symbolae Osloenses*, 01/1980, 55, pp. 27-31.
- MARTÍNEZ LORCA, Andrés, “La teoría de la libertad y el problema del ‘clinamen’ en Epicuro”, en *Átomos, hombres y dioses: estudios de filosofía griega*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 153-172.
- MARX, Karl, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971.
- O'KEEFE, Tim, “Action and Responsibility”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, sección “Reason and responsibility”, pp. 155-157.
- , *Epicurus on Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- OYARZÚN ROBLES, Pablo y MOLINA CANTÓ Eduardo, “Sobre el ‘clinamen’”, en *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua = International journal for ancient philosophy*, n° 18, 2005, pp. 67-87.
- PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Toronto, Bantam Books, 1984.
- PURINTON, Jeffrey, “Epicurus on ‘Free Volition’ and the Atomic Swerve’ en *Phronesis*, n° 44, vol. 4, 1999, pp. 253-299.
- SAUNDERS, Trevor J., “Lucretius on free will”, en *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. LIX, 1984, pp. 37-59.
- SCHMIDT, Ernst A., *Clinamen. Eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike, mit einem Beitrag von Hans Günter Dosch: Spontaneität in der Atomphysik des 20. Jahrhunderts*, Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, n° 42, Heidelberg, Winter Verlag 2007.
- SEDLEY, David, “Epicurus' Refutation of Determinism”, en GIGANTE, *Syzētēsis, I, op. cit.*, pp. 11-51.
- SERRES, Michel, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio: caudales y turbulencias*, Valencia, Pre-Textos, 1994.

Generación de los primeros coacervados, la vida, los animales en Epicuro

- BRIEN, Paul, “La génération des êtres vivants dans la philosophie épicurienne”, en *Revue de Synthèse, XIIIe Congrès d'histoire des sciences. Colloques: textes des rapports*, Paris, Albin Michel, serie 3^a, tomo LXXXIX, 49-52, série générale, 1968, pp. 307-321, reimpreso en *Actes du XIIIe Congrès d'histoire des sciences*, Paris, Blanchard, 1970, tomo I. A, pp. 307-321.
- LONG, Anthony A., “Chance and natural law in Epicureanism”, en *Phronesis*, n° 22, vol. 1, 1977, pp. 63-88.
- LUISI, Pier Luigi, *La Vida emergente: de los orígenes químicos a la biología sintética*, Barcelona, Tusquets, 2010.
- SCHRIJVERS, P. H., “La pensée de Lucrèce sur l'origine de la vie (‘De rerum natura’ V 780-820)”, en *Mnemosyne*, 4^a serie, vol. 27, fasc. 3, 1974, pp. 245-261.
- VIZGUIN, Viktor, “Evolución de la idea de sustancia química en la antigüedad (II): el caso de Epicuro”, *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, n° 15, vol. 29, 1992, pp. 415-428.
- WASZINK, J. H., “La création des animaux dans Lucrèce”, en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, n° 42, vol. 1, 1964, pp. 48-56.

Antropología, psicología e identidad en Epicuro

- ANNAS, Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- BAYNE, Tim *et al.* (eds.) *Oxford Companion to Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2009, s. u. ‘emergence’, pp. 254-255.
- BIGNONE, Ettore, “L’Aristotele perduto e la ‘Gerusalemme liberata’”, en *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, “La Nuova Italia”, 1973, vol. II, Apéndice, pp. 357-377.
- BRIEGER, Adolf, *Epikurs Lehre von der Seele*, Halle a.S.: Druck v. E. Karras, 1893.
- DIANO, Carlo, “La psicologia d’Epicuro e la teoria delle passioni”, en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XX, II serie, vol VIII; fasc. II, pp. 105-145, primera parte de un artículo publicado en cinco partes. Disponible también en DIANO, , *Scritti, op. cit.*, pp. 129-180.
- EVERSON, Stephen, “Epicurean psychology”, en ALGRA, *Hellenistic Philosophy, op. cit.*, pp. 542-559.
- FREDE, Dorothea y REIS, Burkhard (eds.), *Body and soul in ancient philosophy*, Berlin, de Gruyter, 2009.
- GILL, Christopher, “7. Psychology”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 125-141.
- , *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- GIUSSANI, Carlo, “Psicologia epicurea. Al libro III di Lucrezio, vv. 136-416”, en GIUSSANI, *Studi lucreziani, op. cit.*, pp. 183-217.
- HIRZEL Rudolf, “Über Entelechie und Endecheie”, en *Rheinisches Museum für Philologie*, Nueva Serie, XXXIX, 39, 1884, pp. 169-208.
- KERFERD, G. B., “Epicurus' doctrine of the soul”, en *Phronesis*, n° 16, vol.1, 1971, pp. 80-96.
- LONG, A., “Lucretius and the Epicurean self”, publicado inicialmente en ALGRA, KOENEN, SCHRIJVERS, *op. cit.*, pp. 125-39.y citado por la reimpresión en LONG, *Epicurus, op. cit.*, pp. 202-220.
- LONG, A., *Greek Models of Mind and Self*, Cambridge, Massachusetts *et al.*, Harvard Univ. Press, 2015.
- MASI, Francesca, “La nozione epicurea di apogegenemena [ἀπογεγεννημένα]”, en *Cronache Ercolanesi*, vol. 35, 2005, pp. 27-51.
- MOREL, Jean Pierre, “L’âme et ses facultés”, en *Épicure, op. cit.*, pp. 101-115
- REICHENAUER, Georg, “Demokrits Seelenmodell und die Prinzipien der atomistischen Physik”, en FREDE, REIS, *op. cit.*, pp. 131-142.
- REISACKER, Anton Joseph, *Epicuri de animorum natura doctrinam, a Lucretio discipulo tractatam*, Colonia Agripiniae (Köln), Bachem (Bach), 1855.

- ROHDE, Erwin, ROCES, Wenceslao (trad.), *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- VON STADEN, Heinrich, “Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen”, en WRIGHT, John P. y POTTER, Paul (eds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 80-87.

Teología epicúrea

- ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo, “Sobre algunos planteamientos ético-teológicos en Aristóteles y Epicuro”, *Anuario de Filología*, Universidad de Barcelona, nº 7, 1981, pp. 9-48.
- ARMSTRONG, David *et al.*, (eds.), *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, University of Texas Press, Austin, 2004.
- DODDS, Eric Robertson, *Los Griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997.
- DROZDEK, Adam, “Epicurean gods”, en *Classica et mediaevalia: revue danoise de philologie et d’histoire*, vol. 56, 2005, pp. 155-166.
- ESSLER, Holger, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10*, Basel, Schwabe, 2011.
- FESTUGIÈRE, A. J., *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, EUDEBA, 1963.
- FREYMUTH, Günther, *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*, Berlin. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für hellenistisch-römische Philosophie, 1953.
- GIUSSANI, “Gli Dei di Epicuro e la isonomia”, en *Studi lucreziani, op. cit.*, pp. 228-266.
- KLEVE, Knut, “Epicurean Theology and Herculaneum Papyri”, en *Cronache Ercolanesi*, nº. 33, vol. 1, 2003, pp. 249-266.
- , *Gnosis theon: die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie: Ausgangspunkt der Studie, Cicero, De natura deorum I*, Osloae, in aedibus universitetsforlaget, 1963.
- KONSTAN, David, “Epicurus on the gods”, capítulo IV, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 53-71.
- LACHELIER, J., “Les dieux d’Épicure d’après le De Natura Deorum de Cicéron”, en *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes*, vol. 1, No. 3, 1877, pp. 264-266.
- LEMKE, Dietrich, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, München, Beck, 1973.
- MALAMOUD, Charles y VERNANT Jean Pierre (dirs.), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 2003.
- MANSFELD, Jaap, “Aspects of Epicurean theology”, en *Mnemosyne*, nº 46, fasc 2, 1993, pp. 172-210.
- MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La teología epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana”, en *Pensamiento*, nº 53, vol. 205, 1997, pp. 33-52.
- MERLAN, Philip, “Aristoteles und Epikurs Müssige Götter”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, nº 21, vol.4, 1967, pp. 485 – 498.
- MOREAU, Joseph, “Épicure et la physique des dieux”, en *Revue des Études anciennes*, LXX, (1968), pp. 286-294; posteriormente en MOREAU, Joseph, *Stoïcisme. Épicurisme. Tradition hellénique*, Paris, J. Vrin, 1979, 129-138.
- OBBINK, Dirk, “‘All Gods are true’ in Epicurus”, en FREDE, Dorothea y LAKS, André (eds.), *Traditions of theology: studies in Hellenistic theology, its background and aftermath* (Philosophia antiqua, vol. 89), Leiden: Brill 2002, pp. 183-222.
- OTTO, Walter, PÓRTULAS, Jaume (prol.), BERGE Rodolfo y MURGUÍA ZURIARRAIN Adolfo (trads.), *Los dioses de Grecia*, Madrid, Siruela, 2003.
- PFLIGERSDORFFER, Georg, “Cicero über Epikurs Lehre vom Wesen der Götter (nat. deor. 1,49)”, en *Wiener Studien*, vol. 70, 1957, pp. 235-253.
- PHILIPPSON, Robert, “Zur epikureischen Götterlehre”, en *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, nº 51, 1916, pp. 568–608, reimpresso en PHILIPPSON, Robert, SCHMID, Wolfgang, CLASSEN, Carl Joachim, (eds.), *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim, Olms, 1983, pp. 90-131.

- SCHMID, Wolfgang, “Götter und Menschen in der Theologie Epikurs”, en *Rheinisches Museum für Philologie*, nº 94, 1951, pp. 97–156.
- SCHOEMANN, Georg Friedrich, *De Epicuri theologia*, Gryphiswaldiae [Greifswald], Kunike, 1864, incluido en SCHOEMANN, Georg Friedrich, *Opuscula academica, volumen IV: miscelanea*, Berolini, apud Weidmannos, 1872, pp. 336-359.
- SCOTT, Walter, “The physical constitution of the Epicurean gods”, en *Journal of Philology*, nº 12, 1883, pp. 212–47.
- SHAKHNOVICH, Marianna, “Theological paradox in Epicurus”, en GORDON, SUITS, *op. cit.*, pp. 157-165.
- WIFSTRAND SCHIEBE, Marianne, “Sind die epikureischen Götter ‘thought-constructs’?”, en *Mnemosyne*, nº 56, 2003, pp. 703–727.
- WIGODSKY, Michael, “Emotions and immortality in Philodemus *On the gods 3* and the *Aeneid*”, en ARMSTRONG, *op. cit.*, pp. 211-228.

Λογος, relación, analogía, juicio y correlación ontológica y cognitiva entre visible e invisible

- ANNAS, Julia, “La natura nell’etica epicurea”, en GIANNANTONI, GIGANTE, *op. cit.*, I, pp. 299-311.
- ASMIS, Elizabeth, *Epicurus' Scientific Method*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984.
- BARTHA, Paul, “Analogy and Analogical Reasoning”, en ZALTA, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), consultado el 20 de marzo de 2014 y disponible en la página URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/reasoning-analogy/>>.
- BERRYMAN, Sylvia, *The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- BRANDT, Thomas, *Ana ton auton logon: zur Entwicklung des Gebrauchs der Analogie in der griechischen Philosophie*, Marburg, [s.n.], 1977.
- CAVALLI, Riccardo, “Il processo di ἐπαίσθησις presso gli Epicurei”, en *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, vol. 36, 2012, pp. 157-168.
- DETEL, Wolfgang, “Αἴσθησις und Λογισμός. Zwei Probleme der epikureischen Methodologie”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 57, 1975, pp. 21-35.
- DEWITT, Norman, “Epicurus: all Sensations are True”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, nº 74, 1943, pp. 19-32.
- DILLER, Hans, “Ὅψις ἀδηλῶν τα φαινόμενα”, en *Hermes*, nº 67, 1932, pp. 14-42.
- EVERSON, Stephen, “Epicurus on the truth of the senses”, en EVERSON, Stephen (ed.), *Epistemology*, Cambridge [England], Cambridge University Press, 1990, pp. 161-183.
- FURLEY, David, “Knowledge of atoms and void in Epicureanism”, en ANTON, John Peter, KUSTAS, George L. y PREUS, Anthony (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1971, pp. 607—619.
- GARANI, Myrto, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, London, Routledge, 2012.
- GENTNER, Dedre *et alii*, *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2001.
- GIANNANTONI, Gabriele, “Epicuro e l’ateismo antico”, en GIANNANTONI, GIGANTE, I, *op. cit.*, pp. 21-63.
- GIOVACCHINI, Julie, *L’empirisme d’Épicure*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- GRANELL, Manuel, *Lógica*, Madrid, Revista de Occidente, 1949.
- HARRY, Brigid, “Epicurus: Some Problems in Physics and Perception”, en *Greece & Rome*, Second Series, vol. 17, nº 1, Apr., 1970, pp. 58-63.
- HARTMANN, Eduard Von y KERN, Fritz. *Kategorienlehre*, Leipzig, Felix Meiner, 1923.
- HØFFDING, Harald, COUSSANGE, Jacques de (trad.), *La relativité philosophique totalité et relation*, Paris, F. Alcan, 1924.
- HØFFDING, Harald, *Der Begriff der Analogie*, Darmstadt, WBG, 1967 (original de 1924).

- HOFSTADTER, Douglas R., y SANDER, Emmanuel, *Surfaces and Essences: Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, New York, Basic Books, 2013.
- HOROVITZ (SLAN), Thekla, *Vom Logos zur Analogie: die Geschichte eines mathematischen Terminus*, Zürich, H. Rohr, 1978.
- JÜRSS Fritz, “Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)”, en *Philologus: Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, nº 121, vol. 1, enero de 1977, pp. 211-225.
- , “Wissenschaft und Erklärungspluralismus im Epikureismus”, en *Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, nº 138, vol. 2, 1994, pp. 235-251.
- , *Die epikureische Erkenntnistheorie*, Berlin, Akademie Verlag, 1991.
- KING, R. A. H., *Common to body and soul: philosophical approaches to explaining living behaviour in Greco-Roman antiquity*. Berlin, De Gruyter, 2006.
- KLEVE, Knut, “Zur epikureischen Terminologie”, en *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, nº 38, vol. 1, 1963, pp. 24-31.
- LLOYD, G. E. R., VEGA, Luis (trad.), *Polaridad y analogía: dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1987.
- MACH, Ernst, “Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik”, en *Populärwissenschaftliche vorlesungen*, Leipzig, J.A. Barth, 1896.
- , “Die Ähnlichkeit und die Analogie als Leitmotiv der Forschung”, en *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig, J. A. Barth, 1917.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram, *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía: [desde la época de los presocráticos hasta Aristóteles]*, Barcelona, CSIC, 1954.
- REESOR, Margaret E., “Anaxagoras and Epicurus,” en ANTON, John P. y PREUS, Anthony (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy, II*, Albany, State University of New York, 1983, pp. 93-106.
- REGENBOGEN, Otto, “Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft”, originalmente publicado en 1930 y reimpreso en REGENBOGEN, Otto, DIRLMEIER, Franz (ed.), *Kleine Schriften*, München, C. H. Beck, 1961, pp. 141-194.
- SCHIESARO, Alessandro, *Simulacrum et imago: gli argomenti analogici nel “De rerum natura”* Pisa, Giardini, 1990.
- SCHRIJVERS, P. H., “Le regard sur l’invisible”, en *Lucrece et les sciences de la vie*, suplemento 186 de *Mnemosyne: Bibliotheca Classica Batava*, Leiden, Brill, 1999, pp. 183-213.
- SCOTT, Dominic, “Epicurean Illusions”, en *Classical Quarterly*, nº 39, vol. 02, 1989, pp. 360-374.
- SEDLEY, David, “Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus”, en *Cronache Ercolanesi*, nº 6, 1976, pp. 23-54.
- SERRUS, Charles, *Traité de logique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.
- SOLANA DUESO, J., “En el principio fue la relación”, CRUZ, Manuel et al., *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 25-39.
- STAMMBERGER, Ralf M. W., *On Analogy: An Essay Historical and Systematic*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1995.
- STRIKER, Gisela, “Epicurus on the Truth of Sense Impressions”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, nº 59, vol. 2, 1977, pp. 125-142, reimpreso en *Essays, op. cit.*, pp. 77-91.
- STRIKER, Gisela, “κρίτηριον τῆς ἀληθείας”, en *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge [England], Cambridge University Press, 1996, pp. 22-76, reimpresión del mismo artículo publicado en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Phil.-hist. Klasse*, 2, 1974, pp. 48-110.
- SZABÓ, Árpád, “Die frühgriechische Proportionenlehre im Spiegel ihrer Terminologie”, en *Archive for History of Exact Sciences*, vol. 2, nº 3, 1964, pp. 197-270.
- , *The Beginnings of Greek Mathematics*, Dordrecht (Holanda) / Budapest, Reidel / Akadémiai Kaidó, 1978.
- TEPEDINO, A. y TORRACA, L., “Etica e Astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni”, en GIANNANTONI, GIGANTE, *op. cit.*, I, pp. 127-154.
- VOSNIADOU, Stella y ORTONY, Andrew (eds.), *Similarity and Analogical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- WASSERSTEIN, Abraham, "Epicurean Science", en *Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie*, vol. 106, nº 3, 1978, pp. 484-494.

La relación reflexiva como conciencia

- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. y COUCEIRO DOMÍNGUEZ, Enrique, (coords.), *La conciencia humana: perspectiva cultural*, Rubí, Barcelona, Anthropos, 2005.
- JEREMIAH, Edward, *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought: From Homer to Plato and Beyond*, Leiden, Boston, Brill, 2012.
- MONDOLFO, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968.
- , *La conciencia moral, de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, EUDEBA, 1962.
- ROBB, Kevin, "Psyche and Logos in the Fragments of Heraclitus", en *The Monist*, nº 69, vol. 3, 1986, pp. 315-351.
- SORABJI, Richard, "Soul and self in ancient philosophy", en CRABBE, M. James C. (ed.), *From Soul to Self*, London, Routledge, 1999, pp. 8-32.
- , *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014.
- VERNANT, Jean-Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- ZUCKER, Friedrich, *Syneidesis - Conscientia: ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und im griechisch-römischen Altertum*, Jena, G. Fischer, 1928.

La relación recíproca como proximidad

- GILL, Christopher *et al.* (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, New-York, Oxford University Press, 1998.
- , "Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy?", en GILL, *Reciprocity, op. cit.*, pp. 303-328.
- KONSTAN, David, "Reciprocity and Friendship", en GILL, *Reciprocity, op. cit.*, pp. 279-302.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, 2, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

Filosofía antigua y medicina

- ALSINA CLOTA, José, *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, Madrid, Guadarrama, 1982.
- ALTHOFF, Jochen, "Aristoteles als Medizindoxograph", en EIJK, Ph. J. van der (coord.), *Ancient histories of medicine: essays in medical doxography and historiography in classical antiquity*, Lieden, Brill, 1999, pp. 57-94.
- AYACHE Laurent, "Le cas de Démocrite: du diagnostic médical à l'évaluation philosophique" en WITTERN, Renate y PELLEGRIN, Pierre (eds), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, Zürich-New-York, 1996, pp. 63-75.
- BRUNSCHN, Wolfram (coord.), *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften Internationale Fachtagung aus Anlass des 100-jährigen Bestehens des Akademievorhabens "Corpus Medicorum Graecorum/Latinorum"*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009.
- CHRISTODOULOU, G. N., *Psychosomatic Medicine: Past and Future*, New York, Plenum Press, 1987.
- EDELSTEIN, Ludwig, TEMKIN, Owsei (ed.), *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967.
- , "The relation of Ancient Philosophy to Medicine", en EDELSTEIN, *op. cit.*, pp. 349-366.
- EIJK, Ph. J. van der (coord.), *Ancient histories of medicine: essays in medical doxography and historiography in classical antiquity*, Lieden, Brill, 1999.

- EIJK, Ph. J. van der, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity, Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2005.
- FLASHAR, Hellmut (ed.), *Antike Medizin*, Darmstadt, WBG, 1971.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 3: La inquietud de sí (sic; luego "cuidado")*, México, Siglo XXI, 1987.
- FREDE, Michael, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- GARBER, James J., *Harmony in Healing: The Theoretical Basis of Ancient and Medieval Medicine*, New Brunswick (USA) – London (UK), Transaction Publishers, 2008.
- GERABEK, Werner E., et al., *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlin, De Gruyter, 2005.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis, *Therapeia: la medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Triacastela, 2004.
- GUTHRIE, Douglas, *A History of Medicine*, London, New York, T. Nelson and Sons, 1945.
- JAEGER, Werner, "Medizin als methodisches Vorbild in der Ethik des Aristoteles", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, nº 13, vol. 4, 1959, pp. 513 - 530.
- KINGSLEY, Peter, FRANCI, Carmen (trad.), *En los oscuros lugares del saber*, Girona, Atlanta, 2010.
- KRUG, Antje, *Heilkunst und Heilkult: Medizin in der Antike*, München, C.H. Beck, 1985.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de occidente, 1958.
- LESCHHORN (KOCOT), Ilona-Eva, *Der Gesundheits- und Krankheitsbegriff in der griechischen Antike von Homer bis Demokrit*, Aachen, Techn. Hochschule, Diss., 1985.
- LEVEN, Karl-Heinz, *Antike Medizin: ein Lexikon*, München, Beck, 2005.
- LEVIN Susan B. *Plato's rivalry with medicine: a struggle and its dissolution*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2014.
- LONGRIGG, James, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London / New York, Routledge, 2013.
- MEIER, Carl Alfred, *Der Traum als Medizin: antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, Daimon, 1985.
- NUTTON, Vivian, *Ancient Medicine*, London, Routledge, 2004.
- PHILLIPS, E. D. *Greek Medicine*, London, Thames and Hudson, 1973.
- SCHUMACHER, Joseph, *Antike Medizin; die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike*, Berlin, De Gruyter, 1963, 2ª edición mejorada (primera de 1940).
- , *Die Anfänge abendländischer Medizin in der griechischen Antike*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.
- SINGER, Henry E., *A History of Medicine Vol. 2: Early Greek, Hindu, and Persian medicine*, New York, Oxford Univ. Press, 1961.
- STÜCKELBERGER, Alfred, *Vestigia Democritea: die Rezeption der Lehre von den Atomen in der antiken Naturwissenschaft und Medizin*, Basel: Reinhardt, 1984.
- VEGETTI, Mario, *La medicina in Platone*, Venezia, Cardo, 1995.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, Weidmann, 1931, 2 vols.

La ética epicúrea

- ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo, *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico*, Madrid, Fundación Juan March, 1977.
- CARRICK, Paul, *Medical Ethics in the Ancient World*. Washington, D.C., Georgetown University Press, 2001.
- GARCÍA GUAL, Carlos, y ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo, *Ética de Epicuro, la génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, Barral Editores, 1974.
- GUIÁN, Esperanza, *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 57.
- GUYAU, Jean-Marie, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Librairie Germer Bailliere, 1878.

- MÜLLER, Reimar, *Die epikureische Ethik*, Berlin, Akademie, 1991.
- PASQUALI, Antonio, *La Moral de Epicuro*, Caracas, Monte Ávila, 1970.
- PREUSS, Peter, *Epicurean Ethics: Katastematic Hedonism*, Lewiston, E. Mellen Press, 1994.
- WUNDT, Max, *Geschichte der griechischen Ethik, 2er Band*, Leipzig, Engelmann, 1911.

La importancia de la ética práctica: psicoterapia y cuidado de sí epicuréos

- ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo, “En torno al Protréptico de la Carta de Meneceo a Epicuro”, en *Helmántica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, nº 31, 1980, pp. 110-114.
- BIGNONE, Ettore, “L’originalità della concezione etica epicurea nella storia della vita e della cultura classica”, cap. XII, en *Aristotele*, vol. II, *op. cit.*, pp. 219-238.
- BOYANCÉ Pierre, “La religion astrale de Platon à Cicéron”, en *Revue des Études Grecques*, tomo 65, fascículo 306-308, juillet / décembre, 1952, pp. 312-350.
- , *Le culte des muses chez les philosophes grecs: études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, E. de Boccard, 1936.
- BUDDENSIEK Friedemann, “Stoa und Epikur: Affekte als Defekte oder als Weltbezug?”, en LANDWEER, Hilge y RENZ, Ursula, *Klassische Emotionstheorien: von Platon bis Wittgenstein.*, Berlin, New York, De Gruyter, 2008, pp. 70-93.
- CORDERO, Néstor Luis, “El enigma de la risa de Demócrito”, en GONZÁLEZ DE TOBIA, Ana María (ed.), *Los griegos: otros y nosotros*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2001, pp. 9-21.
- DELATTRE, Daniel, “Le Sage épicurien face à la colère et à l’ivresse: une lecture renouvelée du *De ira* de Philodème”, en *Cronache Ercolanesi*, nº 39, 2009, pp. 71-88.
- DEWITT, Norman, ‘The Epicurean Doctrine of Gratitude’, en *American Journal of Philology*, nº 58, 1937, pp. 310-328.
- ERLER, Michael, “*Philologia medicans*. La lettura delle opere di Epicuro nella sua scuola”, en GIANNANTONI, GIGANTE, *op. cit.*, vol 2., pp. 513-526.
- FUSARO, Diego, *La farmacia di Epicuro. La filosofia come terapia dell'anima*, Padova, Il Prato, 2006.
- GABAUDE, Jean-Marc, “Originalité de l’ éducation selon l’ épicurisme”, en *Διοτίμα - Diotima*, nº 11, 1983, pp. 53-66.
- GARCÍA GUAL, Carlos, “Epicuro, el liberador”, en *Estudios clásicos*, tomo 14, nº 61, 1970, pp. 379-408 y concretamente, pp. 390-391.
- GIGANTE Marcello, “*Philosophia medicans* in Filodemo”, en *Cronache Ercolanesi* nº 5, 1975, pp. 53-61.
- , “Philodème. Sur la liberté de parole”, en ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ, *op. cit.*, pp. 196-217.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Les Dialogues de Platon; structure et méthode dialectique*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
- GOWANS, CHRISTOPHER W., “Medical Analogies in Buddhist and Hellenistic Thought: Tranquillity and Anger”, en CARLISLE, Clare y GANERI, Jonardon, *Philosophy As Therapiea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 11-33.
- GRANGER, Gilles-Gaston, *La Razón*, Buenos Aires, EUDEBA, 1959.
- HADOT, Ilsetraut, “Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain”, en ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ, *op. cit.*, pp. 347-353.
- , *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, de Gruyter, 1969.
- HADOT, Pierre (au.), PAVIE, Xavier (pref.), HOFFMANN, Philippe, (biogr.), *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, les Belles lettres, 2014.
- , “La philosophie antique: une éthique ou une pratique ?” aparecido inicialmente en BRISSON, Luc, y DEMONT Paul (eds.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des lettres, Université de Picardie-Jules Verne, 1993, pp. 7-37 y tomados de HADOT, PAVIE, HOFFMANN, *op. cit.*, pp. 155-176.
- , CARLIER, Jeannie y DAVIDSON Arnold I., *La filosofía como forma de vida conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, Alpha Decay, 2009
- , PALACIO, Javier (trad.), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006.

- , CUCURELLA MIQUEL, María, *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2010.
- HORN, Christoph, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München, Beck, 1998.
- HORNE R. A., “Atomism in ancient medical history”, en *Medical History* nº 7, 1963, pp. 317-29.
- ISNARDI, “Il ‘carattere pratico’ e il pensiero di Epicuro”, en, op. cit., pp. 43-79.
- JOLIBERT, Bernard, *Raison et éducation: l'idée de raison dans l'histoire de la pensée éducative*, Paris, Klincksieck, 1987.
- JUFRESA, Montserrat, “Il tempo e il sapiente epicureo”, en GIANNANTONI, GIGANTE, *op. cit.*, vol. 1, pp. 287-298.
- KIMMICH, Dorothee, *Epikureische Aufklärungen: philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- KOETS, Peter John, Δεισιδαιμονία [*Deisidaimonia*]: *A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek*, Purmerend, J. Muusses, 1929.
- KONSTAN, David, “Epicurean ‘Passions’ and the Good Life”, en REIS, Burkhard y HAFFMANS, Stella (eds.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2006, pp. 194-205.
- LONG, “Pleasure and social utility: the virtues of being Epicurean”, en *From Epicurus, op. cit.*, pp. 178-210.
- LUCAS, David, “La philosophie antique comme soin de l'ame”, en *Le Portique* [en línea], 4-2007 | Soins et éducation (II), puesto en línea el 14 de junio de 2007, consultado el 09 novembre 2015, URL : <http://leportique.revues.org/948>.
- MÉNDEZ LLORET, Isabel, “Problemas relacionados con la adivinación: *De Pyth.Orac. 10*”, en JUFRESA, Montserrat *et al.* (ed.), *Plutarco a la seva època: paideia i societat: Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas: Barcelona, 6-8 noviembre de 2003*, Barcelona, Sociedad Española de Plutarquistas, 2005, pp. 373-378.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, “Freedom of Speech in Antiquity”, en WIENER Philip P. (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2, New York, Charles Scribner's Sons, 1973.
- NUSSBAUM, Martha Craven, *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003.
- RABOW, Paul, *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, Kösel, 1954.
- ROSKAM, Geert, *A commentary on Plutarch's De latenter vivendo*, Leuven, Leuven University Press, 2007.
- SCHMID, Wolfgang, “‘Contritio’ und ‘ultima linea rerum’ in neuen epikureischen Texten”, en *Rheinisches Museum für Philologie*, nº 100, 1957, pp. 301-314(-327).
- SHARPLES, Robert W., “Philosophy for life”, en BUGH, Glenn Richard (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 223-240.
- SOLMSEN, Friedrich, “Griechische Philosophie und die Entdeckung der Nerven”, en SOLMSEN, Friedrich, *Kleine Schriften*, Band 1, Hildesheim, Olms, 1968 [Collectanea IV], pp. 536-582, se cita por FLASHAR, *Medizin, op. cit.*, pp. 202-279.
- SUDHAUS, Siegfried, “Epikur als Beichtvater”, en *Archiv für Religionswissenschaft*, nº 14, 1911, pp. 647-648.
- TSOUNA, Voula, “14 Epicurean therapeutic strategies”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 249-265.
- , “*Philodemus, Seneca and Plutarch on anger*”, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 183-210.
- VOELKE, “Intérêt de la raison et actualité des textes philosophiques anciens”, en VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme: études de philosophie hellénistique*, Fribourg, Suisse, Editions universitaires, 1993, pp. 13-34.
- , “Santé de l'âme et bonheur de la raison”, en VOELKE, *Thérapie de l'âme, op. cit.*, pp. 35-57.
- , André-Jean, “Opinions vides et troubles de l'âme: la médication épicurienne”, en VOELKE, *Thérapie, op. cit.*, pp. 59-72.

La teoría sociopolítica epicúrea

- ALBERTI, Antonina, “The Epicurean theory of law and justice”, en LAKS, André y SCHOFIELD, Malcolm (eds.), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- DEMONT, Paul, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris, J. Vrin, 1977
- MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La doctrina política y jurídica de Epicuro”, en *Res publica*, n° 11-12, 2003, pp. 143-172.
- MÜLLER, Reimar, *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlin, Akademie-Verlag, 1972.

La comunidad epicúrea

- BURCKHARDT Jacob, BURCKHARDT Leonhard *et al.* (eds.), *Werke, Band 21: Griechische Culturgeschichte. Die Kunst. Die Poesie. Zur Philosophie und Wissenschaft*, München / Basel, Schwabe / C. H. Beck, 2002.
- CAPASSO, Mario, “Who Lived in the Villa of the Papyri at Herculaneum—A Settled Question?”, en ZARMAKOUPI, Mantha, *The Villa of the Papyri at Herculaneum: Archaeology, Reception, and Digital Reconstruction*, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 89-114.
- CLAY, Diskin, “The Athenian Garden”, en WARREN, *Companion, op. cit.*, pp. 9-28
- DEWITT, Norman, “Epicurean Contubernium”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, n° 67, 1936, pp. 55-63.
- , “Organization and Procedure in Epicurean Groups”, en *Classical Philology*, vol., 31 1936, pp. 205-211.
- ROSKAM, Geert, *Live Unnoticed Λάθε βιώσας (Lathe Biōsas): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Leiden [etc.], Brill, 2007.
- SMITH, Dennis Edwin, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich, *Antigonos von Karystos*, publicado en *Philologische Untersuchungen*, 4. Hft., Berlin, Weidmann, 1881.

La amistad epicúrea

- DIANO, Carlo “La filosofia del piacere e la società degli amici”, publicado inicialmente en *Boll. del Lions Club di Padova*, 1962, también como “Épicure: la philosophie du plaisir et la société des amis”, en *Eludes philosophiques* 22, 1967, pp. 173-184 y reeditado en *Saggezza e poetiche degli antichi*, Venezia, Neri Pozza, 1968, pp. 271-288.
- FRAISSE, Jean-Claude, *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie*, Paris, Vrin, 1974, pp. 303-304.
- O'CONNOR, David, “The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship”, en *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n° 30, 1989, pp.165–86.
- O'KEEFE, Tim, “Epicurean Friendship Altruistic?”, en *Apeiron*, n° 34, vol. 4, 2001 pp. 269-305.
- RIST, John, “Epicurus on Friendship”, en *Classical Philology*, vol. 75, n° 2, abr. de 1980), pp. 121-129.

La felicidad epicúrea

- ANNAS, Julia, “Epicurus on pleasure and happiness”, en YU, Jiyuan, y GRACIA Jorge J. E. (eds.), *Rationality and Happiness: From the Ancients to the Early Medievals*, Rochester, N.Y.,

Woodbridge, University of Rochester Press, 2003, pp. 75-90, publicado inicialmente como artículo en *Philosophical Topics*, vol. 15 nº 2, pp. 5-21.

- , *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993.
- CROISSANT, Jeanne, “Le bonheur : évolution de la signification d'une idée”, en CROISSANT, Jeanne, *Études de philosophie ancienne*, Bruxelles, Ousia, 1986, pp.195-229.
- EPICURO, GARCÍA GUAL, Carlos, HADOT, Pierre, LLEDÓ IÑIGO, Emilio, *Filosofía para la felicidad*, Madrid, Errata Naturae, 2013.
- HADOT, Pierre, “¿Qué era la felicidad para los filósofos antiguos?”, en EPICURO, GARCÍA GUAL, HADOT, LLEDÓ, *op. cit.*, pp. 46-65; traducción del artículo HADOT, Pierre, “Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques” aparecido inicialmente en *La Vie spirituelle*, t. 72, 1992, pp. 33-43 y reimpresos en HADOT, PAVIE, *op. cit.*, pp. 91-105.
- KONSTAN, David, “Epicurean Happiness: A Pig's Life?”, en *Journal of Ancient Philosophy*, nº 6, vol. 1, 2012, pp. 1-22.
- REINSMITH, William, *A harmony within: five who took refuge. a study in creative withdrawal*, Indiana, Xlibris, 2007, pp. 19-42.

La tanatología epicúrea

- ARONOFF, Peter, *Lucretius and the Fears of Death*, tesis doctoral, Cornell University, 1997.
- ENGLERT, Walter, “Stoics and Epicureans on the Nature of Suicide”, en CLEARY, J., WIANS, W. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* nº 10, 1994, pp. 67-98.
- FALLOT, Jean, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Torino, Einaudi, 1977.
- FURLEY, David, “Nothing to Us?”, en SCHOFIELD, M. y STRIKER, Gisela (eds.), *The Norms of Nature: studies in Hellenistic ethics*, Cambridge / Paris, Cambridge University Press / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, pp. 75-91.
- MITSIS, Phillip, “When Death Is There, We Are Not: Epicurus on Pleasure and Death”, en BRADLEY, Ben *et alii* (eds.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*. New York, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 200-217.
- NAGEL, Thomas, “Death”, en *Noûs*, vol. 4, nº 1, feb., 1970, pp. 73-80.
- PROTOPAPADAKIS, Evangelos, “Death is Nothing to Us: A Critical Analysis of the Epicurean Views concerning the Dread of Death”, en Ksenija Maricki Gadzanski (ed.), *Antiquity and Modern World: Interpretations of Antiquity*, The Serbian Society for Ancient Studies, 2014, pp. 316-323.
- PULIGA, Donatella, “XΠΟΝΟΣ e ΘΑΝΑΤΟΣ in Epicuro”, en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, nº IV, 1983, fasc. 2, pp. 235-260.
- RIDER, Benjamin A., “Epicurus on the Fear of Death and the Relative Value of Lives”, en *Apeiron*, vol. 47, nº 4, 2014, pp. 461-484.
- ROSENBAUM, Stephen, “Epicurus and annihilation”, en *Philosophical Quarterly*, vol. 39, nº 154, enero, 1989, pp. 81-90.
- , “How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus”, en *American Philosophical Quarterly*, vol. 23, nº 2, abril, 1986, pp. 217-225.
- SALEM, Jean, *La mort n'est rien pour nous: Lucrèce et l'éthique*, Paris, Vrin, 1990.
- SANDERS, Kirk R., “Philodemus and the fear of premature death”, en FISH, SANDERS, *op. cit.*, pp. 211-234.
- SCHADEL, Helene, *Thanatos: Studien zu den Todesvorstellungen der antiken Philosophie und Medizin*, Pattensen, Wellm, 1975.
- SEGAL, Charles, *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1990.
- WARREN, James, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

La teoría del placer o ἡδονικά epicúrea

- BOLLACK, Jean, *La pensée du plaisir. Épicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

- BROCHARD, Victor, “La théorie du plaisir d'après Épicure”, en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Félix Alcan, 1912, pp. 252-293.
- DIANO, Carlo, “Note epicuree I”, en DIANO, *op. cit.*, pp. 1-22, inicialmente publicado en *Studi Italiani di Filologia Classica*, Nuova Serie, vol. XII, fasc. I, 1935, pp. 61-86.
- FONFARA, Dirk, “Epikurs hedonistische Ethik als Erste Philosophie”, en DÜSING E. y K., KLEIN, H.-D. (eds.), *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas (= Geist und Seele Bd. 7)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 69-89.
- GIANNANTONI, Gabriele, “Il piacere cinetico nell'etica epicurea”, en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, V, 1984, fasc. 1, pp. 25-44.
- GIGANTE, Marcello, *Cinismo e epicureismo*. Napoli, Bibliopolis, 1992.
- GLIDDEN, David, “Epicurus and the *Pleasure Principle*”, en DEPEW, David (ed.), *The Greeks and the Good Life*, Indianapolis, Hackett, 1980, pp. 177-197.
- GOSLING, J. y TAYLOR, C., *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- HEINZE, Max, “Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie: Erste Abhandlung: Vorsokratiker, Demokrit, Sokrates”, en *Abhandlungen der philologisch-historische Classe der Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, VII, 1883, pp. 645-757.
- KRÄMER, Hans Joachim, “Epikur und die hedonistische Tradition”, en *Glück und Lebenserfüllung. Heft Württembergischer Verein der Freunde des humanistischen Gymnasiums*, Verein für die Pflege humanistischen Bildungsgutes, Stuttgart, n° 3, vol. 1 980, pp. 65-109.
- LIEBERSOHN Yosef Z., “Epicurus’ ‘Kinetic’ and ‘Katastematic’ Pleasures. A Reappraisal”, en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, XXXVI, 2015, fasc. 2, pp. 271-296; los mismos datos presentados sumariamente en “Kinetic And Katastematic Pleasures According To Epicurus?”, *S[ociedad]I[bérica]F[ilosofía]G[riega] 2016, III Congresso Internacional De Filosofia Grega, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 20th, 21st and 22nd April 2016*, pp. 1184-186.
- MANOLIDIS, Georgios “Epikurs Stellungnahme zur Aristotelischen Hedone-Diskussion in der *Nikomachischen Ethik*”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1991, n° 45, vol. 4, pp. 530 – 544.
- MÉNDEZ LLORET, Isabel, “La concepción aristotélica de la divinidad: el ‘Peri philosophías’ a ‘Metafisica XII’: teología cósmica y motores inmóviles”, en *Daimon: Revista de Filosofía*, n° 6, 1993, pp. 23-40.
- MERLAN, Philip, “Ἡδονή in Epicurus and Aristotle”, en *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, pp. 1-37.
- MEWALDT, Johannes, *Die geistige Einheit Epikurs* [Vortrag, gehalten anlässlich der 3. Jahresversammlung der Königsberger Gelehrten Gesellschaft am 9. Januar 1927], Halle, Niemeyer, 1927.
- MITSIS, Phillip “Epicurus: freedom, death, and hedonism”, en CRISP, Roger (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 73-92.
- MITSIS, Phillip, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, 1988.
- NATORP, Paul, *Die Ethika des Demokritos*, Marburg, N.G. Elwert, 1893.
- NIKOLSKY, Boris, “Epicurus On Pleasure”, en *Phronesis* n° 46, vol.4, 2001, pp. 440-465.
- NUSSBAUM, Martha, “Review Essay: *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n° 3, Sept. 1991, pp. 677 – 687.
- PURINTON, Jeffrey S., “Epicurus on the Telos”, en *Phronesis*, n° 38, vol.3, 1993, pp. 281-320.
- RAVAISSON, Félix, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tom. 2, Paris, Impr. Royale, 1846.
- ROSENBAUM, Stephen E., “Epicurus on Pleasure and the Complete Life”, en *The Monist: an international quarterly journal of general philosophical inquiry*, 73, 1990, vol. 1, pp. 21-41.
- SCHILLER F. C. S., “Sur la conception de l'ἐνέργεια ἀχρησίας”, en *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, vol. IV: Histoire de la Philosophie*, Paris, Librairie Armand Colin, 1902, pp. 189-209.
- SCHOTTLAENDER, Rudolf, “Kynisiert Epikur?”, en *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, n° 82, 1954, vol. 4, pp. 444-450.

- SKEMP Joseph Bright, "The activity of immobility", en AUBENQUE, Pierre (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1979, pp. 229-246.
- STECKEL, Horst, *Epikurs Prinzip der Einheit von Schmerzlosigkeit und Lust*, Göttingen, Tesis doctoral, 1960.
- STRIKER, Gisela, "Commentary on Mitsis", en GURTLER, G., WIANS, W. (eds), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4, 1988, pp. 323-30.
- WARREN, James, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2002.
- , "Epicurus and the Pleasures of the Future", en SEDLEY, David N. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXI, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 135-79.
- , *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, New York, Cambridge University Press, 2014.
- WOLFSdorf, David "Epicurus on the Telos of the Mind", disponible en [http://astro.temple.edu/~dwolfsdo/Epicurus%20on%20the%20Mental%20Telos%20\(6.10\).pdf](http://astro.temple.edu/~dwolfsdo/Epicurus%20on%20the%20Mental%20Telos%20(6.10).pdf).
- , "Epicurus on Εὐφροσύνη and Ἐνέργεια (DL 10.136)", en *Apeiron* n° 42, vol. 3, 2009, pp. 221-258.
- *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, [England], Cambridge University Press, 2013.
- ZACHER, Klaus-Dieter. *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs: ein Kommentar zu Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, Kap. 1-8*. Königstein/Ts: Hain, 1982.

Monografías, artículos y capítulos diversos sobre Epicuro

- BIGNONE, Ettore, "Epicuro e il 'De philosophia,' I", *La Rinascita*, II, 1939, n° 6, pp. 182-204, tomado de la reimpresión en *L'Aristotele perduto*, *op. cit.*, vol. II, pp. 1-53.
- BOYANCÉ, Pierre, "Les epicuriens et la contemplation", en UNTERSTEINER, Mario, (coord.), *Epicurea: in memoriam Hectoris Bignone, miscellanea philologica*, Genova, Istituto di Filologia Classica, 1959, pp. 89-99.
- BRUNSCHWIG, Jacques "The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism", en SCHOFIELD, STRIKER, *op. cit.*, pp. 113-144.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás, *Aristóteles y el aristotelismo*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1996.
- COLINAS, Antonio, Reseña de Epicuro, Vara, José (ed., trad.), *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1995, en ABC literario, 22-09-1995, p. 19.
- GARCÍA GUAL, Carlos, "Epicuro, hoy", *Cuadernos de la Fundación Pastor*, n° 29, 1982, pp. 121-152.
- GIGANTE, Marcello. *Scetticismo e epicureismo: per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981.

Monografías, artículos y artículos varios

- GORDON, Dane R., "The philosophy of Epicurus: is it an option for today?", en GORDON, SUITS, *op. cit.*, pp. 5-15.
- CORNFORD, Francis, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis, Indiana, Hackett Pub. Co, 1997.
- DIANO, Carlo, RENDUELES César (trad.), *Forma y evento*, Madrid, Visor, 2000, trad. de *Forma ed evento*, Venecia, Neri Pozza, 1967.
- FIEDLER, Wilfried, *Analogiemodelle Bei Aristoteles: Untersuchungen Zu Den Vergleichen Zwischen Den Einzelnen Wissenschaften Und Künsten*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1978.
- GADAMER, Hans Georg, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- GARCÍA GUAL, Carlos, (introd., trad.), *Tratados Hipocráticos I: Juramento, Ley, Sobre la ciencia médica, Sobre la medicina antigua, Sobre el médico, Sobre la decencia, Aforismos, Preceptos, El pronóstico, Sobre la dieta en las enfermedades agudas, Sobre la enfermedad sagrada*, Madrid, Gredos, 1983.
- HERRERA, Alfonso L., *La Plasmogenia: nueva ciencia del origen de la vida*, Valencia, Estudios, 1932.

- ISNARDI, PARENTE Margherita (ed., trad.), *Stoici Antichi*, Torino UTET, 1989.
- JAEGER, Werner, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1946.
- , *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- LÉVY, Carlos, “The New Academy and its Rivals”, en GILL, Mary Louise, and PELLEGRIN Pierre (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden, Massachusetts, Blackwell Pub, 2006, pp. 448-464.
- POSCHENRIEDER, Franz, *Die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu den Büchern der hippokratischen Sammlung*, Programm der Königl. Studienanstalt Bamberg, Bamberg, 1887.
- ROSEN, Stanley, *Plato's Symposium*, New Haven, Yale University Press, 1968.
- RUCK, Carl, STAPLES, Danny, *The World of Classical Myth, Gods and Goddesses, Heroines and Heroes*. Durham, NC: Carolina Academic Press, 1994.
- VLASTOS, G., “Ethics and physics in Democritus”, en FURLEY David y ALLEN, Reginald, (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy (Volume 2: Eleatics and Pluralists)*, London, Routledge and Kegan Paul, 1975, pp. 381–408.

3. Diccionarios, glosarios y léxicos específicos

Griego clásico

Bilingües

- HEDERICH, Benjamin (comp.), *Novum lexicon manuale graeco-latinum et latino-graecum* (...), Lipsiae, impensis J. F. Gleditsch, 1825.
- LIDDELL Henry George, SCOTT Robert et al., *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press, 1996.
- PAPE, Wilhelm, (ed.), *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Braunschweig, F. Vieweg, 1842.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (dir.), *Diccionario Griego-Español*, III: ἀποκοιτέω – βασιλεύς, Madrid, CSIC, 1991.
- SCAPULA, Johann, *Lexicon Graeco-Latinum*, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1820

Etimológicos

- BEEKES, R. S. P., *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Brill, 2010, vol. I.
- BOISACQ, ÉMILE *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, Winter, 1950.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1967.
- CURTIUS, GEORG, *Grundzüge der Griechischen Etymologie*, Leipzig, Verlag Teubner, 1879.
- FRISK Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter, Heidelberg, 1954-1972.
- HOFMANN J. B., *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Darmstadt, W. B. G., 1971.

Latín

Bilingües

- DU CANGE, Charles du Fresne et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort, L. Favre, 1883-1887.
- LEWIS, Charlton T., SHORT, Charles, *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. revised, enlarged, and in great part rewritten*, Oxford. Clarendon Press. 1879.

Etimológicos

- ERNOUT, A., y MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967.
- WALDE, A. y HOFMANN, J. B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heilderberg, Carl Winter, 1982.

Castellano

- DOMÍNGUEZ, Ramón, *Compendio del diccionario nacional de la lengua española, vol. 2, F-Z*, Madrid, Establecimiento Tipografico de F. de P. Mellado, 1852.
- MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, vol. 1, A-G, Madrid, Gredos, 1966.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001, 22ª ed.

Filosóficos

- CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert / Seuil, 2004.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía, vol. I: A-K, vol. II: L-Z*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, 4ª ed.
- FONTANIER, Jean-Michel. *Le vocabulaire latin de la philosophie de Cicéron à Heidegger*, Paris, Ellipses, 2005.
- GOBRY, Ivan. *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2000.
- PETERS, F. E., *Greek Philosophical Terms; A Historical Lexicon*, New York, New York University Press, 1967.
- RITTER, Joachim *et al.* (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1971.

sobre Epicuro

- BALAUDÉ, Jean François, *Le vocabulaire d'Épicure*, Paris, Ellipses, 2002.
- USENER, Hermann (a.), GIGANTE, Marcello y SCHMID, Wolfgang (eds.), *Glossarium Epicureum*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1977.

Diversos

- AST, Friedrich, *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, Bonn, R. Habelt, 1956, vol 2.
- CLAPHAM, Christopher, *Diccionario de matemáticas*, Madrid, Oxford University Press, Editorial Complutense, 1998.
- KLUGE, FRIEDRICH; *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* [CD – ROM], Berlin, Gruyter, 2002.
- MARCHESE, Angelo y FORRADELLAS, Joaquín, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel, 2013.
- MISH, F. (ed.), *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary -Eleventh Ed.*, Springfield, MA, Merriam-Webster, Incorporated, 2003.
- SMITH, William (ed.), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, Printed for Taylor and Walton, 1842.
- _____, *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, New York, AMS Press, 1967.