

VOLUPTAS-HEDONÉ:* SOBRE EL PLACER EN EPICURO

Eduardo A. Molina Cantó

Pontificia Universidad Católica de Chile

Sic fac, inquit, omnia tamquam spectet Epicurus
Actúa en todo como si observara Epicuro
Séneca, *Ep.* 25, 5

Resumen

Se presenta una selección de textos originales del filósofo Epicuro, con sus correspondientes traducciones al castellano y notas explicativas. Los textos seleccionados son los que hacen referencia al problema ético del placer y el dolor en la doctrina hedonista. En la introducción se comenta en extenso dicho problema con vistas a una interpretación global del epicureísmo.

Abstract

(A selection of original texts by Epicurus, dealing with the ethical problems of pleasure and pain in the Hedonist Doctrine, with their corresponding translations and notes is presented. The problem is discussed extensively within the frame of a global interpretation of Epicureanism.)

* Este trabajo forma parte del proyecto colectivo de investigación FONDECYT N° 1971139. Para las obras de Epicuro citadas en el texto utilizamos las siguientes abreviaturas y ediciones:
Ep. Men.: *Carta a Meneceo*, en Diogenes Laertius (D.L.), *Lives and opinions of eminent philosophers in ten books*. London, 1979. Liber X. 122-135.
MC.: *Máximas capitales*, en D.L., X. 139-154.
SV.: *Sentencias Vaticanas*, en Epicure: *Lettres et Maximes*. Ed. de M. Conche. Paris, 1965 (reed.), pp. 247-269.
Us.: H. Usener: *Epicurea*. Leipzig, 1963 (reed.).
Para la obra de Lucrecio usamos RN.: *De rerum natura*, y seguimos la edición de C. Bailey, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary. Oxford, 1972.

I. INTRODUCCIÓN

La reflexión epicúrea acerca del placer y el dolor se inscribe en un doble registro. Por un lado, ella se presenta en clara discusión y confrontación con las doctrinas éticas precedentes, como las de Platón y Aristóteles o las de Aristipo y Eudoxo. En este sentido, Epicuro se nos muestra como un nuevo defensor del hedonismo en el marco de la pregunta tradicional por el fin de la vida y el contenido de la felicidad.

Por otro lado, sin embargo, el epicureísmo posee ciertas peculiaridades que parecen resistirse a esa primera inscripción. Tomo algunas señas de esto. Primero, la ética epicúrea se sitúa desde un comienzo en el dominio de la naturaleza, y no sale de ella; en este sentido, su discusión es no tanto antropológica como fisiológica. Segundo, el planteo sobre el fin de la vida en Epicuro corre a parejas con la pregunta por el origen (siempre físico), y de hecho se identifican expresamente, como se verá. Tercero, en cuanto a la reflexión sobre el fin, la cuestión de la felicidad aquí es inseparable de la cuestión de la muerte, lo que sería un tópico de lo más trivial si no fuera porque esta reflexión remata paradójicamente determinando el fin (de la vida) como algo ajeno a toda finalidad (a toda muerte, a toda reflexión que haga de la muerte el fin y la matriz de la vida). Y, por último, la noción de placer en Epicuro tiene una amplitud tal que desborda por todos lados las concepciones comunes al respecto (pienso en la crítica de Cicerón en *De finibus*) y que, al referirla paradigmáticamente al vientre y a la carne, terminaron por hacerla incomprensible para sus críticos desde antiguo y, en buena medida, hasta hoy.

Sin duda, este segundo registro resistente es deudor del primero. Pero cabe pensar también que en esta resistencia se deja ver algo que a veces, o a menudo, se ha querido borrar y eludir de su interpretación. No el placer, por supuesto, pero sí algo en el placer. No el cuerpo, pero sí tal vez la carne. Como tampoco el fin, *nuestro* final, nuestra muerte, pero sí, quizás, *ese* fin, eso donde dejamos de ser los *individuos* que somos; esa muerte, nunca la nuestra, sino la pura disolución, origen y fin de la vida, del ser determinado. Y al centro de todo esto, el deseo, pero no principalmente el deseo de..., sino el solo deseo, el deseo sin objeto, anterior a toda individuación y objetivación de las tendencias vitales. Pues, ¿en qué consistiría *pensar* los deseos, como propone Epicuro? Aquí la resistencia del hedonismo epicúreo, si es que la hay, rechazaría la morigeración tanto como la permisividad. Apuntaría más bien a un pensamiento no dominante, que ni siquiera consistiría en *dar permiso* a los deseos. Pensar la ascesis epicúrea es pensar también esa posible resistencia del deseo al pensamiento.

Para comprender el hedonismo de Epicuro en este segundo registro, tomando como ejes los puntos recién señalados, tengamos

presente su lugar al interior del *tetraphármakos*, la *receta* de los cuatro elementos del buen vivir que resumen la doctrina ética de Epicuro: (1) Tener opiniones piadosas respecto de los dioses. (2) Saber que la muerte no es nada para nosotros. Y, habiendo reflexionado sobre el fin de la naturaleza, (3) comprender el límite de los placeres y (4) de los dolores. (Cf. *Ep. Men.* 133; MC. I-IV.)¹

II. PLACER Y NATURALEZA

Habiendo reflexionado sobre el fin de la naturaleza (τὸ τῆς φύσεως ἐπιλογισμένου τέλος), así se reconoce el lugar y la determinación del placer. Lo que queda dicho es únicamente que hay una relación entre el placer y el fin, pero no necesariamente que el fin que toda naturaleza persigue es el placer. Esa relación se expresa más detalladamente en el siguiente texto: “Decimos que el placer es principio y fin (ἀρχὴν καὶ τέλος) del vivir feliz. A éste, pues, reconocemos como el bien primero y congénito (συγγενικόν), y en él encontramos el principio de toda elección y aversión, y a él nos referimos al juzgar todo bien teniendo como criterio (κανόνι) la afección (πάθει)” (*Ep. Men.* 128-9).

Si el placer está también al principio, entonces no es tan sólo lo que se persigue, sino lo que en cierto modo ya estaba ahí. El placer, se dice, es connatural al ser viviente, desde su origen. Esto eleva un problema particular: si el placer es una afección, un *pathos*, y el ser viviente es por naturaleza un ser sensitivo, entonces resulta que afección y sensación son igualmente congénitas y, por tanto, van asociadas desde el origen de la vida. Esta cuestión es importante, como se verá luego, pues entonces la vida, para Epicuro, estaría determinada como original y constitutivamente afectiva, patética, de principio a fin. El fin de la vida feliz consistirá, pues, en la restitución de su origen y temple naturales.

Ahora, ¿qué pasa con el dolor? En cuanto afección, debe estar también asociada a la sensación, y probablemente también desde un principio. Si se piensa en las descripciones de Lucrecio sobre el modelo de los “átomos ganchudos” y se los relaciona, como él, con las afecciones dolorosas, entonces podría afirmarse que la tensión misma entre placer y dolor es connatural al ser viviente y, como tal, finalmente insuperable. Pero si fuera así, habría que reconocer que

¹ Reúno, en la segunda mitad de este trabajo, gran parte de los fragmentos atribuidos a Epicuro que hacen referencia al tema tratado. Bajo cada texto griego ofrezco una traducción y, a pie de página, notas explicativas para los pasajes más difíciles. Todas estas traducciones y notas se deben al trabajo conjunto realizado con Pablo Oyarzún.

Epicuro fracasa desde un principio en su proyecto, queriendo eliminar lo ineliminable según su propia doctrina. Se trataría, en suma, en el hedonismo, de una terapia infinita para un dolor infinito².

Sin embargo, hay pistas para pensar de otra manera la relación entre las afecciones y la naturaleza sensible en particular. En efecto, si el placer está inscrito en la naturaleza misma del ser viviente, lo está al modo de la “familiaridad”, como se indica en la *Carta a Meneceo* (129-30) y particularmente en el relato de Diógenes Laercio: “Afirman [los epicúreos] que hay dos afecciones, placer y dolor, que se asientan en todo ser viviente, y que una le es familiar (οἰκεῖον) y la otra extraña (ἀλλότριον), y que a través de ellas son determinadas la elección y la aversión” (D.L. X, 34).

Sólo el placer posee familiaridad con la naturaleza, esto es, acusa lo que la conserva y la favorece. El dolor es entonces lo extraño y lo hostil, acusando lo que la destruye, lo antinatural. El dolor, así, no es en sí mismo una negatividad pura e insuperable inscrita en la naturaleza del ser viviente, algo así como el no-ente originario, la nada, que acosaría permanentemente al placer, sino el sentimiento que acusa una destrucción de la naturaleza (cf. SV. 37). Si, pues, hay algo así como una carencia o una falta originaria, ella no estaría dada en la afección *propia* del ser viviente, sino más bien por el lado de la naturaleza misma, probablemente por su constitución hecha de átomos y vacío.

Se comprende así, pues, que el placer sea el bien primero y congénito del ser viviente, junto al dolor como el mal también primero y congénito (cf. D.L. X. 137). Ambos son experimentables de manera inmediata, no sólo por su concomitancia con la sensación, sino por su relación directa con la naturaleza. De hecho, las afecciones constituyen la experiencia del ser viviente en la medida en que acusan ciertas modificaciones de nuestra naturaleza por la naturaleza en general, y es en este sentido que son siempre y espontáneamente verdaderas, previamente a cualquier razonamiento, al igual que las sensaciones.

Ahora bien, el rendimiento ético de este planteamiento tiene que ver precisamente con esta familiaridad u hostilidad de las afecciones. Sólo se constata el hecho ya descrito: “El que está mejor dispuesto para no recelar de las cosas externas, ése ha hecho que todo lo posible le resulte un amistoso aliado (ὁμόφυλα), y que lo que no es posible que sea así, que por lo menos no le resulte hostilmente extraño (ἀλλόφυλα); en cuanto a aquello en que ni siquiera esto es

² No en la medida en que sólo pretendería reducir al mínimo los dolores, sino en la medida en que haría del dolor su problema capital.

posible, ha dejado de tratarlo y ha descartado aquello en lo que le es provechoso actuar así” (MC. XXXIX.). Así actúa el ser viviente que se ajusta al fin de la naturaleza: se conserva, en una relación amistosa entre su propia naturaleza y la circundante. El placer será, pues, el sentimiento de lo adecuado, de lo que calza y de lo oportuno. El placer constituye, podría decirse, lo familiar al ser viviente. El dolor, por su parte, no será tanto lo que hay que rehuir, sino antes bien la huida misma de lo hostil, de lo que destruye lo familiar. De este modo, entre esta huida y el estado placentero no parece haber hiato.

III. LA DIFERENCIA DEL PLACER Y EL DOLOR

Hay que determinar ahora en qué consisten el placer y el dolor en cuanto afecciones del ser viviente. Dice Epicuro: “Pues es por esto que hacemos todo: para no sufrir y no ser perturbados. Y apenas una vez realizado esto en nosotros, se diluye toda tempestad del alma, no teniendo el ser viviente que avanzar más allá como hacia algo que le falta (ἐνδέον τι), ni buscar otra cosa por la que se volviera pleno (συμπληρώσεται) el bien del alma y del cuerpo. Ya que, en efecto, tenemos necesidad de placer en el momento en que, por la no-presencia (μὴ παρῆναι) del placer, sentimos dolor, <pero cuando no sentimos dolor> ya no tenemos necesidad del placer” (*Ep. Men.* 128. Cf. también MC. III.). Por otro lado, Lucrecio explica el dolor en los siguientes términos: “Existe dolor cuando los cuerpos de la materia, agitados por alguna fuerza a través de la carne viva y los miembros, tiemblan cada uno al interior de sus lugares” (RN. II. 963-5.).

Dos características de las afecciones se extraen de estos textos. Primero, el placer queda aquí determinado como la plenitud que experimenta el ser viviente, en el alma y en el cuerpo, al estar privado de dolor. El dolor, a su vez, es la experiencia de la falta. Puesta la cuestión así, se comprende que el placer pueda ser entendido como la “negación de una negatividad”³. El correlato físico de las afecciones, como lo expresa Lucrecio, corresponde a los átomos y al vacío: la redonda plenitud de los primeros y la oquedad esencial del segundo. Si a esto se agrega la familiaridad original del placer con la naturaleza, resulta que el fin de la vida no es más que la restitución de la plenitud de su principio. Y esto es, en efecto, lo que plantea Epicuro, escandalosamente expresado por el Ateneo: “El principio y la raíz de todo bien es el placer del vientre” (fr. 409 Us.), y el paradigma del

³ Rodis-Lewis, Geneviève. *Epicure et son école*. Paris: Gallimard, 1975, p. 221.

dolor sería, pues, el hambre: la experiencia de la falta. Sin duda. Pero no sólo esto, pues si es innegable que el dolor también está en el origen de la naturaleza viviente, no es claro, ya lo hemos visto, que lo esté como una falta del ser viviente mismo, como una carencia que, aunque superada una y otra vez, volviera a aparecer irremediamente, haciendo de la vida una continua tensión. Se trata, por cierto, de un matiz, pero ahí se juega la eficacia del epicureísmo. Si el dolor fuera una falta connatural al ser viviente, la felicidad sería una suma de placeres que nunca ocultarían por completo el carácter faltado de la vida. Y la filosofía –¿qué otra cosa le quedaría por hacer?– vendría a consolarnos de esa falta.

La segunda característica, sin embargo, puede resolver esta cuestión. Pero se trata de un punto conflictivo: la mutua exclusión de placer y dolor. Para Epicuro no hay sentimientos intermedios, neutros o mezclados. Toda vez que no hay dolor, la sensación de placer inunda por completo al ser viviente. Este sería el estado natural, familiar, de plenitud. Pero, ¿por qué esta diferencia radical? La experiencia, *nuestra* experiencia, responderá que no es así; que sí hay mezclas de placer y dolor (¿no es, acaso, esa mezcla la vida?); que existen estados intermedios que no pueden resolverse ni en placer ni en dolor, estados neutros (¿no es esto lo más frecuente?); que, en suma, hay *indiferencia*. Nuestra experiencia respondería a Epicuro con esta indiferencia.

Así, la cuestión de la experiencia resulta ser el centro de gravedad del hedonismo epicúreo: la experiencia para Epicuro no es nunca indiferente. Las afecciones, que son el temple que acompaña a toda sensación, señalan desde siempre nuestra pertenencia interesada en la vida. Fuera de esa experiencia no hay nada. Sin embargo, ¿en qué se interesa, entonces, el ser viviente?, ¿cuál es la diferencia, sensible y afectiva a la vez, que señalan el placer y el dolor? Sabemos que se trata de una presencia y una no-presencia, de una plenitud y de un vacío. Pero, por otro lado, Epicuro marca expresamente la invariabilidad de las afecciones, en un difícil pasaje: “Si se condensara (κατεπυκνωῖτο) todo placer con el tiempo y se extendiera por todo el organismo o por las partes más importantes de nuestra naturaleza, los placeres no diferirían unos de otros” (MC. IX.). No es, pues, la variedad de los placeres lo que interesa, ya que no hay diferencia constitutiva entre ellos. De hecho, la *Máxima Capital XVIII* señala al interés desmesurado por esa variedad como una de las causas del temor que hace presa de la naturaleza humana: “No se acrecienta el placer en la carne una vez suprimido el dolor por alguna carencia (ἔνδειαν), sino que solamente se colorea (ποικίλλεται). El límite del pensamiento respecto del placer lo engendra la reflexión sobre estas mismas cosas y las de igual género, las que ocasionan los más grandes temores”.

En este último texto, sin embargo, aparecen también dos elementos nuevos: el pensamiento y el temor. Y con ellos el problema de la naturaleza viviente viene a concentrarse exclusivamente en el del ser humano, en la medida en que son precisamente esos elementos –juntos, inseparables– los que lo determinan como tal. El pensamiento piensa el límite, el límite del placer; la reflexión engendra el límite del placer; cuando no se piensa el límite –cuando se piensa sin límites, desmesuradamente– entonces lo que se engendra es el temor. El temor es el horror al límite, a la muerte en cuanto límite, como nos lo recuerda el segundo componente del *tetraphármakos*.

Otra vez, entonces: ¿qué interesa?, ¿dónde está la diferencia? El modelo del átomo fascina pero engaña: su redondez asemeja una plenitud perfecta y sin falta, pero muerta. Se precisa de vacío para el movimiento y para la vida. Sin vacío no hay límites para los átomos. Aquí estaría la diferencia original: átomos y vacío. De ahí el primer límite, el primer contorno. Por eso lo que piensa el pensamiento es siempre el límite, los límites. Y por eso interesa, porque *no puede* nunca ser indiferente, siendo el origen de las diferencias. Toda la experiencia en Epicuro es experiencia del límite, todos los sentimientos tienen que ver con él y con la diferencia que impone y nos interesa.

Placer y dolor serían la diferencia originaria en el plano de las afecciones, y es por eso que no remiten a nada anterior o externo a ellas mismas. No se explican, se constatan. No es una tensión que haya que superar; basta con percatarse de la facilidad con que se alcanza la primera⁴ y de la tolerancia natural a la segunda (cf. MC.IV y SV. 4). De lo que se trata, en el fondo, es de una cuestión de límites, como lo señala expresamente la *Carta a Meneceo* al enunciar el cuádruple remedio: “Pues quién crees tú que es superior al que tiene opiniones piadosas sobre los dioses y respecto de la muerte permanece del todo sin temor y ha reflexionado sobre el fin de la naturaleza, percatándose de que el límite de los bienes es fácil de colmar y de conseguir, mientras que el de los males es breve en el tiempo o ligero en intensidad?” (133).

Si es posible reconstruir la teoría epicúrea de la experiencia, ocupándose del problema central de la unidad entre materialismo y hedonismo, habrá que tomar en cuenta este carácter de insoslayable no-indiferencia de la experiencia para Epicuro. Nuestra probable incompreensión del epicureísmo tiene que ver precisamente con esto. Y si la reflexión de Epicuro consiste en pensar el límite y, por cierto,

⁴ Cf. RN. VI. 9-11: Nam cum vidit hic ad victum quae flagitat usus / omnia iam ferme mortalibus esse parata / et, proquam possent, vitam consistere tutam. (Él [Epicuro] vio que todas las cosas reclamadas por las necesidades de la vida estaban comúnmente ya a la mano para los mortales, y que, en la medida de lo posible, su vida se mantenía protegida.)

desde el límite, quizá la nuestra esté situada del otro lado, esto es, del lado del temor y la desmesura.

El temor, el terror al límite, el temor de los temores, es el temor a la muerte. Si hay una negatividad constitutiva en la doctrina de Epicuro, se trataría de ésta, no del dolor.

¿No será, pues, el temor el que está en la base de *nuestra* experiencia?, ¿no es el temor el que, temiendo un ataque desde afuera, hace surgir una interioridad cerrada, individual, frágil y acosada? Para el *individuo* (para nosotros que vivimos como individuos, sujetos al –y del– *principium individuationis*), la diferencia originaria no sería la del placer y el dolor, sino la de la vida y su propia muerte. El placer, como negación del dolor, nos resulta indiferente en la medida en que no exalta nuestra individualidad. Nos hacen falta, pues, placeres *intensos*, *agónicos*, que recuerden y hagan surgir la *tensión* que está en la base de su individuación. Ese otro placer, el epicúreo, se nos aparece entonces como el de un “cadáver”⁵.

Pero el dolor, por su parte, no es en absoluto *el* problema para el epicureísmo. Se trata del límite, de su sentimiento y de su reconocimiento por la reflexión. El análisis de este punto debería responder también al problema del origen de la falta y, quizás, aunque sea tangencialmente, a *nuestra* experiencia de la falta.

IV. LÍMITE, DESEO Y MUERTE

Que el placer y el dolor no representan tensión alguna para el ser viviente, lo dice de modo expreso la *Máxima Capital XXI*: “El que conoce los límites de la vida sabe que es fácil procurarse lo que elimina el dolor por una carencia (*ἐνδεια*) y lo que vuelve perfecta (*παντελής*) a toda la vida; de modo que para nada necesita de las cosas que conllevan la lucha (*ἀγωνίας*).”

¿Cuáles son esas cosas que conllevan la lucha y la tensión? Son, ciertamente, las que se desean al desconocer los límites de la vida y de la naturaleza. Estos deseos son, para Epicuro, o (1) “ni necesarios ni naturales”, o (2) “naturales pero no necesarios” y “acompañados de una fuerte tensión”, y pone el origen de ambos en la “vana opinión” (cf. MC. XXIX y MC. XXX), es decir, en el pensamiento que desborda los límites naturales de la sensibilidad. La opinión vacía hace que los deseos del ser humano, al no percibir éste los límites de la naturaleza, vayan más allá de estos límites en su querer, quedando así sin objeto,

⁵ Así representaba Clemente de Alejandría el placer epicúreo frente al de los cirenaicos (*Strom.* II. 21).

traspasándolo. El deseo ilimitado es un deseo vacío, implegable. Es deseo de... siempre insatisfecho y en suspenso. Así se origina la lucha⁶, el afán de posesión y de dominio.

Limitando los deseos al mínimo, es bien sabido, Epicuro opta por *no* desear *nada*, la nada. Queda el deseo solo, el impulso sin suspenso: “No hay que estropear las cosas presentes (τὰ παρόντα) por el deseo de las ausentes (τῶν ἀπόντων), sino considerar que incluso aquéllas fueron de las cosas que invocamos (τῶν ἐύκταίων).” (SV. 35.) Lo invocado es lo ahora presente: éste es, pues, el modelo del deseo epicúreo. *Amor fati*, amar lo que sucede, esto es, no sólo aceptarlo, sino *quererlo* de verdad, plenamente.

Todo se resuelve, al parecer, por el conocimiento de los límites, del límite. La cuestión del placer es, entonces, inseparable de la cuestión de la muerte. Habrá que resolver, pues, esta última cuestión, otra vez.

Si la muerte es la ausencia de sensación y de afección, ella es la borradura de los límites, es lo esencialmente indiferente *para nosotros*. En sí misma, sin embargo, si es posible hablar así, no es más que la disolución hasta el origen de los límites y de las diferencias, hasta las entidades originarias de los átomos y el vacío. El “para nosotros” de la sentencia contra el temor a la muerte (el segundo elemento del *tetraphármakos*)⁷, entonces, viene a señalar, por la vía de la negación, lo que nos determina como seres humanos, como los seres vivientes que *pueden* decir “nosotros”. Se trataría de la instauración de una nueva y peculiar diferencia: entre nosotros y lo que queda fuera. Esta será la diferencia que importa, que interesa al ser humano. ¿Su marca? El temor. Ante la muerte, como peligro, *nosotros*, como refugio y (frágil) fortaleza.

Para Epicuro (y Lucrecio, maestro de ceremonias en este asunto), la humanidad está señalada por el temor, por la fobia. Lo indiferente se transforma en la diferencia capital, y la vida es entonces una huida ante la muerte. Huir de la muerte es ser nosotros. La muerte se transforma en *nuestra* muerte, y como tal nos interesa. Todo (y sólo)

⁶ Y en el más concreto sentido, como nos lo cuenta Lucrecio en el libro V. del *De rerum natura*.

⁷ *Ep. Men.* 124. El texto completo es el siguiente: Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηδὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητὸν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένην πόθον. (Acostúmbrate a pensar que nada es la muerte para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es ausencia de sensación. Por tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de la vida, no porque le añada un tiempo ilimitado, sino porque elimina el ansia de inmortalidad.)

lo que diga relación a ese nosotros nos interesa; lo familiar somos, entonces, nosotros.

¿Se comprende, pues, nuestra indiferencia ante la vida poco intensa? El placer epicúreo es el placer sin lucha, sin el nosotros como centro de refugio y de dominio. Si el segundo componente del *tetraphármakos* afirma, contra el temor individualizante, la indiferencia de la muerte, de *ese* límite, el tercero y el cuarto, que conforman la unidad del hedonismo, afirman los límites internos de la vida: los límites del placer y del dolor. Como se ha visto, estos límites se constituyen por la familiaridad y la hostilidad. Pero aquí la familiaridad no dice relación a un nosotros que, huyendo de lo extraño a sí mismo, se encierra en su propia semejanza, haciendo de sí lo único interesante y pertinente. Se trata, por el contrario, de una familiaridad con la naturaleza física, con el lugar de los límites y las diferencias, con la naturaleza sensible y su presencia afectiva en el ser viviente. No se trata de afirmar el placer sin más (su variedad, su tensión, su desmesura), sino su límite: en el límite del placer se instala lo familiar como lo que por naturaleza pertenece e interesa al ser viviente. Este límite es la ausencia de dolor, el placer en reposo, constitutivo, originalmente familiar a toda naturaleza sensitiva (cf. D.L. X. 136). Límite, pues, de la plenitud constitutiva, no hay que correr, ni huir, para alcanzarlo: siempre ha estado ahí. Mueve a la vida desde su origen, con la dulzura de lo siempre presente⁸: la *voluptas-hedoné*, la diferencia que disuelve al nosotros en la *physis* sin borrar sus límites naturales, los límites de la sensibilidad del ser viviente. ¿Qué otro límite es a la vez familiar y diferente, sensible y pertinente, deseante y deseable, lugar de la vida y de la descomposición sino –corramos el riesgo– la carne?

Y quizás también el origen de la huida, del temor. Pues nosotros no queremos ser nunca la carne, lo putrefactible, lo que debe volver a la tierra, al humus, a la muerte. No pensamos en la carne, no se piensa en la carne.

Alguna vez, sin embargo, pensar fue pensar en la carne. Fue afirmarla también con el pensamiento. De hecho, era también su límite: “Hay que tener sentidos y ser de carne, y entonces el placer se nos aparecerá como un bien.” (Fr. 411 Us.)

⁸ Cf. RN. V. 177-8: Natus enim debet quicumque est velle manere / in vita, donec retinebit blanda voluptas. (Pues todo lo que ha nacido debe querer permanecer en la vida, mientras el dulce placer lo retenga.)

TEXTOS

I. Sobre placer y dolor

Ep. Men. 128: Τότε γὰρ ἡδονῆς χρεΐαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· {ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν,} οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

“Pues tenemos necesidad de placer en el momento en que, por la no-presencia del placer, sentimos dolor; <pero cuando no sentimos dolor> ya no tenemos necesidad del placer”.

Ep. Men. 128-9: Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῶς πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.

“Y por eso decimos que el placer es principio y fin del vivir feliz. A éste, pues, reconocemos como el bien primero y congénito, y en él encontramos el principio de toda elección y aversión, y a él nos referimos al juzgar todo bien teniendo como criterio la afección”.

Ep. Men. 129-30: Πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι {γ’} αἰρετή· καθὰ περ καὶ ἀλγηδῶν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ αἰεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα. τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.

“Así pues, todo placer, por poseer familiaridad con la naturaleza, es un bien, aunque no todo placer es elegible. Asimismo también todo dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser rehuido siempre por naturaleza. Es, sin embargo, por el cálculo y la consideración de lo conveniente y lo inconveniente como es preciso juzgar todas estas cosas”.

D.L., X. 34: Πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, ἰστάμενα περὶ πᾶν ζῶον, καὶ τὴν μὲν οἰκείον, τὴν δὲ ἀλλότριον· δι’ ὧν κρίνεσθαι τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς.

“Afirman que hay dos afecciones, placer y dolor, que se asientan en todo ser viviente, y que una le es familiar y la otra extraña, y que a través de ellas son determinadas la elección y la aversión”.

D.L., X. 136: Ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματαί εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεῖα βλέπονται.

“La imperturbabilidad y la ausencia de dolor son placeres en reposo, por el contrario la alegría y el regocijo son considerados, por su actividad, como placeres en movimiento”.⁹

D.L., X. 137: ’Ἐπι πρὸς τοὺς Κυρηναίκοις· οἱ μὲν γὰρ χεῖρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν, κολάζεσθαι γοῦν τοὺς ἀμαρτάνοντας σῶματι· ὁ δὲ τὰς ψυχικὰς τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς.

“Además, contra los cirenaicos: estos afirman que los dolores del cuerpo son peores que los del alma, porque a los delincuentes se los castiga corporalmente; mientras que él dice que lo son los del alma. La carne, en efecto, sufre los tormentos sólo del presente; el alma, en cambio, los del pasado, del presente y del futuro. Y por lo mismo también son mayores los placeres del alma”.¹⁰

D.L., X. 137: ’Αποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλους εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῶα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου. αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδόνα.

“Como prueba de que el placer es el fin, él [Epicuro] se sirve del hecho de que los seres vivos, apenas han nacido, se encuentran a gusto, y en cambio son hostiles al dolor, de modo natural y aparte del razonamiento. Con un sentimiento espontáneo, pues, rehuimos el dolor”.

MC. V: Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, (οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως) ἄνευ τοῦ ἡδέως. ὅτῳ δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει ἐξ οὗ ζῆν φρονίμως, καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.

⁹ La distinción entre los dos tipos de placeres parece ser original de la escuela epicúrea. El reconocimiento de placeres en reposo, esto es, placeres constitutivos o estables, apunta a la naturalidad y originariedad del estado placentero para el ser viviente. Estos placeres, que pueden referirse al alma o a la carne, señalan el carácter pleno o pletórico, esto es, no faltado, del ser viviente en estado natural. El carácter reposado de estos placeres indica la esencial no neutralidad del vivir, incluso –o precisamente– cuando no se ejercitan los movimientos más o menos violentos característicos de los afanes humanos. En cuanto al estado del durmiente, tan discutido en la antigüedad, Epicuro no habría dudado en aceptar su constitución placentera en la medida que el ser viviente no estuviera aquejado por males anímicos o corporales; la conciencia, entendida como el reconocimiento reflexivo de la propia individualidad, no es necesariamente un constituyente del placer.

¹⁰ La cuestión del tiempo es aquí lo esencial. Siempre en torno al presente de la carne, el alma es el poder de proyectarse o retrotraerse al campo de lo posible o de lo ya sucedido, impregnando así a todo presente con el sentimiento de la totalidad de la vida. Saber administrar este poder es lo decisivo.

“No es posible vivir placenteramente sin vivir prudente, hermosa y justamente, <ni vivir prudente, hermosa y justamente> sin vivir placenteramente. El que no tiene a mano eso de donde vivir prudente, hermosa y justamente, no puede vivir placenteramente”.

MC. VIII: Οὐδεμία ἡδονὴ καθ’ ἑαυτὸ κακόν· ἀλλὰ τὰ τιμῶν ἡδονῶν ποιητικὰ πολλαπλασίους ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν.

“Ningún placer es en sí mismo un mal; pero las cosas que dan lugar a ciertos placeres ocasionan muchas más molestias que placeres.”

MC. IX: Εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἡδονή, καὶ χρόνῳ καὶ περὶ ὅλον τὸ ἄθροισμα ὑπῆρχεν ἢ τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως, οὐκ ἂν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἡδοναί.

“Si se condensara todo placer con el tiempo y se extendiera por todo el organismo o por las partes más importantes de nuestra naturaleza, los placeres no diferirían unos de otros”.¹¹

MC. XII: Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενος λύειν ὑπὲρ τῶν κεραιωτάτων μὴ κατειδόμενα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ’ ὑποπτευόμενον τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους· ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίου τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.

“No es posible disipar el temor respecto de las cosas más importantes sin discernir cuál es la naturaleza del todo sino permaneciendo en la sospecha a propósito de lo que dicen los mitos; así, no es posible obtener placeres sin mezcla sin la ciencia de la naturaleza”.¹²

MC. XXXIX: Ὁ τὸ μὴ θαροῦν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἄριστα συστησάμενος, οὗτος τὰ μὲν δυνατὰ ὁμόφυλα κατεσκευάσατο, τὰ δὲ μὴ δυνατὰ οὐκ ἀλλόφυλά γε· ὅσα δὲ μηδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν, ἀνεπίμεικτος ἐγένετο, καὶ ἐξωρίσατο ὅσα τούτων λυσιτελεῖ πράττειν.

“El que está mejor dispuesto para no recelar de las cosas externas, ése ha hecho que todo lo posible le resulte un amistoso aliado, y que

¹¹ La única diferencia decisiva para Epicuro es la que existe entre placer y dolor, lo demás es “variación” o “coloración”. Con todo, puede suponerse que hay diferencias, para nosotros, entre los diversos placeres en virtud de su densidad o intensidad siempre variable en el tiempo y también por su localización en las distintas partes del cuerpo, de las que juzgamos que hay algunas más importantes que otras. La carne de suyo, sin embargo, no parece establecer estas distinciones, al menos como decisivas, pero sí el pensamiento y la opinión, que privilegian ciertas intensidades o momentos de especial intensidad y ciertos lugares preferidos del placer. Así, al imaginar una intensidad compacta continua y una repartición pareja del placer por el cuerpo, veríamos que esas diferencias provienen más de nuestros juicios acerca de los placeres que de estos en sí mismos.

¹² Placeres puros o sin mezcla son los que no acarrearán un dolor o perjuicio posterior.

lo que no es posible que sea así, que por lo menos no le resulte hostilmente extraño; en cuanto a aquello en que ni siquiera esto es posible, ha dejado de tratarlo y ha descartado aquello en lo que le es provechoso actuar así”.

SV. 11: Τῶν πλείστων ἀνθρώπων τὸ μὲν ἡσυχάζον ναρκᾷ, τὸ δὲ κινούμενον λυττᾷ.

“Entre la mayoría de los hombres, el que está en calma, se entumece, el que está en movimiento, se enfurece”.¹³

SV. 27: Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθείσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.

“En las otras ocupaciones, una vez que se las ha llevado a cabo trabajosamente, viene el fruto; pero en filosofía, el deleite corre a parejas con el conocimiento: pues no es después de haber aprendido que se goza, sino que al mismo tiempo se dan el aprender y el gozar”.¹⁴

SV. 33: Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν {Διὶ} ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιο.

“El grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. El que tiene estas cosas, y la esperanza de tenerlas, puede rivalizar <con Zeus> en felicidad”.

SV. 37: Ἀσθενὴς ἡ φύσις ἐστὶ πρὸς τὸ κακόν, οὐ πρὸς τὸ ἀγαθόν· ἡδοναῖς μὲν γὰρ σώζεται, ἀλγηδόσι δὲ διαλύεται.

“La naturaleza es débil respecto al mal, no respecto al bien: pues los placeres la conservan, pero los dolores la destruyen”.

SV. 42: Ὁ αὐτὸς χρόνος καὶ γενέσεως τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ καὶ ἀπολύσεως.

“Es el mismo tiempo el del nacimiento del bien más grande y el de la liberación”.¹⁵

¹³ Entre la mayoría de los hombres, esto es, entre los que no saben administrar de acuerdo a la naturaleza los placeres en reposo y los placeres en movimiento.

¹⁴ Haciendo referencia únicamente a nuestro tema, la filosofía es el conocimiento de los límites del placer y del dolor. La sentencia acusa entonces la concomitancia de este conocimiento y el gozo de la vida.

¹⁵ Otra vez se identifica aquí el placer con la disolución del dolor. La liberación ha de ser referida tanto a los dolores y pesares como a los temores y la desconfianza.

SV. 73: Καὶ τὸ γενέσθαι τινὰς ἀλγηδόνας περὶ σῶμα λυσιτελεῖ πρὸς φυλακὴν τῶν ὁμοειδῶν.

“Incluso el que ciertos dolores se produzcan en el cuerpo es ventajoso para cuidarse de los de igual especie”.

Fr. 68 Us.: Τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι.

“La condición equilibrada de la carne y la esperanza fundada respecto de aquélla contienen la alegría más alta y la más sólida, para los que son capaces de darse cuenta”.¹⁶

Fr. 409 Us.: Ἀρχὴ καὶ ρίζα παντός ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστρὸς ἡδονή. τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.

“El principio y la raíz de todo bien es el placer del vientre. Las cosas sabias y excelentes tienen relación con él”.

Fr. 411 Us.: Αἴσθησιν ἔχειν δεῖ καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανεῖται ἡδονὴ ἀγαθόν.

“Hay que tener sentidos y ser de carne, y entonces el placer se nos aparecerá como un bien”.

II. Sobre los límites del placer y del dolor

MC. III: Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῆ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ἦ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ τὸ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον.

“El límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde quiera que haya placer, durante el tiempo que exista, no hay dolor ni pesar ni la mezcla de ambos”.

MC. IV: Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκί ἢ περὶ τὸ ἀλγοῦν.

¹⁶ Darse cuenta es reflexionar acerca de los límites del placer y reconocer que en ese límite, en el *mínimum* suficiente, se da el máximo y la plenitud. Lo paradójico de la sentencia indica indudablemente que el placer epicúreo es el placer *del* límite, *en* el límite, y no la moderación o el justo medio. Menos es más.

“No dura ininterrumpidamente el dolor en la carne, sino que el más agudo está presente el mínimo de tiempo, y el que sobrepasa apenas lo placentero para la carne no acompaña muchos días; y las enfermedades de larga duración proveen de más abundante placer que dolor a la carne”.

MC. X: Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τοὺς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρασ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἂν ποτε εἴχομεν ὅ τι ἐμεμψάμεθα αὐτοῖς, πανταχόθεν εἰσπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐδαμόθεν οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυπούμενον ἔχουσιν, ὃ περ ἐστὶ τὸ κακόν.

“Si las cosas que dan lugar a los placeres de los disolutos disiparan los temores del pensamiento acerca de los fenómenos celestes, la muerte y los dolores, y enseñaran además el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a ellos, colmados por doquier de placeres y no recibiendo de ninguna parte ni dolor ni pesar, lo que es precisamente el mal”.¹⁷

MC. XIII: Οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ’ ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστῶτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς καὶ ἀπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

“Ningún provecho hay en agenciarse la seguridad respecto de los hombres, mientras se permanezca en la desconfianza acerca de las cosas de arriba, de las de bajo la tierra y, en suma, de las de lo ilimitado”.

MC. XV: Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὠρισταὶ καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἀπειρον ἐκπίπτει.

“La riqueza de acuerdo a la naturaleza tiene sus límites y es fácil de conseguir; pero la de las vanas opiniones cae en lo ilimitado”.

MC. XVIII: Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ’ ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται. τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρασ τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν ἀπεγέννησεν ἢ τε τούτων αὐτῶν ἐκλόγησις καὶ τῶν ὁμογενῶν τούτοις, ὅσα τοὺς μεγίστους φόβους παρεσκεύαζε τῇ διανοίᾳ.

“No se acrecienta el placer en la carne una vez suprimido el dolor por alguna carencia, sino que solamente se colorea. El límite

¹⁷ Los disolutos no yerran por su inclinación al placer, sino por el temor que habita en ellos y por el desconocimiento de los límites; en suma, por el terror al límite. El exceso en cuanto querer siempre más es, tanto como la restricción, una huida del límite del placer.

del pensamiento respecto del placer lo engendra la deliberación sobre estas mismas cosas y las de igual género, las que ocasionan al pensamiento los más grandes temores”.¹⁸

MC. XIX: Ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, εἴαν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.

“El tiempo infinito contiene igual placer que el tiempo limitado, si uno mide los límites del placer mediante el razonamiento”.

MC. XX: Ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα, καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος παρεσκεύασεν. ἡ δὲ διάνοια τοῦ τῆς σαρχος τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος φόβους ἐκλύσασα τὸν παντελῆ βίον παρεσκεύασεν, καὶ οὐθὲν ἔτι τοῦ ἀπίρου χρόνου προσεδεήθη· (οὐ) μὴν ἀλλ’ οὔτε ἔφυγε τὴν ἡδονὴν, οὔθ’ ἠνίκα τὴν ἐξαγωγὴν ἐκ τοῦ ζῆν τὰ πράγματα παρεσκεύαζεν, ὡς ἐλλείπουσά τι τοῦ ἀρίστου βίου κατέστρεφεν.

“La carne admite los límites del placer como ilimitados, e ilimitado es el tiempo que requeriría para procurárselo. Pero el pensamiento que ha reflexionado sobre el fin y el límite de la carne y que ha desvanecido los temores relativos a la eternidad, nos procura la vida perfecta, y ya para nada tiene necesidad de un tiempo infinito. Pero tampoco rehuye el placer y, cuando los hechos disponen el momento de abandonar la vida, no muere como si le hubiera faltado algo para una mejor vida”.¹⁹

MC. XXI: Ὁ τὰ πέρατα τοῦ βίου κατειδῶς οἶδεν, ὡς εὐπόριστόν ἐστι τὸ {τὸ} ἀλοῦν κατ’ ἔνδειαν ἐξαιροῦν καὶ τὸ τὸν ὅλον βίον παντελῆ καθιστάν· ὥστ’ οὐδὲν προσδεῖται πραγμάτων ἀγῶνας κεκτημένων.

¹⁸ Aquí establece Epicuro claramente la relación entre las variaciones del placer (sobre todo respecto de la intensidad mayor o menor dada en la comparación de los placeres) y el juicio del pensamiento. La variación existe pero no es decisiva, porque la eliminación de una carencia significa la repleción o restitución de lo faltante, y esta plenitud, y nada más, es precisamente el placer. La cuestión, por cierto, no es baladí, pues tiene que ver con el temor de los temores, el terror al límite, manifiesto en el querer más, en el suponer que las variaciones, potencialmente infinitas, aportan algo más, siempre algo más... y por tanto siempre también algo que falta. El pensamiento es aquí la voz del límite.

¹⁹ La referencia a la muerte es cardinal. El terror al límite se presenta en el epicureísmo paradigmáticamente como el temor a la muerte. Éste es, pues, en un sentido, el temor a que, en la conquista del fin de la vida, quedemos faltados, a medio camino, por la irrupción de la finalización de la vida. Este temor, vivido como tal, es la matriz de la vida que se vive como esencialmente implegable, inacabada; en suma, sin límites.

“El que reconoce los límites de la vida sabe que es fácil procurarse lo que elimina el dolor por una carencia y lo que vuelve perfecta a toda la vida; de modo que para nada requiere de las cosas que conllevan la lucha”.²⁰

SV. 4: Πᾶσα ἀλγηδὼν εὐκαταφρόνητος· ἡ γὰρ σύντονον ἔχουσα τὸ πονοῦν σύντομον ἔχει τὸν χρόνον, ἡ δὲ χρονίζουσα περὶ τὴν σάρκα ἀβληχρὸν ἔχει τὸν πόνον.

“Todo dolor puede fácilmente ser despreciado: el que tiene un sufrimiento intenso tiene un tiempo breve, el que dura en la carne tiene un sufrimiento débil”.

SV. 16: Οὐδεὶς βλέπων τὸ κακὸν αἰρεῖται αὐτό, ἀλλὰ δελεασθεὶς ὡς ἀγαθῷ πρὸς τὸ μείζον αὐτοῦ κακὸν ἐθηρεύθη.

“Nadie, al ver el mal, lo escoge, pero atraído, como por el bien, respecto al mal mayor que ése, cae en la trampa”.

SV. 25: Ἡ πενία μετρομένη τῷ τῆς φύσεως τέλει μέγας ἐστὶ πλοῦτος· πλοῦτος δὲ μὴ ὀριζόμενος μεγάλη ἐστὶ πενία.

“La pobreza, medida de acuerdo al fin de la naturaleza, es gran riqueza; la riqueza sin límite es gran pobreza”.

SV. 44: Ὁ σοφὸς εἰς τὰ ἀναγκαῖα συγκριθεὶς μᾶλλον ἐπίσταται μεταδίδοναι ἢ μεταλαμβάνειν· τηλικούτου αὐταρχείας εὔρε θησαυρόν.

“El sabio, puesto frente a las necesidades, sabe más dar que tomar en el reparto: tan grande es el tesoro de la autarquía que ha encontrado”.²¹

SV. 48: Πειρᾶσθαι τὴν ὑστέραν τῆς προτέρας κρείττω ποιεῖν, ἕως ἂν ἐν ὁδῷ ὦμεν· ἐπειδὴν δ' ἐπὶ πέρας ἔλθωμεν, ὁμαλῶς εὐφραίνεσθαι.

“Intentemos hacer que lo que viene después sea mejor que lo precedente, mientras vayamos en camino; pero cuando alcancemos el límite, que el regocijo sea parejo”.²²

²⁰ Punto crucial, aunque sutil, del epicureísmo es el desenmascaramiento de la lucha, del afán de competencia, de la vida en agonía, en cuanto modos de vida estimulados secretamente por el ansia de lo ilimitado, por ser o poseer en una medida y una intensidad siempre mayores.

²¹ La autarquía es, en cierto sentido, autosuficiencia e independencia respecto de lo otro y de los otros, pero, al igual que en Aristóteles, esta autarquía contiene como ingrediente insustituible las relaciones de amistad, tanto por el provecho mutuo como por la confianza que garantizan. La donación, el don, es el sello propio de la amistad.

²² Todo afán conlleva una cierta superación de lo que lo antecede, pero también un límite. Ese límite es la estabilidad del goce.

SV. 59: Ἄπληστον οὐ γαστήρ, ὡσπερ οἱ πολλοὶ φασιν ἀλλὰ δόξα ψευδῆς ὑπὲρ τοῦ γαστροῦ ἀορίστου πληρώματος.

“No es insaciable el vientre, como dicen los más, sino la falsa opinión sobre la repleción ilimitada del vientre”.

SV. 60: Πᾶς ὡσπερ ἄρτι γεγωνῶς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται.

“Todo hombre se marcha de la vida como si recién hubiera nacido”.²³

SV. 63: Ἔστι καὶ ἐν λεπτότητι καθαριότης, ἧς ὁ ἀνεπιλόγιστος παραπλήσιόν τι πάσχει τῷ δι’ ἀοριστίαν ἐκπίπτουσι.

“Hay, incluso en la frugalidad, una medida justa: el que no la considera, padece casi de igual manera que ese que cae en exceso a causa de la ilimitación”.

SV. 65: Μάταιόν ἐστι παρὰ θεῶν αἰτεῖσθαι ἃ τις ἑαυτῷ χορηγήσαι ἱκανός ἐστι.

“Es vano pedir a los dioses lo que uno puede procurarse por sí mismo”.

SV. 68: Οὐδὲν ἱκανὸν ᾧ ὀλίγον τὸ ἱκανόν.

“Nada es suficiente para quien es poco lo suficiente”.

SV. 75: Εἰς τὰ παρωχηκότα ἀγαθὰ ἀχάριστος φωνὴ ἢ λέγουσα· τέλος ὄρα μακροῦ βίου.

“Ingrato hacia los bienes pasados es el refrán que dice: Mira el fin de una larga vida”.²⁴

SV. 78: Ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται· ὧν τὸ μὲν ἐστι θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον.

“El bien nacido se vuelve sobre todo a la sabiduría y a la amistad: de éstas, una es un bien mortal, la otra un bien inmortal”.

²³ Esta sentencia ha sido frecuentemente interpretada como si aludiera al hombre que, por la ilimitación de sus deseos, se ha perdido de vivir realmente la vida. Me parece que también podría referirse a que el momento de la muerte y el del nacimiento son dos acontecimientos del mismo rango para el hombre que lo percibe: composición y disolución en un universo de composiciones y disoluciones. Creo que la fuerza de la sentencia radica precisamente en el golpe asestado a nuestro querido *principium individuationis*.

²⁴ Ingrato el refrán de Solón, por no reconocer en los goces pretéritos el cumplimiento pleno del fin de la vida. Ingrato hacia el pasado, también, por mantener en suspenso el placer del presente y de su historia en vistas de un porvenir y de un placer siempre por venir.

SV. 81: Οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὐδὲ τὴν ἀξιόλογον ἀπογεννᾶ χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὔθ' ἢ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις οὔτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας.

“No liberan de la perturbación del alma ni tampoco producen una alegría digna de mención, ni la riqueza más grande que exista, ni la honra que viene de los más, ni el ser admirado, ni ninguna otra cosa que provenga de causas sin límites definidos”.

III. Sobre los deseos

Ep. Men. 127: Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί. καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δ' ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.

“Reflexionemos que de los deseos unos son naturales, otros son vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos son necesarios para la felicidad, otros para la ausencia de sufrimientos del cuerpo y otros para la vida misma”.²⁵

Ep. Men. 128: Τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μὴτε ἀλγῶμεν μὴτε ταρβῶμεν· ὅταν δ' ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμῶν, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῶου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρωθήσεται.

“En efecto, un estudio correcto de estos deseos sabe referir toda elección y aversión a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, ya que éste es el fin del vivir feliz. Pues es por esto que hacemos todo: para no sufrir dolor y no ser perturbados. Y apenas una vez realizado esto en nosotros, se disipa toda tempestad del alma, no teniendo el ser viviente que avanzar más allá como hacia algo que le falta, ni buscar otra cosa por la que se volviera pleno el bien del alma y del cuerpo”.

²⁵ Deseos naturales y necesarios son, por ejemplo, a) para la felicidad: el deseo de saber, el deseo de amistad; b) para la ausencia de sufrimientos del cuerpo: el deseo de abrigo, de protección; y c) para la vida misma: el hambre, la sed. Deseos sólo naturales son, por ejemplo, los sexuales. Deseos vanos, finalmente, son el ansia de poder y de riqueza, el anhelo de inmortalidad y la búsqueda de fama.

MC. XXIX: Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ (καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ) καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτ' ἀναγκαῖαι ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι.

“De los deseos, unos son naturales <y necesarios, otros naturales> y no necesarios, y otros no son ni naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión”.²⁶

MC. XXX: Ἐν αἷς τῶν φυσικῶν ἐπιθυμιῶν μὴ ἐπ' ἀλγοῦν δὲ ἐπαναγουσῶν ἐὰν μὴ συντελεσθῶσιν, ὑπάρχει ἡ σπουδὴ σύντονος, παρὰ κενὴν δόξαν αὐταὶ γίνονται, καὶ οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν οὐ διαχέονται ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κενοδοξίαν.

“Entre los deseos naturales que no ocasionan dolor si no son satisfechos, aquellos que se acompañan de una fuerte tensión se generan por la vana opinión, y no es por su propia naturaleza por lo que no se disipan, sino por la vana opinión del hombre”.

SV. 18: Ἀφαιρουμένης προσόψεως καὶ ὁμιλίας καὶ συναναστροφῆς ἐκλύεται τὸ ἐρωτικὸν πάθος.

“Si se suprime el verse y los encuentros y la vida juntos, desaparece la pasión amorosa”.²⁷

SV. 21: Οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον· πείσομεν δὲ τὰς ἀναγκαῖας ἐπιθυμίας ἐκπληροῦντες, τὰς τε φυσικὰς ἂν μὴ βλάπτωσι, τὰς δὲ βλαβερὰς πικρῶς ἐλέγχοντες.

“No hay que violentar la naturaleza, sino persuadirla: la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios y también los deseos naturales si no hacen daño, pero rechazando vigorosamente los dañinos”.

SV. 35: Οὐ δεῖ λυμαίνεσθαι τὰ παρόντα τῶν ἀπόντων ἐπιθυμία, ἀλλ' ἐπιλογίζεσθαι ὅτι καὶ ταῦτα τῶν εὐκταίων ἦν.

“No hay que estropear las cosas presentes por el deseo de las ausentes, sino tener en cuenta que incluso aquéllas fueron de las cosas que invocamos”.

²⁶ Estos últimos son los deseos vanos, que nacen del refinamiento o acicalamiento de los naturales. La vacuidad consiste entonces en un juicio errado que presenta al deseo un objeto inalcanzable. El juicio es errado por desconocer los límites del placer. Se yerra por desmesura y, así, se pierde el placer.

²⁷ De otro modo: sin objeto, no hay auténtica pasión erótica, sólo deseos vacíos. Hermosa manera de llamarnos al cuidado de nuestros genuinos motivos de deseo.

SV. 46: Τὰς φαύλας συνηθείας ὡσπερ ἄνδρας ποιηρους πολὺν χρόνον μέγα βλάψαντας τελείως ἐκδιώκωμεν.

“Dejemos a un lado completamente las malas costumbres, como a hombres malvados que por mucho tiempo nos han hecho gran daño”.

SV. 55: Θεραπευτέον τὰς συμφορας τῇ τῶν ἀπολλυμένων χάριτι καὶ τῷ γινώσκειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπρακτον ποιῆσαι τὸ γεγονός.

“Hay que curar los infortunios mediante el recuerdo agradecido de lo que se ha perdido y mediante el reconocimiento de que no es posible hacer que no se haya realizado lo sucedido”.

SV. 69: Τὸ τῆς ψυχῆς ἀχάριστον λίχνον ἐποίησε τὸ ζῶον εἰς ἄπειρον τῶν ἐν διαίτη ποικιλμάτων.

“La ingratitud del alma hace al viviente ávido hasta el infinito de las variedades en el modo de vivir”.

SV. 71: Πρὸς πᾶσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπερώτημα τοῦτο· τί μοι γενήσεται ἂν τελεσθῇ τὸ κατὰ ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον, καὶ τί ἐάν μὴ τελεσθῇ;

“A todos los deseos ha de aplicárseles esta pregunta: ¿qué me sucederá si se cumple lo que es buscado según mi deseo, y qué si no se cumple?”.

SV. 80: Νέω πρώτη σωτηρίας μοῖρα τῆς ἡλικίας τήρησις καὶ φυλακὴ τῶν πάντα μολυνόντων κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τὰς οἰστροδίαις.

“Para el joven, la parte principal de la salud es la salvaguarda del vigor juvenil y la precaución ante lo que ensucia todo por seguir los deseos furiosos”.