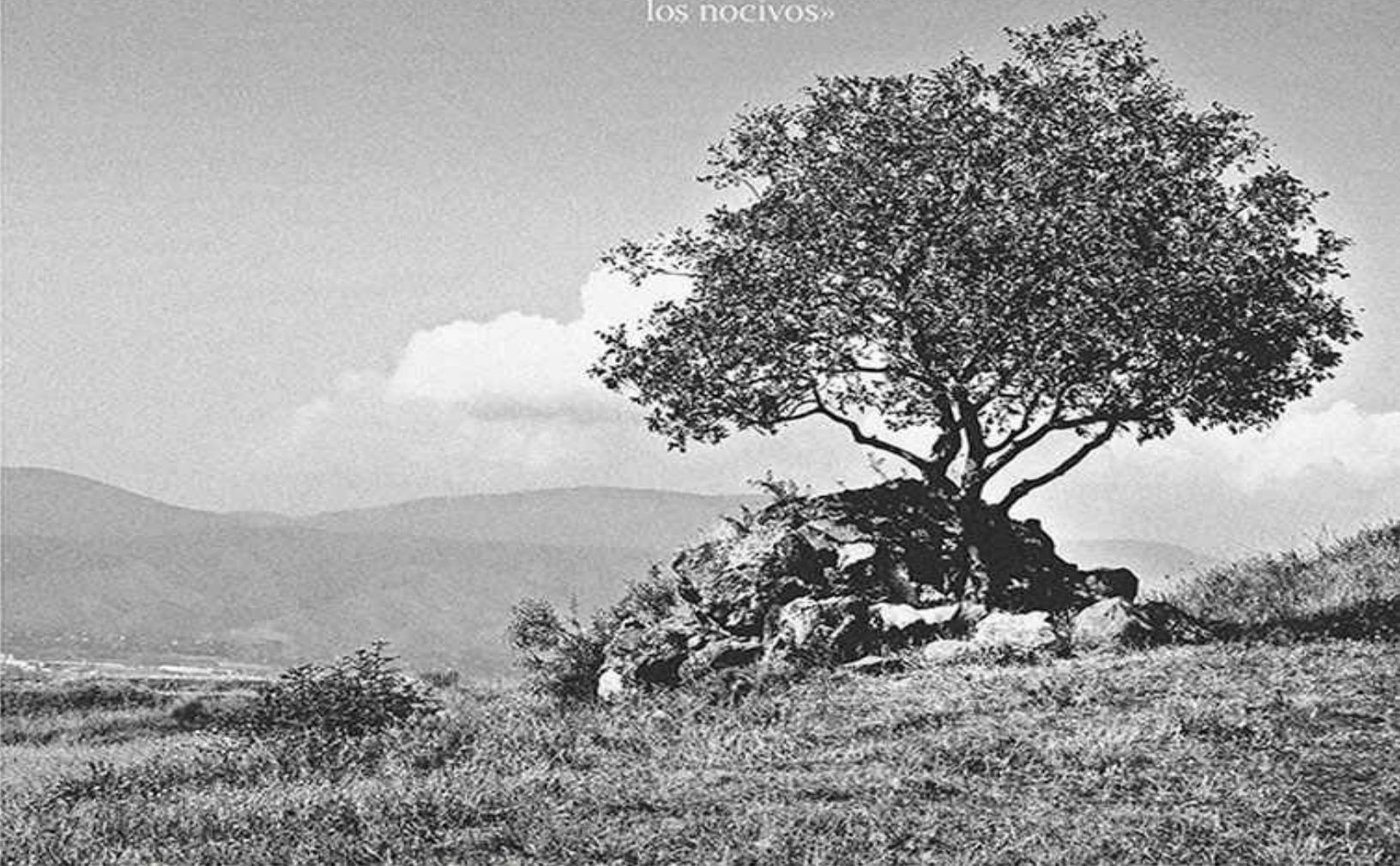


Carlos
García Gual

«No hay que violentar la naturaleza sino persuadirla; y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales siempre que no nos resulten perjudiciales, y rechazando rigurosamente los nocivos.»



EL SABIO
CAMINO HACIA
LA FELICIDAD

DIÓGENES DE ENOANDA
Y EL GRAN MURAL EPICÚREO

Ariel
FILOSOFÍA

Table of Contents

[Prólogo](#)

[LA GRAN INSCRIPCIÓN DE ENOANDA](#)

[Sobre la inscripción y su descubrimiento, por Mireia Movellán Luis](#)

[Nota sobre la traducción](#)

[Mapa de la zona](#)

[La gran inscripción de Enoanda](#)

[Ética](#)

[Carta a Antípatro](#)

[Carta a Dionisio \(y a Caro\)](#)

[Máximas](#)

[A la familia y a los amigos](#)

[Carta a la madre](#)

[Sobre la vejez \(contra los que dicen que la vejez es un mal\)](#)

[Comentario](#)

[Filantropía epicúrea. La inscripción de Diógenes de Enoanda y su afán benéfico](#)

[SOBRE EL PLACER Y LA FELICIDAD. TEXTOS DE EPICURO](#)

[Introducción](#)

[Sobre el placer y la felicidad. Textos de Epicuro](#)

[Máximas capitales](#)

[Acerca del sabio](#)

[Nietzsche y Epicuro](#)

[Nota bibliográfica](#)

[Notas](#)

[Créditos](#)

ÍNDICE

[Portada](#)

[Prólogo](#)

[LA GRAN INSCRIPCIÓN DE ENOANDA](#)

[Sobre la inscripción y su descubrimiento, por Mireia Movellán Luis](#)

[Nota sobre la traducción](#)

[Mapa de la zona](#)

[La gran inscripción de Enoanda](#)

[Ética](#)

[Carta a Antípatro](#)

[Carta a Dionisio \(y a Caro\)](#)

[Máximas](#)

[A la familia y a los amigos](#)

[Carta a la madre](#)

[Sobre la vejez \(contra los que dicen que la vejez es un mal\)](#)

[Comentario](#)

[Filantropía epicúrea. La inscripción de Diógenes de Enoanda y su afán benéfico](#)

[SOBRE EL PLACER Y LA FELICIDAD. TEXTOS DE EPICURO](#)

[Introducción](#)

[Sobre el placer y la felicidad. Textos de Epicuro](#)

[Máximas capitales](#)

[Acerca del sabio](#)

[Nietzsche y Epicuro](#)

[Nota bibliográfica](#)

[Notas](#)

[Créditos](#)

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Próximos lanzamientos
Clubs de lectura con autores
Concursos y promociones
Áreas temáticas
Presentaciones de libros
Noticias destacadas

PlanetadeLibros.com

**Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:**



PRÓLOGO

Nos habría gustado saber más de este Diógenes que tuvo la pintoresca idea de hacer construir un muro enorme de piedra en la plaza de su ciudad natal, allá en Licia, para, a modo de gigantesca pancarta, inscribir en él un resumen de la doctrina epicúrea como una fervorosa exhortación dirigida a los casuales viandantes, invitándoles a leer su mensaje filosófico como un evangelio que prometía una vida de alegre felicidad. La receta, de notable extensión y muy razonada, consistía en ordenar la vida según los consejos de la doctrina de Epicuro: en breves palabras, en dedicarse a buscar el placer y evitar el dolor, tarea que, siguiendo las máximas del amable filósofo del Jardín, quedaba al alcance de todo lector de buen entendimiento. ¡Qué rotundo alarde de filantropía! ¡Qué empeño monumental ese de poner con tan espléndida inscripción la felicidad al alcance de todo el mundo, y, como el texto señala de modo muy claro, no sólo de sus conciudadanos, sino también de extraños y desconocidos!

La grande y elegante inscripción en piedra, en la plaza o ágora de la ciudad, fue realizada, más o menos a mediados del siglo II d. C., con gran cuidado y tuvo que ser costosa. Sus sillares de piedra estaban muy bien pulidos y ensamblados y las letras grabadas con todo cuidado, y seguramente se pintaron en rojo para mejorar su lectura. Por entonces el Imperio Romano, gobernado por la dinastía exitosa de los Antoninos, garantizaba una época de paz y prosperidad en aquellas comarcas de Asia Menor.

Pero el gran muro —con sus noventa metros de largo y unos tres de alto— sería destruido algunos decenios después de su construcción y el intento de su promotor, este Diógenes, viejo epicúreo de ánimo jovial, ciudadano de Enoanda, quedó así frustrado y pronto olvidado durante unos mil setecientos años. No sabemos quién o quiénes derruyeron el muro —tal vez algunos bárbaros o quizá algunos violentos y piadosos adeptos de algún credo religioso que considerarían impío el ilustrado mensaje epicúreo. En todo caso, el monumento fue arrasado y las pulidas piedras se utilizaron en otras construcciones de la zona sin ningún recelo ni reparo cultural, como meros bloques mudos—. Probablemente ya en el siglo III sólo quedaban ruinas sueltas de la gran inscripción, progresivamente desplazadas y enterradas, ruinas de la sorprendente y monumental inscripción que, significativamente, ningún autor antiguo menciona.

Quedó reducida a un montón de piedras dispersas y medio enterradas hasta finales del siglo XIX. Así que sólo fue redescubierta y estudiada a partir de 1889; es decir, muy poco después de que el famoso filólogo Hermann Usener hubiera publicado su *Epicurea*, la más amplia recopilación de todos los textos y fragmentos epicúreos. Estos nuevos fragmentos descubiertos en Enoanda venían así a abrir un nuevo capítulo en la no muy larga serie de textos conservados de esa vieja escuela filosófica. Como ya señalaba Diógenes Laercio, en el último libro de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, la pérdida de los textos epicúreos empezó ya en la

Antigüedad, determinada en gran medida por la tenaz enemistad de las otras sectas filosóficas (como las de los platónicos y estoicos) y, sin duda, también por la censura rigurosa de los cristianos opuestos a la difusión de una doctrina filosófica materialista y tan crítica y destructiva de todos los mitos religiosos. No es pues casual que Michel Onfray, que tanto ha insistido en denunciar ese afán secular de borrar los escritos de los filósofos materialistas y hedonistas, venga a concluir su libro *Sabidurías antiguas* (*Sagesses antiques*, 2006, primer tomo de su *Contrahistoria de la Filosofía*) con el capítulo dedicado a Diógenes de Enoanda, como el último escritor epicúreo.

De este lejano, pero devoto y entusiasta discípulo del filósofo ateniense, sólo sabemos lo que nos cuenta de sí mismo: es decir, que era viejo y estaba enfermo, y que antes de despedirse con ánimo alegre de la vida, quiso dejar escritas sobre piedra y al alcance de todo el mundo las ideas fundamentales de Epicuro, como un gozoso legado filosófico, mensaje destinado a encaminar a los lectores hacia una dicha fácil de lograr, un camino que él mismo había experimentado a lo largo de los muchos años de su vida. El extenso mensaje quedaba muy bien fijado y enmarcado en el extenso muro sobre los sillares de piedra pulida, con una disposición gráfica muy bien pensada.

Recordemos que, frente a las muy notorias variaciones que marcan la tradición de la escuela estoica —con su etapa antigua y sus etapas media y moderna—, los epicúreos se mantuvieron siempre estrictamente fieles a las ideas y palabras heredadas de su venerado maestro. En efecto, nuestro buen Diógenes no se presenta como un pensador original, ni intenta aportar ideas propias o matices nuevos a la doctrina del hedonista ático. Es un fiel mensajero que tan sólo recuerda y repite, para un vasto público, las enseñanzas del fundador del Jardín. Pero tal vez eso, la extraordinaria fidelidad y la confianza sin fisuras es lo que nos parece que merece destacarse aquí. Pues no sabemos que los epicúreos hicieran proselitismo de su doctrina de manera tan abierta o que divulgaran ante amplios públicos su filosofía. No solían ser predicadores populares, sino que preferían comunicarlas a través de círculos de amigos. (Y las dos cartas de Diógenes conservadas en la misma inscripción son una buena muestra de esa comunicación personal.) Sabemos que el mismo Epicuro recelaba de los gustos de la masa, y prefería dirigirse a sus amigos y tratar de los temas filosóficos en reducida compañía. Tal vez por ese mismo recelo Diógenes parece dirigir su mensaje no a la muchedumbre sino a uno por uno de sus lectores, con un tono personal.

En todo caso, está claro que es el fervor de quien ha experimentado a lo largo de sus años la felicidad de esa doctrina lo que le impulsa a proclamar que ése es el remedio para una existencia feliz, libre de los dolores y angustias que enturbian la vida diaria de los insensatos. Pues, como ha resaltado Pierre Hadot, para los antiguos la filosofía no era sólo una teoría sobre el mundo, sino ante todo una praxis, una orientación existencial, reflejada en un modo de vivir acorde a sus firmes principios.

Diógenes muestra, a su manera, el mismo entusiasmo que impulsara a Lucrecio a presentar traducidos los textos de Epicuro en su magnífico poema latino, revistiendo con intenso fervor poético las prosas griegas, proclamando su evangelio con magnífica exaltación. *De rerum natura* precede en unos dos siglos a la inscripción de Enoanda, y nos ofrece el mismo mensaje en otra lengua y con otro tono muy distinto, con un nuevo esplendor. El talante de Lucrecio, admirador de otro gran poeta y filósofo helénico, el presocrático Empédocles, muy poco se asemejaba al de nuestro Diógenes, que como el mismo Epicuro, no parece muy dotado para la poesía. Pero ambos confluían en su admiración profunda y sin reservas de la doctrina de Epicuro. Ni uno ni otro fueron filósofos profesionales, pero ambos querían proclamar que siguiendo la doctrina epicúrea podía alcanzarse la felicidad. Y el uno en sus magníficos versos y el otro en su espectacular inscripción trataban de difundir la buena nueva: ¡al alcance de todos estaba adquirir la felicidad! A tan evangélica tarea les impulsaba un idéntico afán: la «filantropía»; es decir, el «amor al prójimo», y no sólo al próximo por ciudad o raza, sino a todo ser humano sensato, doliente y peregrino. (*Philánthron* es un adjetivo que aparece dos veces en este texto de Diógenes, y en ningún otro epicúreo.) De nuevo nos encontramos aquí con una vieja y acreditada proclama: la filosofía es el remedio de una auténtica salvación y el filósofo se presenta como médico del alma.

Cierto es que, con tal pretensión, toda corriente filosófica se impone competir con otras sectas anteriores o contemporáneas. La inscripción de Enoanda muestra curiosos ecos de esas polémicas. Aquí encontramos duras críticas a filósofos muy variados: desde Platón a los estoicos, e incluso a algunos famosos presocráticos, desde Heráclito a Demócrito. Algunas veces con argumentos precisos, otras en apuntes fragmentados. No son críticas originales de nuestro Diógenes. Sin duda nos reflejan discusiones que remontan a los comienzos del epicureísmo, y opiniones o palabras del mismo Epicuro, enfrentado a tantos rivales. (A lo largo de muchos años los epicúreos polemizaron muy a fondo contra los estoicos y los platónicos. El erudito Diógenes Laercio recoge en sus apuntes sobre la vida de Epicuro los duros calificativos que éste dedicó a otros filósofos. Y, en diversos papiros de Herculano podemos ver cómo Filodemo de Gádara, autor de muchos tratados y poeta epicúreo instalado en la Villa de los Pisones, prodiga sus críticas a numerosos filósofos de escuelas rivales, autores de obras perdidas para nosotros, ahora sólo meros nombres.)

Como anotamos, Diógenes de Enoanda no pretendía ninguna originalidad. Quiso claramente recordar los puntos clave de la filosofía que consideraba el camino seguro y fácil para la serenidad y la dicha. Las secciones del largo texto donde nos encontramos sus acentos personales son las del comienzo, cuando expone sus razones para dejarnos la inscripción, y luego, al final, un par de cartas y, tal vez, el breve alegato en defensa de la vejez. El resto son citas y resúmenes de escritos de Epicuro. Hay que resaltar que entre los párrafos que exponen las líneas

básicas de diversos temas se intercalan algunas máximas, como invitación a los lectores a reconocerlas y guardarlas en la memoria.

De entre los textos que vienen del propio Epicuro algunos los conocíamos por estar entre los ya documentados, como es el caso de algunas *Máximas Capitales*, pero hay otros que nos resultan nuevos, porque aún no estaban entre los transmitidos. Así, por ejemplo, esa hermosa sentencia que dice: «Lo fundamental para la felicidad es la disposición de ánimo, de la que somos dueños» o la que afirma: «Hizo bien Platón al reconocer que el cosmos tiene un origen, pero no al suponerle un creador...».

En fin, todo esto viene a subrayar el enorme interés de nuestra inscripción para completar lo que sabemos de la filosofía epicúrea, por más que muchos de los textos sean sólo breves fragmentos de muy difícil lectura. En muchos casos las frases logran alcanzar sentido gracias a las sugerencias que las completan y a la pericia filológica de los editores. (Conviene destacar al respecto la labor tenaz de M. F. Smith, pero también las propuestas de otros filólogos.) Numerosos textos han quedado reducidos a palabras sueltas sin un contexto que les dé un significado aceptable, y en esos casos no quedan recogidos en nuestra traducción.

LA GRAN INSCRIPCIÓN DE ENOANDA

SOBRE LA INSCRIPCIÓN Y SU DESCUBRIMIENTO

Por Mireia Movellán Luis

Descubrimiento, datación, contexto, Diógenes

La transmisión hasta nuestros días del conocimiento antiguo toma a menudo caminos sorprendentes. Como otros filósofos de la época, Epicuro creó una escuela en Atenas, allá por el siglo IV a. C., conocida como el Jardín porque los discípulos se reunían justamente en el jardín de la casa del maestro. Cuenta Diógenes Laercio [\[1\]](#) que los escritos epicúreos conservados en la escuela ocupaban más de trescientos rollos de papiro y que al frente de ella se habían ido sucediendo los discípulos de Epicuro con el fin de perpetuar las enseñanzas del maestro. En efecto, la escuela seguía en funcionamiento en el siglo III de nuestra era; sin embargo, los numerosos tratados que escribió el filósofo habían desaparecido probablemente antes del siglo IV. Aquí es donde entran en escena, por suerte para nosotros, las tradiciones paralelas, los discípulos e, incluso, las casualidades. Con toda probabilidad, Epicuro no llegó a imaginar que sus enseñanzas perdurarían hasta la actualidad gracias a un largo poema escrito por Lucrecio en hexámetros latinos, el *De rerum natura*. Tampoco que la erupción del Vesubio que destruyó Pompeya y Herculano en el año 79 conservaría carbonizada una biblioteca donde se almacenaban copias de sus escritos que poco a poco vamos descubriendo. Quizá en algún momento el maestro se hizo la ilusión de pensar que un estudioso como Diógenes Laercio, escribiría sobre él y conservaría tres de sus más importantes cartas filosóficas. Sin embargo, lo que probablemente nunca llegó a intuir el filósofo es que alguien mandaría plasmar sus preceptos en una inscripción situada en el ágora de una pequeña ciudad asiática, Enoanda. [\[2\]](#)

Hasta finales del siglo XIX, Enoanda era sólo el nombre de un antiguo asentamiento en el norte de Licia visitado por algunos viajeros de sociedades geográficas, tan de moda por aquellos años. Se trataba de un lugar con una gran acumulación de ruinas e inscripciones que no fueron bien investigadas hasta que en 1889, un epigrafista francés, Georges Cousin, empezó a prestarles atención y descubrió un nombre, Diógenes, en lo que parecía ser algo así como el equivalente en epigrafía a lo que hoy sería el título y dedicatoria de un libro. Este nombre, y el sillar que lo contenía, parecían dar coherencia a los 64 fragmentos circundantes que empezaron entonces a tomar sentido: resultaron pertenecer a una gran inscripción colocada en un pórtico, con toda probabilidad en el ágora de la ciudad, como un anuncio del evangelio de Epicuro. [\[3\]](#)

Gracias a la dedicatoria, sabemos que nuestro Diógenes era anciano y estaba enfermo, sea lo que sea lo que quiera decir *kardiakón pathos*, [\[4\]](#) y, por razones obvias, intuimos que debió de ser un personaje rico e influyente en la ciudad, pues sólo alguien así puede mandar erigir en plena ágora el monumento que nos ocupa. Durante muchos años, ya desde que empezaron a conocerse los primeros fragmentos de la inscripción, se consideró que debió de erigirse a finales del siglo II

o principios del III de nuestra era.^[5] Sin embargo, Martin Ferguson Smith retrasó la fecha a mediados del siglo II gracias a una inscripción datada perfectamente el 29 de agosto del 124, durante el reinado de Adriano, según la cual se establecía un festival de música en Enoanda.^[6] Las letras de esta inscripción son tan parecidas a las del monumento de Diógenes que incluso imaginando que el artesano hiciera aquella en su juventud y la de Diógenes en su madurez, debe entenderse que no pueden mediar más de 50 años entre una y otra.

Nos encontramos, pues, en pleno siglo II: Enoanda (la 'rica en vino' o en 'vides'), situada en una colina a cuarenta y cinco kilómetros al noroeste de la antigua Telmeso (actual Fethiye), es entonces un centro de tráfico comercial dentro del área de influencia de la isla de Rodas. En efecto, desde las conquistas de Alejandro y la época helenística se mantenía un comercio a larga distancia con Oriente basado generalmente en artículos de lujo como especias, seda, marfil o perfumes que también había generado una importante red de intercambios entre las regiones intermedias, como Anatolia, Fenicia, Babilonia y Egipto. En esta época, Licia fue el último estado helenístico en ser anexionado formalmente al Imperio Romano (el emperador Claudio creó la provincia en el año 43) pero, más allá de los cambios administrativos que esto pudo suponer, la conquista no significó una quiebra con la tradición.

Ciertamente, los romanos asimilaron el legado griego y se valieron de su lengua, cultura y prestigio como vehículo administrativo y de propaganda política. Pero no fue un uso sencillamente político o estratégico, sino sincero: el emperador Adriano, por ejemplo, era conocido por su acusado filohelenismo y su devoción por las costumbres y tradiciones orientales, mientras que Marco Aurelio, en su visita a Atenas, renovó el interés imperial por el epicureísmo. En efecto, es ésta una época de profunda inclinación por el mundo de las ideas griego. En particular, por el epicureísmo. Mientras otras escuelas filosóficas habían ido desapareciendo o habían ido modificando sus preceptos según quién se encontraba al frente de ellas, el Jardín epicúreo mantenía muy vivas las enseñanzas del maestro y sus obras. Más allá de Atenas, el epicureísmo se había extendido en la península Itálica desde el siglo II a. C. (el máximo exponente sería Lucrecio); por Siria, como muestra Filodemo de Gádara, cuya biblioteca es la que nos ha conservado el Vesubio en Herculano; y por Egipto, donde algunos papiros revelan cierto interés por las cuestiones epicúreas (de hecho, en uno de ellos se conserva una carta en la que se pedía al destinatario que remitiera unos libros sobre Epicuro).^[7] Aunque un poco más tardío, tampoco podemos olvidar el testimonio de Diógenes Laercio: de los diez libros que componen sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, el último está dedicado totalmente a Epicuro, mientras los demás filósofos comparten espacio en los otros libros (excepto Platón, que ocupa el libro tercero completo).

En este contexto, poco más sabemos de Diógenes de Enoanda de lo que ya hemos dicho. La mejor presentación es la que hace él mismo en su propia inscripción, en el centro del muro, sobre el tratado de Ética y bajo el que versa

sobre la vejez. Nos cuenta que su salud era precaria y que, quizá por ello, solía beber leche cuajada (fr. 121). También que en una ocasión se encontraba enfermo en Rodas y fue cuidado por una mujer por recomendación de sus amigos Menneas, Caro y Dionisio (fr. 122). En efecto, parece que era un visitante habitual de Rodas, en parte por su amor a la filosofía (a juzgar por lo que cuenta, debió de existir una interesante comunidad epicúrea en Rodas), en parte por su deseo de evitarse el mal tiempo de Enoanda en invierno. Es desde Rodas, por ejemplo, desde donde escribe a su amigo Antípatro, habiendo llegado desde Enoanda escapando de la nieve (se trata de la carta que empieza en el fr. 62). Ciertamente es que, en tanto que epicúreo ortodoxo, Diógenes no recomienda la riqueza o el poder político, pero tenemos que asumir que debió de ser tanto rico como influyente políticamente: que era rico lo indica la posibilidad de afrontar la enorme inscripción y el poder residir en Rodas en invierno; en cuanto a la vida política, aunque afirma no participar en los asuntos públicos (fr. 3), alguna influencia tendría que tener para que le permitieran colocar la inscripción en un lugar público. Lo más probable es que, como miembro de alguna de las familias prominentes de Enoanda, cumpliera con ciertas obligaciones cívicas, aunque fueran las mínimas. De hecho, más allá de cargos políticos, es probable que, no sólo la inscripción, sino el pórtico completo del ágora fuera mandado construir (o restaurar, si ya existía) por el propio Diógenes con el objetivo de crear un buen escenario para aquélla.

La inscripción: estructura y contenido

La inscripción de Enoanda es un monumento único: no conservamos de la Antigüedad ninguna otra inscripción parecida, ni en tamaño ni en contenido. A lo largo del texto, Diógenes hace referencia explícita a la naturaleza de su obra y la relaciona con el contexto de la terapia y filantropía epicúreas (cf. fr. 3 y 119). Ciertamente, se muestra preocupado e interesado en acentuar y hacer explícita, más si cabe, su elección del medio monumental para el objetivo de promocionar la filosofía epicúrea. Sin embargo, no parece que toda la investigación al respecto haya prestado suficiente atención al soporte monumental. Por una parte, este aparente olvido es debido a que muchas monografías y artículos se han escrito sin atender a la inscripción en sí, sino sólo consultando las ediciones existentes y preocupándose solamente por el contenido del texto. Por otra parte, y por desgracia, también es cierto que la inscripción se encuentra esparcida en sillares sueltos a lo largo y ancho del yacimiento, de modo que es difícil hacerse una idea de lo que debió de ver y pensar un paseante de Enoanda de la época, paseante en el que sí pensaba Diógenes (fr. 119). No obstante, parte de la responsabilidad recae también en el propio Diógenes: cada sección de la inscripción se presenta como un papiro desenrollado, no como uno espera que se estructure una inscripción monumental.^[8] Esto, junto con el necesario formato de las ediciones modernas (un tratado seguido de otro sin poder atender a su colocación en vertical u horizontal), hace que al enfrentarnos al texto publicado hoy día lo asimilemos fácilmente a fuentes papiráceas, más familiares e igualmente fragmentarias. En

consecuencia, las actuales ediciones y traducciones piden un esfuerzo por parte del lector para que no olvide que se encuentra ante los restos de una enorme inscripción que se situaba en el pórtico del ágora de Enoanda.

Efectivamente, la imitación a lo largo de la inscripción del tipo de libro contemporáneo, el volumen de papiro, se manifiesta en la disposición del texto en columnas, en la extensión de las líneas, en las normas de división silábica seguidas, y en los métodos de puntuación usados. Se ha propuesto que quizá Diógenes escribiera primero sus tratados en papiros, si no para distribuirlos entre sus amigos, al menos sí para entregarlos al grabador (cosa segura para las epístolas, como la mencionada a Antípatro). Lo que es evidente es que la inscripción se planeó concienzudamente, no de modo casual, y es seguro que Diógenes se encargó de que quedara bien estructurada y fuera legible de manera cómoda por cualquier caminante. En este sentido, es innegable, por ejemplo, que los tratados no están colocados de modo aleatorio. Un ejemplo: la *Física* antes de la *Ética* es el orden correcto para un epicúreo, pues Epicuro pensaba que el estudio de la *Física* era el conocimiento necesario para alcanzar la moral buscada. Esta colocación, de la *Ética* tras la *Física*, viene también corroborada por el hecho de que la nota introductoria a la *Física* sirve como introducción a la inscripción en su conjunto.

El muro se componía, pues, de sillares de piedra caliza que han sufrido cierta deformación con el tiempo. La piedra que en origen era de color ocre claro se ha vuelto gris-azulada por las inclemencias del clima, sin olvidar las evidentes roturas que han sufrido algunos de los sillares. Se ha podido establecer que la piedra pertenece a la propia cantera de Enoanda, que probablemente se encontraba en una colina al norte de la ciudad, tras lo que hoy se interpreta como la Acrópolis cívica. Cada editor, a lo largo del tiempo, ha propuesto su propia reconstrucción de la inscripción que ha ido modificándose a medida que aparecían nuevos restos. Para ello, existen algunas evidencias arquitectónicas o arqueológicas, como ciertas marcas de colocación en los bloques y las medidas de éstos, pero la mayoría son epigráficas: el tamaño de las letras, el número de líneas que contienen los sillares y los espacios en blanco o márgenes deberían colaborar en la reconstrucción de cierto orden. Es evidente que la disposición de los sillares inscritos debía de ser aquella que permitiera leerlos bien a un paseante de pie frente a ella. Por ejemplo, aunque no sabemos la altura exacta de la inscripción, sí se puede afirmar que la línea inferior, la del nivel del suelo, no estaba inscrita, pues nadie espera que el lector se arrodille, sino que se debe facilitar su lectura. Por la misma razón, las letras de los sillares superiores son de un tamaño mayor que las de los inferiores, cosa que facilita parte de la reconstrucción ideal de la inscripción.^[9]

De la colección de fragmentos conservados, distinguimos diversas secciones: ^[10] los tratados sobre *Física* y *Ética* se situaban en la parte baja del muro, pues están inscritos con letras pequeñas (de 1,8 cm) y debieron de estar al nivel de los ojos; el tratado *Sobre la vejez* debió de situarse en la parte más alta porque es el que está inscrito con letras más grandes (entre 2,8 y 3 cm), por otra parte, es el

único que ocupa tres registros de la inscripción. Las demás secciones no pueden ubicarse claramente y comprenden dos cartas dirigidas por Diógenes a sus amigos, esto es, la *Epístola a Antípatro* y la *Epístola a Dioniso* (cuyas letras miden 1,8 cm), una colección de *Máximas epicúreas* y la *Carta a la madre* de Epicuro (ambas con letras de una altura de 2,3-2,4 cm). En última instancia, se han identificado también otros restos de difícil adscripción que probablemente contengan otros escritos dirigidos a la familia y a los amigos. Un esquema sumamente simple, calculando unos noventa metros de largo y unos tres de alto, sería el que sigue.[\[11\]](#)

Sobre la vejez (A)		
(B)	Carta a la madre	
(C)		
Quizá en blanco		
Introducción	Física	Máximas
Ética		Epístolas
Quizá en blanco		

Al colocar esta inscripción en el muro del pórtico, Diógenes ha optado por un modo muy singular de difundir su mensaje. Ha abandonado la manera tradicional de poner en circulación una obra literaria o filosófica, puesto que no ha hecho copiar los textos en rollos de papiro para luego distribuirlos, sino que ha recurrido a uno de los medios típicos de propaganda de los textos oficiales del poder.[\[12\]](#) Del mismo modo que las *Res gestae* de Augusto, el monumento más conocido de este tipo, u otros más cercanos a su mundo, de benefactores locales que hicieron erigir inscripciones en las que se especificaban sus donaciones a la ciudad, Diógenes decide mostrar así cuál es su legado. En efecto, a juzgar por el resto de inscripciones conservadas en Enoanda, los siglos I y II de nuestra era fueron un momento de pujanza económica en la región en el que ciertos personajes sobresalieron por su evergetismo.[\[13\]](#) Diógenes, a su manera, fue un tipo diferente de benefactor: su inscripción, en vez de hacer una enumeración de sus dones, es el don en sí mismo. Él mismo deja claro que sus motivos son enteramente filantrópicos y no políticos (fr. 3 y 29) e, incluso, menciona los baños (quizá en referencia a los que otro benefactor había construido no hacía mucho)[\[14\]](#) y los espectáculos (recordemos la inscripción sobre el festival musical que puede datarnos al propio Diógenes) entre las cosas que no dan placer verdadero. En contra de lo que se ha argüido como una inconsistencia de Diógenes, esto es, que el proselitismo no encaja bien con el ideal epicúreo de retirarse de la vida pública, una lectura atenta de las razones esgrimidas por él mismo demuestra que la inscripción significa todo lo contrario. Una vez construido el muro y colocada la

inscripción, no es preciso mayor esfuerzo por parte del autor. Es más, Diógenes sabe que está próximo a la muerte, por lo que no tiene intención de conocer el resultado de su esfuerzo: lo hace por pura filantropía.[\[15\]](#)

Historia de la investigación

Desde mediados del siglo XIX, la zona de Asia Menor era frecuentada por arqueólogos, historiadores y demás viajeros interesados en las ruinas que poco a poco iban apareciendo. Para hacernos una idea del movimiento que había en la zona, baste recordar el nombre de Heinrich Schliemann y el descubrimiento en 1870 de las ruinas de Troya en Hissarlik. Fueron Maurice Holleaux y Pierre Paris, en 1884, los primeros en prestar atención a las ruinas de Enoanda y a la gran cantidad de inscripciones que ahí se encontraban. Parecía claro que habían encontrado algo relacionado con alguna obra de Epicuro pero las pocas inscripciones que estudiaron no les llevaron a ninguna conclusión. El año siguiente llegaron Georges Cousin y Charles Diehl y continuaron con la búsqueda de fragmentos de lo que ya empezó a entenderse como una monumental inscripción. Tras varias campañas, finalmente Cousin publica en 1892 las transcripciones de un total de 64 fragmentos, pero sin dibujos ni medidas; edición que sería ampliada poco después por Hermann Usener con brillantes correcciones y sugerencias. La investigación fue continuada por Rudolf Heberdey y Ernst Kalinka, que añadieron 24 nuevos fragmentos a la colección ya existente.

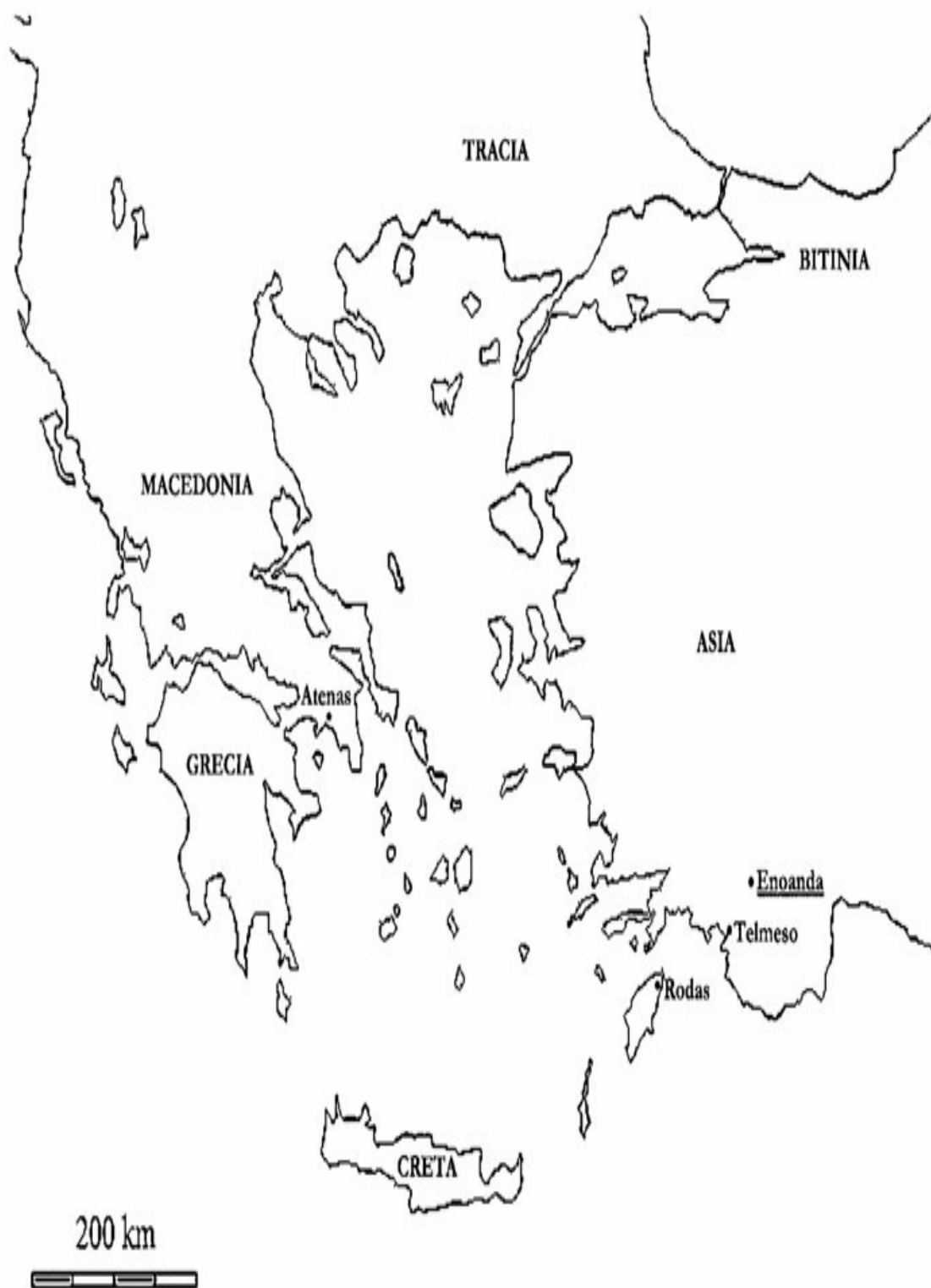
Ya en el siglo XX, en 1907, aparece la primera edición Teubner a cargo de Johann William con la que empieza a surgir la necesidad de dar coherencia a la colección de tratados incluidos en la inscripción. Grilli, en su traducción italiana de 1950 introdujo numerosas sugerencias de ordenación. La segunda edición Teubner, de 1963, a cargo de C. W. Chilton no mejora excesivamente las anteriores. Y es que, de los tres editores, los dos primeros nunca vieron los restos de la inscripción *in situ*, es decir nunca viajaron a Enoanda, y Chilton estuvo ahí sólo unas horas. El hecho de que no examinaran ni las piedras en sí mismas ni los dibujos conservados en los cuadernos de los primeros investigadores (que todavía hoy se pueden consultar), significa que dependían totalmente de las ediciones del siglo XIX. Finalmente, en 1993, tras años de investigaciones sobre el terreno en Enoanda (desde 1968), aparece la edición crítica de Martin Ferguson Smith acompañada de un exhaustivo estudio y se convierte en la obra de referencia hasta hoy. En los últimos años, de 2007 a 2012, se han llevado a cabo nuevas campañas de excavación por parte del *Deutsches Archäologisches Institut* y han aparecido nuevos restos que han sido publicados por Martin F. Smith y Jürgen Hammerstaedt en una serie de artículos que vienen a complementar la edición de 1993.

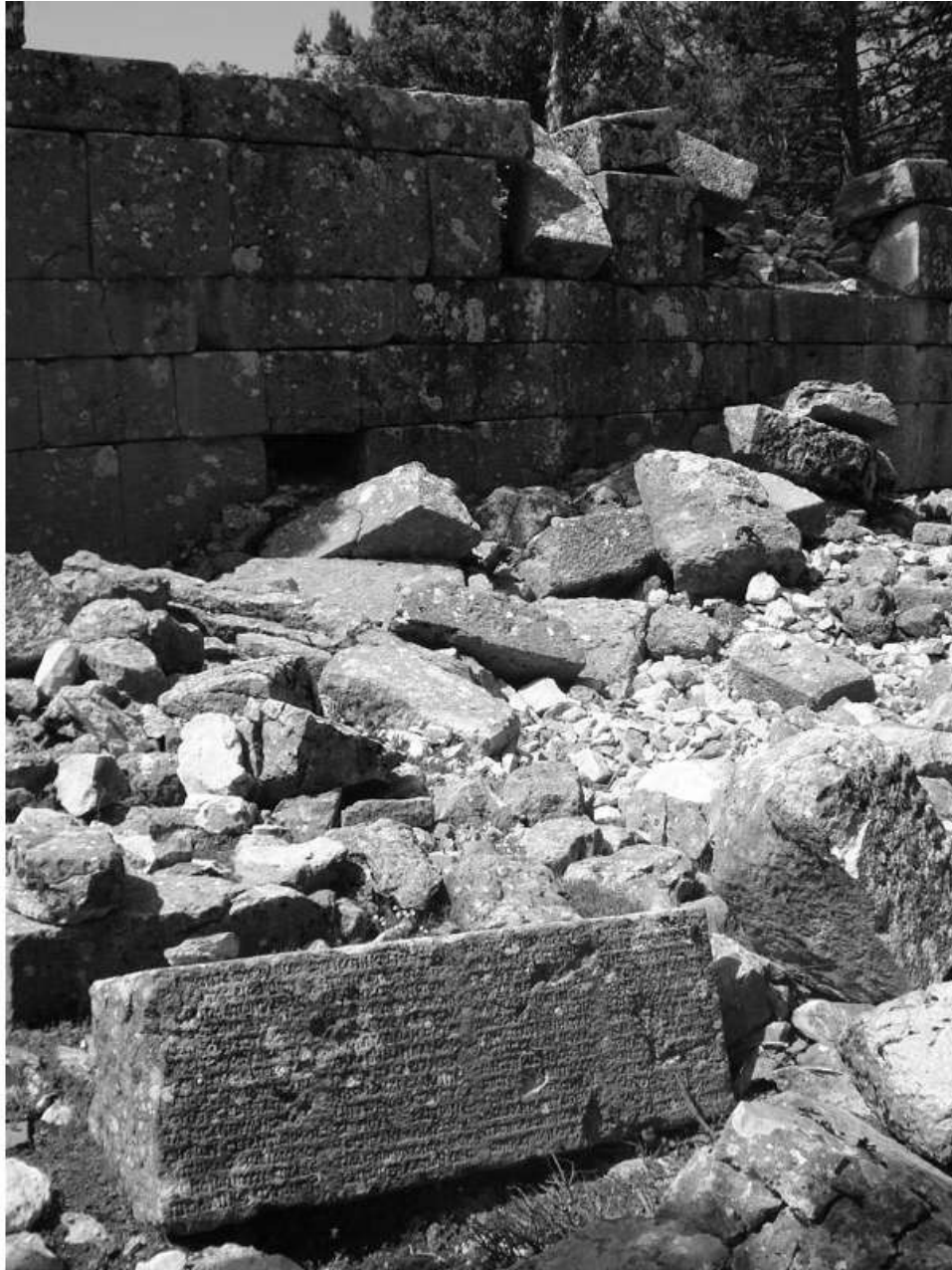
Nota sobre la traducción: En la presentación y versión de los textos he seguido la numeración de la edición de Smith (de 1993) y añadido, allí donde corresponde,[\[16\]](#) los nuevos fragmentos publicados después de este libro por Martin F. Smith y Jürgen Hammerstaedt tras las siglas NF (New Fragments = Nuevos fragmentos). Los corchetes indican que las palabras traducidas son reconstrucciones de los editores. En la traducción, se han omitido los fragmentos demasiado pequeños, de vocablos sueltos o sin sentido completo. CGG.

Mapa de la zona

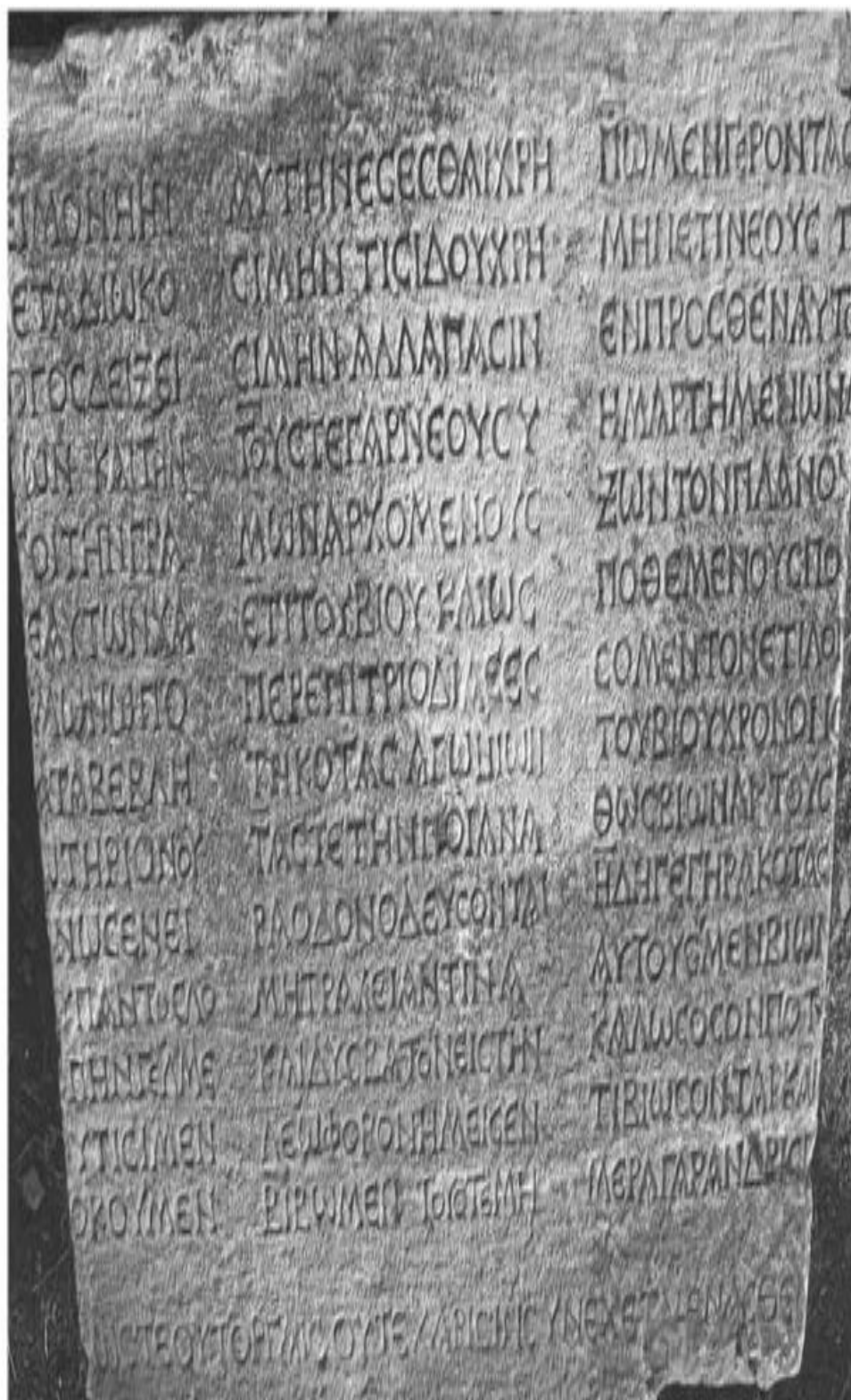
Mapa de la zona

Mapa de la zona





Un fragmento de la inscripción de Diógenes de Enoanda.
Fuente: Wikimedia Commons



NF 207.

Fuente: Smith-Hammerstaedt (2012, p. 10)

LA GRAN INSCRIPCIÓN DE ENOANDA

FÍSICA

1

[Diógenes de Enoanda: *Epítome sobre la sensación y la naturaleza.*]

2

[Al observar que la mayoría de la gente sufre por las falsas nociones sobre las cosas y no escucha al cuerpo] cuando les ofrece sus importantes y justas [acusaciones] contra el alma, alegando que es injustamente atormentado y maltratado por el alma y presionado hacia cosas que no son necesarias, porque los deseos del cuerpo son pequeños y fáciles de saciar, y el alma también puede vivir bien compartiendo ese disfrute, mientras que los del alma son a la par grandes y difíciles de lograr y, además de no ser provechosos a nuestra naturaleza, suponen auténticos riesgos, de modo que, reasumiendo lo que estaba diciendo, viendo a cuantos estaban en ese estado de ánimo, me compadecí de su vida y lloré por la pérdida de su tiempo y vine a considerar como deber de un hombre de bien acudir a socorrer con afecto humano, en la medida que está a mi alcance, a las personas de buen juicio. Ésta es la razón primera de esta inscripción.

Digo, por un lado, que el vano temor a la muerte y a los dioses os angustia a la mayoría de vosotros, y, por otro, que lo que produce la alegría de verdad duradera no son ni los teatros ni los espectáculos, ni los baños ni los perfumes ni los ungüentos que dejamos del todo para las masas vulgares, sino el estudio de la naturaleza...[\[17\]](#)

3

[Y he querido refutar a los que acusan a la filosofía[\[18\]](#) de no sernos provechosa.] Así que, aunque no participo de los asuntos públicos, digo estas cosas como si me hiciera presente en ellos, intentando mostrar que lo que conviene a nuestra naturaleza, que es la serenidad de ánimo,[\[19\]](#) es lo mismo para uno y para todos. Y, así pues, tras haber expuesto el segundo motivo de mi inscripción, voy a presentar todo lo que he meditado, explicando cómo es y cuál su fundamento.

Llegado ya al ocaso de mi vida, a punto casi de despedirme de la existencia por motivo de mi edad, he querido hacerlo con un hermoso peán[\[20\]](#) para celebrar la plenitud de sus placeres, a fin de no quedarnos atrás en ayudar ya a las personas de buen entendimiento.[\[21\]](#) Así que, si uno solo, o dos o tres o cuatro o cinco o seis o cualquier otro número de personas que prefieras, amigo, con tal de que no sean demasiadas, se hallaran angustiadas, yo me dirigiría personalmente a cada uno de ellos, uno por uno, para darles mi mejor consejo. Porque, como he dicho antes, la mayoría de la gente andan enfermos en masa, afectados, como por una epidemia, por sus falsas opiniones[\[22\]](#) acerca de las cosas, y van enfermando cada vez más, pues en sus empeños se contagian la enfermedad unos a otros, como sucede en los rebaños.

Y justo es acudir en ayuda también de los que vivirán después de nosotros,

pues también ellos son algo nuestro aunque no hayan nacido, y es además una muestra de amor al prójimo[23] socorrer[24] a los forasteros que se lleguen hasta aquí. Así que, como los consejos de la inscripción quedarán al alcance de muchos más, he querido utilizar este pórtico para exponer en un ámbito público los remedios medicinales[25] de la salvación. Estos remedios médicos los hemos probado nosotros cabalmente. Porque nos hemos liberado de todos los temores que suelen acongojarnos en vano, y hemos anulado por completo las penas superfluas y limitado las naturales en su conjunto a algo pequeño, reduciendo su grandeza a lo mínimo.

4

[...] Algunos filósofos, y de modo especial los socráticos, afirman que el investigar la naturaleza y los fenómenos celestes es una ocupación excesiva e inútil, y no se dignan ocuparse en nada por el estilo.

5

[Otros no desacreditan] declaradamente la investigación de la naturaleza, avergonzándose de reconocer tal aserto, pero usan otros modos de rechazo. Pues, cuando afirman que las cosas son inaprensibles, ¿qué hacen sino decir que no debemos investigarlas? Pues ¿quién va a elegir buscar lo que nunca se encuentra? Así, Aristóteles y los que siguen la misma senda peripatética que Aristóteles dicen que nada puede saberse de modo científico. Porque todas las cosas fluyen sin pausa y por la rapidez de su flujo escapan del todo a nuestra aprehensión sensible. Nosotros, sin embargo, reconocemos ese fluir de las cosas, pero no el que sea tan rápido que la naturaleza de cada suceso resulte en todo momento inaprehensible a nuestros sentidos. Pues, en tal caso, tampoco podrían sostener quienes mantienen esa opinión lo que ahora manifiestan, que esto sea blanco y esto sea negro unas veces, y otras que eso no es blanco ni eso negro, a no ser que previamente hayan conocido la propiedad de lo blanco y lo negro. Y, en cuanto a los filósofos llamados «efécticos», [26] como Lácidas de Cirene...

6

[Respecto de los primeros cuerpos, también] llamados elementos, [27] que, por un lado, han subsistido desde un principio y son indestructibles y, por otro, generan las cosas (visibles) qué son lo explicaremos después de haber demolido las opiniones de otros. Así pues, Heráclito de Éfeso dijo que el fuego era el elemento básico, [28] Tales el agua, Diógenes de Apolonia y Anaxímenes el aire, Empédocles de Agrigento que el fuego, el aire, el agua y la tierra, Anaxágoras las homeomerías de cada cosa, y los de la Estoa que la materia y dios. Pero Demócrito dijo que (el elemento primordial) eran las sustancias atómicas, [29] y lo hizo correctamente, pero luego se equivocó en algunos puntos sobre ellas. Esto será objeto de examen según nuestras opiniones. Ahora vamos a llamar a juicio a los recién citados, no por discutir con ellos con pasión polémica, sino queriendo dejar a salvo la verdad.

Y, en primer lugar, con Heráclito, puesto que lo hemos citado al comienzo de la lista. Erróneamente dices, Heráclito, que el fuego es el elemento básico. Porque no

es indestructible, sino que vemos que se destruye por sí mismo, y tampoco puede engendrar las cosas...

7

[...] Equivocose también, de modo indigno de sí mismo, Demócrito al decir que los átomos son los únicos elementos que existen de verdad en las cosas reales,[\[30\]](#) mientras que todo lo demás sólo existe por convención. Porque, según esa afirmación tuya, Demócrito, no sólo no podremos encontrar la verdad de ningún modo, sino que tampoco vivir, ni protegernos del fuego y de la destrucción...

8

[Puesto que nadie puede destruir los primeros cuerpos][\[31\]](#) ya sea un dios o un hombre, hay que concluir que son simplemente indestructibles. Pues si se destruyeran, según la necesidad [todo podría ir hacia el no ser].

9

[...] Que muchas veces las imágenes y las apariencias son naturalezas verdaderas, incluso los espejos me lo atestiguarán. Pues, en efecto, no va a refutar lo que yo digo la imagen que dará juramento en los espejos. No podríamos verla en ellos ni aparecería ninguna, si no se produjera una corriente continua que va de nosotros hasta ellos y que nos devuelve la imagen. Conque también esto demuestra que hay una emanación de cada una de las partículas (que componen la imagen) que es llevada (y devuelta) a la zona opuesta frontalmente. Así que las imágenes que fluyen desde las cosas reales al incidir en nuestros ojos son la causa de que nosotros veamos los objetos y que [al llegar al entendimiento, de que las pensemos. Así pues, a partir de las impresiones][\[32\]](#) las cosas que son vistas en nuestras miradas las entiende el alma. Y al recibir las impresiones de las primeras imágenes nuestra naturaleza se hace porosa de tal modo que, incluso cuando no están ya presentes los objetos que vio al comienzo, se mantienen en nuestra mente imágenes semejantes a las anteriores, surgiendo sus figuras tanto en la vigilia como en el sueño. Y no nos extrañemos de que eso se produzca incluso cuando dormimos. Pues de igual manera también entonces fluyen nuestras representaciones.[\[33\]](#) ¿Cómo pues? Cuando dormimos, al estar todos nuestros sentidos como relajados y apagados de nuevo por el sueño, el alma, que aún está despierta y [es entonces incapaz de reconocer] la impresión y disposición de lo que recibe en ese momento, al recoger en sí las imágenes que le llegan, se forja una opinión injustificada y falsa sobre ellas, como si ésta fuera de acuerdo con una presencia firme de cosas de verdad. Porque entonces duermen los medios para comprobar la opinión; es decir, lo que son los sentidos. Pues la regla y el criterio de verdad de nuestros sueños siguen siendo éstos.

En contra de tu argumentación, Demócrito, decimos ahora estas cosas. La naturaleza de los sueños no es de ninguna manera de origen divino, como afirmas, ni tampoco premonitoria, sino que, insisto, lo que ocasiona los sueños son, más bien, ciertas causas naturales, de modo que así queda rebatido el argumento sofístico.

Por lo tanto las imágenes no son vanas ilusiones de la mente, como afirman los estoicos. Pues, en efecto, cuando dicen, por un lado, que son vanas, aunque tienen naturaleza corpórea, ésta es extremadamente tenue y no deja impresión en los sentidos, están dando una mala interpretación, pues sería necesario decir que es corpórea por más tenue que sea. Pero si es tan vana que no tiene entidad ninguna corpórea —y eso es más bien lo que quieren decir, más que lo anterior— ¿cómo podría lo vano ser representado?

¿Qué sucede pues? Las imágenes tienen una composición sutil y que queda más allá de nuestra vista, pero no es vana. Pero la mente... Cuando creemos que vamos a ser golpeados por una espada o precipitados a algún abismo nos echamos atrás por miedo, incluso si estamos en compañía. A esto añado lo siguiente. Cuando [en sueños] tenemos una relación sexual, al modo de cuando despiertos, no se puede argumentar que no obtenemos placer de ello porque estemos dormidos. No se debe, por lo tanto, decir que son representaciones vanas éstas, cuando tienen tanto efecto.[\[34\]](#) Sin embargo, por otra parte, aunque no son vanas, carecen de huella sensible y explicación racional, y no nos hablan expresamente a nosotros, como supone Demócrito. Pues es imposible que eso ocurra en tejidos tan sutiles y carentes de la textura de una naturaleza firme. Ésos se han equivocado y yerran en sentidos opuestos, los estoicos y Demócrito. Ya que los estoicos niegan a las fantasías la capacidad[\[35\]](#) que ellas tienen y Demócrito, en cambio, les otorga la que no tienen. Mas la naturaleza de los sueños...

[Los antepasados] del ser humano, después de haber nacido de la tierra, según la argumentación presentada, lograron añadir este singular recurso de vigor a su natural...

[A partir de las cuevas en que habitaban para huir de los fríos inviernos,] al pasar el tiempo, llegaron a la invención de casas para vivir, y a partir de los envoltorios que se fabricaban para sus cuerpos cubriéndose con el follaje de las plantas o con pieles —porque ya mataban animales—, llegaron a la idea de hacerse vestidos —aunque no cosidos, sino más bien a la manera de pellejos o algo por el estilo—. Más tarde, al avanzar, el tiempo les inspiró también, a ellos o a sus descendientes, la idea del tejido. Así que para ningún arte ni técnica, como tampoco para las mencionadas, hay que aducir a Atenea ni a ningún otro de los dioses. Pues todas las artes las engendraron las necesidades[\[36\]](#) y diversas circunstancias en el curso del tiempo. Tampoco con relación a sus voces, me refiero a los nombres y los verbos,[\[37\]](#) con las que construyeron sus primeras expresiones los seres humanos nacidos de la tierra, no vamos a mencionar a Hermes y sus enseñanzas, como postulan algunos, ya que eso resulta una evidente tontada, ni vamos a creer a los filósofos que por imposición y enseñanza les fueron impuestos los nombres a las cosas, a fin de que los seres humanos obtuvieran de cara a su comunicación mutua

una fácil manifestación de sus cosas. Pues es absurdo, y aún más ridículo que todo lo ridículo, y por otro lado imposible, el que alguien pudiera convocar a tan vastas muchedumbres siendo él un solo individuo, ya que por entonces aún no existían reyes, ni tampoco letras ni signos vocálicos en parte alguna, porque sobre esos asuntos habría sido imposible, de no ser mediante un decreto, hacer una convocatoria de las gentes; y, por otra parte, incluso si se las hubiera reunido, que se las aleccionara a la manera de un maestro de escuela que llevara una varita como puntero y que, apuntando a cada una de las cosas, fuera diciendo: «esto va a llamarse piedra», y «esto madera», y «esto de aquí ser humano», y así «perro», «vaca», «burro»...

13

[Los cuerpos celestes],[\[38\]](#) cuando los remolinos del aire producen un movimiento semejante, todos se mueven con gran ímpetu, pero algunos de ellos chocan entre sí y otros no. Y los unos recorren un curso recto de un punto a otro, mientras que otros uno circular, como el Sol y la Luna. Algunos giran en un mismo círculo, como la Osa. Por otro lado unos se mueven en la zona alta y otros, en cambio, en la baja. También de esto son ignorantes la mayoría, porque creen que el Sol va tan abajo como aparece. Pero si así fuera, tendría que incendiar la Tierra y todas las cosas que hay sobre ella. El caso es que vemos que desciende su apariencia, pero no el Sol en sí mismo. Quédese esto así apuntado.

Hablemos ahora de las salidas y las puestas y de lo relacionado con esto, advirtiéndole de antemano lo ya sabido: que quien investiga sobre las cosas no manifiestas, si advierte varios modos posibles de su explicación, es arriesgado que se pronuncie a favor de uno solo. Tal cosa es más propia de un adivino que de un hombre sabio. Sin embargo, exponer todas las posibilidades, por un lado, pero decir que esto es más convincente que esto otro, resulta un proceder correcto.

Parece ser, por tanto, que el Sol es un círculo de brasas ardientes, y extraordinariamente ligero, que es sostenido en vilo por los aires y funciona como una fuente, por un lado, del fuego que de él emana y, por otro, del que confluye de su entorno en agregados de partículas mínimas de muy variada composición. De modo que es suficiente para el universo...

15

[...] Todos los seres humanos... cobraron esperanzas... sin remedio. Porque, en efecto, si a ellos les llegan imágenes claras, pero no pueden descubrir cómo éstas se originan, se ven abrumados por las dudas, y entonces les surge la creencia [en la existencia de un dios creador].

16

Acusan de ateos a quienes son más piadosos. Y, sin embargo, es evidente que no negamos a los dioses nosotros, sino otros. Así, por ejemplo, Diágoras de Melos, que tiene algunos otros seguidores, afirmó en público que no existen dioses, polemizando a fondo con los que piensan de otro modo. Y Protágoras de Abdera sostuvo de hecho la misma opinión que Diágoras, pero lo hizo usando otras

expresiones, con la intención de evitar la excesiva audacia de éste. De modo que afirmó que no sabía si los dioses existían. Eso es lo mismo que decir que sabe que no existen. El caso es que, si hubiera afirmado en su original dictamen: «No sé, en efecto, que no existen», acaso habría tenido un cierto disimulo para parecer que no excluía contundentemente a los dioses. Pero dijo «que ellos existan», y no lo de «que no existan», haciendo lo mismo exactamente que Diágoras, quien no dejó nunca de afirmar eso de que sabía que no existían. Por lo tanto, como digo, en realidad entonces Protágoras sostenía la misma opinión que Diágoras.

17

[...] Haciendo montar a Triptólemo en un carro y sometiéndole a los más penosos trabajos... Porque, desde luego, al honrar a Zeus Supremo y a Deméter como dioses consideramos que no tratan a los hombres como esclavos, sino como amigos.

18

[...] No pensemos que los dioses son jueces de los injustos y perversos y de los buenos y justos. De lo contrario surgirán en nuestras almas las mayores perturbaciones.

[Vamos pues a contradecir a Homero], quien sobre ellos (los dioses) cuenta chismorreos de todo tipo, presentando a algunos como adúlteros, a otros cojos, a otros ladrones, o incluso a algunos heridos con lanza por los mortales, además de que invita a los artistas a representarlos de modo indecente. Hay estatuas de dioses que disparan flechas y que los muestran manejando un arco, y es así como aparece Heracles según Homero; otros llevan una escolta de fieras, otros se encolerizan con los que son afortunados, como hace Némesis las más veces. Por el contrario, conviene hacer estatuas de dioses alegres y sonrientes, para que en su compañía sonriamos en vez de sentirnos amedrentados.

¿Qué pues, amigos? Rindamos culto dignamente a los dioses, tanto en las fiestas como en los ritos particulares, tanto en público como en privado, y conservemos respecto a ellos las costumbres tradicionales. Y que los Inmortales no sean calumniados en nada por nosotros, temerosos de tener la culpa de todas nuestras desgracias, como si nos enviaran padecimientos y se cansaran a sí mismos pesadas obligaciones a cuenta nuestra. Es más, invoquémoslos por su nombre...

NF 167 + 126[39]

Me ocuparé en primer lugar en rechazar la calumnia que se presenta contra nosotros. Afirman algunos que nuestra doctrina no es conveniente para la vida. Pues los seres humanos incluso en el presente actúan injustamente en cuanto pueden. De modo que, si se vieran liberados del temor a los dioses, cometerían injusticias con total desenfreno, y así se vería perturbada toda nuestra existencia. Ahora se portan así los que no sienten temor de los dioses. (Parten del principio de que, si lo tuvieran, no cometerían delitos.) En cuanto a los demás, declaro que quienes basan sus argumentos en la naturaleza no son justos a causa de los dioses, sino por observar correctamente qué naturaleza tienen, las pasiones y también los

dolores y la muerte, porque en todas partes y en general los seres humanos cometen injusticias a causa del dolor o por el placer, y, a su vez, los humanos normales son justos a causa de las leyes, en tanto que haya leyes justas, y por los castigos que están impuestos por ellas.

Ahora bien, si también de entre ellos puede haber algunos que sean de recto proceder con vistas a los dioses, y no por temor a las leyes, éstos son pocos. Apenas dos o tres van a encontrarse entre grandes sectores de la población, y ni siquiera éstos actúan justamente con entera firmeza. Pues no tienen convicciones firmes acerca de la providencia divina. Un testimonio claro de que de nada valen los dioses para rechazar los actos de injusticia son los pueblos de los judíos y los egipcios, porque, siendo ellos desde luego los más temerosos de los dioses, resultan ser a la vez los más abominables de todos.

¿En atención a qué dioses van a ser justos los humanos? Pues no lo son ni con respecto a los que existen ni por temor a los jueces del Hades según Platón y Sócrates. Eso es concluyente. En caso contrario, ¿por qué quienes desprecian las leyes van a dejar de burlarse aún más de los mitos? Por lo tanto, acerca de la práctica de la justicia, nuestra doctrina no causa ningún daño ni la doctrina contraria aporta ningún beneficio. En cuanto a la disposición de ánimo en conjunto la contraria no sólo no es beneficiosa, sino que al contrario causa daños, mientras que la nuestra no daña, sino que ayuda. Pues ésta elimina las perturbaciones de ánimo, y la otra las aumenta, como ya os hemos dejado expuesto a vosotros.

NF 127[40]

Que nuestra doctrina[41] no tan sólo es útil, sino además de eso verdadera y piadosa, se demostrará.

Afirman también (los estoicos) que la providencia es la constructora del universo y que, a la vez, dios es providente, que él mismo se cuida de todas las cosas y los seres humanos. Vamos primero a esta cuestión: ¿Creó dios el universo para sí mismo o para los humanos? Porque algunos dicen también eso. Ahora bien, si para sí mismo, emprendió esa acción queriendo obtener algo. ¿Cómo pues de otro modo, si nada llega a ser sin una causa, y más si lo hace un dios? Con que veamos ahora qué dicen los estoicos. Es que quería el dios, dicen, tener una ciudad y conciudadanos, y fabricó el universo como una ciudad para él mismo y a los humanos como sus conciudadanos. Ahora bien, que eso es una monstruosidad y una ficción,[42] inventada para adulación de los oyentes, y no un razonamiento natural que busca la verdad y que trata de explicar lo no visible a través de imágenes, eso resulta evidente por sí mismo.

Por otra parte, si creó el universo para beneficio propio ¿por qué tardó un tiempo infinito antes del cosmos? ¿Es que se estaba falto de ese bien y no era tal como un dios? Porque un dios piensa como un ser inquebrantable y feliz frente a la eternidad, sin estar carente de nada. ¿Qué dios, pues, si existía desde un tiempo infinito, gozando de tranquilidad durante miles de años, habría concebido la idea de que necesitaba con urgencia una ciudad y conciudadanos suyos?

Es imposible que desde su origen tuviera necesidad (cualquier dios) de una ciudad y de conciudadanos. Además, sería ridículo que, siendo un dios, ansiara tener a seres humanos como conciudadanos. Y añadido lo siguiente: que si el demiurgo modeló el mundo como un tipo de morada y ciudad para sí mismo, me pregunto dónde vivía antes del mundo. No encuentro respuesta en el argumento de los que opinan que desde siempre existe este único mundo. Porque durante ese tiempo infinito, según las apariencias, estuvo sin ciudad y sin casa el dios de éstos, y, como un hombre desdichado, no digo ya un dios, sin tener ciudad ni conciudadanos vagabundeaba solitario en la nada. De modo que, si, en efecto, se opina que la divina naturaleza ha creado todas las cosas para sí misma, resultan todos esos absurdos. Y si a causa de los humanos otros todavía más absurdos. Dividamos en dos el argumento: lo que respecta al universo y lo que afecta a los humanos de por sí. Y consideremos primero lo que toca al universo. A ver si todo está bien adecuado a los humanos y nada podemos reprocharle a lo establecido por la divinidad.

NF 182[43]

Vamos a hablar primero de las consecuencias de los fenómenos de la atmósfera. ¿Qué beneficios aporta el rayo a nuestra existencia, en qué no resulta dañino? ¿En qué los relámpagos, qué los truenos, qué las tormentas, qué los furores y las embestidas de los desmesurados vientos? ¿En qué el movimiento incontrolado de los astros, y sus varios tamaños, en qué los eclipses del Sol y de la Luna y sus carreras celestes y extraños rumbos? ¿En qué la noche, cuando bien podríamos descansar durante el día, en qué las alternantes duraciones de días y noches? Pues todos esos fenómenos son inútiles, cuando no son dañinos. Así son los fenómenos celestes.

¿Y qué pasa en la Tierra? ¿Cuánta extensión de la Libia es inhabitable? ¿Cuánta es inhóspita de la de más allá de los escitas? ¿Cuánta de la zona de Asia, cuánta de la India?

El mar abarca excesivas regiones del mundo, haciendo de la tierra habitada una especie de península y ésta anda colmada de males. Y sobre todos ellos está que su agua no sea potable, sino salada y amarga, como si lo hubiera preparado la divinidad a propósito para que los humanos no puedan beberla. Además, el mar llamado Muerto, y que verdaderamente está muerto, pues ni siquiera se puede navegar, llega incluso a estropear parte de la tierra a los hombres que pueblan sus riberas. Ya que los perjudica al desbordarse con violencia en gran extensión y después de desparramarse se retira, como para impedir que trabajen sus campos con el arado.

Así van las cosas, pues, del mundo. Conque veamos ahora las vidas de los seres humanos por sí mismos, si es que se muestran ordenadas por la providencia divina. Comencemos por este punto: ¡Hermoso animal, amigos, es el ser humano,

racional y previsor del futuro, y capaz de vivir felizmente si mantiene una virtud propia y buenas disposiciones para ella! Pero ¿y si acaso este animal no posee inteligencia ni noble virtud, como afirman los que sostienen esa opinión, los estoicos, y la más tremenda insensatez los domina a todos?[44]

22

[...] Vamos a prosternarnos ante las estatuas. Al transformar a ciertos individuos en tiranos, les permites cosas horribles. Y mucho más podemos decir de los soldados que causan espantosas matanzas en todo el mundo. Y recordemos a algunas tribus bárbaras... ¿Quién, pues, Padre Zeus, al escuchar la opinión de que hay dioses que permiten que tamañas desdichas aflijan a los hombres...?

23

[Ya basta de esto], porque no es necesario seguir hablando de los males que acechan en ocultas emboscadas, pero no penséis por ello que ignoramos en cuántas desdichas se entrampan algunos a causa de la ambigüedad habitual de los oráculos y sus intrincados manejos. ¿Acaso tenemos la ocasión adecuada para evocar precisamente en este momento cuán grandes desastres sufrieron los lacedemonios [por atender al oráculo de Delfos sobre Arcadia]...?

NF 143[45]

[...] Contra Ciro... el país del otro lado del Halis, que podían regir tanto unos como otros. ¿Pues por qué da oráculos (Apolo) a los que los quieren en contra de quienes no han cometido daño alguno, ni grande ni pequeño, contra él? Eso no es propio de la dignidad de un dios. Pero además él acepta regalos... [Creso] quería la respuesta délfica, habiéndosela granjeado mediante los diezmos del botín de guerra que le había ofrecido. Y de buen grado marchó contra Ciro, por donde le dirigió el dios mismo.

[...] Arquíloco el poeta yámbico...

24

En esa ocasión el filósofo de la naturaleza[46] echó mano a las palabras de un dialéctico, practicando el arte de interpretar los sueños y dándoles crédito por entero... Antifonte, dice, pronosticó, al ser preguntado por un corredor que iba a competir en las Olimpíadas, que no llegaría el primero. Pues ése, dice, le refirió que había creído ver en sueños que lo perseguía un águila. Al preguntarle por ello a Antifonte...[47]

25

[A quien es feliz el desdichado siempre le parece más agitado que él, al estar lleno de confusión y de temor.][48]

ÉTICA

28

Epítome de Diógenes de Enoanda sobre pasiones y acciones.

29 + NF 207[49]

[Muchos con ansias de riqueza y de fama] buscan el filosofar, como si fueran a obtener tales premios de ricos patronos o de reyes que mantengan la creencia de que la filosofía es una adquisición importante y valiosa. Pero en nosotros no se origina en ninguna de esas ventajas mencionadas; no por eso practicamos esta tarea, sino con el fin de ser felices logrando el objetivo final al que nos destina nuestra naturaleza. ¿Cuál es éste? Algo que no pueden procurarnos ni la riqueza ni la fama política, ni la corona real, ni una existencia de refinados lujos y mesa espléndida, ni los placeres de amoríos refinados, ni nada por el estilo, sino que lo consigue únicamente la filosofía, esa que nosotros perseguimos. Lo aclarará el razonamiento aquí expuesto.

Y hemos preparado por eso esta inscripción no para nosotros, sino para vosotros, que os sirve como un medio de salvación, como anunciamos al comienzo de todo el texto.

Y no pensamos que vaya a ser útil para algunos de vosotros, sino que lo es para todos. Porque para aquellos de vosotros que sean jóvenes, en los preámbulos de su vida e indecisos como ante una encrucijada, preocupados de qué camino emprender, no vaya a ser uno áspero y tortuoso, nosotros los encaminamos a una calzada despejada; y a los que no son viejos, pero ya tampoco jóvenes, apartándolos del camino engañoso de las opiniones erráticas, les haremos vivir el tiempo aún restante de su vida rectamente; y a los ya envejecidos que vivan felices todo cuanto todavía les queda por vivir. Pues el día para el hombre digno...

Máxima de Epicuro (en el borde inferior): «El ser feliz e indestructible ni tiene preocupaciones ni las causa a otros; de modo que ni se ocupa de venganzas ni de agradecimientos. Pues todo eso es propio de lo débil». (= *Máximas Capitales* 1)

30

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

A ninguno de vosotros le conmino a que a la ligera y sin examen testimonie junto a los que afirman «ésta es la verdad». Porque en nada he dado sentencias sin más, ni siquiera al tratar de los dioses, sin agregar un razonamiento. Así que tan sólo os pido, como prójimo vuestro, lo siguiente: que no os pasméis ante este escrito como quienes pasan de largo sin prestarle la más mínima atención y despectivamente, recorriendo sus renglones a saltos y descuidando leerlo entero...

31

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «La muerte nada es para nosotros: porque lo descompuesto nada siente y lo que no se siente nada es para nosotros». (= SV. 2)

31

Empecemos, pues, hablando desde el comienzo de los placeres y analizando...

32

Hablaré yo luego de la insensatez, enseguida; pero ahora ya de las virtudes y del placer.

Si la cuestión debatida entre éstos (los estoicos) y nosotros se centrara en ver «lo que produce la felicidad», y ellos quisieran afirmar que son las virtudes, lo que podría ser tal vez verdad, no habría que hacer más que reconocerlo y dejarnos de plantear más problemas. Sin embargo, como digo, la cuestión no es la de qué es eso que produce la felicidad; sino en qué consiste el ser feliz y a qué tiende como objetivo final nuestra naturaleza. En el placer, afirmo, ahora y siempre, para todos, griegos y bárbaros, proclamándolo en voz alta; ése es el objetivo final de la mejor manera de pasar la vida. En cuanto a las virtudes, las que ahora promocionan ellos de una manera inadecuada (porque las trasladan del lugar de las causas al del objetivo final) no son de ningún modo un fin, aunque sean instrumentos para tal fin. Que ésa es la verdad, en efecto, lo vamos a afirmar desde el comienzo mismo. Si ahora alguien preguntara, aunque resulta bastante ingenua la pregunta: «¿A quién benefician esas virtudes?», se contestará que: «al ser humano». No va a ser a los pájaros esos que pasan volando, a fin de que vuelen bien. Pues cualesquiera de los demás animales, con objeto de que realicen su fin natural, mejorando la naturaleza que les es propia y para lo que fueron engendrados, porque de acuerdo con su naturaleza lo hacen todo y con vistas a ello, tienen sus propias virtudes.

[...] Debemos mostrar cuáles de los deseos son naturales y cuáles no. Y que, en general, todos cuantos encajan en el primer grupo se colman fácilmente...

Máximas de Epicuro (en el margen inferior): «De cara a lograr seguridad frente a la gente es un bien acorde a la naturaleza el poder y la realeza, según el modo en que uno sea capaz de adquirirlo».

«Ningún placer es un mal por sí mismo. Pero las causas de algunos placeres causan muy complicadas molestias junto a los placeres.» (= Ep. Máximas Capitales 6 y 8; SV. 50)

NF 192[50]

[...] placeres muy a mano y confundiendo los muchos placeres de los viciosos con el auténtico nombre de la felicidad. Si nos adherimos a cualquier placer...

[Cuando pues decimos que el placer es un bien por naturaleza] no se trata de éstos, no son éstos, Zenón, Cleantes y tú, Crisipo, y todos cuantos van por la misma senda que vosotros; no proclamamos que son un fin natural[51] los placeres de la masa, sino aquellos únicos que claramente hemos definido como fin. Pues si opináis también vosotros que el fin es la mejor disposición natural y la más propia a nuestro ser, de acuerdo con el argumento nuestro que está en esa misma línea, ¿por qué no nos dijisteis hace tiempo: «Vuestra doctrina, amigos, es verdadera, pero habéis usado torpemente el nombre de placer?». A eso nosotros ahora vamos a replicar: «No lo llamamos ahora con tal nombre, sino que es una expresión usada desde un comienzo por todos los griegos».[52]

33

[...] Y Zenón propone también la doctrina... Es como si uno llamara placer a la virtud, y los hombres acuden a las palabras. Y de nuevo, en otra parte, olvidándose del hambre, no dijeron... Así ellos extienden la virtud como una trampa para cazar hombres como si fueran pájaros, y finalmente arrastran a todos los atrapados hacia los nombres de las virtudes, acechando a veces... Pero quiero ahora resolver el error que os domina acerca de semejante experiencia y hablaros sobre todo acerca de vuestro credo básico,[\[53\]](#) estoicos. Viene a ser algo así: no en todos los asuntos los motivos preceden a los efectos, si bien eso ocurre en la gran mayoría de los casos. Unas veces les preceden, otras son simultáneos en el tiempo, y otras son posteriores. Así, por ejemplo, en los casos de cauterización y extirpación éstas preceden a la curación. Porque entonces después de alcanzar el extremo del dolor a eso le sigue el placer. Son simultáneas causas y efectos en la toma de alimentos sólidos o líquidos y, por añadidura, en las relaciones sexuales. Pues no comemos el alimento y luego gozamos, ni bebemos vino y luego gozamos, ni eyaculamos el esperma y más tarde gozamos, sino que la acción al instante nos procura sus placeres, sin aguardar al futuro. Y resulta posterior (la causa al efecto) en el caso de esperar elogios después de nuestra muerte. Así puesto que hay personas que experimentan placer ya porque va a quedar cierta memoria de su buena acción después de su muerte, a pesar de que la causa de su placer surge más tarde. De modo que vosotros, que sois incapaces de distinguir estos matices y que ni siquiera sabéis que las virtudes tienen su lugar entre los motivos que son simultáneos a los efectos (pues también ellas son coincidentes con el placer) andáis muy equivocados.

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «Si las cosas que dan placer a los viciosos les liberaran de los terrores de la mente ante los fenómenos celestes, del miedo a la muerte y los sufrimientos, y además les enseñaran el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a ellos, rebosantes por doquier de placeres y alejados siempre del dolor y el pesar, de lo que es, en definitiva, el mal». (= MC 10)

34

[...] De la felicidad... esperanza en la selección de ellos... y cura de los sentimientos erróneos. Donde, digo, es grande el riesgo, también lo es el disfrute. Pero debemos refutar esos argumentos sofisticados, porque son embaucadores e insultantes y confeccionados a partir de la ambigüedad de los términos para el extravío de los desdichados mortales...

No debemos rehuir cualquier dolor presente, ni elegir cualquier placer, como hace una y otra vez la mayoría. Porque en cada caso hay que emplear el razonamiento, ya que no siempre la cuestión avanza en línea recta. Así como un desembolso asegura con frecuencia una ganancia y otras más que se añaden con el paso del tiempo, eso mismo pasa con el sentir placer. Pues el plantar las semillas no aporta al sembrador el beneficio de inmediato, sino que algunas ofrecen un fruto pronto y otras [más tarde...]

Investiguemos ya nosotros cómo nuestra vida puede hacerse placentera tanto en su condición estable como en nuestras actividades. Hablemos primero de las situaciones duraderas,[\[54\]](#) destacando lo fundamental: el hecho de que, una vez

que se suprimen los padecimientos que perturban el alma se presentan en su lugar los que la alegran. ¿Cuáles son las cosas que la perturban? Por un lado, son terrores: el de los dioses, el de la muerte, el de los dolores. Y, además de éstos, los deseos que exceden los límites de lo natural. Ésas son, en efecto, las raíces de todos los males, y, si no las extirpamos, nos inundará una cascada de desdichas.

En cuanto al temor de los dioses...

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «Límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor. [Donde hay placer, por el tiempo que se mantenga, no existe dolor ni pesar ni la mezcla de ambos]». (= MC 3)

35

Ahora bien, ese terror unas veces resulta claro, y otras es turbio. Claro cuando tratamos de huir de un mal manifiesto, como cuando aterrorizados por el fuego nos lanzamos a la muerte; turbio cuando el miedo resulta infiltrado en nuestra naturaleza por algo que se presenta a nuestra mente y que amenaza de modo tenebroso...

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «No habría ganancia alguna en procurarse la seguridad entre los hombres si uno se angustia por los fenómenos celestes y los de debajo de la tierra y, en una palabra, por los del infinito». (= MC 13; SV. 72)

36

[...] placeres... causas... del mito... y más... de los dioses...

37

El alma supone, por naturaleza, la causa última del vivir y del no vivir. Pues, aunque no aporta la misma cantidad de átomos que el cuerpo, juntando su componente racional y el no racional, sin embargo aun así vivifica el conjunto del ser humano, y lo mantiene unido, cohesionándolo tal como una mínima porción de fermento conserva una gran cantidad de leche. Y un indicio de la fuerza predominante de esa causa, entre otros, es que muchas veces estando el cuerpo consumido por una larga enfermedad y llegado a tal grado de delgadez y desvalimiento que de él queda sólo la piel pegada a los huesos, y parece que su armazón está vaciada de vísceras y exsangüe, sin embargo, en tanto que perdura en él, el alma no permite que muera el ser vivo. Y no es ése el único testimonio de su predominio, sino que también lo es que las amputaciones de pies y manos, e incluso de brazos enteros o de piernas, por medio del fuego o del hierro, no logran cercenar la vida. Tan grande es el poder real del elemento anímico en nosotros.

En cambio hay ocasiones en que, aunque el cuerpo se mantenga entero y no haya sufrido ninguna pérdida de su tamaño, pierde su capacidad de sentir. Pues nada le sustenta si el alma ya no permanece en él y se disuelve la comunión de cuerpo y alma. Vemos pues que mientras se mantiene este elemento como su guardián, vive el ser humano. Así que, como dije, la causa última y definitiva del vivir es el alma, según esté unida o se separe del cuerpo.

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «No es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir placenteramente. Quien no consigue tal presupuesto no puede vivir con placer». (= MC 5; SV. 5; *Carta a Meneceo* 132)

38

[...] Es preciso entender que es una parte [del ser vivo]. Porque por sí misma no

puede el alma existir, por mucho que sobre ello haga discursos Platón, y también los estoicos, ni moverse, del mismo modo que tampoco el cuerpo [tiene sensaciones cuando el alma lo abandona].

39

[...] ¿Cómo pues, Platón, va a darse esa indestructibilidad tuya? ¿O cómo va a ser indestructible ese conjunto...?

Los estoicos —pues también aquí pretenden decir algo más novedoso que otros— afirman sin más que las almas no son indestructibles. Ahora bien, dicen que las de los simples se destruyen al momento tras la separación del cuerpo, pero que las de los hombres sabios perduran, aunque también se destruyen en algún tiempo. Veis lo notoriamente absurdo de tales asertos. Se empeñan en semejante afirmación, como si no tuvieran la misma mortalidad los necios y los sabios, por más que unos y otros se diferencien por su inteligencia. Y yo me admiro aún más de su [obstinación]. ¿Cómo, si de por sí el alma no es capaz de subsistir separada del cuerpo, [va a existir], digamos, una mínima porción de tiempo...?

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «De los deseos unos son naturales y necesarios; otros naturales y no necesarios; y otros no son ni naturales ni necesarios, sino que surgen de la vana opinión». (= MC 29; SV. 20)

40

[Tampoco vamos a decir que el alma transmigra y no muere, como los órficos] y no sólo Pitágoras [que parecen gente que desvarían].

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «Si no refieres en toda ocasión cada una de tus acciones al fin según la naturaleza, sino que antes te desvías dedicándote a perseguir cualquier otro, no serán consecuentes tus acciones con tus ideas». (= MC 25)

41

[...] No como dicen los discípulos de Empédocles y de Pitágoras...

42

[...] Empédocles en estas cosas tomó su filosofía de Pitágoras... Afirma que las almas transmigran de unos cuerpos a otros cuerpos cuando los primeros son destruidos y eso sucede hasta el infinito, así que uno debería ir a preguntarle: «¿Empédocles, si es que las almas son capaces de subsistir por sí mismas y no necesitan añadirse a la naturaleza de un ser vivo y por eso pueden trasmigrar, qué fuerza les impulsa al traslado? Porque en el tiempo intermedio, mientras tiene lugar el traslado de ellas a la naturaleza del ser vivo, todo su ser estará confundido. Y si es que de modo alguno pueden subsistir sin un cuerpo, ¿por qué les causas problemas precisamente a ellas, al arrastrarlas y hacerlas emigrar de un viviente a otro? [...] Sería mejor imaginar a las almas indestructibles por sí mismas y no lanzarlas a un largo peregrinar en círculo, a fin de que esa ficción tuya tan extremada pareciera algo más respetable. De otro modo, Empédocles, vamos a desconfiar de tantas idas y venidas...».

Pues ciertamente, cuando estemos muertos, no habrá para nosotros ni largos gemidos ni sollozos ni ríos subterráneos y otras cosas lamentables, como cuentan los mitos. Nada es para nosotros, ausente la capacidad de sentir, la muerte, como ya he dicho antes y de nuevo rectamente continuaré asegurando. Pues para

nosotros (los epicúreos) la mortalidad...

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «El dolor cuando es pequeño no suprime el placer, y cuando es muy grande no perdura». (No atestiguada en otro lugar.)

43

[Las imágenes de los sueños no son vanas ilusiones de la mente] como opinan los estoicos, muy erróneamente. Porque poseen también la naturaleza de las imágenes corpóreas y de las impresiones de modo semejante a todos esos objetos cuyas emanaciones nos permiten que los veamos, como he demostrado en la sección escrita antes que ésta, al explicar las teorías sobre los sueños. Pues bien, esas imágenes en ningún modo las captan los sentidos, como postuló Demócrito, porque están formadas por átomos sutiles y visibles tan sólo a la mente. Si presentan la forma de aquellas cosas con las que se alegra nuestra naturaleza regocijan en gran manera al alma. Pero si es la de aquellas con las que nuestra naturaleza se inquieta, llenan de gran angustia y temor a cualquier ser humano, y motivan sobresaltos en su corazón.

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «Respecto de todos aquellos vivientes que no podían hacer pactos acerca de no causar daño ni sufrirlo unos de otros, con ellos nada hay justo o injusto. Y de igual modo también con respecto a todas aquellas razas que no pudieron o no quisieron hacer esos pactos de no dañar ni sufrir daños». (= MC 32)

44-45

[Tiene el alma] sufrimientos muy superiores a la causa que se los ha causado. También con una pequeña chispa se enciende un gran fuego, tan enorme que abrasa puertos y ciudades. Pero el predominio de los dolores del alma les es difícil de entender a la mayoría; porque, en efecto, no se tiene la ocasión de contrastarlos en algún momento sufriendo los extremados de unos y otros (quiero decir, de los dolores del alma y los del cuerpo) porque eso se presenta raramente alguna vez y, cuando se da, nos arrebatla la vida. No se encuentra un criterio para decidir la preeminencia de uno sobre otro, ya que, cuando uno se halla en medio de los sufrimientos corporales afirma que éstos son mayores que los anímicos; pero cuando es afectado por los del alma, dice que éstos son mayores que aquéllos. Pues siempre los (dolores) presentes son más agobiantes que los ausentes, y todo el mundo está dispuesto, sea por necedad o por gusto, a reconocer la superioridad del sufrimiento que lo domina. Pero el hombre sabio reflexiona sobre eso tan difícil de calcular para la mayoría partiendo de otras muchas [razones...] en su reflexión] sobre las cosas futuras, no menos que sobre lo de ahora. Los otros perturbados por sus pasiones anímicas se confunden a sí mismos y se abstienen a veces del sustento cotidiano. En éstos, que persisten en tal olvido, se añaden dolencias corporales a los dolores del alma...

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «No se demora el dolor de modo permanente en la carne,^[55] sino que el más extremo dura el más breve tiempo, y aquel que sólo aleja el placer de la carne tampoco permanece muchos días. Las dolencias muy duraderas tienen en la carne una dosis mayor de placer que de dolor». (= MC 4, SV. 3)

46

El experimentar dolor físico y pena a la vez... [¿lo anula el placer?]

Cuando el placer está presente no hay dolor en el cuerpo ni pena en el alma, ni

mezcla de ambos. (= MC 3)

47

Ni siquiera pensamos nosotros que las más espantosas desgracias produzcan semejantes dolores. Lo explico, por Heracles, por si alguien necesita tomar ejemplos. Si uno es alcanzado por un rayo o cuando le cae encima una roca de cuatro pies, veloz como el pensamiento, o cuando uno es decapitado por una espada a la velocidad de un sueño, apenas hay dolor, al presentarse al instante la muerte, sin darle siquiera tiempo para gritar «¡ay de mí!» eliminando con su tremendo impacto los dolores del alma. Así que, digo, los percances más extremados, y los que no quedan muy por debajo de éstos, que ni unos ni otros ocurren dejando largos sufrimientos en el cuerpo, para nosotros no son en modo alguno terroríficos. Porque si el dolor se inclina a lo más fuerte ya no perdura mucho rato, sino que se agudiza y se altera en brevísimo tiempo. Y cuando cede, encamina al ser humano hacia la salud. ¿Qué hay, pues, por los doce dioses, ahí de terrible? ¿O qué reproche justo podemos echarle en cara a la naturaleza, si después de haber vivido uno ya tantos años y tantos meses y tantos días llega a su última jornada?

Ni lo uno ni lo otro son desgracias: ni lo primero, el mal que, llegando a lo extremo no persiste muchos días, tras los cuales va a alcanzarle a uno la muerte y al instante se producirá la total insensibilidad, o bien pronto le llegará la curación y quedará a salvo su vida. Incluso en las más aguzadas dolencias, las que en sí mismas deben sufrirse, ¿por qué hay, además, que angustiarse?

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): [«Éste es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; quien tenga y confíe contenerlo, podría] rivalizar [incluso con Zeus en felicidad]. Además los alimentos sencillos [proporcionan igual placer que una comida de lujo, una vez que se elimina del todo el dolor por la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los toma quien los necesita»]. (= SV 33; *Carta a Meneceo* 130-131)

48

Hay tres tipos de síntomas dolorosos: el que tenemos por alguna carencia, el que surge en los nervios o en los huesos (ya sea por algún golpe o sin causa conocida), y el de las enfermedades. De todos es posible escapar en la medida en que la naturaleza puede evitarlos. Así que sobre la carencia ya se ha tratado antes, sobre las heridas y daños parecidos basta con esto...

49

Pues aunque yo no hubiera explicado nada sobre la naturaleza de los placeres, nada hubiera aclarado, ellos mismos ciertamente nos indican su natural utilidad... En cuanto a los placeres del cuerpo como causas de la felicidad el alma los admite sin reparos. Pues la naturaleza acoge aquello que es mejor para nuestra alma. Por lo demás está claro que el alma tiene más dominio que el cuerpo, porque ella mantiene su supremacía superior y el control sobre los demás sentimientos, como más arriba hemos mostrado. Así que si, haciendo caso a Aristipo, nos cuidamos de todo lo placentero para el cuerpo mediante bebidas, comidas y tratos sexuales, en una palabra, eligiendo todo cuanto ya no va a darnos [deleite una vez experimentado, y nos desinteresamos del alma, nos veremos privados de los

mayores placeres].

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «Poco le beneficia al sabio la fortuna. Sus mayores y más importantes bienes se los ha procurado su juicio y se los procura y procurará a lo largo de todo el tiempo de su vida». (= MC 16)

50

En el momento de buscar un patrón básico postularon como raíz del bien los placeres del estómago. Al ser dominados por otros deseos, quienes los logran se dañan a sí mismos por sus añadidos.

NF 146[56]

Aunque ya una masa de cebada sería suficiente por naturaleza [la vida nos ofrece para nuestro alimento] muchas cosas que son agradables de comer, y un lecho que no lastima nuestro cuerpo por su dureza y unos vestidos ni demasiado suaves ni demasiado ásperos, de tal modo que no nos apartemos de lo natural... como nosotros mismos nos vestiríamos... un tejido acorde con nuestra elección.

Y esas cosas, y aún mejores que éstas en mucho, son fáciles de obtener, de tal modo que gocemos continuamente de una vida refinada y que resulta beneficiosa en todo y permite socorrer a otros en sus necesidades. Y adquirir mediante la firmeza de los razonamientos correctos una guía de conducta para quienes están bien dispuestos compartir a gusto lo que tienen. Y mediante ese modo de vivir que es óptimo se llega a ser un ciudadano civilizado.[57]

51

[Ni el prestigio público ni la realeza ni la riqueza es fundamento del placer.] Así que el filósofo no ambiciona el poderío ni el reino de Alejandro, o poseer aún más de lo que él tenía, porque esos hombres no andan deseosos de nada vano.

53

¿Por qué, pues, el que sucedan algunas cosas, es un testimonio del poder de la adivinación más que el que no ocurran de su falta de sentido? Eso sería absurdo, pienso.

54

[Según dicen ellos, es imposible escapar] al destino...

Es evidente que no va a ser así. Pues si resulta rechazada la adivinación, ¿qué otro indicio queda de la fatalidad? Pues si alguno utilizara el argumento de Demócrito, diciendo que los átomos no tienen ningún movimiento libre en el continuo chocar mutuo de unos con otros, y que de ahí se deduce que todos se mueven fatalmente, le replicaremos a éste que: «¿No sabes tú, quienquiera que seas, que hay en los átomos un movimiento libre, que Demócrito no descubrió, pero que Epicuro sacó a luz, que consiste en su desviación,[58] según él demuestra considerando los fenómenos?».

Y lo más importante es esto: si uno cree en la fatalidad, eliminará con ello cualquier acusación o premio y ni siquiera sería posible castigar con justicia a los malvados, puesto que no serían responsables de sus delitos.

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «Si el tiempo pudiera alargar el placer hasta el infinito, no podría sin embargo aumentarlo al infinito». (No atestiguada en otro lugar.)

56

[De modo que no en cualquier lugar hallaríamos la sabiduría], porque no todos son capaces de ella. Pero si la suponemos posible, entonces cuán de verdad la vida de los dioses se encontraría entre los seres humanos. Pues todo rebosaría de justicia y amor recíproco. Y no habría necesidad de muros ni de leyes ni de todo cuanto montamos para protección de unos contra otros. En lo que respecta a los sustentos necesarios de la agricultura, como entonces no tendremos esclavos, nosotros mismos empuñaremos el arado y abriremos los surcos y velaremos por los cultivos, desviaremos los ríos y recogeremos [las cosechas]. Y habrá pausas en la tarea de filosofar de modo constante y en compañía al modo actual. Pues las tareas del campo nos proporcionarán todo lo que la naturaleza exige...

Máxima de Epicuro (en el margen inferior): «No cualquier ser vivo es capaz de ajustar pactos para no sufrir ni causar daño». (No atestiguada en otro lugar.)

CARTA A ANTÍPATRO

62

Diógenes saluda a Antípatro.

A menudo me has dado ya, Antípatro, muestras de tu afecto, en la carta que me enviaste hace poco y antes, cuando te estuve animando con todo fervor a la filosofía, en la que vives la vida más feliz con los mejores pensamientos, más que nadie. Y, en efecto, tengo muchas ganas de reunirme de nuevo contigo y con los demás amigos de Atenas, de Cálcid y de Tebas, y supongo que todos vosotros sentís lo mismo. Ahora te escribo esto en carta desde Rodas, adonde llegué de viaje no hace mucho, al comienzo del invierno, desde mi patria.

63

[... Empezó] nuestra tierra a quedar cubierta por la nieve. Intentaré, pues, como te decía, y ahora mucho más estimulado mi anhelo por el proyecto del viaje, más que nunca, de ir a vuestro encuentro en cuanto concluya el invierno, emprendiendo la navegación primero hacia Atenas o hacia Cálcid y Beocia. Pero, como eso es aún incierto por lo variable de mis diversos negocios y además por mi avanzada edad, te escribo, como me pediste, acerca de la infinitud de los mundos. Has tenido buena suerte en este asunto, pues precisamente antes de que llegara tu carta, Teodoro de Lindos, a quien bien conoces, un principiante todavía en el filosofar, acudió a tratar del mismo tema. Y el planteamiento quedó mejor configurado al tratarlo nosotros dos uno con otro, ya que los acuerdos mutuos y las discusiones, y aún más las cuestiones dieron mayor precisión a la investigación propuesta. Por todo eso, Antípatro, te envío ese diálogo, para que lo mismo que si te hubieras encontrado presente tú mismo, como Teodóridas, aceptes de común acuerdo unas cosas y nos sigas preguntando luego las que te ofrezcan dudas.

El comienzo vino a ser más o menos con estas palabras: «Diógenes, dijo Teodóridas, que es verdadero el principio fijado por Epicuro sobre la infinitud de los mundos» [...]

65

Me río de todo eso y he dejado a un lado los argumentos que nos presentaste de quienes afirman que el mundo es... Nosotros, pues... de modo que no dejes la tierra abierta y la llenes de...

66

[Ahora vamos a exigir la prueba de su argumento a los que nos contradicen.] Les vamos a decir a esos individuos: «¿Qué queréis decir, amigos, al tratar de afirmar que la Tierra es algo así infinito? Acaso es que delimitáis la Tierra en su extensión por arriba, ciñéndola bajo el círculo del cielo, mientras que la extendéis por abajo a partir de ahí, hasta lo infinito, mandando a paseo a la vez a todos, particulares y filósofos, los que sostienen que por arriba y por abajo en torno a la Tierra se mueven circularmente los astros, y, por un lado, apartáis el Sol fuera del universo y venís a reintroducirlo por otro costado de nuevo. ¿Acaso no decís por eso que hay una sola [...]?».

[...] Si estuvieran limitadas en número las naturalezas atómicas postuladas por nosotros y, por las causas que hemos antes mencionado, se encontraran incapaces de congregarse, ya que más allá de ellas no hay otras naturalezas que, rodeando su masa las sostuvieran desde abajo y las impulsaran a concentrarse desde los lados, ¿cómo iban a producir las cosas, distantes unas de otras? De manera que ni siquiera existiría este mundo si (las sustancias atómicas) fueran limitadas, pues no llegarían a juntarse.

CARTA A DIONISIO (Y A CARO)

69

[La corriente se disuelve poco a poco en el aire.] Pues al recibir golpes se diluye. A causa de la amplitud de la distancia no puede mantener la disposición y ordenación original de los átomos. Porque, en efecto, las bien moldeadas corrientes de los átomos que se trasladan en forma de sutiles celajes tienen, sin embargo, por sí mismas, una cierta consistencia y están construidas por su naturaleza con cierta materia, tal como esas naturalezas atómicas lo están por su naturaleza. Sucede pues que uno que espera imágenes[59] cuadradas les echa en cara (a sus impresiones) su falsedad al no recibir la visión de formas cuadradas porque en su representación a través del aire le llegan como figuras redondas. Pues uno no sabe, según es verosímil, que las imágenes que fluyen de la torre van siendo pulidas por el aire, pero luego ve mejor...

70

[Hacednos caso a nosotros en estos temas], o, lamentablemente, tendremos que alargar la discusión sobre ellos. Acaso habéis olvidado la doctrina que antes hemos explicado a Ávito. Pero ojalá recordéis que la regla para evaluar nuestras acciones son las experiencias de placer o de disgusto a las que hay que atender para decidir tanto la huida de unas cosas como la persecución de otras. Y si la tenéis en la memoria ¿qué os ha pasado, bienaventurados amigos, para emprender una acción semejante, de la que se han derivado daños para Nicérato y disgustos para vosotros por sus desdichas? Pero si decís que sois conscientes de la doctrina, y, por otra parte, de la decisión de enviar a este hombre a nosotros, o no enviarlo, y de lo que debéis hacer vosotros ahora, o bien estáis equivocados...

La dificultad de este asunto ha quedado bien expuesta para que luego todos podamos saber lo que ha de hacerse.

71

El azar puede presentarse adverso y hacernos daño, pero en limitados momentos, cuando no encuentra material, como el fuego, para alimentarse. El caso es que Epicuro, pensando en esos casos, no quiso eliminar el azar de nuestras cosas. Porque le resultaba forzado y no propio de la seriedad de un filósofo mentir abiertamente sobre un asunto tan evidente y notorio para todos, pero no pocas veces lo calificó de accidente pequeño.[60] Porque, desde luego, la disposición anímica del sabio puede mostrar frente a la adversidad del azar que pocas veces actúa con gran fuerza. Como dice el hijo de Neocles: «Pocas veces el azar golpea y desvía al sabio, pues las cosas mayores e importantes las gobierna y gobernó su razón».

72

[...] Al fin encontró él[61] refugio en las rocas, de donde el mar no podía arrancarlo y zarandearlo de nuevo. Quedó allí tumbado, como es natural, y vomitó el agua tragada. Se sintió muy magullado al caer sobre peñas aguzadas por el oleaje. Y luego, poco a poco, se rehízo. A medida que los intermitentes embates de las olas

iban cesando, se puso a salvo en tierra firme, con gran fatiga, y muy del todo exhausto. Así que estuvo derrumbado sobre una escarpada colina y de ese modo pasó el día y aun la noche siguiente y otro día más hasta el atardecer, abatido por el hambre y las magulladuras. Ya sabemos que lo accidental pone de relieve lo que podéis considerar como más propio.[\[62\]](#) Así que no murió vuestro heraldo, el que fue vuestro salvador.

73

Te sigo en lo que dices acerca de la muerte y me has persuadido en cuanto a reírme de ella. Porque nada temo de los Ticios y Tántalos[\[63\]](#) que algunos pintan en el Hades, ni me pongo a temblar meditando en la descomposición del cuerpo, convencido de que no tenemos sufrimientos una vez que el alma ya deja de sentir, y no hay nada más. A ese respecto debo desde ahora afirmar que: «Quedaré privado de la vida y abandonaré con ella los placeres que me ofrecía, de los que, sin embargo, nadie siente nostalgia tras la muerte».[\[64\]](#) Ya que en esa situación ni una esperanza confirmada ni deseo alguno queda para quien ha dejado atrás todas sus posesiones, que también van a irse descomponiendo sin remedio. Desde luego para los muertos [la muerte no es nada].

74

[...] ¡Sufres, por Atenea! ¿Cómo, pues, no va a ser propio de un hombre de bien conversar consigo mismo y decirse esto: «Soy un ser humano y es posible que sufra, puesto que tengo un cuerpo[\[65\]](#) y por eso hay muchas cosas que es imposible que dejen de ocurrirme». Conque conviene frente a cualquier adversidad mantener en la memoria lo natural de nuestros padecimientos, y que sufrir algo es muy previsible y está fijado en nuestro cómputo.

MÁXIMAS

97

Todos los seres humanos pueden salvarse por sí mismos, auxiliados por nosotros, y lograr borrar por completo sus desdichas anímicas y superar los sufrimientos de angustia y los miedos.

98

El rayo se produce por una violenta erupción de las nubes al desgarrarlas a la vez el viento y un compacto fuego.

El terremoto (nace) de violenta presión de los vientos en el interior de la Tierra y por otras causas.

99

No hay que extrañarse de que en medio de la estación del verano se presente el granizo. Porque hay por entonces nieve que no se ve, pero persiste en capas muy ligeras y puede originar granizo. De la misma manera hay también aire helado en las zonas muy altas del cielo.

NF 155[66]

Bien hizo Platón al reconocer que el universo tenía un origen, aunque no al suponerle un hacedor, sin admitir a la naturaleza como la creadora, y mal al llamarlo eterno.

NF 130[67]

Dulce resulta la vida cuando no hay temor a la muerte. El mito del Tártaro es vano. Hay que reírse de la muerte igual que de una máscara que aterroriza a los niños. También ella parece que va a morder, pero no muerde.

105

Los dolores más agudos no pueden persistir. Porque o bien al consumir pronto la vida se consumen a la vez ellos o admiten una disminución de su fiereza.

106

A lanzar gritos de dolor, gimiendo por los sufrimientos, nos fuerza la naturaleza. Pero el lamentarse de que no logremos lo que gozan aquellos que disfrutan de buena salud es algo antinatural.

107

Hay tres clases de deleites...

109

Los vanos deseos, como los de gloria y los parecidos, no sólo son vanos, sino que además de vanos son difíciles de conseguir. No se diferencia mucho de lo de beber mucho, y seguir teniendo continuamente sed. El tener conquistada Pella, pero con pesadumbre, [es provecho vano].

111

En pocas ocasiones decide el curso de la vida la casualidad, lo que llamamos fortuna o azar, de la gran mayoría dominamos nosotros.

NF 157[68]

Es una desdicha que los que enferman de pasión erótica ignoren que el placer

supremo llega por la contemplación, al margen del contacto sexual; y que el placer sexual en sí es el mismo sea con una persona hermosa o una fea.

108

Hay que pensar que no es más provechosa la riqueza que excede la medida natural que el agua que rebosa un cántaro y tiene que derramarse fuera.

Podemos contemplar sin envidia las riquezas de los otros e incluso disfrutar de ellas de modo más sereno, ya que estamos libres de preocuparnos por ellas.

109

Alimentos muy exquisitos y bebidas... de ningún modo producen seguridad y un hábito confortable en el cuerpo.

111

[...] Indicarnos de los deseos cuáles son naturales y cuáles vanos.

No es la naturaleza, que es única para todos, la que distingue a nobles e innobles, sino las acciones y las disposiciones de ánimo.

112

Lo fundamental en la felicidad es nuestra disposición de ánimo,[\[69\]](#) de la que somos dueños.

113

Nada hay que produzca tanta felicidad de ánimo[\[70\]](#) como el no ocuparse de muchos asuntos ni emprender tareas de difícil solución, ni empeñarse en algo que está más allá de nuestros propios recursos. Porque todo eso causa perturbaciones a nuestra naturaleza.

116

[...] A vosotros y a quienes vendrán después de vosotros... con el afán de convencerlos... es propio del esfuerzo acompañado de simpatía... y de una continua práctica de las virtudes. Pues ahí está el medio para la salvación. Por si todavía no habéis llegado a la conciencia de estas cosas os dejamos todas estas líneas grabadas en piedra.

NF 209[\[71\]](#)

Así como no es posible morir dos veces, tampoco lo es vivir dos veces. Hay que tener ánimos al morir, pues no sólo nos vemos privados de los bienes, sino también de los males. ¡Id con valor! (Adiós.)

A LA FAMILIA Y A LOS AMIGOS

117

Consejos a la familia y a los amigos.

Me encuentro tan enfermo que se me presenta el momento de decidir si todavía voy a vivir o ya dejar la vida (porque me angustia mi dolencia cardíaca). Si sobrevivo a la crisis aceptaré gustosamente lo que aún se me conceda vivir; si no me repongo [no me será desagradable la muerte].

119

Estoy muy confiado, amigos, al dirigiros estas palabras, en que muchos gozáis de salud en el alma. ¿Por qué lo digo? ¿Qué valen estos remedios? La inscripción nos ofrece a nosotros, y también a otros, sus auxilios.

Esto lo he hecho deseando ante todo socorrer a los que están con nosotros, por si pasean a menudo ante este pórtico, pero también para ofrecerme yo a socorrer a los extranjeros de buen juicio que pasen a visitarnos, como amigo de todos los hombres.[\[72\]](#) Reflexionando de modo firme que con el conocimiento de las cosas que he dejado escritas más abajo, de las que resultan de la naturaleza y de nuestros sentimientos, nace la serenidad de ánimo, sé bien que dejo publicados los remedios de la salvación.

121

[...] Procurar un alimento de leche cuajada hasta que nos recuperemos. Porque esa leche cuajada, creemos, podemos beberla al llegar a esta penosa situación, tratando de reforzar...

122

[...] Estoy convencido de que me recuperaré, al ser recomendado a ella por ti, queridísimo Menneas; gracias por tu afecto por mí y a tu solicitud, y a la del admirable Caro y a nuestro Dionisio durante todo el tiempo de nuestra estancia en Rodas.

CARTA A LA MADRE [\[73\]](#)

125

Debes hacerte una detallada y firme consideración de esas cosas. Pues las imágenes de las personas ausentes, lejanas a nuestra vista, provocan en el alma muy gran agitación. Pero, si piensas toda la cuestión de manera serena, aprenderás que en definitiva son semejantes las (imágenes) de los ausentes a las de los presentes. Porque no son captadas por los sentidos, sino mentales y tienen por sí mismas la misma fuerza que las visibles, la misma que tenían al presentarse cuando aquéllas estaban a la vista. Así que, por lo tanto, madre, no tengas temor y no consideres nefastas esas visiones. Medita, al verlas, que cada día logramos nosotros algún bien en nuestro progreso hacia la mayor felicidad. Ya que no son pequeñas ni nada insignificantes estas cosas que hacen nuestra disposición de ánimo igual a la divina y nos señalan que no somos inferiores por nuestra condición mortal a la naturaleza indestructible y feliz (de los dioses). Mientras vivimos disfrutamos de alegres goces al igual que los dioses [y conocemos que la muerte no es nada para nosotros y cuando estemos muertos nada sentiremos]. [\[74\]](#)

126

[Pues cualquiera que se vea privado de bienes se dolerá de esa pérdida, si es que percibe la falta.] Pero, si no la siente, ¿qué pérdida sufre? Piensa, madre, que nosotros estamos contentos con estos bienes continuamente, y alégrate de cómo estamos. Así que, por Zeus, ahórrate los regalos que a menudo nos mandas. No quiero que a ti te falte para que a mí me sobre, y prefiero que me falte a mí que no a ti, y, por otra parte, ando muy bien de todo, gracias a los amigos y al dinero que sin falta me manda mi padre, que recientemente, por cierto, me ha enviado nueve minas por medio de Cleón. No debéis, pues, ninguno de los dos andar preocupados por mí, sino disfrutar cada uno de la compañía del otro.

127 [\[75\]](#)

Abrirás los caminos de la simpatía a nuestra comunidad y renunciarás a los discursos retóricos para escuchar algo de nuestras doctrinas. Entonces confiamos en que llamarás a toda prisa a las puertas de la filosofía...

129

Entonces, pues, dirá bien el que diga que nada difiere esto de aquello. Pero eso no es posible afirmarlo con respecto a la pobreza y la riqueza. Porque vemos muchas cosas que acompañan a la riqueza, pero que no existen en la pobreza, y otras se dan en la pobreza y no se encuentran en la riqueza.

130

No son de ningún provecho, porque, aunque divertidos, son terribles. [\[76\]](#) De modo que, como dije, puesto que en cualquier ocasión es útil el filosofar, sítete de nuestros principios, y no te apartes ya nunca de ellos.

133

Soporta el pesar, más breve, y aprecia el placer muy próximo.

SOBRE LA VEJEZ (CONTRA LOS QUE DICEN QUE LA VEJEZ ES UN MAL)

[\[77\]](#)

137

Epítome de Diógenes de Enoanda: *En defensa de la vejez*.

138

Muchas veces, muchachos, ya me he indignado ¡por Heracles! con los que todavía no han envejecido [pero ya se consideran capacitados para presentar grandes reproches contra la vejez, en la creencia de que trae muchos males al ser humano]. Son esos que han progresado tanto en su educación,[\[78\]](#) que no sólo elogian al poeta Hesíodo cuando dice [«en el funesto umbral de la vejez», e incluso añaden...]

139

[Que la muerte se apodere] de ellos como de Cleobis y Bitón.[\[79\]](#) Así pues, amigos, que no os pase como a la mayoría...

141

«Dormitar apaciblemente: ésa es la condición de los viejos.» Pero, por mi parte, yo replico: aunque el cuerpo haya envejecido, la inteligencia del ser humano aún se mantiene firme.

142

También dicen los poetas, pues, que el anciano, aunque no pueda ser de valor por su cuerpo, vence con sus palabras. Cuando buscaba la mejor opinión en el consejo, después de que hablara Néstor, según Homero, dijo: «En verdad que en la asamblea, anciano, superas a todos los hijos de los aqueos». Antes de la asamblea, según cuenta el mismo Homero, «en el consejo hizo sentarse en primera fila a los magnánimos ancianos». Y también en otros versos: «Ya licenciados por su vejez del combate, pero nobles oradores».[\[80\]](#) A estas palabras de Homero se añade el dicho del autor trágico Sófocles...

143

[...] armas de ningún modo válidas frente a los sufrimientos y el crecer de la ira del Pelida...

Y si a uno le es preciso defenderse, según dice el poeta lírico Alcmán, es virtuoso hacerlo con palabras más que con violencia. Yo, desde luego...

144

Los sufrimientos de la tos apenas causan alguna molestia al que está aquejado de una larga enfermedad.

145 + NF 133[\[81\]](#)

Lo que se me ocurre al pronto lo primero es esto. Que si uno llama ceguera al oscurecimiento de la visión de los viejos, exagera...

[No es la vejez] lo que hace que en unas pocas ocasiones, aunque ellos se empeñen, no puedan ver con precisión. Pues eso es también común en algunos jóvenes. Que, aunque ansíen ellos ver claramente algo, no pueden por muy distintas causas, y se angustian entonces, no menos, sino más que los viejos.

146

[Los viejos no se irritan ante la comparación] con el elefante motivada por la lentitud de movimientos de su cuerpo, según opino, aunque por eso se oigan llamar torpes. Ya que el elefante parece ser inteligente y muy tranquilo y longevo...

Respecto a la debilidad del cuerpo esta reflexión ya parece suficiente. Y con respecto a los desvaríos, porque también hay algunos que los padecen, hay que decir, en primer lugar, lo siguiente...

Luego no vamos a ignorar que las locuras no se producen a causa de la vejez, sino por alguna otra causa, surgida de nuestra propia naturaleza.

147

Pues hay que reconocer que muchos de nosotros han llegado a muy viejos y alcanzaron la edad de los cien años sin haber sufrido ninguno de los males de que se ha hablado, sino que se conservaron muy dueños de sus sentidos hasta el último día de su vida. Al trazar yo el resumen para refutar a quienes calumnian a los viejos...

149

[...] El carecer de pasiones[82] de ningún modo resulta un argumento contra los viejos. En general, desde luego, cuando no hay deseo de las cosas, tampoco surgen penas por ellas, a no ser que alguno desvaríe de verdad empeñándose en apenarse por ese mismo hecho de estar privado de sentir deseos...

150

[...] Así que el placer hace la vida feliz y es acorde a nuestra naturaleza.

151

De modo que el placer, cuando ya no hay más demoras, aparece por sí mismo sin perjudicar en nada a la naturaleza. Pues las bebidas...

NF 211[83]

Si los viejos ya no pueden comer alimentos sólidos por las faltas de algunos dientes, ya saben que eso no empeora su existencia, pues toman con gusto alimentos líquidos.

152

[...] Tanteando, en ninguna de esas cosas encuentran lo que quieren encontrar, ni en sus ciegas porfías obtienen seguramente...

Esperando más que nada encontrar la vida placentera en la riqueza se abalanzan con furor hacia ella. Luego, cuando se han hecho ricos, se enfurecen de no encontrar lo que esperaban. A menudo, en efecto...

153

[...] Queda demostrado. De los deseos unos son vanos, otros naturales. Los naturales, a su vez, persiguen todas aquellas cosas que nos son necesarias para el contento de nuestra naturaleza. Pero los vanos...

¿Pues qué podría decir uno de los fabulosos tesoros de Creso, de sus montones de oro o de los ríos auríferos que tenía en su reino? ¿Qué beneficio sacó, oh padre Zeus, de todas esas riquezas?

154

Si tú dices: «Con que, Diógenes, si el ser humano no encuentra jamás en la riqueza el ser feliz, ¿cómo se hace placentera nuestra vida?», te contestaré...

155

Es fácil de obtener lo natural, pero es difícil de conseguir lo superfluo. Y, aparte de esto, jóvenes, grande es la ventaja de vivir en la pobreza, más que en la riqueza.

156

[...] Pues algunos, confusamente, le hacen reproches al momento con respecto al goce de lo que quieren escoger en los placeres. Y, de nuevo, lanzan su queja contra la naturaleza...

157

[...] Y aún mientras vivimos... antes no ser. Pues presurosamente se consume la estirpe de los humanos...

161

[...] Como suponen los estoicos. Presentan los mayores reproches a nuestra naturaleza, al despreciar el cuerpo...

Tanto el tener sensaciones, el pensar algo y el emitir voces es imposible sin el cuerpo. Así que hay que tener en mucha estima a los cuerpos...

173

[...] Epicuro no admite eso. No dice, por tanto, que el hombre feliz... En cambio, Demócrito de Abdera...

176

En conclusión, según sus sensaciones y sus sentimientos lo juzga todo un hombre sabio.

COMENTARIO

Estas notas de comentario sólo pretenden hacer más claro el texto traducido y precisar el sentido original de algunos términos griegos, con el fin de subrayar matices filosóficos relevantes y connotaciones de interés. No intentan ser, desde luego, ni un comentario crítico del texto ni notas filológicas, sino tan sólo apuntes o sugerencias para completar la lectura de estos fragmentos al situarlos en su contexto filosófico.

(Un comentario detallado y minucioso que va discutiendo la traducción precisa de los términos griegos máxima tras máxima puede leerse en el libro de J. Bollack, La pensée du plaisir, pp. 209-407.)

Frg. 2. La línea inicial es una conjetura textual, resulta bastante evidente.

Con «cosas» y «deseos» traduzco una misma palabra: *prágmata*, un término griego con un sentido amplio, siempre en relación con lo «práctico» (*prátein* «hacer»). Aquí encontramos ya la oposición fundamental entre las apetencias del cuerpo (*sómatos*) y las del alma (*psychês*), reiterada luego. Más adelante, «vida» (*bíon*) tiene el sentido de «trayectoria personal». He preferido traducir «tiempo» en singular, aunque en griego se usa el plural (*chrónôn*); de modo que podría traducirse por: «la pérdida de sus tiempos» (momentos varios de la vida). «Hombre de bien» es *chrestós*, adjetivo de clara resonancia también en los textos estoicos, que a menudo oponen el individuo *chrestós* («persona de bien, sensato») a la mayoría, compuesta por los «necios» o «insensatos».

Por su carácter de introducción general se justifica que la inscripción comience por la sección dedicada al estudio de la «Física» (*physiología*), porque según Epicuro sólo el recto conocimiento de la naturaleza es causa y fundamento de la ética que sobre esta base puede construir su colmada serenidad. La expresión literal *tês met'euthymías charàs* combina la «alegría» (*chará*) con *euthymía* («buen humor» o «buen ánimo»), término usado por Demócrito, como lo indispensable para la felicidad. En frg. 3 se emplea el de *ataraxía* («serenidad de ánimo») como el estado de ánimo conveniente a nuestra naturaleza. El estudio de la ciencia natural, la *physiología*, adquiere por tanto, un objetivo utilitario, al producir serenidad y un ánimo alegre. En ese sentido el conocimiento de la ciencia física debe preceder a la ética.

Frg. 3. Aquí tenemos la primera referencia autobiográfica del viejo Diógenes, que confiesa estar ya en la «puesta del sol de la vida» (*en dysmaîs tou bíou*). Más adelante hablará de sus dolencias y la cercanía de la muerte; y casi al final de la inscripción expondrá una curiosa defensa de la vejez. Recordemos que el «peán» era un canto de victoria y acción de gracias, dedicado a Zeus o a Apolo tras un logrado triunfo. Aquí se usa en sentido metafórico: el viejo Diógenes ha triunfado al lograr la felicidad en su vida. Intenta «ayudar a los de buen juicio» (*toîs synkrítois*), en oposición a la gran masa (*toîs pléthesin*), aludida antes, que está enferma por su propia ignorancia, infectados como por una epidemia, por sus falsas opiniones. Es de destacar la palabra para «falsa opinión», *pseudodoxía* (o *pseudología*).

La expresión de «remedios medicinales», «fármacos de la salvación», *phármaka tês soterías*, nos remite a la ya clásica imagen del filósofo como médico (más bien del alma) que podemos ver en otros textos de Epicuro. Como el que dice: «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 el padecimiento del alma». (Frg. 221 Us.) La filosofía disuelve los terrores y las penas y reduce a un mínimo los dolores, como una eficaz medicina. Esta terapia filosófica se presenta avalada por la experiencia personal del viejo Diógenes, que acude a ayudar con ella a todos, conciudadanos y extranjeros, por un expreso afán filantrópico, que bien podríamos traducir como «amor al prójimo».

Creo que la expresión *tó philánthron*, usada aquí y en otro pasaje no se encuentra en ningún otro texto epicúreo, y vale la pena resaltarlo.^[1] (Sólo Diógenes Laercio [X, 10] emplea la palabra de *philanthropía* al destacar el afecto de Epicuro hacia su familia y sus amigos.)

Me parece interesante anotar que el verbo griego que traducimos por «socorrer» es *epikoureîn*, que suena algo así como «ser un Epicuro». (El adjetivo griego *epíkouros* significa «auxiliar», «socorredor».)

Frgs. 4-8. Comienza aquí una polémica contra otros filósofos en relación con los fundamentos de la teoría física. Quedan mencionados y criticados algunos «socráticos», Aristóteles, los estoicos, los escépticos, así como algunos famosos presocráticos (Diógenes, Anaxímenes, Empédocles, Anaxágoras y Heráclito) y, al final y muy destacadamente, Demócrito, el indiscutible precursor en la teoría atomista. Sería inoportuno entrar aquí en precisiones al respecto, pero sí quisiera destacar la frase que resume al fin la oposición básica a la teoría atomista de Demócrito: «Se equivocó de modo indigno de sí mismo Demócrito al afirmar que los átomos son los únicos elementos que existen de verdad en las cosas reales, mientras que todo lo demás existe sólo por convención». (La última frase reza así: *tàs atómous mónas kat'álétheian eipón hyparcheîn en toîs oûsi, ta dè loipà nomisteî hápanta*.) Frente a ese aserto de Demócrito, Epicuro sostenía que las cosas (*tá ónta*) existían en realidad, y no por convención (*nomisteî*) y, por tanto, puede darse a partir de los sentidos un conocimiento de lo real. Es bien sabido, por otro lado, su rechazo del escepticismo mantenido por algunos filósofos de la Academia platónica en su nueva etapa.

Frgs. 9-10. Sobre nuestro conocimiento a partir de las imágenes recibidas de las cosas, las tesis de Epicuro están bien resumidas en su *Carta a Heródoto* (58-61) (y seguramente estaban tratadas con más detalle en otros textos de su extensa *Física* que hemos perdido). Resulta muy interesante que aquí se apunte la teoría sobre las de los sueños, con esa clara explicación de cómo se producen —a partir de las impresiones recibidas en la vigilia— las fantasías oníricas. Para «representaciones» el término griego es *eídola*; para «imágenes» (en plural) *phantásmata*.

Frgs. 11-12. La teoría epicúrea sobre los orígenes de la civilización y del progreso humano está resumida en la *Carta a Heródoto* (75-76), y relatada con más amplitud en el poema de Lucrecio, *De rerum natura*, libro V (versos 925-1090; 1448 y ss.). Era ya un tema tratado por Demócrito, y recogido luego por el historiador Diodoro de Sicilia, I, 8-9. Entronca con éste la hipótesis oportuna para explicar la invención del lenguaje humano. Epicuro rechaza las ideas al respecto de Platón (en el *Crátilo*, cf. 389d y 404a) y desarrolla la línea trazada por Demócrito, que le supone un origen natural, descartando la tesis de un dios que inventara e impusiera los nombres de las cosas, un ser superior como Hermes u otro legislador semejante, que actuara ante la masa a la manera de un maestro de escuela.

Frgs. 13-14. Una explicación sobre fenómenos astronómicos, que viene a rechazar viejos mitos, a la vez que advierte que caben, para esas causas naturales diversas explicaciones racionales, como dice Epicuro en la *Carta a Pítocles*. El fragmento siguiente (15) señala que la idea falsa de un dios creador proviene de la ignorancia de esas explicaciones científicas.

Frgs. 16 y ss. Toda esta serie de fragmentos tratan de la creencia en los dioses y rechazan la acusación, a menudo hecha contra los epicúreos, de ser ateos. Ese rechazo del ateísmo se indica aludiendo a los ateos declarados. Sobre la cuestión de la religiosidad epicúrea, remito al capítulo de mi *Epicuro*, «De la religión, los dioses y la verdadera piedad» (pp. 213-217). Lo esencial lo expresa la muy memorable sentencia de Epicuro, en esa carta, que dice: «No es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones sino falsas suposiciones los juicios de la muchedumbre sobre los dioses».

Los dioses que Epicuro admite son seres ejemplares en su felicidad, que no se cuidan del mundo, ni tampoco lo han creado. Recordemos la primera «Máxima Capital»: «El ser feliz e inmortal (la divinidad) ni tiene preocupaciones ni las procura a otros, de forma que no está sujeto a movimientos de indignación ni de agradecimiento. Porque todo eso se da sólo en un ser débil».

La idea se reitera en otros textos (como en el frg. 361 Us.): «El ser vivo incorruptible y feliz (la divinidad), saciado de todos los bienes y exento de cualquier mal, entregado por entero al goce continuo de su propia felicidad e incorruptibilidad, es indiferente a los asuntos humanos. Sería infeliz si, como un obrero o un artesano, tuviera que soportar trabajos y afanes por la construcción y cuidado del cosmos».

De ahí viene su rechazo de las doctrinas estoicas acerca de la providencia divina, y, de modo puntual, la crítica de la tesis de un dios creador y garante de la justicia en el cosmos. Aunque la polémica aquí se muestra expresamente dirigida contra las ideas de los estoicos y los platónicos, evidentemente alcanza a diversos credos religiosos. Y, por otra parte, se abre el debate a fondo sobre la teodicea: ¿cómo podría, en efecto, una divinidad sabia y providente mantener un mundo tan injusto, tan repleto de males e injusticias, y, por otra parte, haber creado una tierra

con tantos lugares inhóspitos? En definitiva, ¿qué razón o motivo razonable tendría la divinidad para crear o haber creado tal mundo?

Sin embargo, Epicuro recomienda una piedad y una veneración cordial y gratuita, sin aguardar otra satisfacción o premio que el gozo que tales prácticas ofrecen. Venerar a esos dioses felices e indiferentes al destino de los humanos es agradable para quien tiene de ellos una noción piadosa. El sabio imita esa felicidad e imperturbabilidad de lo divino. De manera que Epicuro descarta explícitamente y en conjunto los relatos vulgares y tradicionales acerca de esos dioses olímpicos, esa versión mítica transmitida desde Homero, que los presenta como seres imperfectos, apasionados y demasiado humanos. Esos mismos dioses ya fueron mucho antes criticados por Jenófanes y otros filósofos, y por varios pensadores, como Eurípides, por razones varias, como figuras de dudosa moralidad. Epicuro, sin embargo, admite los nombres tradicionales de los dioses, pero no sus historias míticas.

Parece algo más original el consejo curioso que acerca de sus figuras presenta nuestra inscripción: «Conviene hacer estatuas de dioses alegres y sonrientes, para que en su compañía —la de las estatuas, no la de los dioses— sonriamos en vez de sentirnos amedrentados». Una vez más, aquí hay una clara nota epicúrea: venerar a los dioses no para alejar todo temor y sin esperar premios de ellos, sino para disfrutar de una serena alegría ante sus imágenes, unas bellas imágenes tan ligadas al arte griego de siempre.

Fig. 19. Este fragmento 19 resulta ahora el más largo de los conservados, tras el descubrimiento en 1997 de nuevas secciones del mismo (cf. Smith, *Supplement*, pp. 73-84) y es, desde luego, de los más interesantes. No tanto porque sea muy original la tesis de fondo: la de que la concepción epicúrea de los dioses (que no se ocupan del mundo) aporte tranquilidad de ánimo y sea beneficiosa de cara a una conducta virtuosa y honorable, sino por el desarrollo de su argumentación. De cara a la práctica de la justicia, (*dikaíosyne*) es decir a guardar las normas de la Justicia, *Díke*, y evitar de modo claro y continuo delitos o injusticias (*adikíai*) lo de verdad fundamental no es el temor a los dioses y sus castigos en esta u otra vida ni la creencia en un dios creador y providente, sino el buen razonar sobre la condición humana. La doctrina epicúrea (traduzco por «doctrina» la palabra *dogma*) se opone pues a ciertas creencias religiosas un tanto tradicionales y también a la doctrina de Platón sobre los castigos del alma en el Más Allá.

En su argumentación el texto distingue tres grupos de personas: los injustos (*hoi adikoûntes, ádikoi*), es decir, los malos o delincuentes (*poneroi*) que no sienten temor ante las leyes y, mucho menos, de los castigos de los dioses; los sabios (*sophoi*), que son justos por sus propios juicios y opiniones morales, no por temor a los castigos de los dioses; y la mayoría de la gente (*chydaîoi*) que son *dikaioi* en tanto que guardan las leyes, no por temor de los dioses, sino, por temor a los castigos establecidos por las leyes. A diferencia de éstos los sabios no necesitan las advertencias o amenazas de los textos legales, sino que practican la virtud de la

dikaiosyne por su convicción de que la justicia es lo mejor y ser justos da serenidad de ánimo (*ataraxía*). Los sabios no necesitan las leyes para evitar la injusticia, pero reconocen su conveniencia para no ser perjudicados por los otros, como afirma un conocido texto epicúreo: «Las leyes existen para los sabios, no para que no cometan ellos injusticias, sino para que no las sufran» (frg. 530 Usener).

Es muy interesante que la observación de que la religiosidad escrupulosa y formal y la superstición no garantizan el predominio de la conducta justa en una sociedad se ejemplifique con la mención expresa de los judíos y los egipcios, dos pueblos famosos por sus abundantes ritos y creencias religiosas que resultan ser, según Diógenes, las gentes «más supersticiosas» (*deisidaimonéstatoi*) y, a la vez, «los más abominables» (*miarótatoi*). Esta referencia desfavorable sobre esos dos pueblos (o «naciones» como traduce alguno) ha suscitado ya algunos comentarios críticos. Frente a la filantropía universal que parece desprenderse de otros textos, aquí Diógenes pone al lector en guardia frente a egipcios y hebreos, tan piadosos como despreciables por sus conductas. Se ha querido ver aquí una referencia a los judíos, un eco de las largas guerras mantenidas por los romanos en Judea, en los decenios precedentes a esta inscripción. (Es decir, las duras campañas de los emperadores Tito y Adriano frente a la resistencia feroz y fanática de los israelitas.)

En las líneas siguientes encontramos un ataque a las tesis de la Estoa sobre la Providencia divina, muy en la línea de oposición clara entre ambas escuelas

Frgs. 23-24. Estas líneas parecen dirigidas contra los oráculos y los adivinos. Se destaca la ambigüedad de los mismos, citando el ejemplo del famoso oráculo obtenido en el santuario de Delfos por el rey Creso de Lidia, narrado ya por el historiador Heródoto. El oráculo contestó al rey, que preguntaba si debía combatir contra los persas: «Destruirás un gran imperio». Creso cruzó la frontera marcada por el río Halis y enfrentó su ejército al del rey persa Ciro. Fue derrotado y apresado. Había destruido un imperio, el suyo.

El fragmento 23b parece referirse a las respuestas opuestas de dos intérpretes de sueños, que relata Cicerón, *Sobre la adivinación*, II, 144. A un corredor que interrogó a un adivino sobre un sueño en que se veía subido en una cuadriga, él le pronosticó el triunfo; pero Antifonte, en cambio, que perdería, pues antes de él entraban sus caballos. Y luego soñó que era un águila, y el adivino lo interpretó como un augurio de la victoria; pero Antifonte dijo que no llegaría el primero, pues el águila siempre vuela tras otras aves. Señala Cicerón, en ese mismo tratado (I, 39), que todos los filósofos, de una u otra escuela, han sostenido la creencia en la adivinación, con la única excepción de Epicuro.

Frgs. 28-30. Esta sección se introduce con una nueva exhortación a filosofar. Pero no para adoptar una actitud intelectual o teórica, y tampoco por algunos beneficios que pudiera aportar en ciertos casos el disfraz de filósofo, sino para practicar una actividad que garantiza una vida feliz, gozosa tanto para jóvenes como para viejos, como Epicuro dice en la *Carta a Menecio* y otros lugares. Y de nuevo Diógenes

quiere exponer los beneficios de la filosofía en una proclama dirigida no sólo a sus conciudadanos, sino a todo aquel que pase y lea y comprenda la lengua griega. Insiste en esa intención cosmopolita, señalando que no sólo de nombre los otros son «extraños», y sólo según leyes convencionales, porque «la patria de todos es una sola: la Tierra entera, y una sola familia es todo el universo».

Fueron los cínicos los primeros filósofos que proclamaron el lema del cosmopolitismo. El vagabundo cínico se decía «ciudadano del mundo» (*kosmopolites*) en tanto que no reconocía como patria ninguna ciudad determinada y aceptaba alegre el vivir exiliado de la ciudad natal, sin ataduras o deberes cívicos como lo fuera el famoso Diógenes de Sinope. Luego los estoicos revisten ese término de sentido positivo, con el alcance que aquí proyecta la exhortación epicúrea de Enoanda. Siglos después de que el cínico vagabundo se proclamara «cosmopolita», el helenismo de la época imperial romana había consagrado ese ideal.

En su consolación a un exiliado —uno de tantos incontables desterrados que pulularon en esos siglos— el moralista Plutarco podía usarlo como un tópico respetable: el cosmos es el mismo para todos, como es único el cielo y el dios del estoicismo. Otras sectas religiosas acogen y recargan el término con piadosos acentos, afirmando que todos los hombres son hermanos e hijos de un mismo dios. Sin ningún tono religioso y sin emplear aquí la palabra «cosmopolita», nuestro Diógenes, impulsado por su filantropía y con la mejor intención, quiere publicar para todos su mensaje de salvación, apto para cualquier lector de buen ánimo y buen criterio. Con ello amplía la difusión que otros habían regateado a la doctrina del maestro del Jardín, desconfiando de las masas populares.

Frgs. 30-36. Aquí se presenta el gran tema de la ética epicúrea, que reconoce como su definitivo empeño filosófico la conquista y el disfrute franco del placer, y lo proclama objetivo último y supremo de la existencia. «Ser felices es el objetivo final al que nos destina nuestra naturaleza.» Por tanto a ese fin natural debe tender nuestra conducta, confiada en la razón. La primera etapa consiste en despejar el camino evitando los dolores y terrores y las falsas y vanas opiniones que constituyen impedimentos a ese logro de la dicha constante, que se asegura por la filosofía y la amistad.

Lo que se dice en estos fragmentos corresponde a la línea ortodoxa del hedonismo epicúreo: una vez que se apartan de la vida los dolores, los terrores y las vanas opiniones es fácil disfrutar de la felicidad natural. Pues Epicuro pensaba que el ser humano está hecho para ser feliz, y que la dicha está al alcance de la mano, si se apartan los estorbos accidentales y se sigue con inteligencia y coraje avanzando por el camino de la filosofía auténtica.

De nuevo surge aquí la polémica contra la doctrina estoica, que ve en el cultivo de la virtud o la suma de virtudes el fin, del quehacer humano. Frente al reclamo del placer se perfila, en la ética estoica, el código de los deberes, y la exaltación del esfuerzo y del ascetismo, con expreso desdén de lo placentero. Como los epicúreos

advierten, su ética no se define en contra de las virtudes, no niega la importancia de éstas para una vida feliz, sino que, frente a los estoicos, no reconocen que éstas sean el fin natural, el *telos* al que se deba orientar la vida. Y frente a la ética rigurosa de los estoicos no considera que la práctica de las virtudes promovidas por la sociedad y la tradición sea una garantía de la felicidad y que todo lo demás, como los bienes de fortuna o la salud, sean cosas indiferentes.

Es muy interesante cómo aquí —en un fragmento recuperado hace poco— se presenta la discusión, citando los nombres de los tres reconocidos maestros de la escuela estoica: Zenón, Cleantes y Crisipo.

Frgs. 37-42. Estas líneas sobre la relación de alma y cuerpo están muy claras en la doctrina epicúrea. Ambos, alma y cuerpo, están formados por átomos, y, por tanto, también el alma es corpórea (de ahí que en otros textos los epicúreos usen la palabra *sarx*, «carne», para lo que llamamos corrientemente «cuerpo» (*soma*), y la palabra *soma* para el conjunto psicosomático. Alma y cuerpo se complementan en un único conjunto vivo, es decir, «animado». El alma es principio de vida, como aquí se resalta, pero no puede subsistir sin el cuerpo. Una y otro son mortales y en su desunión se desintegran. La teoría atomista está en la base de esta concepción de la mortalidad del alma, cuando sus átomos, perdida la cohesión vital que mantenía su unión con el organismo corporal, se disgregan.

Las funciones del alma son muy variadas, y coinciden con las reconocidas por la filosofía tradicional, a excepción de la posibilidad de subsistir más allá de su escisión del soporte carnal corpóreo. De ahí que Epicuro se oponga a la teoría del alma inmortal sustentada por Platón (y por varios credos religiosos), y a la doctrina pitagórica de la metempsicosis o transmigración del alma, viajera en diversos cuerpos y varias vidas. De nuevo encontramos en la inscripción puntuales referencias polémicas a otros filósofos, citados por su nombre —Platón, Pitágoras, Empédocles—. En cuanto a los filósofos de la escuela estoica, que eran materialistas, tuvieron diversas opiniones respecto de la inmortalidad del alma, que fue sostenida por alguno, pero negada por la mayoría. Y alguno defendió esta tesis que aquí se considera absurda: la de que las almas de los sabios perviven, y tan sólo perecen, al morir el cuerpo, las de los insensatos. (En cuanto a la posición de Aristóteles al respecto, parece un tanto ambigua y los epicúreos no lo consideraron como un defensor de la inmortalidad).

Frg. 43. De las imágenes de los sueños ya se ha tratado antes, como el texto menciona, «al explicar las teorías sobre los sueños». De nuevo se subraya la oposición a la teoría estoica, y se refrenda la tesis de Demócrito al respecto: «las imágenes están formadas por átomos muy sutiles».

Frgs. 44-48. En esas líneas sobre los dolores se insiste en dos puntos fundamentales: los del alma son más temibles que los del cuerpo —aunque hay quien piensa lo contrario y no es cuestión fácil de zanjar— y que los grandes dolores tienen un tiempo limitado y breve.

Frgs. 48-52. La teoría del placer está esencialmente ligada a la del dolor. Cuando

los dolores desaparecen se abre camino el sentimiento de placer. Y el gozo de los placeres es, como ya se ha dicho, el *telos* de la existencia humana. Todo esto está ya muy bien definido en la *Carta a Meneceo*, 129-132.

De nuevo aquí se distingue entre placeres del cuerpo y placeres del alma —y se afirma que éstos son superiores—. De modo que con esta opinión el epicúreo se enfrenta a la opinión del hedonista Aristipo, a quien se cita. Aristipo privilegiaba los placeres sensuales y activos, mientras que Epicuro aconseja un cálculo racional en la elección de los placeres, prefiriendo los duraderos (*catastemáticos*) y los del alma a los desenfrenados y lujosos, muy de acuerdo con la consideración y apreciación de los deseos. Según su división en necesarios y naturales, naturales y no necesarios, y ni naturales ni necesarios, el sabio debe siempre elegir los primeros, y los segundos si no comportan algún dolor y no tienen un contrapeso molesto, y prescindir de preocuparse por los terceros.

«Básico» es, desde luego, calmar el ansia más urgente del cuerpo: el hambre y la sed. Esas carencias básicas impiden sentir placer. De ahí el lema, juzgado escandaloso por algunos, de que «la raíz del placer está en el estómago». Pero la raíz es sólo eso: lo básico, sobre ella se alza el árbol de los placeres del cuerpo y del alma.

En la *Carta a Meneceo* ya queda muy clara la importancia de esta selección de lo placentero y el desdén hacia aquellos placeres que sí estiman los necios, pero que gravan la vida y de los que puede prescindir el sabio. Lo fundamental para la serenidad de ánimo, la *ataraxia*, que se consigue tras una sencilla y recta elección es la sencilla «autosuficiencia», *autárkeia*, sólida base para una existencia sin temores ni angustias unida a la libertad, *eleuthería*, como dice la MC 39. Por eso los epicúreos evitan las ambiciones políticas y renuncian a honores y riquezas excesivas. «Ni el prestigio público ni la realeza es fundamento del placer. Así que el filósofo no ambiciona el poderío ni el reino de Alejandro», dice el texto evocando la figura del mayor monarca griego.

En el breve resumen que Diógenes Laercio (X, 117-20) hace del ideal del sabio según Epicuro, queda clara esa renuncia a luchar por el poder o la riqueza o la fama. Con esto concuerda el conocido lema epicúreo: *látthe biósas*, «oculta tu vivir» o «vive sin ser notado».

Frgs. 53-55. Aquí se trata de uno de los puntos más originales del atomismo de Epicuro en contraste con el de Demócrito. Es, pues, muy relevante este fragmento que menciona la «desviación» en el movimiento regular de los átomos, desvío interesante no sólo de cara a la teoría física, sino también para la ética, ya que ese punto de azar del sistema permite un espacio para la libertad, que falta en el determinismo democríteo.

Esa desviación estaba ya mencionada en el poema de Lucrecio (*De rerum natura* II, 290) con el nombre latino de *clinamen*. Pero aquí aparece el término griego *parénklisis*, si bien en forma de adjetivo: *parenklitikén kínésin* («movimiento desviado»). Aunque el término epicúreo estaba ya atestiguado en dos autores, en

Filodemo, *De signis*, 36,13, y Plutarco, *Adv. Colotem*, 28, este testimonio resulta muy interesante al destacar aquí el avance de Epicuro frente a la teoría atómica de su precursor.

Frg. 56. Es muy curioso este fragmento, que tenemos un tanto desligado de un contexto que permitiera encajarlo con pleno sentido en la doctrina epicúrea. En todo caso, aquí parece dibujarse una especie de feliz utopía social en un mundo donde «de verdad la vida de los dioses se daría (o se realizaría) entre los humanos». En esa sociedad, donde se precisa bien que no habría esclavos, todos trabajarían —por turnos tal vez—, en la agricultura y la ganadería, y en las pausas del trabajo comunitario todos podrían dedicarse a tareas filosóficas en amistosa compañía.

Tal vez sea esta imagen utópica uno de los aportes personales de Diógenes, que podría enlazar con su preocupación por las generaciones futuras y su afán de predicar el mensaje de felicidad a todos los ciudadanos de un mundo común, en una filantropía sin fronteras, yendo más allá de lo que pensara en la Atenas de cuatro siglos antes el propio Epicuro, como apunta H. Jones, en *The Epicurean Tradition*.

M. Onfray, por su parte, coloca este texto como colofón final de su libro *Sabidurías antiguas*, y ya mucho antes había llamado la atención sobre él Reimar Müller (en su *Sozialutopien der Antike*, Leipzig, 1987, pp. 87-88), poniéndolo en relación con otros proyectos utópicos, como las islas felices de raigambre cínica, que son un tanto típicos del período helenístico tardío.

Las máximas sueltas

Además de las numerosas *Máximas Capitales* que se van intercalando entre los fragmentos de la larga inscripción, quedan algunas un tanto separadas, probablemente todas o casi todas del propio Epicuro.

Frg. 97. De nuevo se proclama esa visión optimista de que la felicidad está al alcance de todos, con el auxilio de los sabios consejos de los textos del maestro y de los amigos de la escuela.

Frgs. 98-99. Explicaciones de fenómenos atmosféricos, como los de la *Carta a Pítocles*.

Frg. 99B (NF 155). Polemizando de nuevo con Platón sobre el origen del cosmos.

Frg. 99C (NF 130). Rechazar el temor a la muerte es uno de los principios de la ética. Esa comparación con una «máscara que aterroriza a los niños» y «que asusta pero no muerde» tiene cierto frescor fantástico.

Frgs. 105-6. A diferencia del estoico que soporta impávido y sin gritos los tormentos, el epicúreo puede llorar y lanzar gemidos de dolor de modo natural (cf. Diógenes Laercio, X, 118). En todo caso, incluso en sus dolencias no sentirá envidia de los que están sanos, pues eso sería inútil y dañino para él.

Frg. 107B. Me parece muy curioso este nuevo texto, editado en 2009, que afirma que es la contemplación (del amado o la amada) y no el contacto sexual lo que da mayor placer. En el dominio del erotismo los griegos dieron siempre una gran

importancia a la mirada y los ojos como lugar del flechazo del amor. Más original es advertir que la mayor o menor belleza del otro no diversifica, aumenta o disminuye, el placer sexual en sí.

Frgs. 108-110. De nuevo se insiste en la moderación de los deseos y lo inútil de todo aquello que sobrepasa la medida, sean lujos o exquisiteces.

Frg. 111. Hermosa sentencia, pues los epicúreos reconocen y afirman con énfasis democrático la igualdad radical de los humanos. No es, pues, contra la opinión tradicional, la riqueza o el prestigio de su estirpe lo que define a uno como noble o villano, sino su conducta y su carácter.

Frg. 112. Vale la pena destacar esa valoración de «la disposición de ánimo» (*diáthesis*) como fundamento de la dicha, que está en nuestro dominio. Creo que tanto Aristóteles como Epicteto la habrían aprobado. Cito la frase en griego: *Tò kephálaion tês eudaimonías he diáthesis, hês emeîs kyrioi.*

Frg. 113. Esto ya está dicho en la *Carta a Meneceo* y otros textos. Lo contrario de esta virtud es la inquietud y el ocuparse de muchas cosas, lo que los griegos de la época clásica llamaban *polypragmosyne*, y por entonces ya algunos criticaban como una característica del carácter ateniense.

Frg. 116. Otra vez el mensaje se dirige hacia todos, incluso a los que vendrán luego. Y se habla de «esfuerzo y simpatía» y, con expresión un tanto curiosa, de «la práctica de las virtudes» (se entiende que de las que los epicúreos estimaban, no las del vulgo). E invita al lector a «tomar conciencia» de cuanto le proponen los consejos de la inscripción.

Frg. 116B. De nuevo unas líneas de consuelo sobre la inevitable muerte. Invita a afrontarla con ánimo, reflexionando que con ella nos alejamos de los bienes, pero también de los males. Y se despide con el típico «*chaîre!*» («¡adiós y vete alegre!»).

Las cartas

Para la difusión y mantenimiento del fervor epicúreo fueron muy importantes las cartas cruzadas entre los discípulos y los adeptos de la escuela. Como es sabido, la tradición de las cartas de filósofos estaba desde antiguo bien establecida. (Y sucede que es difícil en muchos casos saber si las conservadas son cartas auténticas o ficticias o apócrifas, como sucede en el caso de las del conocido corpus epistolar atribuido a Platón.) Por otra parte, hemos de recordar como la amistad fue entre los epicúreos la virtud más preciada y como en esos intercambios epistolares se reflejaba el claro ejemplo del maestro del Jardín, que había dejado en sus cartas evidentes muestras del cordial y profundo afecto hacia sus familiares y amigos. Eso lo subraya muy bien, como un rasgo personal y extraordinario de Epicuro, el buen Diógenes Laercio, al trazar su breve perfil biográfico, en el libro X de sus *Vidas*.

Tanto la *Carta a la madre*, que tenemos conservada en la inscripción, tan expresiva y excepcional, como la breve y última carta, en el citado texto de Laercio, en la que Epicuro se despide de sus amigos, en su último día, y otras más cruzadas entre los miembros de su escuela acreditan el interés y la importancia de esas

cartas a veces muy afectuosas. Son muy distintas —aunque se nos presentan como epístolas largas— aquellas que sirven, con intención didáctica, para difundir y precisar las líneas maestras de su filosofía, a la manera de claros y precisos resúmenes, como la *Carta a Heródoto*, la *Carta a Meneceo*, y la *Carta a Pítocles*, conservadas por Diógenes Laercio, y que son, para nosotros, los textos esenciales de Epicuro. Gracias a estar albergadas en esa historia de la filosofía antigua se han salvado del naufragio que afectó a todos los textos epicúreos. Han sido providenciales para nuestro conocimiento directo de las ideas de Epicuro, y de su talento expositivo, esas tres cartas, que con tanto cuidado —junto con las *Máximas capitales*— nos ha salvado el texto de este erudito, que, a comienzos del s. III d. C., dedicara el último de sus diez libros de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* a Epicuro, con evidente afán apologético y manifiesta simpatía hacia su doctrina y su vida.

En nuestra inscripción tenemos pues tres cartas que nuestro Diógenes enoandense escribió a varios amigos, y, junto a éstas, una carta familiar del mismo Epicuro a su madre. En las dos primeras —la *Carta a Antípatro* y la *Carta a Dionisio y Caro*— se mezclan temas de teoría filosófica con ciertos asuntos personales y unas intrigantes líneas sobre un naufragio, suponemos que de Epicuro. La tercera, dirigida a la familia y los amigos es puramente de información personal, con tonos afectivos casi de despedida. La *Carta a la madre* es una misiva del joven Epicuro, transcrita aquí en piedra, con el fin de subrayar qué antiguo y hondo era su afecto filial.

La dirigida a Antípatro y otros amigos de Atenas, Cálcide y Tebas, ésta escrita desde la isla de Rodas, donde Diógenes ha llegado desde la localidad licia de Enoanda para pasar algunos días o meses del invierno. Desde allí les da noticias de otro amigo epicúreo, Teodoro de Lindos. Esas referencias a diversas ciudades griegas da una clara idea de cómo se relacionaban esos amigos dispersos en una amplia geografía. Cuando se reunieran, seguramente tratarían de cuestiones varias —como las que aquí se mencionan luego, de Física— y celebrarían simposios en una convivencia amable evocando a otros amigos ausentes.

La dirigida a Dionisio y Caro comienza tratando de cuestiones filosóficas para pasar luego a recordar cómo «el hijo de Neocles» (Epicuro) sostenía que el azar puede poco frente a la fortaleza de ánimo y la razón. Y, como ejemplo, menciona un naufragio de Epicuro. Como un nuevo Odiseo, salvado del furioso oleaje sobre una inhóspita y rocosa ribera, el animoso Epicuro escapó de la terrible tormenta, sobreponiéndose a la adversidad. Luego invita a sus amigos a reírse de la muerte y de los suplicios míticos del Hades infernal —citando a los más famosos condenados, Tántalo y Ticio. Seguramente el fragmento acababa recordando la repetida máxima: «para los muertos la muerte no es nada». Reflexiona que el sufrimiento es parte inevitable de la vida. Pero desde el punto de vista epicúreo un accidente que puede superarse siempre.

La tercera carta tal vez no se envió nunca y pertenece desde un comienzo a

nuestra inscripción. Diógenes vuelve a decir que es viejo y está enfermo, con su vieja dolencia cardíaca. Añade que está, tal vez, a punto de morir. En tal caso lo hará sin quejas, contento de haber dejado en su inscripción remedios de salvación para cualquier lector sensato indicando un fácil camino a la felicidad.

Pero aún le quedan esperanzas de recuperarse, tal vez mitiga sus dolores con un preparado lácteo, y se despide recordando con afecto a su muy querido amigo Menneas, y a los antes mencionados Dionisio y Caro.

Carta a la madre

Realmente esta misiva resulta un testimonio muy singular acerca de la relación afectuosa que unía a Epicuro con su madre. De ningún otro filósofo antiguo tenemos nada parecido. Por otra parte, ya Diógenes Laercio en los breves apuntes sobre la vida de Epicuro (o. c., X, 9) subrayaba el gran afecto que había mostrado hacia sus familiares: «su agradecimiento hacia sus padres, su generosidad con sus hermanos, su dulzura para con sus esclavos, como se puede ver por las disposiciones de su testamento y por el hecho de que éstos (es decir, hermanos y esclavos) filosofaran en su compañía... Y, en general, su amor humanitario hacia todos».

También nos deja constancia de la maledicencia de algún rival, que contaba que de niño «iba acompañando a su madre en sus visitas a casas míseras recitando ensalmos, y que en compañía de su padre enseñaba a leer y escribir por una paga miserable» (D. L. X, 4). Es probable que la familia no fuera muy acomodada, y tal vez su padre, que fue un colono ateniense en Samos y luego hubo de regresar a Atenas, tuviera que ejercer el oficio de maestro de escuela, como dice también en un verso el satírico Timón. Pero parece una calumnia evidente lo de que su madre fuera una especie de curandera. (De la madre de Eurípides contó también algún autor cómico, en burla y sin fundamento, que era vendedora de verduras.)

En todo caso, en esta carta íntima él se preocupa por la situación de su madre, y le escribe para confortarla que «progresamos hacia el colmo de la felicidad», y «disfrutamos de alegres goces al igual que los dioses». La frase es muy expresiva «Nos da una disposición de ánimo igual a la divina» (*hemìn tèn diáthesin isótheon poiei*).

A continuación le pide que ahorre sus regalos y los emplee en su propio bienestar, ya que él «anda bien de todo, gracias a los amigos y al dinero que sin falta me manda mi padre». Que le ha mandado nada menos que nueve minas, una suma notable (novecientos dracmas). Al parecer, el padre viviría separado de la madre, y por eso Epicuro los anima a no preocuparse por él y a «disfrutar cada uno de la compañía del otro».

Tal vez, si aceptamos la conjetura de M. F. Smith para el inicio del fragmento siguiente, la madre no estaría aún muy convencida de la teoría filosófica de su hijo, y por eso él la anima a «avanzar en los caminos de simpatía de nuestra comunidad y renunciar a los discursos retóricos para escuchar nuestra doctrina y llamar pronto a las puertas de la filosofía».

Y en el párrafo siguiente parece que insiste en su consejo. Podemos pensar que probablemente tuvo éxito, puesto que sus hermanos se fueron también con él a filosofar y convivir en el hermoso y apacible retiro comprado años después por Epicuro y sus amigos en los arrabales de Atenas, en el llamado Jardín, nombre muy apropiado para una escuela de serenos hedonistas.

Escrito sobre la vejez

Ya varias veces se nos ha presentado Diógenes como un viejo (si bien no sabemos de cuántos años), un viejo que está cerca de su final. Es, pues, probable que haya que considerar estas reflexiones, en defensa de la vejez, como un escrito muy personal.

No sabemos que Epicuro escribiera sobre el tema, aunque en algún texto suelto parece elogiar al viejo sabio: «No ha de estimarse dichoso el joven, sino el viejo que ha vivido una hermosa vida. Pues el joven, en la flor de su juventud, es a menudo sacudido por las veleidades del azar, mientras que el viejo arriba a la vejez como a un puerto, coronando los bienes que antes con zozobra había esperado en el sereno gozo de los recuerdos» (S. V. 17). Diógenes, en efecto, se veía arribando feliz a buen puerto.

Desde su propia experiencia defiende el tramo final de la existencia, que no gozaba de mucho aprecio en la literatura griega más clásica, y nos deja su mensaje «desde la última vuelta del camino». Desde la lírica arcaica —desde Mimnermo y Teognis y Anacreonte— la vejez solía ser vista como una etapa oscura, de decadencia física e ineptitud erótica. Eran famosos los versos de Mimnermo que decía preferir una muerte temprana a ese vivir ya alejado de los placeres de Afrodita; pero ya en su tiempo se alzó en contra en defensa de la vejez la voz del sabio Solón. Contra los reproches tradicionales escribe Diógenes. Contra los que hablan del «funesto umbral» de la vejez, citando al poeta Hesíodo, o contra la anécdota supuestamente piadosa sobre la muerte temprana de Cleobis y Bitón como premio de los dioses por su piedad filial (que narra Heródoto). Indignado con los jóvenes sin experiencia, pero «con muchos progresos en su educación» (lo que debe entenderse, creo, como una nota irónica, ya que los epicúreos no apreciaban la *paideia* usual), Diógenes va a pasar revista a todos los infundios contra la pesadumbre y minusvalías de los ancianos.

En primer lugar, la mayor debilidad de su cuerpo puede compensarla la mayor agudeza de su razón, enriquecida por la experiencia. El ejemplo mítico era el viejo Néstor, muy apreciado consejero en la *Ilíada* homérica.

Admite que la vejez suele traer consigo una menor agudeza visual, y también de oído, podríamos añadir. Pero perder visión no es privilegio exclusivo de viejos; también les sucede a algunos jóvenes. Es cierto, en efecto, que los viejos son más lentos y parecen torpes en sus movimientos. Pero, «como los elefantes», son tranquilos e inteligentes, pese a sus muchos años. (Y, como se dice, algunos tienen «memoria de elefantes».) Si tienen menguadas pasiones, no siempre es un mal ser menos apasionados. También sienten y nada les impide aún disfrutar de los

placeres naturales. Ya no porfían en enriquecerse a toda costa, pues ya saben que la excesiva riqueza no da la felicidad ni evita la catástrofe; véase el ejemplo famoso del rey Creso.

Como buen epicúreo, Diógenes no menosprecia los bienes del cuerpo y sabe que la vejez supone una mengua de sus facultades. Es interesante el nuevo fragmento que habla de que no pueden comer alimentos sólidos, pero pueden subsistir tomando los líquidos. Una vez más, podemos notar aquí como un epicúreo atiende a los detalles reales. Pues es verdad que, en la Antigüedad, debía de ser muy corriente que los viejos (y no sólo ellos, por descontado) tuvieran sus dientes en mal estado. Les sería penoso comer carnes duras, y tendrían que recurrir a alimentos blandos o líquidos, una muy socorrida solución. La mala dentadura era un mal, pero no una funesta calamidad.

No hace falta recordar que en esas épocas la ancianidad carecía de los múltiples remedios que la medicina y el progreso moderno han aportado para beneficio de la «tercera edad». Aun así, como apunta bien Diógenes, debemos reconocer que, en aquel mundo griego de clima mediterráneo, muchos llegaban a elevadas edades, a más de cien años, con una excelente salud hasta el último día. (Puede notarse cuántos escritores clásicos griegos murieron en edad avanzada, como Sófocles, Platón, Isócrates, etc.)

Ya otros autores antiguos habían escrito algún tratado defendiendo la vejez. Al respecto el texto clásico más conocido es el diálogo *De senectute* de Cicerón, obra breve y muy apreciada por humanistas como Erasmo y Luis Vives. Con gran erudición y su hábil retórica Cicerón, que ya empezaba a sentirse viejo, subraya especialmente un punto: el gran papel político que ciertos ancianos ilustres, como Catón, desempeñaron en la historia de Roma. La distancia entre Cicerón y Diógenes es, por otra parte, muy significativa. Está claro que un epicúreo no podía subrayar el papel memorable que algunos viejos y poderosos políticos habían tenido gracias a su larga experiencia en el poder. Pero el sabio, según Epicuro, no debe intervenir en política. Es muy significativo, pues, el contraste entre estos dos alegatos en favor de la vejez, aunque no dejan, por otra parte, de ofrecer numerosos puntos comunes.

FILANTROPÍA EPICÚREA. LA INSCRIPCIÓN DE DIÓGENES DE ENOANDA Y SU AFÁN BENÉFICO

A diferencia de los filósofos estoicos, que buscaron siempre un público muy amplio y que en un comienzo predicaban sus enseñanzas en el mismo centro de la ciudad, en el Pórtico Pintado —la *Stoa Poikíle*— junto al ágora de Atenas, los discípulos de Epicuro prefirieron refugiarse en un retiro discreto —el *kepos*, su jardín o huerto— en la escuela del Jardín, al margen del gentío espeso y agitado. En su búsqueda de la felicidad serena y los placeres desconfiaban de la gente y de los asuntos políticos, y menospreciaban la retórica tradicional y rehuían el bullicio de la plaza pública. Atemperaban el hedonismo con la práctica tenaz de la amistad sincera, y en ese círculo restringido de amigos los epicúreos cultivaban unánimemente la sabiduría y disfrutaban de los gozos cotidianos. Del vulgo profano estos *happy few* se preocupaban poco. Rehuían la política y el cinismo, y no se ilusionaban con utopías idealistas. La difusión del epicureísmo estuvo ligada a esos círculos amistosos obedientes al mensaje ilustrado y al ejemplo de su fundador, al que desde pronto veneraron con extremado fervor. Junto con la sabiduría moral, la *phrónesis*, la amistad, la *philía*, era considerada una virtud esencial para la conquista y el mantenimiento de la serenidad de ánimo, esa *ataraxía* que les parecía la condición segura para una vida plena y colmada de placeres, que parecía fácil de conseguir en el retiro y la renuncia a los anhelos vanos. Como dos mil años después diría Fray Luis de León, admirador del epicúreo Horacio: «¡Qué descansada vida, la del que huye del mundanal ruido y busca la escondida senda por donde han ido los pocos sabios que en el mundo han sido!».

Para esa dicha confiaban más en la amistad que en la justicia y con la amistad sincera y mutua se protegían de las asechanzas de una sociedad arbitraria y recelosa y de una fortuna azarosa y voluble. Nos han quedado en las cartas de unos a otros epicúreos claros testimonios de ese afecto profundo, unido a sus reflexiones filosóficas.

Más allá de los grupos de sagaces amigos que compartían la clara doctrina de Epicuro quedaban las gentes que ignoraban o desdeñaban su invitación a filosofar en busca de la felicidad terrena, esos mortales que se ilusionaban con mil palabras huecas o pululaban zarandeados por la fortuna, acuciados por ansias vanas y deseos insaciables. Desde su serena atalaya el epicúreo podía contemplar con compasión esas existencias agitadas en los tumultos del azar, víctimas de su ignorancia —como señala Lucrecio en el proemio al canto II de su poema sobre *La naturaleza*—, pero esa visión de tanto desvarío y la irracionalidad del mundo no le preocupaba en exceso ni comprometía su ecuanimidad. Así que, frente a la tradicional cautela y discreción de los epicúreos resulta sorprendente que, varios siglos después de la muerte del maestro, uno de ellos, tal vez especialmente sensible a esos sufrimientos ajenos se atreviera, con ingenua ilusión y superando la tradicional reserva de los círculos epicúreos, a proclamar a cielo abierto la

promesa de felicidad de su credo filosófico, como un evangelio para todo el mundo en un espacio público de su ciudad natal, movido por su entusiasmo filantrópico.

Ése fue el caso de Diógenes de Enoanda, que con muy curioso y monumental empeño hizo erigir en su ciudad un enorme muro y grabar en él un resumen de las teorías de Epicuro, junto con unas breves noticias personales. Fue en los comienzos del siglo II d. C., en época de los emperadores Antoninos, acaso en tiempos de Adriano o algo después. Por entonces esa comarca de Licia, en Asia Menor, gozaba de una cierta prosperidad bajo la paz romana. Y renacía con un cierto fulgor retórico la cultura clásica, con la llamada Segunda Sofística.

El gran muro tenía más de noventa metros de largo y unos tres de alto, y la inscripción epicúrea tendría en conjunto unas veinticinco mil palabras. Era la más larga de las inscripciones antiguas de que tenemos noticia, y eso no deja de ser un estupendo homenaje a la resonancia de un credo filosófico. Epicuro había muerto más de cuatro siglos antes, pero subsistían fieles adeptos de su escuela en muy diversos lugares, pese a una notoria hostilidad contra los epicúreos por parte de algunos fanáticos religiosos y adversarios de varias sectas. La magnífica inscripción mural fue destruida pocos siglos más tarde, pero de entre sus ruinas hemos podido recuperar casi doscientos fragmentos, de muy diversa extensión, que nos dan una idea bastante clara de su contenido. El buen Diógenes no pretendía ser original en absoluto al ofrecer en los bloques de piedra su resumen doctrinal. Recordemos que la doctrina de Epicuro se mantuvo sin cambios a través de los siglos; mientras que la filosofía de la Estoa varió notablemente según escuelas y épocas. Pero sí resultaba original, desde luego, ese afán tan personal del viejo Diógenes de exponer en colosal formato pétreo al gran público su filosófico evangelio.^[1]

El comienzo de la larga inscripción, que afortunadamente se nos ha conservado bastante bien, expresa el anhelo personal de su autor por difundir el epicureísmo como doctrina de salvación para todos los que pasen y la lean, siempre que sean sensatos y atiendan con atención y buena voluntad a sus palabras.

En la lectura de esas líneas iniciales, que revelan explícitamente esa filantropía del buen Diógenes, descubrimos enseguida varios tópicos bien sabidos del epicureísmo: ahí se proclama que la filosofía es un remedio contra las vanas angustias que atormentan el alma de la mayoría. La filosofía auténtica, que conlleva un recto conocimiento de la naturaleza, se presenta como una medicina del espíritu dañado por «sus falsas opiniones acerca de las cosas». La filosofía no va a remediar, desde luego, los males y las ansias del cuerpo, que según Epicuro son limitados, y a los que atiende la medicina; pero sí destierra y reduce los males del alma, borrando los vanos deseos difíciles de saciar y las angustias y temores no menos superfluos. Jugando seguramente con el vocablo, Diógenes se ofrece a «socorrer» o «auxiliar» (en griego se dice *epikoureîn*, que suena como «actuar un Epicuro») a todos aquellos que, necesitados de consejo para ser felices, lean su mensaje.

Esa función terapéutica tiene, como había recalcado Epicuro, la verdadera filosofía. Según un famoso texto del maestro: «Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del ser humano. 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» (Epicuro, frg. 221 Usener). La infelicidad proviene no tanto de los dolores físicos, como de los anímicos, en opinión de Epicuro: «Cualquiera puede ser infeliz ya sea por el temor, ya sea por el deseo ilimitado y vano. Quien a esto ponga bridas puede procurarse la feliz sabiduría» (Frg. 485 Usener). Lograr la serenidad de ánimo, la ataraxia, es una base fundamental para la dicha. «La serenidad de ánimo y la ausencia de dolor corpóreo son virtudes permanentes» dice otro conocido texto (Frg. 2 Usener). De los dolores del cuerpo no puede librarnos la filosofía, pero sí de los del alma (que según los epicúreos es una parte del cuerpo, y como éste es mortal y está formada de átomos).

Lo que resulta más personal es que Diógenes publique así, dirigiéndose a todo el mundo que pase frente a su mural y quiera leer el largo mensaje de su inscripción, los puntos fundamentales de la doctrina filosófica... Lo hace, como nos dice, por «amor a la humanidad», como «filántropo». El término griego *philánthron*, que no se encuentra en ningún texto conservado de Epicuro, vuelve a aparecer más adelante, en la misma inscripción, en otra línea (Frg. 119 Smith): «Estoy muy confiado, amigos, al dirigiros estas palabras, en que muchos gocéis de salud en el alma. ¿Por qué lo digo? ¿De qué valen estos remedios? La inscripción nos ofrece a nosotros, y también a otros, sus auxilios.

Esto lo he hecho deseando ante todo socorrer a los que están con nosotros, por si pasean a menudo ante este pórtico, pero también para ofrecermelo yo a socorrer a los extranjeros de buen juicio que vengan a visitarnos, como amigo de todos los humanos (*philánthron*). Reflexionando con plena convicción en que, con el conocimiento de las cosas que he dejado escritas aquí, las que se refieren a la naturaleza y a nuestros sentimientos, puede nacer la serenidad de ánimo, sé bien que dejo proclamados los remedios de la salvación.»

Es muy interesante observar que Diógenes subraya que no escribe sólo para sus convecinos, sino también para los extranjeros, los *xénois*, que puedan pasar y leer su texto. No escribe para las masas, poco atentas a la voz de la razón, según los epicúreos, sino para las personas «de buen juicio», sean de donde sean, que pasen y lean. Él escribe para comunicar sus consejos a los individuos («uno, dos, tres o más») que sean lo suficientemente inteligentes como para entender y atender a sus palabras y razones.^[2] En otros fragmentos (29 y 30 Smith), en la sección de «Textos de ética», vuelve a insistir en cómo es la verdadera filosofía la que conduce a los humanos a la más auténtica y segura felicidad. Y no por conveniencia o ganancia ocasional, como la que podría obtener un profesional de la filosofía o un sofista o un consejero áulico, sino guiado por su propio afán de guiar al prójimo al puerto seguro de la serenidad y la dicha. Recordemos de nuevo unas líneas del

texto:

Hay muchos que por afán de riqueza y fama se aficianan al filosofar, con la pretensión de obtener tales cosas de individuos particulares o de reyes que consideren a la filosofía como una elevada y honorable profesión. Pero en nosotros no se origina en ninguna de esas ventajas mencionadas; no por eso practicamos esta tarea, sino con el fin de ser felices logrando el objetivo final al que nos destina nuestra naturaleza. ¿Cuál es éste? Algo que no pueden procurarnos ni la riqueza ni la fama política, ni la corona real, ni una existencia de refinados lujos y mesa espléndida, ni los placeres de exquisitos goces sexuales, ni nada por el estilo. Nosotros, en cambio, vamos ahora a mostrar que puede conquistarlo la filosofía, exponiendo ante vosotros la cuestión. Conque hemos grabado en lugar público esta inscripción no con vistas a nosotros mismos, sino en atención a vosotros, ciudadanos, para dejarla al alcance de todos vosotros en forma muy accesible sin necesidad de proclamarla a voces...

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

A ninguno de vosotros le conmino a que a la ligera y sin examen testimonie junto a los que afirman «ésta es la verdad». Porque en nada he dado sentencias sin más, ni siquiera al tratar de los dioses, sin agregar un razonamiento. Así que tan sólo os pido, como prójimo vuestro, lo siguiente: que no os pasméis ante este escrito como quienes pasan de largo sin prestarle la más mínima atención y despectivamente, recorriendo sus renglones a saltos y descuidando leerlo entero...

«En la perspectiva total de este universo la patria de todos es una sola: la Tierra entera, y una sola familia es todo el universo» escribe Diógenes. He aquí una máxima que revela muy bien una perspectiva cosmopolita que habrían suscrito otros filósofos, como los cínicos y los estoicos anteriores y, desde luego, los de la época imperial. Esa afirmación de la fraternidad universal no es tan frecuente entre los epicúreos, pero muestra muy claramente hasta dónde alcanza la intención evangélica de nuestro autor.

Que no era, por otra parte, un filósofo original, ni pretendía serlo en ningún aspecto. Es bien sabido que entre los seguidores de Epicuro no hubo propuestas renovadoras ni variaciones importantes con respecto a las enseñanzas del maestro. (Sí las hubo en la tradición estoica, como es muy notorio. En la Estoa hubo una Estoa Antigua, una Media y una Nueva, con figuras muy destacadas y significativas por su originalidad intelectual. En la tradición epicúrea no consta ninguna desviación notable.) Está claro que Diógenes de Enoanda pretende sólo ser un divulgador de las enseñanzas de Epicuro, e incluso en ese afán divulgador, acudiendo a resúmenes y máximas claras, sigue una línea que remonta al propio fundador del epicureísmo.

Pero, a la vez, debemos tener en cuenta el contexto histórico en que se nos presenta esta afirmación de la doctrina epicúrea: hay en la inscripción muchos ecos de la polémica ideológica que opone el epicureísmo a otras escuelas, especialmente a los estoicos. Desde el siglo II d. C. la perspectiva era distinta y las numerosas referencias a filósofos anteriores son muy interesantes y demuestran la incesante actividad crítica de los epicúreos. Por otra parte el carácter monumental de la inscripción influye en su mensaje. Esa «retórica de la piedra» le confiere una solemnidad especial. Y su tono ecuánime la eleva por encima de las polémicas de plaza entre filósofos y sofistas. Algún comentarista reciente ha creído ver en esta proclama una visión elitista frente a la filantropía epicúrea que admitía en el Jardín

a mujeres y esclavos sin distinción de clases. Pero la inscripción se dirige a todo el mundo, y sólo margina a los analfabetos y los más ineducados, como hacía también el propio Epicuro.^[3]

Pero sí que podemos notar algún acento muy personal en sus palabras. Algo de sí mismo nos cuenta, además de su anhelo filantrópico. Ahí está, por ejemplo, su referencia a su edad avanzada, y su delicada salud. (En ese rasgo coincide, al parecer, con el propio Epicuro, enfermo crónico.)

Ya en el fragmento 3, antes citado, escribía: «Llegado ya al ocaso de mi vida, a punto casi de despedirme de la existencia por motivo de mi edad, he querido hacerlo con un hermoso peán para celebrar la plenitud de los placeres...». En el fragmento 117, dirigiéndose a sus amigos y familiares, escribe: «Me encuentro tan enfermo que se me presenta el momento de dudar si todavía voy a vivir o ya dejar la vida (porque me angustia mi dolencia cardíaca). Si sobrevivo a la crisis aceptaré gustosamente lo que aún se me conceda vivir; si no me repongo no me será desagradable la muerte».

La aceptación serena de la muerte como algo natural es un trazo característico de la doctrina epicúrea. El mismo Epicuro dio un testimonio personal de esa serena alegría en sus últimos momentos. Por otra parte, es muy interesante, y significativo del talante de Diógenes, que en su mural dedicara, basándose en su experiencia personal, una sección amplia (Frags. 137-149 Smith) a defender la vejez de las quejas y calumnias lanzadas contra ella, quejas que vienen de una larga tradición griega.^[4] Esa defensa de la vejez, hecha con cierto humor y una brillante sensatez, puede ser bastante original. Por ejemplo, cuando defendiendo la agilidad anímica frente a una mayor torpeza corpórea, dice: «Los viejos no se irritan ante la comparación con el elefante motivada por la lentitud de movimientos de su cuerpo, pienso, aunque de ese modo se oigan llamar torpes. Ya que el elefante parece ser inteligente y muy tranquilo y longevo».

También muestra Diógenes su personal talante cuando, para demostrar que la filosofía epicúrea procura una existencia feliz, apela a su propia experiencia vital. Nos dice, a quienes podemos leer sus palabras, que ha llegado a viejo siendo siempre feliz, gracias a los preceptos sabios de Epicuro, y ésa es la prueba palpable de que sus remedios para la serenidad de ánimo y la dicha funcionan. Desde esa sensación de que esa sabiduría práctica es la auténtica medicina para el alma dolorida publica de manera tan espectacular su mensaje para propios y extraños, dejando los remedios para la vida feliz al alcance de todos los que llegaran a la plaza de su ciudad, Enoanda. Le impulsó a ello la compasión por los sufrimientos de sus convecinos y de los extranjeros, a la par. He ahí una muestra singular de la filantropía, un sentimiento que, aunque vemos atestiguado también en otros pensadores del helenismo, caracteriza de modo singular frente a todos los demás epicúreos al autor de esta sorprendente inscripción.

Podemos, por otra parte, recordar que también el cristianismo predicaba en ese tiempo y en escenarios no lejanos otra forma de «amor al prójimo», con el término

griego de «*ágape*», un amor fraterno y universal, practicado por y entre los miembros de la secta, los que comulgan en la fe y la doctrina de Cristo, que también da un mandato de amor a todos los humanos. Y ese credo religioso también se presentaba como camino a la felicidad, una fe que prometía una recompensa eterna para el alma de los fieles piadosos y caritativos, pero, como premio celeste, es decir, en el Otro Mundo. El contraste con la felicidad terrestre y serena de los epicúreos es evidente. Resulta conveniente recordar cómo la *philanthropía* aquí invocada por el compasivo Diógenes proviene de una tradición de notables resonancias literarias.

Hagamos una pausa, pues, para evocar en unas líneas la historia de esa noción de *philanthropía*, que no consta en otros textos epicúreos y que aquí he propuesto traducir como «amor al prójimo», dándole una acepción más moderna que la que tiene originalmente.^[5] La primera vez que aparece el adjetivo *philánthropos* es en el *Prometeo encadenado* de Esquilo (versos 10 y 28, donde se habla de que el Titán es castigado por Zeus para que expíe su «carácter filántropo», *philanthrópou trórou*). Aquí ese «amor a los humanos» se dice de un dios, como es Prometeo, que ha tratado de beneficiar a los seres efímeros contra el designio del soberano de los dioses. También se dice de un dios en la segunda mención que tenemos atestiguada: en la comedia de Aristófanes titulada *La Paz* el coro saluda al dios Hermes llamándole «¡Oh tú, el más filántropo y el más generoso de los dioses!» (*Ô philanthropótate kai megalodorótate daimónon*, v. 392). Ese mismo adjetivo en grado superlativo lo volvemos a encontrar en el *Banquete* de Platón, predicado ahora de otro dios, del dios del amor, Eros, de quien se dice que es «el más filántropo de los dioses» (*philanthropótatos theôn*, l.c., 189D). Es muy curioso este pasaje porque allí se agrega que el dios es el más filántropo porque es un socorredor (*epíkouros te tôn antropon*) y un médico de éstos (*iatròs touíton*), es decir, que la filantropía de Eros se manifiesta aquí de modo muy semejante al anhelo filántropo de Diógenes de Enonada, y también aquí se sitúa el vocablo *epíkouros* al lado de la alusión a la filantropía y de la medicina (la que trata del alma, en uno y otro caso).^[6] En otro texto muy posterior (*Leyes* IV 713 D) Platón afirma de la divinidad en general que mantiene siempre ese amor a los seres humanos (*ho theòs, philánthropos on*). En otro texto de Jenofonte (*Memorables*, IV, 3, 7) también el ser filántropo y la filantropía se afirma de los dioses, que cuidan y dan variados beneficios a los humanos. Referida a los dioses esa «filantropía» es un altruista «amor a la raza humana», y no amor al prójimo, ya que los dioses están por encima de esos mortales efímeros a los que muestran su afecto. Pero ya en Jenofonte (*Memorables* I, 2, 60) encontramos el adjetivo «filántropo» aplicado a Sócrates, de quien se dice que era «popular» (*demotikós*) y «amigo de todos» (*philánthropos*). Y también en un texto temprano de Platón, Sócrates dice de sí mismo que actúa «por amor a los seres humanos», «por filantropía» (*hypò philanthropías*, en *Eutifrón*, 3 D; un uso bastante trivial, o irónico, del término).

Jenofonte usa varias veces la palabra *philanthropía* y el adjetivo *philanthropos*

refiriéndose al carácter humanitario y benefactor de Ciro, el monarca persa que presenta con un perfil muy idealizado en su *Ciropedia*.^[7] Y tanto el nombre como el adjetivo reaparecen con cierta frecuencia en los oradores áticos, es decir, en Isócrates y en Demóstenes. También se encuentran en algunas inscripciones para señalar la actitud benéfica o los méritos de algún benefactor público. *Philanthropía* cobra en contextos retóricos y políticos un sentido próximo al término latino *humanitas*.^[8]

Y con este amplio valor semántico se encuentra habitualmente en algunos textos de Plutarco.^[9] Es muy interesante advertir que se trata de un contemporáneo de nuestro Diógenes de Enoanda, aunque, como es notorio, de un escritor que por su ideología se hallaba muy lejos del epicureísmo. La filantropía se presenta en esta época como una cualidad propia de la civilización griega, como un rasgo y una virtud del helenismo, y con esos tonos se transmite hasta los finales del paganismo en pleno siglo IV, mientras que, por su parte, también los autores cristianos señalan la benevolencia divina como muestra de una divina filantropía.^[10]

En su concepción de la filantropía Diógenes de Enoanda retoma, con un acento personal,^[11] la concepción helenística de ese amor al género humano, sin distinción de razas o naciones. Ciertamente que, de pasada, en una frase hace una curiosa excepción muy significativa, cuando califica de muy piadosos y muy asquerosos a los egipcios y judíos. Se dirige pues tanto a sus conciudadanos de Enoanda como a los eventuales viajeros, en una perspectiva universal que también podríamos encontrar en algunos pensadores estoicos que aluden a la fraternidad de los seres humanos —como Séneca, o Epicteto o Marco Aurelio—. (Es cierto, con todo, que en los estoicos late a veces un acento religioso que les lleva a considerar a todos como parientes bajo la providencia de una divinidad universal, que no existe en los epicúreos.) En su mensaje universal este viejo epicúreo de Enoanda se nos presenta como un generoso benefactor que ofrece desde su satisfecha ancianidad —*en dysmaîs tou bíou*— el testimonio de su experiencia bienaventurada a todo aquel que, con buen juicio, quiera aprovecharla para conquistar la dicha terrena. Esa ocurrencia fue el rasgo más original de su vida. Fue el amor al prójimo, esa filantropía, lo que motivó ese notorio gasto de su fortuna; no el afán de gloria ni la ostentación, algo que según Epicuro se basa en un deseo innatural y vano. No pretendió ser original, y, sin embargo, al transmitir su evangelio filosófico, lo impregnó con un toque personal. Estaba más esperanzado que otros epicúreos en el progreso humano, e incluso tenía una cierta ilusión por el diseño de una utopía humanitaria. Recordemos, para concluir, el fragmento 56 Sm., ese texto de afán utópico que traduzco de nuevo:

«Así es que no en cualquier lugar hallaríamos la sabiduría, porque no todos son capaces de ella. Pero si la suponemos posible, entonces cuán de verdad se realizaría la vida de los dioses entre los seres humanos. Todo entonces rebosaría de justicia y amor mutuo (*phylallelía*). Y no habría necesidad de muros ni

de leyes ni de todo cuanto montamos para protección de unos contra otros. Y en lo que respecta a los sustentos necesarios de la agricultura, como entonces no tendremos esclavos, nosotros mismos empuñaremos el arado y abriremos los surcos y cuidaremos los cultivos, desviaremos los ríos y recogeremos las cosechas. Y habrá descansos en nuestra tarea de filosofar de modo continuo y en compañía de amigos como ahora. Las tareas del campo nos proporcionarán todo cuanto la naturaleza exige...».

El viejo Diógenes imaginaba un mundo más feliz para todos. Encaja bien esa ilusión con su fervoroso mensaje de dicha y salvación, que en su despedida del mundo no confía a papiros ni pergaminos, sino a los bloques de piedra del gran muro monumental, *aere perennius* en apariencia. En él dejaba a cielo abierto y para todos las palabras sabias y confortantes de su antiguo maestro, asegurando, al margen de la tradición y los círculos reducidos de la escuela epicúrea, una publicidad estupenda a su credo filosófico para dicha y provecho de sus lectores desconocidos. No debemos, sin embargo, ilusionarnos pensando que muchísimos visitantes de Enoanda se sentirían tentados a convertirse al epicureísmo al leer el extenso y sabio texto. Conviene reflexionar que incluso quienes tuvieran tiempo y capacidad para leerse la extensa inscripción, no todos tendrían la suficiente cultura como para entender el lenguaje filosófico y apreciar muchas de las ideas del texto. Es evidente que para comprenderlo en su conjunto se requiere un cierto aprendizaje filosófico, pues usa conceptos muy precisos y añade muchas alusiones críticas a otros pensadores y teorías. De ahí también la importancia que tiene el que se nos presenten insertas las *Máximas Capitales*, que resumen los puntos fundamentales de la ética epicúrea, con clara intención didáctica.

Resulta una extraña paradoja que esta llamada epicúrea a la vida retirada y feliz, basada en la reflexión filosófica se publicara en la más imponente inscripción pétrea del mundo antiguo, allá en la nada famosa Enoanda, y tal vez como una voz que clama en el desierto. No sabemos quién la destruyó ni cuándo, y, que sepamos, ningún autor antiguo la mencionó nunca.

SOBRE EL PLACER Y LA FELICIDAD. TEXTOS DE EPICURO*

INTRODUCCIÓN

Carta a Meneceo

Diógenes Laercio incluyó en su *Vida de Epicuro* (el libro X y último de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*) tres amplias cartas del filósofo que son como tres resúmenes de sus teorías, muy meditados y concisos. La *Carta a Meneceo* resume los puntos esenciales de su doctrina ética y lo hace en un texto muy bien cuidado desde el punto de vista retórico o literario. Contrasta en esto con otros textos de Epicuro más atentos al contenido que a la forma, como la *Carta a Heródoto* y la *Carta a Pítocles*. Demuestra que Epicuro, cuando se lo proponía, lograba unir la claridad a la elegancia; y así lo hace de modo ejemplar en esta cálida exhortación al filosofar. Es, por un lado, lo que los griegos llamaban un texto *protréptico* (ya Aristóteles había escrito un famoso texto, pronto perdido, con ese título), y, por otro, un compendio didáctico de su teoría ética. En cierto modo está en íntima conexión con los selectos aforismos de las *Máximas Capitales*, que inciden en los mismos temas. (También en el aforismo se cultiva la precisión unida a la agudeza, para que el texto quede así en la memoria del lector.) La forma epistolar es un buen recurso para exponer de forma sucinta y afectuosa, fingiendo que uno ofrece un resumen a un atento e inteligente amigo, las ideas esenciales de una doctrina.

De la carta como vehículo de ideas filosóficas —sobre todo de consejos morales— encontramos varios ejemplos. Podemos recordar la serie de cartas atribuidas a Platón, de las que alguna, como la famosa *Séptima* es auténtica, y, en la literatura latina, las *Cartas a Lucilio* de Séneca. Frente a ese tipo de cartas de claro afán didáctico hay otras más ligeras y familiares —como la de Epicuro a su madre, muy singular, o las que Diógenes de Enoanda escribió a varios amigos y dejó grabadas en su inscripción—. Vemos, por los breves fragmentos conservados, como en ellas se mezcla lo personal y afectivo con el debate de ciertos temas filosóficos. Los epicúreos debieron de ser adictos a ese correo epistolar, una buena muestra de la importancia que daban a la amistad, siguiendo sin duda el ejemplo del maestro. Que el erudito Diógenes Laercio se esforzara en conservar la *Carta a Meneceo* y, junto a ella, las *Máximas Capitales*, ha sido providencial para nuestro conocimiento de la doctrina epicúrea. Son los dos textos fundamentales de esa Ética y los conocemos gracias a su libro.

Máximas Capitales

Las *Máximas Capitales* (*Kyriai Dóxai*) son una serie de cuarenta sentencias que resumen, con notable precisión, los puntos centrales de la Ética epicúrea. Dejando de lado los temas de la Canónica y la Física, estas sentencias forman un conjunto breve y fácil de memorizar, una especie de *Enquiridion* (un «manual», según el término usado por el estoico Epicteto). Vienen a presentar un desarrollo bien ordenado de las cuatro ideas básicas que están en los lemas de lo que se llamó el *Tetrphármakon* («cuádruple remedio»): «La divinidad no es temible, la muerte no es motivo de angustia, el bien es fácil de lograr, el mal es fácil de soportar».

(El texto griego del «cuádruple remedio» lo ofrece un fragmento del epicúreo

Filodemo de Gádara, que dice:

*áphobon ho theós,
anyptōton ho thánatos,
kai tò agathòn mèn eúkteiton,
tò dè deinòn euekkartéretōn.*)

No sabemos si las máximas fueron dispuestas en ese estricto orden ya por Epicuro, o por algún discípulo muy cercano, pero en todo caso recogen de modo muy claro y con fina intención didáctica las líneas básicas de su doctrina. De la divinidad y la muerte, de los placeres y los dolores tratan las primeras sentencias, y luego derivan a temas centrales en relación con éstas: de la justicia, la amistad, y la seguridad y la serenidad de ánimo. Las *Máximas Capitales* tuvieron gran prestigio muy pronto, y no es extraño que nuestro Diógenes las cite en su inscripción, para resaltar los fundamentales principios éticos, intercalando de cuando en cuando una u otra, a veces en relación con las líneas vecinas, y otras no.

No debemos pasar por alto que lo que con ellas se propone es, ante todo, suscitar una actitud y una praxis que propone orientar día tras día una vida feliz. Esas sentencias deben servir para la meditación cotidiana, en una forma de ejercicios espirituales, como bien subraya Pierre Hadot, en *La filosofía como forma de vida* (Madrid, FCE, 1998, p. 138):

«Para lograr la curación del alma y una vida conforme a la elección fundamental, no basta haber tomado conocimiento del discurso filosófico epicúreo. Es necesario ejercitarse en forma continua. Ante todo hay que meditar, es decir, asimilarse íntimamente, tomar conciencia con intensidad de los dogmas fundamentales. Todas estas enseñanzas medítalas, pues, día y noche, por ti solo, y también con un compañero semejante a ti. Así no experimentarás perturbación ni en sueño ni en vigilia, mas vivirás como un dios entre los hombres» (*Carta a Meneceo*, 124).

La sistematización de los dogmas, su concentración en resúmenes y sentencias, está destinada precisamente a hacerlos más persuasivos, más contundentes y más fáciles de memorizar, como el famoso «cuádruple remedio» destinado a asegurar la salud del alma, en el que se resume todo lo esencial del discurso filosófico epicúreo.

Con respecto a la primera *Máxima Capital*, quisiera rememorar lo que señala P. Hadot, en su libro recién citado, porque toca un aspecto que ya está advertido también en algunos fragmentos de Diógenes: el carácter ejemplar de las figuras divinas, imaginadas como felices y alegres.

Por una parte, a los ojos de Epicuro, el sabio vive «como un dios entre los hombres». Y, por la otra, los dioses de Epicuro, es decir de la tradición, los dioses del Olimpo, pero vueltos a interpretar por Epicuro, viven como los sabios. Dotados de una forma humana, viven en lo que los epicúreos llaman los intermundos, en los espacios vacíos entre los mundos, evitando así la corrupción inherente al movimiento de los átomos. Al igual que los sabios, están inmersos en una perfecta serenidad, sin entremeterse de ninguna manera en la creación y la administración del mundo.

Como ya vimos, esta concepción de la divinidad estaba destinada a suprimir en el hombre el temor a los dioses. Es en la elección de la vida epicúrea en la que se fundamenta la necesidad de ofrecer, en el discurso filosófico, una explicación materialista de la génesis del universo a fin de persuadir al alma de que los dioses no se ocupan del mundo. Pero ahora resulta que esta representación también tenía como objetivo proponer lo divino como ideal de sabiduría, en la medida en que la esencia de lo divino consistía en la serenidad, en la ausencia de preocupaciones, en el placer y la alegría. En cierta manera los dioses son sabios inmortales y los sabios dioses mortales. Para los sabios los dioses son amigos e iguales. El sabio encuentra su alegría en la presencia de los dioses...

Los dioses no se ocupan de las cosas humanas: el sabio no invocará, pues, a los dioses para obtener de ellos un favor, pero se sentirá feliz al contemplar su serenidad, su perfección y al asociarse a su alegría (P. Hadot, o. c., pp. 246-247).

Las diez últimas *Máximas* (31 a 40) se refieren a una temática que difiere notablemente de las anteriores: tratan del origen y la función de la justicia y las leyes y la seguridad. Por ello algún estudioso ha pensado que pudieran haber sido añadidas por un discípulo próximo, como Hermarco, especialmente interesado en la teoría del origen del derecho en una especie de «contrato social». Pero no cabe duda de que tales ideas encajan muy bien en el pensamiento del propio Epicuro. En su orientación ilustrada se perciben ecos de ciertas tesis sofísticas e ilustradas, que suponen, desde luego, una oposición a la tesis tradicional de que la justicia y las leyes están establecidas con un fundamento divino. Ya he tratado más a fondo este tema en un capítulo de mi *Epicuro*, del que quisiera citar unas líneas:

«La *Máxima Capital* 33 dice: “La justicia no era pues algo por sí mismo, sino un cierto pacto (*synthéke tis*) acerca de no hacer ni sufrir daños, de acuerdo con las convenciones de unos y otros en repetidos encuentros y en ciertos lugares”. Esta máxima, en la que todos los comentaristas subrayan su carácter antiplatónico, en la afirmación de conjunto y en ecos verbales, afirma el carácter convencional y no absoluto de la justicia, que, por lo tanto, no se rige por valores trascendentes ni ideales sobrehumanos, sino por esa convención o acuerdo (*synthéke* o *symbolon*, como dice la máxima 31) surgido en circunstancias concretas. De ahí que la justicia y las leyes tengan una validez limitada, histórica y relativa. Lo justo según las leyes debe adecuarse a las circunstancias, y, cuando estas cambian, y varía con ellas lo conveniente a la comunidad, varía lo aceptado como justo».

La idea de que la justicia tiene su origen en un «contrato social» no es invención de Epicuro, sino una tesis sofística ya divulgada puesto que Aristóteles la cita en su *Retórica* como un tópico, y Platón aludía a ella en su *República* (II 358 e) y en *Leyes* (889e)... Aunque bien puede existir un concepto universal de «lo justo» (lo que se adapta a «lo provechoso»), las normas de justicia varían según los países y las épocas, como destacaron ya los sofistas (cf. MC 37). De ahí que el derecho positivo varíe según las ciudades y tenga un valor marcado por esa relatividad histórica, de acuerdo con la teoría de Protágoras sobre la relatividad de los valores (cf. el *Teeteto* de Platón, 172a y ss.). Como muy bien señala R. Müller:

«el rechazo estricto de cualquier anclaje natural, religioso o fundamentalmente metafísico del derecho es un rasgo esencialmente progresista de la filosofía epicúrea». Y ya el marxista B. Farrington había insistido en destacar la posición de Epicuro en su libro de título provocador: *La rebelión de Epicuro* (trad. esp. 1968).

Acerca del sabio (Diógenes Laercio)

Otro texto especialmente atractivo y, a la vez, muy preciso es el resumen que Diógenes Laercio hace de la figura del sabio epicúreo, en contraposición a la figura del sabio estoico (expuesta en el libro VI de *Vidas*).

Hemos decidido citar aquí también estas breves líneas porque en el perfil de la figura ideal del sabio se refleja muy bien la moderación del epicúreo, que rehúye las poses rígidas y el énfasis heroico del sabio estoico. Como se sabe, la figura del «sabio» tiene un paradigma clásico en Sócrates, impávido ante la condena y la muerte, porque se sabe justo. El sabio mantiene su actitud moral en todo momento, ante los vaivenes del azar. El sabio estoico, impasible, se ríe de la fortuna, y aprecia la virtud como único bien real. El epicúreo es más realista: cuando el dolor o la desdicha le hieren puede quejarse, y llorar en el tormento; pero sabe sobreponerse con ánimo sereno, porque en su alma sabe que el dolor pasa y el placer sereno vuelve y no tiene temor de nada. Es Diógenes Laercio quien recoge y resume sentencias de algún texto epicúreo perdido, en unas pocas líneas. No sabemos hasta qué punto nuestro buen Diógenes de Enoanda se veía a sí mismo, en ese crepúsculo de su vida, como un sabio, pero sin duda guardaba en su memoria el ejemplo de Epicuro, como ejemplo de esa figura ideal.

SOBRE EL PLACER Y LA FELICIDAD. TEXTOS DE EPICURO

CARTA A MENECEO

(D. L., X, 122-135)

Epicuro a Meneceo, salud.

122

Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma. El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el momento oportuno para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo. Éste para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su impavidez ante el futuro. Necesario es, pues, meditar lo que procura la felicidad, si cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla.

123

Tú medita y pon en práctica los principios que siempre te he aconsejado, teniendo presente que son elementos indispensables de una vida feliz. Considera en primer lugar a la divinidad como un ser viviente incorruptible y feliz, según la ha grabado en nosotros la común noción de lo divino, y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Respecto a ella, por el contrario, opina todo lo que sea susceptible de preservar, con su incorruptibilidad, su felicidad. Los dioses ciertamente existen, pues el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. No son, sin embargo, tal como los considera el vulgo porque no los mantiene tal como los percibe. Y no es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuye [124] a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones sino falsas suposiciones los juicios del vulgo sobre los dioses. De ahí que de los dioses provengan los más grandes daños y ventajas; en efecto, aquellos que en todo momento están familiarizados con sus propias virtudes, acogen a los que les son semejantes, considerando como extraño lo que les es discorde.

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino [125] porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer la muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos

nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquéllos no está y éstos ya no son. Pero la mayoría unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso [126] de las miserias de la vida. El sabio, por el contrario, ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir. Y del mismo modo que del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta. Quien recomienda al joven vivir bien y al viejo morir bien es necio no sólo por lo agradable de la vida, sino también por ser el mismo el cuidado del bien vivir y del bien morir. Mucho peor aún quien dice:

«Mejor no haber nacido, pero, una vez nacido, pasar cuanto antes las puertas del Hades».

127

Porque si esto dice convencido, ¿por qué no deja la vida? En sus manos está hacerlo, si con certeza es lo que piensa. Si se burla, necio es en algo que no lo admite.

Se ha de recordar que el futuro no es ni del todo nuestro ni del todo no nuestro, para no tener la absoluta esperanza de que lo sea ni desesperar de que del todo no lo sea.

Y hay que considerar que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma.

128

Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz. En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Una vez lo hayamos conseguido, cualquier tempestad del alma amainará, no teniendo el ser viviente que encaminar sus pasos hacia alguna cosa de la que carece ni buscar ninguna otra cosa con la que colmar el bien del alma y del cuerpo. Pues entonces tenemos necesidad del placer, cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos del placer. Y por esto decimos que el placer es [129] principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma. Y como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor. También muchos dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer. Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así como también todo dolor es un mal [130], pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo

inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien.

También a la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, si no tenemos mucho, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más agradablemente gozan de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener. Además los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida excelente, una vez que se elimina del todo el dolor [131] de la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita. Acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos y nos hace impávidos ante el azar.

Cuando, por tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o malinterpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el [132] alma. Pues ni banquetes ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de peces ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma. De todas estas cosas principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz. Las virtudes, en efecto, están unidas a la vida feliz y el vivir feliz es inseparable de ellas.

133

Porque ¿a quién estimas mejor que a aquel que sobre los dioses tiene opiniones piadosas y ante la muerte es del todo impávido, que tiene en cuenta el fin de la naturaleza y ha captado que el límite de los bienes es fácil de colmar y de obtener y que el límite de los males tiene corta duración o produce ligero pesar; que se burla del destino por algunos considerado como señor supremo de todo diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y que otras dependen de nosotros, porque la necesidad es irresponsable, porque ve que el azar es incierto y lo que está en nuestras manos no tiene dueño, por lo cual le acompaña la censura o la alabanza? (Porque era mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavos del destino de los físicos. Aquéllos, en efecto, esbozan una esperanza de aplacar a los dioses por medio de la veneración, pero éste entraña una inexorable necesidad.) Un hombre tal, que no cree que el azar es un dios como considera el vulgo (pues nada desordenado hace la divinidad) ni un principio causal indeterminado (pues sin creer que por él les es dado a los hombres el bien y el mal en relación con la vida feliz, piensa, sin embargo, que proporciona los principios de

los grandes bienes y males), estima mejor ser desafortunado con sensatez que afortunado con insensatez; pero a su vez es preferible que en nuestras acciones el buen juicio sea coronado por la fortuna.

Así pues, estas cosas y las que a ellas son afines medítalas día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti y nunca, ni despierto ni en sueños, sufrirás turbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un ser mortal un hombre que vive entre bienes inmortales.

MÁXIMAS CAPITALES

(D. L., X, 139-154)

1

El ser feliz e incorruptible (la divinidad) ni tiene él preocupaciones ni se las causa a otro; de modo que ni de indignaciones ni de agradecimientos se ocupa. Pues todo eso se da sólo en el débil.

(En otros lugares dice [Epicuro] que los dioses son visibles a la razón, presentándose unos en su existencia numérica, y otros en forma humana, por una asimilación formal a partir de la continua emanación de imágenes semejantes y confluyentes.)

2

La muerte no es nada para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible y lo insensible no es nada para nosotros.

3

Límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde haya placer, por el tiempo que dure, no existe dolor o pesar o la mezcla de ambos.

4

No se demora el dolor permanentemente en la carne, sino que el más extremado perdura el más breve tiempo, y aquel que tan sólo distancia el placer de la carne tampoco se mantiene muchos días. Las enfermedades muy duraderas tienen para la carne una dosis mayor de placer aún que de dolor.

5

No es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente, sin vivir placenteramente. Quien no consigue tales presupuestos, no puede vivir con placer.

6

Con vistas a obtener seguridad frente a la gente, sería un bien acorde a la naturaleza el ejercicio del poder y la realeza, como medios para poder procurarse en algún momento esa seguridad.

7

Algunos han querido hacerse famosos y admirados, creyendo que así conseguirían rodearse de seguridad frente a la gente. De modo que si su vida es segura, consiguieron el bien de la naturaleza. Pero si no es segura, se quedan sin el objetivo al que se sintieron impulsados desde el principio conforme a lo propio de la naturaleza.

8

Ningún placer por sí mismo es un mal. Pero las cosas que producen ciertos placeres acarrearán muchas más perturbaciones que placeres.

9

Si pudiera densificarse cualquier placer, y pudiera hacerlo tanto por su duración como por su referencia a todo el conjunto o a las partes dominantes de nuestra naturaleza, entonces los placeres no podrían diferenciarse nunca individualmente.

10

Si las cosas que producen placer a los perversos les liberaran de los terrores de la mente respecto a los fenómenos celestes, la muerte y los sufrimientos, y además les enseñaran el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a éstos, saciados por todas partes de placeres y carentes siempre del dolor y el pesar, de lo que es, en definitiva, el mal.

11

Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea tal vez algo para nosotros, y además el desconocer los límites de los dolores y los deseos, no necesitaríamos de la investigación de la naturaleza.

12

No era posible liberarse del temor ante las más definitivas preguntas sin conocer cuál es la naturaleza del universo, y recelando algunas de las creencias según los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no era posible recoger placeres sin mancha.

13

No habría ganancia alguna en procurarse la seguridad entre los hombres si uno se angustia por los fenómenos celestes y los de debajo de la tierra, y, en una palabra, por los del infinito.

14

Cuando ya se tiene en una cierta medida la seguridad frente a la gente se consigue, cimentada en esta posición y en la abundancia de recursos, la seguridad más límpida, que procede de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre.

15

La riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas ambiciones se derrama al infinito.

16

Poco le beneficia al sabio la fortuna. Sus mayores y más importantes bienes se los ha procurado su juicio y se los procura y procurará a lo largo de todo el tiempo de su vida.

17

El justo es el más imperturbable, y el injusto está repleto de la mayor perturbación.

18

No se acrecienta el placer en la carne, una vez que se ha extirpado el dolor por alguna carencia, sino que sólo se colorea. En cuanto al límite del placer puesto por la mente, lo produce la reflexión sobre esas mismas cosas que habían causado a la mente los mayores temores, y las de género semejante.

19

Un tiempo ilimitado y un tiempo limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de éste mediante la reflexión.

20

La carne concibe los límites del placer como ilimitados, y querría un tiempo

ilimitado para procurárselos. Pero la mente, que ha comprendido el razonamiento sobre la finalidad y límite de la carne, y que ha disuelto los temores ante la eternidad, nos consigue una vida perfecta. Y para nada necesitamos ya un tiempo infinito. Pues no rehúye en modo alguno el placer; ni cuando los acontecimientos disponen nuestra marcha de la vida, se aleja como si le hubiera faltado algo para el óptimo vivir.

21

Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de obtener es aquello que clama el dolor por una carencia y lo que hace lograda la vida entera. De modo que para nada necesita cosas que traen consigo luchas competitivas.

22

Es preciso confirmar reflexivamente el fin que nos hemos propuesto y toda evidencia a la que referimos nuestras opiniones. De lo contrario, todo se nos presentará lleno de incertidumbre y confusión.

23

Si rechazas todas las sensaciones no tendrás siquiera el punto de referencia para juzgar aquellas que afirmas que resultan falsas.

24

Si vas a rechazar en bloque cualquier sensación y no vas a distinguir lo imaginado y lo añadido y lo ya presente en la sensación y en los sentimientos y cualquier contacto imaginativo de la mente, confundirás incluso las demás sensaciones con tu vana opinión, hasta el punto de rechazar toda capacidad de juicio. Por el contrario, si vas a dar por seguro incluso todo lo añadido en tus representaciones imaginativas y lo que no se presta a la confirmación, no evitarás el error. Así que en cualquier deliberación estarás guardando una total ambigüedad entre lo auténtico y lo inauténtico.

25

Si no refieres en cualquier oportunidad cada uno de tus hechos al fin según la naturaleza, sino que antes te desvías dedicándote a perseguir cualquier otro, no serán consecuentes tus acciones con tus pensamientos.

26

Todos los deseos que no concluyen en dolor de no saciarse, no son necesarios, sino que representan un impulso fácil de eludir, cuando parecen ser de difícil consecución o de efectos perniciosos.

27

De los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad.

28

El mismo conocimiento que nos ha hecho tener confianza en que no existe nada terrible eterno ni muy duradero, nos hace ver que la seguridad en los mismos términos limitados de la vida consigue su perfección sobre todo por la amistad.

29

De los deseos unos son naturales y necesarios. Otros naturales y no necesarios. Otros no son naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión.

(Naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como la bebida para la sed. Naturales pero no necesarios los que sólo colorean el placer, pero no extirpan el dolor, como los alimentos refinados. Ni naturales ni necesarios, por ejemplo, las coronas y la dedicación de estatuas.)

30

A algunos de los deseos naturales, que no acarrearán dolor si no se sacian, les es propio un intenso afán. Proceden (sin embargo) de una vana opinión; y no se diluyen, no por su propia naturaleza sino por la vanidad propia del ser humano.

31

Lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo.

32

Respecto de todos aquellos animales que no pudieron hacer pactos sobre el no hacer daño ni sufrirlo mutuamente, para ellos nada fue justo ni injusto. Y de igual modo también respecto a todas aquellas razas que no pudieron o no quisieron hacer esos pactos sobre el no hacer ni sufrir daño.

33

La justicia no fue desde el principio algo por sí misma, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni sufrir daño surgido en las convenciones de unos y otros en repetidas ocasiones y en ciertos lugares.

34

La injusticia no es por sí misma un mal, sino por el temor ante la sospecha de que no pasará inadvertida a los destinados a castigar tales actos.

35

No le es posible a quien ocultamente viola alguno de los acuerdos mutuos sobre el no hacer ni sufrir daño, confiar en que pasará inadvertido, aunque haya sido así diez mil veces hasta el presente. Porque es imprevisible si pasará así hasta el fin de su vida.

36

El derecho común es lo mismo para todos, es decir, es lo conveniente para el trato comunitario. Pero el derecho particular del país y de los casos concretos no todos acuerdan que sea el mismo.

37

De las leyes convencionales tan sólo la que se confirma como conveniente para la utilidad del trato comunitario posee el carácter de lo justo, tanto si resulta ser la misma para todos, como si no. Si se ha dado una ley, pero no funciona según lo conveniente al trato comunitario, ésa ya no posee la naturaleza de lo justo. Y si lo que es conveniente según el derecho llega a variar, mas durante algún tiempo se acomoda a nuestra percepción de él, no por eso durante ese tiempo es menos justo para los que no se confunden a sí mismos con palabras vanas, sino que atienden

sencillamente a los hechos reales.

38

Cuando, sin sufrir variaciones en las circunstancias reales, resulta evidente que las cosas sancionadas como justas por las leyes no se adecuan en los hechos mismos a nuestra prenoción de lo justo, éstas no eran justas. Cuando, al variar las circunstancias, ya no son convenientes las mismas cosas sancionadas como justas, desde ese momento eran sólo justas entonces, cuando resultaban convenientes al trato comunitario de los conciudadanos. Pero luego ya no eran justas, cuando dejaron de ser convenientes.

39

Quien se prepara de la mejor manera para no depender de las cosas externas, éste procura familiarizarse con todo lo posible: y que las cosas imposibles no le sean al menos extrañas. Respecto a todo aquello con lo que no es capaz siquiera de eso, lo deja al margen y marca los límites de todo lo que resulta útil para su actuación.

40

Aquellos que han tenido la capacidad de obtener la máxima confianza en sus prójimos, han logrado así vivir en comunidad del modo más agradable, al tener la más segura fidelidad; y aunque tuvieran la más plena intimidad, no lloran como en lamentación la apresurada despedida del compañero que muere.

ACERCA DEL SABIO

(D. L., X, 117-121)

(Sobre las normas de conducta, de cómo debemos elegir esto y rehuir eso, escribe del modo siguiente. En primer lugar pasemos revista a lo que sobre el sabio opinan él y sus discípulos.)

Daños provienen de los hombres, por odio, por envidia o por desprecio, cosas que el sabio supera con su razonamiento.

Mas incluso el que ha llegado a hacerse sabio una vez no adquirirá ya más la disposición de ánimo contraria, ni la fingirá por su propia voluntad.

Se contendrá más en sus pasiones, para que no puedan estorbarle en su sabiduría.

No está, sin embargo, al alcance de cualquier disposición corporal ni de cualquier raza llegar a ser sabio.

Aun en medio de la tortura el sabio es feliz.

Sólo el sabio sabe conservar el recuerdo agradecido, de forma que puede vivir continuamente con el elogio de sus seres queridos, igual de los presentes que de los ausentes. Pero cuando está sometido a torturas, entonces se queja y gime.

De la unión sexual con mujer el sabio se abstendrá cuando lo prohíban las leyes. (Según dice Diógenes en su *Epítome de las Doctrinas Éticas de Epicuro*.)

No castigará a sus sirvientes, sino que se compadecerá de ellos y tratará comprensivamente a los que sean personas de bien.

Opinan que el sabio no ha de enamorarse.

Ni ha de preocuparse de su sepultura.

Tampoco creen que el amor sea de origen divino (según Diógenes en...).

Tampoco discurrirá con elocuencia.

Las relaciones sexuales, dicen, nunca producen provecho; pero son amables con tal de que no produzcan daño.

El sabio puede incluso casarse y tener hijos (según Epicuro en sus *Incertidumbres*, y en su *Sobre la naturaleza*). En algún revés de la vida puede contraer matrimonio. También puede disuadir a otros de él.

Tampoco parloteará en medio de la borrachera (dice Epicuro en su *Banquete*).

No hará política (según el primer libro de *Sobre los modos de vida*).

No se hará tirano, ni se hará cínico (según el segundo libro de *Sobre los modos de vida*). Ni se hará mendigo; incluso después de perder la vista mantendrá su mismo modo de vivir (según dice en el mismo libro).

También el sabio puede afligirse (según Diógenes en el libro quinto de su *Selecciones*).

Puede acudir a los tribunales. Y legar escritos a la posteridad. Pero no acudirá a las concentraciones multitudinarias.

Velará por su hacienda y por su futuro.

Amará la campiña.

Se opondrá al azar, y no abandonará a ningún amigo.

Cuidará de su buena fama, en la medida precisa para no ser despreciado.
Y se regocijará más que los otros en las fiestas.
Dedicará estatuas si pudiera. Pero es indiferente que lo haga.
Sólo el sabio puede dialogar con acierto sobre las artes musicales o poéticas, pero no dedicará su actividad a componer.
Ninguno es más sabio que otro.
Puede buscar una ganancia monetaria, pero sólo de su saber, en caso de necesidad.
Y en la ocasión puede servir a un monarca.
Estará agradecido a cualquiera por una buena corrección.
También puede dirigir una escuela, pero de modo que no atraiga muchedumbres.
Llegará a dar lecturas en público, pero no por su gusto.
Tendrá principios de certeza, y no dudará de todo.
Incluso en los sueños se mantendrá ecuánime.
Por un amigo llegará a morir, si es preciso.
Piensan que los errores son desiguales.
Para algunos la salud es un bien, a otros (les parece) algo indiferente.
Que el valor no se produce por naturaleza, sino que nace del cálculo de lo más conveniente.
La amistad se desarrolla con las ventajas mutuas; es preciso, no obstante, que se haya iniciado anteriormente (así como sembramos el campo); pero adquiere consistencia por la común participación en el logro de los placeres.
Imaginan 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 la pérdida de placeres.

NIETZSCHE Y EPICURO

La relación de Nietzsche con Epicuro se muestra compleja: de un lado, expresa en sus numerosas referencias al filósofo ateniense una evidente simpatía. En el curioso texto final de *Humano, demasiado humano* da una breve lista de los grandes escritores con los que, imitando el viaje famoso al Hades de Odiseo para consultar al profeta Tiresias, habría querido y logrado conversar en el mundo de los muertos. Sólo dos son filósofos antiguos: Platón y Epicuro. Significativa muestra de cómo, al situarlo junto a Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer, Nietzsche reconoce un hondo afecto hacia su figura y su doctrina. ¡Y, sin embargo, qué lejos queda la serena terapéutica del maestro del Jardín de la trágica sabiduría dionisiaca! Meditemos sobre esa afectuosa y larga relación de Nietzsche con el filósofo helenístico espigando sus referencias más significativas:

Epicuro. —Sí, estoy orgulloso de sentir de otro modo, distinto tal vez de cualquier otro, el carácter de Epicuro, y poder disfrutar de la felicidad de la tarde de la Antigüedad en todo lo que de él oigo o leo —veo sus ojos mirar hacia un amplio mar plateado, sobre acantilados en los que se posa el sol, mientras que los animales grandes y pequeños juegan en su luz, seguros y tranquilos, como esta luz y esta mirada. Una felicidad así sólo puede ser inventada por un hombre que sufre continuamente, es la felicidad de un ojo para el que el mar de la existencia se ha calmado, y que ahora ya no se da por satisfecho mirando su superficie y la multicolor, delicada, estremecida piel del mar: nunca antes existió voluptuosidad tan modesta.^[1]

Nietzsche aprecia la felicidad epicúrea, subrayando lo espléndido de la ataraxia o serenidad de ánimo, con la que el filósofo supera su larga experiencia del dolor. «En la tarde de la Antigüedad», es decir, en ese dorado crepúsculo helenístico donde ya parecen marchitas las aventuras teóricas idealistas, en el otoño crítico y postaristotélico, Epicuro propone una felicidad sostenida sobre la calma y una modesta voluptuosidad. Felicidad de un cierto tono decadente,^[2] por otro lado, pues parece renunciar a los clamores de la vida política, y limitarse, en el retiro plácido del Jardín, a observar la existencia agitada de los otros, y desde su plácida atalaya observar sin riesgo a los que cruzan el mar tormentoso, según la famosa imagen de Lucrecio. La serenidad epicúrea alberga una consoladora farmacopea contra el dolor y la angustia, y sirve a la felicidad. («Vana es la palabra del filósofo que no remedia alguna dolencia del ser humano.»)

Nietzsche subraya su refinada astucia en *El caminante y su sombra*:^[3]

Dos medios de consolación. Epicuro, el sosegador de almas de la Antigüedad tardía, tuvo esa maravillosa comprensión que aún hoy en día sigue siendo tan raro encontrar: la de que para el apaciguamiento del ánimo no es en absoluto necesaria la solución de cuestiones teóricas últimas y extremas. Así, a aquellos a quienes atormentaba «el temor a los dioses» le bastaba con decirles: «Si hay dioses de nosotros no se ocupan», en lugar de disputar infructuosamente y a distancia sobre la cuestión última de si había dioses en general. Esa posición es mucho más oportuna y pujante: se le dan al otro unos cuantos pasos de ventaja y así se le dispone mejor a escuchar y atender. Pero en cuanto se pone a demostrar lo contrario —que los dioses se ocupan de nosotros—, en qué laberintos y zarzales tiene que meterse el pobre, enteramente por sí solo, sin la astucia del interlocutor, el cual sólo ha de tener la suficiente humanidad y sutileza para ocultar su compasión ante este espectáculo. Acaba finalmente ese otro en el asco, el argumento más fuerte contra cualquier tesis, en el asco hacia su propia afirmación; se enfría y se aleja con la misma disposición que tiene también el ateo puro: «¡Qué me importan en definitiva los dioses! ¡Al diablo con ellos!». En otros casos, sobre todo cuando una hipótesis medio física medio moral había ensombrecido el ánimo, no refutaba esa hipótesis, sino que concedía que pudiera ser así, pero había aún una segunda hipótesis para explicar el mismo fenómeno; que tal vez pudiera suceder de otro modo. La pluralidad de hipótesis, por ejemplo respecto al origen de la mala conciencia, basta también en nuestro tiempo para borrar del alma esa sombra que tan fácilmente nace de la cavilación sobre una

hipótesis, la única visible y por eso cien veces sobreestimada. Quien por consiguiente desee brindar consuelo a desgraciados, malhechores, hipocondríacos, moribundos, recuerde las dos fórmulas apaciguadoras de Epicuro. En la forma más simple rezarían más o menos: «primero, supuesto que sea así, nada nos importa; segundo, puede que sea así, pero también puede ser de otro modo».

La filosofía de Epicuro se opone en su conjunto y diametralmente a la de Platón, idealista y gran teórico político, pero en el plano ético —que es en lo que Nietzsche insiste aquí— se enfrenta desde un principio a los estoicos. Un enfrentamiento que es, fundamentalmente, no sólo de retórica moral, sino de actitud vital, de talante, como se apunta estupendamente en el siguiente párrafo:

[4]

Estoicos y epicúreos. —El epicúreo trata de escoger la situación adecuada a las personas, e, incluso, los acontecimientos que se adaptan a su constitución intelectual extremadamente excitable, al mismo tiempo que renuncia al resto —es decir, a la mayor parte—, puesto que para ello sería para él una dieta demasiado fuerte y pesada. El estoico, por el contrario, se ejercita en tragar piedras y gusanos, trozos de vidrio y escorpiones, y en hacerlo sin disgusto alguno; su estómago debe terminar siendo finalmente indiferente a todo lo que el azar de la existencia arroja sobre él —nos recuerda a esa secta árabe del Assaoua, conocida en Argelia; como estos insensibles, también disfruta si tiene público invitado a la exhibición de su insensibilidad, de la que el epicúreo, precisamente, prefiere abstenerse, ¡él tiene ya su «Jardín»! El estoicismo puede ser muy aconsejable para los hombres en los que el destino improvisa, para gente que vive en tiempos violentos y no tiene más remedio que depender de hombres dados a los cambios repentinos y a las transformaciones súbitas. Pero quien *prevé* en alguna medida que el destino le permite zurcir *un largo hilo*, hace bien en organizar su vida según el modelo epicúreo; ¡todos los hombres que hasta ahora han realizado un trabajo espiritual lo han hecho así! Para éstos, la mayor de las pérdidas sería, en efecto, sacrificar esta sutil excitabilidad y recibir como un obsequio, por el contrario, esa dura piel estoica con púas de erizo.

Frente al tajante dogmatismo de los estoicos, el pensador epicúreo se muestra cauteloso, admitiendo varias explicaciones como posibles, cuando se trata del mundo exterior; aunque, apuntamos, sin caer en un escepticismo que pudiera ser causa de inquietud y confusión. En ese sentido un tanto vago los que realizan un trabajo espiritual más auténtico se encuentran, según Nietzsche, próximos a esa sensibilidad. En otro lugar[5] dice que los modernos somos en cierto modo «epicúreos»:

Por qué parecemos epicúreos. —Nosotros, los hombres modernos, somos prudentes frente a las convicciones últimas. Nuestra desconfianza se encuentra en guardia frente a los encantos y engaños de la conciencia que subyacen a toda creencia firme, a cada sí y a cada no incondicionales. ¿Cómo explicar eso? Tal vez cabe ver aquí en buena medida la prudencia de la «criatura escaldada», del idealista desengañado... De este modo se configura una inclinación casi epicúrea al conocimiento, la cual no quiere dejar escapar con facilidad el carácter problemático de las cosas; y, del mismo modo, representa una resistencia a utilizar las grandes palabras y gestos de la moral, un gusto que rechaza todas las oposiciones burdas y groseras, así como orgullosamente consciente de su ejercicio reservado. Porque esto es lo que constituye nuestro orgullo: este ligero mantener tirantes las riendas de nuestro ímpetu lanzado hacia adelante en busca de la certeza, este autodomínio del jinete en su cabalgar más salvaje...

Frente al aprecio matizado y profundo que Nietzsche expresaba hacia Epicuro, es notoria su hostilidad hacia los estoicos, con su rígida moral, pretenciosos y retóricos. Bastaría con citar el demoledor ataque de un párrafo de *Más allá del bien y del mal*, 9, sobre el sinsentido de su famosa divisa: «vivir de acuerdo con la naturaleza», *kata physin zên*. [6] Hay una línea moralista que va de Platón a los estoicos y de éstos al cristianismo que pervive opuesta al hedonismo, la sensualidad, y la serenidad de ánimo de Epicuro. A la tesis estoica de un universo regido por la Razón, una Razón divina y providencial, un cosmos donde el individuo es una pieza que debe ajustarse al plan universal, se opone la idea de los atomistas —de Demócrito y de Epicuro— de un mundo infinito producto del azar,

donde cada ser humano, mortal y efímero, es libre para encontrar sentido a su vida, sin trascendencia ni inmortalidad.

El mundo dichoso de Epicuro se perfilaba como una existencia placentera, muy consciente de sus limitaciones, y a la vez colmado de placeres nada costosos. Nietzsche, buen conocedor de los apuntes de Diógenes Laercio, recuerda la parca sencillez de los lujos de Epicuro. «*El filósofo de la opulencia*: Un jardincito, higos, quesitos y además tres o cuatro amigos, ésa fue la opulencia de Epicuro.»^[7] Conviene recordar que también fue frugal la vida de Friedrich Nietzsche, aunque fuera, por otra parte, mucho más viajero y más inquieto en sus aficiones artísticas e intelectuales que el maestro del Jardín. Para experimentar a fondo la *hedoné*, es decir, la plácida *joie de vivre* del epicúreo no se requieren grandes gastos. Ni siquiera adornar su *aurea mediocritas* con grandes palabras o lemas ambiciosos.

Ya Lucrecio, en tonos entusiastas, y Diógenes Laercio, como apologeta más prosaico, habían resaltado la figura de Epicuro como el Salvador, el único filósofo que ofrecía el camino seguro hacia la felicidad auténtica en un mundo confuso y violento. De uno y otro toma Nietzsche la imagen del viejo filósofo, el maestro del Jardín, para proponerlo como modelo —un modelo muy distinto de Zaratustra y de Cristo, en efecto, y más bien cercano al decadente Sócrates en algunos aspectos—, un modelo simpático y próximo a la sensibilidad moderna, como ya hemos indicado. No sólo por su astucia crítica contra los artificios retóricos de los metafísicos y los teólogos, sino también por su actitud ante el sufrimiento. Como ha escrito Sarah Kofman: «Proponer la figura de Epicuro como modelo para una moral de la decadencia, construir una figura semejante, es tratar de devolver a los desheredados la inocencia y la risa; es ofrecer a los enfermos, a todos cuantos tienen necesidad de consuelo la figura de un Salvador del que no tengan necesidad de ser salvados».^[8]

El epicureísmo resulta así, en la perspectiva crítica de Nietzsche, la más clara propuesta de salvación del pensamiento helénico frente a la perversión que implica el cristianismo. La idea se encuentra en varios pasajes nietzscheanos; el más contundente me parece el texto de *El Anticristo*, 58, en que se critica la corrupción que supuso el cristianismo en el Imperio Romano. Sólo daré aquí unas líneas, las que citan a Epicuro: «Las hipocresías de los beatos, el aspecto siniestro de los conventículos, conceptos sombríos como “infierno”, sacrificio del inocente, *unio mystica*, al beber la sangre, pero, sobre todo, ese lentamente avivado fuego de la venganza —esto fue lo que se hizo señor de Roma, el mismo tipo de religión que ya, bajo otra forma anterior, había combatido Epicuro. Léase a Lucrecio para comprender *lo que* Epicuro combatió: *no* el paganismo, sino el “cristianismo”, quiero decir, la corrupción de las almas a causa de las ideas de culpa, de castigo y de inmortalidad. Él combatió los cultos *subterráneos*, todo el cristianismo latente —rechazar la inmortalidad era ya una *salvación* real. Y Epicuro habría logrado la victoria,^[9] cualquier espíritu respetable era epicúreo en el Imperio Romano *hasta que apareció Pablo*... Pablo, el odio del chandala convertido en genio y carne contra

Roma, contra el mundo, el judío errante *par excellence*».

La presentación de la doctrina de Epicuro como el mejor antídoto contra el cristianismo resulta aquí muy clara. El mensaje epicúreo se ofrecía, pues, como un antídoto, *avant la lettre* desde luego, contra ese credo religioso, que humilla y subvierte las normas del mundo antiguo. Y hay que entender que la alegre secta epicúrea no sólo mantiene una oposición a la moral cristiana, sino a toda una concepción de la condición humana, bien arraigada en el platonismo anterior, que es, en definitiva, tan decisivo e influyente en la dogmática elaborada luego por la Iglesia cristiana, a partir de Pablo. Ya están en Platón las tesis de la inmortalidad del alma, los castigos y premios en el Más allá, el desprecio del cuerpo, el dios cósmico, providente, y cierta espiritualidad que el cristianismo recoge y recompone. Incluso la idea de una culpa previa de la que el ser humano debería redimirse mediante una conducta ascética se encuentra en los órficos y en los gnósticos. El materialismo atomista y el hedonismo se burlan de las ilusiones de trascendencia e inmortalidad que los nuevos credos religiosos (y sectas filosóficas tardías como la de los neoplatónicos) mantienen y propagan. Los epicúreos, sobre esa base, defendieron una concepción ilustrada de la naturaleza, que venía ya de pensadores anteriores, de Demócrito y la Sofística, y que niega esa perspectiva trascendente de modo radical. Nietzsche se apoya en esa línea para atacar lo que califica de «nihilismo» cristiano, contraponiendo a éste la sana visión materialista del mundo del epicureísmo. Con cuánto empeño Nietzsche ha recurrido a esa contraposición lo advierte muy bien S. Kofmann, cuando escribe:[\[10\]](#)

El sueño nostálgico de Nietzsche es que, más allá de la época moderna corrompida por el cristianismo, uno puede volver, si no a un paganismo dionisiaco, afirmador, al menos al paganismo de Epicuro; es decir, a una moral aún no envenenada por el gusano roedor de la mala conciencia y del temor a los dioses. Volver a Epicuro es volver a un mundo inocente que ignora las ideas de pecado, de penitencia y de inmortalidad introducidas por san Pablo: Pues si el cristianismo ha nacido sobre el mismo terreno que el epicureísmo, sobre el mismo suelo de podredumbre, en los mismos lugares subterráneos y malsanos; si tal vez ha previsto en principio poner fin a tantos y tantos sufrimientos, muy pronto, con san Pablo, ha explotado a los miserables: ha querido un aumento masivo del dolor, es decir, el aumento de los remordimientos, esa tortura del alma, en provecho del aumento del poderío de los sacerdotes. Toda la diferencia entre Epicuro, el griego, y el cristiano, es decir, el judío, reside en torno a la cuestión de la culpabilidad, del remordimiento y de todo lo que se les parece. Así que no es por casualidad si es el ejemplo del «remordimiento» el escogido por Nietzsche para mostrar la eficacia moral de la afirmación del pluralismo de las hipótesis.

Dos precisiones puntuales me gustaría hacer sobre esta cita: una, que el cristianismo no nació en el mismo suelo que la doctrina epicúrea, sino que vino de Palestina (aunque luego Pablo le diera un baño teológico griego); y dos: el citado y recurrente pluralismo de las hipótesis (en que, como hemos visto, Nietzsche insiste en varios textos) lo postula Epicuro con relación a las teorías de los fenómenos naturales y celestes, no respecto de los firmes principios teóricos generales de la *Física* y la *Ética*. Pero a Nietzsche le interesa marcar la distancia entre la concepción moral del cristianismo y el epicureísmo. Al resto del sistema filosófico epicúreo —su fondo materialista y atomista, su sensualismo, etc.— le dedica escasa atención, aunque es evidente que conocía, como experto lector de Diógenes Laercio y Lucrecio, las premisas de esa ética, coronación consecuente de un complejo entramado intelectual.

Cabe, sin embargo, observar una cierta coincidencia entre epicureísmo y cristianismo como doctrinas de salvación: ambas se oponen al dionisismo que Nietzsche admira como exuberante fuerza natural, embriaguez y exuberancia vital, *pathos* trágico. Aquí conviene citar unos párrafos del texto 370 de *La ciencia jovial*.

Un texto muy significativo, pero difícil, bajo el título de «¿Qué es romanticismo?»:

El más rico en plenitud vital, el dios y el hombre dionisiacos, no sólo es capaz de permitirse el espectáculo de lo terrible y lo problemático, sino también de cometer acciones terribles y entregarse al lujo de la destrucción, descomposición y negación; en él, el mal, lo insensato y lo espantoso, parece, por así decirlo, permitido, a consecuencia de un exceso de fuerzas productoras, fértiles, capaces incluso de crear una abundante tierra fértil en cualquier desierto. Por el contrario, lo que necesita el más afligido, el más pobre vitalmente hablando, sería, tanto en el pensamiento como en la acción, la suavidad, la apacibilidad, la bondad, un dios que fuese en la medida posible realmente un dios para enfermos, un «salvador»; así como la lógica, la inteligibilidad conceptual de la existencia —pues la lógica tranquiliza, proporciona confianza—; brevemente, una cierta limitación cálida, que aleja temores y capaz de recluir dentro de un horizonte optimista. No de otro modo aprendí a comprender poco a poco a Epicuro, el tipo opuesto al pesimista dionisiaco; como también al «cristiano», quien en realidad es una especie de epicúreo y, al igual que éste, esencialmente un romántico.

Si entiendo bien este texto, lo que Nietzsche quiere decir es que epicureísmo y cristianismo ofrecen una «salvación», el primero de manera más inmediata y el segundo como promesa para el más allá, en la huida y renuncia al furor y entusiasmo dionisiaco. Para asegurarse la felicidad —en esta vida o en la otra— aceptan las limitaciones de rigor. Frente a la exuberancia de los impulsos vitales, uno y otro imponen una ascética,^[11] como una razonable dieta para enfermos que no quieren arriesgar la salud espiritual. El «pesimismo romántico» viene a oponerse entre los modernos^[12] al pesimismo clásico, «el pesimismo dionisiaco».

Dejemos esta observación por el momento. Y vamos a otro punto, de menor trascendencia, pero de cierto interés histórico: la relación entre cinismo y epicureísmo, tal como se describe en *Humano, demasiado humano*, 275:^[13]

El cínico y el epicúreo. —El cínico comprende la correlación existente entre el aumento y la agudización de los dolores del hombre de cultura superior y la multiplicidad de necesidades; quiere esto decir que se percata de que la multitud de pareceres acerca de lo bello, lo conveniente, lo decoroso, lo agradable, ha originado necesariamente abundantes fuentes de placer, sí, pero también fuentes de dolor. A la luz de esta comprensión se repliega, abandonando muchos de esos pareceres y sustrayéndose a ciertos requisitos de la cultura; de este modo conquista un sentimiento de libertad y fortalecimiento, y con el tiempo, conforme el hábito le hace más llevadero su modo de vivir, experimenta en efecto menos frecuentes y más débiles sentimientos de placer y desplacer que los hombres cultos y se aproxima al animal doméstico; además, todo tiene para él el encanto del contraste, y puede renegar a sus anchas: de suerte que, por otra parte, se eleva muy por encima del sentir propio del animal. El epicúreo tiene el mismo punto de vista que el cínico; entre los dos media, en general, tan sólo una diferencia de temperamento. Además, el epicúreo aprovecha su cultura superior para emanciparse de los pareceres dominantes; se eleva por encima de ellos, en tanto que el cínico se detiene en la negación. Dijérase que deambula por abrigadas alamedas semioscuras, en tanto por encima de él el viento sopla con fuerza por entre el ramaje de los árboles revelándole lo agitado que está el mundo ahí afuera. En cambio el cínico, en cierto modo, anda desnudo por el mundo barrido por los vientos, endureciéndose hasta el extremo de volverse insensible.

En la última de sus *Opiniones y sentencias* (*Humano, demasiado humano II*) Nietzsche escribe: «También yo como Ulises estuve en el Hades» y allí sacrificó con su propia sangre para hablar con cuatro parejas de muertos: «Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer». Son, sin duda, los espíritus preferidos por él, y de ellos sólo dos pertenecen al mundo antiguo: Platón y Epicuro. Pero el precio por uno y otro es muy distinto. Sobre Platón y el platonismo (que acentúa los defectos y la decadencia de su maestro Sócrates)

tiene Nietzsche muy duras palabras.^[14] Sócrates y Platón no sólo se muestran como los destructores de la sabiduría trágica, sino como «síntomas de decadencia, instrumentos de la descomposición griega, antigriegos». En el capítulo de *Crepúsculo de los ídolos* titulado «Lo que yo debo a los antiguos», Nietzsche ataca tanto el estilo de Platón («... Nunca he sido capaz de compartir la admiración por el artista Platón... Es un primer *décadent* del estilo... Platón es aburrido»), como su idealismo, que anticipa el cristianismo. («En último análisis, mi recelo hacia Platón tiene raíces profundas: lo encuentro tan desviado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, tan precristiano... que ante todo el fenómeno “Platón” me inclino por emplear el duro calificativo de “embuste superior”, o si se prefiere, de “idealismo”.»^[15] Frente a ese idealismo y ese estilo platónico Nietzsche evoca el realismo de Tucídides, heredero de la cultura de los sofistas «ese movimiento inestimable en medio del embuste moralista e idealista que empezaban a difundir, a la sazón, las escuelas socráticas, la *décadence* del instinto griego».)

No deja de ser curioso que, con todos esos reparos, Nietzsche incluya a Platón en esta breve nómina de sus autores preferidos. Digamos que la condena del estilo del fundador de la Academia es injusta a todas luces; producto tal vez de un pronto de humor. Por más que el estilo de Platón combine géneros diversos, no hay duda de que en él la prosa griega adquiere su máxima flexibilidad, y es poco más que una *boutade* decir de Platón que es «aburrido». En todo caso, la inquina de Nietzsche hacia Sócrates y Platón, como los decadentes y corruptores de la «sabiduría trágica», es muy tenaz y encuentra ecos en muchos textos, desde *El origen de la tragedia* hasta *Ecce homo*. Sin embargo, no cabe duda de que fue un fervoroso lector de Platón, tanto como Platón lo fue de Homero y los poetas que, por razones ideológicas, habría expulsado de la ciudad ideal de su *Politeia*.

En el caso de Epicuro la situación es muy distinta. En todo su proyecto filosófico Epicuro se opone radicalmente a Platón:^[16] rechaza la teoría de las ideas (como ya hiciera Aristóteles) y es un materialista riguroso: niega la inmortalidad del alma, la racionalidad del cosmos, la providencia divina, y desdeña la política y la retórica; a la vez que afirma que el placer es el fin de la vida humana. En muchos puntos Nietzsche coincide con esa visión realista de la vida humana. También para él la búsqueda del placer y el escapar del sufrimiento y del temor es un empeño esencial de la existencia que la filosofía debe dejar explícito. Pero Nietzsche va más allá de esa terapéutica epicúrea que quiere remediar la frágil condición humana limitando los deseos y ahuyentado los temores (a la muerte y a los dioses). Y, sin embargo, coincide en muchos puntos con la doctrina epicúrea, y aprecia los consejos de Epicuro para vencer el dolor, como primera y decisiva etapa para lograr una vida serena y placentera.^[17] Como Epicuro, también Nietzsche fue un enfermo crónico, aunque, podemos pensar, de talante muy distinto al del apacible maestro retirado en la modesta escuela del Jardín.^[18] Pero su idea de una filosofía trágica y dionisiaca no encaja en la serenidad de ánimo

obtenida en el retiro del epicúreo.[19]

Por otra parte, frente a todos los otros autores mencionados por Nietzsche en su viaje al Hades, hay que resaltar que, como es sabido, tenemos muy pocos textos de Epicuro, cuyas numerosas obras desaparecieron ya a fines de la Antigüedad. De esos breves textos los fundamentales son las tres cartas y las sentencias de sus *Máximas Capitales* que conservó con admirable empeño Diógenes Laercio, en el libro X de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. (Un texto, recordemos, muy bien conocido de Nietzsche, desde sus primeros trabajos filológicos.) De esas tres cartas sólo una, la *Epístola a Meneceo*, está escrita con un estilo excelente, preciso y elegante; las otras, resúmenes de temas de Física y Cosmología, tienen una prosa seca y escueta como los tratados o apuntes de ciencia sin ninguna pretensión literaria. Algunas sentencias sueltas tienen, en cambio, una cierta agudeza memorable.[20] Epicuro apreciaba la claridad y la precisión, pero despreciaba la retórica (y valuaba poco la poesía) y sólo se esmeraba, al parecer, en escribir con brillantez memorable en contadas ocasiones. En ese aspecto quedaba muy lejos de Nietzsche, uno de los grandes escritores alemanes, fino catador del estilo, tanto en prosa como en verso.

Conviene subrayar que el fervoroso aprecio de Epicuro por Nietzsche contrasta con el conocido menosprecio de Hegel hacia este filósofo, materialista y hedonista, un desdichado representante de una época de decadencia del pensamiento griego. [21] Ciertamente es que el joven Karl Marx, en su tesis doctoral, de 1848, *Sobre la diferencia de la Filosofía de la Naturaleza entre Demócrito y Epicuro*, [22] elogió la visión materialista de esos dos grandes pensadores y la notable aportación de Epicuro que abría un margen de libertad en la teoría determinista de Demócrito, en una línea claramente antiplatónica. No creo que Nietzsche conociera ese trabajo. Él, por otra parte, no se interesó por la teoría de la naturaleza, es decir, la física epicúrea, sino por sus teorías éticas, es decir, la búsqueda de la felicidad terrena, descartando el antiguo temor a los dioses y la muerte, y ensalzando los placeres fáciles y duraderos. Al parecer, Nietzsche no se interesó por el conjunto del sistema filosófico de Epicuro, sino sólo por el mensaje de salvación que ofrecía su doctrina sobre el dolor y el placer. Todos sus textos citados aluden a ese ámbito de la filosofía epicúrea, que es, desde luego, lo esencial del epicureísmo.

La serenidad de ánimo y el goce de vivir —la *hedoné* como *telos* del epicúreo, que es fundamentalmente *joie de vivre* y no un montón de fugaces placeres— resulta, podríamos decir, un ideal demasiado apolíneo, lejos de la tragedia y del dionisismo. Es algo que alguna vez evoca Nietzsche con cierto entusiasmo; pero que no podría satisfacer su programa de vida. En un texto de *El caminante y su sombra*, un pasaje muy bien titulado *Et in Arcadia ego*, evoca, con fervor digno de un poeta romántico, un momento de serena dicha ante un paisaje idílico; y al final, esa momentánea felicidad le lleva a recordar a Epicuro: «... Toda esta belleza producía un estremecimiento y una adoración muda del momento de su revelación; involuntariamente, como si no hubiera nada más natural, se

introducían unos héroes griegos en este mundo de pura luz intensa (nada en absoluto tenía de anhelante, expectante, que mirara hacia adelante ni hacia atrás); como Poussin y su discípulo (= Claudio Lorena) tenía uno que sentir: heroica e idílicamente a un tiempo. Y así han vivido también hombres singulares, así se han sentido permanentemente en el mundo y al mundo en sí, y entre ellos uno de los hombres más grandes, el inventor de la manera heroico-idílica de filosofar: Epicuro». [23] Más allá de ese espectáculo bucólico, en la radiante tarde, en que parece «todo grande, sereno, luminoso», se extiende el torbellino de la vida, con sus embates dionisiacos.

He citado ante un párrafo de Sarah Kofman la oposición entre Epicuro y Cristo (el Cristo forjado por Pablo de Tarso, desde luego), subrayando la distancia entre la felicidad prometida por el filósofo griego y el mensaje de sacrificio y compensación ultraterrena del cristianismo. El contraste entre uno y otro reaparece una y otra vez en los textos de Nietzsche, y quisiera acabar estas páginas —aunque sea repitiendo unas líneas ya citadas— volviendo a ese contraste entre esas dos doctrinas de salvación:

«Regresar a Epicuro es tratar de volver a un mundo inocente que ignora las ideas de pecado, de penitencia y de inmortalidad introducidas por san Pablo. Pues si el cristianismo nació en el mismo terreno que el epicureísmo, en el mismo suelo podrido, en los mismo lugares, si tal vez en un principio ha intentado hacer cesar tantos sufrimientos, muy pronto, con san Pablo, ha explotado a los miserables: ha querido un aumento masivo del dolor, es decir, el aumento del remordimiento, de la tortura del alma, en provecho del crecimiento del poder de los sacerdotes. Toda la diferencia entre Epicuro, el griego, y el cristiano, es decir, el judío, se cifra en torno a la cuestión de la culpabilidad, del remordimiento y de todo lo semejante. [...] Proponer la figura de Epicuro como modelo para una moral de la decadencia, construir una figura así, es tratar de devolver a los desheredados la inocencia y la risa; es ofrecer a los enfermos, a todos cuantos tienen necesidad de consuelo la figura de un Salvador del que no necesiten de ser salvados». [24]

Queda una tercera figura de «salvador» que Nietzsche presenta en escena, en un estupendo contraste y con aires ditirámicos, la de Zaratustra, que parece mucho más cercano al festivo y jovial Dioniso que al sereno filósofo hedonista.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Cito aquí sólo algunos libros que me han sido útiles en mis ensayos sobre la filosofía epicúrea. Una bibliografía más amplia y más actualizada (pero referida fundamentalmente a los estudios recientes y más académicos en inglés) puede verse en el *Companion* editado por J. Warren (Cambridge, 2009) y, algo más reducida, en el de C. Wilson (Oxford, 2015).

Arrighetti, Graziano. *Epicuro. Opere*. Turín, Einaudi, 1975.

Bollack, Jean. *La pensée du plaisir*, París, ed. Minuit, 1975.

Casanova, Angelo. *I Frammenti di Diogene d'Enoanda*. Università degli Studi, Florencia, 1984.

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. (Traducción e introducción de Carlos García Gual.) Madrid, Alianza, 2007.

García Gual, Carlos. *Epicuro*. Madrid, Alianza, 1981.

García Gual, C.-Acosta, Eduardo. *Epicuro. Ética, La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona, Barral, 1974.

Isnardi Parente, Margherita. *Epicuro. Opere*. Turín, UTET, 1972.

Jones, Edward. *The Epicurean Tradition*. Londres, Routledge, 1989.

Lledó, Emilio. *El epicureísmo*. Barcelona, Montesinos, 1984.

Müller, Reimar. *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*. Berlín, Akademie, 1972.

Onfray, Michel. *Les sagesses antiques*. París, Grasset, 2006.

Rist, J. M. *Epicurus. An Introduction*. Cambridge, C.U.P., 1972.

Rodis-Lewis, Geneviève. *Epicure et son école*. París, Gallimard, 1975.

Smith, M. Ferguson. *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*. Nápoles, 1993.

Smith, M. Ferguson. *Supplement to Diogenes of Oinoanda*. Nápoles, 2003.

Warren, James (ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, U.P., 2009.

Wilson, Catherine. *Epicureanism. A Very Short Introduction*. Oxford, 2015.

Bibliografía sobre la inscripción y su descubrimiento

Canfora, L. (1992): «Diogene di Enoanda e Lucrezio», *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 120: 39-66.

— (1993): «Non giova l'impressionismo epigrafico. Ancora su Diogene di Enoanda e Lucrezio», *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 121: 493-499.

Chilton, C. W. (1963): «The Inscription of Diogenes of Oenoanda», *American Journal of Archaeology*, 67, 3 (Julio): 285-286.

Clay, D. (1973): «Sailing to Lampsacus: Diogenes of Oenoanda, New Fragment 7», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 14, 1 (primavera): 49-59.

— (1989): «A Lost Epicurean Community», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30, 2: 313-335.

— (1990): «The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda: New Discoveries 1969-1983», *ANRW*, II.36.4: 2446-2560, Berlín - Nueva York.

Cousin, G. (1892): «Inscriptions d'Oenoanda», *Bulletin de correspondance hellénique*, 16: 1-70.

Decleva, C. F. (1976): «La tradizione protagorea ed un frammento di Diogene di Enoanda», *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 104: 435-442.

Dorandi, T. (2005): «Le philosophe et le pouvoir. Un cas de propagande inversée», en *L'écriture publique du pouvoir*, A. Bresson y Chr. Pébarthe (eds.), 27-34, Burdeos-París: Ausonius.

García Gual, C. (2008): *Epicuro*, Madrid: Alianza (1ª ed. 1980).

Hall, A. S. (1979): «Who Was Diogenes of Oenoanda?», *The Journal of Hellenic Studies*, 99 (Enero): 160-163.

Hammerstaedt, J. y Smith, M. F. (2007): «The inscription of Diogenes of Oinoanda: new investigations and discoveries (NF 137-141)», *Epigraphica Anatolica*, 40, pp. 1-11.

— (2008): «Diogenes of Oinoanda: the discoveries of 2008 (NF 142-167)», *Epigraphica Anatolica*, 41, pp. 1-37.

— (2009): «Diogenes of Oinoanda: the discoveries of 2009 (NF 167-181)», *Epigraphica Anatolica*, 42, pp. 1-37.

— (2010): «Diogenes of Oinoanda: the discoveries of 2010 (NF 182-190)», *Epigraphica Anatolica*, 43, pp. 1-29.

— (2011): «Diogenes of Oinoanda: the discoveries of 2011 (NF 191-205, and additions to NF 127 and 130)», *Epigraphica Anatolica*, 44, pp. 79-114.

— (2012): «Diogenes of Oinoanda: new discoveries of 2012 (NF 206-212) and new light on "old" fragments», *Epigraphica Anatolica*, 45, pp. 1-37.

Hollevaux, M. y Paris, P. (1886): «Inscriptions d'Oenoanda», *Bulletin de correspondance hellénique*, 10: 216-235.

Kalinka, E. y Heberdey, R. (1897): «L'inscription philosophique d'Oenoanda», *Bulletin de correspondance hellénique*, 21: 345-443.

Smith, M. F. (1970): «Fragments of Diogenes of Oenoanda. Discovered and Rediscovered», *American Journal of Archaeology* 74, 1 (Enero): 51-62.

— (1971): «New Fragments of Diogenes of Oenoanda», *American Journal of Archaeology* 75, 4 (Octubre): 357-389.

— (1993): *The Epicurean Inscription*, Nápoles: Bibliopoli.

- (2003): *Supplement to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean inscription*, Nápoles: Bibliopolis.
- Usener, H. (1880): «Epikureische Spruchsammlung», *Wiener Studien*, 10: 175-201.
- (1887): «Epicurea», Leipzig: Teubner.
- Warren, J. (2000): «Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets», *The Journal of Hellenic Studies*, 120 (Enero): 144-148.
- William, I. (1907): *Diogenes Oenoandensis Fragmenta*, Leipzig: Teubner.

NOTAS

[1]. Erudito del siglo III que dedica a Epicuro el libro décimo completo de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

[2]. Sobre la pervivencia de las enseñanzas de Epicuro, véase Clay, 1990: 2449 y ss.

[3]. Los investigadores Holleaux y Paris publicaron algunas inscripciones de Enoanda en 1886 pero no cayeron en la cuenta de que se trataba de un conjunto de tratados epicúreos ni de la existencia de Diógenes.

[4]. La expresión puede referirse a una afección cardíaca o a algún problema estomacal.

[5]. El primero en afirmarlo fue Usener, 1880, guiándose por cuestiones lingüísticas y epigráficas.

[6]. Smith, 1993: 39 y ss.

[7]. Para más información al respecto: Clay, 1989: 315 y s.

[8]. El texto de Diógenes discurría a lo largo de la pared dividido en estrechas columnas mientras que lo habitual en inscripciones monumentales es que las columnas de texto sean mucho más amplias (piénsese, por ejemplo, en las *Res Gestae Divi Augusti*). El hecho de que las columnas de texto de la inscripción de Diógenes sean tan estrechas es una de las causas de las dificultades en su reconstrucción.

[9]. Para más información al respecto: Smith, 1993: 76 y ss.

[10]. *Idem*: 78 y ss. y Clay 1990: 2509 y ss.

[11]. La reconstrucción ideal resulta mucho más compleja, esta imagen es sólo una simplificación ideal de las explicaciones que ofrecen Smith y Clay (Smith, 1993: 78 y ss.; Clay, 1990: 2465 y ss.).

[12]. Para una ampliación de este argumento: Dorandi, 2005.

[13]. Smith, 1993: 53 y ss.

[14]. *Idem*.

[15]. Warren, 2000.

[16]. Según la reconstrucción aproximada de sus editores.

[17]. La palabra griega usada es *physiología*.

[18]. O acaso la *physiología* (el estudio de la naturaleza).

[19]. *Ataraxía*.

[20]. El *paián* era un canto de victoria y de acción de gracias a los dioses (por ejemplo, a Zeus o a Apolo) por un logrado triunfo.

[21]. Se repite la expresión de *toîs eusynkrítois* «los de buen entendimiento» o «las personas juiciosas», que se oponen probablemente a la mayoría (*toîs pléthesin*), el vulgo necio y poco recuperable para la filosofía, citados en el fragmento anterior.

[22]. El término griego es *pseudología* (*pseudodoxía*, según otros), «la retórica de las mentiras»; es decir, están alienados por sus falsas creencias (cf. 224 Usener).

[23]. La palabra griega es *philánthropon*, es decir, una «muestra de filantropía».

[24]. El verbo griego usado aquí es *epikoureîn*, que significa «socorrer, ayudar», pero también podría, creo, suscitar un eco curioso: «ser como Epicuro».

[25]. Los «remedios medicinales de la salvación» son, en griego, *phármaka tês soterías*. Recuérdese la función salvífica de la filosofía en esta época, y la comparación con la medicina que hallamos en otros textos epicúreos. También es interesante el que el mensaje de salvación quede expuesto en una Estoa, un pórtico. También los estoicos usaron lugares públicos para exponer sus doctrinas.

[26]. Los «efécticos» son los escépticos, que se abstienen de opinar qué es verdad y qué es mentira. En Diógenes Laercio, I, 16 se oponen a los filósofos dogmáticos.

[27]. *Stoicheia*.

[28]. Traduzco así la palabra *stoicheîon*, que corresponde al *arché* o sustancia primordial en la teoría física de cada uno de esos filósofos presocráticos.

[29]. *Physeis atómous*.

[30]. Traduzco por «cosas reales» el plural neutro *tà ónta*, «las cosas que son», los «entes», según el sentido aristotélico. Epicuro corrige la teoría de Demócrito al admitir que también los sentidos nos dan un conocimiento del mundo real.

[31]. Recordemos que la palabra «átomo», *átomos*, significa «no segmentable», «no divisible», y, por tanto compacto e indestructible, a menos que se aniquile del todo.

[32]. El término griego es *emptóseis*. El texto distingue entre las cosas reales (*tà prágmata*) y los objetos vistos (*tà hypokeímena*).

[33]. «Representaciones» corresponde al término griego *eídola*, mientras que el anterior de «imágenes» traduce *phásmata*. Los *eídola* producen en el sujeto receptor un *symptoma*, es decir, una impresión o una impronta. La teoría epicúrea de la percepción es precisa.

[34]. O «tienen tal capacidad virtual»; *dynamis* es el término utilizado aquí.

[35]. *Dynamis*.

[36]. *Chreiai*.

[37]. *Onomáton kai remáton* podría aquí también traducirse como «palabras y frases».

[38]. En griego, *hoi astéres*, los astros.

[39]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2009: 5 y ss. El fragmento NF 126 había sido publicado ya en Smith 2003: 74-84, pero sólo con el descubrimiento de NF 167 adquirió sentido completo.

[40]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2011: 83 y ss.

[41]. *Dógma*.

[42]. *Teratología kai mythos*.

[43]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2010: 8 y ss.

[44]. Según los estoicos la gran mayoría de los humanos son insensatos y necios; sólo el sabio, al margen de las masas necias, encuentra el camino de la felicidad.

[45]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2008: 7 y ss.

[46]. Es decir, el *physikós*.

[47]. La anécdota la cuenta Cicerón (*De div.* II, 70, 144), como señala Smith, quien reconstruye el pasaje basándose en esa cita.

[48]. El fragmento es casi por entero reconstrucción de Smith, como éste indica.

[49]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2012: 9 y ss.

[50]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2011: 90.

[51]. *Telos*.

[52]. O «por Epicuro», según otra variante reconstruida, cf. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2011: 95.

[53]. El término griego es *dóγμα hymôn*, es decir, «vuestro dogma».

[54]. Es decir *tôn katastemáton*. La distinción epicúrea entre placeres «catastemáticos» y placeres «energéticos» (momentáneos) es muy importante en la elección de los mismos.

[55]. En la terminología de Epicuro, la palabra *sarx*, «carne» es equivalente de lo que habitualmente nosotros llamamos «cuerpo» (y lo hace también Diógenes de Enoanda). Para Epicuro tanto el cuerpo como el alma son corpóreos y materiales, puesto que ambos están compuestos de átomos (más finos los del alma).

[56]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2008: 12 y ss.

[57]. *Asteîos*.

[58]. Es la célebre teoría epicúrea de la *parénclisis* (que Lucrecio traduce como *clinamen*), con la que Epicuro modifica el atomismo de Demócrito y abre un espacio a la libertad en la Física atómica, lo que comporta importantes repercusiones en su teoría ética.

[59]. La palabra griega es *typous*, es decir, «tipos», «impresiones», causadas por las imágenes emitidas por las *átomoi physeis*, las «naturalezas (o entidades) atómicas». Se trata aquí de explicar por qué un objeto cuadrado, como una torre, es percibido a larga distancia como una figura redondeada. Al acercarse el sujeto puede corregir su impresión, moldeada por el desgaste atómico de la figura que emana del objeto visto.

[60]. El comentario parece estar dirigido contra los estoicos, que menospreciaban absolutamente cualquier influencia del azar en la vida del sabio, siempre feliz y apático. Epicuro, siempre más moderado y realista, admite una moderada incidencia de la suerte y las circunstancias externas en la felicidad del sabio; pero piensa que la razón sabe luego mitigar o superar cualquier obstáculo fortuito. La filosofía, advierte Epicuro («el hijo de Neocles») nos enseña a reírnos de la fortuna.

[61]. Parece tratarse de Epicuro, náufrago, escapando del oleaje a duras penas, como un nuevo Odiseo. De ese naufragio de Epicuro, cuando viajaba a Lámpsaco tenemos breve noticia por un texto de Plutarco (*Moralia* 1090e = 189 Usener).

[62]. Lo accidental (*tò autómaton*) es lo fortuito, aquello que sucede sin una causa ni un plan previo, una manifestación de la *Tyche*. Como ese naufragio que estuvo a punto de costar la vida al maestro del Jardín. Pero en esas circunstancias sale a la luz lo más propio (*tò oikéon*) de cada uno; aquí es la tenacidad del

náufrago para ponerse a salvo de los embates de las olas.

[63]. Son los famosos ejemplos míticos de los condenados, por sus crímenes, a sufrir castigos eternos en el Hades. (A ellos podía haber agregado el nombre de Sísifo.)

[64]. Probablemente es una cita de algún texto de Epicuro.

[65]. Más literalmente, «soy de carne» (*sárkinon*). Como ya notamos, Epicuro y sus discípulos utilizan la palabra «carne» (*sarx*) en lugar de cuerpo (*soma*), ya que para ellos también el alma es corpórea.

[66]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2008: 25.

[67]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2011: 102.

[68]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2009: 18.

[69]. Es decir, la *diáthesis tês psychês*, que en el fragmento anterior se menciona unida a las acciones (*práxeis*). Ésta es una máxima que habría aprobado también, sin dudarlo, un estoico como Epicteto o Marco Aurelio.

[70]. El término griego es *euthymía*, «buen ánimo», una palabra que sólo aquí aparece en textos epicúreos, pero que es una meta espiritual destacada en la ética de Demócrito.

[71]. No está clara la colocación de este fragmento. Dado que, claramente, se trata de una sentencia, hemos decidido traducirla al final de esta sección dedicada a las *Máximas*. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2012: 19 y ss.

[72]. El término griego, que traduzco por «amigo de todos los hombres» es *philánthron*.

[73]. Se trata de una carta de Epicuro, citada aquí para recordar el amor filial del mismo.

[74]. El texto entre corchetes es un añadido de M. F. Smith.

[75]. No sabemos a quién iba dirigido este texto de Epicuro. M. F. Smith añade, al comienzo, unas palabras: «Ahora, en efecto, rechazas aún nuestra filosofía, pero quizá más tarde querrás, después de abandonar tu extrañeza...».

[76]. Tal vez, como anota Smith, pueda referirse a los dioses.

[77]. Cf. Smith, 2003: 131-2.

[78]. Como muy acertadamente señala Smith, eso (*hoi en paideiai probebekótes*) está dicho con ironía, ya que Epicuro no tenía en gran aprecio la *paideía*, la educación. (Cf. Epicuro, frags. 117, 163, 164 Usener.)

[79]. Que murieron jóvenes, cuando los dioses escucharon el ruego de su madre, la sacerdotisa de Argos, según la famosa anécdota que cuenta Heródoto.

[80]. Véanse los versos de Homero, *Ilíada*, II 53; III 150.

[81]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2012: 30.

[82]. O de «deseos.» Recordemos la relación básica entre placer y satisfacción de los deseos en la teoría epicúrea.

[83]. Hammerstaedt, J. y Smith, M. F., 2012: 24 y ss.

[1]. Véase el breve ensayo añadido acerca del término y su tradición literaria.

[1]. Es difícil evaluar qué tanto por ciento de la inscripción nos ha quedado ahora repartida en numerosos fragmentos de muy distinto tamaño; acaso cerca de un tercio, más o menos. (Smith calcula que tendría unas 25.000 palabras y en su último libro sobre ella ha podido editar 225 fragmentos, aunque algunos son brevísimos.)

La primera edición de esos fragmentos fue hecha por G. Cousin en 1892. Luego han venido las ediciones progresivamente más amplias, sistemáticas y con comentarios de J. Williams (1907), A. Grilli (1960), C. W. Chilton (1967), A. Casanova (1984) y M. F. Smith (1993, 1998 y 2003). Para nuestra traducción —que es, creemos, la primera española completa de estos textos— hemos seguido la recién citada edición de Martin Ferguson Smith, *The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Nápoles, 1993. Este espléndido volumen, de 660 páginas, no sólo constituye la edición crítica más completa de los textos, sino que con sus comentarios y su amplia bibliografía ofrece una perspectiva muy bien documentada y actualizada de los estudios sobre Diógenes de Enoanda, fruto de muchos años de trabajo sobre el terreno mismo de las excavaciones y de muy aguzadas reflexiones sobre los textos, difíciles en muchos puntos no sólo por su terminología epicúrea, sino sobre todo, como es obvio, por su carácter fragmentario. En la inscripción hay una sección dedicada a la *Física*, otra a la *Ética*, otra sobre la vejez y varias cartas, junto con máximas famosas de Epicuro. Diógenes no es un pensador original (pues lo más personal de la inscripción son esos prólogos que aquí comentamos), sino un discípulo fervoroso y fiel a la doctrina de la escuela, pero que vive en un contexto cultural que define alguno de sus rasgos, como las referencias polémicas contra los estoicos y otros detalles de su inscripción.

[2]. Esa apertura a todos los humanos, es decir, ese talante filantrópico, sin distinción de propios y extraños, me parece singular en los cauces del epicureísmo (Cf. Epicuro, frg. 226 Usener). Los epicúreos, como su maestro, profesaron un culto a la amistad, y vieron en la *philía* una virtud esencial y uno de los grandes bienes de la existencia. No sólo en la teoría, sino en la práctica, como atestiguan sus relaciones personales. A partir de una cierta consideración utilitaria de la amistad, hicieron de ella uno de los lazos y gozos fundamentales de la dedicación a la filosofía. Véase, p. e., C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, 1981 (y reediciones) pp. 210-217. Y para situar esa amistad en el marco más amplio, cf. J. C. Fraisse, *La notion d'amitié dans la philosophie antique*, París, Vrin, 1974, y D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge, 1997 (sobre los epicúreos, pp. 108 y ss.). La filantropía invoca unos horizontes más amplios, aunque también la amistad epicúrea va más allá de las fronteras políticas y «recorre en danza el mundo habitado invitándonos a despertar a la felicidad».

[3]. Cf. M. F. Smith, *Supplement to Diogenes of Oenoanda*, Nápoles, 2003, pp. 52-3.

[4]. Véase, por ejemplo, el ameno y bien documentado libro de André Catrysse, *Les Grecs et la vieillesse d'Homère à Épicure*, París, L'Harmattan, 2003.

[5]. Resumo algunos datos que tomo del artículo de S. Tromp de Ruiter, «De vocis quae est *philanthropía* signification atque usu», en *Mnemosyne*, 59 [1932], pp. 271-306). Entre los muchos textos que cita no están los de nuestro Diógenes. Pero estos encajan muy bien en su panorámica de la historia del término.

[6]. No trato de sugerir, de ningún modo, que la frase de Platón haya influido en el texto de Diógenes, sino que apunto que hay una cierta coincidencia de términos y conceptos muy sugerente. No está de más citar algo más ampliamente el pasaje platónico. Es el cómico Aristófanes quien, tomando la palabra para hacer su elogio de Eros, dice: «Pues es, de los dioses, el más amigo de los hombres, ya que los ayuda y es su médico en enfermedades de las que, una vez curados, provendría la mayor felicidad para el género humano» (traducción de F. García Romero, Alianza, 1989).

[7]. Cf. M. P. Noel, «Symposion, philanthropia et empire dans la *Cyropédie* de Xénophon», en *Philologia. Mélanges offerts à M. Casevitz*, Lyon, J. Pouilloux, 2006, pp. 133-136.

[8]. Cf. S. Tromp de Ruiter, o. c., pp. 277-287.

[9]. Cf. el documentado artículo de H. Martin Jr., «The concept of *philanthropía* in Plutarch's Lives», en *American Journal of Philology*, 82 (1961), pp. 164-175. Ya Tromp de Ruiter había señalado la importancia que ese concepto tiene en la perspectiva humanista de un autor como Plutarco, pero este artículo estudia con precisión algunos pasajes significativos donde figura el término y sus contextos y connotaciones.

[10]. Cf. W. Downey, «Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ», en *Historia* 4 (1955).

[11]. La amistad fue siempre una virtud muypreciada entre los epicúreos, pero Diógenes va más allá, al proclamar su afecto a todos los humanos. Cf. D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, 1997, pp. 108 y ss. Sobre Diógenes, p. 113.

* Para facilitar una lectura a fondo de la ética de Epicuro nos ha parecido conveniente ofrecer, como telón de fondo de estos fragmentos, los textos fundamentales de la doctrina epicúrea: *La Carta a Meneceo* y las *Máximas Capitales*, completas y en su orden usual.

Aun a riesgo de ciertas repeticiones, de las citadas en el muro, creemos que esas sentencias leídas en su conjunto pueden revelar así su sentido más claro y completo.

Como añadido ofrecemos el ensayo sobre Nietzsche y Epicuro (ya publicado en *Estudios Nietzsche*, 11, 2012) para destacar la actualidad de la filosofía del pensador del Jardín, desde la perspectiva y la simpatía del gran pensador alemán, que subraya la oposición entre epicureísmo y cristianismo.

[1]. *La ciencia jovial*, 45. Cito los textos, cuando no señalo otro traductor, por la excelente versión de Germán Cano, en *Nietzsche*, I. Gredos, 2009, p. 620.

[2]. De la filosofía como «doctrina de salvación» escribe Nietzsche (*El Anticristo*, 30): «Yo la considero un sublime desarrollo posterior del hedonismo sobre fundamentos completamente mórbidos. Muy próximo a éste, aunque con una poderosa adición de vitalismo y fuerza nerviosa griegos, se encuentra el epicureísmo, la doctrina pagana de la salvación. Epicuro era un *décadent* típico: he sido el primero en reconocerlo como tal». (Sobre Epicuro como «salvador» volveremos más adelante.) Ya en *El origen de la tragedia*, en un contexto muy significativo, se preguntaba: «¿Acaso fue Epicuro optimista por ser un hombre *que sufría*?» (Cf. *Nietzsche* I, p. 40).

[3]. Id., *Nietzsche*, I, p. 412.

[4]. *La ciencia jovial*, 306. Traducción y edición citada, p. 754.

[5]. *La ciencia jovial*, 375. O. c., p. 832.

[6]. No me resisto a citar el comienzo de ese vibrante texto: «¿Queréis *vivir* “de acuerdo con la naturaleza”? ¡Oh, nobles estoicos, qué engaño el vuestro! Imaginad un ser conformado según la naturaleza, pródigo como ella, indiferente en extremo, sin intenciones ni miramientos, sin piedad ni justicia, fecunda y estéril e incierta a la vez; imaginad la indiferencia misma convertida en poder: ¿cómo podríais vivir conforme a esa indiferencia? Vivir, ¿no es acaso querer ser diferente de la naturaleza? Vivir, ¿no es evaluar, preferir, ser diferente de la naturaleza? Y admitiendo que vuestro lema “de acuerdo con la naturaleza” significara en el fondo “de acuerdo con la vida”, ¿cómo podríais actuar de otra forma? ¿Por qué hacer un principio de lo que ya sois, de lo que no podéis dejar de ser? En realidad, es todo lo contrario: cuando pretendéis descifrar ávidamente en la naturaleza el canon de vuestras leyes, es algo muy distinto lo que deseáis, ¡extraños comediantes, impostores que os engañáis a vosotros mismos! Vuestro orgullo quiere prescribir e imponer a la naturaleza misma vuestra moral, vuestro ideal: exigís que sea una naturaleza “de acuerdo con la sabiduría de la Estoa”, y queríais reducir todo cuanto existe a semejanza con vuestra propia imagen, haciendo una prodigiosa y eterna apoteosis y generalización del estoicismo».

Acerca de las críticas de Nietzsche contra los estoicos, es excelente el capítulo que les dedica Sarah Kofman, en su *Nietzsche et la scène philosophique*, París, 10/18, 1979, pp. 165-187, con el significativo rótulo de «La comédie du stoïcisme».

[7]. *El caminante y su sombra*, 192.

[8]. S. Kofman, o. c., p. 196.

[9]. Como anota Germán Cano (en o. c., II, pp. 902-903), esa alusión a la victoria de Epicuro parece una referencia al proemio de *De rerum natura*, I, 72 y ss. De todos modos hay que advertir que el triunfo del epicureísmo en la sociedad romana estaba limitado; los epicúreos fueron grupos selectos, por un lado, frente al estoicismo y el escepticismo, y, de otro, frente a los nuevos cultos religiosos místicos, como el de Isis, el de Mitra, y, desde luego, el pujante cristianismo, que, como vio bien Nietzsche, tenía ante todo un

arraigo popular. Parece exagerado, por tanto, lo de que «cualquier espíritu respetable» en el vasto imperio era, sin más, un adepto al mensaje epicúreo.

[10]. S. Kofman, o. c., p. 196.

[11]. Pero ese ascetismo puede estar al servicio de ideas muy distintas de la vida y de la felicidad. Como señala muy bien G. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1966, pp. 191 y ss.: «Los ideales ascéticos pueden significar a veces —por ejemplo, en el filósofo— sólo una forma de su autodisciplina, de su economía de fuerzas. “Un cierto ascetismo..., una renuncia dura y alegre, con la mejor voluntad, forman parte de las condiciones más favorables para una espiritualidad muy alta.” Por ello, piensa Nietzsche, la filosofía no ha concebido nunca decididamente los ideales ascéticos como envenenamientos de las fuentes de vida... El ascetismo no tiene por qué significar aquí una posición contra la vida. Distinto, y absolutamente discutible, es el ideal ascético en el sacerdote. Aquí nace de “el instinto de protección y de salvación de una vida degenerada”. La ascética misma es un recurso de la vida débil y enferma para seguir viviendo: es preciso refrenar las pasiones, si es que se quiere salir bien de las dificultades: El sacerdote es aquí para Nietzsche “el médico y el salvador falso”»...

[12]. Nietzsche nombra aquí, como representantes modernos de ese «pesimismo romántico» a Schopenhauer y Wagner. ¿No podríamos nosotros, desde nuestra época, relacionarlo con el expresado por Freud, en *El malestar en la cultura*?

[13]. Utilizo la traducción de Pablo Simón, *Nietzsche, Obras Completas*, II, Buenos Aires, 1970, pp. 218-219.

[14]. Cf. E. Fink, o. c., pp. 200 y ss.

[15]. Trad. citada de P. Simon, pp. 174-175.

[16]. Cf. C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 198 y ss.

[17]. Sobre la concepción epicúrea del «placer», la *hedoné*, cf. C. García Gual, o. c., pp. 186 y ss.

[18]. Hay en los *Fragmentos Póstumos* correspondientes al año de 1883 muy interesantes referencias a Epicuro, como me indica Sergio Antoranz. (Cf. *Friedrich Nietzsche, Fragmentos Póstumos*, III. Trad., intr., y notas de D. Sánchez Meca y J. Conill, Tecnos, Madrid, 2010. Fragmentos 19, 97, 129, 151, 179, 183 y 209; todos ellos de la primavera y verano de 1883.) Apunta muy bien Antoranz —en breve nota inédita— que: «Nietzsche menciona a Epicuro casi siempre a través de las conclusiones que extrae de sus lecturas de *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik* de E. Von Hartmann. Debido a su situación personal (el dolor provocado por las personas más queridas y en las que más confiaba) y a la búsqueda de un equilibrio entre una filosofía que manifestara su situación vital, pero sin caer en la mezquindad, Nietzsche se encuentra en una época de fuerte contraste y tránsito, por ello se aproxima a la figura de Epicuro desde la admiración y el rechazo. Por un lado admira la ataraxia y el retiro para salvaguardar su obra y su singular naturaleza (una forma de huir del dolor que le causaron las relaciones personales y su constante enfermedad), por otro lado critica la posibilidad de toda ética teleológica y hedonista, lo que denominará (junto a otros modelos éticos que critica con más intensidad) una moral de la astucia basada en el resentimiento y en la negación. Esta oscilación queda patente a lo largo de las citas de esos fragmentos».

[19]. No voy a comentar esta observación, ya que una consideración a fondo de la filosofía de Nietzsche resultaría aquí un tanto inoportuna, y desde luego nos ocuparía demasiado espacio. Pero no renuncio a incluir, sólo en breve nota, una cita, más sugerente porque proviene de su *Ecce Homo* (en la versión de A. Sánchez Pascual, Alianza, 1971, p. 70):

«Tengo derecho a considerarme el primer *filósofo trágico* —es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esta transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica* —en vano he buscado indicios de ella incluso en los grandes griegos de la filosofía, los de los siglos anteriores a Sócrates. Me ha quedado una duda con respecto a Heráclito, en cuya cercanía siento más claro y me encuentro de mejor humor que en cualquier otro lugar». En la filosofía de Heráclito, dice unas líneas después, «tengo que reconocer lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado». Conviene, en efecto, recordar que en sus lecciones sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, que remontan a 1873, Nietzsche destacó la profundidad del pensamiento de Heráclito, y su propia simpatía hacia él. En esas lecciones, que pueden leerse, en la excelente traducción de L. F. Moreno Claros,

con el título de *Los filósofos preplatónicos* (en el citado volumen *Nietzsche*, I, ed. G. Cano, RBA, 2009), Nietzsche, como es bien sabido, realizó una espléndida y renovadora relectura de los fragmentos presocráticos —de Heráclito sobre todo— y presentó una visión personal de la figura de esos pensadores y del mismo Sócrates, cuyo interés e importancia para la Historia de la Filosofía Griega tenemos muy en cuenta todavía.

[20]. La amplia recopilación de fragmentos y testimonios de Epicuro hecha por Hermann Usener, *Epicurea*, que marcaría un hito en los estudios sobre su filosofía, es de Leipzig, 1887, y no pudo, por tanto, ser conocida por Nietzsche.

[21]. Véase C. García Gual, o. c., pp. 256 y ss.

[22]. Véase, al respecto, las finas notas de R. Müller, en su *Die epikureische Gesellschaft*, Akademie Verlag, Berlín, 1974, pp. 19 y ss, y F. Markovits, *Marx dans le jardin d'Épicure*, París, 1974. No creo que Nietzsche conociera el libro de J. M. Guyau *La morale d'Épicure*, de 1878, muy influyente en la apreciación posterior de su doctrina.

[23]. *El caminante y su sombra*, 295. El sentido de la frase latina, divulgada por Poussin, es, en su origen, distinto del que aquí se entiende. Véase la precisa nota que ofrece Germán Cano *a.l.*

[24]. Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, p. 196. «Un Salvador del que no necesiten ser salvados»: he ahí una buena recomendación para quien intente unir, más allá de los dogmas, felicidad y libertad, un ideal muy griego.

El sabio camino hacia la felicidad

Carlos García Gual

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© del diseño de la colección: J. Mauricio Restrepo

© de la fotografía de la portada: Roxana Bashyrova

© Carlos García Gual, 2016

© Editorial Planeta, S. A., 2016

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

www.editorial.planeta.es

www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2016

ISBN: 978-84-344-2390-9 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.

www.newcomlab.com

Índice

Prólogo	6
LA GRAN INSCRIPCIÓN DE ENOANDA	10
Sobre la inscripción y su descubrimiento, por Mireia Movellán Luis	11
Nota sobre la traducción	17
Mapa de la zona	18
La gran inscripción de Enoanda	22
Ética	31
Carta a Antípatro	40
Carta a Dionisio (y a Caro)	42
Máximas	44
A la familia y a los amigos	46
Carta a la madre	47
Sobre la vejez (contra los que dicen que la vejez es un mal)	48
Comentario	51
Filantropía epicúrea. La inscripción de Diógenes de Enoanda y su afán benéfico	65
SOBRE EL PLACER Y LA FELICIDAD. TEXTOS DE EPICURO	73
Introducción	74
Sobre el placer y la felicidad. Textos de Epicuro	73
Máximas capitales	82
Acerca del sabio	87
Nietzsche y Epicuro	89
Nota bibliográfica	97
Notas	99
Créditos	107