

HORA DE LA FILOSOFÍA, HORA DE LA FELICIDAD

El motivo de la temporalidad en la *Carta a Meneceo*¹

Pablo Oyarzún R.²

En recuerdo de José Echeverría,
con gratitud³

1. *Filosofía y temporalidad de la vida*



Las primeras líneas de la *Carta a Meneceo* bastan para una presentación introductoria del asunto que nos interesa:

Epicuro a Meneceo, salud.

- 122 Que nadie, por joven, tarde en filosofar, ni, por viejo, se fatigue de filosofar. Pues para nadie es demasiado pronto ni demasiado tarde en lo que atañe a la salud del alma. El que dice que aún no ha llegado la hora de filosofar o que ya pasó es semejante al que dice que la hora de la felicidad no viene o que ya no está presente. De modo que han de filosofar tanto el joven como el viejo; uno, para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por la gratitud de los acontecidos, el otro, para que, joven, sea al mismo tiempo anciano por la ausencia de temor ante lo venidero⁴.

El preámbulo de la *Carta* insiste sobre un motivo temporal. Supondré, en lo que sigue, que este motivo suministra una clave para aquellos ingredientes del *tetraphármakon* epicúreo que se refieren a la muerte, a los deseos, los placeres y los dolores, y que esa clave permite dar cuenta de la temporalidad de la vida, tal como el epicureísmo entiende y proyecta a esta última.

¹ Este ensayo fue elaborado en el marco del proyecto de investigación Fondecyt 1971139 “Un estudio sobre el epicureísmo en el horizonte de una teoría de la experiencia”.

² Profesor de Filosofía y Estética, Universidad de Chile; Profesor de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile; Profesor de Teoría del Arte, Universidad Católica de Valparaíso.

³ José Echeverría (1914-1997) dedicó parte importante de sus finas y profundas reflexiones al pensamiento epicúreo. Muy hermoso es su fingido “Diálogo de Meneceo y Epicuro (variaciones sobre una carta)”, que evidencia la riqueza de su conocimiento y la viveza y originalidad con que emprendía el estudio de los clásicos (*Aprender a filosofar preguntando*, Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 79-138). Vaya esta dedicatoria en evocación de las amables conversaciones que sostuvimos sobre éstos y otros asuntos –febrero de 1992– en Madrid.

⁴ Las traducciones de los textos citados son nuestras. La *Carta* en cuestión ha sido publicada –con noticia, traducción y notas del autor de este ensayo– en la revista *Onomazein*, N°5, de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Del tiempo habla, en términos escuetos y densos, la *Carta a Heródoto*: lo describe como el “accidente de los accidentes”, que acompaña a todo fenómeno, mide su aprehensión y condiciona su recta designación; señala, asimismo, que no se lo puede tratar como al resto de los entes, queriendo decir con esto que a su respecto no cabe la demostración, sino sólo la reflexión, que ya se expresa suficientemente con los medios que suministra el habla común⁵.

Sin embargo, el tiempo del que se habla en el preámbulo de la tercera *Carta* no es, *sin más*, el tiempo de la física. Se trata del *tiempo de la vida*, de *nuestra vida*. Desde luego, sería erróneo pensar que este tiempo es esencialmente distinto al tiempo de lo que tiene lugar en el orden fenoménico de la naturaleza y sus acaeceres: la vida misma pertenece a este orden. El tiempo es una determinación universal del ente (todo ente es “en” el tiempo) y, a la vez, es coextensivo con éste, y nosotros, como partes del ente, cuerpos dotados de propiedades y afectados por accidentes, estamos sujetos a la misma condición temporal de los demás cuerpos. El propio “tiempo anímico” obedece a esta condición, puesto que nuestras modificaciones psíquicas se deben, en última instancia, a las causas corpóreas externas o a las opiniones, rectas o erróneas, que nos forjamos a propósito de esas causas.

Pero en un sentido es válido decir que el tiempo de la vida implica una diferencia o, si se quiere, una suerte de añadido para ser concebido como tal: algo así como un *plus* de reflexión. Nos servimos aquí del concepto de la operación que Epicuro considera como la única pertinente a propósito del tiempo. Sobre el tiempo sólo cabe “reflexionar” (*epilogízomai*), es decir, pensarlo en cuanto referido a los accidentes cuya ocurrencia y duración él mismo “mide” (*parametreî*). Pero –y en esto incide nuestra conjetura actual– todavía es posible reflexionar el tiempo de tales ocurrencias refiriéndolo *a nosotros mismos* (*pròs hemâs*, según reza la fórmula reiterada de la ética epicúrea), y, de hecho, es así como procedemos en el curso general de nuestra existencia.

Ciertamente, esta explicación puede resultar equívoca, si se la entiende como la incitación a concebir una especie de “segundo acto” o una segunda “operación” reflexiva para referir el tiempo fenoménico *a la vida*, a *nuestra vida*, lo cual, si en todo caso podría no implicar una diferencia esencial entre el tiempo de los fenómenos exteriores y el de la vida, parece que haría depender la evidencia del tiempo vital de una *conciencia* (un acto o un estado de conciencia) temática. Esto no parece ser en modo alguno lo que sugiere Epicuro. El tiempo es en ambos casos el mismo, admitiendo sólo como diferencias propias de su naturaleza las que se expresan en nuestra común habla del tiempo. Pero parece que es posible e, incluso, necesario, hacer una precisión conceptual, en cuanto que el sentimiento del tiempo se refiere a nuestra propia vida. Ya lo anuncia, en el habla común, la diferencia entre joven (*neós*) y viejo

⁵ Hemos abordado la teoría del tiempo formulada en la primera *Carta* en nuestro estudio inédito “La teoría epicúrea de las propiedades, de los accidentes y del tiempo” (1997).

(*géron*) con que se inicia la *Carta*, y que sugiere que el *tiempo vivido* tiene su “medida” en la *edad*. Pero lo decisivo estriba en que “nuestra vida” encierra la cuestión del *fin*. Éste es, precisamente, el asunto esencial de la *Carta*, el horizonte fundamental de la ética epicúrea: el fin de la vida (*télos tou bíou*), fin que es el logro del vivir venturoso (*télos tou makaríos zên*). Y es también el fin lo que determina y cualifica la temporalidad de la vida.

Ahora bien: es precisamente desde esta implicación –la del fin de la vida en nuestra vida– que se determina, partiendo de la propia experiencia de la vida, la *necesidad de la filosofía*. Entonces, podríamos decir que no es otra cosa que aquel *plus* de reflexión, aquella suerte de “reflexión reduplicada” (para servirnos de una expresión provisoria sobre cuya eventual equivocidad ya hemos advertido), en cuanto tiene a la vista el fin, lo que define *el carácter de la filosofía como tal*. Sería ésta, originariamente, *el saber del fin de la vida*, el saber que la vida misma *debe* tener acerca de su propio fin. Y aquí, por cierto, tenemos que advertir que la palabra “fin” se aplica en un doble sentido: por una parte, designa la felicidad (*eudaimonía*) y, por otra, la muerte (*thánatos*). En lo sucesivo, será preciso analizar detenidamente estos dos sentidos, y dar cuenta del vínculo esencial que subsiste entre ambos.

En cuanto que la filosofía es el saber del fin de la vida, sabe que *todo tiempo* de la vida es el tiempo *propicio* para el logro de la felicidad, así como sabe también que todo tiempo es el tiempo de la inminencia de la muerte. Es el fin, pues, en este doble sentido inseparable, el que determina la temporalidad de la vida y señala a la filosofía como su saber. A partir de este saber fundamental, que la constituye, la filosofía se profiere a sí misma como *exhortación* a empeñarse en todo tiempo por ese logro, convoca a quien quiera escucharla a convertirse, por lo tanto, *desde ya* a la filosofía, sin tardanza ni diferimiento. Éste es, precisamente, el tono esencial que adopta la *Carta a Meneceo*. Como indican algunos comentaristas (Conche, Salem, por ejemplo), el epicureísmo insiste en la *urgencia* de la filosofía, que no es otra que la urgencia de la felicidad. Esta urgencia no debe entenderse sólo como una caracterización de nuestra relación con la filosofía: es también una determinación de la filosofía como tal, y circunscribe su ejercicio. En este sentido debe entenderse la vehemente recomendación que Epicuro dirige al joven Pitocles, según refiere Diógenes Laercio: “huye a vela desplegada de toda *paideía*” (DL X, 6), que ciertamente no es una incitación a la incultura, sino una advertencia imprescindiblemente enfática sobre el pernicioso efecto dilatorio que los estudios de las ciencias y las artes tienen cuando se los emprende nada más que en gracia de ellos mismos. El saber por el saber enajena a éste de su fundamento y su destinación esencial, que no son otros que la vida y su experiencia, y abre, en el tiempo de la vida misma, la dimensión del triste diferimiento.

Entonces, más que la edad –la diferencia de juventud y vejez–, es la tensión entre urgencia y tardanza la que “mide” la temporalidad de la vida. Por eso mismo, la juventud y la vejez no hacen diferencia cuando se trata de configurar –ya– la propia vida conforme al “fin de la naturaleza” (*télos tês phýseos*).

Cabe que nos detengamos brevemente sobre esta última cuestión, es decir, la de la *finalidad*. Tal como se anuncia por doquier en la física epicúrea, el objetivo

esencial que ésta persigue es, por así decir, el desencantamiento del universo a través de la extirpación de las humanas suposiciones sobre los fines y propósitos que lo animarían. Este desencantamiento consiste, en términos teóricos, en afirmar un inmanentismo irrestricto de lo que es. No se trata, pues, de negar todo fin y todo propósito, pero sí de reconocer que éstos sólo son posibles en el contexto de la inmanencia y que, por lo tanto, no hay una finalidad trascendente de los acaeceres fenoménicos. Hablar del fin de la vida, del fin de la naturaleza (es decir, del fin que la naturaleza inscribe en la vida misma) tiene pleno sentido en el universo epicúreo. Pero ya podemos advertir cómo Epicuro ofrece una concepción del fin que, incluso admitida su inserción en la inmanencia, no permite que se abra un hiato, una suspensión del cumplimiento de ese fin. El supuesto que hay en esto es, quizá, que todo diferimiento en el logro del fin trae consigo, al menos virtualmente, la proyección de dicho fin a la trascendencia. Este análisis –que aquí, ciertamente, atribuimos por vía de conjetura a Epicuro– lleva a elaborar una consideración profunda del tiempo de la vida, que entiende que *sólo una inmediatez del fin de ésta en dicho tiempo puede garantizar el principio de la inmanencia en el plano ético*. Al decir esto último, podría pensarse que la perspectiva epicúrea responde a un prurito teórico, metafísico, de negar la trascendencia. Pero, en verdad, la postura inmanentista de Epicuro ha surgido, precisamente, de una experiencia que da fundamento a su ética: *la experiencia del placer como inmediatez del fin de la vida en el tiempo de ésta* (es decir, en su presente). A esta inmediatez la llama el citado preámbulo de la *Carta* “la hora de la felicidad”: *he hóra tês eudaimonías*. Un corolario fundamental de la perspectiva que sugerimos como propia de Epicuro es que en esa “hora”, en ese *punctum* temporal, *puede estar de alguna forma presente todo el tiempo de la vida*. De otro modo, el hiato del diferimiento –con sus consecuencias– se reinstalaría en el seno de la experiencia de la vida. Ese estar presente todo el tiempo de la vida en el presente de la hora de la felicidad (del placer), es a lo que el preámbulo apunta cuando habla de la gratitud del viejo hacia lo acaecido (*tèn khárin tòn gegonóton*) y de la ausencia de temor del joven hacia lo venidero (*tèn aphóbían tòn mellónton*). Pero esa gratitud y esa ausencia de temor son modos *pensantes* de relacionarse la vida, en su experiencia, con su propia temporalidad (lo pasado, lo futuro). Si el mencionado *punctum* contiene, virtualmente, el principio de su plena dehiscencia en el tiempo vital –pues la experiencia del placer, como veremos luego, lleva consigo toda la noticia y el criterio necesario para el cumplimiento del fin de la existencia–, en todo caso el pensamiento es el que está dotado de la capacidad para actualizar ese principio. De ahí, entonces, la frase con que concluye el primer párrafo:

- 122 Es preciso meditar (*meletân*) en las cosas que producen la felicidad (*tà poioûnta tèn eudaimonían*), puesto que, presente ésta, lo tenemos todo (*pánta ékhomen*), y, ausente, todo lo hacemos para tenerla.

Este meditar, este cuidado pensante en pro de “la salud del alma” (*tò katà psykhês hygiánon*), es, pues, la índole que adquiere la filosofía en la concepción epicúrea. Si la regla de oro en ésta es el rechazo al diferimiento del fin, tenemos que entender, entonces, que *el fin debe estar presente en el meditar mismo*, que dicho

meditar es el logro *inmediato y actual* del fin. Por esa razón Epicuro puede afirmar que “aquél que dice que la hora del filosofar no ha venido aún o que ya pasó, es semejante a aquél que dice con respecto a la felicidad que su hora no ha venido aún o que ya no es”. La filosofía y la felicidad forman, pues, una unidad indisoluble⁶. Entendamos que éste es el sentido prioritario que tiene el hecho de que Epicuro confiera a la filosofía el carácter esencial y primordial de una “actividad continua” (*tò synekhès enérgema*)⁷ que garantiza a la vida, *por su propio ejercicio*, la serenidad. Esto quiere decir que la actividad y la experiencia meditativas en que consiste la filosofía no se encuentra en una relación *mediata* con respecto a la vida y su fin. Tal cosa no sólo vale para la reflexión que está directamente concernida con las cuestiones éticas del gobierno de la vida, sino también para el estudio de la naturaleza, la *physiología*, que no puede ser concebida, por tanto, como un soporte especulativo para las tesis y consejos prácticos del epicureísmo, sino como una condición inherente a éstos. Así, la sentencia vaticana 45 habla de la eficacia moral de la fisiología, diciendo que ésta prepara “hombres altivos e independientes ... que se enorgullecen de sus bienes propios, no de aquéllos que se deben a las circunstancias”. Y, en términos más generales y más enfáticos, la sentencia 27: “En las otras ocupaciones, una vez que se las ha llevado a cabo penosamente (*mólis teleiotheîsin*), viene el fruto; pero en filosofía, el placer marcha a la par con el conocimiento (*syntrékhei tê gnósei tò terprón*): pues no es después de haber aprendido que se goza el fruto, sino que aprender y gozar se dan al mismo tiempo (*háma máthesis kai apólausis*)”.

Conjeturábamos al comienzo de esta sección que el “tiempo de la vida” se manifiesta para una reflexión que refiere el acaecer de las cosas a nosotros mismos (*pròs hemàs*). Esta reflexión no tiene que ser entendida como un acto temático, expreso, sino que constituye más bien un modo espontáneo de relacionarnos con las cosas, fundado en los modos en que éstas nos afectan, y que pone las condiciones a partir de las cuales se constituye, paso a paso, lo que válida y enfáticamente podemos llamar “experiencia”; el habla común da testimonio de esta espontaneidad⁸. Pero una reflexión espontánea como la que describimos sólo da cuenta, en su desnuda inmediatez, del momento vivido o, a lo más, de la secuencia incidental de tales momentos. Sólo la extensión de esta reflexión a *todo* el tiempo de la vida puede configurar la trama de sentido de ésta. Epicuro reconoce, por lo pronto, dos formas fundamentales de tal extensión, apadrinadas por la opinión (*dóxa*): la primera, para la cual todo lo que sucede obedece a la necesidad; la segunda, que lo atribuye al azar. Ambas suponen delegar el gobierno de la propia vida a causas externas, sea porque se considera que las decisiones y acciones humanas no pueden modificar lo que el orden fatal de

⁶ Más adelante tendremos que ocuparnos de lo que dice la *Carta* sobre la prudencia (*phrónesis*) como el “bien más grande”: “más apreciable (*timióteron*) incluso que la filosofía es la prudencia” (132).

⁷ *Ep. Hdt.*, 37.

⁸ Esta espontaneidad es tal que debemos hacer abstracción de la referencia *pròs hemàs* para poder emitir opiniones válidas acerca de lo no manifiesto.

los acaecimientos ya ha dispuesto, sea porque se dictamina que la deliberación y la opción son volátiles, debido al imprevisible capricho de las circunstancias. Frente a estas formas, defiende Epicuro la posibilidad de que esa extensión pueda cumplirse bajo el signo de la libertad. No quiere escamotear con ello la gravitación de las otras dos causas en la determinación de la existencia y sus condiciones. Busca, en cambio, definir aquel saber en que, relacionándose la vida humana consigo misma en su despliegue, pueda prevalecer aquel signo como garantía del logro de la felicidad. Ese saber es la filosofía. Como actividad continua, ésta es *una operación con la temporalidad de la vida que torna manifiesta la totalidad de ésta a partir del logro del fin en su presente*.

2. Muerte, temor y dilación

Con la cuestión de la muerte nos encontramos en el punto más decisivo de la interpretación que da Epicuro a la experiencia humana en su conjunto. Viene ésta determinada originariamente por el temor (*phóbos*), como sugiere la seguidilla de las tres máximas XI, XII y XIII⁹, que insisten, en conjunto, sobre la necesidad de la filosofía:

- XI Si las conjeturas inquietas a propósito de los fenómenos celestes no nos atormentaran para nada, ni aquéllas acerca de la muerte, que ella no pudiera ser algo que nos atañe (*mépote pròs hemàs hê ti*), y además el no conocer los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia de la naturaleza (*ouk àn prosedéometha physiologías*).
- XII No es posible disipar el temor (*toû phoboúmenon*) acerca de las cosas más importantes sin saber cuál es la naturaleza del todo, sino viviendo en una ansiosa incertidumbre acerca de lo que dicen los mitos; de modo que no es posible, sin la ciencia de la naturaleza, tener placeres sin mezcla (*akeráious tàs hedonás*).
- XIII No es de ningún modo provechoso procurarse la seguridad con respecto a los hombres, si se deja subsistir las incertidumbres angustiosas (*tôn ánothen hypópton*) acerca de las cosas de arriba, de las que están bajo la tierra y, en suma, de las que son en el infinito.

Hablamos de una determinación originaria, para subrayar el hecho de que el temor es un rasgo esencial del ser de lo humano, que no es posible erradicar de la condición de éste, aunque sí cabe que sea disipado, disuelto (*lýein*), superado el

⁹ En lo que sigue, referiremos a las *Máximas Capitales* con la abreviatura KD.

influjo esclavizador que ejerce sobre los hombres en virtud de esa misma condición. Precisamente la superación de este influjo, de esta esclavitud, es decir, la emancipación por respecto a ella, es lo que define a la filosofía e inscribe su necesidad en nuestra existencia.

En esta determinación originaria por el temor, la muerte tiene la gravitación fundamental: ella es “el más aterrador de los males” (*tò phrikodéstaton... tòn kakôn*, 125). Por cierto, el texto de Epicuro da a entender que tal temor tiene vigencia para las presunciones falsas que los hombres se hacen a propósito de la muerte, y no para quien se ha habituado a la recta opinión, pero si bien el propósito principal que el filósofo se ha propuesto aquí, su propósito terapéutico, es persuadirnos de la vanidad de ese temor –puesto que es un temor *a nada*–, este propósito tiene su razón en el efecto que aquellas presunciones tienen sobre la totalidad de la existencia humana. Esto significa que no debemos disociar lo que dice Epicuro acerca de la muerte de su doctrina de los placeres, deseos y dolores (tejido en que se despliega dicha existencia), porque precisamente lo que esa doctrina quiere enseñarnos, la perniciosa relación con esos hechos fundamentales de la vida de la cual quiere liberarnos, tiene su raíz en el temor a la muerte. Por eso, es decisivo elucidar bien este asunto, para tener una adecuada lectura de esa doctrina y, al revés, podemos obtener del sentido más general de ésta una indicación preliminar con visos de suficiencia.

¿Qué quiere enseñarnos, pues, la doctrina epicúrea de los placeres, los deseos y los dolores? En general, que hay, para todos ellos, un límite (*hóros, péras*) establecido por la naturaleza. El error fundamental en que incurren nuestras opiniones –que, desde luego, no se expresan meramente en juicios, sino en conductas– es el desconocimiento de ese límite y, por consiguiente, la creencia en una ilimitación esencial. Es posible que esta tensión entre límite e ilimitación (a la que todavía tendremos que referirnos específicamente a propósito de la doctrina de los placeres) pueda ayudarnos a examinar más estrictamente la concepción epicúrea de la muerte.

¿Cuál es el núcleo de esta concepción? La sentencia fundamental que expresa ese núcleo dice que “la muerte no es nada en relación a nosotros”: *medèn pròs hemàs eînai tòn thánaton* (124)¹⁰. La sentencia es portadora de un conocimiento al que Epicuro atribuye una significación decisiva en el logro de la serenidad del alma. Pero este enunciado está precedido por una exhortación: “acostúmbrate a pensar...” (*synéthize dè en tō nomízein*). Tal es, respecto de la muerte, y en vista de la serenidad del alma, la tarea fundamental del filósofo. Sin el cumplimiento de esta tarea, la sentencia quedaría reducida a la condición de mera tesis, de postulado seco. Luego, la mera constatación que refleja la frase no aporta ningún beneficio terapéutico, a menos que su sentido sea frecuentado y apropiado en una continua meditación. La idea de la filosofía como un ejercicio constante del pensamiento, que conlleva el rasgo del

¹⁰ Otras dos variantes: *ho thánatos outhèn pròs hemàs* (125), y *ho thánatos oudèn pròs hemàs* (KD I).

cuidado (de sí) prevalece en la exhortación con la que se inicia el párrafo consagrado a la cuestión de la muerte. Pero, a su vez, la exhortación recomienda que se piense en lo que la sentencia dice; acostumbrarse a sopesarla supone perfeccionar la comprensión de lo enunciado en ella.

Se siguen de aquí, pues, dos preguntas: ¿qué es, en verdad, lo que enuncia la frase? ¿Y de qué índole es la operación de la actividad pensante en que el sentido de ésta es apropiado, de suerte que ella ejerza su virtud sanadora? Abordemos ahora estas dos preguntas.

En primer lugar, ¿qué es aquello que debemos habituarnos a pensar, que *dice* la sentencia? Su explicación señala que la muerte no es nada en relación a nosotros, “porque todo bien y todo mal está en la sensación: ahora bien, la muerte es privación de sensación (*stéresis... aisthéseos*)” (124); o, en otros términos, “porque lo que está disuelto (*tò gàr dialythèn anaistheteî*), y lo que no siente no es nada en relación a nosotros” (KD I); en fin, “porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente (*ou párestin*), y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más” (125). A estas fórmulas habría que añadir todavía aquélla que establece que la muerte “no está... en relación ni con los vivos ni con los muertos, porque para unos no es (*ouk éstin*), y los otros ya no son (*oukéti eisín*)” (125).

Como se puede observar, todo el argumento gira en torno a la sensación como acreditación de lo que es, es decir, de la presencia del ente. La canónica soporta, en última instancia, el sentido de la sentencia. En cuanto referimos la sensación a lo que mentamos con la palabra “muerte”, colapsa toda posibilidad de acreditar a un ente en su presencia. Resulta de ahí lo que podríamos describir como una “doble nada”. Por una parte, no hay sensación de lo que llamamos “muerte”; luego, la muerte *no es nada*, no es ente en ninguna de las acepciones en que este término puede ser aplicado (cuerpo, vacío, propiedad, accidente). Por otra parte, el único sentido que podemos acordarle al vocablo “muerte” es el de la supresión de toda sensación; luego la “muerte”, considerada como un término válido de nuestro léxico, no como vacía voz, significa la *nada-de-sensación*. Podemos resumir esta “doble nada” diciendo que no hay en absoluto ninguna relación entre la sensación y la muerte. Pero si es lícito sostener que, en el sistema epicúreo, la sensación es el principio y modelo de toda relación posible, en cuanto ésta es susceptible de ser notada, experimentada, entonces cabría afirmar que *la muerte es la no-relación absoluta*. Esta idea, si es consistente, permitiría clarificar la doble acentuación que caracteriza a la sentencia: una vez sobre la negación *oudén* (*medén, outhén*), y otra sobre la preposición *prós*. Esta última es la que lleva el peso de toda la sentencia, y la eficacia liberadora de ésta –la fuerza que le atribuye Epicuro, en la medida en que sea ejercitada como tema de meditación habitual por el filósofo– se expresa literalmente en la conjunción de los dos acentos, en cuanto ella disuelve todo vínculo presumible entre el “nosotros” que se profiere a partir de la sensación –y de la vida como su contexto, pues esto es la *vida*, considerada en términos epicúreos: *el contexto de toda sensación posible*– y la muerte.

¿En qué consiste, entonces, la falsa opinión acerca de la muerte, aquélla que nutre en nosotros la medrosidad que la ve como el “más tremebundo de los males”?

Obviamente, consiste en recelar que la muerte tiene relación con nosotros, que nos atañe y nos afecta, que roe secreta y constantemente la vida. Pero, ¿qué significaría que tuviese tal relación, y cómo podría concebirse ésta? ¿No es, quizá, que suponemos que la muerte es el límite de la vida? El corolario que extrae Epicuro de la enunciación de su sentencia y de la explicación pertinente parece confirmar esta conjetura:

- 124 De aquí [se sigue] que el recto conocimiento (*gnôsis orthé*) de que la muerte no es nada en relación a nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida (*apolaustôn poieî tò tês zoês thnetôn*), no añadiéndole un tiempo ilimitado (*ouk ápeiron prostithêisa khronon*), sino apartándole el deseo de inmortalidad (*allâ tôn tês athanasías apheloméne póthon*).

El pasaje describe el efecto terapéutico de la sentencia, del recto conocimiento que ella expresa, y del cual nos apropiamos en cuanto la meditamos insistentemente. Pero este efecto terapéutico, liberador, no consiste en disimular el hecho de la muerte, ni tampoco en consolarnos por su fatalidad. La radicalidad del hecho de la muerte no es escamoteada por la comprensión epicúrea, sino asumida derechamente; ella es, si se puede decirlo así, el peligro inextirpable que acecha la existencia: ante ella, “todos los hombres habitamos una ciudad sin muros (*pántes ánthropoi pólin atéikhiston oikoûmen*)”, como afirma hermosamente la *Sentencia Vaticana* 31. Sabiendo lo sabido en ese conocimiento, alcanzamos el gozo, no sólo a pesar de que somos mortales, sino en cuanto lo somos. *Pensar –y debe enfatizarse esto: pensar– que la muerte no es nada en relación a nosotros, nos abre al gozo, no de una vida que olvida la muerte, sino de una vida que se sabe mortal.* Precisamente ese gozo es el que se nos sustrae inexorablemente tan pronto queremos concebir nuestra vida sin término, sin límite, tan pronto nos relacionamos con nuestra vida a partir del deseo de inmortalidad. *El deseo de inmortalidad es el producto esencial del temor a la muerte, y –verosímilmente– la condición para toda ilimitación del deseo. Pero el deseo de inmortalidad –que es el deseo de una vida ilimitada– sólo puede surgir allí donde la muerte es concebida como el límite de la vida*¹¹. Esta concepción es la que Epicuro ha buscado extirpar¹².

¹¹ La definición de la muerte como privación de sensación se confronta directamente con la otra opinión fundamental acerca de la muerte, que refuerza, a su vez, el temor ante ella y estimula el deseo de inmortalidad. Según esta opinión, la muerte sería la privación de todo bien de la vida y, en esa misma medida, se la reputa como el mayor de los males. En este sentido, se dice en el texto: “Pero los más rehuyen la muerte... como el más grande de los males (*mégiston tôn kakôn*)” (125). En un sentido lato (es decir, abarcando también las afecciones, el placer y el dolor), la sensación es el criterio de determinación del bien y del mal. Sólo hay lo bueno y lo malo allí donde prevalece la sensación, tomada en este sentido lato. Evidenciando que la muerte es privación de la sensación, se suprime, en consecuencia, la condición bajo la cual es posible considerarla como el “mayor de los males”.

¹² Phillip De Lacy ha argüido que la noción de límite es “the unifying principle of Epicurean teaching” (1969, también en *Actes Budé*). Habría que poner en conexión con esta acertada tesis lo que ahora

Tal vez una mirada más penetrante en el tema de la relación, en el *prós*, nos permita echar un poco más de luz sobre estos nexos¹³. Hemos dicho que el “nosotros” se profiere a partir de la sensación. Pero ésta suministra, en el epicureísmo, el modelo de toda relación posible. Luego, no hay propiamente una naturaleza para lo humano fuera de relación. El *prós* no viene a determinar una naturaleza preconstituida, sino que hace primeramente posible, experimentable y decible el *hemâs*; en verdad, sabemos del *hemâs*, sabemos de nosotros mismos en cuanto nosotros mismos en virtud del *prós*. Si expresamos esto en los términos que sanciona el canon epicúreo, para el cual los criterios de la verdad (que no sólo conciernen a nuestras posibilidades cognoscitivas, sino también a la articulación ética de nuestra existencia) se definen por su capacidad para poner de manifiesto la presencia de lo presente, podemos decir que el ser humano, en cuanto ser viviente, se define primeramente porque es *afectado* por su propia presencia. Pero luego, específicamente, que se caracteriza porque lleva en sí la *referencia a tal afeción*, porque está constituido por tal referencia, de modo que puede *proponerse y determinar la propia presencia*. Esto supone que el hombre, además de consistir en la referencia a la propia presencia, *es afectado por esta referencia*. He aquí lo que podríamos llamar su eticidad esencial, no diversa de la facticidad misma de lo humano, a la que alude Epicuro bajo la fórmula *pròs hemâs*. Esto supone

decimos sobre la muerte. Ésta –y sólo ésta, en su fatalidad, su inminencia, su encubrimiento– nos pone ante el problema del límite *como tal*. Es a propósito de ella que debe desplegarse, con todo el rigor posible, el *pensamiento del límite* en que consiste el epicureísmo. Ello, porque lo que está decisivamente en juego aquí es el recto conocimiento del límite de la vida: no que lo sea la muerte, con lo cual se echan las bases para el angustioso deseo de inmortalidad, sino que el límite de la vida se da en ella misma, y que, por lo tanto, cabe experimentar la vida en su mortalidad, sin que ello signifique convertir a la muerte en el fundamento de la vida.

Al no pensar más la muerte como límite, el epicureísmo disipa esa especie de círculo encantado que liga, en la tradición, el fin como consumación con el fin como término.

¹³ Resulta oportuno detenerse brevemente en el problema que plantea la fórmula *pròs hemâs* a la traducción, en virtud de la pluralidad de sentidos que alberga la preposición *pròs*. Usualmente se vierte la frase de la *Carta* –junto a sus variantes– con “la muerte no es nada *para* nosotros”. Como bien dice Jean Salem (*Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, París: Vrin, 1989, p. 208), el sentido aportativo (dativo) de este “para” (que se aparta del acusativo griego) tiende a sugerir que el pensamiento de la muerte no nos trae ningún beneficio, y por eso conviene apartarlo enteramente de nosotros. Pero, si bien este rasgo utilitarista puede estar presente entre las implicaciones de la sentencia, seguramente no determina su principio que, a nuestro entender, es más bien de índole ontológica. Esta índole nos induce a favorecer las otras dos alternativas de traducción que el mismo Salem se ocupa de inventariar: “la muerte no es nada *en relación a* nosotros” y “la muerte *no nos toca* en nada”. Ninguna de las dos niega el *factum* de la muerte, pero declara su nulidad en cuanto se hace manifiesta la imposibilidad de que ese *factum* pueda afectarnos *como tal*, que pueda ser una *experiencia* nuestra. Este mismo tenor parece animar la formulación latina acuñada por Lucrecio: *Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum*, “nada, entonces, es la muerte en referencia a nosotros (*ad nos*) y en nada nos concierne” (*De rerum natura*, III, 830). En todo caso, preferimos la primera de estas dos posibles versiones por razones que se harán evidentes de inmediato, y que están en directa relación con el estatuto primariamente ontológico que le atribuimos a la frase epicúrea.

que el ser humano, además de consistir en la referencia a la propia presencia, *es afectado por esta referencia*. Lo humano consiste en el *prós*, en la referencia afectante, y esto pone en él el fundamento del temor a la muerte y de la vana opinión (tal es el sentido de la referencia como diferimiento), pero, a la vez, la posibilidad para una asunción placentera de la totalidad de la vida: el sentido más radical de esta comprensión apunta a una determinación de lo humano a partir de su *finitud*.

Hemos hablado insistentemente sobre el efecto terapéutico que Epicuro confía a lo que se dice en su sentencia capital sobre la muerte. Este efecto ha de ser la disipación del temor, entendido como matriz de nuestra existencia. El sabio es aquél que ha podido producir en sí mismo ese estado peculiar de imperturbabilidad (*ataraxía*) que supone el no ser afectado ya por el temor. Él “no teme (*oute phobeítai*) el no vivir: pues ni le pesa el vivir ni estima que sea algún mal el no vivir” (126). Este no temer es la esencia de la vida dichosa y gozosa: “Y como no elige en absoluto el alimento más abundante, sino el más agradable (*tò hédiston*), así también no es el tiempo más largo, sino el más placentero (*tòn hédiston*) el que goza (*karpízetai*)” (*Ibíd.*).

Pero, ¿cómo es posible garantizar un tal efecto terapéutico, y uno de esta magnitud y radicalidad? ¿De dónde extraería la sentencia y lo que ella significa la fuerza necesaria para producir tal efecto? O, dicho de otro modo, ¿basta con rebatir las opiniones corrientes sobre la muerte (como límite de la vida, privación de todo bien) para disolver la angustia que nos causa? Si fuera así, ¿no habría en ello una confusión grave de los planos, puesto que la recta opinión, que corrige las presunciones falsas, a lo sumo podría tener eficacia para modificar, precisamente, nuestro parecer, pero no nuestros afectos y sentimientos? Y justamente de esto último se trata, si la cuestión estriba en aplacar el temor a no ser más. De ser así, ¿no ocurriría que lo único que podríamos extraer de la rectificación sería un simple consuelo, por medio de la racionalización de nuestros afectos? Pero, entonces, ¿sobre qué hace descansar Epicuro el efecto terapéutico de su comprensión de la muerte?

Aquí parece preciso volver al tema de la temporalidad. Ya hemos llamado la atención sobre la exhortación con la que se inicia el pasaje: “Acostúmbrate a pensar...” Ahora debemos hacer que incida todo el foco de nuestra atención sobre este consejo. En él está contenida la siguiente idea: ni la sentencia por sí misma tiene poder, a la manera de un conjuro, para disipar el temor a la muerte, ni tampoco el mero conocimiento de lo que ella significa, lo cual no nos aportaría más que una racionalización consoladora del temor. Es aquí, también, y aquí, sobre todo, el planteamiento de la filosofía como una actividad continua lo que da la clave para el efecto terapéutico del saber epicúreo acerca de la muerte, en la medida en que demos a esa continuidad y constancia (*synekheía*) una interpretación decididamente temporal, puesto que parece ser, precisamente, una operación con el tiempo de la vida lo que explica el efecto terapéutico en cuestión.

En efecto, las presunciones falsas acerca de la muerte expresan una cierta relación con el tiempo de la vida (la expresan, no la causan, las opiniones no son aquí fundamento de nuestras afecciones, sino modos de referirnos a las mismas) que tiene

el carácter de la *espera*. Así se dice en la *Carta*: “Necio es, entonces, el que dice temer la muerte, no porque sufrirá cuando ella esté presente, sino porque sufre de que tenga que venir. Pues aquello cuya presencia no nos perturba, al esperarlo nos hace sufrir en vano” (125). En la *espera*, experimentada como pasión de lo ausente, la dimensión del futuro (*tò méllon*) ocupa todo el tiempo de la vida, evacuando el presente de su *kairós*¹⁴. Por eso, la esencia temporal de la *espera* es la *dilación* (*mellestmós*). En el mismo tenor de lo que invita a reflexionar Epicuro en el pasaje sobre el temor a la muerte, la *Sentencia Vaticana* 14 dice vigorosamente:

Hemos nacido una vez, nacer dos veces no es posible, y es fuerza no ser más por la eternidad; pero tú, que no eres de mañana, aplazas la alegría (*anabálle tò khairón*); la vida parece por la dilación (*ho dè bíos mellesmō parapólytai*) y cada uno de nosotros muere atareado.

Por eso, la exposición de la recta opinión sobre la muerte concluye con una ponderación del futuro que está destinada a liberarnos del poder que le conferimos en virtud de la *espera* dilatoria: “ha de recordarse que el futuro no es ni <completamente> nuestro ni completamente no nuestro, a fin de que no lo esperemos totalmente como teniendo que ser (*ína méte pántos prosménomen hos esómenon*), ni nos desesperemos de él como teniendo totalmente que no ser (*méte apelpízomen hos pántos ouk esómenon*)” (127). Pues, en efecto, para el sentir de los más el futuro aparece como fuente de incertidumbre y de expectativa ansiosa, o –lo cual viene a rematar en lo mismo– como territorio en que campea el despotismo de la necesidad. Precisamente contra esta última opinión –base del pesimismo– se dirige la admonición de Epicuro¹⁵. Y no debe sorprendernos que esta conclusión, tratándose de la relación al futuro, se exprese en términos de memento (*mnemoneutéon...*). Esto, precisamente, es algo que la experiencia ya nos ha enseñado, y nos concierne aplicar a ello nuestro insistente pensamiento

Tal como en la meditación, frecuente y consuetudinaria, también en este recuerdo al que Epicuro insta a su discípulo, se acusa la filosofía como actividad constante. Por obra de ella es posible desencantar el tiempo vital, emancipándolo del extraño peso de lo ausente, que las vanas opiniones suscitan y agravan, y devolverle sus fueros al presente. Asumida como tal, la filosofía es, pues, una operación con el tiempo de la vida que consiste en la *recuperación del presente*. Sería éste el sentido inequívocamente positivo de la exhortación epicúrea a propósito de la muerte.

¹⁴ Algo semejante podría decirse del recuerdo nostálgico –el dolor de lo no sido– y del arrepentimiento, respecto del pasado.

¹⁵ La explicación más general de este aserto ha de buscarse más adelante en la *Carta*, en el § 133: de las cosas que pueden ocurrir, unas nacen de la necesidad, otras del azar y otras, en fin, dependen de nosotros mismos.

3. *El presente del placer*

El placer como fin de la naturaleza y la diferenciación de los placeres, la clasificación jerarquizada de los deseos, la tolerancia al dolor, la prudencia como virtud capital en vista de la felicidad, la filosofía y la amistad, la libertad: todos éstos son puntos de gravitación esenciales de la ética epicúrea, cuyas relaciones sistemáticas deben ser establecidas cuidadosamente. Todas esas nociones están contenidas en las dos últimas reglas del *tetraphármakon* antes mencionado; o, dicho más exactamente, todos ellos se encuentran contenidos allí, salvo el último –la libertad–, al cual se refiere indirectamente Epicuro al hablar de la necesidad y del azar, tras haber presentado el compendio del cuádruple remedio (cf. 133-135).

Para indagar estos conceptos y sus relaciones escogemos una vía que enlaza inmediatamente con lo que formulamos a propósito del tema de la muerte. Hemos dicho que el sentido fundamental de la posición que Epicuro mantiene al respecto se concentra en la idea de la “recuperación del presente”. La fórmula empleada busca llamar la atención, por una parte, sobre el hecho de que el planteamiento epicúreo no es, sin más, identificable con el tópico del *carpe diem*, de la captura y goce del instante fugitivo, tal como se expresa, por ejemplo, en la interjección fáustica (de tono, ciertamente, melancólico, porque sabedora del inevitable incumplimiento de su mandato): “¡Permanece, pues, eres tan hermoso!” Como habremos de ver todavía, el *presente* epicúreo no tiene el carácter de la fugacidad (ésta, propia del mero goce de los sentidos, es imputable más bien a la postura cirenaica), sino de la acogida de la totalidad temporal de la existencia, en la cual juega un papel decisivo la memoria agradecida de los bienes pretéritos y también el cálculo providente de las consecuencias venideras. La “recuperación del presente” es, pues, a la vez, una recuperación de la totalidad temporal de la vida *en el presente*.

Pero, por otra parte, también queremos llamar la atención sobre un segundo hecho, que nos parece determinante a la hora de examinar la cuestión del placer: si el placer es, en general, susceptible de recuperación, la cual disuelve o suprime su temeroso aplazamiento, su evacuación en dirección al futuro incierto o al pretérito añorado, es porque *ha debido poder anunciarse originariamente como tal presente*. Dicho de otra suerte, si la fórmula “recuperación del presente” recoge bien lo pensado por Epicuro, entonces es necesario que el presente nos sea dado originariamente, así como es preciso explicar cómo y en virtud de qué puede sustraérsenos.

La respuesta a la primera cuestión –que aquí planteamos como la pregunta preliminar decisiva– podemos hallarla en la KD XXIV.

Ésta pertenece a un pequeño grupo de máximas (XXII-XXV) que, intercalado entre aquéllas que atañen al placer como fin de la naturaleza y las que discuten los deseos, establece el principio a partir del cual es posible un conocimiento verdadero de dicho fin, al cual todo lo demás se ordena. El sentido metodológico de este grupo de máximas, así como su contenido doctrinario, lo vincula notoriamente con los elementos fundamentales del canon epicúreo. Revisemos brevemente el conjunto para situar mejor en su contexto la máxima que nos interesa.

La máxima XXII enuncia que “es preciso reflexionar (*epilogízesthai*) el fin que está dado (*tò hyphestekòs... télos*), y toda la evidencia a la que referimos lo opinado; si no, todo estará lleno de confusión (*akrisías*) y de desorden (*tarakhês*)”. La expresión “el fin que está dado” es elocuente y circunscribe con claridad aquello que en otros sitios se denomina “el fin de la naturaleza”¹⁶. No, pues, un fin *pro-puesto* –uno que nosotros mismos nos atribuyésemos–, sino un fin *dado*, y esto quiere decir: dado *por* la naturaleza y *con* ella (es decir, con *nuestra* naturaleza). Este ser-dado del fin comporta un carácter de evidencia (*enárgeia*), que, sin embargo, puede ser soslayada. En todo caso, dicho ser-dado entrega una primera señal acerca de la cuestión del presente.

La siguiente máxima (XXIII) fija la orientación que debe asumir la reflexión del fin dado: su referente esencial es la sensación: “Si combates (*makhê*) todas las sensaciones, no tendrás ya más aquello, refiriéndote a lo cual, puedas discernir, entre las [sensaciones], las que dices que son engañosas”. La máxima es un corolario del principio fundamental de la canónica que define a la sensación como criterio de verdad (y como un criterio, tal cual vimos en su oportunidad, que goza de un privilegio, en cuanto paradigma de relación ontológica u ontodélica, como propusimos decir). Ese principio no considera una diferencia entre sensaciones verídicas y engañosas, ni tampoco una jerarquía entre ellas, aunque observamos una cierta prevalencia del motivo de la cercanía, pero que no permite discriminar entre hipotéticos grados de verdad, sino que es relevante cuando se trata de “lo que espera confirmación”, es decir, relevante no para la relación de las sensaciones entre sí, sino entre sensaciones y opiniones.

Llegamos ahora a la máxima XXIV, la más extensa del grupo:

Si rechazas absolutamente (*haplòs*) cualquier sensación y no distingues (*mè diairéseis*) entre lo opinado y lo que espera confirmación, y lo ya presente (*tò paròn éde*) según la sensación (*katà tèn aísthesin*) y las afecciones y todas las aprehensiones inmediatas del pensamiento, confundirás incluso las demás sensaciones con la opinión vana (*mataio dóxe*), de modo que desearás todo criterio. Y si afirmas [por igual] todo lo que espera confirmación y lo que no es confirmado en las concepciones opinativas, no apartarás lo erróneo (*tò diepseuménon*), porque habrás preservado la ambigüedad (*amphisbétesin*) en todo juicio sobre lo correcto (*toû orthòs*) y lo no correcto.

Sin duda, el énfasis gnoseológico que lleva consigo este texto permite alinear-lo, sin mediaciones, con los demás pasajes relativos al canon. Pero –por una parte– se debe tener perfectamente claro que en el sistema epicúreo no hay, en verdad, ningún hiato entre los principios canónicos y los preceptos éticos, y –por otra parte– la máxima siguiente (XXV) especifica que el interés, aquí, estriba precisamente en afianzar

¹⁶ Cf. KD XXV.

la rectitud ética sobre tales principios: “Si en toda oportunidad no refieres cada uno de tus actos al fin de la naturaleza, sino que te desvías, ya sea realizando la fuga o la búsqueda con respecto a algo otro (*eis állo ti*), tus acciones no serán consecuentes (*apólouthoi*) con tus razonamientos”.

En todo lo dicho por esta máxima, y en vista de nuestro interés inmediato, se destaca la expresión “lo ya presente”. Previamente, al examinar los elementos básicos del canon epicúreo (particularmente, el texto de Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 203-216), observamos que la característica esencial de la sensación, precisamente aquella que funda su privilegio en vista de la patencia del ente, consiste en “aprehender sólo lo que es presente (*tò parón*)”, y que esta peculiar aptitud (“receptividad” la llamamos, para sugerir que su pasividad tiene el carácter de una disposición) es “arracional” (*álogon*). La vinculación entre este pasaje y la máxima XXIV nos permite señalar las dos cosas siguientes.

En primer término, la expresión ya destacada resulta reveladora: el adverbio temporal *éde* enfatiza el carácter de lo presente que aprehende la sensación, determina a eso presente –y al presente en que éste ocurre– en su temporalidad. *El “ya” del “ya presente” acusa el darse de lo presente en la sensación, del cual, en cuanto originario, proviene toda noticia del tiempo en nosotros*, condicionando nuestra percepción del tiempo de la vida¹⁷.

En segundo término, reparemos en el atributo de la “arracionalidad”. Esta característica, que a primera vista podría homologarse con otras explicaciones de la sensación interesadas en argüir la precariedad o la incompletud de la sensación con vistas al conocimiento y la verdad, rige aquí en un sentido exactamente inverso: precisa la infalibilidad de la *aísthesis*, su plena suficiencia respecto de la verdad. Que la sensación sea *álogon* no quiere decir, por lo tanto, que sea “irracional”, si por tal se entiende la privación de algo que le sería indispensable para su perfección como acto cognitivo, o si se interpreta este término en el sentido de una oposición a lo racional. En esta medida, se podría decir quizás que la “arracionalidad” de la sensación explicita la temporalidad originaria del “ya” en referencia al *lógos*. La de éste podría describirse, tal vez, como la temporalidad del “después”, en el sentido de que no es el *lógos* el que tiene la aptitud para proponer, como decíamos antes, el fin de la vida, el fin de la naturaleza, pero sí la tiene para reflexionarlo (*epilogíesthai*), y, en esta reflexión, extenderlo a la totalidad de la vida (*ho hólos bíos*)¹⁸. De acuerdo a esto, la tarea esencial del *lógos* posee una doble determinación: por una parte, debe *atenerse* a la

¹⁷ Sería quizás posible preguntarse si no es precisamente este carácter temporal de la sensación, que no se reduce a un instante abstracto, a un ahora puntual, sino, como sugerimos antes, a un *minimum experiencial de tiempo* (a una *duración mínima*, tal que es susceptible de ser experimentada), el que ya contiene la multidimensionalidad del tiempo: el presente de la sensación implicaría el “pasado” del embate “subliminal” de los simulacros y, a la vez, el “futuro” de la imagen y, por ese medio, de la *prólepsis*. Pero esto requeriría, obviamente, de mayor análisis.

¹⁸ Cf. KD XXI.

suficiencia –es decir, a la plenitud originaria– de la sensación, y, por otra, debe *mantener* esa suficiencia en todo momento de la vida. El primer aspecto es de índole principalmente negativa: la reflexión tiene que reprimirse a sí misma dondequiera que tienda a sustituir aquella suficiencia originaria. Cuando esto ocurre, se torna vana (*mátaios*), vacía (*kenós*). Lo veremos al examinar la eficiencia pervertidora de la vana opinión. El segundo aspecto es positivo y marca el punto, por así decir, productivo del *lógos* en el sistema epicúreo: pero productivo no porque añada algo que, como decíamos, pudiese faltar a la naturaleza de lo viviente, sino porque la mantiene en todo momento presente a sí misma en su diversidad temporal, afirmándola en el doble sentido de decir sí a ella y de establecerla firmemente (*bebaíos*).

El “después” del *lógos* está precedido por el “dato” de la naturaleza. Una de las Sentencias Vaticanas enuncia nítidamente esta prelación: “El grito de la carne (*sarkòs phoné*): no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Quien tiene estas cosas, y la esperanza de tenerlas (*elpízon ékhein*), puede rivalizar <con Zeus> en felicidad”¹⁹.

Damos con esto el paso al tema del placer, que aquí aparece, como suele ocurrir en todos los pasajes pertinentes de Epicuro, definido por una serie de condiciones que superan determinados estados elementales de privación: no estar privado de alimento, de bebida, de abrigo. A estas condiciones habría que agregar el no estar privado de protección ante los demás seres humanos, que caracteriza la seguridad (*aspháleia*) que proporcionan, primero, de una manera negativa, el contrato de no dañar ni ser dañado, sobre el cual se funda el lazo social, y luego, positivamente, el vínculo de la amistad. Examinemos el pasaje que introduce la noción del placer en la *Carta a Meneceo*:

- 128 Y por esto decimos que el placer es el principio de la vida dichosa (*arkhèn... tou makaríos zên*). Pues a éste lo hemos reconocido como bien primario y congénito (*agathòn prôton kai syngenikón*), y es a él al que apelamos en toda elección y rehusamiento, y en él concluimos al juzgar todo bien según la afección como criterio (*hôs kanóni tô páthei*).

El criterio pertinente es, pues, la afección (*páthos*). Desde luego, se trata de un criterio distinto a la sensación. Y esto implica que los campos específicos de aplicación de tales criterios son, también, diferentes: en un caso se trata de los contactos cognitivos con lo real, de la posibilidad de decir verdad acerca de éste, y en el otro, de la discriminación entre aquello que es buscado o elegido y aquello que debe ser evitado. Así, el campo general de aplicación de la sensación como criterio es la física, el de la afección, la ética.

¹⁹ *Gnomol. Vat.*, 33.

Pero ya al abordar el catálogo epicúreo de los criterios (tal como lo expone Diógenes Laercio²⁰) subrayamos dos cosas: primero, que en ambos casos se trata de criterios de *verdad*, y, segundo, que al hablar de las afecciones no mudamos, por así decir, de región epistémica, sino que *permanecemos en el mismo contexto ontológico de la sensación*. No se trata de dos relaciones genéricamente distintas del viviente con su medio, ni tampoco de relaciones que posean una especificidad óptica cualquiera, o bien una capacidad para especificar determinadas clases de entes o de características respectivas de entes, que pudiesen permanecer ocultas o no tematizadas para una o para otra. La afección concierne a los mismos entes a los cuales atañe la sensación, y no destaca ni interpreta peculiaridades de los entes que antes hubiese registrado la sensación sin el concurso o la concomitancia de la afección.

En este sentido, puede afirmarse que existe *una relación inseparable entre ambas*²¹. Y esta inseparabilidad implica también una *simultaneidad* y una *reciprocidad*: donde quiera que se dé sensación, se da también, a la vez, afección, y a la inversa (por cierto, el principio de explicación para esto es la trama conexas del axioma de causalidad y la teoría atómica: afección y sensación son sucesos reales que acontecen como efectos a partir de causas materiales, y precisamente de las mismas causas).

Si expresamos estas consideraciones dejándonos guiar por el tema de la presencia que habíamos escogido como hilo conductor para introducirnos en la teoría del placer, podríamos decir, quizás, que *el registro de la presencia del ente que aporta la sensación es inseparable del registro de la presencia del viviente en cuanto afectado por ese ente*. Y así como la sensación no da una noticia total de la presencia del ente, la afección nos entrega una noticia total de nuestra propia presencia con ocasión de esa sensación, es decir, en cuanto determinada por las características propias de la naturaleza del ente registrado en la sensación.

¿Cuáles son los ingredientes que definen esa noticia “afectiva”? Aquí nos parece reconocer la preeminencia de dos nociones fundamentales que sostienen el análisis epicúreo de las afecciones y, por esa vía, fundamentan la concepción ética: son las nociones de *plenitud (pléroma)* y de *falta (endéon)*²². *Podríamos entender estas dos nociones como las dos modificaciones esenciales de la presencia del viviente en*

²⁰ *Vitae*, X, 29-34.

²¹ En la ocasión señalamos también que hay una inseparabilidad de los *modelos* de la sensación y la afección, evidenciada en la manera como éstos son construidos por la canónica. El modelo de la sensación determina el modelo de la afección, permitiendo entender que ésta nos entre una noticia “objetiva” (verdadera) de lo real; y el modelo de la afección determina el modelo de la sensación, enseñándonos que el contexto en el cual la sensación no da noticia de lo real es el contexto de una inmediatez absoluta. Esta doble determinación no es posible de ser afirmada si no se piensa que, *fácticamente*, la sensación y la afección son inseparables: dos caras de un mismo evento.

²² Cf. *Ep. Men.*, 128. Se trata, por lo demás, de nociones básicas de la ontología epicúrea, toda vez que la definición positiva del átomo es la plenitud de ser, y la falta implica la “afección” del ente por el vacío.

cuanto éste se siente a sí mismo (siente su estado) a propósito de una sensación determinada y en vista de la adecuación o inadecuación de la naturaleza del ente registrado en la sensación respecto de la naturaleza del viviente. Unas sensaciones determinan en el viviente el sentimiento de una plena presencia de su naturaleza, esto es, de las condiciones en que tal naturaleza está plenamente presente para sí misma, en tanto que otras acusan la falta o merma de esas condiciones y, con ello, la de la propia presencia de dicha naturaleza para sí. En cuanto que las primeras despiertan el referido sentimiento de plenitud (o suficiencia), hablamos de afecciones placenteras; en el caso de las segundas, de afecciones dolorosas.

Se sigue de aquí que el epicureísmo piensa la naturaleza como *originariamente plena*, para la cual, en consecuencia, toda falta, merma o disminución tiene un carácter, por decir así, derivado o secundario, si bien esta secundariedad está también presente desde el origen para todo ente compuesto que, en razón de esta misma composición, está sujeto a procesos de aumento, restauración, disminución y disgregación. *El placer es, entonces, no sólo el sentimiento de esta plenitud en la naturaleza viviente, sino también el índice, en el seno de esta misma naturaleza, de que esa plenitud es su condición originaria.* Esto significa que, si el placer tiene que ser siempre, como plantea Epicuro, con el sentimiento de una liberación (*apólysis*)²³, este mismo sentimiento tiene un rasgo *restitutivo* (Y es también en este sentido que hablábamos de una “recuperación del presente” como propósito esencial de la ética epicúrea). Así también entendemos la aseveración de Epicuro que establece que el placer es “el bien primero y congénito” y también “el bien primero y connatural (*sýmphyton*)” (129). Esta afirmación, conforme a sus términos, y de acuerdo a la interpretación de los mismos que podemos inferir de lo previamente dicho, determina que el placer es el bien *originariamente inscrito* en la naturaleza viviente y, a la vez, el bien *originariamente prescrito* por ésta. Esto implica una concepción decididamente *no-teleológica* del bien. Si esto es válido, entonces la sentencia que dice que “el placer es el principio y el fin (*arkhèn kai télos*) de la vida bienaventurada” (128), así como las distintas “declinaciones” de la noción del fin que hallamos por doquier en los textos conservados, tienen que ser entendidas en términos de que la consecución del fin de la vida es la restitución de su principio.

Pero hay algo más en lo dicho que requiere de la máxima atención, a fin de calibrar bien la doctrina epicúrea del placer. De la oposición entre plenitud y falta y de la correlación estricta entre sensaciones y afecciones, se sigue que no hay algo así como afectos intermedios, que se sitúen entre el placer y el dolor, entre el sentimiento de la plenitud y el de la falta, que no hay, pues, afecciones neutras, del mismo modo que no existen sensaciones que no impliquen afecciones placenteras o dolorosas. Platón, por el contrario, había insistido sobre este punto, hablando de estados intermedios (*metaxý*), “indiferentes”, que no son ni placenteros ni dolorosos, ni dañinos ni

²³ Cf. SV 42: “El mismo tiempo lo es del nacimiento del bien más grande y el de la liberación”.

provechosos²⁴. Esta misma postulación admite un reverso, que se testimonia en las observaciones que, por ejemplo, dedica Sócrates en el *Fedón* a esos extraños estados “mixtos” de placer y dolor, en que el viviente asiste al proceso de desaparición del dolor y, concomitante y simultáneamente, experimenta placer: estar comiendo cuando se tiene hambre, bebiendo cuando se tiene sed, irse paulatinamente calmando un calambre. Sobre este punto habrá que volver a propósito de los placeres cinéticos que discierne Epicuro.

Placer y dolor no admiten afecciones intermedias, ya sean éstas neutras o mezcladas. En consecuencia, se excluyen mutuamente. Tal como dice la *Carta a Meneceo*, “tenemos necesidad del placer cuando, a partir de la no presencia (*ek toû mè pareînai*) del placer sufrimos dolor; pero <cuando no sufrimos dolor> tampoco nos es preciso ya el placer” (128). De esta explicación se extrae fácilmente lo que suele considerarse como la doctrina característica del epicureísmo acerca del placer: éste consistiría en la *ausencia de dolor*, tanto de padecimiento corporal, como de tribulación anímica. Los dos términos fundamentales con los cuales habla el epicureísmo de las condiciones deseables de la existencia, aquéllas que, logradas, permiten al viviente no sólo estimarse, sino también, y sobre todo, sentirse feliz, parecer subrayar inequívocamente la determinación privativa del placer: la *aponía* del cuerpo (o también *aokhlesía*) y la *ataraxía* del alma, la indolencia somática y la imperturbabilidad anímica²⁵. Pero, ¿podemos efectivamente restringirnos a una interpretación ceñidamente negativa del placer epicúreo? Aquello que la *Carta* denomina la *presencia del placer*, ¿sólo puede ser definido por contraste a partir de la ausencia de dolor, o hay en ello una connotación positiva y originaria? ¿No implica acaso la noción de ataraxia una condición positiva análoga a la que designa la palabra *hygieía* a propósito del cuerpo²⁶? Aquí es donde parece imprescindible aproximar, a la noción de presencia, la idea de plenitud que antes habíamos comentado, y que, en oposición a la falta, determina precisamente la relación mutuamente excluyente de placer y dolor que ahora consideramos. Para encaminar esta vinculación de presencia y plenitud, conviene recurrir a una máxima que sienta con precisión el tema del *límite del placer*, en el cual se juega, justamente, la cuestión de presencia y ausencia:

No aumenta el placer en la carne una vez que ha sido extinguido el dolor debido a la carencia (*tò kat' éndeian algoûn exairethê*), sino que sólo es variado (*allè mónon poikílletai*). El límite del placer del pensamiento (*tês dè diánoias*) nace de la reflexión (*eklógisis*) sobre estas mismas cosas y las del mismo género, las cuales procuran al pensamiento los temores más grandes²⁷.

²⁴ Cf. *Gorgias*, *Filebo*, etc.

²⁵ “Cuando decimos que el placer es el fin, ...hablamos... de no sufrir dolor en el cuerpo (*tò mè algeîn katà sôma*) ni sufrir tribulación en el alma (*méte taráttesthai katà psykhén*)”, *Ep. Men.*, 139

²⁶ Cf. *Ep. Men.*, 128.

²⁷ KD XVIII.

Tal vez podría decirse que lo que aquí se denomina “el placer de la carne” proporciona el modelo fundamental para la noción epicúrea del placer, y que es precisamente el análisis de este placer el que orienta sobre el sentido que asume la presencia y el límite en cuanto son aplicadas estas nociones al placer en general. Es en este sentido, según parece, que habría que entender la afirmación –que muchos han considerado escandalosa– registrada por Ateneo: “principio y raíz de todo bien [es] el placer del vientre”: *arkhè kai ríza pantòs agathoû he tês gastròs hedoné*²⁸. En el fundamento del análisis epicúreo del placer está, pues, la consideración de una experiencia capital, la del *hambre*, que acusa en la vida la falta de ésta respecto de sí misma, es decir, la privación y la carencia de aquello que le permite, por así decir, coincidir consigo misma, ser presente a sí. Es esta experiencia, que inscribe en el seno de la vida la negatividad, lo que plantea el problema esencial para toda concepción del placer, en la medida en que, si la carencia que el hambre delata (y que, pensada en el contexto epicúreo, sólo puede ser concebida como una pérdida de átomos) es susceptible de ser experimentada (no sólo estimada) como una falta que por principio no es dable compensar, entonces la posibilidad misma de la experiencia del placer queda radicalmente abismada, cancelada en su principio. En este punto no sería inverosímil pensar que la afirmación del placer del vientre como “principio y raíz de todo bien” es quizá la más aguda de las sentencias antimetafísicas del epicureísmo. Porque precisamente el hambre es reclamada por la metafísica como el testimonio irrefutable, no de una carencia corpórea que sería posible satisfacer o compensar en el plano corpóreo, sino del cuerpo mismo como carencia, como incompletud originaria. Bajo esta premisa, una experiencia verdadera y pura del placer exige trascender el plano del cuerpo, de modo que lo que originariamente late en el fondo del hambre, y de todo deseo cuyo escenario propio sea el cuerpo, es un deseo de trascendencia que apunta hacia aquello que excede radicalmente el contexto sensible. Esta comprensión metafísica del hambre quedaría sin base si es posible pensar que la carencia, la negatividad inscrita en la vida como determinación originaria de la misma, admite una satisfacción, una *plena* satisfacción ya en el orden corpóreo. Es lo que enuncia una sentencia, que podemos considerar como *pendant* de la tesis antes citada: “No es insaciable el vientre (*ápleston ou gastér*) como dicen los más, sino la falsa opinión sobre la repleción ilimitada (*aoríston plerómato*) del vientre”²⁹. Opuestamente a como ocurre con el *élan* metafísico, que extrae de su análisis del deseo corpóreo como carencia incompensable el beneficio de una ilimitación del pensamiento (y aquí la diferencia respecto de la falsa *opinión* del vulgo, que persevera maníacamente en la ilusión de que la carencia corpórea podría ser satisfecha en una persecución incesante de los placeres, estriba en que “los pocos”, los espíritus metafísicos, suficientemente lúcidos acerca de esa manía, creen que, trasladando la persecución a lo inteligible, pueden dar cuenta de un placer perfecto), el epicureísmo, al determinar el

²⁸ Ateneo, XII, 546 s.: Us. 403.

²⁹ *Gnomol. Vat.*, 59.

límite del placer corpóreo en la repleción (la calma) de la falta corpórea, fija también el límite del placer “inteligible”, del “placer del pensamiento”.

Y aquí es importante observar que la repleción (*pléroma*) de que hablamos, y que establece ambos límites, no tiene una medida cuantitativa (a tantos átomos perdidos, tantos átomos repuestos), sino *experiencial* (no tenemos experiencia de los átomos perdidos ni de su reposición, sino de los *efectos* de la pérdida y la reposición, en cuanto condiciones de la vida). Y la experiencia del límite del placer –que es experiencia del placer pleno, del placer de la plenitud, la cual es siempre *mínima*– es una experiencia total, integrada, que no sólo se basta con la satisfacción corpórea de la necesidad, sino que es, por decir así, perfeccionada por el pensamiento que aprehende esa satisfacción como *mínimum de plenitud* requerible para que la vida sea presente a sí misma.

Todo viviente ha nacido a la experiencia del presente en el placer, puesto que el vivir mismo es, de suyo, placentero. Su pretensión originaria no puede sino ser la búsqueda constante de ese estado. Tal es, pues, en el viviente humano, la vocación esencial a la que el pensamiento (*diánoia*) tiene que atender en todo momento, pero también es, al mismo tiempo, la guía que –desde la condición misma de la carne– presta certeza a esa atención. *Si la operación filosófica es concebida, en términos epicúreos, como recuperación del presente, ésta es posible porque el presente ya se ha anunciado en nuestra vida.*

4. Los usos de la memoria

El célebre fragmento que suele atribuirse a la última epístola del maestro –la *Carta a Idomeneo*, que reproduce Diógenes Laercio– plantea de la manera más aguda la significación de la memoria en la ética epicúrea:

- 22 En este día venturoso y, a la vez, último de mi vida, te escribo esto: me acompañan dolores de vejiga y de intestinos que no podrían ser mayores. Pero a todo ello se sobrepone la alegría de mi alma (*tò katà psychèn khairon*) por el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones (*epì tē tōn gegonōton hemīn dialogismōn mnéme*).

La escena evocada en este fragmento muestra de manera ejemplar lo que el epicureísmo considera como la conducta del sabio enfrentado a la eficacia, por así decir, omnipresente del dolor y al trance de morir. En esta conducta, la memoria juega un papel esencial, en la medida en que funda, aun en tales condiciones extremas, la jovialidad de la existencia venturosa. Ciertamente, para tener esta virtud salutífera, el recuerdo de que se habla aquí no puede estribar únicamente en la mera evocación de hechos y circunstancias pretéritas, sino en el temple en que esa evocación se cumple. A ese temple se refiere ya el preámbulo de la tercera *Carta*, cuando señala la *gratitud* (*kháris*) hacia los bienes pretéritos que el humano envejecido debe cultivar (122). En el mismo sentido leemos en dos de las *Sentencias Vaticanas*:

No es el joven el venturoso, sino el viejo que ha vivido bien; pues el joven, pletórico en su cima, se extravía, alterado su pensamiento por causa de la suerte; mientras que el viejo, en su vejez, ha anclado, como en un puerto, aquellos bienes que antes había esperado inciertamente, resguardándolos por el medio seguro de la gratitud (*asphaleî katakleísas kháriti*).

Hay que curar las desdichas por el recuerdo agradecido de lo que se ha perdido (*tê tôn apollyménon kháriti*) y por el conocimiento de que no es posible deshacer lo sucedido.³⁰

También en este sentido rebate Epicuro un tópico fundamental de la vieja sabiduría helénica:

Ingrato hacia los bienes pretéritos [es] el refrán que dice: “Mira el fin de una larga vida”³¹.

La convicción que anima a estos pronunciamientos estriba en que la ausencia del mencionado temple pone las bases de una vida desdichada, como se puede inferir de otras dos sentencias (19 y 69 del *Gnomologium*):

³⁰ *Gnomol. Vat.*, 17. Esta colección suministra varias de las piezas principales para el estudio del tema que aquí proponemos.

³¹ El refrán citado, que tradicionalmente se atribuye a Solón, constituye una de las piezas fundamentales del antiguo acervo helénico. Contiene la advertencia de que no se puede reputar feliz a un hombre mientras no ha alcanzado el último de los días de su vida exento de daño, puesto que cada nueva jornada trae consigo acontecimientos que pueden revertir la condición de la existencia más pletórica. Con este mismo sentido, gravita poderosamente en la configuración de la sabiduría trágica. Así, al final de *Edipo Rey*, el coro pronuncia estas palabras circunspectas: “Por eso, si un hombre es mortal, mirad después de ese día / postrero: ninguno ha de ser llamado feliz, antes de / alcanzar el término de la vida sin padecer dolores” (*Oedipus Tyrannus*, 1528-30; cf. también 1186-96). En clave filosófica, Aristóteles comenta el apotegma solónico al hilo de una célebre discusión sobre la felicidad, a partir del enunciado fundamental sobre el doble requisito de la felicidad: virtud completa y vida completa (*Eth. Nic.*, I, 1100 a 5 ss.). En este último caso, sin embargo, no se trata meramente del término (*teleuté*) de la vida, sino de su fin (*télos*), de su cumplimiento, y éste es, precisamente, el vocablo que se emplea en ese pasaje. La vida se perfecciona en el ejercicio de la virtud perfecta, es decir, de la actividad contemplativa que, orientada a lo que permanece, cimienta la serenidad de la existencia del sabio. Mientras el *dictum* solónico atiende al futuro como fuente de acaeceres que escapan al control humano, y que pueden cambiar drásticamente el signo de una existencia, el comentario aristotélico cifra la felicidad en el presente sostenido del acto contemplativo del alma. Epicuro, en cambio, no suscribe una concepción teleológica de la vida semejante a la de Aristóteles. Y si bien para él la palabra “fin” conserva el significado tradicional de “término”, la felicidad se define en relación al pasado y al placer experimentado, que el recuerdo del hombre sabio resume –con el rasgo esencial de la gratitud– e implanta de manera inamovible en el presente de cada coyuntura, aunque ésta pueda traer avatares dolorosos.

El viejo que olvida el bien pasado (*toû gegonótos amnémon agathoû géron*) es como si hubiera nacido hoy.

La ingratitud del alma hace al viviente ávido de la ilimitación de las variedades en el modo de vivir.

En la relación de memoria y gratitud hay que buscar, pues, la matriz de aquella operación con la temporalidad de la vida que hemos llamado la “recuperación del presente”.

Pero la memoria no tiene sólo una significación ética para el epicureísmo. Hay un uso fundamental que salta a la vista en la lectura de los textos canónicos que de Epicuro se han conservado, y que atañe al conocimiento y a la recta posesión y ejercicio de la sabiduría. Y si consideramos que ética y conocimiento forman, para Epicuro, una unidad, la averiguación de este uso es indispensable para la adecuada descripción de la matriz de que hablamos.

A esa otra función de la memoria podríamos llamarla, para dar cuenta de su cariz específico, la *función epistémica*. Las tres *Cartas* cumplen el papel de compendios (*epitomai*) que deben ser activamente apropiados por la memoria del lego, del iniciado o del discípulo en plenitud. Así en la *Carta a Pitocles*, Epicuro satisface el requerimiento que le ha hecho el joven aprendiz de un breve resumen sobre los *meteóra*, y le encarece “guardarlo en la memoria (*dià mnémes ékhon*) y recorrerlo con diligencia (*oxéos... periodéue*)” (84-85). Pero, en todo caso, el proemio de la *Carta a Heródoto* es particularmente enfático y preciso en este punto. Se contemplan allí precisamente los tres casos recién antes mencionados, que son favorecidos por la presentación resumida de la doctrina. El primero corresponde a quienes no pueden abocarse al estudio minucioso de las obras en que ésa se expone con detalle y copia de argumentos³². A ellos, el sumario les permite “retener de manera suficiente en la memoria los dogmas más importantes (*eis tò kataskheîn tôn holoskherotáton doxôn tèn mnémen hikanôs*)”, y así ayudarse con los principios fundamentales en cada ocasión que se dediquen al estudio de la naturaleza (35). Luego, los iniciados, que han frecuentado las obras mayores, para que dispongan de una visión del conjunto (*tês athróas epibolês*) que les valga como guía segura en el examen de los asuntos particulares (35). Por último, el caso de los discípulos cumplidos, que han alcanzado el conocimiento perfecto de la doctrina, y que también se ven necesitados de dominar todos sus detalles y de remitirlos a los elementos y los términos simples (36). En todos estos casos, la memoria tiene un valor precioso: en la medida en que retiene firmemente los dogmas fundamentales en su preciso orden, permite orientarse en la apreciación de los hechos

³² Así habla también el proemio de la segunda carta: “Pues lo contenido en mis otros escritos es difícil de recordar... Así, pues, después de haber escrito todo lo demás, lo completamos... con esta exposición sumaria, que también ha de ser útil a muchos otros, sobre todo a aquéllos que hace poco gustan de la genuina ciencia de la naturaleza, y a aquéllos que están más profundamente cogidos en el círculo de alguna de las ocupaciones corrientes” (84-85).

de la naturaleza, progresar en su conocimiento sistemático y referir, en fin, toda particularidad a sus principios básicos.

De acuerdo con lo que acabamos de decir, se observará que el uso epistémico general de la memoria admite diferencias internas. Mientras para el lego la función es eminentemente didáctica, para los otros dos casos la significación que asume es sistemática, tal como lo enseña la relación fundamental entre la aprehensión sintética de las verdades doctrinarias y los múltiples pormenores que están contenidos y esclarecidos bajo ellas.

No obstante, parece fácil relegar este uso, junto a sus variedades, a un plano secundario, de mero valor reproductivo, sin que se le pueda atribuir a la memoria ninguna importancia real en la elaboración del conocimiento. Y esta impresión tenderá a profundizarse, al considerar el peso que la escuela asignaba al aprendizaje memorioso de las enseñanzas del maestro, que éste mismo había ordenado insistentemente a sus seguidores. Esto, ciertamente, puede despertar graves reservas a propósito de la calidad teórica de los ejercicios cultivados en la escuela y, de hecho, se cuenta con acerbas críticas de Plutarco y de Cicerón en este sentido. La imagen de un saber que se considera establecido de una vez para siempre y respecto del cual sólo cabe la iteración, no la innovación, se parece a las peores pesadillas engendradas por el temple escolástico en filosofía³³. Más aún, si ese saber se debe a la obra de un solo hombre que alcanzó una sabiduría casi más que humana (así nos lo presenta Lucrecio),

³³ La actitud dogmática es enfáticamente favorecida por los epicúreos, según el testimonio de Diógenes Laercio: el sabio ha de “establecer dogmas, y no dudar (*dogmatieîn te kai ouk aporésein*)” (X, 121 b). Pero este dogmatismo no debe ser confundido con la aplicación de un esquema de explicación rígido a todo evento de la realidad. Si bien el cuerpo axiomático de la enseñanza de Epicuro debe considerarse sólidamente refrendado en virtud de los criterios demostrativos que suministra el canon, en el orden de los innumerables fenómenos celestes que encienden la curiosidad y la inquietud humanas, debe contarse con la posibilidad de múltiples explicaciones consistentes, ninguna de las cuales puede estimarse inválida, en la medida en que es compatible con las características observadas del fenómeno. Pero, ciertamente, el método de la explicación múltiple no es establecido por Epicuro con el fin de sentar un esquema sano de investigación científica, sino para liberar al alma de los temores que aquellas ocurrencias naturales infunden en ella. Y ésta es la lección principal de la *Carta a Pitocles*: “Primeramente hay que persuadirse que el conocimiento acerca de los fenómenos celestes, ya se los considere en conexión con otros o independientemente, no tiene otro fin que la ataraxia y la confianza firme (*pistin bébaion*), como ocurre también con las demás [encuestas]. Ni hay que forzar lo imposible (*tò adýnaton parabiázesthai*), ni tener acerca de todas las cosas una teoría como la que atañe a los razonamientos acerca de los géneros de vida o a aquéllos que conciernen a la solución de los otros problemas físicos, por ejemplo, que el todo es cuerpo y naturaleza intangible, o que los elementos son indivisibles, y todas las cosas de esta índole que tienen un solo modo de concordar con los fenómenos (*monakhèn êkhei toîs phainoménois symphonían*). Lo que no ocurre con los fenómenos celestes, sino que éstos admiten múltiples causas de su producción y múltiples predicaciones de su esencia en acuerdo con las sensaciones (*pleonakhèn êkhei kai tês genéseos aitian kai tês ousias taîs aisthêsesi symphonon kategorían*). Pues no se ha de estudiar la naturaleza según axiomas vacuos ni legislaciones [impuestas], sino tal como reclaman los fenómenos. En efecto, nuestra vida no necesita

hazaña que lo hace acreedor de una conmemoración periódica practicada con ánimo de rendida veneración³⁴.

Pero quizá, en lugar de condenar precipitadamente este aparente fundamentalismo teórico, convenga preguntarse por el sentido y motivo de la desconcertante gravitación que el epicureísmo concede a la memoria en referencia al saber teórico y práctico.

Una primera clave para ello está contenida en lo que ya hemos citado del proemio de la primera *Carta*. La ventaja de la memorización está relacionada aquí directamente con lo que Epicuro llama la “aprehensión del conjunto articulado” (*he athróas epibolé*) o también la “aprehensión dominante” (*kyriotáte epibolé*), que preside todos los pormenores del sistema. Lo que aprehende esta aprehensión es el “esquema de toda la doctrina, reducido a sus elementos” (*tòn týpon tês hóles pragmateías tòn katestoikheiomñenon*), y expresado en términos simples (*hapláii*) y breves (*brakheíai*); este mismo esquema, en su trama de fórmulas precisas, es el que “se debe memorizar” (*deî mnemoneúein*). En razón de su carácter abarcador, Epicuro denomina a los esquemas de esta índole *oi holoskherótatoi týpoi*, esquemas dotados de la máxima capacidad para asir el todo, de la máxima “concentración de recorrido continuo de todas las cosas” (*tò pýknoma tês sinekhoús tòn hólon periodeías*): la calidad lógica que les conviene es, pues, la universalidad.

¿En qué consiste la relación de la memoria con la mencionada aprehensión, con el esquema y su universalidad? ¿Es sólo el registro ordenado de las fórmulas en que la ciencia queda compendiada, o cumple ella una función original en la configuración del saber? ¿Se limita a ser una mera capacidad retentiva y reiterativa de lo ya conocido o es quizá una operación que hace una contribución propia al proceso del conocimiento? Para responder a esta cuestión es preciso observar que los términos con los cuales describe Epicuro los nexos en que labora la memoria son, básicamente, los mismos que le permiten definir aquella instancia cognoscitiva que él mismo denomina “prenoción” (*prólepsis*). Esta instancia corresponde, junto a la sensación y la afección, al segundo de los tres “criterios de la verdad” (*kritéria tês aletheías*) que, según Diógenes Laercio, cataloga el *Canon*³⁵. Después de tratar la sensación, Laercio se refiere a la prenoción en un pasaje que vale la pena citar *in extenso*:

irracionalidad ni vana opinión, sino vivir sin turbaciones. Y todo, ciertamente, se establece sólidamente a propósito de todas las cosas que se explican de modo múltiple (*katà pleonakhòn trópon*) en acuerdo con los fenómenos, cuando se admite, como conviene, lo que se dice verosímilmente sobre éstos; pero cuando se admite una [explicación] y rechaza otra que está igualmente de acuerdo con los fenómenos, es claro que cae fuera de todo lo pertinente a la ciencia de la naturaleza y se precipita en el mito (*Ep. Pith.*, 85-87).

³⁴ La conmemoración fue dispuesta por el propio Epicuro en su testamento (cf. D. L., X, 18).

³⁵ X, 31

- 33 Ellos [los epicúreos] consideran la prenoción como aprehensión (*katálepsin*), recta opinión (*dóxan orthén*), contenido mental (*énnoian*) o intelección universal (*katholikèn noésin*) depositada (*enapokeiméne*) en nosotros, es decir, como memoria de lo que se ha manifestado muchas veces desde fuera (*mnémen tou pollákis éxothern phámentos*), por ejemplo: “eso es un hombre”; pues, al mismo tiempo que la palabra “hombre” es pronunciada, su figura (*týpos*) es pensada también por medio de la prenoción, según los antecedentes de la sensación (*proegouménon tôn aisthéseon*). Entonces, para todo nombre lo que primeramente es designado (*tò prótos hypotetanménon*) es evidente (*enargés*). Y nosotros no habríamos buscado lo que se ha buscado, si no lo hubiésemos conocido (*ennóskemein*) antes. Por ejemplo: “eso allá lejos, ¿es un caballo o un buey?”; es preciso, ya, por la prenoción, conocer la forma (*morphé*) del caballo o del buey. No podríamos nombrar ninguna cosa si no conociésemos antes su figura por medio de la prenoción. Las prenociones son, pues, evidentes; y también lo opinado (*doxastón*) depende de algo anteriormente evidente, a lo que referimos (*eph' hò anaphérontes*) lo que decimos, como, por ejemplo, “¿de dónde sabemos que esto es un hombre?”

Epicuro elabora el concepto de *prólepsis* para poder dar cuenta del momento esencial del *reconocimiento* en el proceso del conocimiento. La sensación, el criterio fundamental, nos enseña *que algo es*, pero no nos enseña *qué es algo*. Ésta es la función que cumple la prenoción, que satisface la adquisición del universal sin la cual no hay razonamiento ni discurso. Que el epicureísmo le adjudique el carácter de criterio de verdad, es decir, de instancia verdadera en razón de su primaria evidencia expresa su interés de concebir al universal no como *interpretación* de datos previos – ésta es, precisamente, la labor problemática que cumple la opinión –, sino como dato originario del proceso cognoscitivo. A propósito de esto, el texto de Laercio da cuenta de dos aspectos, que ciertamente son cruciales para dicho interés, en cuanto que por una parte se trata de garantizar esa condición de dato y, por otra, de suministrar la prueba suficiente para la generalidad que se le atribuye: uno es la génesis de la prenoción, el otro su objeto. En cuanto al primero, se trata de la repetida incidencia de imágenes (la múltiple manifestación de algo externo); en cuanto al segundo, se trata de la “figura” (o también la “forma”), asociada siempre a un nombre. Entre ambos hay, desde luego, un vínculo interno: la repetida incidencia de imágenes imprime en el alma la figura. Pero esta impresión no se produce automáticamente; se requiere de un específico acto que registre la similitud entre las muchas imágenes para que el *týpos* esté dotado de la generalidad que le es propia. Precisamente en este sentido parece que debe entenderse la definición de la *prólepsis* que consigna Clemente Alejandrino: “aprehensión de algo evidente” (*epibolè epí ti enargés*, 255 Us.). El acto en que consiste la prenoción es, pues, esta aprehensión, en virtud de la cual algo deviene evidentemente manifiesto; este “algo” es el *týpos*. Y precisamente ambos aspectos son satisfechos por la operación de la memoria. Así, la *prólepsis* es explícitamente definida por Laercio como *recuerdo*: “memoria de lo que se ha manifestado muchas veces desde fuera”.

De lo dicho se puede concluir que la relación que la memoria tiene con la aprehensión, el esquema y su generalidad es absolutamente determinante. La memoria garantiza, a un tiempo, la *continuidad* entre la sensación y la prenoción, fundando

la evidencia de esta última, y, en virtud de la cualidad del acto en que ella se realiza, la *generalidad* de la que esa misma instancia goza. Pero, ¿cómo ha debido concebirse la memoria para satisfacer estas dos condiciones?

Carlo Diano ha ofrecido una convincente explicación, de acuerdo a la cual la memoria tiene aquí la índole de la *héxis*, el hábito³⁶. Ciertamente, sobre bases atomísticas, la memoria no puede concebirse como un simple reservorio de simulacros, debido a la imposibilidad de la acumulación ilimitada de cuerpos en el alma. Es la repetición de determinados movimientos en el alma, a partir de la acción de cuerpos externos sobre los sentidos, la cual ha suscitado determinadas representaciones, la que induce al alma a ejercitar el mismo acto aprehensivo a propósito de una nueva presentación que causa un movimiento similar a los anteriores. Pero –y esto nos parece que falta en la explicación de Diano– en la base del hábito aprehensivo encontramos un acto de *disposición* (a acoger lo que es y el efecto que esto provoca en nosotros). Ese acto de disposición es la *atención*, sin la cual no hay propiamente sensación ni afección, ni tampoco prenoción, en cuanto que ella es, esencialmente, receptividad para lo presente, en lo cual convergen todas estas instancias. Por eso, en cuanto la atención es pasión de lo presente, en su base encontramos *lo que ha llamado originalmente la atención*: la cosa, en la sensación, y el estado que su presencia ha suscitado en nosotros, en la afección.

Ahora bien: justamente los mismos caracteres que hemos discernido a propósito de la *prólepsis* son los que definen la eficacia ética de la memoria. Su obra consiste en lo que podríamos denominar una *construcción memoriosa de la experiencia*. La memoria opera en el plano ético una *producción de la continuidad vital*, tejiendo así su trama de sentido. Pero esta continuidad no debe entenderse como ilación narrativa de los incidentes de una existencia (no tiene sentido biográfico), sino como *concentración de la totalidad de la vida en su presente (en cada presente suyo)*. Esto trae un nuevo concepto de la memoria, que a primera vista parece paradójico: para Epicuro, *la memoria no es recuperación del pasado, sino del presente*³⁷.

La recuperación del presente es, pues, la obra fundamental de la memoria, pero, como ya sugerimos, no es simplemente la recuperación de una presencia privilegiada –ninguna cosa ni circunstancia tiene derecho propio a ser recuperada: todas son azarosas; una vez que se han presentado, ingresan, ciertamente, en un nexo causal, pero aquel “una vez” está esencialmente afectado de azar–, ni tampoco la mera evocación del presente afortunado en que tales cosas y circunstancias –cuya propiedad para la existencia resultó probada³⁸– nos afectaron, sino que consiste en la

³⁶ C. Diano, *Scritti Epicurei*, Florencia: Olschki, 1974, p. 161 ss., 186 s., 283 s.

³⁷ El principio de esta comprensión habría que buscarla en la “dialéctica” que se traba entre la referencia a la propia vida y el diferimiento.

³⁸ “Dicen [los epicúreos] ser dos las afecciones, placer y dolor, instituidas en todo ser viviente, y que una le es propia (*oikeion*) y la otra extraña (*allótrion*)” (D. L., X, 34).

tonalidad, en el temple que esa misma propiedad despertó en nosotros. Ese temple es la *gratitud*, como acto fundamental, en virtud del cual *se recibe el presente: la gratitud es, en la ética, lo que la atención en la epistemología*. Pero también, en cuanto plenitud de esa recepción, es un acto en virtud del cual puede ser traída toda la vida a presencia en ese presente. Dicho de otra suerte, *la gratitud no es sino la dehiscencia temporal del placer en el contexto de la finitud*³⁹.

En este sentido, el presente de la vida se concibe aquí como un presente expansivo, que irradia hacia todos los momentos de la existencia. En este sentido, se puede argüir que el recuerdo epicúreo tiene una virtud *selectiva*. Pero si esto se concede, debe entenderse que no se trata de rememorar las cosas amables y reprimir las odiosas, como si fuese posible, a través de una aplicación voluntariosa de la memoria, suprimir la eficacia que las penas pasadas siguen ejerciendo en cada presente. La capacidad felicífera de esta irradiación no consiste en la denegación de los momentos displacenteros, sino en la recuperación de la totalidad temporal de la vida *bajo el signo del placer*. Decimos “bajo el signo del placer”, para dar a entender que no se trata de producir la ficción de que toda la vida pudiera ser placentera, lo cual es imposible. Tal como el epicureísmo afirma el conocimiento de nuestra mortalidad sin permitir, no obstante, que el *factum* fatalmente venidero de la muerte se convierta en el fundamento de la existencia, con todas las secuelas desconsoladoras que de ahí resultan, cultiva también el saber de que lo sucedido no se puede deshacer⁴⁰. No niega, pues, la realidad del dolor: la carencia (*éndeia*) es un dato irreductible de la vida mortal, y sólo los dioses—ápices de la *phýsis*—escapan a ella. No la niega, pero sí entiende que no es necesario mantenerse bajo el influjo entristecedor de las penas pasadas o de la pérdida de los placeres que una vez experimentamos, ni tampoco de la expectativa ansiosa o la desesperación a causa de la incertidumbre de los bienes o males futuros. Lo decisivo aquí es la supresión del resentimiento por causa de los males sufridos. El epicureísmo confía a la memoria esta fuerza peculiar por la cual se hace posible terminar con la desdicha (pasada o presente), es decir, impedir su extensión a todo presente de la vida. Si se mira bien, es del mismo análisis de la memoria como operación temporalizadora, en virtud de la cual es posible que el humano se suma en la tristeza de una desdicha continua, que se extrae la posibilidad constitutiva de expandir el instante del placer. Pero ello supone, como ya hemos sugerido, una relación memoriosa con los males que no prolongue ni acreciente su gravitación a través del resentimiento y el rencor. Tal es la tarea del pensamiento en la filosofía, que bien podría definirse, entonces, como *ciencia de la gratitud*. Su principio podría quizá resumirse en esta exhortación: “*Recuerda que el presente está presente en todo momento*”.

³⁹ De este modo puede responder el epicureísmo a la objeción según la cual el recuerdo de un placer no es un placer, que Plutarco extrema sugiriendo que esos “placeres y goces imperfectos y como de sueño suscitan de la manera más aguda el ansia y anhelo de desenfreno” (*Contra Epic. Beat.*, 1089 b-c).

⁴⁰ *ouk éstin áprakton poiêσαι tò gegonós*, como dice SV 55, lo cual, si vale para los males que hemos padecido, también atañe a los goces pretéritos.