

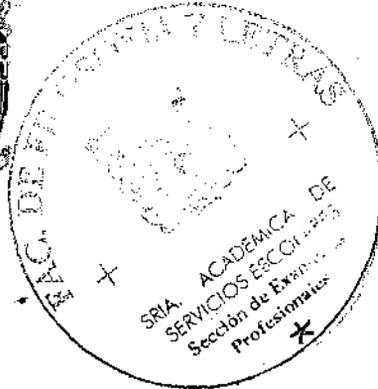
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINACIÓN DE  
FILOSOFÍA



EL EPICUREISMO  
UNA INVITACIÓN A LA FILOSOFÍA Y LA LIBERTAD

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA  
P R E S E N T A  
EFRAIN CORONA MENDOZA

Asesor: Lic. Ricardo Horneffer Mengdehl

CIUDAD UNIVERSITARIA, D.F.

2005

m. 342006



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Actuación a la Dirección General de Admisión en la  
Unidad a través de la oficina de admisión e ingreso al  
CONTRATO de un trabajo mensual.

NOMBRE: Corona Mendoza  
Efraim  
FECHA: 14 - Marzo - 2005  
FIRMA: Corona M.C.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a mis padres y hermanos que a lo largo de tantos años me han dado su confianza y la libertad necesaria para conocer y reconciliarme con mi propio ser. Al respecto le agradezco a la Psic. Verónica Muñoz, quien desempeñó una función importante en este proceso.

Doy gracias también a los amigos y familiares que han compartido la vida conmigo.

Ante todo agradezco la asesoría de Ricardo Horneffer; con su generosidad y capacidad crítica me ayudó a darle forma a la presente investigación. Finalmente agradezco a mis sinodales, Alberto Constante, Pedro Joel Reyes, Ricardo Salles y Víctor Rivas, quienes hicieron valiosas sugerencias.

A todos ellos, muchas gracias.

## INDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1.- La propuesta hedonista de Eudoxo de Cnido	12
CAPÍTULO 2.- La respuesta platónica a los planteamientos hedonistas de Eudoxo de Cnido	27
CAPÍTULO 3.- La <i>Ética Nicomaquea</i>	47
CAPÍTULO 4.- El hedonismo epicúreo	66
CONCLUSIONES	91
BIBLIOGRAFÍA	95

## INTRODUCCIÓN

El mundo en la actualidad es un gran centro comercial donde todo es mercancía. En algunas tiendas puede comprarse a Dios, en otras la tierra, otras venden la libertad, la paz y la felicidad. En medio de este enorme centro comercial se localiza el hombre que, aturdido por los gritos incesantes de los mercaderes, corre de un lado a otro, de tienda en tienda, buscando la tranquilidad de una buena vida. Los mercaderes, que sólo buscan vender su mercancía, aprovechan la confusión en que se encuentra el hombre para convencerle de adquirir un sinnúmero de vestidos y adornos que, dicen ellos, le darán lo que con tanto anhelo busca. Finalmente se atavía con un malformado disfraz que aprisiona en su interior su ser. De allí que en lugar de encontrar una vida tranquila y feliz, sufre la mayor intranquilidad, a saber, el sentir su ser incompleto, insatisfecho y prisionero bajo un vestido que le es impropio.

Ante esta situación, es necesario reiterar la invitación a la filosofía, a conocernos a nosotros mismos, al libre pensar responsable, consciente y crítico que romperá las cadenas que esclavizan al hombre a la banalidad e ignorancia y que hará posible el re-encuentro del hombre consigo mismo, es decir, con su verdadero ser. En otras palabras que le permita gozar la libertad que es el mayor placer.

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico podemos encontrar diferentes pensadores y reflexiones que se han encargado de analizar los diferentes problemas que alrededor de la libertad se plantean. Todos esos pensadores siguen siendo estudiados y constantemente sus reflexiones son recuperadas y revaloradas. Sin embargo, pienso que hay un pensador que ha caído en el olvido y su doctrina –una de las más críticas y ricas– también.

El personaje al cual me refiero es Epicuro y su doctrina el hedonismo. El hecho de que Epicuro y su doctrina hayan caído en el olvido encuentra su causa en un gran problema que respecto a las nociones de hedonismo y placer hay. Dice Nicola Abbagnano en su *Diccionario de filosofía* que por hedonismo podemos entender dos cosas:

Hedonismo: Término que se aplica tanto a la búsqueda indiscriminada del Placer como a la doctrina filosófica que considera al Placer como el único bien posible y, por lo tanto, como el fundamento de la vida moral.<sup>3</sup>

De estos dos significados el primero es el más usual y, en consecuencia, casi siempre que alguien dice que un otro vive una vida hedonista se presupone que el individuo busca indiscriminadamente el placer.

La diferencia entre las dos acepciones de hedonismo –y el problema que respecto a estas dos acepciones se origina– no recae tanto en que una sea la búsqueda indiscriminada por el placer y la otra sostenga que el placer es el único bien, sino en lo que por placer se entiende.

---

<sup>3</sup> Nicola Abbagnano. *Diccionario de filosofía*. (tr. Alfredo N. Galleti). México. Fondo de Cultura Económica. 1999. 1206 pp.

Una cita de Epicuro nos ayudará a entender el problema al cual me refiero:

Cuando decimos que el placer es la única finalidad, no nos referimos a los placeres de los disolutos y crápulas, como afirman algunos que desconocen nuestra doctrina o no están de acuerdo con ella o la interpretan mal, sino al hecho de no sentir dolor en el cuerpo en el cuerpo ni turbación en el alma.<sup>4</sup>

De acuerdo con lo anterior por placer se pueden entender dos cosas, a saber, el vicio y el exceso que buscan los crápulas o la ausencia de dolor en el cuerpo y perturbación en el alma. Así pues, dependiendo de lo que por placer entendamos el hedonismo puede ser la búsqueda indiscriminada del placer de los corrompidos y crápulas o la doctrina que sostiene que la ausencia de dolor corporal y perturbación en el alma es el único bien y fundamento de la vida moral.

También de las palabras de Epicuro deducimos que su propuesta se enfrentó, dentro de los muchos obstáculos que propiciaron su censura, al mayor mal que una doctrina filosófica puede padecer, a saber, el desconocimiento de sus principios básicos. Dicho desconocimiento ocasionó que el hedonismo epicúreo fuera confundido con el hedonismo que consiste en la búsqueda indiscriminada del placer de corrompidos, motivando así las calumnias que padecieron Epicuro y su doctrina. Lo anterior es la razón por la cual tenemos la necesidad de conocer lo que es el hedonismo de Epicuro y lo que busca.

---

<sup>4</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*, 131. La traducción de la mayoría de los textos de Epicuro pertenece a Montserrat Jufresa publicada en Epicuro. *Obras*. Madrid. Editorial Tecnos. 1999. 101 pp. Cuando la traducción no pertenezca a Montserrat Jufresa se especificará en la nota al pie de página.

La investigación que se presenta tiene el fin de mostrar que el hedonismo que predica Epicuro –lejos de ser un hedonismo entendido como la búsqueda indiscriminada del placer de los corrompidos– es una invitación a vivir filosofando para liberar al hombre de toda falsa opinión que llene al alma de intranquilidad. En otras palabras, queremos manifestar que el epicureísmo es una invitación a la libertad porque es aquello que considera el mayor bien.

Cabe señalar que la libertad a la que nos exhorta Epicuro no se sustenta en el Estado o en la religión que, como él pudo atestiguar, pueden ser destruidos y corrompidos –así como también ser utilizados como medios para la manipulación de nuestra voluntad y supresión de la libertad–, sino que la libertad a la que nos invita Epicuro se sustenta en la filosofía, en el conocernos a nosotros mismos.

En este sentido dice Epicuro:

Es preciso que sirvas a la filosofía para que te alcance la verdadera libertad.<sup>5</sup>

También deseo mostrar que la libertad a la que nos invita Epicuro –la sustentada en la filosofía y el autoconocimiento– es el mayor placer que podemos gozar, contrario a la mayor intranquilidad que es el sentirnos prisioneros bajo un mal disfraz que aprisiona en su interior nuestro ser. Por eso Epicuro es un hedonista, pues ante todo él busca el mayor placer.

---

<sup>5</sup> Epicuro. *Fragments y testimonios escogidos*. Frg. 4. tr. Carlos García Gual. Epicuro. *Sobre la felicidad*. Madrid. Editorial Debate. 2000.

Puesto que el hedonismo epicúreo es una invitación al pensamiento consciente y crítico, no puedo limitar la presente investigación a una glosa de los principios básicos del hedonismo epicúreo –pues no es mi intención el adoctrinamiento de nadie, sino, por el contrario, la intención es despertar el interés por la filosofía–, sino que rastreamos los orígenes de los principios básicos del hedonismo para comprender el por qué y el para qué de dichos principios, pues considero que de esta forma podremos deshacernos de todas las malas interpretaciones y prejuicios que alrededor del hedonismo epicúreo se han acumulado, pero sin caer en el adoctrinamiento.

De lo anterior se deduce la importancia de analizar la formación filosófica de Epicuro, la cual es misteriosa y confusa, pues algunos dicen que se entregó a la lectura de los escritos de Aristipo de Cirene y Demócrito. Otros sostienen que se educó con Pánfilo platónico y Nausífanos atomista. Incluso el propio Epicuro se decía autodidacta. En esta investigación no abordaremos las influencias anteriormente señaladas, sino que nos abocaremos al análisis de la influencia que Aristóteles, específicamente a través de la *Ética nicomaquea*, ejerció sobre Epicuro. El hecho de que en la presente investigación se analice la influencia que Aristóteles ejerció sobre Epicuro responde a que se puede notar en los escritos de Epicuro una gran cercanía entre la forma en que éste concibe a la filosofía y la forma en que Aristóteles concibe a la ética en la *Ética nicomaquea*. En este sentido coincidimos con Carlos García Gual, quien comenta:

Se ha dicho que <<de no haber existido Demócrito, no habría existido la filosofía de Epicuro>>. De no haber existido Aristóteles, tampoco. Por lo menos habría distanciado mucho de presentarse como el sistema que ahora conocemos.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Madrid. Alianza Editorial. 2002. p. 10.

De acuerdo con lo anteriormente dicho, en nuestra investigación realizaremos un análisis de la *Ética nicomaquea*, en la cual Aristóteles define a la ética como un saber más práctico que teórico e independiente de cuestiones gnoseológicas y epistemológicas, contrario a la constitución de la ética platónica que centra su finalidad en la obtención del saber y la verdad.

Sin embargo, en nuestra investigación no sólo analizaremos los escritos de Epicuro y la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, pues Aristóteles en su obra analiza la propuesta hedonista de un tal Eudoxo de Cnido, quien –sostienen comentaristas como Ingemar Düring, Werner Jaeger y Terence Irwin– tuvo una gran influencia en la Academia de Platón y en el mismo Platón, quien a su vez también tiene influencia en la *Ética nicomaquea*.

La influencia de Eudoxo de Cnido en la Academia es multidisciplinaria, pues nutrió el saber ateniense en geografía, astronomía y matemáticas con conocimientos que había adquirido en sus viajes por Mesopotamia y Egipto. Respecto a nuestra investigación, lo que más nos interesa del pensamiento de Eudoxo es que él consideraba que el placer sensual es el mejor bien para el hombre.

El análisis de la propuesta hedonista de Eudoxo es importante porque considero que su argumentación ejerce una gran influencia para que Platón conceda en el *Filebo*, contrariamente a lo que consideró en diálogos como el *Banquete*, el *Fedón* y el *Fedro*, que la obtención del placer sensual sí es importante para el buen vivir. Al revalorar, de esta

forma, la corporeidad humana, surge la necesidad de constituir la ética como un saber dirigido a la acción práctica y no solamente a la posesión de la verdad teórica.

Ahora bien, el estudio de la argumentación platónica del *Filebo* es importante no sólo por el hecho de que en este diálogo Platón reformule su postura respecto al placer sensual y su relación con el bien, sino por la influencia que el *Filebo* tiene en la argumentación de la *Ética nicomaquea*.

Con relación a lo dicho anteriormente, cabe señalar que podría ser que no fuesen Platón y Eudoxo quienes influyeron, a través del *Filebo*, en el pensamiento de Aristóteles, sino que fuesen Eudoxo y el joven Aristóteles quienes influyeron, en el *Filebo*, al viejo Platón. En realidad eso no es importante, lo realmente importante es que entre estos tres pensadores hay un diálogo que le permitió a Epicuro estructurar su hedonismo como una invitación a la filosofía y a la libertad y no, simplemente, como una búsqueda del placer sensual.

La presente investigación se ha estructurado en cuatro apartados, correspondientes a cada uno de los cuatro pensadores que analizaremos. El primer apartado se dedica a Eudoxo de Cnido, el segundo a Platón, el tercero a Aristóteles y el cuarto a Epicuro. Las principales obras que analizaremos serán: La *Ética nicomaquea* de Aristóteles, el *Filebo* de Platón y *La Carta a Meneceo, las Exhortaciones, las Máximas capitales y la Carta a Pitocles* de Epicuro.

Finalmente quiero señalar que la investigación que haremos del pensamiento de Eudoxo, Platón y Aristóteles, no cumple la simple función de mostrarnos los fundamentos de las tesis epicúreas, sino que al ser el pensamiento de Eudoxo, Platón y Aristóteles parte de la reflexión filosófica que el hombre hace de sí mismo, como tal deben y serán abordados.

## LA PROPUESTA HEDONISTA DE EUDOXO DE CNIDO

El objetivo del presente trabajo es explicar, exponer y dar a conocer lo que por hedonismo entendió Epicuro. Sin embargo, en esta investigación no pretendemos ofrecer una simple glosa de la teoría moral de Epicuro, sino que rastreamos los orígenes del hedonismo epicúreo que consiste en una forma de vivir filosofando, contrario al hedonismo entendido como la búsqueda indiscriminada por el placer de los corrompidos. Esta búsqueda de los orígenes del hedonismo epicúreo cumple la finalidad de manifestar lo que verdaderamente busca y anhela este hedonismo, a saber, el placer. De allí que la noción central alrededor de la cual gira nuestra investigación sea el placer.

El primer apartado de nuestro trabajo lo dedicamos a la exposición de los argumentos hedonistas de Eudoxo de Cnido, no porque creamos que fue él el primero en predicar el hedonismo, sino porque tuvo influencia en Platón y Aristóteles y desencadenó un proceso argumental que desembocó en el epicureísmo. Los estudios de Carlos García Gual y E. Acosta, *Ética de Epicuro*, 1974, en donde citan trabajos de P. Moraux, *Aristotelismus*, 1972, y H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, 1971, hacen énfasis e insisten en la referencia que hay en los escritos de Epicuro al pensamiento aristotélico de la *Ética nicomaquea*, en la cual se encuentran referencias al pensamiento platónico del *Filebo* y al pensamiento de Eudoxo de Cnido. De allí la importancia de analizar la argumentación de Eudoxo y la de Platón.

Respecto a la vida de Eudoxo de Cnido (408 a.C. – 350 a.C.) hay que señalar especialmente el año 367 a.C., pues en dicho año ocurrieron dos hechos de importancia histórica para la filosofía. El primero, el más notable y conocido, es la llegada del joven Aristóteles a la Academia, en la cual, al mismo tiempo, Platón replanteaba sus más importantes consideraciones y propuestas. Un ejemplo de este proceso de autocrítica es el *Sofista*, diálogo en el cual se abordan temas ontológicos respecto al ser y el no ser, y en donde se lleva a cabo el llamado parricidio. También encontramos como ejemplo de esta etapa el *Filebo*, en el cual se ponen a discusión los planteamientos éticos en torno al bien humano y su identidad con el placer y la prudencia.

El segundo hecho, no menos importante que el primero pero sí menos conocido, es la llegada de Eudoxo de Cnido y su escuela de matemáticas a Atenas. Dice Diógenes Laercio que ésta no fue la primera vez que Eudoxo se encontró en Atenas

Que siendo de veintitrés años de edad, y viéndose constituido en suma estrechez, movido de la celebridad del nombre socrático, partió a Atenas con Teomedonte, médico, el cual lo mantenía, y aun hay quien lo haga su dardaje.<sup>7</sup>

La primer estancia de Eudoxo en Atenas debe localizarse por el año 385 a.C., pues su nacimiento lo suponen en el año 408 a.C., nueve años antes del juicio a Sócrates ocurrido en el 399 a.C., lo cual nos indica que para cuando Eudoxo arribó por primera vez a Atenas, hacía catorce años que Sócrates había sido ejecutado. Comenta Diógenes Laercio que Eudoxo durante su primer estancia en Atenas se alojó en el Pireo, desde donde subía todas las mañanas a escuchar a los sofistas en la ciudad.

---

<sup>7</sup> Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos más ilustres*. (tr. José Ortiz y Sanz y José M. Riaño) México, Editorial Porrúa. 1998. p. 223.

Cuenta Diógenes Laercio que la primer estancia de Eudoxo en Atenas fue de dos meses y que después se dedicó a viajar por Egipto, Cízico y Propónide:

Habiendo estado allí dos meses, volvió a su casa, de donde siendo socorrido por sus amigos, se fue a Egipto con Crisipo...Pasó de allí a Cízico y Propónide a profesar la filosofía.<sup>8</sup>

Dieciocho años después de su primer estancia en Atenas, Eudoxo regresó en el 367 a.C. junto con sus discípulos para instalar en la ciudad su escuela de matemáticas, supuestamente, según dice Diógenes Laercio, con el afán de molestar a Platón porque, en sus principios, Platón lo había despedido<sup>9</sup>.

Señala Werner Jaeger que Eudoxo tuvo una gran influencia en el pensamiento matemático, geométrico y astronómico de la Academia, pues enriqueció la discusión griega con los conocimientos que había adquirido en sus viajes:

Desde su trato con Eudoxo tomaron Platón y sus secuaces un gran interés por los ensayos hechos por la escuela de Cízico para explicar los movimientos irregulares de los planetas mediante simples suposiciones matemáticas. Pero no fue ésta la única manera en que los estimuló Eudoxo. Ensanchó enormemente sus conocimientos de geografía y de la cultura humana, aportando precisas informaciones de Asia y de Egipto y describiendo a base de su extensa experiencia personal la situación de la astronomía en aquellos territorios. También fue importante su contribución a las cuestiones éticas. El problema de la naturaleza y significación del placer y el dolor, que había de ser tan céntrico en la ética de Aristóteles, condujo en la Academia a un gran debate en los últimos años de Platón. Jenócrates, Espeusipo y Aristóteles participaron en él con sendas obras *Del placer*; Platón participó con el *Filebo*. Muchos años después aún hablaba Aristóteles, que había conocido a

<sup>8</sup> Ídem.

<sup>9</sup> "...regresó a Atenas acompañado de un gran número de discípulos, sólo por dar envidia a Platón, como quieren algunos, porque en sus principios lo había éste despedido." Ídem.

Eudoxo en los comienzos mismos de su propia estancia en la Academia, con verdadero calor de su impresión personal, al recordar los estímulos debidos a Eudoxo. También éste suscitó dificultades acerca de las Ideas y sugirió una modificación de la teoría.<sup>10</sup>

Como ya ha sido mencionado, el mismo año que Eudoxo instaló en Atenas su escuela de matemáticas llegó de Macedonia Aristóteles, quien posiblemente fue atraído hacia Eudoxo por los novedosos conocimientos matemáticos de procedencia egipcia.

De la coincidencia espacial y temporal de ambos personajes, Ingemar Düring infiere que Eudoxo tuvo una gran influencia en la formación del pensamiento del joven Aristóteles, misma que se ve reflejada en la *Ética nicomaquea*:

Inmediatamente después de Platón fue Eudoxo quien con mayor fuerza influyó sobre él. En la primer frase de la EN le rinde homenaje indirectamente aludiendo a su principio fundamental; 'toda capacidad práctica y toda investigación científica independientemente de si se trata de un obrar o elegir, tiende hacia un bien.'<sup>11</sup>

Y no sólo esto, sino que extensos pasajes de los libros siete y diez de la *Ética nicomaquea* se dedican a la discusión de las tesis hedonistas de Eudoxo de Cnido, demostrando así que dichas tesis tuvieron una gran importancia en la reflexión ética del joven Aristóteles.

De Eudoxo no se conserva ningún escrito. Toda la información que tenemos de él es a través de comentaristas y biógrafos. La fuente que hemos utilizado para tener acceso a su pensamiento ha sido la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, pues todas las demás fuentes que hemos consultado se limitan a hacer comentarios biográficos o al análisis de su

<sup>10</sup> Werner Jaeger. *Aristóteles*. (tr. José Gaos) México. Fondo de Cultura Económica. 1997. p. 26.

<sup>11</sup> Ingemar Düring. *Aristóteles*. (tr. Bernabé Navarro) México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. 2000. p. 710.

conocimiento astronómico y matemático.<sup>12</sup> Y aunque no dudamos de la importancia y profundidad del conocimiento científico de Eudoxo, lo que nos interesa de momento son sus consideraciones morales, las cuales nos trasmite Aristóteles y son confirmadas por su hijo a través de Diógenes Laercio:

Nicómaco, el hijo de Aristóteles, dice que Eudoxo llama bien al deleite.<sup>13</sup>

Por lo pronto, nos proponemos hacer una reconstrucción de la tesis hedonista de Eudoxo de Cnido que expone Aristóteles en el décimo libro de la *Ética nicomaquea*. Para ello, citamos el extenso pasaje en el cual resume Aristóteles las tesis de Eudoxo.

Eudoxo pensaba que el placer es el bien supremo porque veía que todos los seres, racionales e irracionales, aspiran a él, y que en todos es deseable lo bueno y lo más excelente; por consiguiente, el que todos fueran atraídos hacia lo mismo indicaba que para todos el placer era el mayor bien (porque todo ser encuentra su propio bien como encuentra su alimento), y que el bien de todos y al que todos aspiran es el bien sin más. Estos argumentos convencen más por la excelencia de su carácter que por ellos mismo; pues Eudoxo era considerado como un ser de excepcional sobriedad, y así se creía que decía estas cosas no por ser amigo del placer, sino porque tal era la verdad del asunto. Pensaba que esta doctrina no era menos evidente desde el punto de vista del contrario; pues el dolor es en sí mismo evitado por todos, y su contrario, igualmente preferible. Por otra parte, él sostenía que el objeto deseable en el más alto grado es el que no se elige por causa de otra cosa, y todos están de acuerdo en que el placer es de tal índole; porque nadie pregunta con qué fin goza, como si el placer fuera elegible por sí mismo. Y cuando el placer se añade a cualquiera de los bienes, por ejemplo, a una

<sup>12</sup> Las obras que hemos consultado son: Johannes Hirschberger. *Historia de la Filosofía*. (tr. Luis Martínez Gómez) Barcelona. Editorial Herder. 1994. Vol. 1. p. 94. / Pamela M. Huby. *Sócrates y Platón*. En *Historia crítica de la filosofía occidental*. (Comp. D. J. O'Connor) Buenos Aires. Editorial Paidós. 1982. p. 123. / Frederick Copleston. *Historia de la filosofía*. (tr. Juan Carlos García Borrón) Barcelona. Editorial Ariel. 1979. Vol. 1. pp. 49, 143, 267, 269, 327, 344 - 345. / N. K. C. Guthrie. *Historia de la filosofía griega*. (tr. Alberto Medina González) Madrid. Editorial Gredos. 2000. Vol. 5. pp. 470 - 473. N. K. C. Guthrie es quien habla más extensamente sobre Eudoxo, pero se limita a citar lo dicho por Aristóteles en la *Ética nicomaquea*.

<sup>13</sup> Diógenes Laercio. Op. Cit. p. 223.

acción justa o moderada, lo hace más apetecible y, así, el bien es acrecentado por otro bien.<sup>14</sup>

Lo primero que debemos hacer son algunas precisiones en los dos términos centrales de nuestra investigación, a saber, bien y placer.

En el pasaje citado dice Aristóteles sobre el bien que:

...en todos es deseable lo bueno y lo más excelente...el bien de todos y al que todos aspiran es el bien sin más.<sup>15</sup>

De las palabras de Aristóteles podemos deducir dos cosas sobre el bien, a saber: que el bien es objeto de deseo y que el máximo bien es el deseado por todos. La idea de que el bien es objeto de deseo es central, no sólo del pensamiento filosófico, sino del pensamiento griego en general.

Tomando como base las dos proposiciones sobre el bien que Aristóteles menciona, se construye el argumento con el cual Eudoxo muestra que el placer es el bien, pues dice que al ver que todos los seres aspiran al placer, y tomando en cuenta que el bien es objeto de deseo y el máximo bien es lo deseado por todos, entonces concluía que el placer es el máximo bien. Aunque este argumento es lógicamente correcto presenta un gran problema, a saber, que si de él intentamos deducir que el placer es el máximo bien para el hombre o

---

<sup>14</sup> Aristóteles. *Ética nicomaquea* 1172b 9. La traducción de la mayoría de los pasajes citados de la *Ética nicomaquea* es de Julio Pallí Bonet publicada en Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Barcelona. Editorial Gredos. 2000. 300 pp. Cuando la traducción no pertenezca a Julio Pallí Bonet se especificará en la nota al pie de página.

<sup>15</sup> Idem.

cualquier otro ser cometeremos una *falacia de accidente*<sup>16</sup>, pues del hecho que el placer sea deseado por todos los seres no se deduce que individualmente el máximo bien para cada uno de ellos sea el placer. De lo anterior concluimos que, para mostrar que el placer es el mejor bien para el hombre, debe hacerse uso de otro tipo de argumentos que muestren que el placer es el máximo bien para el hombre. Cabe señalar que Eudoxo no comete el error lógico antes explicado, pues del argumento anterior él no deduce que para el hombre el placer es el máximo bien. Del argumento con el cual Eudoxo muestra que el placer es el máximo bien del hombre nos ocuparemos más adelante. Por el momento nos dedicaremos a determinar lo que por placer entiende Eudoxo y para ello partiremos del anterior argumento.

Dice Aristóteles que Eudoxo considera que el placer es el bien porque todos los seres, tanto racionales como irracionales, aspiran a él. De esta observación aristotélica deduzco que el placer al cual se refiere Eudoxo como el bien supremo es el placer de la sensación, pues la capacidad de sentir es compartida por los seres racionales e irracionales. Dicho de otro modo, es necesario establecer algo común como el supremo bien de todos los seres, ya que de considerar el placer como algún estado exclusivo del alma racional, sería imposible predicar este estado como el supremo bien para todos los seres, pues no todos los seres son racionales. Esta es la razón por la cual pienso que cuando Eudoxo dice que el placer es el supremo bien porque todos los seres aspiran a él, se refiere al placer de la sensación.

---

<sup>16</sup> "Cuando aplicamos una generalización a casos individuales, de manera impropia, cometemos la falacia de accidente." Irving M. Copi. *Introducción a la lógica*. (tr. Edgar Antonio González Ruiz). México, Editorial Limusa. 1999. 700 pp.

De lo anteriormente dicho podemos deducir el gran choque y desacuerdo entre las consideraciones de Eudoxo y los planteamientos del platonismo del *Fedón* o del *Fedro*, ya que Platón en estos diálogos considera que el placer sensual, y en general todo lo que sea propio de la sensación, tiene una enorme carga negativa hasta el punto en que Platón llega a considerar que el verdadero filósofo debe sentirse dichoso cuando su muerte se acerca.

Sóc.- En realidad, por tanto –dijo–, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible. Obsérvalo a partir de lo siguiente. Si están pues, enemistados por completo con el cuerpo, y desean tener a su alma sola en sí misma, cuando eso se les presenta, ¿no sería una enorme incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí adonde tienen esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon amantemente – pues amaban el saber- y de verse apartados de aquello con lo que convivían y estaban enemistados?...

-En efecto, enorme ¡por Zeus! – dijo él.<sup>17</sup>

Del enfrentamiento que hay entre la postura platónica y las tesis hedonistas de Eudoxo nos ocuparemos en el siguiente apartado, así que por el momento sólo nos dedicaremos al análisis de los planteamientos de Eudoxo. Así pues, retornando a los argumentos de este filósofo, Aristóteles señala en la *Ética nicomaquea* que pensaba que el que el placer sensual sea el máximo bien es igualmente demostrable considerando la cuestión desde el punto de vista del contrario, es decir, que siendo el dolor objeto de rechazo, y siendo el placer lo contrario al dolor, el placer es objeto de apetencia. Así pues, todo aquel que rechaza el dolor apetece el placer<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Platón: *Fedón* 67e. (tr. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Enilio Lledó Iñigo). Barcelona. Editorial Gredos. 2000. Platón, *Diálogos*. Vol. 3. 409 pp.

<sup>18</sup> "Pensaba que esta doctrina no era menos evidente desde el punto de vista del contrario; pues el dolor es en sí mismo evitado por todos, y su contrario, igualmente preferible." Aristóteles. Op. Cit. 1172b 18.

Esto último no sólo nos manifiesta la razón por la cual Eudoxo considera que el placer sensual es un bien para el hombre, sino que también nos ayuda a tener una idea más clara de lo que por placer entiende Eudoxo. Esto último es importante para nuestra investigación porque la diferencia básica entre el hedonismo que consiste en una búsqueda indiscriminada del placer de los corrompidos y el hedonismo que consiste en una forma de vivir filosofando sobre la naturaleza, lo divino y los deseos, apartando todas aquellas falsas opiniones que llenan al alma de intranquilidad, se basa en lo que por placer se entiende. Por lo que es de suma importancia definir claramente lo que por placer entiende Eudoxo. Necesitamos, entonces, analizar con mucho cuidado las tesis de Eudoxo que Aristóteles cita en su *Ética nicomaquea*.

Hasta el momento sabemos que el placer al que Eudoxo se refiere y postula como el máximo bien para todos los seres es el placer sensual, pues sólo este placer es común a todos los seres. Después señalamos que Aristóteles dice que Eudoxo consideraba también que el hecho que todos los seres huyan del dolor y busquen el placer indica que el placer sensual es el bien, pues placer y dolor son contrarios.

Ahora bien, puesto que placer y dolor son contrarios, ambos se definen correlativamente, de allí que al establecer lo que es cualquiera de los dos, estaremos aproximándonos a lo que su contrario es. Como es de suma importancia dejar bien en claro lo que por placer sensual entiende Eudoxo, y él considera que el placer sensual es lo contrario de lo que todos huyen, entonces al señalar aquello de lo que todos huyen podremos tener una idea más clara de lo que por placer sensual entiende Eudoxo. Siguiendo, entonces, nuestra argumentación preguntemos lo siguiente: ¿de qué huyen los

seres que participan de la sensibilidad? Observando su comportamiento encontramos que todos huyen del hambre, de la sed y el cansancio, que algunos huyen del frío y otros del calor, pero que, en general, todos huyen de todo aquello que de alguna forma corrompa, perturbe y lastime su sensibilidad, como el fuego al quemar. Esto nos hace pensar que cuando Eudoxo se refiere al placer sensual no está pensando en ningún tipo de suntuosidad, exceso o algo complicado, sino en la simple ausencia de todo dolor, porque eso es lo que todos los seres que participan de la sensibilidad apetecen en la inmediatez.

Tomando en cuenta que por placer sensual Eudoxo entiende la ausencia de dolor, cuando Aristóteles señala que aquél consideraba que el placer sensual es el bien porque es apetecido mientras que su contrario es rechazado, la argumentación que nos propone para manifestar que el placer sensual es el bien para el hombre es: si concedemos que el ser humano apetece el no sufrir hambre, sed, cansancio y, en general, cualquier tipo de dolor, aceptamos implícitamente que el hombre anhela el placer sensual por ser éste un bien.

En esta argumentación parece que muchos concordaban con Eudoxo. Así lo atestigua Aristóteles:

Estos argumentos convencen más por la excelencia de su carácter que por ellos mismos; pues Eudoxo era considerado como un ser de excepcional sobriedad, y así se creía que decía estas cosas no por ser amigo del placer, sino porque tal era la verdad del asunto<sup>19</sup>.

Cabe señalar que Aristóteles también considera muy convincente la argumentación de Eudoxo:

---

<sup>19</sup> Aristóteles. Op. Cit. 1172b 15.

Los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden, dicen un desatino. En efecto, lo que todo el mundo cree decimos que es así, y el que rechaza esta convicción no encontrará otra más convincente. Pues si sólo los insensatos desearan estas cosas, podría tener sentido lo que dicen, pero si también aspiran a ello los inteligentes, ¿cómo puede tenerlo?<sup>20</sup>

La argumentación con la cual Eudoxo muestra que el placer sensual es el bien para el hombre propone explícitamente una revaloración del cuerpo, pues el hombre no desea el placer porque tienda al exceso o el vicio, sino porque su propia condición como ser corpóreo y participe de la sensibilidad así lo determina. Esta revaloración del cuerpo que propone Eudoxo representa un punto de divergencia con la postura de Platón, pues este pensador considera que el cuerpo es algo negativo y lo mejor y más conveniente es desdeñar y desconfiar de todo lo que nos ofrezca.<sup>21</sup>

Considero que los argumentos anteriormente analizados son los principales con los que Eudoxo manifiesta que el placer sensual es el bien para el hombre. También pienso que estos son los argumentos con los que podemos conocer lo que por hedonismo entendió Eudoxo, el cual no es un hedonismo entendido como la búsqueda indiscriminada del placer de los corrompidos, sino un hedonismo que consiste en una forma de vivir gozando de la simple ausencia de dolor.

Si bien los argumentos anteriormente analizados estimo que son los principales con que Eudoxo manifestaba que el placer sensual es el bien para el hombre, aún hay dos características del placer sensual que hacen que Eudoxo considere al placer sensual el bien.

---

<sup>20</sup> *Ibíd.* 1173<sup>a</sup> 1.

<sup>21</sup> *Cf.* pág. 15.

Dice Aristóteles en la *Ética nicomaquea* que lo elegible por excelencia no lo es a causa de alguna otra cosa, sino que lo es por sí mismo. Al parecer, esto mismo había identificado Eudoxo en el placer sensual, pues nadie que se complace se pregunta por el fin por el cual se complace.

Así mismo decía que lo más digno de elección es lo que no escogemos por causa de otra cosa ni por alcanzar otra; y que tal es, reconocidamente, el placer, como quiera que ninguno se pregunta jamás con qué fin se deleita, dando en esto a entender que el placer es de suyo apetecible.<sup>22</sup>

Lo dicho por Aristóteles en este pasaje implica que Eudoxo consideraba que el placer sensual es un bien en sí mismo y elegible por excelencia, y que, respecto a la sensibilidad, no hay nada mejor que el placer sensual.

También considera Eudoxo, según Aristóteles, que el placer sensual es el bien porque cuando el placer sensual se añade a cualquier otro bien, la suma del placer sensual y el otro bien es mejor que el bien por sí sólo. Por ejemplo: si una acción, además de justa es placentera, es mejor que si solamente fuera justa.

Y cuando el placer se añade a cualquiera de los bienes, por ejemplo, a una acción justa o moderada, lo hace más apetecible y, así, el bien es acrecentado por otro bien.<sup>23</sup>

Esto nos sugiere tres cosas. En primer lugar, que Eudoxo no considera que el placer sensual sea el único bien del hombre. En segundo lugar, que la unión de dos placeres es más apetecible y mejor que cada placer por separado, por ejemplo, la unión de una acción

<sup>22</sup> Aristóteles. Op.Cit. 1172b 21. La traducción de este pasaje es de Antonio Gómez Robledo, publicada por la UNAM, pues considero que capta mejor el sentido del griego.

<sup>23</sup> *Ibíd.* 1172b 26.

justa con una acción placentera es mejor que la acción justa y la acción placentera por separado. Y en tercer lugar, que por esta razón el placer sensual no es el máximo bien para el hombre, pues si la unión de dos placeres es mejor que los dos placeres por separado, entonces ninguno de los dos placeres en sí mismo es el bien supremo, pues si alguno de los dos placeres fuera el bien supremo no habría nada mejor que él, ni siquiera la suma de este bien con otro bien.

Este argumento parece demostrar que el placer es uno de los bienes y no más que otro cualquiera, pues todo bien es más digno de ser elegido añadido a otro bien, que por sí solo.<sup>24</sup>

Con este mismo argumento, Platón refutará en el *Filebo* la opinión de que el placer sensual es el supremo bien, pues si la unión de una vida placentera con una vida de conocimiento es mejor y más preferible que una vida simplemente placentera o simplemente sabia, entonces eso manifiesta que ninguna de las dos vidas es la mejor y más adecuada vida para el hombre, pues de serlo habrían sido, por separado, las más preferibles de las vidas.

Con tal argumento, Platón refuta la opinión de que el bien es un placer; en efecto, la vida agradable es más apetecible con prudencia que sin ella, y si la mezcla es mejor, el placer no es el bien, porque no hay nada que, añadido al bien, pueda hacerlo más deseable.<sup>25</sup>

En el siguiente apartado analizaremos la argumentación del *Filebo*, con la cual, según lo dicho por Aristóteles, Platón refuta la opinión de que el placer sensual es el bien. La referencia que hace Aristóteles de la argumentación platónica del *Filebo* es importante porque manifiesta que Aristóteles tenía conocimiento de dicha argumentación y que

---

<sup>24</sup> *Ibíd.* 1172b 27.

<sup>25</sup> *Ibíd.* 1172b 30.

consideraba que Platón había redactado el *Filebo* con la intención de analizar la opinión de Eudoxo.

A modo de conclusión de este primer capítulo quiero hacer énfasis en el argumento con el cual Eudoxo muestra que el placer sensual es un bien para el hombre:

1. El bien es un objeto de deseo y el mal un objeto de rechazo.
2. Para todos los seres que participan de la sensibilidad, el placer sensual es un objeto de deseo y el dolor un objeto de rechazo.

De allí que:

3. Para todos los seres que participan de la sensibilidad el placer sensual es un bien y el dolor un mal.

Y puesto que:

4. El hombre es un ser que participa de la sensibilidad.

Entonces:

5. Para el hombre el placer sensual es un bien y el dolor un mal.

Este argumento no propone que el placer sensual sea el máximo bien del hombre, sino simplemente que es un bien. Hay que hacer énfasis en las premisas tres, cuatro y cinco y la relación que entre ellas se establece, porque la revaloración del cuerpo y la sensibilidad que explícitamente se propone en ellas es una idea que influirá, como lo veremos en el siguiente capítulo, en la reflexión de Platón.

## LA RESPUESTA PLATÓNICA A LOS PLANTEAMIENTOS HEDONISTAS

## DE EUDOXO DE CNIDO

Como se comentó en el primer apartado de nuestra investigación, los planteamientos hedonistas de Eudoxo de Cnido tuvieron una gran influencia en la formación filosófica del joven Aristóteles, lo cual, según Ingemar Düring, se refleja en la primer frase de la *Ética nicomaquea*, además de que en dicha obra se dedican grandes apartados a la discusión de los planteamientos hedonistas del filósofo de Cnido. Aparte de la gran influencia que tuvo Eudoxo de Cnido sobre Aristóteles, comentaristas como Werner Jaeger, Terence Irwin y Carlos García Gual plantean también su influencia en Platón. Según estos comentaristas, tal influencia se percibe en el *Filebo*.

Aristóteles cita las tesis de Eudoxo en X,2...También Platón en el 'Filebo' 11<sup>a</sup>, 60<sup>a</sup>; este Diálogo es sin duda un intento de encontrar el justo medio entre las opiniones contrapuestas de Eudoxo y Espeusipo.<sup>26</sup>

Pienso que en el *Filebo* Platón no sólo intenta conciliar la postura de Eudoxo y la de su sobrino Espeusipo, sino que en esta obra él se replantea el problema del placer sensual y su relación con el bien humano, llegando, bajo la influencia de Eudoxo, a conclusiones que pueden sorprender a los fieles lectores del platonismo de juventud.

Para el presente apartado se fija la meta de hacer patente la influencia que tiene Eudoxo en el pensamiento de Platón. No sólo porque esta influencia sea causante de una

<sup>26</sup> Ingemar Düring, *Op. Cit.* Nota al pie de página numero 157.

nueva forma de plantear el problema del placer sensual y su relación con el bien en el platonismo, sino también por la influencia que tiene el *Filebo* en la argumentación aristotélica de la *Ética nicomaquea*. Terence Irwin comenta:

Hay buenos motivos para suponer que Aristóteles está influido por el 'Filebo'; el diálogo es, por tanto, especialmente importante para entender la relación entre la teoría moral platónica y la aristotélica.<sup>27</sup>

No sabemos cuáles son los buenos motivos por los cuales Terence Irwin supone la influencia del *Filebo* en Aristóteles, pero nosotros sí tenemos un muy buen motivo para pensar en tal influencia, a saber, la referencia a la argumentación del *Filebo* que hace Aristóteles al comentar, en la *Ética nicomaquea*, la propuesta hedonista de Eudoxo de Cnido:

Con tal argumento, Platón refuta la opinión de que el bien es un placer; en efecto, la vida agradable es más apetecible con prudencia que sin ella, y si la mezcla es mejor, el placer no es el bien, porque no hay nada que, añadido al bien, pueda hacerlo más deseable. Es evidente que ninguna cosa puede ser el bien, si la adición de algo que es bueno por sí mismo hace la combinación más deseable.<sup>28</sup>

Aristóteles no hace una cita directa del *Filebo*; sin embargo, el argumento al cual hace referencia en el pasaje anteriormente citado se desarrolla en esa obra. Además, Aristóteles inicia la *Ética nicomaquea* con la concepción del bien como un fin perfecto y suficiente, idea que Platón desarrolla también en el *Filebo*. La concepción del bien como un fin perfecto y suficiente y la argumentación de Platón que menciona Aristóteles en la *Ética nicomaquea* serán estudiados en el presente apartado.

<sup>27</sup> Terence Irwin. *La ética de Platón*. (tr. Ana Isabel Stellino) México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. 2000. p. 522.

<sup>28</sup> Aristóteles. *Ética nicomaquea*. 1172b 30. (tr. Julio Pallí Bonet). Barcelona. Editorial Gredos. 2000.

Analicemos, pues, la argumentación del *Filebo*. El *Filebo* inicia con dos tesis contrarias entre sí:

Sóc.- Pues bien, Filebo afirma que es bueno para todos los seres vivos el disfrutar, y también el placer y el gozo y todo lo que es conforme con este género. La refutación por parte nuestra es que no son estas cosas, sino que la prudencia, el intelecto y el recuerdo y las cosas emparentadas con ellas – opinión correcta y razonamientos verdaderos – resultan mejores y más eficaces que el placer para todos cuantos son capaces de participar de ellos, y que son lo más ventajoso de todo para cuantos son y hayan de ser capaces de participar de ellos.<sup>29</sup>

Las tesis que se ponen a discusión en el *Filebo* son:

A) El placer y el gozo son el bien para todos los seres vivos.

B) La prudencia, el intelecto y el recuerdo, y las cosas emparentadas con ellos, la recta opinión y los razonamientos verdaderos, son lo mejor y lo más conveniente para cuantos son capaces de participar de ellos.

La finalidad que se busca al analizar las dos anteriores tesis es muy clara y así lo dice

Sócrates en 11d:

Sóc.- Que ahora cada uno de nosotros intentará poner de manifiesto un estado y disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Platón. *Filebo* 11d 5. (tr. María Ángeles Durán y Francisco Lisi). Madrid. Editorial Gredos. 1997. Platón. *Diálogos*. Vol. 6. 296 pp.

<sup>30</sup> *Ibíd.* 11d.

El problema al cual se enfrenta Platón en el *Filebo* es determinar si el placer sensual es aquello que hace de una vida una buena vida para el hombre o si, por el contrario, el bien es la prudencia, el intelecto, la memoria y la opinión verdadera.

La discusión que aborda el *Filebo* no es una discusión vana, pues no sólo se trata de determinar si el bien para el hombre consiste en el placer sensual o en la prudencia, el intelecto, la memoria y la buena opinión, sino señalar el modo en que debemos vivir. Lo que realmente nos estamos “jugando” en esta investigación es nuestro propio ser, por eso la urgencia de realizar una investigación responsable, consciente y crítica. En este sentido dice Sócrates:

Sóc.- Es necesario entonces que acerca de ello se alcance la verdad, cueste lo que cueste.<sup>31</sup>

Regresando a las dos tesis que se ponen a discusión en el *Filebo*, debemos subrayar que Platón nos plantea el problema como una disyunción, pues mientras la tesis A –el placer y el gozo son el bien para todos los seres vivos– implica que el bien del hombre es el placer y el gozo, la tesis B –la prudencia, el intelecto, el recuerdo y las cosas emparentadas con ellos, la recta opinión y los razonamientos verdaderos, son lo mejor y lo más conveniente para cuantos son capaces de participar de ellos– sostiene que el bien del hombre no es el placer sensual, sino que lo mejor y más conveniente para el hombre es la prudencia, la recta opinión, etcétera.

---

<sup>31</sup> *Ibíd.* 11d.

Esta no es la primer obra en que Platón analiza este problema. En sus diálogos de juventud y madurez como el *Fedón*, el *Fedro*, y el *Banquete*, defendía la tesis B —el bien es la prudencia, el conocimiento, la memoria, la buena opinión—, pues consideraba que el cuerpo era fuente de muchos males. Dice Platón en el *Fedón*:

Sóc.- Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores o deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste.<sup>32</sup>

De argumentos como el citado anteriormente Platón consideraba correcto deducir, como comentamos en el primer apartado, que aquel que verdaderamente ama y busca la verdad recibe con agrado la llegada de su muerte.<sup>33</sup>

Sin embargo, Platón nos advierte que en el *Filebo* su argumentación en torno al problema del placer sensual y su relación con el bien tomará una nueva dirección:

Sóc.- Habiendo oído antaño, en sueños o despierto, unas razones, considero ahora sobre el placer y la prudencia, que ni uno ni otra es el bien, sino un tercer aspecto, distinto de ellos y mejor que ambos.<sup>34</sup>

De la anterior cita deducimos que la argumentación de Platón está encaminada a mostrar que debemos considerar que ni el placer sensual ni la prudencia, el intelecto, la memoria y la buena opinión son por sí mismas el bien, sino que el bien es un tercer aspecto que hasta este momento aún no ha mencionado. Lo anteriormente dicho indica que Platón ahora

<sup>32</sup> Platón. *Fedón* 66b.

<sup>33</sup> Cf. pág. 15.

<sup>34</sup> Platón. *Filebo* 20b.

considera que el problema no es que el placer sensual sea el bien o que la prudencia, el intelecto y las cosas emparentadas con ellos lo sean, pues ambas tesis son incorrectas. Ahora Platón considera que debemos centrar nuestro esfuerzo en ese tercer aspecto que aún no sabemos lo que es.

Resulta un tanto extraño que Platón no revele la procedencia o el origen de las razones que le conducen ahora a plantear de una nueva forma el problema del placer sensual y su relación con el bien. Considero que las razones a las que alude Platón es la influencia de Eudoxo en su pensamiento. Esto lo fundamentaré adelante.

Platón, antes de exponer las razones que le hacen pensar ahora que ni el placer sensual ni la prudencia y las cosas emparentadas con ella son en sí el bien, cree necesario decir algunas cosas acerca de la noción misma de bien. Esto último, señala Terence Irwin, es novedoso también en la argumentación de Platón, pues en los diálogos de juventud y en la *República* se apoya firmemente en juicios sobre la bondad de la justicia y la contribución de ésta a la felicidad, sin argumentar o fundamentar esos juicios en una definición de lo que es el bien<sup>35</sup>. En el *Filebo* desarrollará Platón, en primer lugar, una concepción de lo que es el bien, para, tomando como base la noción del mismo, manifestar que ni el placer sensual ni la prudencia son el bien en sí, sino un tercer aspecto que resulta ser mejor que ambos.<sup>36</sup>

Platón propondrá ahora dos caracteres del Bien, el primero de los cuales es la perfección.

<sup>35</sup> Cf. Terence Irwin. Op. Cit. p. 542.

<sup>36</sup> Cabe señalar que Platón inicia su investigación de la misma forma en que lo hace Eudoxo, a saber, desarrollando una concepción de lo que es el bien. Cf. pág. 13.



Sóc.- ¿Es necesario que la perfección sea lote del bien o que no lo sea?

Pro.- La suma perfección, Sócrates.<sup>37</sup>

¿Qué quiere decir Platón cuando afirma que el bien es perfecto? Para responder esta pregunta es necesario que sepamos qué significa la palabra perfecto o en qué sentido Platón habla de la perfección, para de esta forma poder comprender lo que quiere dar a entender al decir que el bien es perfecto.

Consultando diversos diccionarios de filosofía encontramos que, en general, se dice que algo es perfecto cuando está acabado y completo, de tal forma que no le falta ni le sobra nada para ser lo que es. Señala José Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía* que esta idea de perfección resurge frecuentemente en el pensamiento griego.

Cuando Platón dice que el bien es perfecto, considero que entiende por perfecto la característica de aquello que no le falta ni le sobra nada para ser lo que es por la siguiente razón:

Sóc.- Veamos, pues, y juzguemos la vida del placer y la de la prudencia, considerándolas aisladas.

Pro.- ¿Cómo dices?

Sóc.- Que no haya prudencia en la vida del placer, ni placer en la de la prudencia. En efecto es menester, si uno de ellos es el bien, que no necesite además de nada para nada; pues si resultara que lo necesita, entonces ya no es ese nuestro verdadero bien.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Platón *Filebo* 20d 1.

<sup>38</sup> *ibíd.* 20e 1.

Puesto que Platón considera que el bien es perfecto, cree necesario que aquello que sea el bien debe ser algo completo en sí mismo, es decir, que nada fuera de él o extraño a él lo complemente de alguna forma, pues de lo contrario no sería el bien. Por eso dice Platón que hay que examinar la vida de placer sensual aislada de la vida de prudencia, así como también hay que examinar la vida de prudencia aislada de la vida de placer sensual, pues si alguna de estas dos vidas es el bien, aquella que sea el bien no necesitará para nada de la otra.

Esta es la razón por la cual sostengo que, cuando Platón dice que el bien es perfecto, está usando perfecto en el sentido de aquello a lo cual no le falta ni le sobra nada para ser lo que es, pues aquello que es el bien, dice Platón, no puede ser complementado por nada, ya que el bien es algo perfecto y completo.

El segundo carácter del bien que menciona Platón es la suficiencia:

Sóc.- ¿Y qué? ¿Es suficiente el bien?

Pro.- ¿Cómo no?, y en ello difiere de todos los demás seres.<sup>39</sup>

Respecto a este segundo carácter del bien, no nos viene a la mente la pregunta por el sentido de dicha palabra, sino más bien nos preguntamos: ¿Respecto a qué y para quién es suficiente el bien?

El propio Platón nos resuelve la duda al decir:

---

<sup>39</sup> Ibíd. 20d 3.

Sóc.- Pues bien, pienso yo, es absolutamente forzoso decir esto de él: que todo aquel que lo conoce lo acecha y persigue con la intención de capturarlo y poseerlo, y no se preocupa de ninguna de las demás cosas, excepto de las que se cumplen con bienes.<sup>40</sup>

Puesto que Platón piensa que el bien es perfecto, cree necesario que aquello en que consista debe ser suficiente para hacer de una vida una buena vida, pues si necesitara que lo complementara alguna otra cosa, entonces ya no sería el bien, pues a lo perfecto no le falta ni le sobra nada para ser lo que es. De lo anteriormente dicho se concluye que el bien es suficiente para hacer de una vida una buena vida, y aquel que goce del bien no necesitará de ninguna otra cosa para vivir una buena vida.

El bien es perfecto y suficiente, dice Platón, de allí que aquello que sea identificado con el bien deba ser algo perfecto y suficiente para hacer de una vida una buena vida.

Después de haber establecido que el bien es perfecto y suficiente, Platón se propone demostrar lo que ya había señalado en 20b, a saber, que ni el placer sensual ni la prudencia son en sí mismos el bien, sino que el bien es un tercer aspecto mejor que los dos anteriores.

Entonces Platón pregunta:

Sóc.- ¿Aceptarías tú, Protarco, vivir toda una vida gozando de los mayores placeres?

Pro.- ¿Por qué no?

Sóc.- ¿Crearías que necesitas además alguna otra cosa si tienes eso al cien por cien?

Pro.- De ningún modo.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Platón. *Filebo* 20d 5.

<sup>41</sup> *Ibíd.* 21<sup>a</sup>.

Puesto que el bien es perfecto y suficiente, Platón le pregunta a Protarco si una vida de placer sensual sería una buena vida sin la ayuda de alguna otra cosa como el entendimiento, la memoria, la opinión verdadera, etcétera. En otras palabras, lo que Platón busca indagar es si el placer sensual es suficiente para hacer de una vida una buena vida. Protarco responde que sí, manifestando, de esta forma, que considera que el placer sensual es suficiente para hacer de una vida una buena vida. Sin embargo, Platón no coincide con él, pues señala:

Sóc.- Sin tener intelecto ni recuerdo, ciencia ni opinión verdadera, en primer lugar, ¿no es, ciertamente, forzoso que ignores eso mismo, si estás gozando o no, puesto que estás vacío de toda prudencia?

Pro.- Es forzoso.

Sóc.- E igualmente, al no tener memoria es ciertamente forzoso que tampoco recuerdes que gozaste en otro tiempo, y que no quede tampoco recuerdo alguno del placer que te embarga en el momento actual; asimismo, al no tener opinión verdadera no puedes estimar que gozas cuando estás gozando, y privado de razonamiento tampoco eres capaz de estimar que gozarás en el futuro:...

<sup>42</sup>

Platón considera que sin la memoria, la opinión verdadera, el conocimiento, etcétera, el hombre, en cierta forma, sería "insensible" al placer y al dolor, pues al no tener conocimiento alguno sobre el placer y el dolor, no podría darse cuenta de que está gozando cuando goza, pues ¿cómo podría reconocer el gozo sin recuerdo de lo que es gozar?

La argumentación de Platón es la siguiente: si para poder estimar que gozamos necesitamos la capacidad de reconocer lo que es el placer y el gozo, y si, además, para esto último necesitamos tener el recuerdo de lo que es el placer y el gozo, entonces sin memoria no es posible gozar. Por esta razón Platón no considera que sea posible tener una vida de

---

<sup>42</sup> Ibíd. 21b.

placer sensual sin memoria y recuerdo, lo cual demuestra que una vida de puro placer sensual no es suficiente para hacer de una vida una buena vida, pues para tener una vida de placer sensual necesitamos tener memoria y recuerdo.

Después de haber manifestado que el placer sensual no es suficiente para hacer de una vida una buena vida, Platón se propone hacer lo mismo respecto al intelecto, la prudencia, el conocimiento y las cosas emparentadas con ellos:

Sóc.- No nos relajemos, sin embargo; cambiemos y veamos, a su vez, la vida del intelecto.

Pro.- ¿A qué clase de vida te refieres?

Sóc.- Si alguno de nosotros aceptara vivir con prudencia, intelecto, ciencia y pleno recuerdo de todo, pero sin participar de placer ni mucho ni poco, ni tampoco de dolor, sino totalmente insensible a todas esas cosas.

Pro.- Ninguna de esas dos vidas, Sócrates, sería, para mí al menos, elegible, ni tampoco, creo yo, le podría parecer nunca a otro.<sup>43</sup>

Cuando Platón le pregunta a Protarco si considera que una vida de intelecto –poseedora de conocimiento, prudencia y opinión verdadera– ajena a toda percepción sensible, en la cual no habría dolor alguno que suprimir y padecer, es una buena vida y Protarco le responde que no, Platón acepta lo dicho por Protarco sin ofrecer ninguna argumentación por la cual él acepta la proposición de Protarco, pues inmediatamente después dice:

Sóc.- ¿Y la que participa de ambas, Protarco, resultado común de la mezcla de las dos?

Pro.- ¿Dices una vida de placer y también de intelecto y prudencia?

Sóc.- Sí; así la planteo yo.

Pro.- En verdad todo el mundo la preferirá a cualquiera de aquéllas, y añadida a aquéllas, todos sin excepción.

Sóc.- ¿Comprendemos entonces qué es lo que nos ocurre en los argumentos presentes?

---

<sup>43</sup> *Ibíd.* 21e.

Pro.- Por supuesto: han sido propuestas tres vidas, ni una ni otra de las dos primeras era suficiente ni elegible para ningún humano ni ser vivo.

Sóc.- ¿Entonces, no resulta ya evidente al respecto que ninguna de esas dos contenía el bien? Pues hubiera sido suficiente, perfecta y elegible por todas las plantas y los animales que tuvieran posibilidad de vivir así constantemente a lo largo de su vida....

Pro.- De hecho parece que es así.<sup>44</sup>

Resulta sumamente sorprendente que Platón no ofrezca ninguna argumentación por la cual conceda que una vida ajena a toda perturbación sensual no es una buena vida para el hombre, pues en el *Fedón* señaló a este tipo de vida como la mejor y más dichosa. En cambio en el *Filebo* simplemente se limita a afirmar la respuesta de Protarco y a deducir de allí que ni el placer sensual ni el intelecto son el bien, ya que ni uno ni otro resultan ser suficientes para hacer de una vida la mejor de las vidas, sino que la combinación de ambos, prudencia y placer sensual, es el bien.

Pienso que Platón juzga que una vida de intelecto y ajena al dolor y al placer no es una buena vida para el hombre, no tanto porque esta forma de vida no resulte apetecible – de hecho, a un hedonista como Eudoxo, que apetece el placer con el único fin de suprimir el dolor, podría resultarle apetecible una vida en la cual no se tenga que preocupar por suprimir el dolor– sino por el hecho de que este tipo de vida no es una forma de vida propiamente humana, sino propia de la divinidad.

Sóc.- En la comparación de las vidas se dijo que el que escogiera la vida del intelecto y la prudencia no debía gozar ni mucho ni poco.

Pro.- Y tanto que se dijo.

Sóc.- Entonces tal sería el estado de ese hombre; y quizás no sea absurdo el que esa fuera la más divina de todas las vidas.

Pro.- Por lo menos no es verosímil que los dioses gocen, ni lo contrario.

---

<sup>44</sup> Platón. *Filebo*. 22<sup>o</sup>.

Sóc.- En efecto, no lo es; pues sería indecoroso que les aconteciera lo uno o lo otro.<sup>45</sup>

En el pasaje anteriormente citado Platón dice que la vida de intelecto ajena al gozo y, en general, a toda sensación es la mejor de todas las vidas y propia de los dioses. A pesar de lo anterior Platón piensa que esta vida no es la mejor vida para el hombre, pues posiblemente ha considerado lo mismo que Eudoxo, a saber, que el hombre apetece el placer, no porque sea un adicto al vicio y la corrupción, sino porque participa de la sensibilidad y necesita suprimir el dolor corporal cuando éste se presenta. Si el hombre no participara de la sensación, entonces el intelecto, la memoria, la buena opinión y las cosas emparentadas con ellos serían el bien del hombre, pues no tendría la necesidad del gozo y el placer. Sin embargo, no puedo afirmar nada de lo que he dicho anteriormente porque Platón nada dice. El caso es que en el *Filebo* considera que ni el placer sensual ni la prudencia son suficientes por sí mismos para hacer de una vida una buena vida, sino que la combinación de una vida de placer sensual y una vida de prudencia resulta ser la más apetecible de las vidas para cualquier hombre.

A pesar de lo anterior, Platón no queda satisfecho con esta conclusión y propone iniciar una nueva argumentación.

Sóc.- ....No le disputo a la vida mixta los honores de la victoria para el intelecto, pero hay que mirar y examinar qué vamos a hacer a propósito del segundo premio. Pues podríamos atribuir la causa de esa vida mixta, el uno al intelecto, el otro al placer y así, aunque el bien no sería ninguno de los dos, alguien podría sospechar que uno u otro es su causa...<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 33b.

<sup>46</sup> *Ibíd.* 22c.

Platón, sin negar que la combinación de placer sensual y prudencia, memoria, conocimiento, etcétera, sea mejor que el placer sensual, la prudencia, la memoria, el conocimiento, etcétera, por sí solos, considera que alguna de estas cosas podría ser la causa de esta vida mixta. La investigación que ahora se propone desarrollar tiene la finalidad de manifestar que el intelecto, la memoria, etcétera, son la causa de la vida mixta; en otras palabras, Platón busca ahora demostrar que si podemos vivir una vida mixta es a causa del intelecto, la memoria y las cosas emparentadas con ellas:

Sóc.- ....Sobre esto, más aún que antes, estoy dispuesto a competir contra Filebo, defendiendo que en esa vida mixta, aquello por cuya inclusión esa vida resulta elegible y buena a la vez, no es el placer sino que el intelecto es algo más emparentado y semejante a ello...<sup>47</sup>

Platón promete ahora hacer uso de nuevos argumentos, pues considera que no se puede demostrar que el intelecto es la causa de una vida mixta con los mismos argumentos con los que se buscaba manifestar que el intelecto era el único bien.

Sóc.- ¡Vaya, Protarco! Que el argumento que sigue es largo y no precisamente fácil a partir de ahora. En efecto, parece que, al marchar por el segundo premio para el intelecto, va a ser necesaria otra maquinaria de guerra; como otros dardos, distintos a los argumentos de antes, aunque quizás algunos sean también los mismos....<sup>48</sup>

La argumentación que Platón propondrá no es del todo nueva, pues hará uso de nociones anteriormente trabajadas por él, como el recuerdo, relacionándolas con el deseo. Además, la "maquinaria de guerra" que ahora se desarrollará ya se esbozó en 21b, cuando Platón dice que sin memoria y recuerdo no es posible estimar que se goza cuando se está gozando.

<sup>47</sup> *Ibíd.* 22d.

<sup>48</sup> *Ibíd.* 23b.

El desarrollo de la nueva investigación requiere definir, en primer lugar, las nociones de recuerdo y sensación, por lo cual Platón dice:

Sóc.- Y al hecho de que el alma y el cuerpo sean afectados juntamente en una misma afección y juntamente sean movidos, si le llamas a ese movimiento 'sensación' no hablarías fuera de tono.

Pro.- Dices la pura verdad.

Sóc.- Entonces, ¿comprendemos ya a qué queremos llamar 'sensación'?

Pro.- Y tanto.<sup>49</sup>

La sensación, dice Platón, es el hecho que el alma y el cuerpo sean afectados por un mismo fenómeno, pues piensa Platón que cuando el alma no se ve afectada por los accidentes del cuerpo no se produce la sensación.

Sóc.- Supón que de los accidentes que en todo momento experimentamos según el cuerpo, unos se agotan en el cuerpo antes de llegar al alma, dejándola insensible, mientras que otros penetran a ambos y provocan una especie de sacudida propia y a la vez común a uno y otra.<sup>50</sup>

Del mismo modo, consideramos que las afecciones propias del alma que no se originan en algún accidente del cuerpo y que pueden no afectar al cuerpo no son sensación, sino sentimiento. La diferencia entre sensación y sentimiento consiste en que la sensación tiene su origen en los accidentes del cuerpo y el sentimiento tiene su origen en los accidentes del alma. La diferencia entre sensación y sentimiento la comentamos para evitar algún posible malentendido, pero en las siguientes cuartillas nos ocuparemos únicamente de la sensación.

Después de haber definido lo que es la sensación, Platón define lo que es el recuerdo:

---

<sup>49</sup> *Ibíd.* 34<sup>r</sup>.

<sup>50</sup> *Ibíd.* 33d.

Sóc.- Al decir que el recuerdo es 'conservación de la sensación' uno hablaría, en mi opinión, correctamente.

Pro.- Y tan correctamente.<sup>51</sup>

El recuerdo, dice Platón, es la conservación de la sensación y no es lo mismo que la propia sensación, pues el alma puede estar rememorando lo contrario a lo que está padeciendo en la sensación.

Sóc.- Sin embargo, decimos, el que desea desea algo.

Pro.- ¿Cómo no?

Sóc.- Lo que desea no es lo que está experimentando. Pues tiene sed, que es un vacío, y desea satisfacción.

Pro.- Sí.<sup>52</sup>

Es importante que Platón distinga entre el recuerdo de la sensación y la propia sensación, debido a que busca probar que el intelecto, la memoria, etcétera son la causa de la vida de placer sensual argumentando que el origen del deseo no se encuentra en las carencias del cuerpo, sino en la memoria y el recuerdo. En los siguientes párrafos nos abocaremos a la exposición de esta argumentación.

Sobre el deseo Platón comenta:

Sóc.- ¿Llamamos 'tener sed' siempre a lo mismo?

Pro.- ¿Cómo no?

Sóc.- ¿Y eso es estar vacío?

Pro.- Y tanto.

Sóc.- Entonces, ¿la sed es un deseo?

Pro.- Sí, de bebida.

Sóc.- ¿De bebida o de llenarse de bebida?

Pro.- Creo que de llenarse.

---

<sup>51</sup> Platón. *Filebo*. 34<sup>a</sup>.

<sup>52</sup> *Ibíd.* 35b.

Sóc.- Entonces, según parece, aquel de nosotros que está vacío desea lo contrario de lo que está experimentando, puesto que cuando está vacío desea llenarse.

Pro.- Clarísimo.<sup>53</sup>

El deseo, dice Platón, es el anhelo de sentir o padecer lo contrario a lo que en ese momento se siente o se padece. Tomando el ejemplo que desarrolla Platón, decimos que cuando el cuerpo y el alma se ven afectados por el vacío de bebida se siente o se padece sed, y en este caso, el deseo es el anhelo de llenar ese vacío de bebida, en otras palabras, desear es anhelar lo contrario a lo que se siente o se padece. De lo anteriormente dicho Platón deduce que:

Sóc.- Lo que desea no es lo que está experimentando. Pues tiene sed, que es un vacío, y desea satisfacción.

Pro.- Sí.

Sóc.- Entonces, algo en el que tiene sed debe tener contacto con la satisfacción.

Pro.- Necesariamente.

Sóc.- Imposible que sea el cuerpo, pues está vacío.

Pro.- Sí.

Sóc.- Queda pues que sea el alma la que tiene contacto con la satisfacción, por la memoria, claro está: pues, ¿con qué otra cosa iba a tenerlo?

Pro.- Exactamente, con ninguna otra.<sup>54</sup>

Puesto que el deseo es la apetencia de sentir o padecer lo contrario a lo que se siente y padece, Platón considera que el deseo no puede originarse en el cuerpo porque precisamente es el cuerpo el que está vacío. Por ello Platón concluye que es en el alma donde se origina el deseo, pues es en la memoria donde reside el recuerdo de lo contrario a lo que se está sintiendo o padeciendo. En otras palabras, el deseo no se origina en la sensación, sino en el recuerdo de sensaciones pasadas.

<sup>53</sup> *Ibíd.* 34e.

<sup>54</sup> *Ibíd.* 35b.

Sóc.- Ese razonamiento nos dice que no hay deseo del cuerpo.

Pro.- ¿Cómo?

Sóc.- Porque demuestra que el esfuerzo de todo ser vivo apunta en dirección opuesta a lo que está experimentando.

Pro.- Y tanto.

Sóc.- Y el impulso que conduce a lo contrario de lo que se está experimentando demuestra que hay recuerdo de esos estados contrarios.

Pro.- Totalmente.

Sóc.- Al demostrar que la memoria es la que conduce a lo deseado, el razonamiento ha revelado que todo impulso, deseo, el principio de todo ser vivo, reside en el alma.<sup>55</sup>

Este argumento es la razón por la cual Platón considera que la causa de una buena vida – una vida mixta de placer sensual e intelecto, memoria, etcétera– es el recuerdo y la memoria, pues como ya había señalado en *Filebo* 21c, no es posible vivir una vida de placer sensual sin memoria y recuerdo, pues sin recuerdo no podríamos estimar que gozamos cuando gozamos y, como señaló en este argumento, sin memoria y recuerdo no se despertaría el deseo de gozar cuando se sufre.

---

<sup>55</sup> *Ibid.* 35c.

A manera de conclusión de este capítulo, podemos decir que, según el *Filebo*, no debemos buscar el bien del hombre simplemente en el placer sensual o simplemente en el intelecto, la prudencia y el conocimiento, sino en la combinación de estas dos cosas.

Sóc.- Tanto ahora como al principio el razonamiento nos ha revelado que no debemos buscar el bien en la vida sin mezcla, sino en la que la comporta.

Pro.- Totalmente.<sup>56</sup>

Sin embargo, este sólo es el principio de la investigación que debe ser realizada, pues

Platón continúa diciendo:

Sóc.- ¿Hay mayor esperanza de que lo que buscamos sea más evidente en la vida bien mezclada que en la que no lo esté?<sup>57</sup>

Pro.- Mucha.

Sóc.- Hagamos, pues, la mezcla, Protarco, rogando a los dioses, sea Dionisos, sea Hefesto, sea cualquier otro aquel de los dioses al que corresponda el honor de la mezcla.<sup>57</sup>

De acuerdo al pasaje anteriormente citado, Platón ahora nos exhorta a indagar sobre ese tercer aspecto que él ha mostrado es el bien, pues juzga que se ha resuelto la discusión de si el placer sensual es el bien o la prudencia, el intelecto, la memoria y las cosas emparentadas con ellos lo es.

Es importante llevar a cabo la investigación que ahora nos señala Platón porque no se trata de hacer cualquier tipo de combinación, sino que debemos encontrar la mejor de todas. Recordemos que el asunto sobre el cual estamos tratando no es un asunto cualquiera,

---

<sup>56</sup> *Ibid.* 61b.

<sup>57</sup> *Ídem.*

sino que estamos tratando sobre la forma en que nos conviene ser. Por eso la necesidad de buscar la buena combinación y no conformarnos con cualquiera.

Respecto a la investigación que ahora debemos iniciar, Platón nos ha señalado un camino por el cual podemos empezar, a saber, el análisis de la razón, pues la memoria, que es parte de la razón, es la causa que hace posible una vida de mezcla. Esto no significa que regresemos a considerar que el bien sea idéntico al conocimiento teórico y la adquisición de la verdad, pues la revaloración que se ha hecho del cuerpo respecto al bien en el *Filebo*, nos inclina a abordar a la razón con relación a la vida práctica

De acuerdo a lo anterior, en el próximo capítulo analizaremos la *Ética nicomaquea*, en la cual, precisamente, Aristóteles constituye a la ética como un saber práctico.

## LA ÉTICA NICOMAQUEA

La *Ética nicomaquea* es una obra que se suele ubicar en el último periodo de la producción literaria de Aristóteles a causa, dice T. Martínez Manzano en la introducción a la traducción de la *Ética nicomaquea* de Julio Pallí Bonet, del gran distanciamiento que se percibe entre la argumentación de su autor y el pensamiento platónico:

La *Ética nicomaquea* suele atribuirse al último periodo de la producción literaria de Aristóteles en razón, entre otras cosas, de las diferencias que separan a esta obra del pensamiento de Platón, maestro de Aristóteles y cuyas ideas fueron ampliamente compartidas por su discípulo en los tratados de juventud de éste.<sup>58</sup>

El comentario de Martínez Manzano no es impreciso, pues en la *Ética nicomaquea* Aristóteles concibe a la ética, no como un conocimiento teórico, sino como un conocimiento práctico, tomando distancia del resto de los tratados sobre ética de la época y, sobre todo, de los de Platón. Dice Ingemar Düring:

El dominio de la ética es para [Aristóteles] la acción humana...la finalidad de la ética no es el conocimiento de la virtud, sino la educación para formar un hombre valioso; metódicamente se tiene que partir de los hechos singulares y preguntar: ¿qué consideramos como bueno para nosotros, por qué es bueno y por qué debemos hacer el bien?<sup>59</sup>

El comentario de Ingemar Düring se ve confirmado con la primer frase de la *Ética nicomaquea*, pues en ella dice Aristóteles:

<sup>58</sup> T. Martínez Manzano. *Introducción a la traducción de la 'Ética Nicomaquea' de Julio Pallí Bonet*. Barcelona. Editorial Credos, 2000. p. 18.

<sup>59</sup> Ingemar Düring. *Op. Cit.* p. 70<sup>o</sup>.

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por eso se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.<sup>60</sup>

Sobre el mismo asunto, Werner Jaeger considera que uno de los aspectos en donde Aristóteles se distancia en mayor medida del pensamiento platónico es en el sentido de un término que es central en el campo de la ética, a saber: la *phrónesis*.

Platón comprendía [por *phrónesis*] siempre el conocimiento teórico de la idea, acabando incluso por volverse sinónimo de expresiones que de suyo sólo designan un puro conocer y no encierran referencia alguna a la esfera práctica, como *sofia, nous, epistème, theoría*.<sup>61</sup>

De acuerdo con lo dicho por Jaeger, la *phrónesis* en el pensamiento de Platón tiene un significado fuertemente teórico, por lo cual él no distingue el conocimiento práctico del conocimiento teórico. Así pues, el hombre moralmente bueno se inclina por la comprensión teórica.

El *phrónimos*, el hombre moralmente comprensivo, es *phrónimos* según Platón, porque está emparentado e íntimamente ligado con el ser inmutable, y por eso puede contemplar la verdad misma.<sup>62</sup>

Por el contrario, en la *Ética nicomaquea* Aristóteles desarrolla el concepto de *phrónesis* como el saber práctico respecto a lo conveniente e inconveniente para la vida y lo distingue de la *episteme* o el saber científico.

Aristóteles reduce el término a su significación en el lenguaje usual, esto es, al sentido que tenía antes de Platón. Le despoja de todo su alcance teórico y diferencia tajantemente su esfera de la *sofia* y del *nous*.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Aristóteles. Op. Cit. 1094<sup>a</sup> 1.

<sup>61</sup> Werner Jaeger. Op. Cit. p. 482.

<sup>62</sup> Ingemar Düring. Op. Cit. p. 708.

Aristóteles, a partir de dicha distinción, delimita la reflexión ética al campo de las acciones y elecciones del hombre y su contribución en la obtención del bien práctico para la vida. De lo anterior se concluye que la cuestión central de este apartado es indagar la diferencia entre la *epistémé* y la *phrónesis*, pues de ella se sigue la constitución de la ética como un saber práctico.

Pese a que en la *Ética nicomaquea* encontramos una nueva forma de concebir a la ética, no pienso que lo cause el distanciamiento de Aristóteles respecto al pensamiento de Platón, pues si bien El Filósofo en su obra se distancia del pensamiento platónico de juventud –en el cual Platón piensa que la adquisición del conocimiento teórico y científico es lo único que hace de una vida una buena vida y, considerando que los deseos y percepciones del cuerpo son un impedimento para la adquisición de la verdad, no duda en concluir que el filósofo debe alegrarse cuando su muerte se aproxima<sup>64</sup>–, por otro lado en la *Ética nicomaquea* se encuentra bajo la influencia del pensamiento platónico de madurez, específicamente por las consideraciones del *Filebo*, diálogo que analizamos en el apartado anterior y en el cual Platón concede que no sólo el saber, conocimiento, opinión verdadera, etcétera, hacen de una vida una buena vida para el hombre, sino que se requiere la combinación de estas cosas con el gozo del placer sensual para hacer de una vida una buena vida para el hombre.

---

<sup>63</sup> Werner Jaeger. Op. Cit. p. 101.

<sup>64</sup> Cf. Platón. *Fedón* 66b.

Las razones por las cuales se piensa que la *Ética nicomaquea* está bajo la influencia del *Filebo* son: en el primer libro de la *Ética nicomaquea* Aristóteles desarrolla la noción de bien como el fin último, perfecto y suficiente de las acciones humanas, y dicha noción la trabajó Platón en el *Filebo* con la intención de manifestar que ni el placer sensual ni el conocimiento, intelecto y las cosas emparentadas con ellos son en sí mismos el bien. También el hecho de que Aristóteles haga mención de la argumentación platónica del *Filebo* en el décimo libro de la *Ética nicomaquea* es evidencia de que Aristóteles tuvo muy en cuenta este diálogo al momento de redactar su propia obra<sup>65</sup>.

Sin querer restar originalidad a la argumentación aristotélica de la obra que nos ocupa, quiero señalar que en ella Aristóteles realiza la investigación que Platón bosqueja en el *Filebo*, a saber, el análisis de los diferentes componentes de la vida humana que nos permitan determinar el buen modo en que hemos de vivir, pues Platón señala en el *Filebo* que no basta señalar que la buena vida es una mezcla de la vida sensual y la vida de razón, sino que hay que comprender la manera en que las dos vidas se deben mezclar<sup>66</sup>. Esto último no quiere decir que considere que la *Ética nicomaquea* sea la continuación del *Filebo*, simplemente quiero manifestar la importancia que tiene éste para aquélla, pues considero que después del *Filebo* la ética no pudo seguir siendo un saber únicamente

---

<sup>65</sup> Cf. pág. 24.

<sup>66</sup> "Sóc.- Tanto ahora como al principio el razonamiento nos ha revelado que no debemos buscar el bien en la vida sin mezcla, sino en la que la comporta.

Pro.- Totalmente.

Sóc.- ¿Hay mayor esperanza de que lo que buscamos sea más evidente en la vida bien mezclada que en la que no lo esté?

Pro.- Mucha.

Sóc.- Hagamos, pues, la mezcla, Protarco, rogando a los dioses, sea Dioniso, sea Hefesto, sea cualquier otro aquel de los dioses al que corresponda el honor de la mezcla." Platón. *Filebo* 61b.

teórico, sino que debió transformarse en un saber práctico, como el que Aristóteles presenta en la *Ética nicomaquea*.

También quiero hacer énfasis en que Platón no es el único pensador que influye de manera importante en la argumentación de la *Ética nicomaquea*. Eudoxo de Cnido también tiene una gran presencia a lo largo de ella, pues extensos pasajes de los libros siete y diez se dedican al análisis de sus tesis hedonistas y en el resto de la obra se le menciona esporádicamente. Comenta Ingemar Düring:

En dos pasajes famosos se siente cómo aparece ante su ojo interior el recuerdo de la 'comunidad de maestros y alumnos en la filosofía' durante su época en la Academia; Aristóteles se inclina ante la memoria de dos hombres que tuvieron la máxima importancia en su instrucción y desarrollo filosófico, Platón y Eudoxo.<sup>67</sup>

Respecto a la mención y análisis de las propuestas hedonistas de Eudoxo de Cnido en la *Ética nicomaquea*, quiero señalar que si bien Aristóteles tenía la opción de comentar y analizar el hedonismo cirenaico o cínico, que históricamente son más conocidos, decide comentar las propuestas hedonistas de un personaje que fue filosóficamente importante en su juventud.

Ahora bien, el hecho de que el tema del placer sensual y su relación con el bien se analice frecuentemente a lo largo de la *Ética nicomaquea*, no responde a un simple homenaje que Aristóteles realiza a la memoria de Eudoxo de Cnido, sino que responde a dos observaciones que se señalan al comienzo del libro diez de la obra:

---

<sup>67</sup> Ingemar Düring. Op. Cit. p. 707.

Después de esto, quizá deba seguir la discusión sobre el placer, porque parece estar íntimamente asociado a nuestra naturaleza; por eso, guiamos la educación de los jóvenes por el placer y el dolor. También parece que disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuyen, en gran medida, a la virtud moral; porque esto se extiende durante toda la vida, y tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz, ya que todos los hombres escogen deliberadamente lo agradable y evitan lo molesto.<sup>68</sup>

Según Aristóteles, hay dos razones por las cuales es necesario analizar el problema del placer sensual y su relación con el bien y el buen vivir, a saber:

- 1) Porque el placer y el dolor están íntimamente asociados a nuestra naturaleza, pues todos los hombres escogen deliberadamente lo agradable y rechazan lo molesto.
- 2) Porque disfrutar lo que se debe y rechazar lo que se debe parece contribuir al buen vivir, pues parece que todos los que buscan vivir bien escogen lo agradable y rechazan lo molesto.

Cabe señalar que podemos ver a través de las dos anteriores proposiciones un gran problema que fue analizado por los pensadores de la Grecia clásica y al cual se refiere

Emilio Lledó:

En la filosofía griega, la discusión de este concepto [placer] y su sentido va a ocupar algunas de las páginas más apasionantes de la filosofía de Platón y Aristóteles. Parecía como si el placer, como si la preocupación por sentir los ecos gratificadores de nuestro cuerpo contradijesen los empeños del sabio por encontrar un placer supremo...El *Filebo* platónico, la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, son buen ejemplo de esas tensiones intelectuales, de esas agudas disquisiciones por trazar, con las

---

<sup>68</sup> Aristóteles. Op. Cit. 1172° 20.

palabras, una teoría que acomodase la palpitante realidad corporal a los sublimes ámbitos de la contemplación.<sup>69</sup>

El problema del bien y su relación con el placer de la sensación –originado por la distinción entre alma y cuerpo– es una cuestión que les interesó mucho a los griegos, podríamos decir que prácticamente todos los pensadores y todas las doctrinas filosóficas se ocuparon en su momento de dicho problema. Uno de los pensadores que se ocupó de este problema, como bien señala Emilio Lledó, fue Platón, quien bajo la influencia de Eudoxo busca suavizar la tensión que respecto a la relación entre el bien y el placer sensual se percibe<sup>70</sup>. Cabe señalar que la *Ética nicomaquea* es el intento de Aristóteles por suavizar la oposición que se percibe entre el cuerpo y el alma al hablar del bien. En el presente capítulo mostraré que la *phrónesis* –en su sentido práctico– es para Aristóteles el punto en donde el alma y el cuerpo entran en contacto y se supera el conflicto del cual nos habla Emilio Lledó. Antes de abordar el término *phrónesis* y el sentido que Aristóteles le da, es necesario entender el modo en que Aristóteles asimila los planteamientos de Eudoxo y de Platón, es decir, lo desarrollado en los dos primeros capítulos de la presente investigación. Así pues, en las siguientes cuartillas analizaremos lo que Aristóteles piensa de las tesis de Eudoxo.

Se comentó en el primer capítulo que la argumentación que Aristóteles desarrolla respecto a los postulados de Eudoxo de Cnido es la siguiente: si el placer sensual es un bien porque su contrario, el dolor, es un mal y se concede que el hombre apetece el placer sensual para evitar o suprimir el dolor, entonces se concede que el placer sensual es un bien para el hombre y por tal motivo lo busca. Esto quiere decir que Eudoxo no pensaba que el

<sup>69</sup> Emilio Lledó. *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. España. Editorial Montesinos. 1987. p. 144.

<sup>70</sup> Cf. pág. 25.

hombre apeteciera el placer por tener una tendencia al vicio o al exceso, sino porque su propia condición humana así lo determina.

Aristóteles comenta que muchos estaban de acuerdo con Eudoxo en la argumentación anterior, pues consideraban que lo que Eudoxo decía era verdad y no pensaban que lo dijera por ser asiduo a los placeres de los corrompidos, pues, comenta Aristóteles, *Eudoxo era considerado como un ser de excepcional sobriedad.*<sup>71</sup>

Respecto a la cuestión de si el placer sensual es o no un bien, Aristóteles menciona en el libro siete de la *Ética nicomaquea* que hay quienes consideran que el placer sensual no es un bien, ni por sí mismo ni por accidente, argumentando que los hombres moderados huyen de los placeres y que los hombres prudentes, aquellos que deliberan correctamente lo conveniente y lo inconveniente para el buen vivir, persiguen lo que está exento de dolor pero no lo agradable. Dice Aristóteles:

Además, el hombre moderado rehuye de los placeres, y el prudente persigue lo que está exento de dolor, no lo que es agradable.<sup>72</sup>

Referente a esta opinión, Aristóteles considera que es un sinsentido considerar que se desea la falta de dolor pero no el placer:

Los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden, dicen un desatino....Pues si sólo los insensatos desearan estas cosas, podría tener sentido lo que dicen, pero si también aspiran a ello los inteligentes, ¿cómo puede tenerlo?<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Aristóteles. Op. Cit. 1172b 15.

<sup>72</sup> *Ibid.* 1152b 17.

<sup>73</sup> *Ibid.* 1172b 36.

Si consideramos que Eudoxo opina que el placer sensual es la ausencia de dolor y nada más que esto, podremos darnos cuenta que es un sinsentido decir que se puede desear la ausencia de dolor sin desear el placer sensual, porque placer sensual y ausencia de dolor es lo mismo. De acuerdo a lo anterior, al sostener que los hombres prudentes –aquellos que deliberan correctamente lo conveniente y lo inconveniente para el buen vivir– aspiran a la ausencia de dolor, se demuestra que los hombres prudentes desean el placer sensual porque lo consideran un bien.

Supongo que los que sostienen que el placer sensual no es un bien –argumentando que el hombre prudente y el moderado desean las cosas exentas de dolor pero no el placer sensual– confunden lo agradable con el placer sensual y el gozo, pues a nuestro modo de ver no es lo mismo lo agradable que el placer sensual y el gozo. Esta distinción se desarrollará en el apartado correspondiente al hedonismo epicúreo.

También aquellos que piensan que el placer sensual no es un bien ni por sí mismo ni por accidente argumentan: el placer es una generación perceptible hacia un estado natural, y puesto que ninguna generación es del mismo género que los fines, entonces el placer no es un bien.

Los placeres no son un absoluto bien, porque todo placer es una generación perceptible hacia una naturaleza, y ninguna generación es del mismo género que los fines, como la edificación no es del mismo género que el edificio.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> *Ibíd.* 1152b 12.

Según lo dicho por Aristóteles el placer es un movimiento, es decir, es partir de un punto y llegar a otro. En el caso de los placeres sensuales, el punto de partida es el dolor y el punto de llegada la ausencia del dolor. Los que sostienen que el placer no es un bien porque es un movimiento, separan el movimiento —el placer sensual— de aquel estado de tranquilidad que se alcanza después de satisfacer una necesidad y, al sostener que el fin es mejor que el proceso —por ser él la finalidad—, concluyen que el placer no es un bien.

Aristóteles no está de acuerdo con esta opinión por lo siguiente:

Además, tampoco es necesario que exista alguna cosa mejor que el placer, como algunos dicen que es mejor el fin que el proceso, puesto que los placeres no son procesos ni todos los placeres van acompañados de procesos, sino que son actividades y fin, y tienen lugar no cuando llegamos a ser algo, sino cuando ejercemos una facultad...<sup>75</sup>

Si bien hay placeres que son un movimiento, no todos los placeres son movimientos o productos de movimientos. Distingue Aristóteles dos tipos de placer, a saber, los que son movimientos y los que no son movimientos sino simples actividades, como el pensar o el contemplar. De estos dos tipos de placer el mejor es el que no es movimiento:

Dios se goza siempre en un solo placer y simple, pues no sólo existe una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad, y el placer reside más en la quietud que en el movimiento.<sup>76</sup>

De este modo Aristóteles amplía el sentido de placer y refuta la opinión de los que piensan que el placer no es un bien porque es un proceso, pues no sólo la acción de satisfacer una necesidad es placentera sino también la tranquilidad que le sigue.

---

<sup>75</sup> *Ibíd.* 1153a 7.

<sup>76</sup> *Ibíd.* 1154b 25.

Retomando la discusión acerca de si el placer sensual es o no un bien, Aristóteles considera que Eudoxo tenía razón al decir que es un bien aquello que es contrario a lo que todos huyen y, por el contrario, que se equivocan los que consideran que del hecho que el dolor sea un mal no se sigue que el placer sensual sea un bien:

El argumento referente a lo contrario del placer no parece tampoco acertado. Dicen, pues, que si el dolor es un mal, no se sigue de ello que el placer sea un bien, ya que un mal se puede oponer a otro mal y ambos pueden oponerse a lo que no es ninguno de ellos (y, diciendo esto, no hablan mal), pero estos juicios no son verdaderos en el caso de que hablamos. En efecto, si ambos fueran malos, ambos deberían ser evitados, y si ninguno fuera malo, ninguno sería evitado o lo sería por igual; pero ahora es evidente que al uno se le rehuye como a un mal, y al otro se le elige como un bien; y así, son opuestos el uno al otro.<sup>77</sup>

Aristóteles argumenta que, puesto que el placer sensual se desea y su contrario se rechaza, entonces el placer sensual es un bien y el dolor un mal. Por ello señala que están equivocados aquellos que opinan que del hecho de que el dolor sea un mal no se sigue que el placer sensual sea un bien —argumentando que un mal puede oponerse a otro mal— porque si el placer sensual fuera un mal sería rechazado, pero es un hecho que el placer sensual es deseado por todos, así como el dolor es rechazado también por todos. En este sentido dice Aristóteles:

Sin embargo, es generalmente admitido que el dolor es un mal y debe ser evitado; pues o es un mal absoluto o lo es por ser, en cierto sentido, un obstáculo, y lo contrario de lo que debe evitarse en cuanto que es algo que debe evitarse y es malo, es un bien.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibíd.* 1173<sup>a</sup> 5.

<sup>78</sup> *Ibíd.* 1153b 1.

Si bien Aristóteles, con estos argumentos, sostiene que están equivocados aquellos que consideran que el placer sensual no es un bien, tampoco hay que pensar que Aristóteles opinaba, como Eudoxo, que el placer sensual es el máximo bien humano, porque él considera que la vida del ser humano no se limita a la adquisición de placer sensual sino también a la adquisición del saber y la ciencia. Dice Aristóteles:

Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa.<sup>79</sup>

De la anterior cita, lo primero que nos llama la atención es el hecho que Aristóteles distingue dos cosas que podemos hacer con la razón, a saber, obedecerla y poseerla y pensar. La distinción entre estas dos funciones de la razón humana es una característica propia del pensamiento aristotélico y aquella por la cual la ética se constituye en una ciencia independiente de la epistemología y gnoseología. Dice Aristóteles:

Estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes...A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera.<sup>80</sup>

Dos son las funciones de la razón humana, una la llamamos ciencia y a la otra deliberación. La diferencia entre la ciencia y la deliberación radica en el objeto propio de cada una, pues mientras la ciencia percibe los entes que ocurren por necesidad, la deliberación actúa sobre las cosas que no ocurren por necesidad.

<sup>79</sup> *Ibíd.* 1098<sup>o</sup> 3.

<sup>80</sup> *Ibíd.* 1139<sup>o</sup> 5.

Pese a que ciencia y deliberación no son lo mismo, Aristóteles considera que ambas son disposiciones mediante las cuales el alma posee la verdad:

Las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto.<sup>81</sup>

Lo que dice Aristóteles en la anterior cita parece ser confuso, pues dice que la deliberación<sup>82</sup> es una disposición mediante la cual el alma posee la verdad, mientras que anteriormente había dicho que la deliberación actúa sobre las cosas que no ocurren por necesidad. En este sentido ¿cómo es posible poseer alguna verdad sobre las cosas que no ocurren por necesidad? Esta confusión se aclarará conforme avance nuestra exposición. Por el momento, preguntémonos el modo mediante el cual la ciencia posee la verdad:

Toda ciencia parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento, capaz de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya conocido, como decimos también en los Analíticos, unas por inducción y otras por silogismo.<sup>83</sup>

Según lo dicho, la ciencia tiene dos características que le distinguen, a saber, que es enseñable y que posee la verdad mediante el silogismo y la inducción.

El silogismo, dice Aristóteles en los *Tópicos*, es el discurso en el cual, puestas algunas cosas, otras resultan necesariamente<sup>84</sup>, es decir, que el silogismo es un

<sup>81</sup> *Ibíd.* 1139b 15.

<sup>82</sup> Usualmente *phrónesis* se traduce por prudencia, lo cual, respecto al pasaje del que estamos hablando, acarrea ciertos problemas, pues Aristóteles en el pasaje 1140<sup>a</sup> 25 dice que la *phrónesis* es el buen deliberar y por ahora sólo queremos hablar del deliberar en general, que puede ser tanto bueno como malo. Por lo anterior, en este pasaje nos referiremos a la *phrónesis* como la *phrónesis* en general, pero en los siguientes citas nos referiremos a la *phrónesis* como la buena deliberación.

<sup>83</sup> Aristóteles. *Op. Cit.* 1139b 25.

<sup>84</sup> Cf. Aristóteles. *Tópicos*. 100<sup>a</sup> 25.

razonamiento demostrativo porque, partiendo de unos principios, busca demostrar la verdad de una conclusión. Cabe señalar que esta forma de razonamiento garantiza mejor que ninguna otra la verdad de aquello que queremos demostrar, pues si las premisas del razonamiento son verdaderas, entonces la conclusión resulta casi infaliblemente verdadera y demostrable. Este procedimiento de razonar es el más característico de la ciencia, por eso dice Aristóteles que la ciencia es demostrativa:

Por consiguiente, la ciencia es un modo de ser demostrativo.<sup>85</sup>

Que la ciencia sea enseñable radica en el hecho de que los principios de los cuales parte el silogismo son necesarios, es decir, que siempre ocurren de la misma manera. Estos principios, comenta Aristóteles, no se obtienen mediante el silogismo:

Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia, el principio de lo científico no puede ser ciencia.<sup>86</sup>

Puesto que los principios de los cuales parte la ciencia en sus argumentaciones no se obtienen mediante el silogismo, entonces ¿cómo obtenemos estos principios que hacen posible el conocimiento científico? Dice Aristóteles que obtenemos estos principios a través del intelecto:

Nos resta el intelecto, como disposición de estos principios.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Aristóteles. *Ética nicomaquea*. 1139b 30.

<sup>86</sup> *Ibíd.* 1140b 30.

<sup>87</sup> *Ibíd.* 1141<sup>a</sup> 5.

El intelecto no es ciencia porque los principios que con él captamos no se obtienen mediante el silogismo, pues precisamente lo que nos proporciona el intelecto es el principio del silogismo. De acuerdo a lo anterior, dice Aristóteles, el intelecto precede a la ciencia y al silogismo y los hace posibles:

Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito.<sup>88</sup>

Respecto al intelecto y la ciencia nos resta mencionar que mientras el intelecto es el “conocimiento” de principios necesarios, la ciencia es una conocer demostrativo que parte de principios necesarios, por lo que es enseñable. En resumen, la ciencia es la parte racional del alma que entra en posesión del saber, el conocimiento y la verdad a través del silogismo y la inducción, por lo cual su fin a alcanzar es la verdad, el saber y el conocimiento.

Mientras la finalidad de la ciencia es la posesión de la verdad, el conocimiento y el saber necesario, la deliberación tiene un campo de acción muy distinto:

La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado.<sup>89</sup>

Aristóteles considera que del hecho de que la deliberación actúe sobre las cosas que ocurren contingentemente y la ciencia conozca mediante el silogismo y a partir de principios necesarios las cosas que ocurren por necesidad, se sigue la diferencia entre la ciencia y la deliberación:

<sup>88</sup> Aristóteles. *De Anima* 430<sup>a</sup> 1. (tr. Tomás Calvo Martínez) Barcelona. Editorial Gredos. 2000. 168 pp.

<sup>89</sup> Aristóteles. *Ética nicomaquea* 1112b 7.

De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera, ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la deliberación no podrá ser ciencia.<sup>90</sup>

En primer lugar, hay que señalar que si la deliberación tiene su campo de acción en las cosas que no ocurren por necesidad y, por lo tanto, pueden ser de una manera o de otra, y el conocimiento científico se funda en la demostración a través del silogismo que parte de principios necesarios, entonces la deliberación, a diferencia de la ciencia, no entra en posesión de ningún saber o conocimiento de carácter necesario y universal. En segundo lugar, también hay que señalar que del hecho de que la prudencia no sea un saber necesario, se sigue que no es enseñable.

Dado que la ciencia y la deliberación son actividades tan diferentes entre sí, nos vuelve a surgir la duda sobre el por qué Aristóteles en 1139b 15 considera que la deliberación es una disposición mediante la cual la razón posee la verdad. Siendo más específicos en nuestro preguntar, ¿cómo es que la deliberación entra en posesión de la verdad? Esta pregunta sólo podremos responderla investigando detenidamente aquello sobre lo cual actúa la deliberación. En este sentido dice Aristóteles:

Nadie delibera sobre lo eterno...ni sobre las cosas que están en movimiento, pero que ocurren siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza o por cualquier otra causa...Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y eso es lo que resta por mencionar.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> *Ibid.* 1140<sup>a</sup> 30.

<sup>91</sup> *Ibid.* 1112<sup>a</sup> 20 - 1112a 31.

Según lo anterior, las cosas que no ocurren por necesidad dependen en alguna forma de nuestra decisión, y en este sentido la deliberación tiene su campo de acción sobre las acciones y elecciones del hombre, es decir, que es aquella facultad del alma con la que el hombre determina lo que ha de elegir:

El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación.<sup>92</sup>

La deliberación, dice Aristóteles, precede a la elección, que a su vez precede a la acción.

Según lo anterior, la función de la deliberación es el conducir la acción humana. Y así como la ciencia tiene como finalidad la posesión de la verdad, la deliberación tiene la finalidad de conducir la acción humana a través de buenas decisiones. Dice José Montoya:

Si la deliberación se lleva a cabo correctamente, la decisión será la adecuada.<sup>93</sup>

A este buen deliberar lo identifica Aristóteles con la prudencia y al deliberar mal con la imprudencia:

En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general.<sup>94</sup>

El buen deliberar tiene como consecuencia el elegir lo correcto y conveniente, mientras que el mal deliberar tiene como consecuencia el elegir lo incorrecto e inconveniente. En este sentido es como la deliberación entra en posesión de la verdad. Cabe señalar que la verdad

<sup>92</sup> *Ibíd.* 1113<sup>a</sup> 4.

<sup>93</sup> José Montoya Saenz. *Aristóteles: Saber y felicidad*. Madrid. Editorial Cincel. 1985. p. 138.

<sup>94</sup> Aristóteles. *Ética nicomaquea* 1140<sup>a</sup> 25.

que posee la prudencia no es una verdad científica que se obtenga mediante el silogismo, sino que la verdad de la prudencia es una "verdad práctica" acerca de lo conveniente y lo inconveniente para el vivir en general:

La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre.<sup>95</sup>

Así pues, este modo de ser racional, verdadero y práctico, es la mediación entre la vida sensual y la vida racional que suaviza la tensión entre ambas al constituirse como una facultad racional con la tarea de examinar la conveniencia e inconveniencia de nuestras elecciones para la obtención de la buena vida. La *phrónesis* es aquello que hace posible la vida combinada de la cual hablaba Platón en el *Filebo*, porque concilia la palpitante realidad corporal con los sublimes ámbitos de la contemplación.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> *Ibid.* 1140b 20.

<sup>96</sup> Cf. pág. 38.

A modo de conclusión podemos apuntar lo siguiente: a lo largo del presente apartado hemos podido identificar tres bienes de los cuales, considera Aristóteles, participa el hombre que vive una buena vida, a saber, el placer sensual, la prudencia y la ciencia.

Respecto a la pregunta ¿qué es el bien? Algunos pensadores consideran que el bien es el placer sensual, otros que es la prudencia y otros que es la ciencia. Sin embargo, dado que el bien es perfecto y suficiente para hacer de una vida una buena vida, ni el placer sensual, ni la prudencia ni la ciencia son por sí mismos el bien del hombre, porque ninguno de los tres es suficiente para una buena vida. En este sentido dice Aristóteles:

Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados.<sup>97</sup>

De la anterior cita concluimos que el buen vivir del hombre se compone de placer sensual, prudencia y ciencia. Esto mismo señala Ingemar Düring:

La vida feliz y noble podría, en primera línea, basarse en tres valores que son considerados como los más dignos de ser elegidos. Los unos ven el máximo bien en la comprensión filosófica, los otros en la virtud ética y otros, a su vez, en el placer. La tesis central de la ética aristotélica es que esos tres valores juntos fundan la felicidad de la vida.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Aristóteles. *Ética nicomaquea*. 1178b 35.

<sup>98</sup> Ingemar Düring. *Op. Cit.* p. 672.

## EL HEDONISMO EPICÚREO

A lo largo de la presente investigación se ha ofrecido un análisis de los argumentos más importantes que, a nuestro modo de ver, contribuyeron a la formulación epicúrea del hedonismo. Hemos analizado la propuesta hedonista de Eudoxo de Cnido, la gran influencia que ejerció éste en los planteamientos platónicos del *Filebo* y la influencia que tienen Eudoxo y Platón en la estructura de la *Ética nicomaquea*, en donde Aristóteles constituye a la ética como un saber práctico más que teórico porque su finalidad no es la verdad que se obtiene a través del silogismo sino la verdad respecto a lo que es bueno para la vida, la cual se alcanza con el buen deliberar.

Ahora es tiempo de analizar el hedonismo epicúreo, pues Epicuro no sólo se limitó a recuperar el hedonismo de Eudoxo a través de Platón y Aristóteles y a afirmar que el placer sensual es un bien para el hombre, sino que conformó al hedonismo como una verdadera forma de vida. Iniciaremos nuestro análisis del hedonismo epicúreo refiriéndonos a la vida de Epicuro, pues ninguna doctrina filosófica es ajena al sentir y vivir de su autor.

Epicuro nació en Gargeto y, según Diógenes Laercio, vivió en Samos, Atenas, Colofón y nuevamente en Atenas. La primera vez que estuvo en Atenas fue alrededor del año 323 a.C., año en el que murieron Alejandro Magno, Aristóteles, Demóstenes y Diógenes de Sinope. Al morir Alejandro Magno renació en los atenienses la esperanza de recuperar el glorioso pasado de la Atenas de Pericles. Sin embargo, la esperanza se enterró

para siempre con las derrotas que sufrió el contingente griego en Cranón y Amargos y con el suicidio de Demóstenes e Hiperides, quienes fueron defensores de los ideales democráticos. De tal panorama histórico - social deducimos que Epicuro llegó a una Atenas en donde la figura de la Ciudad-Estado, centro de la vida pública y privada de todo ateniense, había desaparecido y en donde la piedad hacia los dioses y el estado había decaído. En resumen, Epicuro vivió en una época donde los pilares sobre los que se había construido la sociedad griega se habían desmoronado; en otras palabras, la sociedad ateniense se encontraba en una profunda y grave crisis moral y política. De tales hechos, intérpretes como Carlos García Gual intentan deducir el gusto de Epicuro por el hedonismo<sup>99</sup>, pues éste se identifica como una doctrina moral radicalmente individualista, que llega incluso a asociarse con el egoísmo ético<sup>100</sup>. Si bien es cierto que Epicuro nos exhorta a mantenemos lo más lejos posible de la política y el poder, también nos exhorta a procuramos los dos mejores bienes que la prudencia nos proporciona, a saber, la amistad y la justicia. Por esto no estoy de acuerdo con la interpretación de Carlos García Gual, pues Epicuro no desdeña la convivencia humana, sino que en lugar de fundamentarla en dioses y poder político, busca fundamentarla en la amistad y la justicia. Sin embargo, dado que no es objeto de nuestra investigación el pensamiento político de Epicuro, dejaremos para otra ocasión la polémica en torno a dichas consideraciones.

La educación filosófica de Epicuro es absolutamente misteriosa, pues algunos dicen que se entregó al estudio de los escritos de Aristipo de Cirene y Demócrito. Otros sostienen que se educó con Pánfilo platónico y Nausífanos atomista. Incluso el mismo Epicuro se

<sup>99</sup> Carlos García Gual. Op. Cit. p. 5.

<sup>100</sup> Egoísmo Ético: teoría ética que restringe todos los fines al bien del individuo y no ve, fuera de la necesidad del individuo, nada útil. Nicola Abbagnano. Op. Cit.

decía autodidacta. Posiblemente todas las consideraciones acerca de la formación filosófica de Epicuro tengan cierta verdad, pues el atomismo de Demócrito tiene presencia indudable en el epicureísmo, la influencia de Aristipo de Cirene es probable –aunque no hemos investigado esa posibilidad– y la tutela de Nausífanos y Pánfilo es un hecho documentado en todos los estudios sobre Epicuro. Además de las anteriores tesis acerca de la educación de Epicuro, hay otra tesis sobre el mismo tema que fue muy estudiada entre las décadas de 1960 y 1970 y que es, precisamente, la misma que hemos rastreado en esta investigación, a saber: la influencia de Aristóteles, Platón y Eudoxo de Cnido. Los estudios de Carlos García Gual y E. Acosta, *Ética de Epicuro*, 1974, en donde se citan trabajos de P. Moraux, *Aristotelismus*, 1972, y H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, 1971, hacen énfasis e insisten en la referencia que hay en los escritos de Epicuro al pensamiento aristotélico de la *Ética nicomaquea*, en la cual se encuentran referencias e influencias del pensamiento platónico del *Filebo* y del pensamiento de Eudoxo de Cnido. Precisamente Carlos García Gual nos describe el posible estado interno de la Academia al llegar Epicuro:

Jenócrates ha pasado a la historia de la filosofía como un personaje respetable, virtuoso y gris. De sus numerosos escritos no se nos ha conservado nada. Pero tal vez sea interesante recordar que tanto él como su inmediato precursor como escolarca de la Academia, Espeusipo, escribieron sendos tratados sobre el placer, y que en la Academia hubo una amplia discusión sobre este tema sin que se le diera una solución ortodoxa. El *Filebo* platónico muestra la complejidad de la teoría del viejo Platón sobre él. Y Eudoxo, otro discípulo, había mantenido la teoría de que el placer, que todos buscan naturalmente, es el bien supremo, lo que habría motivado la razonada exposición de réplica de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (libro X). Es probable que en la Academia encontrara un joven aficionado a la discusión filosófica, como era Epicuro a su llegada a Atenas, un lugar atractivo, donde la ortodoxia idealista no era una condición imprescindible, y donde se discutían vivos problemas de moral con un espíritu abierto.<sup>101</sup>

<sup>101</sup> Carlos García Gual. Op. Cit. p. 48.

Si bien no podemos señalar certeramente quiénes se encargaron de la educación filosófica de Epicuro, sí podemos señalar las influencias que se manifiestan en sus escritos, de las cuales las más importantes son Demócrito y Aristóteles, junto con Platón y Eudoxo.

La vida personal de Epicuro se muestra turbia, pues Diógenes Laercio señala que Diótimo, Epicteto y Timócrates acusan a Epicuro de haber escrito cartas impúdicas, de prostituir a su propio hermano, de vivir una vida llena de excesos y desenfrenos y de frecuentar un sinnúmero de meretrices. Se dice que Epicuro tenía tan mala constitución física que pasó largo tiempo sin poder levantarse de su propio lecho y que vomitaba dos veces al día. Epicuro, por su parte, considera en la *Carta a Meneceo* que todas las difamaciones de las que son blanco él y su escuela son producto del desconocimiento de las propuestas hedonistas que se predicaban en el Jardín<sup>102</sup>. No está en nuestro poder el dictaminar si Epicuro es culpable de las acusaciones que se le imputan o se le puede exonerar, pero sí podemos analizar si el epicureísmo es una propuesta hedonista que exhorta al hombre a gozar una vida placentera fundamentada en la filosofía y la libertad o si, por el contrario, es una propuesta que proclama la búsqueda indiscriminada del placer de los corrompidos y exhorta al hombre al desenfreno.

Lo primero que resaltaremos del pensamiento de Epicuro es que es una invitación a filosofar, pues como podremos ver, en la mayoría de sus textos nos exhorta a acercarnos a la filosofía, no porque ésta sea el conocimiento de lo divino o porque el filósofo tenga

---

<sup>102</sup> El Jardín era la casa de Epicuro en Atenas. Posiblemente la propiedad era algo extensa, pues en ella vivía Epicuro junto con sus más cercanos alumnos que se alimentaban con los vegetales que ellos mismos cultivaban en el huerto de la casa.

algún alto estatus dentro de la comunidad, sino porque considera que la filosofía es la herramienta con la que el hombre puede garantizarse el gozo del bien.

Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma.<sup>103</sup>

La filosofía, para Epicuro, no es un conjunto de oscuras divagaciones sobre lo celeste, los dioses o lo justo, sino que es la medicina del alma, aquella que la libera de sus falsas opiniones e intranquilidad. En este sentido coincidimos con Esperanza Guisán cuando dice:

El hedonismo, pues, es lucha contra los poderes y no una filosofía de salón o de sillón.<sup>104</sup>

Puesto que la invitación que nos hace Epicuro a la filosofía es una invitación a la libertad, debemos hacernos una idea de lo que es la libertad pues, al parecer, por libertad Epicuro no entiende cualquier cosa:

Es preciso que sirvas a la filosofía para que te alcance la verdadera libertad.<sup>105</sup>

Epicuro no nos invita a la libertad sustentada en el estado y la religión que, como él atestiguó, pueden destruirse, corromperse o utilizarse para manipularnos y suprimir nuestra libertad de ser. La libertad a la que nos invita Epicuro está sustentada en la reflexión y el estudio sobre el bien y el cómo podemos obtenerlo. Por eso no dudo en afirmar que Epicuro, al invitarnos a filosofar, nos invita a la libertad de ser nosotros mismos. Pienso

<sup>103</sup> Epicuro. *Fragmentos y testimonios escogidos*. frg. 2. (tr. de Carlos García Gual).

<sup>104</sup> Esperanza Guisán. *Manifiesto hedonista*. Barcelona. Editorial Anthropos. 1990. p. 38.

<sup>105</sup> Epicuro. *Fragmentos y testimonios escogidos*. frg. 4. (tr. Carlos García Gual)

que este ser nosotros mismos es la máxima tranquilidad que podemos alcanzar, pues considero que la intranquilidad de la que nos libera la filosofía –el sentir nuestro ser incompleto, malogrado y encerrado bajo un disfraz que nos impide mostrarnos como lo que somos y nos hace ser lo que los demás quieren que seamos– es el máximo mal. En este sentido dice Epicuro:

El estudio de la naturaleza no forma hombres de palabras enfáticas, ni de voz artificiosa, ni poseedores de la cultura que desea alcanzar la mayoría, sino que da hombres altivos, independientes y orgullosos de sus propios bienes, que no se preocupan mucho por aquellos que les deparan las circunstancias.<sup>106</sup>

La invitación que hace Epicuro a filosofar y a la libertad no es una invitación exclusiva para ciertos grupos políticos o económicos de la sociedad, tampoco es una invitación dirigida a gente joven o vieja, sino que es una invitación abierta a todo público.

Que nadie, mientras sea joven, se muestre remiso en filosofar, ni, al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque, para alcanzar la salud del alma, nunca se es ni demasiado viejo ni demasiado joven.<sup>107</sup>

Debemos señalar también que la invitación que Epicuro nos hace a la filosofía es una invitación abierta a todo público, pues él considera que tanto el joven como el viejo, tanto el hombre como la mujer y tanto el esclavo como el hombre libre deben tener acceso a la filosofía, pues piensa que así como todos desean la buena vida sin distinción de sexo, edad o condición social, así todos tienen necesidad y derecho de acercarse a la filosofía.

---

<sup>106</sup> Epicuro. *Exhortaciones*. 45.

<sup>107</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*. 122.

Esta característica del pensamiento de Epicúro representa una verdadera revolución en la historia de la filosofía, pues mientras Platón y Aristóteles consideraban que la filosofía es un saber exclusivo para determinados grupos sociales y sexuales, Epicuro invita a todo público a filosofar. Cuenta Diógenes Laercio que Epicuro gustaba filosofar con cualquiera que estuviera dispuesto a liberar su alma de las vanas opiniones y que en el Jardín era frecuente la presencia de mujeres, de las cuales se mencionan a Marmario, Hedia, Erocio, Nicidio y Temista. Dice Carlos García Gual:

En esa escuela se admitían personas de todas las clases sociales, incluso mujeres, tanto de vida libre, como la cortesana Hedeira, cuanto de conducta honesta, como Temista, la esposa de Leonteo, y también esclavos, lo que resultaba un tanto escandaloso.<sup>108</sup>

También cuenta Diógenes Laercio en su *Vidas de los filósofos más ilustres* que Epicuro gustaba de filosofar junto a las mujeres y los esclavos.

Hasta aquí nuestra exposición introductoria a la propuesta de Epicuro. Ahora debemos enfocarnos en el análisis de los escritos de Epicuro para justificar todo lo que hemos dicho de él y su doctrina.

Dado que Epicuro es un filósofo hedonista, podemos considerar que él pensaba que el máximo bien a alcanzar por el hombre en la vida es el placer. Pero por placer se han entendido muchas cosas y pueden aún entenderse muchas otras. Una vez más insisto en la importancia de tener muy precisa y clara la noción de placer, porque de ella deduciremos si debemos considerar al hedonismo epicúreo como una doctrina que predica la búsqueda

---

<sup>108</sup> Carlos García Gual. Op. Cit. p. 54.

indiscriminada del placer de los corrompidos o como una invitación a la libertad y la tranquilidad.

En primer lugar hay que señalar que Epicuro distingue dos tipos de placer:

La serenidad del alma y la ausencia de dolor corpóreo son placeres catastemáticos. La dicha y el gozo se revelan por su actividad como placeres en movimiento.<sup>109</sup>

La distinción entre el placer cinético y el placer estático<sup>110</sup> es que mientras el primero es un movimiento el segundo no lo es. Esto quedará más claro conforme avance nuestra explicación. Por el momento hablemos de los placeres cinéticos.

El placer cinético, dice Epicuro, nace de la necesidad de eliminar un dolor corporal o una perturbación del alma.

Pues entonces tenemos necesidad del placer [cinético], cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos del placer [cinético].<sup>111</sup>

Lo anterior lo interpreto de la siguiente forma: cuando padecemos un dolor en el cuerpo o una intranquilidad en el alma nace en nosotros el deseo de extirpar ese dolor o esa intranquilidad. Ese deseo nos hace movernos para extirpar el dolor o la intranquilidad, y a ese movimiento Epicuro lo llama placer cinético. Pongamos un ejemplo: la sed es un dolor del cuerpo y cuando yo padezco sed, nace en mí el deseo de eliminarla, para lo cual yo

<sup>109</sup> Diógenes Laercio. Op. Cit. 278.

<sup>110</sup> Al placer catastemático también se le conoce como placer estático. En nuestra investigación nos referimos al placer catastemático como placer estático.

<sup>111</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*. (tr. Carlos García Gual). 128.

bebo agua. En este caso, la sed es el dolor y el beber agua es el movimiento a través del cual yo extirpo el dolor. Cabe aclarar que el agua no es el placer cinético, sino el beberla. De lo anterior definimos al placer cinético como un movimiento mediante el cual extirpamos un dolor del cuerpo o una perturbación del alma.

Por el contrario, el placer estático no nace de la necesidad de eliminar un dolor del cuerpo o una perturbación del alma y por lo tanto no es un movimiento.

Una vez lo hayamos conseguido [no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma], 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.<sup>112</sup>

El placer estático es un estado en el cual el alma y el cuerpo disfrutan una ausencia total de todo deseo, pues al no padecer ningún dolor y perturbación, no se ven en la necesidad de moverse. De acuerdo con lo anterior, la diferencia entre el placer cinético y el placer estático radica en que mientras el primero consiste en la eliminación de dolores y perturbaciones, el segundo consiste en la ausencia total de dolores, perturbaciones y deseos. En este sentido dice Anthony A. Long:

As long as pain is absent we have static pleasure, but kinetic pleasure will last only as long as the activity giving rise to it.<sup>113</sup>

Resta señalar que Benjamín Farrington y Anthony A. Long sostienen en sus respectivas obras<sup>114</sup> que la distinción que hace Epicuro entre placer cinético y placer estático es una

---

<sup>112</sup> Ídem.

<sup>113</sup> Anthony A. Long. *The Hellenistic philosophers*. Great Britain. Cambridge University Press. 1997. Vol. 1. p. 123.

influencia directa de Aristóteles, quien propuso la existencia del placer de la inmovilidad en la *Ética nicomaquea*.<sup>115</sup>

En segundo lugar, Epicuro dice que el placer estático es el fin último de todas nuestras acciones y elecciones, es decir, que el máximo bien es la ausencia total de todo dolor del cuerpo y perturbación del alma:

Cuando decimos que el placer es la única finalidad, no nos referimos a los placeres de los disolutos y crápulas, como afirman algunos que desconocen nuestra doctrina o no están de acuerdo con ella o la interpretan mal, sino al hecho de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma.<sup>116</sup>

El máximo bien para el hombre es el placer estático.<sup>117</sup> Esto último no quiere decir que el placer cinético no sea un bien o, en el peor de los casos, que deba ser considerado un mal. Entre el placer estático y el placer cinético hay una relación de causalidad, pues si el fin de nuestras acciones y elecciones es el placer estático y nuestro cuerpo o alma se ven afectados por un dolor o una perturbación, entonces es necesario el placer cinético que extirpe el mal estar y nos permita gozar el placer estático. Así pues, la relación entre el placer cinético y el placer estático es bilateral, pues el primero lo deseamos a causa del segundo y, en ocasiones, para poder gozar del segundo necesitamos del primero. En este sentido coincidimos con Anthony A. Long:

---

<sup>114</sup> Cf. Benjamin Farrington. Op. Cit. pp. 177 – 180. Anthony A. Long. *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid. Alianza Editorial. 1984. p. 68.

<sup>115</sup> Cf. pág. 48.

<sup>116</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo* 131.

<sup>117</sup> James Warren en su obra *Epicurus and democritean ethics: an archaeology of Ataraxia*. Great Britain. Cambridge University Press. 2002.– sostiene que el hecho que Epicuro estime al placer estático como el máximo bien es una influencia de Demócrito, quien pensaba que para tener buen ánimo es preciso no ser demasiado activo, pública y privadamente. Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*. (tr. Jesús García Fernández). Madrid. Editorial Gredos. 1994. p. 597.

El placer cinético es, por tanto, o al menos así lo considero, una condición necesaria de un cierto placer <estático>, más no es tomado por Epicuro como un equivalente al placer <estático>.<sup>118</sup>

Una vez que hemos identificado aquello que estima Epicuro como el máximo bien y fin último de todas nuestras acciones y elecciones, ahora nos ocupa el modo en que podemos alcanzarlo. Cumplir nuestros deseos parece contribuir para el gozo del placer estático. Sin embargo, entre los deseos algunas diferencias nota Epicuro, pues la satisfacción de algunos parece crear más perturbación:

Ningún placer es malo en sí mismo; pero lo que hay que hacer para obtener ciertos placeres causa mayor cantidad de quebrantos que de placeres.<sup>119</sup>

Por esta razón aconseja Epicuro examinar las consecuencias de satisfacer cada uno de nuestros deseos:

A todos los deseos hay que preguntarles lo siguiente: ¿qué me sucederá si se cumple lo que el deseo persigue? ¿Y si no se cumple?<sup>120</sup>

El examen de los deseos y sus consecuencias que nos permite alcanzar el gozo del placer estático lo identifica Epicuro con la *phrónesis*:

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.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> Anthony A. Long. *La filosofía helénística: estoicos, epicúreos, escéptico*. p. 71.

<sup>119</sup> Epicuro. *Máximas capitales*. VIII.

<sup>120</sup> Epicuro. *Exhortaciones*. 71.

<sup>121</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*. 132. (tr. Carlos García Gual). Donde García Gual escribe prudencia, el texto en griego dice *phrónesis*.

La cita anterior es de gran importancia para nuestra investigación, no sólo por el hecho de que nos diga la causa y origen del buen vivir, sino porque también nos muestra la cercanía que hay entre el pensamiento de Epicuro y el pensamiento de Aristóteles. Recordemos que Aristóteles señalaba que el origen del buen vivir se encuentra en la *phrónesis*, el buen deliberar que nos conduce a la elección conveniente, y Epicuro apunta esto mismo al considerar que la *phrónesis* es el principio y origen del buen vivir:

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.<sup>122</sup>

Para Epicuro la *phrónesis* cumple la misma función que Aristóteles le confiere en la *Ética nicomaquea*, a saber, conducir nuestras acciones y lecciones a la obtención de lo más conveniente para el buen vivir. En otras palabras, la *phrónesis* para Epicuro es la correcta deliberación respecto a lo bueno y lo malo para la vida.

La pregunta que ahora nos inquieta es: ¿cómo podemos identificar lo que es conveniente y lo que no es conveniente? Considera Epicuro que si el máximo bien es el placer estático –no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma– y para alcanzarlo necesitamos satisfacer nuestros deseos, entonces debemos investigar las causas por las cuales deseamos lo que apetece para identificar aquellos deseos que tienen como fin el placer estático y dirigir nuestras acciones y elecciones a la obtención de dicho placer.

---

<sup>122</sup> ídem.

Del mismo modo hay que saber que, de los deseos, unos son necesarios, los otros vanos...de modo que, si los conocemos bien, sabremos relacionar cada elección o cada negativa con la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma.<sup>123</sup>

Epicuro en la cita anterior nos anuncia que ofrecerá una clasificación de los deseos humanos fundamentada en la obtención del placer estático. Lo anterior, según Anthony A. Long, es la intención fundamental del pensamiento epicúreo:

El intento fundamental de Epicuro consistió en mostrar cómo se puede alcanzar tal estado [ausencia de todo dolor en el cuerpo y perturbación en el alma].<sup>124</sup>

Respecto a los deseos dice Epicuro:

De los deseos, unos son naturales y necesarios, otros naturales y no necesarios, otros ni naturales ni necesarios, sino que provienen de una opinión vana.<sup>125</sup>

Epicuro distingue tres tipos de deseos, de los cuales uno es producto de la opinión vana.

Supongo que este deseo vano es aquel que llena a nuestra alma de intranquilidad; en los siguientes párrafos comprobaré la verdad o falsedad de dicha suposición. Para ello deberemos analizar el criterio con el cual Epicuro propone su clasificación de deseos.

Paralelamente a la comprobación de nuestra suposición acerca de los deseos vanos, buscaremos determinar si las dos clases de deseo restantes nos conducen al bien del cuerpo y la tranquilidad del alma.

<sup>123</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*. 127. (tr. Montserrat Jufresa)

<sup>124</sup> Anthony A. Long. *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. p. 68.

<sup>125</sup> Epicuro. *Máximas Capitales* XXIX.

Diógenes Laercio comenta y explica la Máxima Capital número XXIX de Epicuro

que hemos citado anteriormente:

Epicuro considera naturales y necesarios aquellos que sirven para eliminar los dolores del cuerpo, como beber cuando se tiene sed. Considera, por otro lado, naturales y no necesarios aquellos que, no eliminando el dolor, sólo varían el placer, como las comidas opulentas; los deseos ni naturales ni necesarios son como el afán por obtener coronas y estatuas.<sup>126</sup>

Diógenes Laercio menciona que los deseos naturales y necesarios son aquellos que únicamente se inclinan a la supresión del dolor, como el beber agua para la sed, el comer para el hambre, el dormir para el cansancio, etcétera. Los deseos naturales no necesarios son aquellos que, de ser cumplidos, sólo representan una variación del placer, es decir que, sin eliminar por sí mismos el dolor, sólo le agregan al placer una variación; ejemplos de estos deseos son, dice, el beber vino y el comer opulentamente. Por mi parte, no estoy de acuerdo con lo que Diógenes Laercio comenta, pues considero que la diferencia entre ambos tipos de deseos no está en que unos satisfagan las necesidades del cuerpo y los otros no —de hecho pienso que ambos deseos satisfacen por sí mismos las necesidades del cuerpo—, sino que la diferencia entre los deseos naturales necesarios y los deseos naturales no necesarios consiste en que los primeros únicamente satisfacen la necesidad y los segundos, además de satisfacer la necesidad, agregan una variación en el placer, como el sabor y el aroma que lo hacen más agradable. De allí que opine que, mientras los deseos naturales y necesarios se abocan a la simple satisfacción de la necesidad, los deseos naturales no necesarios están guiados a la obtención de lo agradable<sup>127</sup>. De acuerdo con lo

---

<sup>126</sup> Ídem.

<sup>127</sup> El placer es la satisfacción de la necesidad y lo agradable es la variación que algunas cosas le agregan al placer.

anterior, se da el caso de que los placeres naturales no necesarios son deseados, no para satisfacer la necesidad, sino el simple deseo por lo agradable.

Esta no es la única diferencia entre los deseos naturales necesarios y los deseos naturales no necesarios, sino que hay dos diferencias más. Epicuro dice:

Cuantos deseos, por no ser satisfechos, no conduzcan al dolor, tampoco son necesarios, sino que tienen un estímulo fácil de eliminar, ya que parecen ser generadores de dificultades o daños.<sup>128</sup>

En primer lugar, Epicuro en esta *Máxima Capital* menciona la diferencia entre los deseos naturales necesarios y los deseos naturales no necesarios, la cual consiste en lo siguiente: 1) Los deseos necesarios son aquellos que, de no ser satisfechos, producen dolor, como el comer, el beber y el dormir que, de no ser satisfechos, causan hambre, sed y cansancio. 2) Dentro de los deseos que, de ser cumplidos, suprimen y evitan el dolor, hay algunos que sólo se abocan a la supresión del dolor, como el beber agua para la sed y el comer pan para el hambre, mientras que otros, además de suprimir el dolor, agregan una variación al placer como el beber vino para la sed y las comidas opulentas y condimentadas para el hambre. 3) Los deseos que, de ser cumplidos, suprimen el dolor y además agregan una variación al placer, no son necesarios porque, para suprimir y evitar el dolor, no es necesaria la variación del placer que éstos proporcionan. Esta es la razón por la cual Epicuro considera que no es necesario la satisfacción de los deseos naturales está de más para alcanzar el bienestar del cuerpo, pues lo único necesario es la satisfacción de la necesidad.

<sup>128</sup> Epicuro. *Máximas Capitales* XXVI.

En segundo lugar, Epicuro menciona que aquello que los deseos naturales no necesarios anhelan, puede ser generador de daños y dificultades. Esto mismo ya lo había mencionado Aristóteles al decir que algunos pensadores consideraban que el placer no era el máximo bien porque algunas cosas agradables son nocivas. Consideramos que el hecho de que Epicuro piense que las cosas agradables puedan ser fuente de males no significa que el placer no sea un bien, pues el placer al cual se refiere Epicuro, a saber, el natural y necesario, no es fuente de ningún mal.

Regresando a la cuestión de la clasificación de deseos que propone Epicuro, debemos decir que los deseos naturales necesarios anhelan simplemente lo que es necesario para el bien del cuerpo, mientras que los deseos naturales no necesarios están dirigidos hacia la obtención de lo agradable. Se podría pensar que la satisfacción de los deseos naturales no necesarios es mejor que la satisfacción de los deseos naturales necesarios porque los primeros, además de satisfacer la necesidad, agregan una variación al placer mientras que los segundos simplemente satisfacen la necesidad. Pero Epicuro considera que ésta es una opinión incorrecta, porque lo único necesario para el bienestar del cuerpo es la satisfacción de la necesidad, mientras que lo agradable, aquella variación que algunas cosas le agregan al placer, no. De esta forma, Epicuro define lo que considera ser el placer sensual:

La voz de la carne pide no tener hambre, ni sed, ni frío; pues quien consigue esto o espere conseguirlo, puede competir en felicidad incluso con Zeus.<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> Epicuro. *Exhortaciones* 33.

Según Epicuro, el placer del cuerpo sólo consiste en no sufrir dolor y nada más que esto es necesario respecto a la sensibilidad. De allí que alcanzar la tranquilidad del cuerpo sea fácil cuando se tiene una buena opinión de lo que es necesario para satisfacer sus deseos, pues el cuerpo no es insaciable como muchos pueden considerar; lo insaciable es, más bien, resultado de la falsa opinión que considera insaciables los apetitos del cuerpo. En este sentido dice Epicuro:

El estómago no es insaciable como dicen muchos, sino que lo es la falsa opinión acerca de la insaciabilidad infinita del estómago.<sup>130</sup>

Para finalizar nuestra exposición de la clasificación de deseos y placeres que Epicuro propone, nos resta hablar de los deseos vanos, los cuales, dice Laercio, son el anhelo de poseer riqueza, honor y poder. Consideramos que estos deseos son vanos porque su única finalidad es la de satisfacer la frivolidad humana, pues su obtención en nada contribuye para que el hombre viva una buena vida, ya que no suprimen ningún dolor y, por el contrario, llenan al alma de intranquilidad, pues el deseo vano, contrario al deseo natural que encuentra su límite en la ausencia de dolor, es ilimitado. Dice Epicuro:

La riqueza natural tiene límites precisos y es fácil de alcanzar; en cambio, la que responde a vanas opiniones, no tiene límite alguno.<sup>131</sup>

La adquisición de riqueza, honor y fama no sólo no contribuye al bienestar del cuerpo, sino que Epicuro considera que una buena vida no puede poseer mucha riqueza, poder y honores porque la adquisición de estas cosas, en lugar de liberar al alma y al pensamiento de toda

---

<sup>130</sup> *Ibíd.* 59.

<sup>131</sup> Epicuro. *Máximas Capitales* XV.

intranquilidad, acarrear intranquilidad, pues para conseguir la riqueza, el poder y el honor el individuo debe esclavizarse al servicio de los poderosos y ricos.

Una vida libre no puede llegar a poseer muchas riquezas, porque éstas no son fáciles de alcanzar sin servir a la multitud o a los poderosos....<sup>132</sup>

Para Epicuro, satisfacer las necesidades del cuerpo es fácil porque lo que necesitamos para suprimir los dolores del cuerpo es fácil de alcanzar. Al liberarnos de la falsa opinión sobre lo que es necesario para gozar el bienestar del cuerpo, lo único que tenemos que hacer es satisfacer los deseos naturales necesarios, los deseos naturales no necesarios que no causan daño y evitar y despreciar los deseos que son perjudiciales, como los banales. Dice Epicuro:

A la naturaleza no hay que violentarla, sino persuadirla. Y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales que no causan daño, y despreciando los que son claramente perjudiciales.<sup>133</sup>

El conocimiento que Epicuro tiene de sí mismo le ha llevado a saber que lo único que su cuerpo desea es el no sufrir hambre, sed y, en general, cualquier tipo de dolor. En este sentido Epicuro juzga que no tiene necesidad de pelear con su cuerpo, ya sea matándolo de hambre y sed, o hinchándolo de bebida y comida. Simplemente debe persuadirlo satisfaciendo su necesidad.

Tomando en cuenta lo que hemos dicho y expuesto acerca de la clasificación de deseos que propone Epicuro y de lo que considera necesario para alcanzar el bien del cuerpo, concluimos que el hedonismo de Epicuro no es un hedonismo que deba ser

---

<sup>132</sup> Epicuro. *Exhortaciones* 67.

<sup>133</sup> *Ibíd.* 21.

considerado como una búsqueda indiscriminada del placer porque no exhorta al ser humano a complacerse en el placer desmesurado de los excesos y la opinión vana de los hombres viciosos, corruptos o mal intencionados.

Hasta el momento sólo hemos hablado del placer sensual, pero recordemos que Epicuro considera que no sólo de placer sensual se conforma el buen vivir del hombre, sino que también se conforma de la tranquilidad del alma. Mientras el placer sensual lo alcanzamos satisfaciendo los deseos naturales y necesarios, la tranquilidad del alma la alcanzamos apartándonos de las opiniones que la esclavizan a falsos temores. Hemos identificado que la falsa opinión de la insaciabilidad del cuerpo y la falsa opinión de lo que es necesario para el bienestar del cuerpo son opiniones que llenan al alma de intranquilidad. Pero no solamente las malas opiniones acerca del placer sensual llenan al alma de intranquilidad, también lo concerniente al funcionamiento del cosmos, a la naturaleza de los dioses, a la muerte y a la justicia son fuente de intranquilidad para el alma; de allí que Epicuro considere necesaria la investigación de las cosas anteriormente mencionadas para el buen vivir.

Si no nos turbara la aprensión frente a lo celeste ni lo referente a la muerte – no fuera que hubiera algo en ello que nos afectara-, y además la ignorancia de los límites de los dolores y los deseos, no necesitaríamos de la ciencia de la naturaleza.<sup>134</sup>

Al ser el placer –el no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma– el único fin de todas nuestras acciones y elecciones, Epicuro cree que toda investigación científica, todo

---

<sup>134</sup> Epicuro. *Máximas Capitales* XI.

aprendizaje y, en general, todo tipo de conocimiento tiene como finalidad el liberar al alma de todo tipo de intranquilidad.

En primer lugar, hay que creer que la única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes, tanto si se tratan en relación con otros, como independientemente, es la tranquilidad y confianza del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación.<sup>135</sup>

Por lo anterior, podemos decir que Epicuro considera vana toda investigación y conocimiento que no libere al hombre de sus temores frente a los dioses, la muerte y el cosmos. Nos aventuramos a decir que estas investigaciones banales, así como en el caso de los deseos vanos, tienen la única finalidad de satisfacer las pretensiones frívolas del ser humano, pues no contribuyen en nada a que el hombre viva una buena vida.

Las investigaciones, aparte de las correspondientes a los deseos y placeres, que Epicuro cree necesarias para ahuyentar del alma toda falsa opinión que le produzca intranquilidad, son las concernientes a la naturaleza de los dioses, la muerte y la justicia.

Respecto a los dioses, Epicuro aconseja que sean considerados como seres incorruptibles y dichosos, tal y como la opinión común sugiere, pero lejos de personificarlos como seres aquejados por pasiones humanas como la ira, los celos y los apetitos, Epicuro piensa que a los dioses no deben serles atribuidas cualidades contrarias a su inmortalidad, divinidad e incorruptibilidad.

---

<sup>135</sup> Epicuro. *Carta a Pitocles* 86.

Considera, ante todo, a la divinidad como un ser incorruptible y dichoso – tal y como lo sugiere la noción común- y no le atribuyas nunca nada contrario a su inmortalidad, ni discordante con su felicidad.<sup>136</sup>

Epicuro no niega la existencia de los dioses; dice que el conocimiento o la intuición de su existencia es clara, pero se manifiesta en contra de los dioses de la religión y del Estado porque opina que la imagen que de ellos se nos ofrece es incorrecta, pues un ser incorruptible no puede ser afligido por los sufrimientos, peticiones y ruegos de los seres corruptibles susceptibles de vivir afligidos por pasiones y desdichas.

Porque los dioses existen: el conocimiento que de ellos tenemos es evidente, pero no son como la mayoría de la gente cree, que les confiere atributos discordantes con la noción que de ellos posee.<sup>137</sup>

Epicuro aconseja que a los dioses no hay que temerles ni esperar algo de ellos, ya que los seres incorruptibles no se ocupan de desventuras porque no las conocen.

El ser divino, bienaventurado e incorruptible, no tiene dificultades, ni las crea a otros, de manera que no se deja coaccionar ni por iras ni por favores, pues sólo un ser débil está a merced de tales coacciones.<sup>138</sup>

Esta forma de considerar a la divinidad libera al hombre del temor a la venganza y castigo de los dioses, y también de la esperanza de obtener algún favor de ellos. Este temor y esperanza hacia los dioses encadena al hombre a la voluntad de aquellos que se nombran los mensajeros de la divinidad; por eso, la buena opinión acerca de la naturaleza de los dioses es un bien, porque libera al hombre de esta atadura.

<sup>136</sup> Epicuro, *Carta a Meneceo* 123.

<sup>137</sup> *Ibíd.* 123.

<sup>138</sup> Epicuro, *Máximas Capitales* I.

Respecto a la muerte muchos se muestran intranquilos, pues creen que la muerte es un mal y temen su llegada. Epicuro aconseja no temerle a la muerte, porque considera que ésta no es nada para el hombre, argumentando que mientras se vive, la muerte no está presente y cuando se muere, el hombre ya no existe.

El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos.<sup>139</sup>

Así pues, aquel que considere que la muerte no es nada para el hombre podrá vivir más tranquilamente sin temer su llegada, pues la muerte no le parecerá más un mal que necesariamente tendrá que sufrir, sino que la muerte ahora la considerará algo que simplemente ocurre.

Epicuro también exhorta al hombre a vivir justamente, pues piensa que el buen hombre es justo, no porque la justicia sea un mandato divino o esté sustentada en normas trascendentes e inmutables, sino porque la justicia es un acuerdo entre los hombres para posibilitar una buena comunión basada en el respeto al derecho ajeno.

La justicia no es algo que exista de por sí, sino tan sólo en las relaciones recíprocas de aquellos lugares donde se establezca algún pacto para no agredir ni ser agredido.<sup>140</sup>

La injusticia, piensa Epicuro, es un mal, no porque sea algo en sí, pues si la justicia no es algo en sí misma existente, entonces la injusticia igualmente no será algo en sí misma existente, sino por la intranquilidad que sufre el injusto ante la incertidumbre de si pasará

<sup>139</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo* 125.

<sup>140</sup> Epicuro. *Máximas Capitales* XXXIII.

desapercibida su falta o no, temiendo el castigo de aquellos que salvaguardan las normas de la comunidad. Dice Epicuro:

La injusticia no es un mal en sí misma, sino que lo es por el miedo que causa la incertidumbre de si pasaremos desapercibidos a quienes están destinados a castigar los actos injustos.<sup>141</sup>

Por esta razón aconseja Epicuro vivir justamente, respetando y obedeciendo las normas jurídicas de la comunidad en que se vive, pues el vivir justamente nos mantiene apartados de temer sufrir alguna agresión en nuestra libertad o integridad, mientras que el que vive injustamente teme el castigo o la venganza de aquellos a quienes les ha cometido injusticias. Dice Epicuro:

El justo está sumamente tranquilo, pero el injusto está lleno de la mayor inquietud.<sup>142</sup>

A modo de conclusión quisiera responder la pregunta con la cual inicié la presente investigación, a saber, ¿qué busca y anhela el hedonismo de Epicuro?<sup>143</sup> Responder esta pregunta es de suma importancia porque dependiendo de lo que por placer entienda Epicuro, se concluirá si el epicureísmo es una doctrina que alienta a los hombres a la búsqueda indiscriminada del placer de los corrompidos, o si más bien es una doctrina que exhorta a los hombres a la filosofía y la libertad.

En primer lugar, hay que subrayar que por placer sensual Epicuro no entiende los placeres y excesos de los corrompidos, sino la simple ausencia del dolor, misma que no se

---

<sup>141</sup> Ibid. XXXIV.

<sup>142</sup> Ibid. XVII.

<sup>143</sup> Cf. pág. 10.

alcanza al satisfacer los deseos vanos y los deseos naturales no necesarios, que son claramente nocivos, sino al satisfacer los deseos naturales y necesarios<sup>144</sup>.

En segundo lugar hay que señalar que, como se habrá notado en las últimas cuartillas, el epicureísmo no es una doctrina que se limite a afirmar que el placer de la sensación es un bien para el hombre, sino que es el conjunto de diversas investigaciones sobre la muerte, la justicia, los dioses, la amistad y el conocimiento que tiene como única finalidad proporcionarle al hombre la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma.

Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección y rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz.<sup>145</sup>

El buen vivir para Epicuro no consiste únicamente en la salud del cuerpo, que se alcanza al eliminar y evitar el dolor, tampoco consiste únicamente en el conocimiento, sino que el buen vivir para Epicuro es la unión de la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma. Estos dos bienes, la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma, se alcanzan a través del conocimiento.

El *sophós* conoce los valores auténticos de la vida, frente a las falsificaciones y engaños de la sociedad, ha captado el sabor de lo verdadero y, de acuerdo con los bienes conforme a la naturaleza, sabe dirigir su comportamiento sereno y libre hacia la felicidad.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Cf. pág. 74.

<sup>145</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*. 128. (tr. Carlos García Gual)

<sup>146</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. España. Alianza Editorial. 2002. p. 225.

Por ese motivo nos exhorta Epicuro a la filosofía, pues sólo a través de ella podemos extirpar los vanos deseos y los falsos temores y opiniones que perturban a nuestra alma. En otras palabras, al invitarnos Epicuro a la filosofía nos invita a la libertad.

## CONCLUSIONES

En la introducción a la presente investigación señalé que dos eran los objetivos a alcanzar. En primer lugar, reiterar la invitación de la filosofía a buscar la libertad y, en segundo lugar, mostrar que el epicureísmo no es una doctrina que consista en la búsqueda indiscriminada del placer de los corrompidos, sino que es una doctrina que busca liberarnos de las falsas opiniones que nos impiden ser nosotros mismos y nos hacen ser lo que los demás quieren que seamos.

A manera de conclusión, quisiera hacer algunas últimas anotaciones sobre la filosofía, la libertad y el hedonismo.

Respecto a la libertad, cabe recordar que no me refiero a un estado jurídico, sino que cuando pienso en la libertad me refiero al hecho de superar la enajenación que respecto a nuestro propio ser padecemos. En otras palabras, ser libre es hacer de nuestro ser algo propiamente nuestro.

¿Cómo hacemos de nuestro ser algo propiamente nuestro? Filosofando. Por filosofar no entiendo un saber meramente erudito y teórico acerca de lo que dijeron Platón, Aristóteles, Epicuro, etcétera. Filosofar para mí no es únicamente leer a los filósofos para entender lo que dicen, como un simple ejercicio académico, sino un comprenderlos e

integrarlos a nuestra propia reflexión mediante la cual buscamos re-encontrarnos con nuestro ser y hacerlo propiamente nuestro. Es decir, filosofar es dialogar con los grandes pensadores, por un lado, y aprender a cuestionarnos y conocernos a nosotros mismos, por el otro. En este sentido dice Epicuro:

El estudio de la naturaleza no forma hombres de palabras enfáticas, ni de voz artificiosa, ni poseedores de la cultura que desea alcanzar la mayoría, sino que da hombres altivos, independientes y orgullosos de sus propios bienes, que no se preocupan mucho por aquello que les depara las circunstancias.<sup>147</sup>

El filósofo no es un individuo que repita sin comprender y hacer suyas las enseñanzas de Epicuro, Kant, Hegel, o cualquier otro filósofo. El filósofo es un individuo que realiza la ardua labor de hacer uso de su razón para analizar, conocer y pensar su ser para encontrarse a sí mismo y superar la enajenación que respecto a su ser padece y le perturba. Por ese motivo Epicuro nos exhorta a filosofar de verdad y no aparentar que filosofamos.

No hay que pretender filosofar, sino filosofar realmente; pues tampoco necesitamos parecer sanos, sino estar sanos de verdad.<sup>148</sup>

Parecería que la filosofía es algo subjetivo, pues constantemente nos estamos refiriendo a nosotros mismos con expresiones como: concéte a ti mismo, hacer de nuestro ser algo propiamente nuestro y hacer uso de nuestra propia razón. Pero si tomamos en cuenta que nuestro ser es absolutamente histórico, cultural, social, lingüístico, etcétera, entonces nos daremos cuenta de la importancia de abocarnos a la reflexión, investigación, meditación y conocimiento de todo lo que nos hace ser lo que somos. De acuerdo con lo anterior, apropiarnos de nuestro ser es apropiarnos también de la historia, el lenguaje, la cultura y

---

<sup>147</sup> Epicuro. *Exhortaciones*. 45.

<sup>148</sup> *Ibid.* 54.

todo lo que nos hace parte de una comunidad. Por tal motivo la filosofía no es un ejercicio que el filósofo pueda hacer exclusivamente en la privacidad de su hogar y limitándose a la lectura y análisis de los textos filosóficos, sino que el filósofo tienen la necesidad de abordar críticamente la historia, la cultura, el lenguaje y todo aquello que lo hace parte de una comunidad.

La reflexión filosófica, como he dicho, es diálogo, y por diálogo entiendo el comprender e incluir en nuestra reflexión las consideraciones de los otros, es decir, de los que piensan de modo diferente. El hecho de dialogar con aquellos que piensan de manera diferente a nosotros cumple la finalidad de tener una perspectiva amplia y lo más objetiva posible de lo que nos han dicho los que nos han educado. En otras palabras, el hecho de incluir críticamente en nuestra reflexión el punto de vista del otro del otro busca evitar cualquier tipo de adoctrinamiento.

Concluiré subrayando que he querido manifestar que el epicureísmo pretende liberar al hombre de todas las falsas opiniones que pueden limitar o hacerle perder su libertad, encadenándolo a los intereses y voluntad de los que buscan aprovecharse del poder. Que para alcanzar su objetivo nos exhorta a reflexionar, analizar y cuestionar críticamente lo que la sociedad nos ha enseñado. Dicho de otro modo, el epicureísmo nos invita a la filosofía y la libertad.

Tal vez por esta razón el epicureísmo ha sido duramente atacado, pues es un libre pensar alejado de los centros de poder como el Estado y la Religión. Sin embargo,

reacalamos que el epicureismo es un camino de conocimiento con el fin de otorgarle al hombre la libertad de vivir bien.

Finalizaré esta investigación citando la definición que Carlos García Gual nos ofrece de la doctrina epicúrea, pues la considero completa y objetiva:

La doctrina de Epicuro, ese hedonismo considerado escandaloso por otros pensadores y muy mal entendido y calumniado desde la antigüedad hasta ayer mismo; ofrece en su perspectiva individualista una senda sólida hacia la dicha cotidiana. Materialista, atomista, sensualista, sin ilusiones trascendentes, insiste en la moderación de los deseos, el rechazo de los temores irracionales, en los placeres de la vida retirada y sencilla, en los goces del conocimiento, la memoria y la amistad.<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> Carlos García Gual. *Presentación a la colección: Siete libros sobre el arte de vivir*. Barcelona. Editorial Debate. 2000.

## BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- Platón. *Diálogos*. (tr. María Ángeles Durán y Francisco Lisi) Madrid. Editorial Gredos. 1997. Vol. 6. 296 pp.
- Platón. *Diálogos*. (tr. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Liedó Iñigo) Barcelona. Editorial Gredos. 2000. Vol. 3. 409 pp.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. (tr. Julio Pallí Bonet) Barcelona. Editorial Gredos. 2000. 300 pp.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. (tr. Antonio Gómez Robledo) México. Universidad Nacional Autónoma de México. 1954. Biblioteca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana. 651 pp.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. (tr. Tomás Calvo Martínez) Barcelona. Editorial Gredos. 2000. 168 pp.
- Aristóteles. *Tratados de lógica*. (tr. Miguel Candel Sanmartín) Madrid. Editorial Gredos. 1988. 390 pp.
- Epicuro. *Obras*. (tr. Montserrat Jufresa) Madrid. Editorial Tecnos. 1999. 101 pp.
- Epicuro. *Sobre la felicidad*. (tr. Carlos García Gual) Madrid. Editorial Debate. 2000. Siete libros sobre el arte de vivir. 126 pp.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Irwin, Terence. *La ética de Platón*. (tr. Ana Isabel Stellino) México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. 2000. 639 pp.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles*. (tr. Bernabé Navarro) México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. 2000. 1031 pp.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles*. (tr. Jose Gaos) México. Fondo de Cultura Económica. 1997. 556 pp.
- Montoya Saenz, José. *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Madrid. Editorial Cincel. 1985. 200 pp.
- García Gual, Carlos. *Epicuro*. Madrid. Alianza Editorial. 2002. 275 pp.
- Guisán, Esperanza. *Manifiesto hedonista*. Barcelona. Editorial Anthopos. 1990. 141 pp.
- Lledó, Emilio. *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. España. Editorial Montesinos. 1987. 144 pp.
- Farrington, Benjamín. *La rebelión de Epicuro*. (tr. José Cano Vázquez). Barcelona. Editorial LAIA. 1974. 206 pp.
- Anthony A. Long. *The Hellenistic philosophers*. Great Britain. Cambridge University Press. 1997. 2 volumes.

- Anthony A. Long. *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. (tr. P. Jordán de Urries). Madrid. Alianza Editorial. 1984. 255 pp.
- James Warren. *Epicurus and democritean ethics: an archaeology of Ataraxia*. Great Britain. Cambridge University Press. 2002. 241 pp.
- G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*. (tr. Jesús García Fernández). Madrid. Editorial Gredos. 1994. 702 pp.

## BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. (tr. Alfredo N. Galleti) México. Fondo de Cultura Económica. 1999. 1206 pp.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona. Alianza Editorial. 1981.
- Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos más ilustres*. (tr. José Ortiz y Sanz y José M. Riaño) México. Editorial Porrúa. 1998. 375 pp.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía*. (tr. Luis Martínez Gómez) Barcelona. Editorial Herder. 1994.
- O'Connor, D. J.. *Historia crítica de la filosofía*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1982.
- Guthrie, W. K. C.. *Historia de la filosofía griega*. (tr. Alberto Medina González) Madrid. Editorial Gredos. 2000.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. (tr. Juan Carlos García Borrón) Barcelona. Editorial Ariel. 1979.