



LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN EPICURO Y KARL MARX

Tesis que para obtener el grado de
Maestro en Filosofía presenta:

HÉCTOR ROGELIO PEDRAZA REYES



Director de Tesis: Dr. Stefan Gandler



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco muy encarecidamente las recomendaciones y observaciones que me hicieron los doctores Ricardo Salles, Enrique Hülsz, Jesús Araiza, José Molina, Gerardo De la Fuente y Stefan Gandler, todos ellos profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Dedico esta obra a Rosa María Ávila, Axel Pedraza Ávila y Talía Pedraza Ávila, mis testigos.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	1
INTRODUCCIÓN.....	5
PRIMERA PARTE: LA FILOSOFÍA DE EPICURO	
La religión astral de Platón y Aristóteles.....	11
El Cielo y el Infierno en Platón.....	15
La rebelión de Epicuro.....	25
Epicuro y su época.....	28
El dogmatismo de Epicuro.....	43
La polémica entre epicúreos y estoicos.....	50
El presunto ateísmo de Epicuro.....	63
Pasar desapercibido.....	65
La jerarquía de los saberes.....	67
El <i>tetrafármaco</i> o cuádruple remedio.....	70
SEGUNDA PARTE: LA RECEPCIÓN DE EPICURO EN LA TESIS DOCTORAL DE MARX	
Estudios previos sobre la Tesis de Marx.....	74
El enfoque de Franz Mehring.....	76
El enfoque de Auguste Cornú.....	77
El enfoque de Kolakowski.....	81
El enfoque de Herbert Marcuse.....	83
Horkheimer y la apatía de Epicuro.....	85
Recapitulación.....	89
La filosofía epicúrea y su recepción en el joven Marx.....	90
El enfoque de Marx sobre Epicuro.....	94
Las fuentes utilizadas por Marx.....	102
El Índice de la tesis doctoral.....	105
Demócrito y Epicuro: dos enfoques opuestos.....	107
<i>Parénklisis</i> : una forma de resistencia.....	114
La polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro.....	123
“ <i>Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro</i> ”...127	
La crítica de la religión en Marx.....	141
CONCLUSIONES.....	147
BIBLIOGRAFÍA.....	164

PRÓLOGO

Esta tesis surge del interés en la filosofía griega que despertó el maestro Federico Ferro Gay a lo largo de muchos años de enseñanza en sus alumnos de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

Federico Ferro Gay nació en Génova, Italia, en 1926 y llegó al estado de Chihuahua en 1954. Durante treinta años, ejerció la docencia en la Ciudad de Chihuahua, enseñando griego, latín, e historia de la filosofía. Fruto de aquellos años fueron los libros *Introducción histórica a la filosofía*, que realizó en colaboración con el doctor José Luis Orozco y *De la sabiduría de los romanos*, que elaboró en colaboración con Jorge Benavides Lee.

De 1984, hasta su fallecimiento, ocurrido en 2006, Ferro Gay continuó su magisterio en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, donde tuve el privilegio de compartir con él diversas labores docentes. Fruto de sus años en la ciudad fronteriza, fue el libro *De la sabiduría de los griegos*.

Conocí al maestro Ferro Gay en 1974, quien ya por entonces enseñaba filosofía griega en la licenciatura en filosofía de la Universidad Autónoma de Chihuahua. Desde aquel momento acepté sin cortapisas la propuesta del maestro de volver a los principios, fundada en el consejo que Dante hace en el *Convivio*: “El deseo más grande de cada cosa y lo primero que le da su misma naturaleza es el de regresar a su principio”.¹

¿Por qué asumía Ferro este punto de partida? Lo dice en la introducción a *De la sabiduría de los griegos*, pero lo predicó siempre. La civilización occidental está en crisis. Si queremos entender más la crisis que nos atormenta, debemos regresar a las fuentes. Volver los ojos a oriente en busca de salvación, pensando que “*ex oriente lux*”,

¹ Dante Alighieri, *Convivio*, Madrid, Cátedra, 2005, libro IV.

será estéril, porque nosotros los occidentales somos incapaces de aprovechar aquellas enseñanzas; nuestra forma de pensar es muy diferente. Lo único que podríamos producir es una caricatura de oriente que tan sólo serviría para agravar nuestra crisis. Si queremos resolver verdaderamente los problemas de occidente, debemos recorrer otra vez las etapas históricas en las que se han producido y analizarlas con atención e imparcialidad.

Podría esto, decía Ferro Gay, parecer un retroceso, pero no lo es, porque toda institución humana debe resumergirse de vez en cuando en las aguas de sus fuentes originarias para cobrar nueva fuerza, reflexionando sobre los principios, ideas y motivos que les han dado vida y para no tener la excusa de falsear las propias finalidades so pretexto de un ilusorio progreso.

Para Ferro era evidente que los griegos nos habían puesto en guardia sobre los peligros que habríamos de correr a lo largo de nuestra historia. Pero nunca les hicimos caso. Incurrimos en todos los errores contra los que nos habían prevenido. Desde luego, no todos los griegos tienen el mismo rango. No todos sus consejos eran atinados, pero tenemos que oír su voz de nuevo para separar las buenas semillas de las malas y estériles.

Para poder realizar esta criba, habrá también que distinguir la filosofía oficial de la disidente, que no ha recibido la atención suficiente. Hay que dar mayor realce a la filosofía disidente, que en Grecia brilló con inusitado esplendor, y que proyectó, en una genial anticipación, todos los problemas de nuestro tiempo.

De entre los filósofos disidentes, Ferro concedió especial importancia a los sofistas y a Epicuro, porque, como decía él, “pretendo atraer la atención hacia la responsabilidad histórica que incumbe a los filósofos institucionales, de haber acallado estas voces

aisladas de extraordinario valor, ya sea destruyendo sus obras, minimizando su contenido o ridiculizando a sus autores”.²

Y siempre concluía reconociendo que Grecia, no fue, sin embargo, un absoluto en cuanto a perfección. Fue simplemente nuestro origen, nuestras raíces, la fuente de nuestra cultura, en la cual hemos de abreviar una y otra vez para renovar y asegurar nuestro progreso.

Esta propuesta la sostuvo Ferro a lo largo de medio siglo en las aulas, en las conversaciones, en los escritos. Y en virtud de esa enseñanza, muchos de sus alumnos continuamos adentrándonos a lo largo de los años en la cultura griega, con la plena conciencia de que nuestra vida social y política e, incluso, nuestra vida cotidiana, siguen calcando aquellos modelos helénicos: heredamos de ellos nuestras actitudes básicas hacia la vida, nuestras instituciones políticas, los principios fundamentales de nuestra ciencia, nuestros gustos artísticos y, marcadamente, nuestro humor, nuestra reacción frente a lo cómico.

En esta tarea hoy día se enfrentan múltiples desafíos, derivados sobre todo de la desinformación de quienes niegan el valor de la cultura griega o de quienes pretenden sustituirla con creencias de corte oriental o incluso, de quienes quieren liquidar para siempre lo que denominan “eurocentrismo”. Los que se pretenden refugiar en medio de la crisis en las filosofías orientales, todas ellas muy respetables, no entienden la dificultad que implica siquiera comprender el idioma en que fueron creadas.

No sabemos si la cultura occidental habrá de sobrevivir. Pero, desde luego, vale la pena pugnar por ello.

² Federico Ferro Gay, *De la sabiduría de los griegos*, Ciudad Juárez, UACJ, 1989, p. 12.

Finalmente, pero no por ello menos importante, es preciso que reconozca otra poderosa influencia en mi formación profesional. Fue la que recibí del doctor Wenceslao Roces, quien despertó el interés por el estudio de Marx en muchísimas generaciones de alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Tuve el privilegio de asistir a su seminario de Materialismo Histórico en los años 1972, 1973 y 1977.

Su profundo conocimiento de las culturas griega y romana, así como su dominio de la lenguas alemana y castellana, lo llevarían a traducir obras filosóficas de autores como Hegel y Marx. El rigor y la calidad de sus traducciones permitieron que nos acercáramos a algunas obras fundamentales del siglo XIX, como los *Manuscritos económico-filosóficos*, la *Ideología alemana*, los *Grundrisse* y *El Capital* de Karl Marx.

Vaya, entonces, mi más sincero reconocimiento para la labor de esos dos maestros insignes, sin cuya influencia me hubiera sido imposible emprender esta modesta tesis de maestría, que ha contado, además, con la valiosa asesoría del doctor Stefan Gandler.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis se propone analizar la recepción que tuvo el pensamiento religioso de Epicuro en la obra de Karl Marx *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, que fue su disertación doctoral, aprobada en abril de 1841.

Para ello, es preciso presentar en primer término la crítica epicúrea de la religión, que era una crítica dirigida sobre todo contra la religión astral de Platón y Aristóteles. Ello hace necesario tener claro desde un principio en qué consistía dicha religión astral y las razones que tuvo Epicuro para rechazarla.

Una vez expuesta la crítica epicúrea de la religión, se procederá a mostrar la forma en que Marx se acerca a ella y se la apropia. Evidentemente, Marx no estaba combatiendo la religión de Platón y Aristóteles, sino las instituciones religiosas de su tiempo, católicas y protestantes. Pero, al abordar y reivindicar el pensamiento anti-religioso de Epicuro, estaba amparándose en un baluarte firme y seguro para hacer su propia crítica de la religión.

Marx y Epicuro compartían la creencia en que el mundo se mueve sin la intervención de divinidad alguna. En los asuntos humanos no interviene ni el Destino ni la Providencia. Hasta cierto punto, somos arquitectos de nuestro propio destino.

El hecho de que Epicuro conciba que en la naturaleza imperan el azar y la propia determinación de los individuos, lo lleva a pensar que en el mundo humano hay espacio para la libertad y que los seres humanos están libres de toda forma de determinismo o de la ciega fatalidad. Así, ética y filosofía de la naturaleza tienen los mismos fundamentos.

Ahora bien, ¿qué utilidad puede tener el ocuparse hoy de un debate como el que libraba Marx? Hay varias razones para abordar

esta obra juvenil de Marx, aunque se trate de un documento elaborado en términos hegelianos, en el que todavía no aparecen las categorías de análisis propias del Marx maduro, y aunque sea una obra impregnada del espíritu del liberalismo alemán de principios del siglo XIX, liberalismo con el que después Marx rompería.

En primer lugar, nos ayuda a comprender el verdadero sentido de la filosofía helenística, lo cual es de gran valor para los estudiosos de la historia de la filosofía griega. En segundo lugar, nos introduce al pensamiento de Epicuro, un filósofo injustamente denostado y vilipendiado por la tradición aristotélico-platónica imperante en los medios filosóficos universitarios. Pero, sobre todo, es un documento de valor incalculable, porque nos muestra un Marx hasta cierto punto desconocido. Es un Marx que se atreve a elaborar su propia interpretación de un capítulo de la historia de la filosofía.

Si la práctica del historiador de la filosofía se enfrenta, como dice Miguel Candel, al dilema de elegir entre *doxografía* y *mitografía*, entendiendo por “doxografía” la pura descripción minuciosa del texto y de su más inmediato contexto, propia del trabajo filológico, pero hermenéuticamente estéril y, por “mitografía”, la extrapolación del sentido del texto mediante su descontextualización o su traducción anacrónica a fórmulas propias de los problemas de hoy, podría pensarse que el joven hegeliano Marx podría haber incurrido en la “mitografía”.³

Sin embargo, más bien puede observarse en el joven Marx, nos dice el mismo Candel, una potente *vis* interpretativa que le permite transmitirnos el sentido de algunos textos epicúreos que, o bien no tendrían sentido para nosotros, o podrían ser malinterpretados.

³ Candel, Miguel, “Presentación”, en Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro*, tr. Miguel Candel, Barcelona, Crítica, 1988.

La “doxografía” fue el exceso característico del positivismo, en su fidelidad al dato positivamente documentado. En la “mitografía”, de propensión irracionalista, quedarían inscritos grandes pensadores como Nietzsche y Heidegger.

Ambas tendencias encierran aspectos valiosos. ¿No sería posible una síntesis de ambas? Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, lo intentó. No sólo utilizó una perspectiva diacrónica al pensamiento, sino que además introdujo criterios hermenéuticos para hacer intervenir una lógica interna de desarrollo en la lectura del texto recibido del pasado. Y Marx tuvo a su alcance dichas *Lecciones*, publicadas en alemán en 1833.⁴

Con esa idea en mente, el joven Marx orientó su investigación sobre el pensamiento de Epicuro y la filosofía helenística. Hegel exigía fidelidad al dato positivamente documentado. De hecho, inauguró el método de basar cualquier comentario de una teoría filosófica en la lectura directa de su fuente primaria. Pero, al mismo tiempo, exigía insertar el dato en un esquema general preconcebido. Y eso es lo que se propuso hacer el joven Marx.

De allí que pueda decirse que, si bien se observa cierto apriorismo en su interpretación, cierta parcialidad hermenéutica, es gracias a ella que se descubren perspectivas insospechadas para los filólogos alemanes de su época, a quienes los árboles del detalle no les dejaban ver el bosque del sentido global.

Por si fuera poco, en esa tesis encontramos un Marx formado en la tradición de la cultura griega y romana, que conoce a la perfección las lenguas griega y latina y que se acerca con ardor

⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1955.

juvenil a las fuentes de la sabiduría clásica.⁵ Es un Marx interesado en los autores que abordaron con maestría inigualable las cuestiones de la interioridad del ser humano, del conocimiento de uno mismo.

Marx nunca dio la espalda a esta formación. Al contrario, la hizo parte de sí, y la empleó a lo largo de toda su vida, al grado de que quedó reflejada incluso en *El Capital*, una obra de madurez como cuando dice: “La avaricia cree poder extraer de las entrañas de la tierra al propio Plutón”.⁶ O: “De la moneda nace primeramente la avaricia... Y poco a poco se desata una rabia tal, que no es ya avaricia, sino sed de oro”.⁷ Por eso, la sociedad antigua la denuncia como la moneda corrosiva de su orden económico y moral.⁸ Y recuerda a Sófocles en *Antígona*⁹:

*Pues nada de cuanto impera en el mundo
Es tan funesto como el oro, que derriba
Y arruina a las ciudades y a los hombres,
Y envilece los corazones virtuosos,
El oro enseña al hombre la astucia y la perfidia
Y le hace volver, insolente, la espalda a los dioses.*¹⁰

Y a Eurípides: “Y se ha dicho con razón: la naturaleza es estable, pero no las riquezas.” Y a Juvenal: “En Roma todo tiene su

⁵ Marx tomó un curso sobre Eurípides con Gepper en el semestre de invierno de 1840-1841; *cfr.* Auguste Cornú, *Carlos Marx. Federico Engels*, Buenos Aires, Platina-Stilcograf, 1965, tomo I, p. 104.

⁶ Karl Marx, *El Capital*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 2001, tomo I, p. 90; frase de Demetrio de Falero en Ateneo, *El banquete de los eruditos*, tr. Lucía Rodríguez Noriega, Madrid, Gredos, 1998. Ateneo también hace referencia, en el mismo libro IV, 49, a Anacarsis: “Cuando se preguntó a Anacarsis para qué necesitaban el dinero los helenos, respondió: para hacer cuentas”. No para atesorar.

⁷ Plinio, *Historia natural*, tr. Antonio Montan, libro XXXIII, XIV, 48 Madrid, Gredos, 2003.

⁸ Karl Marx, *op. cit.*, tomo I, p. 90.

⁹ Sófocles, *Antígona*, 295-301, en Sófocles, *Tragedias*, tr. Assela Alamillo Sanz, Madrid, Gredos, 2002.

¹⁰ Karl Marx, *op. cit.*, tomo 1, cap. 3.

precio”.¹¹ Y a Horacio: “¿Qué placer experimentas en esconder bajo la tierra, cavada a escondidas, lleno de sobresalto, una gran cantidad de plata y oro, que se reducirá a un miserable centavo si lo vas disminuyendo? Pero si no lo tocas, ¿qué tiene de hermoso el montón acumulado?”¹²

En los *Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica*, previos a la disertación doctoral, Marx ya había dicho: “Los griegos seguirán siendo eternamente nuestros maestros, por razón de esta grandiosa ingenuidad objetiva que hace que cada cosa, despojada de vestidos, por así decirlo, resplandezca a la luz pura de su naturaleza, por más que sea una luz mortecina.”¹³ Y en los *Grundrisse* lo refrenda:

Los antiguos no llegaron nunca a investigar qué forma de propiedad sobre la tierra es la más productiva, la que crea mayor riqueza. Para ellos, la riqueza no era el fin de la producción... Lo que los antiguos investigaban era siempre qué tipo de propiedad crea los mejores ciudadanos... ¡Cuán elevada nos parece la concepción de los antiguos, que veía en el hombre el fin de la producción, en contraste con el mundo moderno, en que, por el contrario, es la producción el fin del hombre, y la riqueza el fin de la producción! [...] De ahí que el mundo infantil de los antiguos se nos revele como un mundo superior. [...] Aquel mundo ya extinguido representa una satisfacción aunque desde un punto de vista limitado, mientras que el mundo actual nos deja insatisfechos o nos brinda una satisfacción *vulgar*.¹⁴

Entonces, la formación clásica acompañó a Marx a lo largo de toda su vida. Pero donde la empleó a fondo fue en la tesis doctoral.

¹¹ Juvenal, *Sátiras*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1996, III, 182.

¹² Horacio, *Sátiras*, tr. Francisco Montes de Oca, México, UNAM, 1961, p. 2.

¹³ Karl Marx, *Escritos de juventud*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1982, p. 139.

¹⁴ Karl Marx, *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1985, §387-388.

Allí podemos observar a un Marx capaz de disputar con grandes filósofos como Gassendi, Leibniz o Hegel, a quienes acusa de no haber entendido la filosofía helenística y particularmente a Epicuro. Un Marx capaz de enfrentarse a las charlatanerías de Plutarco y Cicerón y que se mueve como pez en el agua entre las obras de Aristóteles, Simplicio, Eusebio, Estobeo, Sexto Empírico, Demócrito. En fin, un Marx que conoció a fondo toda la bibliografía existente en su época sobre Epicuro y sobre la filosofía helenística y que, con su dedicación, hizo una aportación decisiva al conocimiento de un período luminoso de la historia de la filosofía griega.

En el caso concreto de Epicuro, en *La ideología alemana* Marx llega a decir: “Es Epicuro el auténtico y radical espíritu clarividente de la Antigüedad.”¹⁵ Y en *El capital* se encuentran varias alusiones a Epicuro.¹⁶

En conclusión, el estudio de la tesis doctoral de Marx está plenamente justificado si consideramos que: a) permite conocer mejor el ciclo de las filosofías epicúreas, estoicas y escépticas; b) permite conocer mejor a Epicuro; y, c) permite conocer mejor al Marx joven, en su talante anti-religioso y avezado en la historia de la filosofía.

¹⁵ Karl Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, México, FCP, s/f, p. 122.

¹⁶ “La usura vive aparentemente en los poros de la producción, como los dioses viven, según Epicuro, en los intermundos.” Karl Marx, *El Capital*, tomo III, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1999, cap. 36, p. 559. Y: “Los pueblos comerciales de la Antigüedad existían, como los dioses de Epicuro o, por mejor decir, como los judíos en los poros de la sociedad polaca.” Karl Marx, *ibid.*, cap. 20, p. 319.

PRIMERA PARTE: LA FILOSOFÍA DE EPICURO

La religión astral de Platón y Aristóteles

Para comprender el sentido de la crítica epicúrea a la religión, es necesario entender primero qué tipo de religión habían estado impulsando Platón y Aristóteles. Festugière la ha llamado “religión astral”.¹⁷ Se trataba de una religión fundada en la creencia en el Cielo y en el Infierno, para usar categorías actuales. Al morir, el alma sería premiada o castigada de acuerdo con su comportamiento en esta vida.

Además, suponía la existencia de un orden en el movimiento de las estrellas, orden que habría sido decretado por seres divinos y al cual los individuos debían amoldarse, restringiendo su libertad. Aunque parecía tratarse de una religión más avanzada que la religión popular, terminaba por inspirar los mismos temores e implicaba la obligación de resignarse frente a los contratiempos de la vida en sociedad, en lugar de facilitar la superación de las condiciones que los producen. Por eso fue severamente criticada por Epicuro. Veamos los planteamientos aristotélicos en primer término

Aristóteles, en *De caelo*, establece no sólo que existe la divinidad, sino que está materialmente representada por los astros, eternos e indestructibles. En la *Metafísica*, afirma rotundamente que los cuerpos celestes son dioses: “cuerpos divinos que se mueven por el cielo”.¹⁸

Asegura en *De caelo*:

“Parece, por otro lado, que el razonamiento testimonia a favor de las apariencias, y las apariencias, a favor del razonamiento; todos los hombres, en efecto, poseen un concepto de los dioses y todos, tanto bárbaros como

¹⁷ A.- J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, Eudeba, 1960.

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2008, 1074a 30-31.

griegos, asignan a lo divino el lugar más excelso, al menos todos cuantos creen que existen dioses, por lo que es evidente que lo inmortal va enlazado con lo mortal: en efecto, es imposible que sea de otro modo. Luego si existe algo divino, como es el caso, también es correcto lo que se acaba de exponer acerca de la sustancia de los cuerpos celestes.

Esto se desprende también con bastante claridad de la sensación, por más que se remita a una creencia humana; pues en todo el tiempo transcurrido, de acuerdo con los recuerdos transmitidos de unos hombres a otros nada parece haber cambiado ni el conjunto del último cielo, ni en ninguna de las partes que le son propias.

Parece asimismo que el nombre se nos ha transmitido hasta nuestros días por los antiguos, que lo concebían del mismo modo que nosotros decimos: hay que tener claro, en efecto, que no una ni dos, sino infinitas veces, han llegado a nosotros las mismas opiniones. Por ello, considerando que el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, llamaron éter al lugar más excelso, dándole esa denominación a partir del hecho de desplazarse siempre por tiempo interminable.”¹⁹

Agrega:

“Los antiguos asignaron a los dioses el cielo y el lugar superior, por considerar que era lo único inmortal, ahora bien, la presente exposición constata que es incorruptible e ingenerable, así como es insensible a toda contrariedad propia de la existencia mortal y, además de eso, libre de penalidades por no necesitar de ninguna fuerza ajena que lo reprima.”²⁰

En la *Metafísica*, dice:

Por consiguiente, sólo hay un universo. Por otra parte, de los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que los cuerpos celestes son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya añadido

¹⁹ Aristóteles, *Acerca del cielo*, tr. Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996, I, 270b 4-24.

²⁰ *Ibid.*, 284a 12-16.

míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que los dioses tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; pero, si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las primeras sustancias son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente y que, verosímelmente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias tuyas se han conservado hasta ahora como reliquias.²¹

Contra todo esto se rebela Epicuro, por ejemplo en la *Carta a Heródoto*, cuando dice:

“La mayor perturbación de las almas humanas se origina en la creencia de que los cuerpos celestes son seres sagrados e indestructibles y que, al mismo tiempo, tienen deseos, ocupaciones y motivaciones contrarias a su esencia, y también en el temor a algún tormento eterno y en la sospecha de que exista, de acuerdo con los relatos míticos.”²²

Resulta muy difícil demostrar que Epicuro haya leído el *De caelo* o la *Metafísica* de Aristóteles. Existe cierto consenso en que debió de haber leído la *Ética a Nicómaco*, con la que parece discutir al elaborar su propia teoría del placer y de la felicidad. Pero en muy diversos pasajes parece estar contradiciendo directamente al *De caelo* y algunos pasajes de la *Metafísica*, como cuando se refiere explícitamente a los fenómenos celestes:

En cuanto a los fenómenos celestes, respecto al movimiento de traslación, solsticios, eclipses, orto y ocaso de los astros, y los fenómenos semejantes, hay que

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, 1074b 1-15.

²² Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, tr. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2007, X, 81.

pensar que no suceden por obra de algún ser que los distribuya, o los ordene ahora o vaya a ordenarlos, y que a la vez posea la beatitud perfecta unida a la inmortalidad.²³

En la religión astral de Aristóteles y de Platón, se decía exactamente lo contrario: que un ser divino ordena los movimientos de los astros, y que esa divinidad posee la beatitud perfecta unida a la inmortalidad. Por ejemplo, en el *Político* se dice:

En lo que toca a éste, nuestro universo, durante un cierto tiempo dios personalmente guía su marcha y conduce su revolución circular, mientras que en otros momentos, lo deja librado a sí mismo.²⁴

Entonces, resulta muy difícil creer que Epicuro no esté refiriéndose a la religión astral aristotélico-platónica y que no haya conocido textos como el *Timeo*, el *Político* o el *De caelo*.

Además, una de las ideas más combatidas por Epicuro, la idea de que la Necesidad se impone incluso a los mismos dioses, era claramente una idea aristotélica y platónica, pues aun los dioses astros están sometidos a una necesidad inexorable, como se dice en el diálogo *Protágoras*:

*La necesidad es más fuerte que los dioses mismos.*²⁵

Y en el diálogo *Leyes*, donde se habla al menos en tres ocasiones de que contra la Necesidad ni el mismo Dios puede luchar.²⁶ O en el diálogo *Timeo*, donde se dice que los movimientos

²³ *Ibid.*, X, 76-77.

²⁴ Platón, *Político*, tr. María Isabel Santa Cruz, Madrid, Gredos, 2008, 269 c.

²⁵ Platón, *Protágoras*, tr. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1990, 345 b.

²⁶ Platón, *Leyes. Libros VII-XII*, tr. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999, VII, 818b 2; en 818e 1: "con la Necesidad ninguno de los dioses lucha ahora ni luchará nunca"; Y en Platón, *Leyes. Libros I-VI*, tr. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2008, V, 741a: "Ni siquiera un dios es capaz de forzar la necesidad". Era un dicho que se había originado en Pítaco y que se encuentra en Simónides, según Francisco Lisi en *Leyes. Libros I-VI, op. cit.*, p. 422.

regulares del Dios Cielo no comportan ningún error.²⁷ También en *Epinomis*, se establece que la necesidad legisla soberana sin que nadie la gobierne: “La necesidad que domina a un alma inteligente es la más fuerte de todas las necesidades.”²⁸

Entonces, según el juicio de Epicuro, la religión astral de Platón y Aristóteles vuelve a inspirar los mismos temores que inspiraban la religión popular y la mitología. Incluso puede decirse que traslada el Infierno a la vida terrenal. Por lo tanto, hay que desechar tanto la religión popular como la religión de los científicos.

El Cielo y el infierno en Platón

En el libro X de las *Leyes*, Platón se propone determinar qué pena habrá de imponerse a aquellos que ofenden a los dioses con sus palabras o con sus actos. Si alguien incurre en estas infracciones, puede estarlo haciendo por una de tres cosas: porque no cree en los dioses; o porque cree que existen, pero que no se mezclan en los asuntos humanos; o, en fin, porque cree que es fácil aplacarlos, porque se dejan seducir con sacrificios y plegarias.²⁹

Por eso, se propone demostrar que los dioses existen, que intervienen en los asuntos humanos y que no se dejan sobornar.

En cuanto a lo primero, que los dioses existen, Platón se enfrenta en primer lugar a los materialistas de su época, seguramente Anaxágoras y los sofistas, cuando se refiere a que lo que para él representan los astros, es decir, dioses y seres divinos, para otros no son más que tierra y piedras que, desde luego, no pueden ocuparse para nada de los asuntos humanos. “Cuando sostenemos que hay

²⁷ Platón, *Timeo*, tr. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2008, 47c 3.

²⁸ Platón, *Epinomis*, en *Obras completas de Platón*, tr. Patricio de Azcárate, México, Compañía Editorial Continental, 1957, p. 388, 982b5-c5.

²⁹ Platón, *Leyes. Libros VII-XII, op. cit.*, X, 885b.

dioses y aducimos como prueba que el sol, la luna, los astros y la tierra son dioses y seres divinos, los que han sido convencidos por esos sabios, nos dirían que son tierra y piedras y que no pueden ocuparse para nada de los asuntos humanos.”³⁰

Se dirige entonces a un joven interlocutor imaginario, para decirle: “Tú no eres el único ni tus amigos y tú sois los primeros en opinar eso acerca de los dioses; por el contrario, siempre surgen más o menos personas que sufren esa enfermedad (...) pero nunca nadie que de joven haya adoptado la opinión de que los dioses no existen, llegó a la vejez con la misma idea.”³¹

Se enfrenta luego a una teoría que considera “sorprendente”: “todas las cosas que nacen, nacieron y nacerán, unas son producto de la naturaleza, otras del arte, y otras del azar.”³² Bajo ese discurso, “las cosas más importantes y más bellas son producto de la naturaleza y el azar, mientras que las de menor importancia del arte.”³³ Y alude a Empédocles cuando dice que para esas teorías “el fuego, al agua, la tierra y el aire son todos productos de la naturaleza y el azar y que ninguno de ellos existe por acción del arte.”³⁴ Y que el sol, la luna y las estrellas se producen a través de esas sustancias primordiales completamente inanimadas, lo que obviamente contraría la idea platónica de que el sol, la luna y las estrellas son dioses.

Refiere que para los materialistas no ha habido ningún dios que creara con su arte el cielo, la tierra, los animales y las plantas. Son producto de que los elementos primordiales se mezclan al azar siguiendo las leyes de la necesidad. Son resultado de una colisión que ensambla fuego, agua, tierra y aire de una forma más o menos

³⁰ *Ibid.*, 886d-e.

³¹ *Ibid.*, 888b-c.

³² *Ibid.*, 888e 3 y ss.

³³ *Ibid.*, 889a 2 y ss.

³⁴ *Ibid.*, 889b 2 y ss.

apropiada –lo caliente con lo frío, lo seco con lo húmedo, lo blando con lo duro. Así se engendra el cielo y todo lo que hay en el cielo, los animales y las plantas,

“una vez que se han producido todas las estaciones a partir del cielo y los astros; pero no por inteligencia, dicen, ni siquiera por la acción de un dios ni tampoco por un arte, sino por naturaleza y azar. Por el contrario, el arte, creado luego por los seres vivientes en un estadio posterior, mortal él mismo nacido de mortales inventa posteriormente algunos juegos y no participa demasiado de la verdad, sino que produce como una especie de imágenes emparentadas con él, como las que general la pintura y la música así como aquellas que son artes auxiliares de ellas. Las artes que producen algo de alguna significación son aquellas que comparten su poder con la naturaleza, como la medicina, la agricultura y la gimnasia. En especial de la política dicen que tiene una pequeña parte en común con la naturaleza, mientras que la mayor parte la comparte con el arte, y así también la legislación entera, cuyas convenciones no son verdaderas, no tiene nada en común con la naturaleza sino con el arte.”³⁵

Como resultado de esas premisas, los dioses serían producto del arte para los materialistas, no de la naturaleza, sino de ciertas costumbres y creencias religiosas. Por eso habría tantas denominaciones religiosas, y diversas divinidades en los diversos pueblos.

Bajo la interpretación de Platón, los materialistas dirían que unas son las cosas naturalmente bellas y otras las que determina la ley y que las cosas justas no pertenecen en absoluto al ámbito de la naturaleza. Como ya lo había planteado en el *Gorgias*,³⁶ las cosas justas son resultado de la simple convención: “los hombres están continuamente disputando entre sí y cambiándolas siempre; cada una de las que cambian, y cuando lo hacen, es vigente en esa ocasión,

³⁵ *Ibid.*, 889c 5-889e 3.

³⁶ Platón, *Gorgias*, tr. Ute Schmidt, México, UNAM, 1980, 482e-484c.

porque las crean el arte y las leyes, pero no, por cierto, la naturaleza.”³⁷

Entonces, lo justo es resultado de la violencia, de lo que haya impuesto el más fuerte. Y bajo, esas premisas, es natural que los jóvenes descrean de los dioses. Además, esta forma de considerar a las leyes provoca revoluciones y sediciones, porque aquellos pensadores, de corte sofístico, arrastran a la juventud a vivir de acuerdo con la naturaleza, es decir, a vivir imponiéndose a los demás y no sirviendo a los demás.

Al llegar a *Leyes* 899d, Platón afirma que ya ha quedado demostrado que los dioses existen y que nada le queda por alegar en contra de quienes niegan la existencia de los dioses. Advierte que ahora se encargará de alegar en contra de aquellos que, si bien admiten la existencia de los dioses, consideran que no se ocupan de los asuntos humanos.

En *Leyes* 903a, concluye que ha rebatido adecuadamente a todos aquellos que gustan de acusar a los dioses de negligencia, esto es, de no intervenir en los asuntos humanos. Pero aclara que lo único que ha hecho es forzar a su interlocutor imaginario a “conceder con nuestros argumentos que no tiene razón” y que le parece necesario introducir un mito, para resultar más convincente: “se necesitan además algunas leyendas a manera de encantamientos”.

Por ello, al introducir un mito para demostrar que los dioses intervienen en los asuntos humanos, Platón elabora un exhorto, dirigido precisamente a esos jóvenes: “Procuremos convencer con argumentos al jovencuelo de que el que cuida el universo tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y virtud del conjunto, de modo que también cada parte de la multiplicidad padece y hace en lo

³⁷ Platón, *Leyes*, *Libros VII-XII*, *op. cit.*, 889e-890a 3.

posible lo que es conveniente. A cada una de ellas se le han establecido jefes que dirigen continuamente lo que deben sufrir y hacer hasta en el mínimo detalle y hacen cumplir la finalidad del universo hasta en el último rincón.”³⁸

Con estas y otras admoniciones, Platón supone que sería posible convencer a los herejes, sobre todo si se trata de jóvenes que han caído en las garras del ateísmo: “Tú mismo, miserable mortal, pequeño como eres, entras para algo en el orden general, y constantemente dependes de él (...) El universo no existe para ti, sino que tú existes para el universo.”³⁹

Todo médico, todo artesano experto, dirige todas sus operaciones en vista de un todo, tendiendo a la mayor perfección del mismo; ejecuta cada parte a causa del todo, y no el todo a causa de la parte. Y advierte: “Si murmuras, es porque ignoras lo que es mejor a la vez para ti y para el todo según las leyes de la existencia universal.”⁴⁰

Como, según Platón, el alma está permanentemente coordinada y unida a un cuerpo –unas veces, a uno, otras, a otro– y sufre variados cambios por su propia causa o por otra alma, todo ello en virtud de su creencia en la transmigración de las almas o reencarnación, el jugador de dados –o sea, el dios– no tiene más remedio que “poner lo que ha mejorado en mejor lugar y en otro peor lo que se ha empeorado, tratando a cada cual según sus obras, para que así experimenten todos la suerte que merecen.”⁴¹

Ese tema ya lo había tratado Platón en el *Gorgias*, cuando habla de la Isla de los Bienaventurados y del Tártaro;⁴² en el *Fedón*,⁴³

³⁸ *Ibid.*, 903b 1-10

³⁹ Platón, *Leyes*, tr. Patricio de Azcárate, México, Porrúa, 1985, 903c y ss.

⁴⁰ *Ibid.*, 903d y ss.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Platón, *Gorgias*, *op. cit.*, 523a-527a.

donde se habla de que algunos reencarnarán en asnos, otros en avispas o en hormigas, mientras que sólo tienen acceso a la estirpe de los dioses los que a lo largo de su vida han filosofado. Asimismo, en el *Fedro*,⁴⁴ donde se habla del precepto de Adrastea, en el *Timeo*,⁴⁵ donde se habla de que los peces y los moluscos recibieron los castigos extremos por su extrema ignorancia y en la *República* donde se habla del mito de Er, el armenio.⁴⁶

Platón dice en las *Leyes* que hay un “rey del universo”.⁴⁷ Que es quien asigna a cada uno su destino. Por eso había dicho en el cuarto libro que el rey actúa como nosotros lo hacemos con el ganado y con todos aquellos animales de los que hay manadas domesticadas:

“No hacemos que los bueyes gobiernen a los bueyes ni las cabras a las cabras, sino que somos sus amos nosotros, una raza superior a ellos. De la misma manera, el dios, como también amaba a los hombres, nos hizo presidir por una raza superior, la de los espíritus, la que con mucha facilidad para ellos y mucha para nosotros, se ocupaba de nosotros y, al proporcionarnos paz, pudor, obediencia y abundancia de justicia, hizo a las razas humanas absolutamente libres de discordia y felices [en tiempos muy remotos].”⁴⁸ Por eso, si alguien moldeara todas las cosas sin poner atención al conjunto, “habría una multitud infinita de seres”.⁴⁹

Lo que se propone el “rey” es hacer que el bien domine y que el mal sea dominado en el universo, como un ganadero procura que el ganado de mejor calidad no se mezcle con el de ínfima calidad.

⁴³ Platón, *Fedón*, tr. C. García Gual, Madrid, Gredos, 2008, 81d-82b.

⁴⁴ Platón, *Fedro*, tr. E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 2008, 248c-249b.

⁴⁵ Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 90e-92c.

⁴⁶ Platón, *República*, tr. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, BSGRM, 2000, X, 614b-621b.

⁴⁷ Platón, *Leyes. Libros VII-XII*, *op. cit.*, 904a 6.

⁴⁸ Platón, *Leyes. Libros I-VI*, *op. cit.*, 713d.

⁴⁹ Platón, *Leyes. Libros VII-XII.*, 904a.

Teniendo esta vista del todo distribuyó los puestos y lugares que cada uno debe tomar y ocupar según sus propias cualidades.

El “rey” habría considerado que todas nuestras acciones eran animadas, y que en ellas había mucha virtud, pero también mucho vicio. Además, como el universo es imperecedero en alma y cuerpo, aunque no eterno, –porque tuvo un principio, ya que fue creado por un demiurgo– y, como cuanto es bien del alma, beneficia siempre por naturaleza, mientras que el mal daña, el dios planificó dónde colocaría cada una de las partes en el universo para que la virtud se impusiera y el vicio fuera doblegado.

El rey del mundo imaginó entonces a qué sede debe ser enviada a habitar cada cosa cuando nace según con qué características, cuándo cambia y a qué lugares. Es decir, si alguien se ha portado bien en alguna de sus vidas, puede pasar a ocupar el cuerpo de un ser más elevado, pero si se ha portado mal, tiene que ocupar el cuerpo de algún animal nocivo, como un sapo o una serpiente.

Por eso agrega que el dios dejó a los actos de voluntad de cada uno de nosotros las causas del llegar a ser de una cierta forma, porque cada hombre es generalmente tal como quiere ser, según las inclinaciones a que se abandona y al carácter de su alma:⁵⁰ “Todo lo que participa del alma cambia, porque posee en sí mismo la causa del cambio, pero al cambiar, se desplaza según el orden y la ley del destino.”⁵¹

Los malos se van irremediabilmente al infierno. Los que no cambian mucho su conducta, no ascienden gran cosa, se mantienen equidistantes del cielo y del infierno. Pero aquellos que cada vez empeoran más y más son precipitados en la región más profunda, en

⁵⁰ *Ibid.*, 904c 1-4.

⁵¹ *Ibid.*, 904c 5-6.

esas estancias subterráneas conocidas con el nombre de Infierno (o Hades). Aquellos que saben que serán enviados al infierno “sienten un gran miedo y sueñan con el Infierno en vida y tras separarse de sus cuerpos.”⁵²

En cambio, cuando alguien se ha portado bien, con voluntad firme y buenos hábitos, y se ha hecho especialmente virtuoso, acercándose a la divina virtud, es objeto de grandes distinciones y su alma pasa del lugar que ocupaba a otra estancia completamente santa y más dichosa. Es decir, asciende al cielo, a vivir entre los dioses-astros.

Para ello, por lo general, hay que contar con el auxilio de un alma bienhechora, con la influencia de alguna sana compañía. Y si alguien se va al infierno es, entre otras cosas, porque ha tenido malas compañías. “Tal es la justicia de los dioses que habitan el Olimpo”, asegura Platón, haciéndose eco de lo dicho en *Odisea*, XIX, 43.

Entonces, quienes consideran que los dioses no intervienen en la vida de los seres humanos, están muy equivocados. Si uno vive como pervertido, es transportado a la celda de las almas criminales; si uno da trazas de ir mejorando, se une con las almas de los más santos.

Se sufre en vida y en cada una de nuestras muertes “lo que es conveniente que los similares hagan a los similares”.⁵³ Es decir, si alguien mató alguna vez a su padre, él mismo debe prepararse a sufrir una muerte violenta a manos de sus hijos en un cierto tiempo, e incluso si hubiere matado a su madre, es necesario que nazca formando parte de la naturaleza femenina, y una vez nacido, ha de perder la vida posteriormente a manos de sus hijos.

⁵² *Ibid.*, 904d 4.

⁵³ *Ibid.*, 904e 10.

El más grande de todos los castigos es asemejarse a los que son malos. Una vez reunido con los malvados, se huye de los hombres buenos y de las buenas razones. Con los malos, uno se hace como ellos, y hace y sufre las cosas que es natural que gente semejante se diga y se haga entre sí.

Platón asegura que nadie debe jactarse nunca de ser superior a los dioses por no haber sido alcanzado por esos castigos, que fueron dispuestos muy por encima de todas las justicias por aquellos que ordenaron el universo.

Jamás alguien podrá librarse del Infierno, aun cuando sea demasiado pequeño como para poder esconderse en las profundidades de la tierra o aunque sea bastante grande para elevarse hasta el cielo: “pagarás el castigo correspondiente por tus acciones, o bien cuando estés aquí, después de marchar al Infierno, o tras desplazarte a un lugar todavía más execrable.”⁵⁴

A todos aquellos que piensan que a los malos les va bien en esta vida, les dice que el mismo Infierno les espera, aunque se hayan hecho grandes y poderosos. Porque es fácil pensar que los dioses no se entrometen en los asuntos humanos, cuando vemos que los más poderosos son por lo general criminales impunes. Pero es que el castigo les espera en el más allá, aunque aquí aparezcan como los más felices.

El pasaje termina diciendo que sin este conocimiento no se tendría nunca un modelo y nadie podría ayudar a nadie con su prédica sobre la vida, para adquirir la felicidad o al menos sobreponerse a los golpes de la fortuna.

Y dice a los jóvenes seducidos por el ateísmo: “Si este Clinias y todo este consejo de ancianos nuestro te convence de que no sabes

⁵⁴ *Ibid*, 905b 1-2.

lo que dices acerca de los dioses, el mismo dios te estaría ayudando de buena manera.”⁵⁵

Cuando estas palabras no llegan a convencer a los ateos de sus pensamientos “extraviados”, entonces se aplicará la “ley de impiedad”, que diría lo siguiente: “Si alguien llegare a cometer impiedad de palabra u obra, el que en ese momento esté presente debe salir en defensa de la ley y denunciarlo a los magistrados.” Una vez encontrado culpable por el tribunal, será encarcelado.

La tipificación del delito de impiedad es como sigue: se comete ese delito cuando 1) se niega la existencia de los dioses; 2) cuando se niega que intervienen en los asuntos humanos; y 3) cuando se afirma que se les puede sobornar con oraciones y sacrificios.

Sin embargo, como esos tres delitos pueden ser cometidos por dos tipos diferentes de personas, los que son afectados por la incontinencia en los placeres y los que son de buena naturaleza, – porque puede haber casos de personas que, aunque no crean en los dioses, se les desarrolle por naturaleza un carácter justo y lleguen a odiar a los malos, a huir de ellos y a procurar la compañía de los buenos–, se puede hablar en realidad de seis delitos, según que los tres antes mencionados sean cometidos por un hombre deliberadamente perverso o por un hombre bondadoso.

“En efecto, uno estaría lleno de franqueza en su discurso acerca de los dioses, los sacrificios y los juramentos y, puesto que se ríe del resto y lo desprecia, quizás haría que los otros se volvieran como él, si no obtiene su castigo. Del otro, sin embargo, aunque piensa como el anterior, se lo reputa de buena naturaleza, pero es harto mendaz y artero.”⁵⁶ En este último caso se encuentran los sofistas, como Gorgias y Portágoras, quienes merecen no una, ni siquiera dos

⁵⁵ *Ibid.*, 905c 7-9.

⁵⁶ *Ibid.*, 908c-d.

muertes, sino muchas muertes. En el primer caso, bastaría con amonestación y cárcel.

Los necios, pero no depravados, deben ser enviados a la cárcel cinco años. Si no reinciden y empiezan a comportarse con prudencia, se les permitirá habitar con los prudentes. Si reinciden, serán castigados con la muerte.

En cuanto a aquellos ateos que, “además de no creer en los dioses o creer que no se preocupan o que se pueden apaciguar, adquieran una naturaleza bestial y, despreciando la humanidad, engatusen el alma de numerosos vivos”⁵⁷ serán internados en la peor de las cárceles, la situada más lejos de la ciudad, sin permitirles ver a nadie, totalmente incomunicados. Una vez que haya muerto el ateo “deben arrojarlo insepulto más allá de la frontera.”⁵⁸

La rebelión de Epicuro

Para Epicuro, tanto la religión popular como la de Platón y Aristóteles son incompatibles con la libertad humana, pues, como dice en la *Carta a Meneceo*, más nos valdría prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavos de la Fatalidad de los físicos. Los mitos por lo menos nos dan la esperanza de aplacar a los dioses mediante el culto. Podemos pedirles favores y rogar que perdonen nuestras culpas. Pero con los dioses de los físicos no se puede negociar ni obtener nada: nos enfrentan a una necesidad inexorable.

Platón y Aristóteles habían fraguado una idea de los dioses que satisficiera a la vez las exigencias del pensamiento científico y las necesidades de las personas religiosas. Los dioses del vulgo chocaban con la moral, tenían amoríos entre sí y con los mortales, eran intrigantes y no tenían relación alguna con el orden del Cosmos.

⁵⁷ *Ibid.*, 909a 9-909b 3.

⁵⁸ *Ibid.*, 909c 4.

En el diálogo *República* Platón había desterrado esas fábulas engañosas que representan a los dioses tan apasionados y capaces de delinquir como los hombres.⁵⁹ En el *Timeo*, con ironía bien acentuada, deja el cuidado de hablar de las genealogías de los dioses tradicionales a los “hijos de los dioses”, es decir, a los autores de teogonías que, como los órficos, se hacían pasar por descendientes de los dioses.⁶⁰

Entonces, Platón y Aristóteles ya no podían aceptar un discurso que no fuera científico. Por eso, presentan sus creencias religiosas en una envoltura de conocimientos astronómicos, que ya para su época estaban muy avanzados. Para ellos, la divinidad debe ser no sólo garante de la moralidad sino también sostén del orden cósmico, ley suprema del universo. El movimiento del Cielo gobierna todos los demás movimientos. Se ha reducido el curso de los astros a períodos regulares que obedecen al número y miden el tiempo. Así, el Cosmos forma un conjunto armonioso, de duración eterna.⁶¹

Como hemos visto, Cielo y astros son dioses, desde la perspectiva aristotélico-platónica. Su movimiento sin fin es un movimiento ordenado, lo que haría suponer que están dotados de un alma inteligente. Son, pues, vivientes inmortales. De hecho, esta es la definición de los dioses que había en la antigüedad, como hace ver el mismo Aristóteles.⁶²

⁵⁹ Platón, *República*, *op. cit.*, 377e-391e.

⁶⁰ Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 40d6 y ss.

⁶¹ Aristóteles, *Acercas del cielo*, *op. cit.*, I, 10-12; II, 1.

⁶² *Ibid.*, II, 1, 284a2 y ss.: “Por ello es bueno convencerse de la verdad de nuestras antiguas y más tradicionales concepciones, a saber, que hay algo inmortal y divino entre las cosas dotadas de movimiento”; *Ibid.*, 284a11 y ss.: “Los antiguos asignaron a los dioses el cielo y el lugar superior, por considerar que era lo único inmortal.”

Pero entonces, nos dice Epicuro, hemos vuelto al punto de partida y esta religión de los intelectuales no vale más que la religión popular, ya que está orientada a inspirarnos los mismos temores.

Como los antiguos dioses, en efecto, estos dioses astrales están dotados de voluntad propia, cuyos decretos inflexibles imponen a la humanidad un yugo más insoportable que los caprichos de los dioses olímpicos. Según Platón, los movimientos regulares del Dios Cielo no comportan absolutamente ningún error.⁶³ En *Leyes* este carácter perfectamente inmutable de los movimientos celestes es denominado “una Necesidad contra la cual el mismo Dios no puede luchar”.⁶⁴

Epicuro consideraba que la religión astral era más peligrosa aún que las creencias del pueblo. Ahora ya no hay lugar más que para el temor y una desesperación inmensa. Sería preferible que se desterrara por completo la fe en los dioses. Porque entonces no habría sino la Fatalidad ciega, la “ley de la naturaleza”, ley por completo material, contra la que nadie podría pensar en rebelarse, como nadie se rebela contra la piedra que lo hace caer o contra el clima que lo hiela o lo calcina.

Pero Epicuro no llega tan lejos como para negar la existencia de los dioses. Nos habla de dioses que no causan mal. Dioses que no pueden tenernos mala voluntad. Dioses que no están vigilando continuamente nuestros movimientos para ver si hacemos algo mal. Sin embargo, al enfrentarse tanto a la religión popular como a la religión “científica” de Platón y Aristóteles, había dado un paso de valor incalculable.

⁶³ Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 47c3 y ss.

⁶⁴ Platón, *Leyes. Libros VII-XII*, *op. cit.*, 1999, 818b y ss.

Epicuro y su época

Epicuro nació en Samos en el año 341 antes de Cristo y murió en el 270. Se estableció en Atenas en 306, y fundó una escuela, llamada por la gente *El Jardín*. Para entonces, la *polis* se había hundido definitivamente después de las aventuras de Alejandro. En lo sucesivo, el equilibrio personal ya no podrá ir unido a las pautas de la vida ciudadana; surge entonces un nuevo modo de hacer filosofía. Plutarco, en su tratado *Contra Colotes*, cuenta que Epicuro durante mucho tiempo se afirmó partidario de Demócrito, no de Platón ni de Aristóteles. Epicuro tiene también como antecedente a Aristipo de Cirene, quien lo había precedido en la consideración del placer como la base natural que motiva la conducta humana.

Pero evidentemente Epicuro hubo de leer la *Ética Nicomáquea* y la *Política* de Aristóteles, así como *La República* de Platón a principios del siglo III antes de Cristo. Platón había fallecido cuando Epicuro era un niño, casi recién nacido. Aristóteles murió cuando ya Epicuro contaba con unos veinte años de edad, pero no se conocieron. Alejandro Magno murió en 323 antes de Cristo, y, con ello murieron sus pretensiones imperiales. Epicuro tendría unos 18 años de edad. Se desataron diversas guerras entre sus herederos, los diádocos y los epígonos. Epicuro es contemporáneo del escéptico Pirrón y del estoico Zenón. Sin embargo, Epicuro continúa en la línea de los atomistas Leucipo y Demócrito. Este último llegaría a ser aborrecido por Platón, quien pretendió quemar sus libros, según el testimonio de Diógenes Laercio.

En la entrada de la escuela de Epicuro había un letrero que decía: "Cualquiera que salga de este Jardín, saldrá contento, porque

aquí el supremo bien es el placer”.⁶⁵ Pero solamente los iniciados sabían realmente lo que Epicuro entendía por placer. En la comunidad epicúrea de principios del siglo III antes de Cristo fueron aceptados esclavos y mujeres (algo inaudito), y entre todos cultivaban el huerto para tener que comer.

Epicuro afirmaba que el bien consiste en buscar el placer y huir del dolor. “Por lo que a mí concierne, no me es posible pensar el bien si excluyo los placeres del gusto, los del amor, los del oído y los movimientos agradables a la vista por su belleza.”⁶⁶ Afirmaba después en otros términos que el fin de la vida es el placer: “No es la bebida, ni la comida, ni el sexo, sino el razonamiento juicioso lo que nos conducirá a una vida feliz.”⁶⁷

Nos equivocamos si pensamos que Epicuro nos aconseja gozar, sin límite ni discriminación, de los placeres que se encuentran a nuestro alcance. En la *Carta a Meneceo* nos exhorta a no elegirlos todos, porque muchos comportan consecuencias desagradables que hacen preferible abandonarlos, del mismo modo que a menudo es mejor elegir algo que de momento nos causa dolor, porque después se derivará de él un placer mayor. La elección es posible porque no todos los placeres son de la misma categoría.

La satisfacción de los deseos del primer tipo, los naturales y necesarios, es la que destierra el dolor y causa placer, y por lo hasta ahora investigado podemos deducir que se trata del hambre, el frío y la sed.

⁶⁵ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, tr. Ismael Roca Meliá, Madrid Gredos. 1993, epístola XXI, 10: *Hospes hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est.*

⁶⁶ Epicuro, “De los fines”, en *Epicuro, Obras*, traducción de Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 1994, p. 90; es un fragmento de *De los fines* de Epicuro.

⁶⁷ Epicuro, *Obras, op. cit.*, Introducción, p. LX.

La satisfacción del segundo tipo de deseos, naturales pero no necesarios, proporciona, entre otros, el placer sexual (del cual se puede prescindir).

Si nos conformamos con poco, dice Epicuro, obtenemos en cambio la libertad de bastarnos a nosotros mismos.

Finalmente, los placeres que no son naturales ni necesarios, como el que nos proporcionan los honores de estatuas y coronas, la belleza, las riquezas e, incluso, el matrimonio, acaban acarreado tan sólo problemas y turbación.

Según Plutarco, los epicúreos (que estaban todavía muy activos en el siglo III después de Cristo y luego desaparecieron barridos por la ola del cristianismo) creían que el simple recuerdo de los bienes pasados era un factor importante para llegar a tener una vida agradable. En medio de los más grandes dolores de la senectud, el dolor podía ignorarse sumiéndose en los recuerdos de los buenos momentos de nuestra vida pasada, ya sea en la infancia o en la juventud.

La felicidad equivale a la ausencia de penas, tanto del cuerpo como del alma (de modo absoluto sólo pueden disfrutarla los dioses). Los hombres la disfrutaban hasta donde les es posible.

Esta teoría epicúrea del placer contiene el final de un tema tradicional en la ética griega, la política, y el planteamiento de la justicia en otros términos, muy distintos a los de Platón o Aristóteles. Si la finalidad del hombre es el placer, entendido como la ausencia de penas, está claro que la política queda inmediatamente condenada.

En una época tan intensa de cambios como la suya, en la cual los generales de Alejandro se disputaron a muerte los restos de su Imperio, la intervención en los asuntos públicos no era lo más apropiado para garantizar la *ataraxia* (imperturbabilidad) y la *autarquía* (autosuficiencia) deseadas. Al contrario, la participación

política sólo puede traer en esas circunstancias intranquilidad y zozobra emocionales.

En la *Máxima Capital* 27, una especie de catecismo de los epicúreos, se dice que de todos los bienes que la sabiduría proporciona para alcanzar una vida feliz, el mayor de todos es la amistad, que, a su vez, es el caldo de cultivo de la justicia.

Lucrecio, el gran poeta romano del siglo I anterior a nuestra era, expuso con detenimiento las doctrinas epicúreas en *De Rerum Natura*, publicado póstumamente por Cicerón. El lugar donde tuvo más éxito la filosofía epicúrea fue en Roma, donde influyó no sólo a Lucrecio y Cicerón, sino a los poetas Virgilio, Catulo y Horacio; es decir, influyó no sobre las multitudes, como haría el cristianismo, sino sobre la intelectualidad romana y sobre las clases más elevadas (a las que pertenecía Séneca).

Los cristianos se fundieron con los estoicos. Hay quienes se preguntan hoy ¿qué hubiera pasado si el cristianismo se hubiera fusionado con el epicureísmo en el siglo III de nuestra era? Seguramente habría sido un cristianismo más jovial, más alegre, más cercano a la vida y no a la auto-flagelación.⁶⁸

Sin embargo, la idea del placer como supremo bien no es original de Epicuro. Tampoco la idea de la moderación en el placer. Platón ya había establecido en la *República*: “comencemos por definir los deseos necesarios y los que no lo son.”⁶⁹

⁶⁸ Javier Antolín Sánchez, *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo*, Universidad de Valladolid, 2000, tesis de doctorado. El 22 de febrero de 2009 se encontró en:

http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/08145173177969040810046/007795_1.pdf

http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/08145173177969040810046/007795_5.pdf

⁶⁹ Platón, *República*, *op. cit.*, VIII, 558d.

Igualmente, ya existían refranes muy antiguos sobre el tema:

*A la pobreza le faltan muchas cosas, a la avaricia todas.
El avaro no es bueno con nadie y pésimo consigo mismo.*⁷⁰

*Necesita muy poco el mortal que codicia muy poco;
Posee cuanto desea el que es capaz de querer cuanto le basta.*⁷¹

Por otra parte, Epicuro parece haber conocido algunas obras de Aristóteles, en particular *Acerca del cielo* y *Acerca de la generación y la corrupción*, como se puede inferir de lo siguiente:

Aristóteles había criticado a Demócrito en diversos pasajes.

Demócrito había dicho que los elementos son infinitos en número⁷² y que las figuras son infinitas⁷³ y que, puesto que los cuerpos difieren por las figuras y como éstas son infinitas, también son infinitos los cuerpos simples.⁷⁴

Ante esto, Aristóteles se enfrenta en *Acerca del cielo*, III, 4, contra las teorías que usan un número infinito de elementos; entre otras cosas, señala que una variedad infinita de elementos es incompatible con la cantidad finita de fenómenos sensibles.⁷⁵

Empieza diciendo: “A continuación hay que investigar si los elementos son limitados o infinitos y, si limitados, cuántos en número”.⁷⁶ Termina su largo alegato diciendo: “los elementos no son infinitos” (303b 5-10).

Para responder, Epicuro introduce una modificación. Contesta que la variedad de cualidades sensibles no es infinita y que, por lo tanto, tampoco ha de serlo el número de formas. Los átomos son indestructibles e

⁷⁰ Publilio Siro, *Sententiae*, I, 7

⁷¹ *Ibid.*, Q, 74

⁷² Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, tr. E. La Croce y A. Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1987, I, 1, 314a 20 y ss.

⁷³ *Ibid.*, I, 2, 315b10 y ss.

⁷⁴ Aristóteles, *Acerca del cielo*, *op. cit.*, III, 4, 303a 1 y ss.

⁷⁵ *Ibid.*, III, 4, 302b 32 y 303a 18.

⁷⁶ *Ibid.*, III, 4, 302b 10.

inmutables. En cuanto a su número, son infinitos, pero en cuanto a sus formas son limitados, aunque incontables: “Tienen una cantidad inconcebible de formas distintas”. Los átomos no son absolutamente infinitos, sino sólo innumerables”, dice en la *Carta a Heródoto*.⁷⁷

También en *Acerca de la generación y la corrupción*, Aristóteles expone el punto de vista de los atomistas y luego lo contradice.⁷⁸

Epicuro advirtió esta dificultad. En la *Carta a Heródoto* dice: “Pero tampoco hay que admitir que los átomos puedan ser de cualquier tamaño, para que las apariencias no nos contradigan. Y hay que aceptar algunas diferencias de tamaño”.⁷⁹

Dice Carlos García Gual, siguiendo a J. M. Rist, que no hay una ruptura con el pasado a raíz de la muerte de Aristóteles. Que muchos de los problemas con los que Epicuro se familiarizó durante su primera estancia en Atenas son problemas que se encuentran en los escritos de Aristóteles. Porque la nueva escena política y social no generó nuevos problemas sino el tipo de respuestas que se les empezó a dar.⁸⁰

Este hecho resulta cada vez más claro. En los últimos estudios acerca de la filosofía helenística (por ejemplo el libro de A.A. Long, *La filosofía helenística*, publicado en inglés en 1974, y el de M. Isnardi Parente, *La filosofía dell'Ellenismo*, publicado en Turín en 1977), se parte del reconocimiento de que las filosofías helenísticas han sometido al aristotelismo a un proceso crítico y son difícilmente comprensibles sin él.

Dice García Gual:

⁷⁷ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 42-43; *cfr.* Furley, “Aristotle and the Atomists on Infinity”. Reproducido en David J. Furley, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge University Press, 1989. También se encuentran ideas de Demócrito en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1997, ed. de Armando Poratti, Conrado Eggers Lan *et. al.*

⁷⁸ Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, *op. cit.*, I, 2, 315b 25-317a 1.

⁷⁹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 55.

⁸⁰ J. M. Rist, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Si Epicuro no pudo encontrar ya a Aristóteles, que había escapado a Calcis, pudo tal vez trabar contacto con algunos discípulos suyos del Liceo y acaso escuchar a Teofrasto y procurarse algunos libros de la escuela. Fue un mérito de Bignone el haber destacado la influencia que el pensamiento de Aristóteles ha tenido en el desarrollo de la teoría de Epicuro. Pero la investigación actual tiende a subrayar que aun Bignone se quedó algo corto en su ponderación de la influencia del Estagirita en Epicuro.

Los estudios de Diano en el campo de la psicología [Diano “La psicología d’Epicuro e la teoria delle passioni”, en *Scritti epicurei*, Florencia, 1974], de Merlan sobre la concepción del placer [Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960; y “Aristoteles und Epikurs müssige Götter”, en *Zeitschr. Phil. Forsch.*, 21, 1967]; de Furley sobre la acción voluntaria⁸¹ han destacado las múltiples referencias a la ética de Aristóteles que subyacen en los análisis de Epicuro.

En su amplio estudio *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, de 1936, destacaba H. Bignone la polémica latente entre Epicuro y el Aristóteles juvenil, idealizante. Bignone suponía, como era la opinión generalizada por entonces, que Epicuro no habría tenido acceso a los escritos de madurez del Estagirita. La obra de Bignone significó un gran avance en los estudios sobre Epicuro. Pero hoy hay que ir más allá. Porque no hay motivos serios para negar que Epicuro pudiera conocer los escritos tardíos de Aristóteles, e incluso que hubiera leído su *Ética Nicomáquea*.⁸² Adicionalmente, David J. Furley⁸³ ha destacado las múltiples referencias a la ética de Aristóteles que subyacen en los análisis de Epicuro de la acción voluntaria.

También, de modo claro, E. Acosta, en *Estudios sobre la ética de Epicuro* ha destacado precisamente cómo en la *Carta a Meneceo* las referencias al pensamiento aristotélico y sus críticas eran constantes.⁸⁴

⁸¹ David Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, PUP, 1967.

⁸² Sobre este asunto, García Gual hace referencia a Paul Moraux, *Aristotelismus Bei Den Griechen*, New York, Walter de Gruyter, Inc., 2000; y a Hans J. Krämer en *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Walter de Gruyter, Inc., 1971.

⁸³ David J. Furley, *op. cit.* Esa idea también aparece en un artículo del mismo autor en *Mnemosyne*, Volume 27, Number 3, 1974, pp. 315-318(4).

⁸⁴ Carlos García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 46-47.

Según lo que nos transmite Diógenes Laercio, Epicuro nació en 341 antes de Cristo, funda una escuela en Mitilene a la edad de treinta y dos años (en 309) e instala, años después, una escuela en Atenas (hacia 304). Mientras Alejandría era la patria por excelencia de la poesía y también, gracias al Museo, de la ciencia pura y aplicada (había en Alejandría una escuela de medicina, y algunos astrónomos célebres, como Eratóstenes, que llegó a medir, con una gran precisión, las dimensiones de la Tierra), la patria de la filosofía era Atenas.

Alejandría produjo talentos como los de Teócrito, Calímaco y Apolonio de Rodas. Pero Atenas fue la ciudad de los filósofos, o más bien, siguió siéndolo; pues, respetada e incluso amada por los otros pueblos de Grecia, se había convertido en un asilo de paz y como en un vasto "Museo", sin tener necesidad de la sospechosa protección de un rey, porque Atenas renunció bastante pronto a toda ambición política.

Zenón, fundador del estoicismo, y contemporáneo de Epicuro, había nacido en Citio, en la isla de Chipre. El azar de un naufragio, cerca del Pireo, a donde llevaba un cargamento de púrpura (porque era comerciante), le hizo abrazar la carrera de filósofo. Estimulado por las *Memorables* de Jenofonte, que acababa de leer, se acercó al cínico Crates de Tebas, porque en él esperaba encontrar los ecos de la enseñanza socrática. Esto ocurría hacia el 314 antes de Cristo, es decir, a finales del siglo IV.

Unos quince años después, en 300 ó 301, Zenón abrió, a su vez, una escuela en Atenas, en el Pórtico llamado *Pecile* (es decir, el Pórtico Pintado, porque en él había unos frescos obra de Polignoto). Cuando se presenta en Atenas una embajada egipcia, en 267 a. C., a la comida que se dio en honor de los egipcios asistió este filósofo

Zenón. En ese momento, se produjo una alianza estratégica entre Atenas y Egipto, que también era un reino helénico.

Al lado de los estoicos y de los epicúreos, vivían las escuelas tradicionales. La Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles tenían sus discípulos, y el segundo, en la época de Teofrasto, Estratón y Demetrio de Falero, desempeñaba incluso la función de “escuela gubernamental”.

La Academia platónica había tenido como escolarcas a: Espeusipo (desde el 348 al 339), Jenócrates (desde el 339 al 315). Polemón, nacido en 340, fue el escolarca de 315 al 269; y Crates de Atenas (desde el 269 al 268), que no debe ser confundido con Crates de Tebas, discípulo de Diógenes de Sínope.⁸⁵

Quizá Epicuro haya tenido noticias de la Academia Antigua, especialmente de Polemón, de Crates de Atenas y de quien llegaría a ser el sucesor de éste último, Arcesilao de Pitana, el cual asumió la dirección de la Academia en 268 a. C, inmediatamente después de la muerte de Crates de Atenas. Epicuro, como sabemos, murió dos años antes que Crates de Atenas, en 270 a.C.⁸⁶

Otro contemporáneo de Epicuro fue Pirrón de Elis (365-275), que ya tenía treinta años cuando Aristóteles funda el Liceo en Atenas. Pirrón acompañó a Alejandro por Asia y conoció a los filósofos de la India, llamados por los helenos "gimnosofistas", pues iban desnudos. De regreso a Elis fundó una escuela filosófica y vivió allí el resto de

⁸⁵ Crates de Tebas casó con Hiparquia, una de las escasas mujeres cuyo nombre está inscrito en la historia de la filosofía. Crates de Tebas e Hiparquia eran, como discípulos de Diógenes, cínicos.

⁸⁶ Igualmente, Epicuro pudo haber discutido con Estilpón de Megara, quien murió diez años antes que Epicuro y con Diódoro Crono, el cual murió a los ocho años de haberse fundado el Jardín. De los cirenaicos Epicuro pudo haber tratado a Aristipo el Joven, conocido como "Metrodidacta", nieto de Aristipo de Cirene, quien siguió las enseñanzas de su abuelo gracias a que le fueron transmitidas por su propia madre, Arete.

su vida con el respeto y la consideración de sus conciudadanos. Murió cinco años antes que Epicuro.

En la primera mitad del siglo III a. C. Bión de Borístenes, sucesor de Aristipo de Cirene (había oído en Atenas las lecciones del cirenaico Teodoro) propagó lo que vino a llamarse el “cinismo hedonista” mediante sus “diatribas”, insistiendo en lo feliz y agradable de la vida que llevaban los cínicos.

El hedonismo de la escuela de Cirene es más que una simple actitud de viciosos sin escrúpulos: refleja la atmósfera que debió conocer un joven perteneciente a una familia rica, habitante de una ciudad plétórica de placeres, pero que siente un cierto tedio –que tiene a menudo la seriedad de no dejarse tomar realmente en serio.

Teles, que enseñó en Megara hacia el año 240 a. C., imitó a Bión en la composición de tales diatribas –piezas populares y anecdóticas– tratando de lo aparente y de lo real, de la pobreza y de los ricos, de la “apatía” cínica, etc. Menipo de Gadara (hacia el 250 a. C.) creó la sátira, en la que combinaba el verso con la prosa, criticando de diversos modos –por ejemplo, a base de fingir descensos al Hades, cartas a los dioses, etc.– la filosofía natural y el saber especializado, y mofándose de las idolátricas honras rendidas a Epicuro por sus discípulos. Fue imitado por Varrón, Séneca en su *Apocoloquintosis* y Luciano. Gottling ha llamado al cinismo “la filosofía del proletariado griego.”⁸⁷

Como adolescente en un viaje a Atenas, Epicuro tuvo como maestro al platónico Pánfilo. Diógenes Laercio refiere que Epicuro también pudo haber escuchado las lecciones de Jenócrates, el académico. Pero parece que quedó vacunado de por vida contra el platonismo. Epicuro no pudo encontrar a Aristóteles, que había

⁸⁷ Jean Brun, *Platón y la academia*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, p. 264.

escapado a Calcis, por haber sido servidor de Alejandro, algo que era mal visto en Atenas. Pero Epicuro pudo trabar contacto con Teofrasto, Estratón de Lámpsaco y con otros alumnos del Liceo.

Sin embargo, Epicuro recurre sobre todo a la física de los atomistas. Fue en Teos, una isla cercana a Colofón, donde Epicuro, ya con más de veinte años de edad, se convirtió en discípulo de Nausífanos, que transmitía las enseñanzas de Demócrito de Abdera y las de otro gran pensador de la época, el escéptico Pirrón. Esas fueron sus verdaderas influencias. Cuando Epicuro retoma la posición “hedonista” del socrático Aristipo, lo hace defendiendo esas doctrinas desde una perspectiva que incluye las críticas aristotélicas.

Aristóteles también había hecho una clara división entre los deseos racionales y los irracionales. A éstos se les conocía como *epithymia*. Los deseos irracionales no proceden de un previo comprender. Son simplemente deseos naturales.⁸⁸ Los deseos racionales son deseos que proceden de la persuasión, de la comprensión de que se trata de lo mejor para nosotros.⁸⁹

Epicuro hablará a principios del siglo III a. C. en la *Carta a Meneceo* de deseos naturales y necesarios, así como de deseos naturales y no necesarios (como el sexo, la alimentación condimentada, etc.) y de deseos totalmente vacuos, como la persecución de riqueza, poder y gloria. La vida de Epicuro estaba cifrada únicamente en los deseos naturales y necesarios, como comer frugalmente y vestir modestamente.

En la misma *Retórica* dice Aristóteles: “Por otra parte, como el tener un placer consiste en sentir una cierta afección y la *phantasia*

⁸⁸ Aristóteles, *Retórica*, tr. Arturo E. Ramírez, México, UNAM, BSGRM, 2002, 1370a20.

⁸⁹ *Ibid.*, 1370a25.

es una sensación débil, resulta que a todo recordar y esperar acompaña siempre una imagen de lo que se recuerda y espera”.⁹⁰

La *phantasia* puede ser de dos tipos: a) propia del sentido y b) racional, que es la que sirve de base a las deliberaciones sobre lo que nos conviene o no nos conviene (*symboleutikós*). Recordemos que para los griegos la deliberación (*boúleusis*) estaba asociada a la *práxis*, a la toma de decisiones en circunstancias difíciles, para las que no hay disponible ninguna regla de conducta. Tras la *boúleusis*, (deliberación) seguía la toma de decisión propiamente dicha (o *proaíresis*), de acuerdo con la cual nuestras decisiones podrían ser exitosas o provocar consecuencias inesperadas de la acción.

Dice Aristóteles: “Hay muchas cosas que la gente llega a desear contemplar y poseer –cuando se ha oído y persuadido de ello– que son placenteras. Sin que necesariamente lo sean.”⁹¹ Sobre la “fantasía”, Aristóteles abunda en *De Anima*,⁹² y Lucrecio en *De Rerum Natura*, II, 963-66. Este último hace coincidir la idea de placer de Epicuro y Aristóteles.

Aristóteles también proporciona las bases para lo que después sostendrán Epicuro y los estoicos. En la *Retórica* dice: “En la mayoría de los casos es forzoso que sea placentero el tender hacia lo que es conforme a la naturaleza”.⁹³ Un poco más abajo, en la misma obra, dice: “El deseo es un apetito del placer.”⁹⁴ Pues bien, las causas por

⁹⁰ *Ibid.*, I, 11.3, 1370a 27-35; *cf.* Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, tr. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2000, X, 4, 1174 b 21-27;

⁹¹ Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, 1370a 25-28.

⁹² Aristóteles, *Acerca del alma*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, III, 3.

⁹³ *Ibid.*, 1370a 3-4

⁹⁴ *Ibid.*, 1370a 17-18. Lo mismo se había dicho en el *Fedro* de Platón, 237d 9.

las que se elige de antemano hacer daño y obrar contra la ley son la maldad y la falta de dominio sobre sí mismo (*akrasía*).⁹⁵

Aristóteles estaba consciente de lo que hoy llamamos “condicionamientos estructurales”, y que para él eran azar o Destino: “Los hombres actúan en todo lo que hacen, en parte sin ser ellos mismos la causa y, en parte, por causa de sí mismos.”⁹⁶ Entre las acciones de que no son ellos mismos la causa, unas las hacen por azar y otras por necesidad, algunas tienen lugar forzosamente y otras por naturaleza, de modo que todas las acciones que los hombres ponen en práctica sin ser ellos mismos la causa acontecen o por azar, o por naturaleza, o por fuerza (de manera imprevista, como consecuencias impensadas de la acción).

Por su parte, las que hacen por causa de sí mismos y de las que ellos son los autores, unas las hacen por hábito y otras por impulso, sean éstas por un impulso racional (*bouleutiké órexis*) o irracional (*epithymía*). El deseo voluntario es un apetito racional de bien (pues nadie quiere algo sino cuando cree que es bueno); en cambio, la ira o el deseo pasional son impulsos irracionales.⁹⁷

El inglés Dodds dice, como dudando de la posibilidad de llegar a ser sabios al estilo de Epicuro:

“El acceso, iniciado por Aristóteles, a una psicología empírica, y en particular a una psicología de lo irracional, no fue, desgraciadamente, llevado adelante después de la primera generación de sus discípulos (...) a los racionalistas dogmáticos de la época helenística parece haberles interesado poco el estudio objetivo del hombre tal y como es; su atención se concentraba en la pintura gloriosa del hombre como podría ser, del *sapiens* o sabio ideal. Zenón y Crisipo retrocedieron al intelectualismo ingenuo del siglo V. El logro de la perfección moral,

⁹⁵ Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, 1368b 15.

⁹⁶ *Ibid.*, 1368b 33-35.

⁹⁷ *Ibid.*, 1368b 35.

dijeron, es independiente tanto de las dotes naturales como de la habituación: depende exclusivamente del ejercicio de la razón.⁹⁸

Para los estoicos no había “alma irracional” alguna con la que la razón tuviera que contender: las llamadas pasiones eran meramente errores de juicio o perturbaciones mórbidas resultantes de errores de juicio. Epicuro sostiene que mediante la meditación constante de las verdades de la filosofía uno puede vivir como un dios entre los hombres. “Estos consejos, y otros similares, medítalos noche y día en tu interior y en compañía de alguien que sea como tú, y así nunca, ni estando despierto ni en sueños, sentirás turbación, sino que, por el contrario, vivirás como un dios entre los hombres”.⁹⁹ Continúa Dodds:

Esta *psicología fantástica* fue adoptada y mantenida por espacio de dos siglos. Posidonio se rebeló contra ella y pidió la vuelta a Platón¹⁰⁰, señalando que la teoría de Crisipo estaba en pugna con la experiencia moral, que revelaba la irracionalidad y el mal como inextricablemente arraigados en la naturaleza humana y sólo controlables por alguna especie de “*kátharsis*”. No sólo los estoicos y los epicúreos, sino incluso los escépticos querían desterrar las pasiones de la vida humana: su ideal era la *ataraxia*. Ésta podía lograrse para los epicúreos profesando opiniones correctas sobre el hombre, sobre la muerte y sobre los dioses. Y, para los escépticos, absteniéndose de emitir cualquier opinión.¹⁰¹ Los epicúreos tenían la misma pretensión arrogante que los

⁹⁸ Cicerón, *Cuestiones académicas*, tr. Julio Pimentel Álvarez, México UNAM, 1990, I 38: “Y aunque sus predecesores decían que no toda virtud reside en la razón, sino que algunas virtudes han sido perfeccionadas por la naturaleza o por el hábito, Zenón las ponía todas en la razón”.

⁹⁹ Epicuro, “Carta a Meneceo”, en Epicuro, *Obras, op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁰ “Para discernir el alma filosófica de la que no lo es, tendrás que examinar desde la juventud del sujeto, si esa alma es justa y apacible o insociable y salvaje”. Platón, *República, op. cit.*, 486b.

¹⁰¹ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, tr. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, Madrid, Gredos, 1993, I, 29, A.

estoicos, que sin filosofía no puede haber bondad, pretensión que jamás formularon Aristóteles ni Platón.¹⁰²

El movimiento de ruptura que produjo Epicuro se encuentra en sus estudios sobre la naturaleza. Fue en su crítica de las creencias aristotélicas y platónicas respecto a los astros y los fenómenos de la naturaleza en donde brotó la ética epicúrea. Jugó también un papel relevante su crítica de la física de Demócrito, en la que se podía apreciar un férreo determinismo. Y la rebelión de Epicuro fue precisamente contra toda noción de Fatalidad o Destino.

Diógenes Laercio, que dedicó el último capítulo de su obra a Epicuro, nos ha transmitido la *Carta a Heródoto*, en donde se expone el punto de vista de Epicuro en cuanto al conocimiento de los fenómenos naturales. Otra obra, *Peri physeos*, se ha perdido. Era mucho más extensa, pues abarcaba treinta y siete libros.

Siguiendo a Demócrito, Epicuro sostiene que el ser estaba compuesto por infinidad de partículas mínimas, eternas e indestructibles, los átomos. Junto a estos átomos existe el “espacio”, el “vacío” o el “lugar” que es lo que posibilita su existencia y su movilidad. Además, no hay un estado previo de caos al que haya seguido un cosmos. No considera, como hizo Platón, que se hubiera dado un ordenamiento impuesto por algún agente externo al proceso de la materia misma. No hay ningún *демиurgo*. Todo fue así como es ahora y lo seguirá siendo, una combinación infinita de átomos y vacío.

Siendo las partículas atómicas indestructibles, puede afirmarse que nada se aniquila, todo se transforma. La constante alteración de

¹⁰² E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, tr. María Araujo, Madrid, Alianza, 1985, pp. 224-225. Séneca llegó a decir: “No existe filosofía sin virtud, ni virtud, sin filosofía”: *Nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus*. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio II*, tr. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1994, *epístola* LXXXIX, 8.

los cuerpos es debida a que los átomos los componen y los descomponen sin fin. No existe ninguna finalidad trascendente que ordene estos infinitos procesos de composición y descomposición.

Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos habían intentado imponer una meta o finalidad al desarrollo de la naturaleza. Para Epicuro son desvaríos hablar de Primer Motor, Necesidad, Ideas que sirven de modelos, o Providencia. El cosmos es fortuito y autónomo. Todo es material, y no existe nada incorpóreo, a no ser el vacío.

También el alma es un cuerpo, al que Epicuro llama simplemente “carne”, formado de la agregación sistemática de átomos. El alma por sí sola no vive ni siente ni piensa. Siente con los sentidos del cuerpo. Cuando el cuerpo se disgrega, también el alma perece. La muerte es simultánea para ambos.

Como se puede ver, Epicuro es un filósofo materialista, carácter que Marx apreciará en grado sumo.

El dogmatismo de Epicuro

Aristóteles había disputado con Platón respecto a la idea de la creación del mundo. En el *Timeo*, Platón había dicho:

“Las cosas estaban dispuestas de un modo irracional y sin proporción. Cuando el dios se dispuso a organizar el universo, dotó primeramente de forma y número al fuego, agua, tierra y aire, aunque tenían algunas señales de forma y número; pero estaban dispuestos por todas partes como es natural que esté todo cuando falta la divinidad. Esto que vamos a decir ha de ser siempre así: que la divinidad organizó todo, en la medida de lo posible, del modo más bello y perfecto a partir de elementos que no estaban dispuestos de esa manera.”¹⁰³

¹⁰³ Platón, *Timeo*, tr. José María Pérez Martel, Madrid, Alianza, 2004, 53a 10-53b 9.

Es decir, hubo un momento en que el mundo fue creado. Pero no sólo eso, sino que el mundo creado no tendrá final, será eterno, según Platón. Frente a esto Aristóteles replica:

“Hay algunos a quienes parece admisible que algo generado perdure sin destruirse nunca, como se dice en el *Timeo*; allí, en efecto, dice el autor que el cielo ha sido engendrado y que, sin embargo, existirá durante todo el tiempo por venir.”¹⁰⁴

Después de un largo alegato, Aristóteles pregunta: “Por qué el universo se habría de generar después de no existir durante un tiempo infinito?”¹⁰⁵ Y concluye:

“A partir, pues, de lo expuesto puede uno tener la certeza de que el universo ni ha sido engendrado ni puede ser destruido, como algunos dicen, sino que es uno y eterno, sin que su duración total tenga principio ni fin.”¹⁰⁶

Es decir, mientras que para Platón el universo ha tenido un principio pero no tendrá un final, para Aristóteles ni tiene principio ni tiene final. Contra ambos se encaminará Epicuro: “Es posible que se haya creado y que no se haya creado, puesto que los fenómenos no contradicen ninguna de estas dos posibilidades.” En la *Carta a Pitocles*, dice:

“Y no se debe forzar lo imposible ni mantener una misma manera de explicar todas las cosas. Los fenómenos celestes admiten una explicación múltiple. No hay que investigar la naturaleza según axiomas y leyes impuestas, sino tal como los fenómenos lo reclaman. Pues, desde luego, nuestra vida no está necesitada de insensatez y vana opinión, sino de que tengamos una existencia sin temores. Y todo resulta, en efecto, resuelto con firmeza

¹⁰⁴ Aristóteles, *Acerca del cielo*, *op. cit.*, 280a 30-32.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 283a 10-12.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 233b 25-30.

cuando según un método de explicaciones varias todo queda aclarado de manera acorde a las apariencias, cuando uno da una explicación verosímil de manera convincente sobre esas mismas apariencias. Pero cuando uno acepta una y rechaza otra explicación que es igualmente adecuada al fenómeno, es evidente que uno se desvía de cualquier procedimiento científico natural y desemboca en el mito”.¹⁰⁷

Platón y Aristóteles han recurrido a pura fantasía, a metáforas, sin sustento en observaciones empíricas, que son las únicas que valen para Epicuro. También en la discusión respecto a si el universo es finito o infinito, Epicuro se deslinda de Platón y Aristóteles: “Es posible que sea de cualquier forma, ya que ninguno de los fenómenos se opone a tal universo del que no se puede captar su límite extremo.” En su opinión:

“El mundo es una región delimitada del cielo que abarca las estrellas, la tierra y todos los fenómenos celestes, estando limitado frente al infinito, concluyendo en un límite que puede ser etéreo o fijo —y que cuando se disuelva producirá la confusión de todo lo que está dentro de él—, en movimiento o rígido, de figura redonda o triangular o de cualquier otro formato.”¹⁰⁸

Epicuro recomienda sobre todo que no haya ninguna otra finalidad en el conocimiento de los fenómenos celestes, sino la serenidad de ánimo (*ataraxia*) y la confianza segura.¹⁰⁹ Y como dice Marx: “En la teoría de los meteoros se manifiesta el alma de la filosofía epicúrea de la naturaleza. Nada es eterno, porque si lo fuera, destruiría la *ataraxia* de la autoconciencia singular. La naturaleza sería independiente.”¹¹⁰

¹⁰⁷ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 86-87.

¹⁰⁸ *Ibid.*, X, 88.

¹⁰⁹ *Ibid.*, X, 85.

¹¹⁰ Karl Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, pp. 52-53.

De acuerdo con este propósito, Epicuro se muestra dispuesto a aceptar varias explicaciones para los fenómenos meteorológicos y renuente a dejarse seducir por una sola de ellas. Esto motivó la reacción airada de Cicerón, quien exclama: “¿Ha podido decirse cosa más obtusa que ésta?”¹¹¹ El que Epicuro admitiera varias explicaciones, con tal de que no fueran de carácter mitológico, sino apegadas a la observación empírica, provocaba la siguiente reflexión en Cicerón, a través del académico Cota:

“Que diga esto resulta más reprobable que el hecho de no poder defender aquello que pretendía. Hace lo mismo al enfrentarse a los dialécticos: como éstos enseñaban que, en todas aquellas disyuntivas en las que se plantea un ‘sí o no’, tiene que ser verdadera una cosa o la otra (...) dijo que no era de carácter necesario todo eso del ‘sí o no’... ¿Ha podido decirse cosa más obtusa que ésta?”¹¹²

En la *Carta a Pitocles*, nos dice Epicuro:

“La Luna puede tener luz propia o recibirla del Sol, porque entre nosotros se ven muchos cuerpos que tienen luz propia y muchos que la reciben de otros. No hay nada en los fenómenos celestes que se oponga a esto, siempre que se tenga en cuenta el método de las diferentes explicaciones posibles y se propongan hipótesis y principios causales de acuerdo con los hechos, en lugar de fijarnos en las discordancias, concederles una importancia exagerada y caer de un modo u otro en el método de la explicación única.”¹¹³

Y más adelante:

“La sucesión ordenada de movimientos regulares hay que comprenderla por analogía con los acontecimientos similares que se producen en la Tierra. De ningún modo hemos de considerar como causa de ellos a la naturaleza

¹¹¹ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, tr. Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999, I, 25, 70.

¹¹² *Idem.*

¹¹³ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 95.

divina, sino que, muy al contrario, a ésta debemos conservarla desligada de cualquier trabajo y disfrutando de una felicidad sin límites.”¹¹⁴

Los pronósticos acerca del tiempo pueden producirse por una coincidencia fortuita de circunstancias o bien por una concomitancia de cambios y transformaciones atmosféricas. Ninguna de estas dos posibilidades se contradice con los fenómenos, pero en qué caso son verdad una y otra, no lo podemos saber, nos dice Epicuro. Este aserto vale igualmente para los pronósticos del tiempo que se hacen en nuestra época.

En la *Carta a Pitocles* Epicuro se muestra consternado con los “científicos” que manipulan a la gente, haciéndoles creer que es posible pronosticar el tiempo o los acontecimientos futuros gracias a sus pretendidos saberes de adivinos. “El querer ofrecer una explicación única para todos estos fenómenos es algo propio de quienes pretenden embaucar a las masas.”¹¹⁵

Epicuro se alarga en la consideración de diversos fenómenos: el origen de la lluvia, los truenos, los relámpagos, los ciclones, los terremotos, los vientos, el granizo, la nieve, el rocío, el arco iris, los cometas. Y en todos los casos encuentra que la ciencia no da una respuesta única. Quienes pretenden darla, son embaucadores o autoproclamados poseedores de la verdad, presuntamente en comunicación directa con la divinidad. Una y otra vez repite lo mismo:

“También en este caso los fenómenos nos aconsejan decir que estos hechos pueden ser debidos a diferentes causas”; “pero también es posible que se produzcan de otras maneras”; “y podemos encontrar muchas otras causas de estos hechos, si nuestro razonamiento es conforme con los fenómenos”.

¹¹⁴ *Ibid.*, X, 97.

¹¹⁵ *Ibid.*, X, 114.

“Ofrecer, por tanto, una única explicación de estos hechos, mientras que los fenómenos nos sugieren varias, es cosa de locos y constituye una costumbre reprobable de aquellas personas que dan crédito a las estúpidas doctrinas astrológicas, las cuales ofrecen razones infundadas de los fenómenos, desde el momento en que no consiguen liberar nunca a la naturaleza divina de estos menesteres”¹¹⁶.

Cuando habla de “estúpidas doctrinas astrológicas” se refiere no sólo a las supersticiones, sino igualmente a la religión astral de Platón y Aristóteles, para quienes era posible obtener *la* verdad, la explicación única de todos los fenómenos celestes, y, por supuesto, ser ellos quienes la detentaran.

Hegel dice que se ha atacado y querido poner en ridículo este método de Epicuro, sin fundamento. Porque lo que dice “no desmerece en nada de lo que sostienen los modernos investigadores de la naturaleza (...) dice que unos admiten una posibilidad y otros otra: él admite la sutileza de los demás y no trata de imponer a la fuerza la explicación propia; las cosas, nos dice, pueden ocurrir así o de otro modo.”¹¹⁷ Y Hegel abunda:

“Esto quiere decir sencillamente que Epicuro enjuicia con arreglo al método de la analogía o que hace de la llamada explicación el principio de su concepción de la naturaleza, es en realidad el mismo principio que sigue rigiendo hoy en la ciencia natural común y corriente (...) Así por ejemplo, sabemos de la existencia de los nervios y de su interdependencia con el cerebro; y decimos que las sensaciones se transmiten desde la punta del dedo hasta el cerebro mismo. Ahora bien, ¿cómo hemos de representarnos esto, ya que no es posible observarlo? La anatomía puede descubrirnos los nervios, pero no su modo de actuar; pues bien, no hay sino representarse éste por analogía con otros fenómenos, por ejemplo, con las vibraciones de una cuerda tensa, equiparando a ellas las

¹¹⁶ *Ibid.*, X, 113.

¹¹⁷ Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, *op. cit.*, tomo I, pp. 391-392.

vibraciones de los nervios hasta llegar a los centros cerebrales. O como en el conocido fenómeno que se observa, sobre todo, en una serie de bolas de billar colocadas muy juntas las unas a las otras, en que la última de la fila avanza cuando se empuja la primera, mientras que las intermedias, cada una de las cuales impulsa a la que le sigue, parece que apenas se mueven; no hay, pues, sino imaginarse los nervios como formados por bolitas pequeñísimas, invisibles aun a través de la más poderosa lente de aumento, la última de las cuales salta al contacto con ella y toca el alma (...) Tal es, sobre poco más o menos, el método analógico seguido por Epicuro.”¹¹⁸

En la actualidad, los físicos no han tenido más remedio que adoptar una posición “epicúrea” para dar explicación de la luz, pues coexisten dos teorías, la corpuscular y la ondulatoria. A finales del [siglo XIX](#), se fueron encontrando nuevos efectos que no se podían explicar suponiendo que la luz fuese una onda, como, por ejemplo, el [efecto fotoeléctrico](#), esto es, la emisión de electrones de las superficies de sólidos y líquidos cuando son iluminados. Los trabajos sobre el proceso de absorción y emisión de energía por parte de la materia sólo se podían explicar si uno asumía que la luz se componía de partículas. Entonces la ciencia llegó a un punto muy complicado e incómodo: se conocían muchos efectos de la luz, sin embargo, unos sólo se podían explicar si se consideraba que la luz era una onda, y otros sólo se podían explicar si la luz era una partícula. Por lo que tiene razón Hegel cuando postula que Epicuro “no desmerece en nada de lo que sostienen los modernos investigadores de la naturaleza.” Es en virtud de todo esto que Epicuro dice:

“No debe uno dejarse seducir por la tendencia a la explicación única, despreciando vanamente todas las demás, sin tener en cuenta qué le es posible teorizar al ser

¹¹⁸ *Ibid.*, tomo I, pp. 389-390.

humano y qué imposible, y por esa razón desee teorizar lo imposible.”¹¹⁹

Sobre este asunto, que algunos denominan, conceptibilidad¹²⁰, porque se trata de la disposición a aceptar varias explicaciones para un mismo fenómeno, siempre y cuando sean “conceptualizables”, es decir, siempre y cuando no se aparten de la experiencia ni incurran en el mito, nos brinda un testimonio adicional Séneca:

“Epicuro dice que todas estas causas pueden existir y ofrece otras muchas. Ataca a los que han afirmado que sólo existe una de ellas, puesto que es arriesgado emitir un juicio apodóctico sobre materias que hay que dilucidar por conjeturas.”¹²¹

La polémica entre epicúreos y estoicos

Epicuro se esforzó por neutralizar la influencia del pensamiento estoico, tanto como se había esforzado en debilitar la religión astral aristotélico-platónica y la superstición de la religión popular.

Pero ¿qué decían los estoicos? Gran parte de su planteamiento respecto a los dioses se puede encontrar en el tratado de Cicerón, *De natura deorum*, que contiene cuatro extensos monólogos, el de Veleyo y el de Cota en el libro primero, el de Lucilio Balbo en el segundo y una nueva intervención de Cota en el tercero. Las teorías estoicas son expuestas por Balbo y las epicúreas por Veleyo.

El segundo libro se inicia cuando Balbo dice que los estoicos dividen en cuatro partes la cuestión referente a los dioses: que los dioses existen, cómo son, que los dioses administran el mundo y, finalmente, que deliberan acerca de los asuntos humanos.

¹¹⁹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 94.

¹²⁰ Es el caso de Marx, en *Escritos sobre Epicuro*, *op. cit.*, p. 122; W. Roces traduce “pensabilidad”, en Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.* p. 86.

¹²¹ Séneca, *Cuestiones naturales*, VI, 20, 5, tr. Carmen Codoñer Merino, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, v. II, p. 108.

Respecto a la existencia de los dioses, Balbo afirma que su existencia es tan obvia que ni siquiera se necesita un discurso probatorio: “No logro entender cómo es que, quien pone esto en duda, no puede también dudar de si el sol existe o no”. Sin embargo, su discurso será larguísimo.

Asume que la existencia de los dioses se puede probar por el simple hecho de que todos los pueblos creen en ellos. En este punto, coincide con los epicúreos, para quienes igualmente la existencia de la creencia en todos los pueblos, demostraba la misma existencia de los dioses. Veleyo, el epicúreo, había dicho en el libro primero: “Epicuro ha visto que los dioses tienen que existir por el hecho de que la propia naturaleza ha grabado su idea en el espíritu de cada uno.”¹²² Y añadía: “Habrá que entender que los dioses existen, puesto que tenemos de ellos un conocimiento interior, o mejor dicho, innato.”

Incluso Aristóteles se mostraba partidario de este argumento, pues “lo que todo mundo cree decimos que es así. Los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden, dicen un desatino”.¹²³ Y en *De caelo* agregaba: “Todos los hombres, en efecto, poseen un concepto de los dioses y todos, tanto bárbaros como griegos, asignan a lo divino el lugar más excelso”.¹²⁴

Entonces, el *consensus omnium* sirve de argumento para probar la existencia de los dioses.

Balbo dirá después que no se puede disociar la existencia de los dioses de la adivinación y de la predestinación, pues si los dioses intervienen en los acontecimientos de este mundo, sería posible

¹²² Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, I, 16, 43.

¹²³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, *op. cit.*, X, 1173a 1.

¹²⁴ Aristóteles, *Acerca del cielo*, *op. cit.*, I, 3, 270b 4; Platón decía lo mismo en *Leyes*, 886 a. y Epicuro, en la *Carta a Meneceo*: “Los dioses, en efecto, existen. Porque el conocimiento que tenemos de ellos es evidente. Pero no son los que cree el vulgo.”, en Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 123.

conocer sus designios, desde el momento en que existen tales designios, con tal de que seamos capaces de interpretar los signos correspondientes. “Porque, a buen seguro, es necesario que existan aquellos seres de los que, precisamente, existen intérpretes; por lo demás, existen intérpretes de los dioses; por tanto, reconozcamos que los dioses existen.”¹²⁵

Aquí Balbo ya entra en contradicción con lo que dirán los epicúreos, pues para éstos ni administran los dioses el mundo, ni es posible conocer sus designios, –puesto que no existen tales designios. Tampoco deciden el destino de ningún mortal.

Volviendo al discurso de Balbo, éste acude a las pruebas de la existencia de los dioses aducidas por el estoico Cleantes, que son las siguientes: a) se puede intuir lo que va a pasar; b) la magnitud de los bienes que hemos obtenido, como el clima, la tierra, los mares; c) el terror que se apodera de nosotros a consecuencia de los rayos y otros fenómenos, “a través de los cuales podemos barruntar la existencia de algún tipo de poder celeste y divino”; y d) el equilibrio de movimientos y el giro sumamente regular del cielo, del sol y de la luna, así como la individualidad, la utilidad y la hermosura y el orden de cada uno de los astros, fenómenos cuya simple visión indica que no se producen de una manera fortuita: “Así como, si alguien llega a una casa, a un gimnasio o al foro, al constatar la ponderación, el rigor y la disciplina que hay en todas las cosas, no puede llegar a juzgar que esto ocurre sin causa, sino que entiende que hay alguien que está al frente y a quien se obedece.”¹²⁶

Luego, Balbo se apoyará en Crisipo y Zenón para alegar a favor de la divinidad del mundo en un extenso discurso, que lo llevará a

¹²⁵ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, II, 4, 12.

¹²⁶ *Ibid.*, II, 5, 15.

concluir que “el mundo es un dios”.¹²⁷ Apoyándose en Platón dirá que “el mundo está provisto de espíritu” y que los seres humanos se originaron para contemplar e imitar el mundo. No son perfectos, pero son “una especie de porción de lo perfecto”.¹²⁸ Y remata con una creencia estoica compartida con los aristotélicos: la divinidad de los astros. Dice: “Por eso, siendo que el fuego del sol es similar al que se alberga en el cuerpo de los seres provistos de espíritu, convendrá también que el sol esté provisto de espíritu, así como, desde luego, los restantes astros.”¹²⁹ Recurre incluso a Aristóteles para decir: “Ha de contarse a los astros entre los dioses”.¹³⁰

Recae en afirmaciones temerarias, que llevarían a los epicúreos a enderezar la acusación de que los estoicos habían caído en la más supina mitología, como cuando dice: “es el orden regular de los astros el que manifiesta la sensibilidad y la inteligencia de éstos, porque no hay nada que pueda moverse de manera calculada y proporcionada sin previa deliberación.” O sea, los astros piensan, deliberan: “tiene que existir alguna clase de mente capaz de gobernar tan grandes movimientos naturales.”¹³¹

En cuanto a cómo sean los dioses, qué forma y qué cualidades tengan, Balbo se muestra disgustado con Epicuro: “puede bromear cuanto quiera, que diga que no puede entender cómo es un dios que gira y de figura esférica”.¹³² Aristóteles y los estoicos se inclinaban porque los dioses tuvieran una forma esférica. Pero Veleyo disputaba que el hecho de que Platón hubiese dicho que no hay ninguna forma

¹²⁷ *Ibid.*, 8, 21; II, 17, 47.

¹²⁸ *Ibid.*, II, 14, 37.

¹²⁹ *Ibid.*, II, 15, 41.

¹³⁰ *Ibid.*, II, 15, 42.

¹³¹ *Ibid.*, II, 5, 15.

¹³² *Ibid.*, II, 17, 45.

superior en hermosura a la forma esférica,¹³³ no le hace ver porqué no puedan ser más hermosas las formas del cilindro, del cubo, del cono o de la pirámide. La burla es evidente. Y continúa: “¿Qué clase de vida se le atribuye, por cierto, a un dios esférico? Por cierto, aquella que consiste en retorcerse a una velocidad tal que ni siquiera puede imaginarse otra igual... No veo cómo pueden tomar asiento ahí una mente estable y una vida apacible.”¹³⁴

Balbo responde: “¿Qué puede ser más hermoso que la única figura que contiene en su seno a todas las demás, una figura que no puede tener rugosidad o protuberancia alguna, ninguna muesca angulosa o sinuosidad, nada que sobresalga o esté hundido?”¹³⁵ Y dice que no puede entender que los epicúreos tengan tan mal gusto estético.

Lo que resultaba crucial para Balbo era defender la idea de que en el cielo no tiene cabida ningún tipo de suerte, –todo lo contrario de los epicúreos–, y contrataca: “Quien piensa que el admirable orden celeste y su increíble regularidad carecen de mente es, precisamente, quien ha de considerarse que está privado de ella”.¹³⁶ El mundo se administra mediante la providencia de los dioses, según él. Ni siquiera están sometidos a la necesidad: dirigen el mundo como si fuera la república o la ciudad de una comunidad.¹³⁷ En ese punto, hay posiciones irreconciliables. Para los epicúreos:

“Si resulta que en el propio mundo reside un dios que dirige, gobierna y preserva el curso de los astros, así como los cambios de estación, la alternancia y sucesión de los fenómenos, un dios que, mediante la contemplación de tierras y mares, protege los bienes y la vida de los

¹³³ Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 33b.

¹³⁴ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, I, 10, 24.

¹³⁵ *Ibid.*, II, 18, 47.

¹³⁶ *Ibid.*, II, 21, 56.

¹³⁷ *Ibid.*, II, 31, 78.

hombres, ése sí que se halla inmerso en molestas y trabajosas ocupaciones.

“Nosotros, por nuestra parte, basamos una vida apacible en el sosiego del espíritu y en la ausencia de todo quehacer. Y es que aquella misma persona que nos ha enseñado lo demás [Epicuro] fue quien nos enseñó que el mundo ha sido creado gracias a la naturaleza, que no hubo necesidad alguna de una actividad productora, y que esta operación –que vosotros negáis que pueda darse sin la intervención de un talento divino– es tan simple que la naturaleza ha creado, crea y seguirá creando innumerables mundos.”¹³⁸

“Oíd opiniones que no son fútiles e imaginarias; nada sobre el dios del *Timeo* de Platón, artífice y constructor del mundo, ni sobre la anciana agorera de los estoicos, *Pronoia*, (a la que en latín cabe llamar ‘Providencia’), ni, por cierto, sobre el propio mundo entendido como un dios dotado de espíritu y de sensibilidad, esférico, ardiente y giratorio..., portentos y prodigios propios de unos filósofos que se han entregado a las ensoñaciones, y no a la reflexión.

“Porque, ¿con qué ojos pudo el espíritu de vuestro Platón observar la manera de realizar un trabajo tan importante, conforme a la cual hizo al dios construir y erigir el mundo? ¿Qué dispositivos, qué herramientas, qué palancas, qué grúas, qué obreros fueron los de tan gran tarea? Por otra parte, ¿cómo pudieron el aire, el fuego, el agua y la tierra obedecer y acatar la voluntad del arquitecto? ¿Dónde, por cierto, tuvieron su origen aquellas cinco formas, mediante las que adquiere su forma lo demás?”¹³⁹

Platón había dicho que la tierra procede del hexaedro, el agua del icosaedro, el aire del octaedro, el fuego del tetraedro; y el quinto elemento, base de la *quinta esentia* etérea de Aristóteles, tiene su origen en el dodecaedro.¹⁴⁰

Veleyo encuentra absurda la idea de Platón, según la cual el mundo ha sido creado, pero tendrá una duración infinita, eterna:

¹³⁸ *Ibid.*, II, 20, 52-53.

¹³⁹ *Ibid.*, I, 8, 18-19.

¹⁴⁰ Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 53c-56c.

alguien que tenga nociones de fisiología no puede hablar así. ¿Cómo puede una cosa que tiene origen ser eterna? ¿Acaso existe un ensamblaje que no pueda deshacerse? No puede haber algo que tenga un principio, pero no un final. Si el mundo fue creado, entonces tendrá final. Así como se armó, se puede desarmar. Veleyo se pregunta cómo es que aparecieron de repente los constructores del mundo. ¿Acaso habían estado dormidos? Si la *Pronoia* de los estoicos estuvo inactiva antes de crear el mundo, quizá sea porque estaba cansada. Pero la fatiga no puede afectar a un dios.

Balbo se había solazado con la imagen de un mundo pleno de hermosura: la tierra revestida de flores. El vuelo y el canto de los pájaros, las islas, los litorales. “Si pudiéramos ver estas cosas con los ojos como las vemos con el espíritu, nadie pondría en duda, al observar la tierra en su conjunto, la existencia de una razón divina”, proclamaba Balbo.¹⁴¹ ¡Cuán grande la hermosura del mar! Y el sol no se queda atrás, ni la luna. “Nada puede haber más admirable, nada más hermoso que este espectáculo”.

Y se pregunta: “¿Acaso puede parecerle a alguien –que esté en su sano juicio– que toda esta disposición astral y este ornato tan grandioso del cielo han podido producirse a partir de unos cuerpos que corren de acá para allá, por casualidad y porque sí?”¹⁴² Ataca de esa manera la idea de un mundo construido a base de agrupaciones de átomos, idea propia de los epicúreos.

La contraofensiva de Veleyo pregunta por qué razón el dios tuvo el deseo, como si fuera un edil, de adornar el mundo con tanta belleza, con imágenes y luminarias: “Si era para encontrarse él mismo más a gusto, está claro que antes, durante tiempo infinito, se había encontrado entre tinieblas, como en una gruta. Pero ¿y

¹⁴¹ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, op. cit., II, 39, 99.

¹⁴² *Ibid.*, II, 44, 115.

después? ¿Acaso no pensamos que éste se deleita en la variedad con que vemos adornados cielo y tierras? ¿Qué placer puede ser ése para un dios? Si lo fuera, no habría podido prescindir de él durante tan largo tiempo?”¹⁴³

Y, según Balbo, toda la belleza del mundo fue creada en beneficio de los seres humanos y de los dioses.¹⁴⁴ Contra esta idea se lanzaron todos los epicúreos con especial saña, como cuando pregunta Veleyo: ¿Para quién creó la divinidad el mundo? ¿Para los sabios? En ese caso, se realizaron grandes y prodigiosas hazañas por unos cuantos. ¿O se creó el mundo para los necios? Si fue así, no había motivo para que la divinidad les hiciera un buen servicio a los ímprobos. Además, ¿qué ha conseguido con ello? Los necios son desdichados. Son los más desdichados, aunque el mundo se haya creado para ellos. Son desdichados nomás por el hecho de ser necios, pero también por el hecho de que, siendo tantas las adversidades de la vida, los sabios procuran aliviarlas mediante el contrapeso de las alegrías, mientras que los necios ni pueden esquivar las adversidades cuando les sobrevienen, ni soportarlas cuando las tienen encima.¹⁴⁵

La intervención de los dioses en el mundo está asociada a la idea de Destino y a la de adivinación. Pero de nada se burlan más los epicúreos que de los augurios, que para los estoicos son indispensables para la conducción de la propia vida. Una vez que los dioses han dispuesto el destino de cada individuo, nos es posible escrutar sus designios a través de algunas señales, que, por supuesto, hay que saber advertir e interpretar, algo que no cualquiera

¹⁴³ *Ibid.*, I, 9, 22.

¹⁴⁴ *Ibid.*, II, 53, 133.

¹⁴⁵ *Ibid.*, I, 9, 23.

puede hacer, sino solamente los augures. “De nada se burla tanto Epicuro como de la predicción de aquello que va a pasar.”¹⁴⁶

Sin embargo, en aquellos siglos del helenismo y de Roma, era común que los intelectuales tuvieran dudas respecto al valor cognoscitivo de la adivinación, como se puede ver en el siguiente pasaje de Tácito:

Pero cuando oigo estas cosas y otras por el estilo me entra la duda de si la vida de los hombres se rige por la necesidad inmutable del destino o por el azar. Y es que se comprueba que los más sabios de los antiguos y los que siguen sus doctrinas sostienen teorías diversas; así, muchos tienen la acendrada creencia de que los dioses no se cuidan ni de nuestros comienzos, ni de nuestro final, ni, en general, de la vida humana; y que por eso con muchísima frecuencia recaen las desgracias sobre los buenos y la felicidad sobre los peores. Por el contrario, otros piensan que el destino coincide con la realidad, no dependiente del vagar de los astros, sino basándose en los principios y en las relaciones de las causas naturales. No obstante, dejan en nuestras manos la elección del tipo de vida, pero, una vez elegido éste, existe un orden prefijado de cosas que van a suceder.¹⁴⁷

Para los estoicos la adivinación era la mejor prueba de la existencia divina y de que los dioses cuidan del género humano en su conjunto y de cada hombre en particular. “Los dioses, en virtud de su capacidad para prever, deliberan acerca de los asuntos humanos: *deorum prudentia consuli rebus humanis.*” Contra esto lucharán los

¹⁴⁶ *Ibid.*, II, 65, 162: “*nihil tam inridet Epicurus quam praedictionem rerum futurarum*”.

¹⁴⁷ Tácito, *Anales*, tr. Crescente López de Juan, Madrid, Alianza, 1993, Libro VI, 22: *Sed mihi haec ac talia audienti in incerto iudicium est fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte volvantur. quippe sapientissimos veterum quique sectam eorum aemulatur diversos reperies, ac multis insitam opinionem non initia nostri, non finem, non denique homines dis curae; ideo creberrime tristia in bonos, laeta apud deteriores esse. contra alii fatum quidem congruere rebus putant, sed non e vagis stellis, verum apud principia et nexus naturalium causarum; ac tamen electionem vitae nobis relinquunt, quam ubi elegeris, certum imminetium ordinem.*

epicúreos a lo largo de medio milenio, desde que Epicuro consideró que los dioses, si bien existen, no se entrometen en los asuntos humanos, sino que viven alejados del mundo en una apacible bienaventuranza, sirviendo su género de vida como modelo para la nuestra. Veleyo acusa:

“Colocáis sobre nuestra cerviz a un dueño imperecedero, al que debemos temer día y noche porque ¿quién no teme a un dios que todo lo ve de antemano, que todo lo medita y controla, y que, lleno de curiosidad y de ocupaciones, piensa que todo le incumbe? De ahí sacasteis, ese concepto vuestro de “necesidad propia del destino”, a la que llamáis *heimarméne* y vuestra *mantiké* –que en latín se llama adivinación–, en virtud de la cual estaríamos imbuidos de una superstición tan grande que habría que rendir culto a una serie de augures, adivinadores, vates y pronosticadores. Por obra de Epicuro hemos sido desembarazados de tales terrores y devueltos a la libertad.”¹⁴⁸

Los estoicos utilizaban la lógica para probar que se puede confiar en los adivinos. Veamos su argumentación:

“Si los dioses existen y no revelan a los hombres con antelación lo que va a pasar, o es que no los aprecian, o es que ignoran lo que va a suceder, o juzgan que saber lo que va a pasar no les interesa a los hombres en absoluto, o estiman que no es propio de su majestad el anticiparles mediante señales lo que va a pasar, o es que ni siquiera los propios dioses son capaces de manifestarlo. Mas ni dejan de apreciarnos (porque son benefactores y amigos del género humano), ni ignoran lo que ellos mismos han establecido y dispuesto, ni saber lo que va a suceder puede, en modo alguno, dejar de interesarnos, (porque, si lo sabemos, seremos más cautos), ni lo consideran ajeno a su majestad (porque no hay cosa más eminente que hacer el bien), ni puede ser que desconozcan el futuro. Por tanto, no puede ser que los dioses existan y no manifiesten el futuro mediante señales. Pero los dioses existen, luego dan señales. Y, si dan señales, no pueden

¹⁴⁸ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, I, 20, 54-56; en I, 56: *His terroribus ab Epicuro soluti et in libertatem vindicati nec metuimus eos.*

dejar de darnos alguna vía para el conocimiento de su significado, porque, si no, en vano darían las señales; y, si dan una vía, no puede dejar de existir la adivinación; por tanto la adivinación existe.¹⁴⁹

Pseudo-Plutarco, en *Acerca del destino*, nos dice:

La Providencia abarca al Destino. La Providencia, la más alta y primera, es la inteligencia o voluntad del primer dios, bienhechora de todas las cosas, según la cual, desde el principio, están ordenadas del todo, habilísima y bellísimamente, cada una de las cosas divinas. La segunda, es la de los dioses secundarios, que se mueven en el cielo: de acuerdo con ella se hacen ordenadamente todas las cosas mortales. La tercera, es la providencia de todos aquellos demonios que, colocados en torno a la tierra, son guardianes y supervisores de los actos humanos. Considerada, pues, como triple la providencia, y nombrando providencia propiamente y en el más alto grado a la primera, no dudaría en afirmar que ciertamente todo es según el destino y según la providencia, no según la naturaleza.¹⁵⁰

Plutarco toma como respaldo y como punto de partida, lo afirmado por Platón en el diálogo *Timeo*:

Digamos ahora cuál fue la causa que llevó al creador a crear el devenir y este universo. Era bueno, y en un ser bueno no hay ninguna envidia sobre ninguna cosa. Al estar exento de cualquier maldad, quería que todo llegase

¹⁴⁹ Cicerón, *Sobre la adivinación*, tr. Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999, I, 38, 82-83; *Si sunt di neque ante declarant hominibus quae futura sint, aut non diligunt homines, aut quid eventurum sit ignorant, aut existumant nihil interesse hominum scire quid sit futurum, aut non censent esse suae maiestatis praesignificare hominibus quae sunt futura, aut ea ne ipsi quidem di significare possunt. At neque non diligunt nos (sunt enim benefici generique hominum amici), neque ignorant ea quae ab ipsis constituta et designata sunt, neque nostra nihil interest scire ea quae eventura sint (erimus enim cautiores, si sciemus), neque hoc alienum ducunt maiestate sua (nihil est enim beneficentia praestantius), neque non possunt futura praenoscerre. Non igitur sunt di nec significant futura. Sunt autem di; significant ergo. Et non, si significant, nullas vias dant nobis ad significationis scientiam (frustra enim significarent); nec, si dant vias, non est divinatio: est igitur divinatio.*

¹⁵⁰ Plutarco, *Acerca del destino*, México, UNAM, 1996, 572F-573A.

a ser semejante a él. Si alguien aceptara de los hombres sabios este principio de devenir y de cosmos, más que cualquier otro, como el más importante, aceptaría lo más correcto. Queriendo, pues, el dios que todas las cosas fueran buenas y que, en lo posible, nada fuera malo, y asimismo, tomando todo lo que era visible, que no tenía calma, sino que se movía contra las reglas y desordenadamente, lo llevó del desorden al orden, pensando que esto era absolutamente mejor que aquello. No era ni es adecuado al mejor hacer algo fuera de lo que es lo más bello.¹⁵¹

Contra estas afirmaciones se rebelaba Epicuro. Por este tipo de afirmaciones se burlaba tanto Epicuro de la predicción de aquello que va a pasar: *nihil tam inridet Epicurus quam praedictionem rerum futurarum*.

Sobre todos estos asuntos se tiende la sombra del escepticismo, personificado en Cota, un académico que seguía en parte a Carnéades y a Posidonio, cuando dice:

“Si me preguntas qué es o cómo es la divinidad, me serviría de la autoridad de Simónides, quien, al preguntarle eso mismo el tirano Hierón, solicitó un día para meditarlo. Cuando, al día siguiente, le preguntó lo mismo, pidió dos días. Como duplicaba el número de días una y otra vez y el extrañado Hierón no dejaba de preguntarle por qué actuaba así, respondió Simónides: Porque, cuanto más tiempo lo considero, tanto más sombría parece ser mi esperanza”.¹⁵²

Entonces, si epicúreos y estoicos estaban de acuerdo en la existencia de los dioses, disentían en cuanto a su modo de ser, a su administración del universo y a su intervención en los asuntos humanos. El mundo ni había sido creado ni era dirigido desde ninguna parte. No hubo nunca un estado previo de caos al que haya

¹⁵¹ Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 29d-30a.

¹⁵² Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, I, 22, 60.

seguido un cosmos. Nadie le impuso al mundo un orden. “Nada nace de la nada y lo que es no puede reducirse al no ser”, dirá más tarde el epicúreo Lucrecio. Todo fue así como es ahora y lo seguirá siendo, una combinación infinita de átomos y vacío. La indestructibilidad de las partículas atómicas es la garantía suficiente frente a la constante alteración de los cuerpos que los átomos componen y descomponen sin fin. Nada se aniquila, y todo se transforma. Los átomos colisionan, se engarzan en compuestos y se empujan y envuelven en complicadas tramas. Todo esto lo producen las desviaciones que automáticamente surgen en su trayectoria. Por supuesto, en la creación de los compuestos atómicos, en la formación de mundos complejos, no ha intervenido ningún dios. Todo es producto del azar, no del Creador, ni la Providencia ni la Necesidad. Como dice Carlos García Gual:

“En la medida en que la relación estructural de las partículas que los forman se altera, los cuerpos perecen y nacen otros nuevos. En el constante choque y entrelazamiento de átomos los compuestos se desgastan y su estabilidad queda reducida a un tiempo finito. La naturaleza misma de los átomos, con sus diferentes figuras y tamaños, favorece ciertas combinaciones y rechaza otras. Así se forman esos ‘sistemas’ (la palabra es de Epicuro, y Lucrecio la traduce por ‘*concilia*’), mientras que otros átomos insociables, vagan errantes por el espacio sin fin (...) Ni un Primer Motor, ni la Necesidad, ni los modelos de las Ideas, ni la Providencia, son en la teoría de Epicuro aceptables; el cosmos es fortuito y autónomo.”¹⁵³

¹⁵³ Carlos García Gual, *Epicuro, op. cit.*, pp. 114-115.

El presunto ateísmo de Epicuro

Muy pocos filósofos de la antigüedad declararon abiertamente ser ateos o negar la existencia de los dioses. Teodoro el Ateo es uno de los que llegaron a ese punto de vista. Dice Diógenes Laercio: “Este Teodoro fue el que rechazó totalmente las creencias acerca de los dioses. Por cierto que encontré el libro que escribió *Sobre los dioses*, que no es nada despreciable. De éste dicen que Epicuro recogió la mayor parte de lo que dice sobre el tema.”¹⁵⁴

Teodoro el Ateo había sido discípulo de Aristipo el Joven, conocido como “Metrodidacta”¹⁵⁵, nieto de Aristipo de Cirene. Aristipo el Joven había seguido las enseñanzas de su abuelo gracias a que le fueron transmitidas por su propia madre, Arete, una de las pocas filósofas de la antigüedad.

Pertenecía por tanto a la escuela cirenaica, pero fundó su propia facción, los Teodoros. Vivió en el siglo IV, por lo tanto, antes de Epicuro.

Ahora bien, ¿era ateo Epicuro? Según el testimonio de Cicerón, sí lo era: “Epicuro, en realidad, arrancó del espíritu humano, de raíz, la religión.”¹⁵⁶ Una y otra vez sentencia lo mismo: “Epicuro eliminó, desde sus cimientos, toda creencia religiosa, tras derribar –no con sus manos como Jerjes, sino con sus razonamientos– los templos y los altares de los dioses inmortales.”¹⁵⁷ Desde luego, Cicerón conocía los escritos de Epicuro, como la *Carta a Meneceo*, donde se dice expresamente: “Los dioses en efecto, existen”; lo que parece desmentirlo.

¹⁵⁴ Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 97.

¹⁵⁵ “Discípulo de su madre”.

¹⁵⁶ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, I, 43, 121.

¹⁵⁷ *Ibid.*, I, 41. 115.

Pero Cicerón, y muchos más después de él, afirmaban que Epicuro reconocía la existencia de los dioses de dientes para afuera, sólo para evitarse conflictos. Por ejemplo, Posidonio, en el quinto de sus libros referentes a la naturaleza de los dioses (*Peri theón*), dice que, al parecer, los dioses no existen para Epicuro, y que, lo que éste dijo acerca de los dioses “lo dijo al objeto de conjurar las críticas.”¹⁵⁸ Cicerón había dicho lo mismo: “Epicuro conservó de palabra a los dioses para no incurrir en ofensa a los atenienses, pero los eliminó de hecho.”¹⁵⁹

¿Cómo despejar la duda? La misma *Carta a Meneceo* nos proporciona la clave, cuando Epicuro reconoce que niega la existencia de los dioses del vulgo, con todas las supersticiones aledañas. Pero estaba dispuesto a admitir la existencia de otros dioses, a los que les atribuye otras características, no las que les concedía la muchedumbre. Tampoco reconoce la existencia del Destino o de la Necesidad, nociones que sí aceptaba la religión astral de Aristóteles, Platón y los estoicos. Expresamente dice Epicuro: “La Necesidad, que algunos presentan como señora absoluta, no existe, sino que unas cosas son fortuitas y otras dependen de nuestra voluntad.”¹⁶⁰

Según Carlos García Gual, Epicuro había llegado a concebir “una nueva forma de relacionarse con la divinidad partiendo de que el conocimiento de los dioses es evidente, y depurando la noción popular de todo lo que es incompatible con la serenidad dichosa que es requisito básico de la esencia divina.”¹⁶¹

¹⁵⁸ *Ibid.*, I, 44, 123.

¹⁵⁹ *Ibid.*, I, 30, 85.

¹⁶⁰ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 133.

¹⁶¹ Carlos García Gual, *Epicuro, op. cit.*, p. 70.

Walter F. Otto, encontraba en la doctrina epicúrea una expresión depurada y nueva de la religiosidad:

“No era por tanto el materialismo de Epicuro, como podemos juzgar por él y a su favor, ningún impedimento a la real veneración de la divinidad, sino, al contrario, la liberación de la mirada para la más pura contemplación de lo divino. Pues en cuanto él no reconoce ningún tipo de poder divino en este mundo, excluye todo temor y esperanza, todo beneficio particular de la veneración de la divinidad y le deja sólo y para siempre su función original: la contemplación y veneración de lo divino.”¹⁶²

La vida plena de felicidad y bienaventuranza que tienen los dioses, nos puede servir de modelo para la propia vida humana: “Los dioses demuestran que salvándose a sí mismos salvan también a los demás”, según una frase del epicúreo Filodemo de Gádara, que retomaba lo dicho por Epicuro en el libro XXXV de *Sobre la naturaleza (Peri physeos)*, obra de la que sólo se conservan algunos fragmentos.¹⁶³ Filodemo consigna que, según Epicuro, los dioses, al mostrársenos como felices e imperturbables, nos hacían un beneficio, al enseñarnos en qué consistía realmente el placer al que debemos aspirar.

Pasar desapercibido

La sentencia epicúrea *láthe biósas*, “vive ocultamente”, o “pasa desapercibido mientras vivas”, según la traducción de Carlos García Gual, no se encuentra explícita en ninguno de los escritos y fragmentos de Epicuro que se han conservado. Se ha localizado en diversos textos posteriores. Por ejemplo, en las *Sentencias vaticanas*, donde se dice:

¹⁶² Walter F. Otto, *Epicuro*, Madrid, Sexto piso, 2005, p. 103.

¹⁶³ Hermann Usener, *Epicurea*, Stuttgart, Teubner, 1966, fragmento 91.

“Es necesario liberarse a uno mismo de las cadenas de las ocupaciones cotidianas y de los asuntos políticos”; “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”; “no aleja la turbación del alma ni produce alegría digna de mención el recibir honores de la multitud”.¹⁶⁴ Y en las *Máximas capitales*, donde se dice: “Algunos quisieron ser famosos y célebres, pensando que se procurarían una gran seguridad entre los hombres.”¹⁶⁵

“Vive ocultamente” sólo figura como tal en el fragmento 551 recopilado por Usener.¹⁶⁶

Esa máxima era la expresión del rechazo a todo deseo de destacar en la vida pública, y se debe poner en relación con otra máxima epicúrea “apártate de la política” (*me politeúesthai*), que es un llamado a no depender de la estimación de los demás.

En el fondo, está la consideración de que el orden social no es ninguna garantía para alcanzar la felicidad ni aquel ideal de la autosuficiencia (*autárkeia*) que era característico de los epicúreos. Desde luego, este ideal se enfrentaba al concepto mismo de virtud (*areté*), que entre los griegos era siempre competitivo, agonal, y que se medía por el aplauso y la consideración pública.

Sin embargo, hay un fragmento donde se dice que Epicuro reconocía que para algunos puede ser mejor participar en política que permanecer inactivos: “Sin embargo, estaba dispuesto a conceder que para quienes por su carácter natural eran amantes de la gloria y los honores, podía resultar mejor dedicarse a la política que vivir

¹⁶⁴ Epicuro, “Sentencias Vaticanas”, 58, 67, y 81; en Epicuro, *Obras, op. cit.*

¹⁶⁵ Epicuro, “Máximas capitales”, 7; en Epicuro, *Obras, op. cit.*

¹⁶⁶ H. Usener, *Epicurea, op. cit.*, fragmento 551; en Juan Francisco Martos Montiel, Introducción, a “De si está bien dicho lo de *vive ocultamente*”, en Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, XII, tr. Juan Francisco Martos Montiel, Madrid, Gredos, 2004, p. 250.

frustrado en la inactividad. Pero era absurdo que él recomendara dedicarse a la política no a los capaces de actuar en ella, sino a los incapaces para guardar tranquilidad de ánimo”.¹⁶⁷

La jerarquía de los saberes

Aristóteles suponía que la teología era el saber más elevado, más noble, porque se ocupaba de las realidades más altas, es decir, de los dioses, que para él eran los astros con su movimiento eterno y regular. Epicuro niega la supremacía del conocimiento teológico. Para Aristóteles, son más sabios los que poseen experiencia que los que poseen sólo sensación, los que poseen arte y ciencia que los que poseen meramente experiencia. Propone una gradación en el conocimiento estableciendo los siguientes niveles:

- 1) sensación
- 2) experiencia
- 3) técnica y ciencia
 - 3.1 ciencias prácticas orientadas a satisfacer necesidades
 - 3.2 ciencias prácticas orientadas al placer y a la calidad de vida
 - 3.3 ciencias teoréticas¹⁶⁸

En Aristóteles la filosofía se denomina “ciencia de la Verdad”. El fin de la ciencia teorética es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno que hay en éstas, sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa. (...) Por consiguiente, verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean

¹⁶⁷ H. Usener, *Epicurea*, *op. cit.*, fragmento 555; en C. García Gual, *Epicuro*, *op. cit.*, p. 193.

¹⁶⁸ Tomás Calvo Martínez, *Metafísica*, *op. cit.*, p. 69.

verdaderas las cosas posteriores a ella. Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. En efecto, tales principios no son verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos son causa del ser de las demás cosas. Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser.¹⁶⁹

Cuando se habla de conocimiento, puede tratarse de conocimiento teórico, práctico o poético: “ahora bien, cada una de estas cosas tiene significado respecto a algo: pues es conocimiento contemplativo de algo, y creativo de algo, y práctico de algo.”¹⁷⁰

La fisiología, (estudio de la naturaleza) está muy por encima de las ciencias prácticas, pero no tanto como la teología. “Si todo pensar discursivo es o práctico o productivo o teórico, la física será una ciencia teórica.”¹⁷¹

Hay tres filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología... “y la más digna de estima ha de versar sobre el género más digno de estima. Y es que las ciencias teóricas son, ciertamente, preferibles a las demás y de las teóricas, la teología es la preferible.”¹⁷² Dice Aristóteles:

Si no existe ninguna entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería la ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto algo que es.¹⁷³

Puesto que hay una ciencia de la naturaleza, es evidente que será distinta tanto de la ciencia práctica como de la

¹⁶⁹ *Ibid.*, 993b 20-30.

¹⁷⁰ Aristóteles, *Tópicos*, VI, 6, 145a 15-20.

¹⁷¹ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, 1025b 25.

¹⁷² *Ibid.*, 1026a 20.

¹⁷³ *Ibid.*, 1026a 27-31.

productiva. En cuanto a la productiva, el principio del movimiento se halla en el que produce, y no en lo producido, sea aquél algún arte, sea cualquier otra potencia. Y del mismo modo, en cuanto a la ciencia práctica, el movimiento no tiene lugar en lo que ha de hacerse, sino más bien en los agentes. La del físico, por su parte, se ocupa de las cosas que tienen en ellas mismas un principio del movimiento. Por ello resulta evidente que la ciencia física, necesariamente, no es ni práctica ni productiva, sino teórica (ya que ha de caer en alguno de estos géneros).¹⁷⁴

Es, pues, evidente que hay tres géneros de ciencias teóricas: Física, Matemáticas, Teología. Ahora bien, el mejor género de ciencia es el de las teóricas, y de éstas lo es la última citada, ya que se ocupa de la más excelsa de las cosas que son, y cada una de las ciencias es mejor o peor según sea lo que es propio de su conocimiento.¹⁷⁵

Para Epicuro, la noción de que haya una ciencia teológica y una meteorología “por encima” de las ciencias prácticas, era una aberración, porque ¿qué puede ser más importante y elevado que nosotros mismos, que nuestra propia felicidad? Al concederse más importancia a la teología, se descuida el ámbito humano, que debiera ser primordial: “Así que, en primer lugar, hay que pensar que no hay ninguna otra finalidad en el conocimiento de los fenómenos celestes, ya sean expuestos en conexión con otros temas o independientemente, sino la serenidad del ánimo (*ataraxia*) y la confianza segura”.¹⁷⁶

En lo que Epicuro está de acuerdo con Aristóteles es en que la conducción de la propia vida no se puede dar en función del conocimiento teórico o técnico. Para eso hace falta la prudencia (*frónesis*) y la *práxis*, que en todo caso desemboca en la amistad, en la práctica de la amistad. En lo que discrepa es en pensar que vale

¹⁷⁴ *Ibid.*, 1064a 10-20.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 1064b 1-5.

¹⁷⁶ Diógenes Laercio, *op. cit.* X, 85.

más el conocimiento teórico (contemplativo) que el conocimiento práctico.

El tetrafármaco o cuádruple remedio

Epicuro, en sus *Máximas capitales*, había propuesto una fórmula para alcanzar la imperturbabilidad del ánimo, el famoso *tetrafármaco* o *cuádruple remedio*: “La divinidad no es de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal fácil de soportar.” La primera de esas *Máximas*, dice así: “La divinidad ni tiene preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeta a movimientos de indignación ni de agradecimiento.”

Contra esto reaccionará Plutarco: “Antes se podría establecer una ciudad sin suelo que la sustente, que establecer o hacer que perdure un gobierno del que se haya eliminado completamente la creencia en los dioses.”¹⁷⁷

De cualquier modo, Epicuro no niega la existencia de los dioses:

“El sabio tiene en todo momento opiniones puras y reverentes acerca de la divinidad y estima excelsa y augusta su naturaleza. [...] admira la naturaleza y disposición de los dioses, se esfuerza por convivir con ellos, aspira, por decirlo así a tocarlos, y llama a los sabios amigos de los dioses y a los dioses amigos de los sabios.”¹⁷⁸

Lo que dice Epicuro es que los dioses no intervienen en los asuntos humanos.

¹⁷⁷ Plutarco, “Contra Colotes”, 1125 E, en Plutarco, *Obras morales y de costumbres* XII, *op. cit.* Ya Cicerón había dicho lo mismo en *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, I, 2 (4): “Y no sé si, al suprimirse la piedad hacia los dioses, no se elimina también la lealtad, la cohesión entre el género humano y una virtud de suma excelencia: la justicia.”

¹⁷⁸ Epicuro, fragmento 387 de H. Usener, *Epicurea*, *op. cit.*

Antes de Epicuro se había desarrollado el tema de la existencia de los dioses en muchos autores.

Platón, en *Leyes*, elabora un alegato contra los que sostienen:

- a) que no existen dioses;
- b) que si existiesen, no intervendrían en asuntos humanos;
- c) que a los dioses se les gana con sacrificios e imprecaciones.¹⁷⁹

Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses*, discute, a través de Cota: “que los dioses existen; después, cómo son, luego, que son ellos los que dirigen el mundo; y, finalmente, que deliberan acerca de los asuntos humanos.”¹⁸⁰

En cuanto a la tematización de *Leyes*, claramente Epicuro se inclina porque los dioses ni intervienen en los asuntos humanos ni se les puede ganar con sacrificios y ofrendas. Sólo concuerda con Platón en que los dioses existen.

Por otra parte, Epicuro niega toda posibilidad de supervivencia del alma tras la descomposición del organismo psicosomático. Con ello, rechaza todo tipo de temores a los castigos y tormentos de ultratumba, y cualquier género de premio. No existe más vida que la presente y terrena. El alma no vive ni siente sin el cuerpo y, de hecho, es también algo corpóreo. Todo es material; no existe nada incorpóreo. Por eso, cuando el cuerpo se disgrega, también el alma perece. La muerte es simultánea para ambos. “Al apartarse el alma,

¹⁷⁹ Platón, *Leyes. Libros VII-XII, op. cit.*, 885 b.

¹⁸⁰ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, libro III, 2, 6. Lo mismo se había expresado en II, 1, 3. La discusión concluye en II, 28, 72 diciendo: “Y me parece que he mostrado, suficientemente, no sólo que los dioses existen, sino también cómo son. Lo siguiente consiste en enseñar que el mundo se administra mediante la providencia divina.”

carece de sensibilidad;¹⁸¹ “de modo que los que califican al alma de incorpórea disparatan.”¹⁸²

Demócrito ya había advertido que “algunos hombres, que desconocen la corruptibilidad de la naturaleza mortal, pero que son conscientes de que han actuado mal en su vida, sufren durante toda su vida por su confusión y su temor, porque han fabulado mentiras acerca del tiempo que se extiende más allá de la muerte.”¹⁸³

Epicuro se opone tanto a las creencias populares sobre los castigos y premios de ultratumba como a las tesis de Platón sobre la inmortalidad del alma. Si en el *Fedón* se nos dice que el verdadero filosofar es una meditación sobre el morir y el estar muertos, para Epicuro filosofar es aprender a vivir. Aprender a morir no es necesario, ni útil.

En la *Carta a Meneceo* se dice:

“Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto, el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añade una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible, en efecto, hay en el vivir para quien ha comprendido que nada terrible hay en el no vivir.”¹⁸⁴

Y en la *Carta de Epicuro a un amigo desconocido*:

“No hay verdadera piedad cuando se observan las obligaciones religiosas habituales –por más que la ofrenda de sacrificios en las ocasiones convenientes sea, como lo he dicho, cosa

¹⁸¹ Epicuro, “Carta a Heródoto”, en Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 64.

¹⁸² *Ibid.*, X, 67.

¹⁸³ Demócrito, frg. 297 DK.

¹⁸⁴ Epicuro, “Carta a Meneceo”, en Diógenes Laercio, *op. cit.*, pp. 560-561.

apropiada por naturaleza—, ni tampoco ¡por Zeus!, cuando tal o cual lo pasa repitiendo: “Temo a todos los dioses, los honro y quiero gastar toda mi fortuna en ofrecerles sacrificios y consagrarles ofrendas.” Un hombre así es quizá más digno de alabanza que otros particulares; empero, no es tampoco ésa la manera de establecer los fundamentos sólidos de la piedad. Tú, amigo mío, has de saber que el don más feliz es tener una clara percepción de las cosas: éste es el bien absolutamente mejor que podemos concebir en este mundo.”¹⁸⁵

Entonces, de acuerdo con el *tetrafármaco*, no se ha de temer ni a la muerte ni a los dioses. En cuanto a que “el bien es fácil de procurar, el mal fácil de soportar”, se hace referencia, en primer lugar, a que se puede disfrutar la vida sin grandes esfuerzos. La sed se puede saciar con un simple vaso de agua. No se necesita más. Y en cuanto al dolor, es fácil de soportar, toda vez que si es muy intenso no tardará en procurarnos la muerte, y si es más débil, no tardaremos en acostumbrarnos a él y podemos continuar nuestras vidas sin grandes mortificaciones. Según parece, Epicuro pudo vivir plácidamente a pesar de que tuvo algunas dolencias de orden renal.

¹⁸⁵ Festugière, *op. cit.*, pp. 39-40; *apud* Epicuro, *Papyrus d'Oxyrhynchos*, II, 215; Diels, «Ein Epikureisches Fragment über Götterverehrung», en *Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaften von Berlin*, 37, 1916, pp.885-909. La versión francesa de Festugière, en *Épicure et ses dieux*, PUF, 1946; [Quadrigue, 1997], pp. 99-100.

SEGUNDA PARTE: LA RECEPCIÓN DE EPICURO EN LA TESIS DOCTORAL DE MARX

Estudios previos sobre la Tesis de Marx

Entre los autores de lengua española que han estudiado la tesis doctoral de Marx, se encuentra Carlos García Gual, quien nos dice que “es un trabajo original, tanto por la validez de sus conclusiones específicas como por la orientación amplia de su enfoque, que destaca la originalidad de Epicuro como filósofo sistemático.”¹⁸⁶ Y añade:

“El tema central de ese estudio es un problema concreto: señalar la orientación diversa de Demócrito y Epicuro, a partir de sus distintas matizaciones de la teoría del conocimiento y del movimiento atómico. Mientras que Demócrito, con su desconfianza en el conocimiento sensible, aboca a un escepticismo racionalista, que va de par con un interés por los descubrimientos científicos y un cierto determinismo, Epicuro se desvía de ese sistema en varios puntos muy significativos: la confianza en los sentidos configura su materialismo, la admisión de un movimiento espontáneo de los átomos (el famoso *clinamen* descrito por Lucrecio) le lleva a admitir un margen de libertad en ese universo material y azaroso, y la conexión entre esa teoría de la Naturaleza y la Ética le permite rechazar todo determinismo moral y predicar una serenidad de vida que no conoció el inquieto Demócrito.”¹⁸⁷

El español Miguel Candel también ha hecho su propia evaluación de la tesis de Marx, y se pregunta:

“¿Qué interés puede tener hoy día un ejercicio básicamente filológico como éste para el conocimiento de un autor que, si merece lugar privilegiado en la historia de la humanidad, es por los frutos de una actividad crítica (teórica y práctica) muy alejada de los presupuestos filosóficos que sostienen estos trabajos de juventud? (...)”

¹⁸⁶ Carlos García Gual, *Epicuro*, op. cit., p. 259.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 258-259.

Marx rompió muy pronto con el teoreticismo de la filosofía hegeliana; pero el texto de su tesis de doctorado da, justamente, algunas de las claves para entender el porqué y el cómo de ese rompimiento. Y por otra parte, si es cierto que Marx acabó saliéndose por completo del marco conceptual de este trabajo académico, no es menos cierto que el paisaje temático que en él contempla –el materialismo como concepción del mundo– forma parte permanente de su panorama filosófico global.”¹⁸⁸

El único documento que he encontrado en Internet en español sobre la tesis doctoral de Marx es *Práxis y crítica: sobre el origen de ambos conceptos en la tesis doctoral de Marx* de Juan Daniel Videla, de la Universidad Nacional de San Juan y de la *New School for Social Research*, de Nueva York. Dice el autor:

“La primera versión de este trabajo fue escrita en 1996 durante mi pasantía en la *Technische Universität Dresden*, Alemania, como doctorando visitante de la *New School for Social Research*, de Nueva York, EEUU, y bajo el patrocinio del DAAD. Agradezco a las autoridades de ambas universidades, en particular a la Dra. Elizabeth Brewer, ex-decana de la New School, por los esfuerzos de coordinación del intercambio académico. También agradezco a mi profesora de la misma casa de altos estudios, Agnes Heller, por haber dirigido mi atención hacia la tesis doctoral de Karl Marx.”¹⁸⁹

El análisis de Videla se reduce a comentar la nota 2 del capítulo IV de la tesis doctoral de Marx. En esa nota, Marx ajustaba cuentas con todas las tendencias filosóficas posthegelianas de la Prusia de su tiempo, incluso con la propia izquierda hegeliana. Es allí donde Marx establece: “La filosofización del mundo es, al mismo tiempo, una

¹⁸⁸ Miguel Candel, “Presentación”, en Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 3.

¹⁸⁹ Juan Daniel Videla, *Práxis y crítica: sobre el origen de ambos conceptos en la tesis doctoral de Marx*, Sala de Lectura, Biblioteca Virtual del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.

mundanización de la filosofía. La realización de la filosofía es al mismo tiempo su abolición.” Videla nos dice:

“Marx no sólo redescubre la filosofía práctica de Epicuro oponiéndola a las tendencias especulativas que le precedieron, sino que, volviéndose al ocaso de la civilización griega, tematiza su propio presente histórico: el interludio crítico poshegeliano y su augurio del fin de la filosofía (especulativa). Así el redescubrimiento epicúreo de la subjetividad práctica, *de la filosofía como sabiduría existencial y no como sistema*, se vincula (aunque más no sea por proximidad) con la exigencia de criticar —a la manera de Prometeo, a quien está dedicada la tesis— todo dogmatismo, religioso, filosófico o político. A la transformación epicúrea de la subjetividad, se yuxtapone la exigencia poshegeliana (o feuerbachiana) de criticar al mundo y denunciar la futilidad de todo pensamiento desvinculado de su situación histórica.”¹⁹⁰

El enfoque de Franz Mehring

Franz Mehring considera que Marx buscaba sacudir la pesadilla de la cultura cristiano-germánica de su época: “¿Qué era lo que le infundía esta imponente seguridad?”, se pregunta Mehring. Y responde: “La filosofía de la autoconciencia”. Bajo este nombre se habían agrupado en la antigüedad las escuelas filosóficas griegas que brotaron de la decadencia griega: los escépticos, los epicúreos y los estoicos.

“Su meta común era hacer autosuficiente e independiente de todo lo exterior al hombre individual, separado por un terrible cataclismo de cuanto hasta entonces le había vinculado y sostenido, retrotrayéndole a su vida interior, llevándolo a buscar la dicha en la paz del espíritu y del ánimo (*ataraxia*), asilo inmovible aunque el mundo se derrumbase”.¹⁹¹

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 1-2.

¹⁹¹ Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*. México, Grijalbo, 1957, tr. Wenceslao Roces, p. 37.

Las filosofías helenísticas habían sido producto de su época. La *polis* griega se había desintegrado, y, tras la muerte de Alejandro, habían sobrevenido las guerras de los diádocos, en las que reinaba un clima de inseguridad que había vuelto muy frágil la existencia de los individuos. Aristóteles todavía pensaba que sería posible reconstruir la *polis* y su obra está impregnada de confianza en la sobrevivencia de esa forma de comunidad. Pero los representantes de la filosofía helenística ya no se hacían aquellas ilusiones.

Marx ve que Epicuro lucha contra el determinismo y el fatalismo. Percibe con toda claridad el valor de la *parénklisis* o desviación de los átomos para cimentar un punto de vista liberador. El principio de la autoconciencia se estrella contra la presunta eternidad de los astros y de los dioses astrales. Epicuro, el más grande racionalista griego, como lo llama Marx, lucha contra la religión que, con su mirada amenazadora atemoriza desde lo alto del cielo a los mortales.

Con esta tesis, nos dice Mehring, “el discípulo de Hegel se extiende a sí mismo el certificado de mayoría de edad.”¹⁹²

El enfoque de Auguste Cornú

Los jóvenes hegelianos, entre los que se hallaba Marx hacia 1840-1841, se posicionaron contra su maestro en forma indirecta, oponiendo al Hegel exotérico, que había hecho concesiones cada vez más grandes a la reacción, un Hegel esotérico, un Hegel más oculto, cuyo pensamiento secreto debería de ser captado y a quien ellos celebraban como un pensador revolucionario, nos dice Cornú.¹⁹³

Poco a poco se fueron separando los hegelianos en izquierda y derecha. El combate se produjo en el campo de la religión. Como era

¹⁹² *Ibid.*, p. 43.

¹⁹³ Auguste Cornú, *op. cit.*, tomo I, pp. 105-106.

menos peligroso criticar a la Iglesia y a sus dogmas que al estado y a sus instituciones, los jóvenes hegelianos, como los enciclopedistas franceses, dirigieron sus ataques contra la religión, antes de plantear la lucha en el terreno político. Siguiendo a Gans, la izquierda hegeliana sostenía que las ideas liberales eran una expresión del espíritu absoluto.

En 1835 David Strauss había publicado su libro *Vida de Jesús*, y según él había demostrado que no podía haber armonía entre religión y filosofía, como había pretendido Hegel, para quien era posible asimilar la religión a la filosofía.

Hegel había pretendido eliminar el lado místico de la religión y había transformado los dogmas en símbolos de su filosofía. Dios era el símbolo del Espíritu absoluto, la Trinidad era el movimiento dialéctico de la tríada tesis-antítesis-síntesis, Cristo y la Encarnación eran el símbolo de la unión de lo universal y lo particular realizado a través de la idea concreta, y así sucesivamente.

Hegel se había ganado la animadversión tanto de los ortodoxos como de los racionalistas, que no podían admitir que se redujera la fe a la razón o la razón a la fe. El ortodoxo Heinrichs consideró en su libro *La religión considerada en sus relaciones con la ciencia*, que la religión era la expresión de una verdad superior a la verdad racional.

Strauss, por su parte, consideraba que los relatos bíblicos eran simples mitos que traducían las aspiraciones profundas del pueblo judío. En cuanto a Jesús, Strauss llegó a negar su existencia histórica, y le atribuyó un valor puramente simbólico.

Bruno Bauer terció en la polémica, esforzándose en mantener la unión establecida por Hegel entre religión y filosofía. Negó a la crítica el derecho de atacar los dogmas, lo cual le valió una réplica de Strauss.

“En ocasión de esta polémica se formó el grupo de los hegelianos liberales, los Jóvenes Hegelianos, quienes formarían la Izquierda hegeliana. Pronunciándose a la vez contra los cristianos ortodoxos, que pretendían subordinar la filosofía a la religión, y contra los hegelianos conservadores, que querían asimilar la religión a la filosofía, los jóvenes hegelianos tomaron partido a favor de David Strauss y reivindicaron con él el derecho de la filosofía y la ciencia a someter a la religión a un análisis crítico.”¹⁹⁴

Pero los jóvenes hegelianos tenían que enfrentar otro problema. Hegel había pretendido justificar el presente y combatir toda forma de utopía, lo cual hablaba de una contradicción entre el desarrollo dialéctico, que entraña un progreso continuo, y el sistema político vigente. Era preciso separar el método dialéctico y el sistema, así como extender al futuro el movimiento dialéctico de la Idea, que Hegel había detenido en el presente. “El búho de Minerva emprende su vuelo al caer la noche”, había dicho Hegel en el prólogo a la *Filosofía del derecho*.

August von Cieszkowski, un polaco emigrado a Berlín, en 1838 publicará los *Prolegómenos a la filosofía de la historia*, donde sostiene que la filosofía no debía limitarse a extraer del pasado las leyes de la historia, sino que debía apoyarse en éstas para transformar el mundo. “El hombre determinará la marcha racional de la historia”, decía.

El mérito de Hegel había consistido en extraer del pasado las leyes del desarrollo histórico, y su defecto el de considerar la actividad humana en forma de pensamiento y no de voluntad, así como haber restringido las leyes a la explicación del pasado.

Para transformar el mundo es preciso apoyarse en estas leyes, deducir del pasado y del presente las líneas generales del futuro, y

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 109.

regular así en forma racional la actividad humana y, por ende, la marcha de la historia. Von Cieszkowski pretendía así sustituir la filosofía hegeliana, sin influencia sobre los destinos humanos, por una filosofía de la acción, una filosofía de la actividad práctica, de la “práxis”, que permita al hombre dirigir su destino.

Decía Cieszkowski: “Llegar a ser una filosofía práctica o, mejor dicho, una filosofía de la actividad práctica, de la *práxis*, que ejerza una influencia directa sobre la vida social; desarrollar la verdad en el dominio de la actividad concreta: ésta es la función que deberá desempeñar la filosofía en el futuro.”¹⁹⁵

Cieszkowski no concebía la *práxis* como una actividad revolucionaria que se propusiera como objetivo inmediato la transformación de la sociedad, sino como una determinación *a priori* del futuro. Esta filosofía llegaría a convertirse en la filosofía de los Jóvenes hegelianos, quienes se inclinaban a creer que el devenir de la historia podía ser determinado por la simple crítica de la realidad presente: “La *práxis* de la filosofía es de por sí *teórica*”, dirá Marx en su tesis doctoral.¹⁹⁶

De acuerdo con Kolakowski, la idea de Cieszkowski de una identificación entre actividad intelectual y práctica social, fue la semilla de donde surgió aquella famosa frase de Marx: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas formas; pero de lo que se trata es de transformarlo”.¹⁹⁷

Como los jóvenes hegelianos no disponían de ninguna fuerza política en Alemania –Heine había dicho en *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, de 1834, que la filosofía

¹⁹⁵ Cfr. Cornú, *op. cit.*, p. 110.

¹⁹⁶ Karl Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁹⁷ L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1980, tomo 1, p. 95.

idealista alemana traducía, en el plano ideológico, el movimiento revolucionario francés— reducían su acción a una prédica, a una crítica puramente teórica, a lo que llamaban una “filosofía de la *práxis*”. Eso es lo que había hecho Cieszkowski, pero sin indicar qué carácter y qué forma debía adoptar esa filosofía de la acción para llegar a resultados tangibles.

Ello debía ser obra de Bruno Bauer, el miembro más importante del Club de los Doctores, en el que se hallaba afiliado Marx, quien ejercía en ese club una influencia preponderante y constituía su figura más notable. Bauer se pronunció en su *Crítica de la historia de la Revelación*, de 1838, contra la concepción ortodoxa que asimilaba el Nuevo y el Antiguo Testamentos como expresiones de una misma revelación divina. Lessing, en *La educación del género humano*, había sostenido previamente que el Antiguo y el Nuevo Testamentos constituían dos grados sucesivos de la Revelación divina, y estaban adaptados, cada uno, a un distinto nivel del desarrollo de la humanidad. Los ortodoxos, como Hengstenberg, se oponían a esta idea, pues asimilaban el Nuevo Testamento al Antiguo, y los Evangelios a la ley judía.

Bruno Bauer tuvo que abandonar Berlín después de haber sido fuertemente atacado por los ortodoxos. Se trasladó a Bonn, en octubre de 1839, prometiendo a Marx, uno de sus seguidores, que en cuanto se estableciera lo llevaría con él a la Universidad de Bonn. Fue en estas circunstancias en las que Marx se determinó a elaborar su tesis sobre la filosofía helenística, para obtener el grado de doctor y así estar en condiciones de obtener un puesto académico en Bonn.

El enfoque de Kolakowski

Para Kolakowski, los jóvenes hegelianos estaban interesados en la filosofía helenística, porque hacían una analogía entre el

período posterior a Alejandro, caracterizado por el crepúsculo de las ideas pan-helénicas y la decadencia de la síntesis aristotélica y su propia época, que había testimoniado el fracaso de Napoleón en su intento de unificar Europa y el fracaso de Hegel en constituir una filosofía universal.

Muchas de estas ideas fueron publicadas en artículos aparecidos en los *Anales de Halle (Hallische Jahrbücher)*, un periódico dirigido entre 1838 y 1841 por Arnold Ruge¹⁹⁸ y en los libros de Bruno Bauer de 1838, *Crítica de la historia de la Revelación*, con su primer capítulo “La religión del Antiguo testamento expuesta en el desarrollo histórico de sus principios”; de 1840, *Crítica de la historia evangélica de San Juan*; y de 1841 *La sentencia del Juicio Final sobre Hegel, el Ateo y Anticristo*.

En opinión de Bauer, estas “filosofías de la autoconciencia” estaban lejos de ser meras expresiones de impotencia, como había pretendido Hegel en sus *Lecciones de Historia de la filosofía*. Si hacían posible que el individuo, sumido en el colapso de su mundo anterior, consiguiera una cierta emancipación espiritual mediante la vuelta a sí, y si podían proteger en cierta medida a su conciencia contra las embestidas del mundo, proporcionando una base para la autonomía espiritual, abrían una nueva y necesaria etapa en el desarrollo del espíritu; dotaban a la mente individual de autonomía, la capacitaban para afirmarse a sí misma frente al mundo.

En términos de Bauer el *Weltgeist*, o Espíritu universal sólo se realiza en el espíritu humano; cada etapa de su actuación termina en la adopción de una forma que empieza por encumbrar a ésta y exige su superación tan pronto como ha llegado a su realización. Toda forma de vida del espíritu se vuelve pronto anacrónica e irracional,

¹⁹⁸ Que se convertiría en el *Deutsche Jahrbücher*, que apareció de 1841 a 1843.

desafiando al espíritu por su mera existencia a un esfuerzo de crítica y oposición. Nos dice Kolakowski:

“La filosofía es la crítica que sabe cómo deben ser las cosas y para apoyar este conocimiento es tarea de la filosofía condenar y destruir el mundo que encuentra, atacando especialmente a las formas establecidas de la mitología religiosa. Para Bauer, la tarea más urgente de la humanidad es la destrucción del cristianismo (...) La crítica de Bauer de la alienación religiosa se refleja vivamente en la primera etapa del pensamiento de Marx, incluyendo la famosa comparación de la religión con el opio.”¹⁹⁹

En la lectura de Kolakowski se dice que: “El interés de Epicuro no es conocer el mundo, sino alcanzar la *ataraxia* del autoconocimiento a través de la conciencia de la libertad individual. La *parénklisis* es la realización de la libertad. Marx considera a Epicuro como el destructor de los mitos griegos. El propio Marx se alía, por así decirlo, con el ateísmo epicúreo.”²⁰⁰

El enfoque de Herbert Marcuse

Marcuse criticó severamente la ética de Epicuro, por cuanto se refiere al cálculo de los placeres. No consideró el aspecto liberador de la superstición, que fue el que más importó al Marx joven. Marcuse enfocaba sobre todo los aspectos enajenantes de la cultura de masas, en las que se crean falsas necesidades y se descartan las verdaderas necesidades, y desde esa óptica, fue incapaz de entender las motivaciones de la ética epicúrea. Llegó a recomendar la ética verdaderamente hedonista de la escuela cirenaica, en un tono que seguramente recogía las ideas Reich, a la cual le concedía una potencial fuerza revolucionaria. Suponía que en el hedonismo

¹⁹⁹ L. Kolakowski, *op. cit.*, tomo I, pp. 97-98.

²⁰⁰ *Ibíd.*, tomo 1, p. 108.

cirenaico, más apegado a los instintos, había un impulso subversivo y una “función progresista”:

El hedonismo no es utilizable como ideología y de ninguna manera puede ser aplicado para justificar un orden que esté vinculado a la opresión de la libertad y al sacrificio del individuo. Para esto habría que internalizarlo moralmente o reinterpretarlo utilitariamente. El hedonismo proclama la felicidad para todos los individuos, sin distinción alguna, sin hipostasiar ninguna generalidad como depositaria de la felicidad, con prescindencia de los individuos (...) El hedonismo es el polo opuesto a la filosofía de la razón... El principio en tanto tal se rebela contra este orden (que promete la felicidad en un mundo de injusticia y miseria), y si pudiera llegar a penetrar en las masas, éstas no soportarían la falta de libertad y no se prestarían más para una domesticación heroica.²⁰¹

Epicuro era más pesimista que Marcuse con respecto a la sociedad. Descartaba por completo una revolución que pudiera conducir a una felicidad generalizada. En lugar de la participación en los asuntos públicos, recomendaba la construcción de pequeños círculos de amigos o “comunidades”, autosuficientes en materia alimentaria. Marcuse se refiere al epicureísmo como “hedonismo negativo”, porque su principio era más bien evitar el dolor que perseguir el placer. Dice Marcuse que con él:

“la razón hace posible que el hombre goce con medida, disminuyendo el riesgo, a fin de mantener una salud equilibrada y permanente. La valoración diferenciante del placer se realiza pues con miras a la mayor seguridad y permanencia posible del placer. En este método se expresa ya el temor ante la inseguridad y la maldad de las relaciones vitales, ante la limitación insuperable del placer. Se trata de un hedonismo negativo: su principio es más bien evitar el dolor que procurar el placer. La verdad, según la cual ha de ser medido el placer, consiste en

²⁰¹ Marcuse, H. “A propósito de la crítica del hedonismo”, en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, 1967, pp. 101-103.

evitar el conflicto con el orden existente: lo socialmente permitido, la forma deseada del placer.”²⁰²

Epicuro jamás se refirió a que fuera lo “socialmente permitido” lo que marcara los límites de lo placentero, lo que refleja un conocimiento muy superficial de la filosofía epicúrea por parte de Marcuse. Para Epicuro, es la naturaleza y nuestra propia constitución individual, de la que forma parte la razón, la que determina los placeres auténticos. Los placeres corporales son básicos, en la medida en que atienden necesidades naturales, pero los placeres del alma son más duraderos y, sobre todo, más manejables. Nietzsche fue mucho más comprensivo con el epicureísmo:

Sí, estoy orgulloso de disfrutar del carácter de Epicuro, quizá como alguien cualquiera, y en todo lo que escucho y leo de él, aprecio la dicha del atardecer de la Antigüedad: veo mirar sus ojos hacia un extenso mar blanquecino, por encima de las orillas rocosas sobre las que se tiende el sol, mientras animales grandes y pequeños juegan bajo su luz, tan tranquilos y seguros como esa misma luz y aquellos mismos ojos. Tal dicha sólo pudo experimentarla alguien que sufre permanentemente la dicha de unos ojos ante los cuales el mar de la existencia se ha calmado y que, ahora, ya no se sacian de ver su superficie y esa colorida, delicada y trémula piel marina: nunca antes la voluptuosidad tuvo semejante modestia.²⁰³

Horkheimer y la apatía de Epicuro

En el artículo de 1944 “Ascenso y decadencia del individuo”, Max Horkheimer establece la tesis de que cuando todos los individuos deciden valerse por sí mismos y atender sólo a sus propias personas, la individualidad se ve perjudicada, porque un individuo en

²⁰² *Ibid.*, p. 104.

²⁰³ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, s/t., México, Editores Mexicanos Unidos, s/a, pp. 84-85.

verdad desarrollado sólo se puede producir en una sociedad plenamente desarrollada. Y censura a las filosofías postsocráticas, en las que la filosofía se redujo al anhelo de consolación mediante la armonía interior y la autosuficiencia o autarquía. Y sentencia: “Semejantes incitaciones a la apatía llevaron al desgajamiento del individuo respecto de la comunidad.”²⁰⁴

Sin embargo, los autores que se han ocupado del período helenístico concuerdan en que fue al revés: fue la descomposición de la *polis* la que produjo que los individuos se apartaran de la sociedad. Fueron las condiciones sociales las que provocaron ese tipo de pensamiento. No fue el pensamiento filosófico el que generó las condiciones de disolución de la *polis* griega. La apatía fue un producto de las condiciones sociales, en las que se había vuelto impracticable la antigua forma de participación en los asuntos públicos. Entonces, las “incitaciones a la apatía” fueron resultado de un medio en el que los individuos ya estaban “desgajados respecto de la comunidad”, individuos para los que resultaba imposible reconstituir la comunidad y su relación con ella. La comunidad simplemente ya no existía.

Horkheimer recomienda leer el análisis que hace Hegel del proceso de Sócrates en las *Lecciones de la Historia de la filosofía*, porque allí se refleja el momento en que la conciencia individual y el estado comienzan a verse separados como por un abismo. Con Sócrates, el sujeto empieza a pensar de sí mismo que es la más alta de todas las ideas, una idea que retomarán después los filósofos estoicos, epicúreos y escépticos. “Al renunciar a su privilegio de configurar la realidad a la imagen de la verdad, el individuo se somete

²⁰⁴ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p. 148.

a la tiranía.”²⁰⁵ Por supuesto, Sócrates se sometió a la tiranía de la mayoría, lo cual le sirve a Horkheimer para decir que mientras más aislado y “autárquico” se vuelve el individuo, más queda sujeto a los vaivenes de la política.

Pero, ¿qué se podía hacer en aquellas circunstancias? ¿Qué se podía hacer cuando ya la *polis* había entrado en franca decadencia? Aristóteles todavía dio una lucha desesperada por recomponerla. Tanto en la *Política*²⁰⁶ como en la *Ética a Nicómaco*²⁰⁷, insistió en que el hombre no se basta a sí mismo: sólo un dios o una fiera puede prescindir de los otros. Pero su esfuerzo fue en vano. Su discípulo, Alejandro de Macedonia, fue precisamente el encargado de liquidar para siempre la *polis* griega. Construyó un imperio de alcances mundiales –que luego se evaporó. Aristóteles mismo tuvo que morir en un lejano exilio.

Cuando aparecen Epicuro y la *Stoa*, unos años después de Alejandro y Aristóteles, ya no quedaba sino la pálida sombra de lo que había sido la *polis* griega. Hubiera sido verdaderamente cretino y estéril volver al intento aristotélico de reconstituir la *polis*, al menos filosóficamente.

Es cierto que un individuo plenamente desarrollado sólo se genera en la comunidad. Pero ¿qué hacer cuando ya no hay comunidad ni forma de rehacerla? ¿A qué tipo de individualidad se puede aspirar? Seguramente a una individualidad de menores alcances, pero que también puede encontrar los medios para llevar una vida aceptable. Al menos, eso es lo que pensaba Epicuro, quien llegó a Atenas en el año 306 a.C., y permaneció en ella hasta su

²⁰⁵ *Idem.*

²⁰⁶ Aristóteles, *Política*, tr. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 2008, 1253a y ss.

²⁰⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1097b10 y 1169b15 y ss.

muerte, treinta años después. O sea, que le tocó vivir una época turbulenta. Como dice Nizan:

“Entre el año 307 y el 261 se suceden cuarenta y seis años de guerras y alborotos; el gobierno cambia siete veces de manos, los partidos se disputan el poder, y la política exterior de Atenas se altera una y otra vez. En cuatro ocasiones un príncipe extranjero establece su mandato y modifica las instituciones. Tres movimientos de insurrección son sofocados sangrientamente. Atenas sufre cuatro asedios. Sangre, incendios, muertes, pillajes: es el tiempo de Epicuro”.²⁰⁸

Ante estas circunstancias, Metrodoro, un discípulo de Epicuro escribirá en una carta a su hermano: “Ya no tenemos que salvar a los griegos”.²⁰⁹ Porque ya no se puede hacer nada por ellos, porque cualquier intento de participación política es vano. Según el testimonio de Diógenes Laercio, Epicuro mismo había recomendado, en el libro *Acerca de las formas de vida*, que el sabio “no hará política”. Y que “no hará panegíricos ante la multitud”. El mismo Epicuro “por un exceso de honestidad se abstuvo de la política”.²¹⁰ El verso del epicúreo romano Horacio: “No vivió mal quien al nacer y al morir pasó inadvertido”,²¹¹ refleja la misma idea.

El menosprecio epicúreo de la participación política no implicaba que creyera en el mito del salvaje feliz. Lo que pasa es que consideraba que la sociedad era una fábrica de vanas opiniones que amenazan la dicha personal, al esclavizar la conducta humana hacia unos ideales competitivos que no traen sino perturbaciones y contratiempos. Postulaba que no tenía sentido arriesgar la

²⁰⁸ P. Nizan, *Los materialistas de la antigüedad*, Madrid, Fundamentos, 1971, p. 12.

²⁰⁹ Plutarco, “Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro”, 1098 C; en Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, XII, *op. cit.*

²¹⁰ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 10, 119 y 120.

²¹¹ Horacio, *Epístola* I, 17, 10: “*nec vixit male qui natus morienque fefellit*”.

tranquilidad en el intento de remediar los descarríos de la sociedad o de combatir la torpeza de la mayoría, alienada en un mundo de falsos ideales. A diferencia de Marx o de Horkheimer, había perdido toda esperanza de subvertir los valores establecidos a través de una revolución. En su época, los viejos ideales políticos se habían convertido en retórica barata, en medio del bullicio público.

Recapitulación

Si bien hay diversos autores que se han ocupado de abordar la tesis de Marx de 1841 ya sea desde la perspectiva de la contradicción entre libertad y necesidad, en la que Marx toma partido por la libertad, o desde la óptica del lugar que ocupa la tesis doctoral en el proceso de formación del pensamiento propiamente marxista y en el consiguiente deslinde con respecto al pensamiento hegeliano, faltan todavía estudios que vean la tesis de Marx como una crítica de la religión. Por esa razón, en esta investigación nos proponemos enfocarla como parte de la lucha que Marx libraba por ese entonces contra la religión, en tanto que baluarte del estado absolutista prusiano, así como establecer que la simpatía de Marx hacia Epicuro radica precisamente en esta circunstancia, en que Epicuro se hallaba en el mismo ánimo de socavar la influencia de la religión sobre los individuos, una influencia que los inmovilizaba y les negaba la vía de la libertad y la felicidad.

La filosofía epicúrea y su recepción en el joven Marx

Marx inicia su tesis doctoral con afirmaciones rotundas. Dice haber hallado la clave para comprender la verdadera historia de la filosofía griega. Y, por otro lado, anuncia haber encontrado la diferencia entre la filosofía de Demócrito y Epicuro, que nadie, ni Cicerón, ni Séneca ni Plutarco ni Leibniz ni Gassendi habían advertido. Asimismo, asegura que Epicuro representa, en perfecta objetivación, la culminación de la filosofía antigua.²¹²

En cuanto a lo primero, Hegel había hecho un intento, pero no había conseguido penetrar hasta el fondo, porque su visión, que abarcaba la historia entera de la filosofía occidental, no le había permitido entrar en los detalles, particularmente en el ciclo de la filosofía griega, que se inicia con los Siete Sabios y se cierra con las filosofías epicúrea, estoica y escéptica, ciclo que tiene como centro la figura de Sócrates.

En la visión hegeliana, se hace terminar en Aristóteles la historia objetiva de la filosofía. Lo que sobrevino después no cuenta. A los epicúreos, los estoicos y los escépticos se los considera casi como un epílogo inadecuado, que no guarda la menor relación con las formidables premisas dadas por los grandes metafísicos, como Platón y Aristóteles. Marx reprocha a Hegel el que considere a la filosofía epicúrea algo así como un conglomerado sincrético de la física democriteana y la moral cirenaica; al estoicismo como una amalgama de la especulación heracliteana de la naturaleza, de la concepción moral del mundo de los cínicos y tal vez también de la lógica

²¹² Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 89.

aristotélica; y, al escepticismo como el mal necesario opuesto a esos dogmatismos.²¹³

Las cosas no son así, dice Marx:

“Una verdad muy trivial nos dice que el nacimiento, el florecimiento y la muerte forman el círculo de hierro a que se halla condenado todo lo humano y la órbita que debe recorrer. Nada de extraño tendría, pues, que la filosofía griega se marchitara enseguida, después de haber alcanzado su apogeo con Aristóteles. Pero la muerte del héroe se asemeja a la caída del sol, y no al estallido de un sapo hinchado.”²¹⁴

Luego asegura que aun cuando las filosofías helenísticas fueran el desenlace final, la muerte de la filosofía griega, siempre que hablamos de muerte estamos hablando de algo que ya estaba predeterminado por lo vivo; en la muerte habría de verse, en todo caso, una forma de la vida misma.

Marx llama la atención sobre un hecho: el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo son en realidad la forma en que Grecia emigra a Roma. Esto bastaría para hacernos reflexionar sobre su importancia. En determinado momento encarnaron el espíritu entero de la cultura griega. No son por tanto, un pobre desenlace. No le ha ocurrido a la filosofía griega lo que no debe ocurrirle a una buena tragedia: tener un final débil.

Hegel no había querido entrar en detalles al analizar las filosofías helenísticas, “por considerarlo innecesario”. Son tan triviales, que no vale la pena detenerse en ellas. Son filosofías de una época donde el hombre se ha visto empujado a su interior, a diferencia del “luminoso mundo griego” precedente, donde el individuo se sentía unido a su Estado. En la fase final de la filosofía

²¹³ Hegel había dicho: “Al lado del estoicismo y el epicureísmo aparece, como tercer factor, el escepticismo, la negación de aquellas dos corrientes unilaterales”, en G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, *op. cit.*, v. 2, p. 340.

²¹⁴ Karl Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 20.

griega y romana “se ha borrado con mano áspera todo lo que había de bello y de noble en la individualidad espiritual”.²¹⁵

El sujeto, en estas filosofías, busca para sí un principio de su libertad, la *firmeza* inmovible de suyo. La conciencia de sí mismo vive en la soledad de su pensamiento y encuentra en ella su manifestación, nos dice Hegel. Si lo verdadero estriba en la coincidencia entre el pensamiento y la realidad, en la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo, debe haber un criterio que permita juzgar esta coincidencia, el principio con arreglo al cual lo verdadero pueda juzgarse como verdadero. Hegel encuentra que en las filosofías helenísticas el único criterio empleado es un principio subjetivo.

Marx considera que en eso radica precisamente su valor: “Hasta ahora es precisamente la forma subjetiva, soporte espiritual de los sistemas filosóficos, lo que se ha omitido casi enteramente, para fijarse tan sólo en sus determinaciones metafísicas.” Pero el lado subjetivo es mucho más importante y revelador de lo que es una determinada filosofía, porque nos revela los posicionamientos éticos y antropológicos, en lugar de los físicos y los metafísicos. Y es este acento en la subjetividad lo que refleja el carácter de la filosofía griega en su conjunto, carácter que las filosofías helenísticas expresan tan bien como lo hizo toda la tradición previa a Platón y Aristóteles.

Lo que todos los sabios precedentes, incluido Sócrates, se habían propuesto era que los hombres vivieran libres, que fueran, en términos de Marx “autoconscientes”, conscientes de su libertad. Este propósito es el que se observa de principio a fin en el ciclo completo de la filosofía griega. Y las filosofías helenísticas no hacen sino volver a los orígenes, y entroncar con la fecunda tradición filosófica anterior.

²¹⁵ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, v. 2, p. 339.

El origen histórico de la filosofía es también su principio esencial. El carácter con que comienza la filosofía es también el rasgo esencial que se afirma como paradigma en el momento de su ocaso. Como se puede ver, la rebelión de Marx contra Hegel es en este punto evidente y grande su atrevimiento en revalorar a las filosofías helenísticas.

Lo que han encontrado las filosofías helenísticas es lo que habían buscado todos los sabios griegos precedentes, de manera destacada el mismo Sócrates, quien se había propuesto conocerse a sí mismo y llevar una vida buena, una vida sin tribulaciones ni miedos ni remordimientos.

Pero llegado a este punto, Marx se da cuenta de que la demostración de todo ello lo desborda, ya que se encuentra en ese momento comprometido a redactar su tesis doctoral. Por eso dice: “Me reservo el exponer, en un estudio más desarrollado, las filosofías epicúreas, estoica y escéptica en su conjunto y su relación total con la filosofía griega anterior y posterior.”²¹⁶

Entonces, Marx pospone la investigación de la clave para entender la entera historia de la filosofía griega, que presuntamente radicaría en la conexión entre las filosofías helenísticas y la tradición anterior, si bien es cierto que dejó redactados siete cuadernos con comentarios sobre aquellas corrientes filosóficas. Y toma la determinación de concentrarse en un solo aspecto: la relación entre Demócrito y Epicuro, pues está convencido de que allí se encuentra una diferencia esencial.

Pese a sus semejanzas, la filosofía de la naturaleza de Epicuro contiene una visión enteramente diferente a la de Demócrito “que penetra hasta en los más mínimos detalles” y que está a tal grado

²¹⁶ Karl Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 21.

oculta que sólo se puede apreciar “viéndola con microscopio”. Esa “diferencia esencial” estará en la *parénklisis* o declinación de los átomos, y será a partir de ella como Marx demuestre que Epicuro ha hecho una aportación fundamental que, además, lo conecta con la tradición anterior y con el verdadero espíritu de la entera historia de la filosofía griega, a la que considera como un movimiento de ilustración que desde el primer momento habría buscado la liberación de los seres humanos frente a las fuerzas ciegas del Destino.

El enfoque de Marx sobre Epicuro

Una vez circunscrito el tema de la tesis doctoral, Karl Marx se propuso demostrar que Epicuro se había empeñado en liberar a los hombres de la superstición, con lo cual lo convertía en un aliado en su propia lucha contra el fanatismo religioso de los alemanes de principios del siglo XIX.

Todas las interpretaciones previas se habían ocupado de los contenidos físicos y metafísicos del pensamiento de Epicuro, pero no se habían detenido lo suficiente a pensar en las implicaciones éticas, antropológicas y religiosas, que eran las que realmente importaban.

Y Epicuro no sólo se había propuesto dejar atrás las supercherías de la religión popular, sino que igualmente se propuso demostrar que la religión de los intelectuales, instituida por Platón y Aristóteles, esclavizaba a los hombres con la creencia en la existencia de una necesidad inexorable, que no era sino otra forma del Destino.

Como nos dice Marx:

“Por tanto, si Aristóteles reprochaba a los antiguos el que creyeran que el cielo necesitaba apoyarse en el Atlas, que

*Allá lejos, en el poniente,
Está y sustenta
Con sus hombros las columnas
Del Cielo y de la Tierra*²¹⁷

Epicuro les reprocha, por el contrario, el que el hombre crea en el cielo, y el mismo Atlas, en que el cielo se apoya, nace, según él, de la estupidez y la superstición humana. Y lo mismo los Titanes.²¹⁸

La teoría de Epicuro sobre los cuerpos celestes se contrapone a toda la filosofía griega, nos dice Karl Marx en su tesis doctoral:

“La adoración de los cuerpos celestes es un culto al que rendían tributo todos los filósofos griegos. El sistema de los cuerpos celestes es la primera existencia candorosa de la razón real, en cuanto determinada por la naturaleza. Y la misma posición ocupa la autoconciencia griega en el reino del espíritu. Es el sistema solar espiritual. Por tanto, los filósofos griegos adoraban en los cuerpos celestes a su propio espíritu.”²¹⁹

Era bien conocida la actitud religiosa que mantenían ante los cuerpos celestes Platón y Aristóteles, no sólo los pitagóricos, de los que había emanado aquella tendencia. “No cabe duda: Epicuro se enfrenta al modo de ver de todo el pueblo griego”, dice Marx.

Había dicho Aristóteles:

“Por consiguiente, sólo hay un Universo. Por otra parte, de los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que los astros son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya añadido míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente.”²²⁰

²¹⁷ Esquilo, “Prometeo encadenado”, en Esquilo, *Tragedias*, tr. Bernardo Perea Morales, Madrid, Gredos, 2008, 348 y ss.

²¹⁸ Karl Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, pp. 48-49.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

²²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, XII, 8, 1074b1 y ss.

Para Epicuro la más grande confusión del alma humana “nace de considerar los cuerpos celestes como sagrados e indestructibles y de atribuirles deseos y actos (*práxis*) contrarios a los suyos concibiendo sospechas contra ellos, con arreglo a los mitos.”²²¹

Así pues, mientras que Aristóteles, en consonancia con los otros filósofos griegos, considera a los cuerpos celestes como eternos e inmutables, porque se comportan siempre del mismo modo, y mientras les atribuye un elemento propio y superior, no sometido a la fuerza de la gravitación, Epicuro, en oposición directa a esto, sostiene cabalmente lo contrario.²²²

Y es tanta la admiración de Marx por Epicuro que termina su tesis diciendo: “Epicuro es, por tanto, el más grande pensador del iluminismo griego y debe considerársele acreedor al elogio que Lucrecio le tributa.”²²³ Lucrecio, el filósofo romano, había dicho en su poema *De rerum natura*:

*Cuando la vida humana yacía tristemente por tierra,
bajo las cadenas de una opresora religión
que desde lo alto de los cielos mostraba su faz a los mortales
y los aterraba con su espantosa mueca,
por vez primera un ser mortal, un griego,
osó alzar contra el monstruo la mirada
y lanzarse el primero de todos a la lucha;
y ni la fama de los dioses ni los rayos
ni los rugidos del cielo lograron reducirlo...
y así, la religión fue a su vez juzgada,
y esta victoria nos levanta hasta los cielos.*²²⁴

Como en la época en que Marx escribía su tesis, en 1839-1841, la preocupación principal de los jóvenes hegelianos, entre los que él

²²¹ Epicuro, “Carta a Heródoto”, en Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 81.

²²² Karl Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 50.

²²³ *Ibid.*, p. 53.

²²⁴ Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, tr. Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM, BSGRM, 1963, libro I, 63-80.

se encontraba, era la de combatir la religión imperante, tanto católica como protestante, que servía de baluarte al Estado absolutista prusiano, resultó muy fácil para él comprender el sentido liberador de la filosofía epicúrea. Como diría en un artículo redactado apenas dos años después de la tesis doctoral:

“La crítica de la religión es la premisa de toda crítica. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y por tanto en el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable.”²²⁵

No es por entonces el Marx que llegaría a ser con los años, el promotor de la organización de los trabajadores, el periodista apasionado y revolucionario. Es todavía un joven estudiante que se propone doctorarse en una universidad alemana planteando un problema y resolviéndolo dentro del marco de una tesis académica, pero que no puede desaprovechar la oportunidad para enfrentar la dominación ideológica de formato religioso.

La tesis llevaría el nombre de *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* y fue elaborada entre 1840 y 1841, cuando Marx contaba con escasos veintidós años de edad. Fue presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena, a

²²⁵ Karl Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”. [1844], en Karl Marx, *Escritos de juventud sobre el Derecho*, Barcelona, Anthropos, 2008, pp. 95 y 103. La Introducción a esta *Contribución*, de donde procede el párrafo anterior, apareció en la revista *Anales franco-alemanes*, de la cual vio la luz un solo número, a fines de febrero de 1844; dicha revista fue terminantemente prohibida para abril de ese mismo año. El gobierno prusiano notificó a todas las autoridades de provincia que la distribución de los *Anales* constituía un delito, por tentativa de alta traición y lesa majestad. Un oficio gubernamental giraba instrucciones a todas las corporaciones policíacas para que, procurando hacer el menor ruido posible, Ruge, Marx, Heine y Bernay fuesen detenidos y sus papeles secuestrados en cuanto pusieran un pie en territorio prusiano. Cfr. Karl Marx, *Anales franco-alemanes*, Barcelona, Martínez Roca, 1973.

donde fue enviada por correo el 6 de abril de 1841, acompañada de una carta dirigida a Carl Friedrich Bachman.²²⁶ En esa misiva se solicitaba que, en caso de que la tesis fuera encontrada satisfactoria, se le concediera al autor el título de doctor en Filosofía *in absentia*, es decir, sin la presentación personal del candidato, lo cual en efecto sucedió el 15 de abril.

Wenceslao Roces, quien la tradujo al español, nos dice que el manuscrito autógrafo de la tesis se ha perdido. Sólo se ha conservado una copia incompleta, pues le falta el capítulo IV y el capítulo V de la primera parte.²²⁷

Sin embargo, se conservan los manuscritos de los *Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica*, con una gran cantidad de citas y apuntes personales y que en español pueden obtenerse tanto en la traducción que hizo Wenceslao Roces para el Fondo de Cultura Económica como en la traducción de Miguel Candel para la Editorial Crítica, de Barcelona.

En la tesis afirma que se contenta con desarrollar un solo aspecto de la filosofía helenística:

“Elijo la relación entre la filosofía de la naturaleza en Epicuro y Demócrito. No creo que este punto de partida sea el más cómodo. En efecto, por una parte, existe el viejo y arraigado prejuicio que lleva a identificar la física democriteana y la epicúrea, hasta el punto de no ver en las modificaciones introducidas por Epicuro más que

²²⁶ Marx, Karl & F. Engels, *Collected Works*, International Publishers Company, vol. 1, p. 37.

²²⁷ Hay una primera traducción al español de 1971, en la Editorial Ayuso, de un traductor desconocido. También existe la traducción de Miguel Candel, en la editorial *Crítica* de Barcelona, como parte del texto *Escritos sobre Epicuro* (1839-1841), de 1988; y en 2004 apareció traducida por editorial Sexto Piso, en México, de traductor desconocido. Franz Mehring la publicó parcialmente en 1902 en alemán y apareció en la *Marx-Engels Gesamtausgabe* en 1927, cinco años antes que los *Manuscritos económico-filosóficos*.

ocurrencias arbitrarias; y, por otra parte, me veré obligado a entrar, en cuanto al detalle, en aparentes micrologías.”²²⁸

Así, lo que se propone demostrar, una vez reducidas sus pretensiones originales, es que, a pesar de su conexión, existe entre la física de Demócrito y la de Epicuro una diferencia esencial, que se puede advertir hasta en los menores detalles. Lo que cabe demostrar en pequeño puede ponerse de manifiesto más fácilmente cuando se ven las relaciones en dimensión mayor, mientras que, a la inversa, consideraciones de tipo muy general dejan en pie la duda de si el resultado se confirmará o no en el detalle.²²⁹ Con eso quedaba plenamente justificado el abordar solamente un aspecto de la filosofía helenística.

Marx dice en el prólogo que es ampliamente conocido el hecho de que no hay trabajos en los que pueda apoyarse para trabajar el tema de la relación entre Epicuro y Demócrito. De hecho, en la primera mitad del siglo XIX no habían aparecido las ediciones de Diels y Usener²³⁰, y Marx se vio obligado recopilar una inmensa cantidad de noticias sobre Demócrito y Epicuro en diversos autores antiguos.

Decía Marx que lo único que había a su alcance eran las “charlatanerías” de Cicerón y de Plutarco, a las que se les había venido dando vueltas en los medios académicos a lo largo de los siglos.

Las “charlatanerías” a que se refiere son los tratados anti-epicúreos *Contra Colotes*, *Sobre la imposibilidad de vivir*

²²⁸ Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 21-22.

²²⁹ *Ibid.*, p. 22.

²³⁰ Hermann Usener, *Epicurea*, Stuttgart, Teubner, 1966; es reimpresión de la edición de Leipzig, 1887. Hermann Diels, *Die fragmente der vorsokratiker*, Berlín, Weidmann, 1974; es reimpresión de la primera edición de 1903. Ambas obras se encuentran en la biblioteca del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

placenteramente según Epicuro y De si está bien dicho lo de “vive ocultamente” del historiador griego Plutarco²³¹, que escribió a principios del siglo II de nuestra era, y las obras del romano Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*²³², *Tusculanae Disputationes*²³³, *De divinatione*, *De fato*²³⁴, y *De natura deorum*²³⁵, que, con todo y ser diatribas contra Epicuro y estar elaboradas desde el punto de vista de la Academia platónica, son, junto con los testimonios aportados por Séneca y Diógenes Laercio, nuestra principal fuente de información sobre Epicuro.

Después de descalificar a Cicerón y Plutarco, procede a reprobar el intento de reconciliar la doctrina cristiana con el epicureísmo realizado por Pierre Gassendi en el siglo XVII, en su obra *Anotaciones al décimo libro de Diógenes Laercio*. Con el estilo sarcástico que le fue característico siempre, Marx concluyó que el intento de Gassendi equivalía a querer envolver el esplendoroso y floreciente cuerpo de la Lais griega con el hábito de una monja católica.²³⁶ Definitivamente, era más lo que Gassendi había aprendido leyendo a Epicuro que lo que pudiera enseñarnos acerca de la filosofía de Epicuro, afirma rotundamente. Con Hegel, en cambio, tiene un trato mucho más respetuoso. Incluso le reconoce el mérito de ser el fundador de una nueva disciplina, la Historia de la Filosofía.

²³¹ Conocidos como “Tratados anti-epicúreos”. Figuran en Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, XII, *op. cit.*

²³² Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, tr. Víctor-José Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 2002.

²³³ Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, tr. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005.

²³⁴ Cicerón, *Sobre la adivinación. Sobre el destino*, tr. Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999.

²³⁵ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*

²³⁶ Karl Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 17. Lais fue una hetera que tenía relaciones con Aristipo, *cfr.* Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 74.

Pero su proyecto había sido de una grandeza y una osadía tan admirables que Hegel no pudo entrar en los detalles.

Antes de terminar este recuento de los pocos autores que han abordado el pensamiento de Epicuro, menciona a su amigo Carl Friedrich Köppen, autor de *Federico el Grande y sus detractores*, quien había considerado que las filosofías helenísticas eran “los nervios, los músculos y el sistema visceral del organismo antiguo, cuya unidad natural e inmediata condicionaba la belleza y la moral de la antigüedad y que, al morir ésta se desintegraron.”²³⁷

Al final de su tesis, Marx anexó una crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro, porque se hallaba preocupado por el inmenso daño que Plutarco había ocasionado a la imagen de Epicuro a lo largo de los siglos. Ya el prólogo de la tesis terminaba con una diatriba contra Plutarco, quien habría hecho comparecer a la filosofía ante el tribunal de la religión, un despropósito que Marx enfrenta con las palabras de David Hume:

“No cabe duda de que constituye una especie de injuria que se hace a la filosofía el querer obligarla, en vez de reconocer su autoridad soberana, como debiera reconocerse en todas partes, a justificarse en todo momento de las consecuencias que implica y a defenderse tan pronto como choca contra un arte o una ciencia cualquiera. Es algo así como si a un rey se le acusara de alta traición en contra de sus súbditos.”²³⁸

Apela también a la sentencia de Epicuro: “No es impío quien desprecia a los dioses del populacho, sino quien se suma a las opiniones que el populacho tiene de los dioses.”²³⁹ Y haciendo gala

²³⁷ Carl Friedrich Köppen, *Federico el Grande y sus detractores*, Leipzig, 1840. Esta obra fue dedicada por su autor “a Karl Marx de Tréveris”. Cfr. Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 710.

²³⁸ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, tr. Margarita Costa, Buenos Aires, Paidós, 1974.

²³⁹ Epicuro, “Carta a Meneceo”, en Diógenes Laercio, op. cit., X, 123.

de su erudición en los autores clásicos, trae a colación la profesión de fe de Prometeo:

“¡En una palabra, odio a todos los dioses!”²⁴⁰

Abogando por la filosofía frente a la religión opone esa divisa a todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconozcan como suprema divinidad a la “autoconciencia humana”. Ésta, dice, no tolera rival. Termina su enojado discurso contra Plutarco y contra todos los que se alegran de que aparentemente haya empeorado la situación de la filosofía en la sociedad burguesa, espetando la respuesta que Prometeo daba a Hermes, servidor de los dioses:

*Puedes estar seguro de que jamás cambiaría
mi suerte miserable por tu servidumbre,
pues prefiero verme clavado a esta roca
que ser el fiel mensajero de Zeus padre.²⁴¹*

A partir de ese momento, Prometeo ocupará el primer lugar entre los santos y los mártires del calendario filosófico de Marx. Muy cerca de Epicuro.

Las fuentes utilizadas por Marx

Para recabar información sobre el pensamiento de Epicuro, Marx hubo de acudir, además de Cicerón y Plutarco, a Diógenes Laercio, quien había dedicado el libro X de *Vida de los filósofos ilustres* precisamente a Epicuro. Igualmente acudió a Séneca, tanto en las *Epístolas morales a Lucilio* como en las *Cuestiones Naturales*, donde figuran innumerables referencias al pensamiento de los

²⁴⁰ Esquilo, "Prometeo encadenado", en Esquilo, *Tragedias, op. cit.*, V, 975.

²⁴¹ *Ibid.*, V, 966-969

epicúreos. Analizó también diversos pasajes de Aristóteles, frente a los cuales Epicuro se habría posicionado. Abundan citas de los siguientes autores y libros:

Aecio, *Las doctrinas de los filósofos*, (Pseudo-Plutarco, *De placitis philosophorum*)
Agustín, San, *Epístolas*
Aristóteles, *Metafísica*
Aristóteles, *Acerca del alma*
Aristóteles, *Acerca del cielo*
Aristóteles, *Física*
Aristóteles, *De generación y corrupción*
Aristóteles, *Reproducción de los animales*
Aristóteles, *Partes de los animales*
Ateneo, *El banquete de los eruditos*
Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*
Clemente de Alejandría, *Stromata* (Misceláneas),
Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*
Esquilo, *Prometeo encadenado*
Estobeo, *Églogas físicas, dialécticas y éticas* [*Sentencias y églogas*]
Eusebio, *Preparación evangélica*
Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*
Philoponus, Joannes, *Comentarios a Aristóteles*
Plutarco, *Tratados anti-epicúreos*
Séneca, *Cuestiones naturales*
Sexto Empírico, *Contra los profesores*
Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*
Simplicio, *Comentarios a Aristóteles*
Temistio, *Comentarios a Aristóteles*

En cuanto a los autores modernos, recurre a los siguientes:

Bayle, Pierre, "Epicuro", en *Diccionario histórico y crítico*
Brucker, *Institutiones historiae philosophicae*
Feuerbach, L., *Historia de la nueva filosofía de Bacon a Spinoza*
Gassendi, *Anotaciones al décimo libro de Diógenes Laercio*
Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*
Holbach, *Sistema de la naturaleza*
Hume, *Diálogos sobre la religión natural, Tratado de la naturaleza humana y Tratado sobre el entendimiento humano*
Kant, *Crítica de la razón pura*
Leibniz, *Teodicea y Monadología*
Nürnbergero, Carolo, *Sobre el libro X de Diógenes Laercio*, 1791.
Ritter, *Historia de la filosofía antigua*

Schaubach, "über Epikur's astronomische Begriffe", en *Archive Philologie und Padagogik*, 1839.
Schneider, G., *Sobre Epicuro*, 1813.
Spinoza, *Ética*
Schelling, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo. Del Yo como principio de la filosofía*
Trendelenburg, *Comentarios a Aristóteles*
Winckelman, *Historia del arte de la antigüedad*

La revisión minuciosa de toda esta bibliografía lleva a Marx a la conclusión de que la literatura sobre la relación entre Demócrito y Epicuro está llena de malentendidos o de mala fe. Cicerón había reflejado las palabras de Cota, el académico: "¿Qué encontramos en la física de Epicuro que no pertenezca a Demócrito? Aunque cambie algunas cosas, en casi todo se limita a copiar a éste."²⁴² Y el propio Cicerón había sentenciado: "En física, de lo que más se ufana Epicuro, éste es un perfecto profano. La mayor parte de lo que expone pertenece a Demócrito; y cuando difiere de él y trata de mejorarlo, lo corrompe y empeora."²⁴³ También se ha empleado mucha tinta en hablar de los pretendidos denuestos de Epicuro contra Demócrito. Pero el mismo Plutarco registró una opinión distinta, la de Leonteo: "Efectivamente, el propio Epicuro se proclamó durante mucho tiempo democríteo, como dice, entre otros, Leonteo, uno de los más fieles discípulos de Epicuro, cuando, en carta a Licofrón, afirma que Epicuro rendía honores a Demócrito por haber alcanzado antes que él el recto conocimiento, y que su sistema en conjunto era calificado de *democríteo* porque Demócrito había hallado antes los principios de la filosofía de la naturaleza. Y Metrodoro, en su obra *Sobre la filosofía*, ha declarado abiertamente que, sin la precedente

²⁴² Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, I, 26.

²⁴³ Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, *op. cit.*, I, 6.

guía de Demócrito, Epicuro no habría progresado hacia la sabiduría.”²⁴⁴

Sin embargo, Plutarco, los Padres de la Iglesia y Sexto Empírico se empeñaron en considerar a Epicuro un simple plagiario. El primero, comparándolo con Demócrito, Empédocles, Parménides, Platón, Sócrates, Estilpón, los cirenaicos y los académicos, insiste en que “Epicuro se apropió lo que había de falso en toda la filosofía griega, sin llegar a comprender lo verdadero.”²⁴⁵ El mismo Plutarco hace otra serie de insinuaciones hostiles en *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*.²⁴⁶

En Clemente de Alejandría, Padre de la Iglesia, se formula la queja de que Epicuro ni siquiera se ocupa del tema de la Providencia y lo descarta en el espíritu impuesto por el apóstol Pablo, quien había prevenido no sólo contra una escuela particular de filosofía, sino contra la filosofía en general. Sexto Empírico también echó lumbre al fuego, al presentar algunos pasajes hedonísticos de Homero y Epicarmo como principales fuentes de la filosofía epicúrea.²⁴⁷

En resumidas cuentas, lo que se propone Marx es presentar al verdadero Epicuro, al que se ocupó de liberar a la humanidad de la superstición y la religión, que, como diría después Lucrecio, son dos caras de una misma moneda.

El índice de la tesis doctoral

²⁴⁴ Plutarco, “Contra Colotes”, 1108 E, en Plutarco, *Obras morales y de costumbres XII*, *op. cit.*, p. 53.

²⁴⁵ *Ibid.*, 1111 y ss.

²⁴⁶ Plutarco, *Obras morales y de costumbres XII*, *op. cit.*, pp. 149-246.

²⁴⁷ Sexto Empírico, *Contra los profesores*, tr. Jorge Bergua Cavero, Madrid, Gredos, 1997, I, 13, 273.

La tesis doctoral de Marx *Sobre la diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, de 1841, está dividida en dos partes y contiene un apéndice, denominado “Crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro”. El *Índice* se presenta de la siguiente manera:

ÍNDICE

Dedicatoria a Ludwig von Westphalen

Prólogo

PRIMERA PARTE: DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA
DEMOCRITEANA Y EPICÚREA, EN GENERAL

I. Objeto de la disertación

II. Juicios sobre la relación entre la física de Demócrito y la de Epicuro

III. Dificultades en cuanto a la identidad de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro

IV. Diferencia general de principio entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro.

V. Resultado

SEGUNDA PARTE: DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA
DEMOCRITEANA Y EPICÚREA DE LA NATURALEZA, EN
PARTICULAR

I. La declinación del átomo con respecto a la línea recta (*parénklisis*)

II. Las cualidades del átomo

III. Los átomos principios y los átomos elementos

IV. El tiempo

V. Los meteoros

APÉNDICE: CRÍTICA DE LA POLÉMICA DE PLUTARCO CONTRA
LA TEOLOGÍA DE EPICURO

Preliminares

I. Actitud del hombre ante Dios

1. El temor y la esencia del más allá

2. El culto y el individuo

3. La Providencia y el Dios degradado

II. La inmortalidad individual

1. Sobre el feudalismo religioso. El infierno de la chusma

2. El anhelo de los muchos
3. La soberbia de los elegidos

Los capítulos de la primera parte: IV, “Diferencia general de principio entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro” y V, “Resultado”, que figuraban en el índice elaborado por Marx, no se han conservado.

Del Apéndice sólo se ha conservado el primer párrafo “Sobre el feudalismo religioso. El infierno de la chusma”, del capítulo II, que versa sobre “La inmortalidad individual”, y la nota 9 del tercer párrafo “La Providencia y el Dios degradado” del capítulo primero denominado “Actitud del hombre hacia Dios”.

Demócrito y Epicuro: semejanzas y diferencias

Marx se propone en su tesis despejar el camino antes de emprenderlo. Porque encuentra que los comentaristas anteriores no han hecho otra cosa que tergiversar el punto de vista de Epicuro. Hay mucho parloteo y charlatanería a raudales. Es preciso establecer claramente qué dijo Demócrito y qué Epicuro, para saber si éste es un simple plagiaro de aquel o aporta algo nuevo: “Dos filósofos enseñan exactamente la misma ciencia, exactamente de la misma forma; pero –¡qué inconsecuencia!– se encuentran diametralmente opuestos en todo cuanto concierne en general a la verdad, la certeza, el uso de la ciencia, la relación entre pensamiento y realidad. Digo que se encuentran diametralmente opuestos y voy a tratar de probarlo.”²⁴⁸

En Demócrito hay muchas contradicciones, que hablan de su insatisfacción con la filosofía y de su escepticismo rampante. Epicuro,

²⁴⁸ Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 23.

en cambio, se siente satisfecho y feliz con la filosofía, como lo dejan ver los siguientes pasajes citados por Marx: “Para que alcances la verdadera libertad conviene que te hagas esclavo de la filosofía.”²⁴⁹ Y en la *Carta a Meneceo*:

“Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma. El que dice que todavía no es el tiempo de filosofar o que ya ha pasado es como quien dice que todavía no es hora para la felicidad o que esa hora ha pasado.”²⁵⁰

Marx recuerda que Cicerón llama a Demócrito *vir eruditus*:

“Era hombre versado en física, en ética, en matemáticas en las disciplinas enciclopédicas, en todas las artes. Demócrito recorre medio mundo, intercambiando experiencias, conocimientos y observaciones. Demetrio, en los *Homónimos*, y Antístenes en las *Sucesiones*, cuentan que viajó a Egipto para aprender geometría con los sacerdotes, y a Persia, para estudiar con los caldeos, habiendo llegado hasta el Mar Rojo. Algunos afirman que se reunió también con los gimnosofistas en la India y que pisó Etiopía. Sentíase acicateado, de una parte, por el afán de saber; pero de otra le impulsaba a viajar su *insatisfacción con lo verdadero, es decir con el saber filosófico*. El saber que él tiene por verdadero carece de contenido, y el que le da contenido carece de verdad. Es posible que sea una fábula, pero una fábula que refleja la verdad, porque pinta lo contradictorio de su naturaleza, la anécdota que de él cuentan los antiguos. Dicen que Demócrito se privó de la vista para que la luz sensible del ojo no empañase en él la agudeza del espíritu. Es el hombre del que Cicerón nos dice que peregrinó por medio mundo. Pero sin encontrar lo buscado. Epicuro nos revela

²⁴⁹ Epicuro, en Usener, *Epicurea, op. cit.*, fr. 199. Figura en la Epístola VIII de Séneca, donde éste agrega: “Quien se somete y entrega a ella, no necesita esperar mucho, pues enseguida se siente emancipado: en esto precisamente reside la libertad: en servir a la filosofía.”

²⁵⁰ Epicuro, “Carta a Meneceo”, en Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 122.

una imagen totalmente opuesta. Epicuro se siente *satisfecho y feliz con la filosofía.*²⁵¹

Marx nos dice que es difícil comprobar el juicio de Demócrito sobre la verdad y certeza del saber humano y que tal vez los pasajes en que Aristóteles se refiere a Demócrito no sean en realidad contradictorios, como parecen serlo, sino que estarían reflejando la indecisión de Demócrito. En *Acerca del alma*, dice Aristóteles: “Demócrito considera el alma y el entendimiento como una única y misma cosa, pues el fenómeno es lo verdadero”.²⁵² Pero en la *Metafísica*, al contrario: “Demócrito sostiene que nada es verdadero o que todo permanece oculto para nosotros”.²⁵³

Marx se hace algunas preguntas: “¿No son contradictorios estos dos pasajes de Aristóteles? Si el fenómeno es lo verdadero, ¿cómo puede permanecer oculto? La ocultación comienza cuando se separan la verdad y el fenómeno. Diógenes Laercio refiere que se contaba a Demócrito entre los escépticos.”²⁵⁴

Si en Demócrito se encuentra una antinomia en cuestiones epistemológicas, Epicuro se inclina por una actitud dogmática, no escéptica. Mientras que Demócrito considera el mundo sensible como una apariencia subjetiva, Epicuro lo considera un fenómeno objetivo. Marx obtiene esta conclusión de la lectura de Diógenes Laercio, del *Contra Colotes* de Plutarco, de *Sobre la naturaleza de los dioses* de Cicerón y del *De Placitis philosophorum* de Aecio, obra esta última que durante algún tiempo fue atribuida a Plutarco.

²⁵¹ Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 25-26.

²⁵² Aristóteles, *Acerca del alma*, op. cit., I, 8.

²⁵³ Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., IV, 1009b 10.

²⁵⁴ Diógenes Laercio cita una máxima de Demócrito: “En verdad no sabemos nada, pues la verdad se halla en el fondo del pozo”; IX, 72. Algo parecido se encuentra en Sexto Empírico.

Demócrito, recuerda Marx, desesperado de la ciencia, se priva de la vista. Epicuro, al contrario, muere plácidamente y sin tribulaciones. Cuando siente acercarse la hora de la muerte, toma un baño caliente, pide que le den a beber vino sin mezcla, y recomienda a sus amigos que se mantengan fieles a la filosofía.

Finalmente, Marx nos dice que estas diferencias no se deben a la individualidad contingente de ambos filósofos, sino a dos tendencias contrapuestas que en ellos se personifican. Hay en un caso determinismo, en otro libertad. Como decía Aristóteles, Demócrito todo lo reduce a la necesidad.²⁵⁵ Diógenes Laercio había afirmado que el torbellino de los átomos, del que nace todo, es la necesidad democriteana. Aecio dice que la necesidad es, según Demócrito, el destino y la ley y la providencia y la creadora del universo.

Estobeo, en las *Églogas físicas*, y Eusebio en el libro VI de la *Praeparatio evangelica* refieren la misma idea. En las *Églogas éticas* de Estobeo se consigna la siguiente sentencia de Demócrito, que en el libro XIV de Eusebio se repite en los mismos términos: “los hombres simulan para sí la ficción del azar –una manifestación de su peculiar falta de juicio–; pues el azar está en guerra con un pensamiento sólido.” Y también un pasaje en que Aristóteles habla de la doctrina antigua en que se suprimía el azar es atribuida por Simplicio a Demócrito.

Epicuro, por el contrario, considera que se puede domeñar a la necesidad y dice que un verdadero sabio se burla del Destino:

²⁵⁵ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, Madrid, Gredos, 1994, V, 8: “Demócrito, dejando de lado la causa final, reduce todas las operaciones de la naturaleza a la necesidad.”

“¿Quién piensas que sea superior a quien se burla de aquella introducida como tirana universal, la Fatalidad, diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y otras dependen de nosotros?”²⁵⁶

Marx afirma categóricamente que Demócrito emplea la necesidad y Epicuro el azar: “Cada uno de ellos rechaza con aspereza polémica el parecer opuesto”. Demócrito estaba convencido de que todos los fenómenos naturales han de tener una causa que los explique racionalmente, aunque de momento no tengamos los medios para encontrarla. Todo tiene una razón de ser, una explicación y, en ese sentido, puede decirse que todo acaece “racionalmente”, siguiendo una ley mecánica natural. De allí que Simplicio transmita lo siguiente “Demócrito y Leucipo dicen también que todo sucede de una manera conforme a razón.”²⁵⁷

Demócrito se opone a pensar que las cosas sucedan por casualidad. Cuando se dice que algo sucedió por azar, lo que sucede en realidad es que la causa por la que sucedió permanece oculta a la razón humana. No es que no exista, sino que todavía está oculta y quizá siga estándolo “por ser algo divino y extraordinario”.²⁵⁸

²⁵⁶ Epicuro, “Carta a Meneceo”, en Diógenes Laercio, *op. cit.*, 133-134. Séneca había parafraseado la idea de Epicuro: “*Es una desgracia vivir en la necesidad, pero no hay ninguna necesidad de vivir en necesidad*”, diciendo: “Los caminos hacia la libertad se abren por doquier, y son muchos, cortos y fáciles. Agradecemos, pues, a Dios el que a nadie se le pueda atar a la vida. Está permitido el domeñar a la misma necesidad.” Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, *op. cit.*, XII, 10. Algo parecido dice el epicúreo Veleyo, refiriéndose a la filosofía estoica: “¿Qué debemos pensar de una filosofía para la que, como para las viejas e ignorantes comadres, todo parece suceder gracias a la fatalidad?... Epicuro nos ha redimido y puesto en libertad.” Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, I, 20, 55-56.

²⁵⁷ Simplicio, *Física*, 28, 15; fragmento 68 A 38 de Demócrito, en Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, *et. al.*, *Los filósofos presocráticos*, vol. III, *op. cit.*

²⁵⁸ Esta idea nos es conservada en el fragmento de Demócrito (68 A 70) que transmite Aristóteles en la *Física*, II, 4, 196b.

Esto implica que, según Demócrito, todo sucede por necesidad, aun lo que juzgamos azaroso. El azar es una forma de la necesidad, porque todo ocurre por necesidad. Ésta es entendida como ley natural. Hay una concatenación de causas y efectos naturalmente determinados. Nada ocurre sin causa: todo hecho se explica por otros hechos antecedentes, con los cuales necesariamente está conectado. La necesidad es pensada por Demócrito como una serie de causas naturales precisas, como una ley mecánica que rige toda la realidad.

Sólo Aristóteles hará una distinción entre necesidad y azar. Pero en Demócrito azar y necesidad constituyen una misma causalidad mecánica. Aristóteles critica desde un punto de vista teleologista, donde necesidad supone finalidad. En consecuencia, un mecanicismo, al no ser teleológico, al ser la mera repetición continua de un mismo fenómeno, no puede ser suficiente para hablar de necesidad. Pero para Demócrito azar y necesidad son las dos caras de una misma moneda, a la que los atomistas con frecuencia llamaban “azar”, según Mondolfo atendiendo a la ausencia de toda finalidad en su producirse y en su obrar, pero que también podría ser denominada “necesidad”, si se toma en cuenta la infinita cadena de su antecedente determinación causal “y a la ineluctabilidad de su acción mecánica”.²⁵⁹

O sea que para los atomistas “necesidad” y “azar” son lo mismo. Y la cosa se complica más cuando vemos que, además, identifican necesidad y “espontaneidad” (*autómaton*). Espontáneo es lo que proviene de una necesidad natural y no se debe a una constricción externa. Por lo que, a fin de cuentas, para un atomista como Epicuro todo lo que acontece en el mundo sucede ya sea de acuerdo con el azar o de acuerdo con la libre voluntad de los individuos. No hay ni

²⁵⁹ R. Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1971, pp. 373-374.

Destino, ni Fatalidad, ni Necesidad. O, si hay Necesidad, es lo mismo que el Azar.

Por esa razón Marx interpreta que para Epicuro “unas cosas son fortuitas y otras dependen de nuestra voluntad”.²⁶⁰ Así es como traduce el pasaje de la *Carta a Meneceo* que para Carlos García Gual debe decir: “algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y otras dependen de nosotros”.²⁶¹ Marx suprime en su traducción el término “necesidad”, seguramente porque estaba consciente de que entre todos los atomistas, incluido Epicuro, “azar” y “necesidad” son una sola y la misma cosa.

Otra divergencia en las traducciones se observa en el párrafo 134 de la misma *Carta a Meneceo*. Mientras que Carlos García Gual traduce: “En cuanto a la Fortuna, el sabio no la considera una divinidad como cree la muchedumbre –puesto que la divinidad no hace nada en desorden– ni una causalidad insegura,”²⁶² Marx traduce: “Pero lo que hay que admitir es el azar y no Dios, como cree el vulgo.”²⁶³

Según Carlos García Gual lo que dice Epicuro únicamente es que el azar no tiene nada de divino. Marx hace decir a Epicuro que no hay que admitir a Dios. Evidentemente, se trata de un exceso, sobre todo tratándose de un pasaje que el mismo Marx atribuye explícitamente a Epicuro y habida cuenta de que Marx había citado en el prólogo de su tesis aquel famoso pasaje de la *Carta a Meneceo*, donde Epicuro reconoce la existencia de los dioses: “Y no es impío el que niega los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo.”²⁶⁴

²⁶⁰ Karl Marx, *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 27

²⁶¹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 133.

²⁶² Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 134.

²⁶³ Karl Marx, *Escritos de juventud, op. cit.* p. 27.

²⁶⁴ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 123.

Desde luego, los dioses de Epicuro no intervienen en los asuntos humanos, como tampoco interviene el Destino. Quizá por eso Marx enfatiza la idea epicúrea de que los asuntos humanos son o bien producto del azar o bien producto de nuestra libre voluntad. Y eso lo lleve a deducir que sólo hay que considerar el azar y no la creencia del vulgo en la intervención de los dioses en los asuntos humanos. Pero definitivamente Marx tiene razón cuando interpreta que es preciso desligar azar y Dios. En los asuntos humanos interviene el azar, y el azar no tiene nada de divino, desde el momento en que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos.

En resumidas cuentas, lo que Marx se propone es demostrar que Epicuro disiente de Demócrito, y que hace una aportación propia, que era lo que habían puesto en duda los autores anteriores. Veamos ahora en qué consiste esa aportación.

Parénklisis: una forma de resistencia

Los axiomas básicos de la física epicúrea tienen muchos precedentes, como la formulación eleática de Parménides, según la cual “nada nace de la nada y lo que es no puede reducirse al no ser”. Sin embargo, los atomistas, como Leucipo, Demócrito y el mismo Epicuro, aportaron una solución al problema que plantea el movimiento de todo lo que percibimos, que no podía ser explicado a partir de la unicidad del inmóvil ente parmenídeo.

Ahora, el ser podía ser considerado compuesto por una infinidad de partículas, eternas e indestructibles, los átomos, junto a los cuales existe el vacío.

Los átomos tienen tamaño, forma y peso. Ningún átomo llega a ser perceptible. Son sólo inteligibles, están más allá de nuestra capacidad sensorial. Tienen formas diferentes, para facilitar su

combinación en los sistemas atómicos que forman los cuerpos. Además, tienen peso, y eso les impulsa a caer “hacia abajo”.

La velocidad de los átomos es inimaginable, pero los choques y las resistencias que encuentran a su paso, la frenan. Si todos los átomos cayeran paralelamente con trayectoria vertical no se producirían choques ni conjuntos atómicos, puesto que en el vacío todos los átomos, sea cual sea su tamaño, forma y peso, se desplazan a idéntica velocidad.

¿Cómo se logra que los átomos colisionen, se engarzen en compuestos, se empujen y se involucren en complicadas tramas? Gracias a las desviaciones que se producen en su trayectoria de manera azarosa. Es a estas desviaciones a las que los epicúreos llamaban *parénklisis*. Lucrecio, un epicúreo del siglo I a. C., utiliza los términos *declinando* y *clinamen*.²⁶⁵ Según José Vara, esas formas latinas son la traducción de la forma griega “*keklimenai*”, que es el término utilizado por Epicuro en la *Carta a Heródoto*.²⁶⁶

Esa desviación, o *parénklisis*, es un estupendo añadido a la teoría de Demócrito, que luego Marx aprovechará para negar toda forma de determinismo que reduzca al ser humano a una simple marioneta de la necesidad y para abrir un horizonte de libertad.

Veamos las fuentes con que contamos para detectar el origen del término *parénklisis*. Como dice el español Ramón Román: “La teoría del *clinamen* (*parénklisis*) no es expuesta en todo su conjunto en la obra de Epicuro; la exposición que hace Lucrecio y la crítica de Cicerón son las que nos desvelan los datos esenciales para

²⁶⁵ Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, *op. cit.*, II, 253 y II, 292.

²⁶⁶ José Vara, en la Introducción a Epicuro, *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 33.

reconocer la coherencia interna del *clinamen* con el resto de la doctrina.”²⁶⁷

En Lucrecio encontramos el siguiente pasaje:

“También a este respecto deseamos vivamente que tú conozcas que, cuando los cuerpos son transportados en línea vertical para abajo a través del vacío en virtud de su propio peso, en un momento casi imperceptible y en lugares imprecisos del espacio, se desvían un poco, lo suficiente para que puedas decir que la dirección se ha cambiado. Porque, si no acostumbraran esta declinación [*clinamen, parénklisis*], todos, como gotas de lluvia, se desplomarían hacia abajo en el vacío profundo y no habría encuentros ni habría choques entre los principios, con lo que nunca habría creado nada la naturaleza.”²⁶⁸

Y más adelante:

“En fin, si todo movimiento siempre está conectado y, del viejo, nace siempre el nuevo en orden invariable, y los principios al declinar no ocasionan nunca un comienzo de movimiento que rompa las leyes de lo fatal impidiendo que las causas se sucedan desde el infinito, ¿de dónde ha salido para los que alientan a través de las tierras esta potestad libre? ¿De dónde, repito, ha venido esta potestad arrancada a los Hados por medio de la cual nos movemos cada cual según nuestra voluntad y torcemos el rumbo, no en un tiempo previsto ni en sitio determinado, sino donde lo dicta nuestro leal entender...? ¿No ves aún que aunque una fuerza exterior muy fuerte nos impela y nos obligue con frecuencia a proceder de mala gana y a andar precipitados, hay, sin embargo, en nuestro pecho algo que puede resistirse y oponerse?”²⁶⁹

De manera poética:

*“Así que lo mismo es fuerza que admitas en los elementos,
que aparte de pesos y choques también de los movimientos*

²⁶⁷ Ramón Román Alcalá, *Lucrecio: razón filosófica contra superstición religiosa*, Córdoba, UNED, Centro Asociado Córdoba, http://www.uco.es/~fs1roalr/libros/libro_lucrecio.doc

²⁶⁸ Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas, op. cit.*, Libro II, 215-225.

²⁶⁹ *Ibid.*, libro II, 250, 275.

*hay otra causa, de que este poder nos nace aquí dentro,
ya que el que nada de nada nacer no puede sabemos.
Que es que no deja que todo se haga por golpes el peso
ni como por fuerza de fuera; pero que no tenga dentro
la cosa en sí misma una ley necesaria en todos los hechos
que cumpla, que así como atada a sufrir la fuerce cediendo,
eso lo hace el de los primordios desvío pequeño
ni en cierto lugar o sentido ni en fijo y cierto momento.”²⁷⁰*

Otra fuente es Cicerón:

“Este error les es común; pero he aquí los puntos en que tropieza particularmente Epicuro. Cree que esos cuerpos indivisibles y sólidos se desplazan hacia abajo por su propio peso en línea recta y que éste es el movimiento natural de todos los cuerpos. Pero, al mismo tiempo, comprendiendo, como hombre ingenioso, que si todos los cuerpos se desplazaran de arriba abajo y, como he dicho, en línea recta, nunca podría tocarse un átomo con otro, introdujo una idea de su invención: dijo que el átomo tenía una desviación pequeñísima, la menor posible, [*clinamen, paréklisis*] y que así se producían los contactos, las uniones y los enlaces de los átomos entre sí, de donde se originaba el mundo y las cosas que en él se encuentran. Esta teoría, además de ser toda ella una ficción pueril, tampoco logra lo que pretende.”²⁷¹

También de Cicerón es:

“Por ejemplo, como viera Epicuro que si los átomos se van a un lugar inferior por su propio peso, nada dependería de nuestra libertad porque el movimiento de ellos sería cierto y necesario, encontró de qué manera escapar de la necesidad (lo que, sin duda, se le había escapado a Demócrito): dice que el átomo, cuando se desplaza de arriba abajo, en línea recta, a causa de su peso y de su

²⁷⁰ Lucrecio, *De la realidad*, libro II, 284-292, Traducción de Agustín García Calvo, Madrid, Lucina-Complutense, 1997.

²⁷¹ Marco Tulio Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, op. cit., Libro I, 6, 18-19.

carácter grávido, se desvía un poquito [*parénklisis* o *clinamen*].”²⁷²

Una fuente proviene de un epicúreo del siglo II d. de C.:

“Si alguno utiliza la argumentación de Demócrito, afirmando que no hay ningún elemento libre en los átomos, a causa de su choque mutuo, de donde se deduce que todo se mueve forzosamente, le replicaremos: ¿No sabes tú, quienquiera que seas, que hay también en los átomos un movimiento libre que Demócrito no ha descubierto, pero que Epicuro ha traído a la luz: la existencia de la declinación (*parénklisis*), como lo muestra a partir de los fenómenos?”²⁷³

Finalmente, hay una referencia en Hegel, que será el punto de partida del joven Marx: “Aparte de distintas figuras, los átomos tienen también distinto movimiento, debido concretamente a su gravedad que es su afecto fundamental; pero este movimiento difiere algo en su dirección, de la línea recta. En efecto, Epicuro les atribuye un movimiento curvilíneo, ya que de otro modo no podrían entrechocarse.”²⁷⁴

Para Marx, así como el átomo se libera de su existencia relativa, la línea recta, abstrayéndose, desviándose de ella, así se desvía toda la filosofía epicúrea de la existencia limitadora. Por eso se pueden apreciar en las consideraciones físicas implicaciones éticas. Para los epicúreos, la finalidad de la acción (*práxis*) es el abstraerse, el desviarse del dolor y del error para alcanzar la *ataraxia*, la imperturbabilidad del ánimo. El bien es la huída del mal. El placer es

²⁷² Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, tr. Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM, 1976, p. 27, Libro I, XXV, 69: *Velut Epicurus, cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo pte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit, quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum.*

²⁷³ Diógenes de Enoanda, fr. 33, col. 2, [68 A 50], en *Los filósofos presocráticos*, op. cit., v. III, p. 235.

²⁷⁴ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., v. II, p. 387.

el apartamiento del pesar. Esto explica también la teología epicúrea, en la que los dioses se apartan del mundo, no se interesan en él y habitan fuera de él, y llevan una vida que es el modelo de vida para todos, una vida sin tribulaciones, sin preocupaciones, y en la que no es razonable esperar premios ni castigos en un inexistente más allá.

Nos dice Marx:

“Los dioses, inmóviles en su beatitud, no escuchan ninguna clase de súplicas, sin preocuparse para nada de nosotros ni del mundo, siendo adorados, no precisamente por interés, sino por su belleza, su majestad y su excelencia. Y, sin embargo, estos dioses no los ha inventado Epicuro, sino que existían. *Son los dioses plásticos del arte griego.*”²⁷⁵

Marx se queja de la malinterpretación de Plutarco, que, siendo griego

“ha olvidado toda perspectiva griega cuando opina que esta teoría de los dioses acaba con el temor y la superstición, que no nos granjea la alegría ni el favor divinos, sino que nos coloca con respecto de los dioses en la misma actitud que mantenemos ante los peces de Hicarnia, de los que no esperamos ni daño ni beneficio. El reposo teórico es uno de los momentos principales del carácter de los dioses griegos, y así lo dice también Aristóteles: *Aquello que es*

²⁷⁵ Karl Marx, *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 34. Este juicio de Marx se basa, probablemente, en las observaciones que hace Winckelmann en su libro *Historia del arte de la antigüedad*: “La belleza de las deidades en la edad viril estriba en la combinación de la fuerza de los años maduros y de la alegría de la juventud, la que se manifiesta aquí en la ausencia de nervios y tendones, que en la flor de los años apenas resaltan. Esto es, al mismo tiempo, expresión de la divina sobriedad, que no necesita de las partes de nuestro cuerpo destinadas a la nutrición; lo cual explica la opinión de Epicuro acerca de la figura de los dioses, a los que atribuye un cuerpo, algo así como un cuerpo, y sangre, algo así como sangre, lo que Cicerón encuentra oscuro e incomprensible.” J.J. Winckelmann, *Historia del arte en la antigüedad*, Parte II, “De lo esencial en el arte”; tr. Wenceslao Roces, en Marx, *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 710.

*excelente no precisa de actividad alguna pues él mismo es su fin.*²⁷⁶

Para Epicuro, las combinaciones de los átomos en los cuerpos son las que les conceden ciertas características. Los mundos y los cuerpos son conglomerados o sistemas de átomos. Se componen y se descomponen por la agregación o la desagregación de esos átomos, lo cual siempre ocurre de manera fortuita. Al alterarse la relación entre las partículas de un cuerpo, éste perece, pero da lugar a otro nuevo. Las características de los átomos, que tienen diversas formas y tamaños, favorecen más algunas combinaciones que otras. “Así se forman esos ‘sistemas’ (la palabra es de Epicuro, y Lucrecio la traduce por ‘*concilia*’), mientras que otros átomos, insociables, vagan errantes por el espacio sin fin.”²⁷⁷

Según Epicuro, en los espacios que dejan los átomos del cuerpo se hallan intercalados los “átomos del alma”. Porque el alma también es material, está compuesta de átomos, aunque más sutiles, ligeros y ágiles. El alma percibe con el cuerpo, experimenta las sensaciones y las afecciones, que son la base del conocimiento del mundo exterior. Aparentemente, es pasiva. Pero tiene también una capacidad de tomar decisiones libremente, pues la desviación del determinismo o de las coacciones del exterior no sólo opera en los átomos de tipo estrictamente material, sino del mismo modo en los “átomos del alma”, que pueden ir contra la corriente de las convenciones sociales. “Hay pues en la concepción materialista algo más que un rudo mecanicismo, un ámbito para la libertad de decisión,

²⁷⁶ Karl Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 35; Hircania era el nombre que se daba a la parte sudoriental del mar Caspio. La afirmación de Plutarco se encuentra en: “Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro”, 1101 A; en Plutarco, *Obras morales y de costumbres XII*, *op. cit.*; la afirmación de Aristóteles, en *Acerca del cielo*, *op. cit.*, II, 12.

²⁷⁷ Carlos García Gual, *Epicuro*, *op. cit.*, pp. 114-115.

algo que depende de nosotros; está en nuestro interior la elección de la conducta.”²⁷⁸

Lucrecio, en el libro III de su obra *De rerum natura*, distingue dos partes del alma: la irracional, extendida por todo el cuerpo, es llamada *anima*; la racional, que se aloja en el pecho, *animus*. Probablemente Epicuro las llamaba, a la primera *psyche*, mientras *ánimus* sería *diánoia*, según un esolio de Diógenes Laercio.²⁷⁹ Pues bien, en la *diánoia* es donde puede operar la decisión de apartarse de las convenciones sociales, de la religión y de la política, o, en palabras de Marx, donde el sujeto puede llegar a ser “autoconsciente”, conciente de sus propios intereses, de lo que verdaderamente es y debe ser en esta vida.

La *parénklisis* es una iniciativa autónoma del átomo, y, al mismo tiempo, una metáfora para hablar de la espontaneidad con que el individuo puede librarse de las cadenas opresoras de la religión o de la ideología dominante. Esta desviación es el fundamento tanto de la filosofía de la naturaleza como de la filosofía moral de Epicuro.

Para Marx, ese fundamento podía ser utilizado en la empresa de los jóvenes hegelianos, que pretendían refundar la filosofía moderna “superando” al hegelianismo, a través de la recuperación del racionalismo de la Ilustración. Por eso dice: “Epicuro es, por tanto, el más grande pensador del iluminismo griego”.²⁸⁰ En términos de Marx:

Antes de entrar a considerar la consecuencia que se deriva de la declinación del átomo con respecto a la línea recta, debemos destacar un momento de la más alta importancia, que hasta ahora se ha pasado totalmente por alto.

La declinación del átomo con respecto a la línea recta no constituye, en efecto, una determinación especial que

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 118.

²⁷⁹ Diógenes Laercio, *op. cit.* X, 66.

²⁸⁰ Karl Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 53.

aparezca por acaso en la física epicúrea. Lejos de ello, la ley que aquí se expresa informa toda la filosofía de Epicuro, pero de tal modo, como de suyo se comprende, que la determinabilidad de su manifestación depende de la esfera en que se aplica.

En efecto, la singularidad abstracta sólo puede confirmar su concepto, su determinación de forma, el puro ser para sí, la independencia del inmediato ser allí, la superación de toda relatividad, *abstrayéndose del ser allí que a ella se enfrenta*, pues para llegar verdaderamente a superarlo no tendría más remedio que idealizarlo, cosa que sólo la generalidad puede hacer.

Así, pues, del mismo modo que el átomo se libera de su existencia relativa, de la línea recta, abstrayéndose de ella, desviándose de ella, toda la filosofía epicúrea se desvía del ser allí restrictivo donde quiera que tienen que ser representados en su existencia el concepto de la singularidad abstracta, la independencia y la negación de toda relación con otra cosa.

Así, la finalidad de hacer es la abstracción, la repulsa del dolor y de cuanto pueda extraviarnos, la *ataraxia*. Por donde lo bueno consiste en huir de lo malo, y el placer en descartar el dolor. Por último, allí donde la singularidad abstracta se manifiesta en su más alta libertad e independencia, en su totalidad, el ser allí que se trata de evadir es, consecuentemente, todo ser allí; he ahí porqué los dioses rehuyen el mundo, no se preocupan de éste y moran fuera de él.²⁸¹

La independencia que se procura el sabio es lo que propone Epicuro que haga todo hombre. La independencia es la garantía de la felicidad, que sólo se puede alcanzar rompiendo las ataduras de la necesidad. Epicuro decía: “la necesidad es un mal, pero no hay ninguna necesidad de vivir en la necesidad”.²⁸² Cuando Marx habla de liberarse de la necesidad, se refiere tanto a las leyes del Estado absolutista, como a los presuntos designios de los dioses, o a los

²⁸¹ *Ibid.*, p. 34.

²⁸² Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 9, en Epicuro, *Obras, op. cit.*, p. 77; esta colección de sentencias se descubrió en 1888, en el Códice Vaticano griego 1950, del siglo XIV.

rigores apodícticos de la lógica aristotélica y de la ciencia modelada por ella.

La polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro

Tradicionalmente se ha considerado que la obra de Plutarco *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, escrita hacia el año 99 de nuestra era, es una diatriba contra el pensamiento epicúreo. Y, en efecto, tiene mucho de ello. Sin embargo, Karl Marx nos dice en su tesis doctoral *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, de 1841, y en los *Cuadernos de filosofía epicúrea, estoica y escéptica*, redactados en 1839-1840, que la polémica de Plutarco contra Epicuro se torna en panegírico.

“Plutarco, en su polémica contra Epicuro, se va echando paso a paso en brazos de éste, con la diferencia de que Epicuro desarrolla con sencillez, abstracta, veraz y escuetamente, las consecuencias de su teoría y sabe lo que dice, mientras Plutarco dice por doquier cosas diferentes a las que cree decir, pero en el fondo también cree cosas diferentes a las que dice”,²⁸³ afirma Marx en los *Cuadernos de filosofía epicúrea, estoica y escéptica*.

Y en el apéndice a la tesis doctoral, llega a decir que “Plutarco debería ver que cada filósofo elogia involuntariamente un placer que le es extraño”²⁸⁴, haciendo referencia a que en el fondo no le

²⁸³ Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro (1839-1841)*, tr. Miguel Candel, Barcelona, Cátedra, 1988, pp. 153-154.

²⁸⁴ Karl Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, Sexto Piso, 2004, p. 95.

desagrada tanto la idea del placer que tenía Epicuro, sino que inconscientemente se sentía atraído por ella.

Algunos han visto retórica en la polémica de Plutarco. Marx considera que no hay tal, y que, en realidad, Plutarco es traicionado por su inconsciente, como diríamos hoy. Pero, ¿quién era Plutarco? Plutarco es sobre todo un moralista y un historiador que vivió a finales del siglo I y principios del siglo II de nuestra era. La mayor parte de su vida la pasó en Queronea, en la provincia griega de Beocia. Vivió en una época en que cualquier signo de disidencia frente al poder era fuertemente castigado por el Imperio. Séneca había padecido los efectos de ello cuando Plutarco era todavía joven. En esas circunstancias, Plutarco estaba condicionado para ser más un apologista de los valores reinantes y de la religión dominante, con todo y que se trataba de una religión en franca decadencia.

La creencia en la inmortalidad del alma y en los castigos de una vida ulterior resultaba la piedra angular que sostenía el edificio religioso. Pero los epicúreos habían condenado las creencias del populacho y, en la búsqueda de la imperturbabilidad no negaban la existencia de los dioses, como luego harían los cristianos, para los cuales sólo había un dios verdadero, sino que planteaban que los dioses, en su infinita perfección, no intervenían para nada en los asuntos humanos ni se dejaban seducir por ofrendas de ninguna índole.

Dice Epicuro, en la *Carta a Meneceo*: “Los dioses, en efecto, existen. Porque el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. Pero no son como los cree el vulgo. Pues no los mantiene tal cual los intuye. Y no es impío el que niega los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo.”²⁸⁵ Y en las *Máximas*

²⁸⁵ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 123.

capitales: “La divinidad ni tiene preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeta a movimientos de indignación ni de agradecimiento.”²⁸⁶

Contra esta opinión epicúrea, que parecía ir ganando terreno en el mundo mediterráneo antes de la difusión del cristianismo, Plutarco escribe varios tratados, conocidos como “Tratados anti-epicúreos”, que constituyen el tomo XII de sus *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, y que pretenden alejar al lector de cualquier trato con el pensamiento de Epicuro y sus seguidores. En particular, en *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, hay un pasaje donde se condena la caracterización epicúrea de los dioses.

Este Tratado fue compuesto aproximadamente en el año 99 de nuestra era y es posterior a otro de los tratados anti-epicúreos, *Contra Colotes*. Ambos constituyen la respuesta al libro del epicúreo Colotes *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos*. Colotes de Lámpsaco se había convertido en discípulo de Epicuro durante la estancia del filósofo en esta ciudad de Asia Menor (entre 310 y 306 a. C.) y su refutación sistemática de las doctrinas de otros filósofos debe haber sido redactada hacia el año 262 a. C. Es decir, ya habían transcurrido casi cuatro siglos de su divulgación cuando Plutarco arremete contra el pensamiento de Colotes, que es decir, en realidad, contra el pensamiento de Epicuro por interpósita persona.

En el círculo de amigos de Epicuro figuraba de manera prominente Colotes de Lámpsaco, quien se encargó de la polémica contra Platón. En algunos papiros se han conservado fragmentos de dos de sus obras polémicas contra el *Lysis* y contra el *Eutidemo* de Platón. Esas polémicas fueron seguramente conocidas por Plutarco a

²⁸⁶ *Ibid.*, X, 139.

principios del siglo II d. de C., porque se encargó de rebatir a los epicúreos en su obra *Contra Colotes*. También tuvo entre sus manos los escritos de Colotes contra el *Gorgias* y la *República*. De hecho, Plutarco es el primero en realizar una síntesis de toda la tradición filosófica de la Antigüedad, pues contaba con las obras que han llegado hasta nosotros y con obras que hoy nos son desconocidas,²⁸⁷ como el *Hortensius* de Cicerón, que sólo es mencionado por San Agustín en las *Confesiones*, o como la carta en que Epicuro critica a Estilpón, mencionada por Séneca.²⁸⁸

Colotes había sido contemporáneo de Metrodoro de Lámpsaco, Poliemo de Lámpsaco, Hermarco de Mitilene, Leontión, Pitocles y Poliemo. Colotes estaba ligado a Epicuro por un afecto y admiración tan grandes que el propio Epicuro nos cuenta este curioso episodio: en una ocasión, mientras Epicuro hablaba, Colotes se arrojó a sus pies en un gesto de veneración. Epicuro debía corresponder a estos sentimientos, porque la tradición ha conservado los nombres afectuosos que empleaba al dirigirse a Colotes.²⁸⁹

Colotes había dejado un escrito en el que se sostenía que no era posible vivir agradablemente sin las enseñanzas de Epicuro. Plutarco escribe otro texto para demostrar que no se puede vivir agradablemente siguiendo las enseñanzas de Epicuro.

Platón es atacado por Colotes, y éste por Plutarco.

Es posible que Plutarco haya enderezado la misma crítica que antes se le había hecho a Epicuro, considerando que éste veía en la amistad una relación utilitaria. Platón consideraba que debía amarse

²⁸⁷ Alain Michel, "La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a. de C. hasta el 250 d. de C.", en *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI, volumen 3: Del mundo romano al Islam medieval, p. 60.

²⁸⁸ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, op. cit., epístola IX.

²⁸⁹ Graziano Arrighetti, "Epicuro y su escuela", *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1985, volumen 2: *La filosofía griega*.

desinteresadamente. Epicuro piensa que los amigos son buenos no en sí mismos, sino por el auxilio que pueden prestarnos en momentos de necesidad.

“Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro”

El diálogo *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* inicia después de la lección que Plutarco, en su escuela de Queronea, dedicó a refutar el libro de Colotes. La exposición de los argumentos corre a cargo de varios personajes, detrás de los cuales se esconde Plutarco, como Teón y Aristodemo. Este último se encarga de los temas de teología, que abarcan la segunda sección del tratado.

Conforme avanza el alegato, se puede ir percibiendo que Plutarco, en lugar de demostrar que el platonismo que profesa es mejor, se entrega a la argumentación de que la creencia en los dioses proporciona más placer y que la esperanza en la vida después de la muerte es más placentera que lo recomendado por Epicuro. Con lo que termina aceptando al placer como un bien, cosa que había combatido en la primera parte del diálogo.

De allí que Marx tenga razón cuando dice que Plutarco se va echando paso a paso en brazos de Epicuro y que dice por doquier cosas diferentes a las que cree decir, y que, en el fondo, cree cosas diferentes a las que dice.

Sigamos de cerca la argumentación:

Por boca de Aristodemo se reconoce que cuando el epicureísmo se pone en práctica de forma correcta libera de cierto miedo supersticioso. Es decir, aquí hay un primer reconocimiento de que no toda forma de epicureísmo es nociva, pues admite que en

determinados casos la fórmula recomendada por Epicuro tiene éxito y, al liberar del temor a los dioses, conduce a vivir sin miedo.²⁹⁰

Lo que reprocha Aristodemo es que se niegue el que los dioses proporcionen premios o castigos, según el comportamiento de cada cual. Epicuro, dice, considera a los dioses como nosotros consideramos a los habitantes de una región lejana, tan lejana, que no podemos esperar de ellos nada, absolutamente nada, ni bueno ni malo. Pero al hacerlo así, nos privamos de un refugio en la adversidad y nos quedamos sin su benevolencia, y sin esperanzas de ningún tipo, lo que puede hacer peor el remedio que la enfermedad, como diríamos en términos coloquiales, entendiendo que la enfermedad que se pretendía curar es la que se refiere al vivir con temor al castigo divino.

Plutarco, a través de Aristodemo, reconoce que hay que quitar la *deisidaimonía*, el miedo a la divinidad, “como se quita una legaña del ojo”. Pero si para quitar la legaña tenemos que quitar el ojo, quedaríamos peor que antes: “no debemos quitar ambas cosas a la vez”, dice, y cegar así la fe que la mayoría de la gente tiene en los dioses.

Es realidad, es preferible que permanezca el temor a los dioses, que es la legaña, porque a fin de cuentas sólo los malos sienten ese temor, y de seguro serían más infelices y desgraciados si no conservaran en sí la visión de la divinidad como un gobernante bondadoso con los buenos y hostil con los malos. Gracias al miedo que les llegan a inspirar los dioses se liberan en gran medida de lo que los impulsa a hacer el mal: “se les va desgastando poco a poco la

²⁹⁰ Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, 1100 F; en Plutarco, *Obras morales y de costumbres XII*, op. cit., p. 220. Marx utiliza la edición de los *Moralia* de Plutarco por Xylander, publicados en Frankfurt en 1599; el término griego para “superstición”, *deisidaimonía*, significa literalmente “miedo a la divinidad”.

maldad que retienen en su interior, experimentando así menor agitación que quienes se atreven a ponerla en práctica para inmediatamente después sentir miedo y arrepentimiento.”²⁹¹

El argumento tiene una gran dosis de puerilidad.

Pero los malos no son la mayoría. Son unos cuantos que hay que mantener a raya. La mayoría de la gente, que es ignorante, pero no del todo mala, tiene una actitud mezclada de un poco de miedo pero con abundante esperanza de alegrías futuras. Enumera varios testimonios:

–Ninguna visita nos alegra más que las que hacemos a los templos.

–Ningún momento es más regocijante que el de las fiestas religiosas, cuando celebramos rituales, o danzamos en los coros o asistimos a sacrificios o ceremonias iniciáticas.

Nos dice Plutarco que en tales ocasiones el alma no se aflige ni se abate o desanima, sino que el alma, cuando con mayor firmeza cree y piensa que el dios está presente, entonces con mayor firmeza aparta de sí penas, miedos y preocupaciones y se entrega toda al placer “hasta la ebriedad, el juego y la risa.”²⁹²

A confesión de parte, relevo de pruebas. En este último pasaje Plutarco reconoce al placer como bienhechor, llegando a decir que la creencia en los dioses puede servir de medio para alcanzar el placer hasta niveles de éxtasis, de ebriedad, juego y risa. Por eso Marx es tan sarcástico, porque ha encontrado que Plutarco ha hecho un largo rodeo para terminar donde Epicuro. “¿Y por qué no entregarnos al juego y la risa sin necesidad de embrutecernos con las falsas creencias del populacho en los dioses? ¿Por qué no ser felices sin necesidad de los dioses?”, se preguntará Marx.

²⁹¹ Plutarco, *Obras morales y de costumbres* XII, *op. cit.*, 1101 D.

²⁹² *Ibid.*, 1101 F.

Recordando los versos de un poeta desconocido para nosotros,
Plutarco señala:

Igual que en materia de amor,

*incluso el viejo y la vieja,
cuando se acuerdan de la dorada Afrodita,
sienten también que se les levanta el corazón;*

en procesiones y sacrificios no sólo “el viejo y la vieja”, ni
el pobre y el plebeyo, sino

*también una molinera
de rollizas piernas
atareada con la molienda;*

y los domésticos y los jornaleros se ven transportados por
el gozo y la alegría exultante.²⁹³

Más claro, ni el agua: las festividades religiosas son para Plutarco un pretexto para obtener placer. También se ve en lo siguiente: “En los banquetes y festines que se celebran con ocasión de cultos solemnes o ceremonias sacrificiales y en los que las personas creen tocar con su pensamiento a la divinidad al honrarla y venerarla, poseen un placer y un goce muy superiores.”²⁹⁴

Pero este placer, dice Plutarco, está reservado sólo para los que creen en los dioses. Hacer fiestas sin la presencia de los dioses “es impío, indigno y falto de entusiasmo”. Si una persona, por miedo a la mayoría, finge plegarias y actos de veneración que en realidad no siente y pronuncia palabras contrarias a sus principios filosóficos, se verá en una situación penosa y desagradable.

Este último reproche está haciendo alusión a que Epicuro, a pesar de no venerar a los dioses bajo las pautas de la multitud,

²⁹³ *Ibid.*, 1101 F.

²⁹⁴ *Ibid.*, 1102 A.

recomendaba no mostrar desprecio por la mayoría ni incurrir en su odio. Pero Plutarco, de manera aviesa, pretende hacerlo pasar por hipócrita vulgar, y hasta lo equipara con lo dicho por Menandro:

sacrificaba a dioses que no se preocupan nada de mí

Epicuro en realidad pensaba de otra manera, y Plutarco debe haber sabido perfectamente que la doctrina de Epicuro no se despreocupaba de los dioses, sino que había llegado a concebir “una nueva forma de relacionarse con la divinidad partiendo de que el conocimiento de los dioses es evidente, y depurando la noción popular de todo lo que es incompatible con la serenidad dichosa que es requisito básico de la esencia divina,” según lo que aclara Carlos García Gual.²⁹⁵

Plutarco sostiene que en los epicúreos hay un ateísmo encubierto. Cuando plantean, siguiendo a su maestro, que hay que observar las celebraciones del vulgo, para no atraerse su antipatía, lo único que estarían haciendo es “tapar y ocultar, por miedo, sus verdaderas opiniones.”²⁹⁶ Según Plutarco, sus verdaderas opiniones serían que los dioses no existen, pero las enmascarar diciendo que los que no existen son los dioses del populacho.

Epicuro había dicho lo siguiente: “Sacrifiquemos, pues, piadosa y rectamente como conviene, y cumplamos con todas las demás cosas de acuerdo con las leyes, sin dejarnos turbar por las varias opiniones acerca de los seres más perfectos y augustos.”²⁹⁷

²⁹⁵ Carlos García Gual, *Epicuro, op. cit.* p. 70.

²⁹⁶ Plutarco, *Obras morales y de costumbres XII, op. cit.*, 1102 C.

²⁹⁷ Epicuro, fragmento 387 de Usener, *Epicurea, op. cit.*

A lo largo de este diálogo se ha sostenido una clasificación de los seres humanos en tres tipos: los malos, los buenos y la mayoría (los *pollo*).

De los malos ya se ha dicho que es preciso mantenerlos a raya, infundiéndoles temor hacia los dioses. En cuanto a los buenos, el mantener opiniones correctas acerca de los dioses se convierte en un medio para alcanzar placer. De nueva cuenta aparece el tema del placer, como una especie de *leitmotiv*, aun cuando teóricamente Plutarco estaría tratando de alejarse lo más posible del placer. Pero una y otra vez recae en él –paradójicamente, porque se trata de un tema eminentemente epicúreo.

En cuanto al origen de sus planteamientos, Plutarco hace patente que le vienen de Platón, como cuando dice que “el dios es guía de todo lo bueno y padre de todo lo bello y que no puede hacer ni padecer ningún mal.”²⁹⁸ Platón ya lo había dicho: “Porque es bueno, en el bueno no anida acerca de nada ninguna malevolencia.”²⁹⁹ Y: “no es propio de lo caliente el enfriar sino el calentar, como tampoco lo es del bueno dañar.”³⁰⁰ Y en el *Fedro*: “Zeus, el poderoso señor del cielo, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose.”³⁰¹

A los malos, pues, hay que infundirles la superstición, mantenerlos a raya. Para Marx, Plutarco está considerando a los que llama “malos” como simples animales, para los cuales es indiferente cómo se les tenga enjaulados: “Si un filósofo no tiene por el colmo de la deshonra considerar al hombre como animal, entonces ya no tiene absolutamente nada que conceptuar”, dice Marx.³⁰²

²⁹⁸ Plutarco, *Obras morales y de costumbres* XII, *op. cit.*, 1102 D.

²⁹⁹ Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 29e.

³⁰⁰ Platón, *República*, *op. cit.*, 335d.

³⁰¹ Platón, *Fedro*, *op. cit.*, 246e.

³⁰² Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro*, *op. cit.*, p. 148.

La mayoría de la gente –que, según Marx, comprendería en realidad a todos, pues son muy pocos los que para Plutarco escapan a esta suerte–, alberga la esperanza en la vida eterna, sin el miedo que los malos experimentan por el Hades. Tienen un fuerte deseo de existir, “la más antigua y la más grande de nuestras pasiones” y superan con visiones placenteras de otra vida el temor a la muerte y al infierno.

De hecho, dice Plutarco, “cuando pierden a sus hijos, mujeres o amigos, prefieren que continúen existiendo en alguna parte, aunque sea sufriendo, antes que imaginarlos totalmente eliminados, destruidos y reducidos a nada”³⁰³, y escuchan con gusto todas aquellas expresiones que les indican que la muerte es transformación y no destrucción del alma, como: “se ha ido”, “se nos adelantó” o “nos ha dejado”.

A Plutarco le molesta sobremanera el planteamiento de Epicuro: “Los hombres nacemos una sola vez, dos veces es imposible nacer; y no se puede vivir eternamente. Tú, aun no siendo el dueño de tu mañana, intentas demorar tu dicha. Pero la vida se consume en una espera inútil, y a cada uno de nosotros le sorprende la muerte sin haber disfrutado de tranquilidad.”³⁰⁴

Repudia en especial esta idea de Epicuro: “La muerte nada es para nosotros, pues lo que se ha disuelto no tiene capacidad de sentir, y lo que es insensible no significa nada para nosotros”,³⁰⁵ diciendo que esa doctrina no elimina el temor a la muerte, sino que más bien es la prueba de él. Porque, según él, nuestra naturaleza teme sobre todo la total extinción y la disolución del alma en algo que ni piensa ni siente. Quienes así piensan, se infravaloran a sí mismos,

³⁰³ Plutarco, *Obras morales y de costumbres* XII, *op. cit.*, 1104 C.

³⁰⁴ Epicuro, “Sentencias vaticanas”, en Epicuro, *Obras*, *op. cit.*, p. 78.

³⁰⁵ Epicuro, “Máximas capitales”, en Epicuro, *Obras*, *op. cit.*, p. 68.

porque se consideran criaturas efímeras y precarias, que no han nacido para nada importante.

Epicuro, sigue diciendo Plutarco, destruye nuestras más caras esperanzas: “esperanzas por las que, me atrevería a decir, todos, hombres y mujeres, están dispuestos a enfrentarse a mordiscos con el Can Cerbero y a tener que sacar eternamente agua del tonel de la Danaides, con tal de seguir existiendo y no verse disueltos en la nada”.³⁰⁶

Aquí interviene Marx, con su poderoso sarcasmo:

Se nos dice que el deseo de ser es el amor más antiguo y, sin duda, el amor más abstracto y por ello el más antiguo es el egoísmo, el amor por la propia existencia particular. Pero esto es en realidad un asunto más que manido, que se toma de nuevo y se rodea de un halo de nobleza con la apariencia del sentimiento.

Así, quien pierde a la esposa y los hijos, desea que estén en algún lugar, aunque les vaya mal, en vez de saber que han desaparecido para siempre. Si se tratara simplemente del amor, la esposa y los hijos de este individuo se conservarían con mayor pureza que en parte alguna en su corazón, donde tendrían una existencia más alta que la puramente empírica. Pero la cosa es de otro modo. La esposa y los hijos, como tales, viven una existencia puramente empírica en cuanto la vive también el individuo a quien pertenecen. Por tanto, el que prefiera saberlos en algún lugar, dentro del espacio sensible, por mal que les vaya, antes que desaparecidos para siempre, significa simplemente que el individuo quiere tener la conciencia de su propia existencia empírica. El manto del amor es simplemente una sombra, y el yo empírico desnudo, el amor de sí mismo, el más viejo de todos, es el meollo, que no rejuvenece bajo ninguna forma más concreta ni más ideal.

La palabra cambio, piensa Plutarco, suena más agradable que la extinción total. Pero es necesario que el cambio no sea cualitativo, que permanezca en el yo individual, en su singular existencia; el nombre, por tanto, no es más que la representación sensible de lo que existe, y debe significar

³⁰⁶ Plutarco, *Obras morales y de costumbres* XII, *op. cit.*, 1105 A-B.

lo contrario. Es necesario que la cosa no desaparezca, sino que se traslade a algún lugar oscuro, que la interposición de una fantástica lejanía esconda el salto cualitativo, y toda diferencia cualitativa es un salto, y sin este salto no hay ninguna idealidad.³⁰⁷

O sea, Marx echa en cara de Plutarco que, bajo sus conceptos, deseamos que nuestros seres queridos pervivan en el más allá por el puro egoísmo de no sentir que los hemos perdido o que hemos perdido su compañía. Si de verdad los quisiéramos, guardaríamos en el propio corazón el amor que decimos sentir por ellos, que no es en realidad sino amor por nosotros mismos.

Después de haber analizado el caso de los “malvados” y el de la “mayoría”, Plutarco procede a analizar a la clase de personas “que es la mejor y la más querida de los dioses”. Los buenos son amigos de los dioses, son amados por los dioses. En esto Plutarco, retoma el punto de vista del cínico Diógenes, quien habría dicho: “todo pertenece a los dioses: los dioses son amigos de los sabios; los bienes de los amigos son comunes; por tanto, todo pertenece a los sabios.”³⁰⁸ De allí concluye Plutarco que es imposible que a quien es amigo de los dioses no le vaya bien.

Y les ha de ir tan bien, que Plutarco pretende convencernos de que para los buenos habrá una vida después de la muerte, una vida llena de regocijo, pues en el más allá podremos encontrarnos no sólo con nuestros padres y hermanos, sino con las grandes celebridades de la filosofía, como Pitágoras y Platón. En este momento, es cuando Plutarco asegura que la filosofía ha de ser preparación para la

³⁰⁷ Karl Marx, “Crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro”, en Karl Marx, *Escritos de juventud*, *op. cit.* pp. 55-56. Esta crítica figura como apéndice en la tesis doctoral, pero en el manuscrito se interrumpe. Conocemos la continuación en parte, debido a que está contenida en el *Cuaderno III*, preparatorio de la tesis.

³⁰⁸ Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 72.

muerte³⁰⁹, lo cual resulta absurdo para un epicúreo, pues la filosofía ha de ser preparación para la vida, para disfrutar de esta vida, y no para algo que no existe, toda vez que después de la muerte no hay nada, ni sensaciones, ni gozo ni nada.

La concepción de la filosofía como preparación para la muerte proviene de Platón, quien había sostenido: “Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos.”³¹⁰ Y: “Si el alma ha estado recogida en sí misma, meditando siempre, filosofando en regla y aprendiendo a morir, ¿no es esto prepararse para la muerte?”³¹¹

A lo largo de todo el diálogo Plutarco alega una y otra vez a favor de la inmortalidad del alma y de una vida llena de premios para los hombres buenos.

“Puesto que la razón nos muestra que es posible encontrar de verdad a los que están muertos y con la parte que piensa y ama en ellos, dejemos ir a quienes son incapaces de abandonar y rechazar todas esas imágenes y cortezas entre las que pasan la vida lamentándose y experimentando extrañas sensaciones. Aparte de esto, quienes consideran que la muerte es el comienzo de otra vida mejor, si se encuentran rodeados de bienes sienten mayor placer porque los esperan aun mayores, y si no obtienen aquí los bienes que desean no se afligen mucho; antes bien, sus esperanzas de alcanzar espléndidos bienes después de la muerte, con los extraordinarios placeres y expectativas que aquéllas contienen, eliminan todo defecto y todo obstáculo y lo hacen desaparecer del alma.”³¹²

Además, Plutarco considera que entre los premios que recibirán los “buenos” estará el presenciar el sufrimiento de los “malos”:

³⁰⁹ Plutarco, *Obras morales y de costumbres* XII, *op. cit.*, 1105 D.

³¹⁰ Platón, *Fedón*, *op. cit.*, 64a 5 y ss.

³¹¹ *Ibid.*, 80e 5 y ss.

³¹² Plutarco, *Obras morales y de costumbres* XII, *op. cit.*, 1106 A-B.

“Los que han vivido de forma piadosa y justa, en el más allá no esperan ningún mal, sino los bienes más bellos y divinos. Al igual que los atletas no reciben la corona cuando están compitiendo, sino después de competir y vencer, así éstos, considerando que los buenos obtienen los premios por la victoria en la vida después de la vida, están extraordinariamente dispuestos por la virtud para aquellas esperanzas, entre las cuales se incluye también la de ver pagar su justo castigo a los que ahora se insolentan por su riqueza y poder y se ríen insensatamente de quienes son mejores.”³¹³

Marx no desaprovecha la ocasión para burlarse de la soberbia de los “elegidos”, que es a la que más le falta el entendimiento. La clase más baja de todas no alega pretensión alguna, la segunda llora y trata de someterse a todo con tal de salvarse, la tercera es la de los filisteos que claman: ¡Oh!, Dios mío, sólo esto nos faltaba! “¡A estos pícaros, tan listos y tan honrados, habría que mandarlos al diablo! Sólo faltaría que el demonio fuera un tío listo y respetable.”³¹⁴ Plutarco concede otro derecho a los “buenos”, después de haberles concedido presenciar los castigos sufridos por los “malos”:

“En segundo lugar, ninguno de los que aman la verdad y la contemplación del ser ha podido encontrar para sí en esta vida una satisfacción plena, porque la facultad racional de la que se sirven está, por así decirlo, húmeda y confusa debido a la niebla o nube del cuerpo. Pero éstos, mirando hacia lo alto como dispuestos, cual aves, a alzar el vuelo desde el cuerpo hacia algo grande y luminoso, dejan el alma expedita y la aligeran del peso de la mortalidad, usando la filosofía como una preparación para la muerte; consideran así la muerte un bien grande y realmente perfecto, en la idea de que el alma vivirá allí una vida verdadera, mientras que ahora no vive en estado de vigilia, sino sujeta a una especie de sueño.”³¹⁵

³¹³ *Ibid.*, 1105 C.

³¹⁴ Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro*, *op. cit.*, p. 152.

³¹⁵ Plutarco, *Obras morales y de costumbres XII*, *op. cit.*, 1105 D.

Aquí vuelve a la carga Marx, mostrando la contradicción en que incurre Plutarco al proponer un premio después de la vida, que es más vida, porque la vida había sido despreciada como un sueño vil pero luego se le vuelve a otorgar a los “buenos”. Plutarco sólo promete ficciones después de la muerte.

“Así, pues, estos buenos y sagaces hombres esperan la remuneración de la vida después de ésta, con toda la inconsecuencia que implica en este caso el esperar como remuneración una segunda vida, pues para ellos la remuneración de la vida es algo cualitativamente distinto de la vida. Esta diferencia cualitativa queda nuevamente revestida de ficción, la vida no es suprimida y elevada [*Aufgehoben*] a ninguna esfera superior, sino llevada a otro lugar. Su postura, por tanto, se reduce a hacer como si despreciaran la vida, pero no aspiran a nada mejor, y no hacen más que envolver su esperanza bajo el manto de una exigencia.”³¹⁶

De acuerdo con las promesas de Plutarco, los “buenos” presenciarán los justos castigos que recibirán en el más allá los “malos”, y los “malos”, al estar siendo castigados, sabrán que están siendo observados por los “buenos”, a los que no tendrán más remedio que reconocer como tales. ¡Cuanta soberbia e insolencia! Por eso dice Marx que a estos señores tan “buenos” habría que mandarlos al infierno.

“Si toda la vida se les antoja como una sombra, como un mal, ¿de dónde les viene la conciencia de ser buenos? (...) Esos buenos hombres se alegran de que, tras la muerte, aquellos que hasta la fecha les han despreciado deban verlos y reconocerlos a ellos como los realmente buenos, y ser castigados por no haberlos tenido por tales anteriormente. ¡Qué pretensiones! ¡Los malos deben reconocerlos en vida como los buenos, y ellos no reconocen siquiera las potencias universales de la vida como el bien!”

³¹⁶ Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro*, op. cit., p. 152-153.

Marx concluye su crítica diciendo:

“Vemos, pues, cómo Plutarco, en su polémica contra Epicuro, se echa, paso a paso, en brazos de éste; con la diferencia de que Epicuro desarrolla de un modo sencillo, abstracto, verdadero y escueto, las consecuencias de su teoría y sabe lo que dice, mientras que Plutarco dice siempre otra cosa que lo que se propone decir y, en el fondo, cree cosas diferentes a las que dice.”³¹⁷

Ya antes, en la nota 1 del Capítulo IV de la primera parte de la tesis, capítulo que no se conserva, había mostrado la falta de calidad moral de Plutarco:

“De cómo esta manera moralizante es incompatible con toda altura teórica y práctica nos suministra Plutarco un testimonio histórico aterrador en su biografía de Mario. Después de describir la espantosa matanza sufrida por los cimbrios, nos dice que era tal la muchedumbre de cadáveres, que los marselleses pudieron abonar con ellos sus viñedos. Y como a poco de esto comenzó a llover, fue aquel, nos dice Plutarco, un año abundantísimo en vino y en frutas. ¿Cuáles son las reflexiones que el noble historiador extrae de la trágica catástrofe de aquel pueblo? Plutarco encuentra moral de parte de Dios el haber hecho perecer y pudrirse a todo un pueblo, a un pueblo grande y noble, simplemente para que los filisteos marselleses pudieran recoger una abundante cosecha de fruta. Por donde hasta la conversión de un pueblo en un montón de estiércol le brinda una excelente ocasión para regodearse en sus moralizantes lucubraciones.”³¹⁸

Y luego, al comparar a Plutarco con Lucrecio, en los *Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica*, escritos hacia 1839-1840, nos dirá en un tono poético que le será característico a lo largo de toda su vida:

Así como en la primavera la naturaleza desnuda se tiende, mostrando todos sus encantos, como segura de su

³¹⁷ *Ibid.*, p. 153-154.

³¹⁸ Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 59.

victoria, mientras que en invierno esconde sus vergüenzas y desnudeces bajo el manto de la nieve y el hielo, así Lucrecio, dueño y señor poético del mundo, fresco, lozano, intrépido, se distingue del pacato Plutarco, quien envuelve su pequeño Yo bajo la nieve y el hielo de la moral. Cuando vemos a un individuo medroso y encogido, que se arroja tembloroso, involuntariamente nos sentimos también nosotros temerosos y acobardados. En cambio, ante el espectáculo de un acróbata que, vestido de vivos colores, salta en el aire, nos olvidamos de nosotros mismos, parece que quisiéramos salirnos de nuestra propia piel y respiramos más hondo, como dotados de una fuerza superior. ¿Quién se siente más libre, más animado por el estímulo moral: el que sale de la escuelita de Plutarco, cavilando en torno a la injusticia de que los buenos pierden con la muerte los frutos de su vida, o quien ve colmada la eternidad, escuchando la voz intrépida y tonante del poema de Lucrecio?:

*Con un golpe de tirso, ha despertado mi corazón una gran
ansia de gloria,
Infundiendo en mi pecho el dulce amor de las musas y,
llevado del entusiasmo,
Recorro sobre la cima de las Piéridas, lugares que hasta
ahora ningún mortal ha pisado:
Me deleita beber de las fuentes manantías, arrancar flores
por nadie conocidas
Y trenzar con ellas para mi cabeza una corona que aún no
ha ceñido la frente de ningún poeta.
Soy el primero en enseñar grandes lecciones,
pues me afano en arrancar el espíritu del hombre de las
cadenas de la religión
y compongo sobre un tema oscuro resplandecientes
versos que lo adornan con las gracias de la poesía.³¹⁹*

Entonces, Plutarco ha condenado por igual al ateísmo y a la superstición, no así a los hombres religiosos. Lucrecio, por su parte, nunca estableció ninguna diferencia entre *religio* y *superstitio*³²⁰, pues de ambas quería liberar a los seres humanos. En cuanto a Epicuro,

³¹⁹ Karl Marx, "Cuadernos de filosofía epicúrea, estoica y escéptica", en Karl Marx, *Escritos de Juventud, op. cit.*, pp. 113-114.

³²⁰ Carlos García Gual, *Epicuro, op. cit.*, p.166.

matiza su rechazo a la religión, condenando de manera explícita solamente a la religión astral y a la religión del vulgo, así como a todo género de superstición.

La crítica de la religión en Marx

¿Cuál era la idea de “religión” que tenía Marx en sus escritos juveniles y cuál era su idea de la “crítica de la religión”?

En la Introducción a su libro de 1843 *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* es donde aparece la frase lapidaria: “La religión es el opio del pueblo”.³²¹ Pero allí mismo dice que la crítica de la religión había llegado en lo esencial a su culminación.

Para entonces, ya había leído *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, que apareció en 1841. Gracias a esta lectura, Marx considera superfluo dedicarse él mismo a la crítica de la religión, lo que, sin embargo, todavía estaba dispuesto a hacer en los tiempos en que redactaba su tesis doctoral, hacia 1839-1840.

Ahora bien, ¿en qué consistía la “crítica de la religión” para él? En dar al mundo conciencia de sí mismo, en despertarlo de su sueño sobre sí mismo, en explicarle sus propias acciones, en llevar a la

³²¹ Hay que tener en cuenta, sin embargo, que por ese entonces el opio era considerado más como un sedante, un analgésico y un anestésico que como una droga alucinógena. Tenía un uso medicinal, sobre todo en casos de cólera, enfermedad frecuente en el siglo XIX. Al tratar a la religión como “opio del pueblo”, Marx se estaba refiriendo a su carácter de consuelo, de sucedáneo administrado para sustituir una verdadera felicidad humana. Marx no fue en realidad el primero en hablar de este modo. Heinrich Heine, en 1840, en su ensayo sobre Ludwig Börne ya la empleaba: “Bienvenida sea una religión que derrama en el amargo cáliz de la sufriente especie humana algunas dulces, soporíferas gotas de opio espiritual, algunas gotas de amor, esperanza y creencia. Moses Hess, en un ensayo publicado en Suiza en 1843, había dicho: “La religión puede hacer soportable [...] la infeliz conciencia de servidumbre... de igual forma el opio es de buena ayuda en angustiosas dolencias.”

Citados por Michael Löwy, "Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?", 2008 <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P2C3Lowy.pdf>

forma humana autoconsciente todas las cuestiones religiosas, según dice en la carta que dirige a Ruge en septiembre de 1843.³²²

Lo que Marx procederá a realizar es la crítica de las condiciones sociales que hacen surgir la necesidad de la religión, crítica que quedó plasmada en *La cuestión judía* y en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, ambas de 1843, y que saldrán a la luz en el número de febrero de 1844 de los *Anales franco-alemanes*.

Pero cuando elabora su tesis doctoral todavía tiene como tarea prioritaria la crítica de la religión. En tanto admirador de Lucrecio, el epicúreo romano, transcribe estos versos significativos: “Mi canto se consagra a una causa sublime: aspiro a liberar todavía más al espíritu de las cadenas de la religión”, con el siguiente comentario:

“A quien no le agrada más construir por sus propios medios el universo todo, ser el creador del mundo, que revolverse constantemente dentro de su propia piel, es que su espíritu ha sido fulminado por el anatema y por el veto adverso; es que ha sido arrojado del templo y le han sido vedados los goces eternos del espíritu, para verse condenado a cantar canciones de cuna sobre su propia beatitud privada y a soñar por las noches consigo mismo.”³²³

Entonces, el ataque de Marx a la religión era en realidad un ataque contra las condiciones económicas, políticas y sociales que hacen surgir la necesidad de un consuelo para los que las sufren. La religión viene a ser así una forma de protesta. Una manera de distanciarse de lo que está sucediendo, mediante la creación de un mundo imaginario en el que no figura el dolor y que implícitamente está condenando la situación social prevaleciente.

³²² Karl Marx, *Escritos de juventud sobre el derecho*, op. cit., p. 91.

³²³ Marx, *Escritos de Juventud*, op. cit., pp. 113-114.

Es completamente explicable que en esas condiciones de sufrimiento, la humanidad se refugie en el mundo ilusorio creado por la religión. En otras palabras, si no existiese la opresión política y económica, no existiría tampoco la necesidad del consuelo religioso.

Dice Marx:

La miseria religiosa es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el alma de un mundo desalmado. La religión es el opio del pueblo. Superar (*Aufheben*) a la religión como dicha ilusoria del pueblo es exigir para éste una dicha real. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es, por tanto, en germen, la crítica de este valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad.³²⁴

Algunos autores, como Maximilien Rubel³²⁵, han querido ver en ese pasaje una cierta apología de la religión, al haberla Marx considerado como “una forma de protesta”. Pero el desarrollo de la idea no permite avalar esa interpretación, porque luego aclara que hay que sobreponerse a la religión como dicha ilusoria del pueblo. Hay que pugnar, dice, por acabar con las ilusiones, desengañar al hombre para moverlo a pensar y a organizar su sociedad con pleno uso de sus facultades racionales.

La misión de la filosofía está en desenmascarar la autoenajenación tanto bajo su forma de santidad como bajo sus formas profanas, que hacen necesaria no sólo la crítica de la religión, sino la crítica del derecho y de la organización política.

³²⁴ *Ibid.*, pp. 491-492.

³²⁵ Maximilien Rubel, *Crónica de Marx*, Barcelona, Anagrama, 1972.

En el momento de escribir su tesis doctoral tiene claro que la religión no sólo refleja, sino que intenta justificar la jungla de los intereses privados.

La creencia en los dioses se explica por un equívoco: son las perfecciones del hombre las que, separadas de su verdadero sujeto, se atribuyen a un sujeto ilusorio: “Lo que por tanto se deifica y exalta aquí es la individualidad deificada, liberada de sus sufrimientos habituales.”³²⁶

O sea, es lo que en el fondo quisiéramos llegar a ser: individuos sin preocupaciones y con pleno control de nuestras circunstancias.

Más tarde dirá que es inútil y vacío combatir la religión del pueblo de manera frontal, si no se combaten las causas sociales que generan la necesidad de consuelo.

Aunque Marx consideraba que Feuerbach ya había realizado la crítica de la religión, y por eso dice al inicio de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* que “la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin en Alemania”, y que, además, “el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas”, defiende la idea de que la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.³²⁷

Para él, la crítica de la religión tiene que desembocar en el postulado de que el hombre es la suprema esencia para el hombre y en el imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Hay que partir, dice, “de la decidida superación positiva de la religión”, superación, más que abolición por

³²⁶ Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 101.

³²⁷ Feuerbach había dicho en *La esencia del cristianismo*: “Cuanto más vacía es la vida, tanto más pleno, tanto más concreto es Dios. El mundo real se vacía cuando la divinidad se llena. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico.”

decreto, superación de las realidades sociales que hacen necesario el consuelo de la religión.

En un Estado verdaderamente democrático, en el Estado real, no se necesita para nada la religión. El Estado verdadero puede abstraerse de la religión, porque en él se ha realizado “de un modo secular” el fundamento humano de la religión. Toda aquella felicidad que la religión había prometido en otra vida, el Estado verdadero la proporcionará en esta vida.³²⁸

Por lo que se refiere a la propia actitud de Marx frente a la existencia de los dioses, en la tesis doctoral nos dice que las pruebas de la existencia de Dios son pruebas de su no existencia, refutaciones de todas las ideas de un dios. Las pruebas reales deberían decir al contrario: “Dios existe porque la naturaleza se halla mal organizada”. “Dios existe porque existe un mundo irracional”. “Dios existe porque no existe el pensamiento”. Lo cual significaría decir que si el mundo es irracional, Dios existe para quien, por tanto, es él mismo irracional. O que la sinrazón es la existencia de Dios.

Se remite al ejemplo de los cien táleros que figura en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Nos dice:

Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vacuas tautologías –por ejemplo, la prueba ontológica sólo querría decir esto: “lo que yo me represento realmente (*realiter*) es una representación real para mí”, actúa sobre mí y en ese sentido poseen todos los dioses, tanto los paganos como los cristianos una existencia real. ¿Acaso no dominaba Moloch? ¿Y no era el Apolo de Delfos un poder real en la vida de los griegos? ¿Tampoco aquí dice nada la *Crítica* de Kant? Si alguien se representa poseer cien táleros, y esta representación no es algo caprichoso, subjetivo, si cree en ella, los cien táleros imaginarios tendrán para él el mismo valor que los cien táleros reales. Por ejemplo, contraerá deudas en su imaginación, actuará como toda la humanidad que contrae deudas con sus

³²⁸ Karl Marx, “La cuestión judía”, en *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 473.

dioses. Por el contrario, el ejemplo de Kant habría podido fortalecer la prueba ontológica. Los táleros reales tienen la misma existencia que los táleros imaginarios. ¿Tiene un tálero real otra existencia que la que tiene en la representación, aunque sea una representación general o, mejor dicho, una representación común de los hombres? Si nos presentamos con papel-moneda en un país en que no se le conoce, todo el mundo se echará a reír ante su representación subjetiva. Si llego con mis dioses a un país en que rigen otros dioses, se probará que me dejo llevar de imaginaciones y abstracciones. Y con razón. Quien presentara a los viejos griegos un dios giratorio habría aportado con ello la prueba de la inexistencia de este dios, ya que para los griegos no existía. Lo que un determinado país es para determinados dioses del extranjero ése es el país de la razón para Dios en general: un país en el que termina su existencia.³²⁹

Pero la crítica de Kant es inadecuada. Al decir que lo que yo me represento realmente es para mí una representación real que actúa sobre mí, se podría concluir que todos los dioses tienen una existencia real. Por ejemplo, el Apolo de Delfos tenía un poder real en la vida de los griegos, luego existía. Lo cual es falso.

³²⁹ Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 69-70.

CONCLUSIONES

Karl Marx se identificó con Epicuro, a quien consideró como un precursor de la moderna Ilustración. Cuando entró en contacto con el pensamiento epicúreo era un joven alemán, a punto de obtener el grado de doctor, que se hallaba poderosamente influido por el pensamiento de la Ilustración y por el rechazo a la influencia del catolicismo y del protestantismo en el régimen político alemán.³³⁰

Sin embargo, no recuperó todo el pensamiento de Epicuro, sino sólo su materialismo, su alegato a favor de la libertad y su crítica de la religión y la superstición. En cuanto al concepto de placer propio de los epicúreos y en cuanto a la prédica del abstencionismo en los asuntos públicos, que han sido las dos características más llamativas de los epicúreos, Marx ni alude a ellas ni las asume como parte de su propia construcción teórica.

Marx era un pensador moderno y se consideraba a sí mismo revolucionario: estaba interesado en transformar de manera radical las circunstancias sociales y políticas de su tiempo. Epicuro, por el contrario, conminaba a abstenerse de toda participación política y a

³³⁰ Leyó a Epicuro mientras elaboraba su tesis doctoral, que llevaría el nombre de *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, y que sería presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena el 6 de abril de 1841. Lo leyó a través de Diógenes Laercio, que fue quien conservó tres de las cartas de Epicuro, la dirigida a Meneceo, la dirigida a Heródoto y la dirigida a Pitocles. Pero conoció igualmente el poema del epicúreo romano Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, que es quizá la principal fuente para conocer el pensamiento de Epicuro. Y desde luego, tuvo a su alcance el pensamiento de Demócrito, transmitido por Diógenes Laercio y por Aristóteles, así como toda una serie de autores antiguos que abordaron inicialmente el tema de las diferencias entre Epicuro y Demócrito, como Cicerón, Plutarco, Séneca y Sexto Empírico. Francine Markovits en *Marx en el jardín de Epicuro*, hablando de la tesis y de los trabajos preparatorios a ella señala: "No se trata tanto de un discurso sobre el materialismo de la antigüedad, cuanto de un tratamiento materialista de la historia de la filosofía," Francine Markovits, *Marx en el jardín de Epicuro*, Barcelona, Mandrágora, 1975, p. 13.

cuidar de sí mismo y de la propia felicidad, lo que venía a hacerlo más próximo al existencialismo de Max Stirner o de Kierkegaard, dos contemporáneos de Marx.

En Epicuro y en Marx, se encuentra, sin embargo, la negación de la inmortalidad del alma y de los castigos en el más allá. Estas creencias les parecían pueriles y causantes de numerosos trastornos. Compartían también la idea de que era preferible prepararse para la vida, a diferencia de Platón, quien consideraba que la filosofía debía servir como preparación para la muerte.

En el momento de escribir la tesis sobre la diferencia entre Demócrito y Epicuro, Marx sentía la necesidad de hacerse una clara idea de las relaciones entre el hombre y el mundo y sobre las posibilidades de que el hombre transforme la realidad circundante.

Marx consideraba la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro precisamente desde ese punto de vista, es decir, teniendo en mente la posibilidad de actuar sobre el mundo de manera revolucionaria. Reivindica a Epicuro, porque éste tomaba en cuenta tanto al elemento espiritual como al elemento material del átomo, en tanto que Demócrito tomaba en cuenta sólo el elemento material.³³¹

Epicuro reprochaba a Demócrito el determinismo y a Aristóteles la férrea creencia en la necesidad y en el orden del cosmos. Y esa es la razón por la que Marx lo prefería por sobre Demócrito y Aristóteles, ya que a través de la plataforma epicúrea era posible alegar de nueva cuenta a favor de la posibilidad para el hombre de actuar con libertad en la transformación de sus circunstancias políticas y sociales.

³³¹ "Por tanto, en Epicuro la atomística, con todas sus contradicciones, como la ciencia natural de la autoconciencia, que es para sí, principio absoluto bajo la forma de la singularidad abstracta, es conducida y perfeccionada hasta su última consecuencia, lo que representa su disolución y oposición consciente frente a lo universal. Para Demócrito, en cambio, el átomo es sólo la expresión objetiva universal de la investigación natural empírica en general." Marx, *Escritos de juventud, op. cit.* pp. 53-54.

Entonces, Marx, contrariamente a Hegel, revalora a Epicuro, –al que considera como un ateo, sin que lo fuera de manera explícita– porque había librado al hombre del temor a los dioses, y por haber hecho de la filosofía de la naturaleza el fundamento de una ética que aseguraba la libertad humana.

La defensa que Marx hace de Epicuro no le impide criticarlo por no haber dado una solución satisfactoria al problema del comportamiento humano respecto del medio en que vive. Si la filosofía de Demócrito llevaba al determinismo, es decir, a la negación de la libertad humana, la de Epicuro llevaba a una falsa noción de la libertad, que él concebía bajo su forma absoluta y no en su relación dialéctica con la necesidad, es decir, en el marco de las relaciones del hombre con su medio.

Empeñado en asegurar la libertad del hombre en un mundo que no puede dominar y que lo oprime, Epicuro sólo podía asegurarla apartando al hombre del mundo, lo cual le imposibilitaba a actuar sobre éste y confería a la libertad un carácter abstracto, puesto que no existía en el mundo, sino fuera de él.

Marx consideraba que el problema de la libertad no puede ser solucionado si permanece desvinculado de sus relaciones con la necesidad, es decir, si se considera al hombre, no en sí, en su aislamiento, en su oposición al mundo, en una absoluta autonomía, sino en sus relaciones con el mundo, que implican la limitación de esta autonomía.

El reconocimiento de la necesidad concebida como determinación objetiva racional suprime, en efecto, la oposición aparentemente absoluta entre ella y la libertad, y permite al hombre afirmar su libertad por la comprensión de la racionalidad del mundo y por la utilización conciente de la necesidad, es decir, de las leyes que lo rigen.

Marx solucionaba el problema de las relaciones entre libertad y necesidad mostrando que la necesidad concebida como determinación objetiva racional permite al hombre actuar de manera consciente sobre su entorno.³³²

La concepción central de Hegel, la unión de lo racional y lo real, de la esencia y la existencia, era también la premisa a partir de la cual Marx redactó su tesis doctoral. Sin embargo, pensaba que esta unión debía realizarse por la crítica –que prepara a la teoría el camino de la transformación práctica–, y no por medio del simple desarrollo dialéctico del espíritu. De lo que se trata en la crítica, a su juicio, es de distinguir el concepto de la realidad y de transformar a ésta de conformidad con el concepto.

A diferencia de los jóvenes hegelianos, que pretendían superar la filosofía hegeliana sólo a nivel subjetivo, Marx pretendía superarla mediante la transformación de la filosofía especulativa en una filosofía de la acción. Seguía siendo partidario de la filosofía crítica, pero consideraba que la filosofía no debía conformarse con racionalizar teóricamente el mundo, sino que debía propender a transformarlo en los hechos. Recordemos su famosa frase al respecto: “la filosofización del mundo es, al mismo tiempo, una mundanización de la filosofía.”³³³

Marx reprochaba a Epicuro que se aislara del mundo, que fuera incapaz de contribuir a su transformación. De ese modo, hacía alusión a la izquierda hegeliana, y se jactaba de que los propios defectos de Epicuro le habían hecho ver los defectos de la filosofía de

³³² Karl Marx, *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 142. : “Al reconocer el carácter racional de la naturaleza, dejamos de depender de ella, y ya no constituye una causa de temor para nuestra conciencia. Sólo cuando la naturaleza, desprendida de la Razón abstracta, es considerada como dotada de un carácter racional, llega a ser enteramente la posesión de la razón.”

³³³ Karl Marx, *Escritos de juventud, op. cit.* p. 60.

los jóvenes hegelianos, entre los que él mismo también se encontraba, pero contra los que todavía no había llegado a romper lanzas. Pensaba que la acción, para ser fructífera, debía ser el resultado de la unión del pensamiento y la realidad concreta, de la integración de la filosofía en el mundo. El aislamiento y la abstracción condenaban a la impotencia.

A la conciencia subjetiva, a la cual Bruno Bauer y la izquierda hegeliana tendían a reducir la Idea hegeliana, oponía Marx el espíritu unido al mundo, que adquiere, debido a ello, el carácter de la totalidad concreta, la única capaz, en su opinión, de transformar lo real elevándolo sobre el plano de la idea.

Demostraba, a su juicio, que, en su impotencia para transformar lo real, la conciencia individual abstracta, para salvar su autonomía y su libertad, se veía llevada a aislarse del mundo, lo cual la condenaba a no poder actuar sobre él.

Al respecto hacía notar tres cosas que Epicuro no había sabido realizar en su concepción del átomo: la síntesis de la forma y de la materia, de la esencia y de la existencia, de la realidad espiritual y de la realidad material, pues había convertido al átomo en símbolo de la conciencia individual abstracta, que sólo puede existir y proteger su libertad aislándose.³³⁴

³³⁴ Karl Marx, *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 34. Decía Marx en la tesis: “La singularidad abstracta sólo puede confirmar su concepto, su determinación de forma, el puro ser para sí, la independencia del inmediato ser allí, la superación de toda relatividad, *abstrayéndose del ser allí que a ella se enfrenta*, pues para llegar verdaderamente a superarlo no tendría más remedio que idealizarlo, cosa que sólo la generalidad puede hacer.” Y agregaba: “En la medida en que el átomo es concebido de acuerdo con su concepto, su existencia se sitúa en el espacio vacío, en la naturaleza aniquilada; en cuanto progresa hacia la realidad, desciende a la base material, que, portadora de un mundo de múltiples relaciones, no existe nunca más que en sus formas indiferentes y externas. Y ésta es una consecuencia necesaria, pues el átomo concebido como individualidad aislada y abstracta no puede afirmarse como el poder idealizante y

Dado el aislamiento de la conciencia individual abstracta y de su impotencia para actuar, Epicuro había tenido que construir un mundo hecho a semejanza de ésta, confiriendo realidad a las creaciones del pensamiento.

Marx refutaba el argumento ontológico que asimila una pura representación del espíritu a un ser real, deduciendo, de la idea que se puede tener de un ser, la existencia efectiva de éste. Apoyándose en Hegel, mostraba, en su comparación de Demócrito y Epicuro, que este modo falaz de razonar se basaba en la posibilidad abstracta que se opone a la posibilidad real.³³⁵

El uso de estos dos modos de posibilidades explicaba en gran parte, según él, las profundas diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito, basada en la posibilidad real que supone la existencia efectiva del objeto, y la de Epicuro, que, apoyándose en la posibilidad abstracta, atribuye una existencia real a un simple concepto y se mueve así en el mundo de la imaginación y de la fantasía.

Marx tocaba así el talón de Aquiles de la filosofía crítica y del romanticismo, para quienes la posibilidad abstracta lo era todo, en su afán por afirmar la omnipotencia del espíritu en la transformación del mundo, y los cuales admitían la existencia de una realidad siempre y cuando ésta no fuera contraria a las leyes de la lógica. Marx, en este sentido más cercano a Hegel que a la izquierda hegeliana, oponía a

trascendente de aquella diversidad, capaz de dominar al mundo. La individualidad abstracta representa la libertad aislada del mundo, no la libertad integrada en el mundo." *Ibid.*, pp. 43-44.

³³⁵ *Ibid.* p. 77. Dice Marx: "El principio de la filosofía de Epicuro está en demostrar el mundo y el pensamiento como concebible, como posible: su demostración y el principio de que para ella hay que partir y al que debe retornar es, a su vez, la posibilidad abstracta, que es para sí, y que tiene su expresión natural en el átomo y su expresión espiritual en lo fortuito y lo arbitrario."

la posibilidad abstracta, la posibilidad real que implica la existencia efectiva, y no sólo teórica, de una realidad dada.

Esta crítica a Epicuro y a la izquierda hegeliana no constituía un regreso a Hegel, sino una superación simultánea de la filosofía crítica y de la filosofía hegeliana. Si bien Marx seguía apegado –contrariamente a Bruno Bauer– a la idea hegeliana de que la historia del mundo no está determinada por el espíritu subjetivo, sino por el espíritu objetivo, íntimamente unido a la realidad, consideraba a éste en sus relaciones con el mundo, no como una simple exteriorización del espíritu sino como dotado de una realidad, de una existencia en sí, independiente, por lo menos en cierta medida, de la del espíritu.

No concebía la conciencia en su oposición absoluta a la sustancia, es decir, al mundo, sino en la alternancia de su oposición al mundo y su integración en él, y consideraba que su papel consistía en comprender el mundo para que el hombre pudiera transformarlo.

Marx no consideraba a la filosofía como una pura expresión del Espíritu, sino que veía en ella la forma ideológica que adopta el proceso histórico, al considerar que su desarrollo está determinado dialécticamente, en forma de acción y reacción, por el desarrollo del mismo mundo, y al concebir que se suprime en la misma medida en que se realiza, cuando da al mundo un carácter racional.

Por lo que se refiere a Epicuro, ni siquiera le interesaba la política. En su tiempo, la *polis* griega se había disuelto y el individuo había quedado imposibilitado para influir en el curso de los acontecimientos. Pero, en lugar de optar por la propuesta platónica, de esperar que la vida encontrase mejores horizontes después de la muerte, prefiere predicar sobre la posibilidad de hallar condiciones para vivir bien en esta vida, que, a fin de cuentas, es la única con la que contamos.

Platón había tejido algunos mitos para infundir la idea de que, pese a todas las miserias de esta vida, habría una vida futura donde los buenos encontrarían alivio para todas sus penas. Epicuro encuentra que ninguna de esas historias puede encontrar demostración empírica. Nadie ha vuelto del más allá para contarnos su experiencia, salvo en el mito de Er el armenio. Además, el alma es un compuesto de átomos, muy sutiles si se quiere, pero que se desagregan en cuanto el cuerpo exhala el último suspiro.

Epicuro, entonces, considera descabellado desperdiciar esta vida esperando la llegada de una mejor después de la muerte. Mucho más sensato es considerar de una buena vez que esta vida es la única que tenemos, para que así podamos disfrutarla a cabalidad.

Platón había llegado a decir que cada una de nuestras almas se eleva al cielo para constituirse en estrella rutilante. Solamente el alma de los malvados tendría que reencarnar en diferentes animales hasta volver a la forma humana y luego continuar el proceso hacia arriba para llegar finalmente a alguna constelación estelar, de acuerdo a su comportamiento, y en un largo proceso que en total tenía una duración de mil años, pero que podrían ser más si había recaídas en la maldad.

Epicuro insiste una y otra vez en que los juicios sobre la muerte y sobre los astros deben partir de lo que nos brinda la experiencia. Y en la observación empírica nunca se ha encontrado prueba alguna de la reencarnación de las almas o de que éstas habiten en el cielo. Por lo tanto, Platón seguía atrapado en la más pueril mitología.

Con respecto a Aristóteles, Epicuro es igualmente crítico, pues el Estagirita había dedicado gran parte de su obra a demostrar que el universo es gobernado por una Inteligencia que todo lo tiene decidido de antemano. Abría así las puertas a la especulación sobre la existencia de una Providencia que todo lo gobierna, hasta la más

mínima acción de los individuos. Igualmente, daba la pauta para hablar, en términos aparentemente científicos, de la posibilidad de la adivinación, pues toda vez que los acontecimientos se hallan previstos de antemano, bastaría con saber interpretar algunos signos para desentrañar el plan del universo y el curso futuro de los acontecimientos.

Los estoicos, una secta rival a la epicúrea, llegarían a defender a capa y espada la existencia de la Providencia y la posibilidad de la adivinación. Todo esto no eran sino pueriles fantasías que lo único que aportaban era superstición y temor para los seres humanos, contraviniendo lo que según Epicuro es la meta más alta de la investigación científica: proporcionar tranquilidad y serenidad al alma humana, es decir, *ataraxia*, en la terminología epicúrea.

Esquilo, en *Prometeo encadenado*, se había ocupado de desengañarnos sobre los presuntos beneficios del conocimiento supersticioso del futuro, al afirmar que los hombres habían llevado una vida muy triste en aquellos lejanos tiempos en que conocían la fecha de su muerte. Por eso había sido preciso eliminar de ellos toda certeza sobre el futuro, para que quedara abierto a la voluntad y a la libre determinación de los seres humanos.

Por todas estas razones, Epicuro se dio a la tarea de demostrar que las creencias inspiradas en el *Timeo* de Platón y en el *De caelo* de Aristóteles, eran simple superchería. Todavía hoy se discute si en los tiempos de Epicuro el *De caelo* podría haber llegado a un público más amplio. La tradición lo consideró siempre una obra esotérica, sólo conocida por algunos discípulos predilectos de Aristóteles.

Pero investigaciones más recientes nos han demostrado que Epicuro pudo haber tenido contacto con esas nociones aristotélicas, quizá no porque haya leído directamente el *De caelo*, pero sí por

haber trabado contacto con algunos peripatéticos que le habrían comunicado los principios de la religión astral.³³⁶

De cualquier modo, resulta difícil de creer que en la Atenas de tiempos de Teofrasto solamente hubiera una copia de las obras de Aristóteles. En un fragmento del libro XXVIII de *De la Naturaleza*, de Epicuro, se estudia la inducción, utilizando el término aristotélico *epagôgê*, problemas acerca del significado y la ambigüedad, la distinción entre lo universal y lo particular, problemas todos ellos que ya habían sido tratados por Aristóteles. Además, si un fragmento de Filodemo ha sido correctamente descifrado, es casi seguro que Epicuro conocía los *Analíticos* de Aristóteles.³³⁷

La religión de los dioses astros aparentaba ser una religión científica, basada en las más recientes observaciones astronómicas, que se habían desarrollado considerablemente a partir del siglo IV A. C., y que básicamente se refería a que, habiendo una aparente regularidad en los movimientos de las estrellas, éstas serían eternas y seguirían un movimiento ordenado en función de alguna inteligencia superior, inteligencia que incluso sometería a los mismos dioses, que no podían hacer nada contra esta presunta Necesidad inexorable.

La indignación de Epicuro contra estas fantasías es patente en la vehemencia con que las contradice, sobre todo en la *Carta a Pitocles*, donde nos deja ver que la religión astral platónico-aristotélica se había constituido en un caldo de cultivo para el fatalismo y para el derrotismo de los seres humanos.

³³⁶ Según refiere Diógenes Laercio en V, 36, el aristotélico Teofrasto fue profesor de Menandro, el poeta cómico que era tan amigo del peripatético Demetrio como de Epicuro (V, 79). Menandro, Demetrio y Epicuro eran contemporáneos. El mismo Diógenes Laercio nos dice que Epicuro escribió un libro *Contra Teofrasto*, que no se conserva.

³³⁷ Anthony A. Long, *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 1984, p. 39.

Y en la *Carta a Meneceo*, Epicuro afirma que más nos valdría seguir creyendo en la religión del populacho, que en la religión de los así llamados físicos o fisiólogos. Porque en la religión del vulgo por lo menos quedaba el consuelo de atraerse la buena voluntad de la divinidad mediante la entrega de ofrendas, o la posibilidad de hallar perdón para nuestros pecados congraciándonos ritualmente con los dioses.

Pero con la religión de los “científicos” ni siquiera quedaba esa esperanza, porque siendo los astros divinidades o siendo la divinidad puros astros incandescentes, resultaba simplemente absurdo pensar en que una piedras ardientes pudieran llegar a escuchar la voz doliente de los seres humanos.

Epicuro proyecta sobre el conjunto del universo su teoría de que todo está compuesto por átomos. Los astros seguirían, entonces, el mismo comportamiento de aquellos átomos que constituyen nuestra realidad más cercana. Podrían tener trayectorias impensadas y de pronto erráticas, salirse de su órbita, ignorar un plan y describir nuevas trayectorias. A fin de cuentas, según Epicuro, todo está gobernado por el azar, no por una divinidad que deliberadamente hubiese trazado el plan del universo.

Esta nueva concepción de la naturaleza y de la vida humana, que habrá de ser expuesta con sumo detalle por Lucrecio, atrajo poderosamente la atención del joven Marx. Porque Epicuro había trasladado al campo de la moral sus conceptos en materia de física, y había estipulado que, del mismo modo que en el caso de los astros, la voluntad humana podía quedar liberada de todo determinismo y constituirse de manera auto-referencial, es decir, atenerse a sus propios designios, y no de acuerdo con un plan ajeno a sus propios intereses.

Veía Marx en Epicuro una crítica a la naturalización de las relaciones sociales, que, no siendo, entonces, algo fijo y predeterminado, podían ser modeladas a voluntad de los propios seres humanos. De allí que Marx concediera tanta atención a la idea epicúrea de *parénklisis*, o desviación de los átomos de la línea recta, sobre la que se había cifrado la posibilidad de que los hombres se saliesen de los cauces establecidos, de los formatos predeterminados por la sociedad.

Marx puso mucha atención en la crítica de Epicuro a Aristóteles, sobre todo en el pasaje de su tesis doctoral dedicado a los meteoros, donde establece que sus consideraciones se basan, principalmente en la *Carta a Pítocles*, “complementada con la *Carta a Herodoto*, a la que el propio Epicuro se refiere en aquélla”.³³⁸

Empieza Marx reconociendo que la adoración de los cuerpos celestes, no era privativa de los aristotélicos, sino que había sido un culto “al que rendían tributo todos los filósofos griegos”, quienes, en realidad, adoraban en los cuerpos celestes y en sus movimientos regulares a su propio espíritu. Porque, sin darse cuenta, hicieron del sistema de los cuerpos celestes “la primera y candorosa existencia de la razón real, en cuanto determinada por la naturaleza”.³³⁹

Menciona como parte de esta tradición, a Anaxágoras, Jenófanes, los pitagóricos, Platón y Aristóteles y concluye: “No cabe duda: Epicuro se enfrenta al modo de ver de todo el pueblo griego”. Porque si bien Platón y Aristóteles se habían deslindado de la religión popular y de las supersticiones más ramplonas, seguían empecinados en la adoración de los dioses astros, una religiosidad en apariencia más científica, pero igualmente sobrepuesta a la libre determinación de los seres humanos.

³³⁸ Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit. p. 49.

³³⁹ *Ibid.*, p. 47.

Cita Marx un largo pasaje de Aristóteles, tomado del *De caelo*, donde se establece no sólo que existe la divinidad, sino que está materialmente representada en los astros, eternos e indestructibles, así como un pasaje de la *Metafísica*, donde se afirma rotundamente que los cuerpos celestes son dioses: “cuerpos divinos que se mueven por el cielo”.³⁴⁰ También hace referencia al fragmento del *De caelo* 284a 12-16.³⁴¹

De la *Metafísica*, Marx expone el pasaje que dice:

Por consiguiente, sólo hay un universo. Por otra parte, de los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que los cuerpos celestes son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya añadido míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en

³⁴⁰ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, 1074a 30-31. Y: “Parece, por otro lado, que el razonamiento testimonia a favor de las apariencias, y las apariencias, a favor del razonamiento; todos los hombres, en efecto, poseen un concepto de los dioses y todos, tanto bárbaros como griegos, asignan a lo divino el lugar más excelso, al menos todos cuantos creen que existen dioses, por lo que es evidente que lo inmortal va enlazado con lo mortal: en efecto, es imposible que sea de otro modo. Luego si existe algo divino, como es el caso, también es correcto lo que se acaba de exponer acerca de la sustancia de los cuerpos celestes.

Esto se desprende también con bastante claridad de la sensación, por más que se remita a una creencia humana; pues en todo el tiempo transcurrido, de acuerdo con los recuerdos transmitidos de unos hombres a otros nada parece haber cambiado ni el conjunto del último cielo, ni en ninguna de las partes que le son propias.

Parece asimismo que el nombre se nos ha transmitido hasta nuestros días por los antiguos, que lo concebían del mismo modo que nosotros decimos: hay que tener claro, en efecto, que no una ni dos, sino infinitas veces, han llegado a nosotros las mismas opiniones. Por ello, considerando que el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, llamaron éter al lugar más excelso, dándole esa denominación a partir del hecho de desplazarse siempre por tiempo interminable.” Aristóteles, *Acerca del cielo*, *op. cit.*, I, 270b 4-24.

³⁴¹ “Los antiguos asignaron a los dioses el cielo y el lugar superior, por considerar que era lo único inmortal, ahora bien, la presente exposición constata que es incorruptible e ingenerable, así como es insensible a toda contrariedad propia de la existencia mortal y, además de eso, libre de penalidades por no necesitar de ninguna fuerza ajena que lo reprima.”

beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que los dioses tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; pero, si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las primeras sustancias son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente y que, verosímilmente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias tuyas se han conservado hasta ahora como reliquias.³⁴²

Marx nos hace notar a continuación que contra todo esto se rebelaba Epicuro, por ejemplo en la *Carta a Heródoto*, cuando dice:

“La mayor perturbación de las almas humanas se origina en la creencia de que los cuerpos celestes son seres sagrados e indestructibles y que, al mismo tiempo, tienen deseos, ocupaciones y motivaciones contrarias a su esencia, y también en el temor a algún tormento eterno y en la sospecha de que exista, de acuerdo con los relatos míticos.”³⁴³

Resulta muy difícil demostrar que Epicuro haya leído el *De caelo* o la *Metafísica* de Aristóteles. Existe cierto consenso en que debió de haber leído la *Ética a Nicómaco*, con la que parece discutir al elaborar su propia teoría del placer y de la felicidad. Pero en muy diversos pasajes parece estar contradiciendo directamente al *De caelo* y algunos pasajes de la *Metafísica*, como cuando se refiere explícitamente a los fenómenos celestes:

En cuanto a los fenómenos celestes, respecto al movimiento de traslación, solsticios, eclipses, orto y ocaso de los astros, y los fenómenos semejantes, hay que pensar que no suceden por obra de algún ser que los

³⁴² *Ibid.*, 1074b 1-15.

³⁴³ Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 81.

distribuya, o los ordene ahora o vaya a ordenarlos, y que a la vez posea la beatitud perfecta unida a la inmortalidad.³⁴⁴

En la religión astral de Aristóteles y de Platón, se decía exactamente lo contrario: que un ser divino ordena los movimientos de los astros, y que esa divinidad posee la beatitud perfecta unida a la inmortalidad. Por ejemplo, en el *Político* se dice:

En lo que toca a éste, nuestro universo, durante un cierto tiempo dios personalmente guía su marcha y conduce su revolución circular, mientras que en otros momentos, lo deja librado a sí mismo.³⁴⁵

Entonces, resulta muy difícil creer que Epicuro no esté refiriéndose a la religión astral aristotélico-platónica y que no haya conocido textos como el *Timeo*, el *Político* o *Acerca del cielo*.

Además, una de las ideas más combatidas por Epicuro, la idea de que la Necesidad se impone incluso a los mismos dioses, era claramente una idea aristotélica y platónica, pues aun los dioses astros están sometidos a una necesidad inexorable, como se dice en el diálogo *Protágoras*:

*La necesidad es más fuerte que los dioses mismos*³⁴⁶

Y en el diálogo *Leyes*, donde se habla de que contra la Necesidad ni el mismo Dios puede luchar.³⁴⁷ O en el diálogo *Timeo*, donde se dice que los movimientos regulares del Dios Cielo no

³⁴⁴ *Ibid.*, X, 76-77.

³⁴⁵ Platón, *Político*, *op. cit.*, 269 c.

³⁴⁶ Platón, *Protágoras*, *op. cit.*, 345 b.

³⁴⁷ Platón, *Leyes. Libros VII-XII*, *op. cit.*, 818b 2, y Platón, *Leyes. Libros I-VI*, *op. cit.*, 741a: "Ni siquiera un dios es capaz de forzar la necesidad". Era un dicho que se había originado en Pítaco y que se encuentra en Simónides, según Francisco Lisi en *Leyes. Libros I-VI*, *op. cit.*, p. 422.

comportan ningún error.³⁴⁸ También en *Epínomis*, se establece que la necesidad legisla soberana sin que nadie la gobierne.³⁴⁹

Entonces, según el juicio de Epicuro, la religión astral de Platón y Aristóteles vuelve a inspirar los mismos temores que inspiraban la religión popular y la mitología. Incluso puede decirse que traslada el Infierno a la vida terrenal. Por lo tanto, hay que desechar tanto la religión popular como la religión de los científicos.

Esta idea llamó poderosamente la atención del joven Marx y lo llevó a concluir que es en la teoría de los meteoros donde se manifiesta el alma de la filosofía epicúrea: “No es en la gastrología de Arquestrato, como dice Crisipo, sino en la absolutez y en la libertad de la autoconciencia donde reside el principio de la filosofía epicúrea.”³⁵⁰

En fin, esta tesis se propuso analizar la recepción que tuvo el pensamiento de Epicuro en la obra de Karl Marx *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. En particular, exponiendo todo lo que se refería a la crítica de la religión y la superstición, tanto en los términos de Epicuro como en los del joven Marx.

Una vez terminada la exposición, se puede concluir que Marx buscó, en primer lugar, encontrar un precursor de gran nivel en la historia de la filosofía. Un precursor y un aliado en su pugna con la religión de su época. Lo halló en Epicuro. De hecho, no podría haber encontrado uno mejor y más adaptado a sus propósitos. No sólo era un sabio lleno de virtudes, sino que fue uno de los contados casos de verdadera crítica a toda forma de enajenación religiosa. Un disidente.

³⁴⁸ Platón, *Timeo*, *op. cit.*, 47c 3.

³⁴⁹ Platón, *Epínomis*, *op. cit.*, 982b5-c5.

³⁵⁰ Ateneo, *El banquete de los eruditos*, *op. cit.*, III, 104; donde se acusaba a Epicuro de interesarse solamente en la comida y los placeres del vientre, como el cocinero Arquestrato, quien había escrito un manual de cocina.

El análisis que Marx hizo de la filosofía epicúrea es de primer nivel. Ha sido reconocido ampliamente por los estudiosos de ese campo, y su tesis doctoral, conocida apenas en el siglo XX, forma parte de la bibliografía básica de todos aquellos que se interesan por la filosofía helenística y particularmente por la epicúrea.

Hoy tenemos la ventaja de apreciar mejor los aportes de Marx en este campo, una vez que han cedido el stalinismo y otras formas perversas del marxismo, que se han esfumado del horizonte del análisis filosófico, quizá para siempre. Podemos, así, contemplar directamente los esfuerzos liberadores de Marx, que tendrían su máxima expresión en el análisis del capitalismo de sus obras de madurez. A este propósito, han ido dirigidos nuestros empeños.

Quizá en esta época, aparentemente post-moderna, donde “todo se vale”, pase desapercibido el mensaje liberador de hombres como Marx. Quizá ya no tenga tanta importancia la lucha contra la Iglesia, pues entre tanto han ido apareciendo otras formas de control ideológico y de enajenación. Pero, lo que nunca pasará de moda será la necesidad de cuestionar y criticar todas las formas de dominio, en el mismo tenor que Marx proponía cuando decía:

“Si la construcción del futuro y la perfección para todos los tiempos no es nuestro asunto, tanto más evidente resulta lo que debemos realizar en el presente, quiero decir, la crítica implacable de todo lo existente, implacable tanto en el sentido de que la crítica no se asusta frente a sus resultados ni mucho menos frente al conflicto con los poderes existentes.”³⁵¹

³⁵¹ Carta de Marx a Ruge, septiembre de 1843, en Karl Marx, *Escritos de juventud sobre el Derecho*, op. cit., p. 89.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Méndez, Eduardo, *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico*, Madrid, Fundación Juan March, 1977.
- Alcalá, Ramón Román, *Lucrecio: razón filosófica contra superstición religiosa*, Córdoba, UNED, 2002.
- Alighieri, Dante, *Convivio*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Aristóteles, *Metafísica*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2008.
- . *Acerca del cielo. Meteorológicos*, tr. Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996.
- . *Acerca de la generación y la corrupción*, tr. E. La Croce y A. Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1987.
- . *Reproducción de los animales*, tr. E. Sánchez, Madrid, Gredos, 1994.
- . *Partes de los animales*, tr. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Madrid, Gredos, 2000.
- . *Retórica*, tr. Q. Racionero Carmona, Madrid, Gredos, 2003.
- . *Retórica*, tr. Arturo E. Ramírez, México, UNAM, BSGRM, 2002.
- . *Política*, tr. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 2008.
- . *Ética nicomáquea*, tr. Julio Pallí Bonet, Madrid Gredos, 2000.
- . *Acerca del alma*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- . *Física*, tr. G. Rodríguez de Echandía, Madrid, Gredos, 2002.
- Arrighetti, Graziano, "Epicuro y su escuela", en *Historia de la filosofía*, vol. 2, México, Siglo XXI, 1985.
- Ateneo, *El banquete de los eruditos*, 4 v., tr. Lucía Rodríguez Noriega, Madrid, Gredos, 1998.
- Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.
- Blumenberg, Werner, *Marx*, Barcelona, Salvat, 1984.
- Bracht, R., (ed.) *Los cínicos: el movimiento cínico en la antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2000.
- Brochard, V., *Los escépticos griegos*, Bs. As. Losada, 1945.
- Brun, Jean, *Platón y la academia*, Bs. As. Eudeba, 1961.
- Candel, Miguel, "Presentación", en Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, tr. Víctor-José Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 2002.
- . *Sobre la naturaleza de los dioses*, tr. Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999.

- . *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Tímeo*, tr. Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999.
- . *Disputas Tusculanas*, tr. Julio Pimentel, México, UNAM, 1967.
- . *Disputaciones Tusculanas*, tr. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005.
- . *Sobre los deberes*, tr. José Guillén, Madrid, Tecnos, 1989.
- . *De los deberes*, tr. Baldomero Estrada Morán, México, UNAM, 1948.
- . *Sobre los deberes*, tr. José Guillén, Madrid, Alianza, 2001.
- Cornú, Auguste, *Carlos Marx. Federico Engels*, Buenos Aires, Platina-Stilcograf, 1965.
- Daraki, María, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, AKAL, 1996.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, tr. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2007.
- Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*, tr. María Araujo, Madrid, Alianza, 1985.
- Englert, Walter G., *Epicurus on the swerve and voluntary action*, Atlanta, Scholars Press, 1987.
- Epicteto, "Enquiridión", tr. Federico Ferro Gay, *Nóesis*, Ciudad Juárez, 1989.
- . *Enquiridión*, tr. José Manuel García de la Mora, Barcelona, Anthropos, 2004.
- . *Manual. Disertaciones*, tr. P. Ortiz García, Madrid, Gredos, 1995.
- Epicuro, *Sobre la felicidad*, tr. C. García Gual, Madrid-Barcelona, Debate, 2000.
- . *Obras*, tr. Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 1991.
- . *Obras completas*, tr. José Vara, Madrid, Cátedra, 1996.
- . *Opere*, Torino, Einaudi, 1973; ed. bilingüe griego e italiano de G. Arrighetti.
- Esquilo, *Tragedias*, tr. Bernardo Perea, Madrid, Gredos, 2008.
- Farrington, B., *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, Laia, 1968 (1ª. ed. ing. 1967).
- . "Los dioses de Epicuro y el Estado romano", en *Mano y cerebro en la Grecia Antigua*, Madrid, Ayuso, 1974.
- Ferro Gay, Federico, (ed.) *Los filósofos presocráticos*, México, SEP, Cien del Mundo, 1987.
- . *De la sabiduría de los griegos*, Ciudad Juárez, UACJ, 1995.
- . *Los presocráticos*, Chihuahua, Aldus, 2006.
- , y Jorge Benavides Lee, *De la sabiduría de los romanos*, México, UNAM, 1989.
- , y José Luis Orozco, *Introducción histórica a la filosofía*, Chihuahua, UACH, 1991.

- Festugière, A. J., *Epicuro y sus dioses*, Bs As., EUDEBA, 1960.
- Furley, David, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, PUP, 1967.
- Furley, David, *Cosmic Problems*, Cambridge University Press, 1989.
- Gadamer, Hans Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.
- . *El inicio de la sabiduría*, México, 2001.
- García Gual, Carlos, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1981.
- García Gual, Carlos, y Acosta Méndez, Eduardo, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, Barral, 1974.
- Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos*, tr. Carlos Körner, et al., Barcelona, Herder, 2000 [1a. ed. al. 1910-1912].
- Grimal, Pierre, "El oriente helenístico en el siglo III a. C.", en *Historia universal*, vol. 6, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- Guyau, *La moral de Epicuro*, Madrid, Daniel Jorro, 1907.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 2000.
- Hegel, F., *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*, tr. Wenceslao Roces, 3 tomos, México, FCE, 1955, (1ª. ed. 1833).
- Heine, Enrique, *Alemania*, tr. M. García Morente, México, Porrúa, 1991.
- Heller, Agnes, "Estoicismo y epicureísmo", en *El hombre del renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.
- Horacio, *Sátiras*, tr. Francisco Montes de Oca, México, UNAM, 1961.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.
- . *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- . y Th. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2003.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, tr. Margarita Costa, Buenos Aires, Paidós, 1974.
- Jufresa, Monserrat, "Estudio preliminar", en Epicuro, *Obras*, Madrid, Tecnos, 1994.
- Juvenal, *Sátiras*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1996.
- Juvenal y Persio, *Sátiras*, tr. Manuel Balasch, Madrid, Gredos, 1991.
- Kolakowski, L., *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1980, 3 tomos.
- Lau Rojo, Rubén, *La filosofía de Epicuro*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Chihuahua, 1975, (tesis de licenciatura).
- Lévêque, Pierre, *El mundo helenístico*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Long, A. A., *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, 1984; (1a. ed. ing. 1975).
- Long, A. A., & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 v., Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

- Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, tr. Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM, BSGRM, 1963.
- . *De la naturaleza de las cosas*, tr. E. Valentí, Barcelona, Consejo Superior de Investigación Científica, 1956.
- . *De la naturaleza de las cosas*, tr. del Abate Marchena, Madrid, Cátedra, 1983; México, Rei, 1988. introd., de Agustín García Calvo.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, tr. R. Bach, Madrid, Gredos, 2005.
- Marcuse, H. "A propósito de la crítica del hedonismo", en *Cultura y sociedad*, tr. E. Bulygin y E. Garzón Valdés, Buenos Aires, 1967.
- . *Eros y civilización*, tr. Juan García Ponce, México, Joaquín Mortiz, 1965 [1ª. ed. ing. 1953].
- Markovits, F., *Marx en el jardín de Epicuro*, Barcelona, Mandrágora, 1975.
- Marx, Karl, *Escritos de juventud*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1982.
- . *Escritos sobre Epicuro (1839-1841)*, tr. Miguel Candel, Barcelona, Cátedra, 1988.
- . "Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica", en Karl Marx, *Escritos de juventud*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1982.
- . "Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza", en Karl Marx, *Escritos de juventud*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1982.
- . "Diferencia entre la filosofía natural democritea y la epicúrea", en Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro (1839-1841)*, tr. Miguel Candel, Barcelona, Cátedra, 1988.
- . *Diferencia de la filosofía de la naturaleza entre Demócrito y Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971, s/t.
- . *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, Sexto Piso, 2004, s/t.
- . *Anales franco-alemanes*, Barcelona, Martínez Roca, 1973.
- . *Escritos de juventud sobre el Derecho*, Barcelona, Anthropos, 2008.
- . *El capital*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 2001, 3 v.
- . *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1985.
- . y F. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1979.
- . y F. Engels, *La ideología alemana*, México, FCP, 1974.
- . y F. Engels, *Collected Works*, International Publishers Company.
- Mehring, Franz, *Carlos Marx. Historia de su vida*, tr. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1957.

- Menandro, *Comedias*, tr. P. Bádenas de la Peña, Madrid, Gredos, 1986.
- Michel, Alain, "La filosofía en Grecia y Roma de 130 A. C. a 250 D. C." *Historia de la filosofía*, vol. 3, México, Siglo XXI, 1972.
- Mondolfo, R., *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, Eudeba.
- . *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1955.
- . *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, s/t., México, Editores Mexicanos Unidos, s/f.
- Nizan, P., *Los materialistas de la antigüedad*, Madrid, Fundamentos, 1971, (1ª. ed. fr. 1938).
- Otto, Walter F., *Epicuro*, Madrid, Sexto piso, 2005 (1ª. ed. al. 1975).
- Pasquali, A., *La moral de Epicuro*, Caracas, Monte Ávila, 1970.
- Platón, *Timeo*, tr. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2008.
- . *Timeo*, tr. José María Pérez Martel, Madrid, Alianza, 2004.
- . *Leyes*, tr. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999.
- . *Las Leyes. Epinomis. El Político*, tr. Patricio Azcárate, México, Porrúa, 1985 (1ª. ed. 1872).
- . *Epinomis*, tr. Patricio de Azcárate, México, Compañía Editorial Continental, 1957.
- . *Epinomis*, tr. Edouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1950. Tomo XII, 2a. parte, de las *Œuvres complètes*, [1a. ed. 1920].
- . *República*, tr. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, BSGRM, 2000.
- . *Filebo*, tr. María Ángles Durán, Madrid, Gredos, 2008.
- . *Político*, tr. María Isabel Santa Cruz, Madrid, Gredos, 2008.
- . Protágoras, tr. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1990.
- Plinio, *Historia natural*, tr. Antonio Montan, Madrid, Gredos, 2003.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, tomo XII, "Tratados anti-epicúreos", tr. Juan Francisco Martos Montiel, Madrid, Gredos, 2004.
- . *Acerca del destino*, tr. Pedro Tapia, México, UNAM, 1996.
- Poratti, Armando, Conrado Eggers Lan, et. al., *Los filósofos presocráticos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1997.
- Quevedo, F., *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Reale, Giovanni, *La sabiduría antigua*, Barcelona, Herder, 2000.
- Reyes, Alfonso, *La filosofía helenística*, México, FCE, 1959.
- Rist, J.M., *Epicurus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

- Rodríguez Donis, Marcelino, *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989.
- Rostovzeff, M., *Historia social y económica del mundo helenístico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967.
- Sandbach, F. H., *The Stoics*, London, Chatto, 1975
- . *Aristotle and the Stoics*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 1985.
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, tr. Ismael Roca Meliá, 2 tomos, Madrid, Gredos, 1986 y 1989.
- . *Tratados morales*, 2 tomos, México, UNAM.
- . *Diálogos*, tr. Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2000.
- . *Cuestiones naturales*, tr. Carmen Codoñer Merino, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.
- Sexto Empírico, *Contra los profesores*, tr. Jorge Bergua Cavero, Madrid, Gredos, 1997.
- . *Esbozos pirrónicos*, tr. Antonio Gallego y Teresa Muñoz, Madrid, Gredos, 1993.
- Sófocles, *Tragedias*, tr. Assela Alamillo Sanz, Madrid, Gredos, 2002.
- Tácito, *Anales*, tr. Crescente López de Juan, Madrid, Alianza, 1993.
- The Oxyrhynchus Papyri*, Tr. B. Grenfell y A. Hunt, London, 1898.
- Usener, H., *Epicurea*, Stuttgart, Teubner, 1966; reimpr. de la edición de Leipzig, 1887.
- Vara, José, "Epicuro o el destino del hombre es la felicidad", en Epicuro, *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1996.
- Veyne, Paul, *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1996.
- Wackenheim, Charles, *La quiebra de la religión según Karl Marx*, Barcelona, Península, 1973.
- [Warren, James, *Facing Death: Epicurus And His Critics*, Oxford University Press, 2004.](#)