

El placer en Grecia y el mundo hebreo

Summary: *We study here the phenomenon of pleasure from the point of view of five Greek positions: democritean, cyrenaic, platonic, aristotelian and epicurean. This topic is then confronted with several biblical texts. From both world views, Greek and Hebrew, it is possible to defend hedonism, although the diversity of means in it doesn't seem to allow us to take sides.*

Resumen: *El fenómeno del placer es aquí considerado desde cinco grandes posturas griegas: la democrítea, la cirenaica, la platónica, la aristotélica y la epicúrea; para luego enfrentar el asunto en diversos textos bíblicos. A partir de ambos mundos, griego y hebreo, resulta posible hacer apología del hedonismo, aunque la diversidad de matices que convergen en este no parece permitir tomar partido.*

Prólogo

El placer es un fenómeno de una gran complejidad; así lo demuestra la cantidad de sinónimos que tiene esta palabra en nuestra lengua.¹ La multiplicidad es tal que se dificulta la determinación conceptual, y mucho más aún la valoración correspondiente: tanto dice de situaciones, actos o tendencias, que por lo común calificamos como buenas, como de aquellas en que sucede lo contrario. No obstante, en filosofía algunos han pensado que es este el factor determinante en la vida humana; a estos les llamamos *hedonistas*, conforme a la

palabra griega correspondiente: ἡδονή. Este tipo de pensamiento tiene múltiples vertientes y representantes en distintas épocas, aunque quizás los más interesantes sean los antiguos, los que no dejan aún de llamar la atención.

Este trabajo tiene por meta hacer una revisión del pensamiento griego clásico, ubicando allí las más importantes consideraciones sobre el tema, para luego enfrentar el mismo problema pero en escritos judíos, fundamentalmente del Antiguo Testamento. Por nuestra formación particular, una mayor cantidad de páginas las dedicamos a la filosofía griega, de la que extraemos cinco grandes posturas: el atomismo, el hedonismo cirenaico, las visiones platónica y aristotélica del tema, y el epicureísmo. En una segunda y mucho más breve sección repasamos algunos textos veterotestamentarios para ubicar allí valoraciones sobre el placer, culminando con el particularísimo escrito sapiencial el *Cantar de los cantares*.

No se vaya a engañar el lector, un trabajo exhaustivo no va a encontrar. A lo sumo nos asomamos para mirar de reojo la enorme riqueza de ambos mundos. El tema del placer, como es obvio, podría llevarnos a indagar una multiplicidad de posibilidades, con ejemplificaciones de las más diversas. Pero nuestra intención es mucho más austera: simplemente quisiéramos encontrar concepciones generales y su correlato, que suelen ser algunos ejemplos y valoraciones de diverso tipo.

Tampoco se crea que vamos en busca de paralelismos, al modo como los quiso encontrar Filón el alejandrino. Somos perfectamente conscientes de la lejanía entre ambos pueblos. Aunque quizás

sí nos dejemos apabullar por la múltiple riqueza conceptual que aporta la filosofía griega a la indagación de esta realidad tan importante en la vida humana, al punto de que lleguemos en algún momento a clasificar las posturas hebreas desde sus esquemas; a fin de cuentas este es un trabajo de filosofía y el griego es especialista en estos menesteres.

Con todo, no pretendemos en modo alguno enfrentar a Grecia y a Israel como si fuesen la misma cosa. Sería iluso pretender sacar provecho para la filosofía y mostrar derrotada la cultura que fundamenta la religión más importante en Occidente. Es bien sabido que el hebreo es poco dado a la generalización, que su lengua prácticamente no presenta abstracciones, mientras que esa ha sido una de las puntas de lanza del mundo griego. A pesar de eso, sí es meta de este trabajo encontrar las mayores cercanías entre estos dos universos, quizás porque resultan dos de los presupuestos fundamentales del mundo occidental, porque unidos llegan hasta nosotros.

Partimos con una convicción preliminar, que de alguna manera u otra pretendemos probar: el placer entre los griegos del período clásico y los hebreos antiguos no tiene una valoración negativa, al contrario resulta un elemento fundamental de la existencia humana que debe no sólo ser conocido y entendido, sino también disponerse para un mejor vivir.

El placer - ἡδονή- en la filosofía griega

A. El atomismo democríteo:

La preocupación por el placer como problema ético posiblemente nace con Heráclito, a quien se atribuyen diversos fragmentos en los que ataca con grave dureza a los ignaros hombres que viven en perspectiva a los placeres corporales.² Pero no es sino con el atomismo que surge una propuesta filosófica más o menos clara de corte hedonista, con la figura de Demócrito de Abdera (aprox. 460-370 a. C.).

Se ha discutido en múltiples lugares la existencia del susodicho "hedonismo democríteo", llegando en no pocas ocasiones a descartarlo: ¿cómo puede ser hedonista un pensador que considera el acto sexual una suerte de apoplejía?³ No obstante su ética está en "íntimo acoplamiento" con la medida y la elección de los placeres, y a pesar de que muchos estudiosos se niegan incluso a mirar en

Demócrito una teoría ética,⁴ podemos iniciar este breve recorrido por el gran pensador abderita.

A Demócrito se le atribuye una numerosa cantidad de fragmentos que presentan máximas morales, muchas de las cuales giran en torno a la que parece su tesis central:

τὴν δ' (εὐδαιμονίαν καὶ) εὐθυμίαν καὶ εὐεστώ καὶ ἄρμονίαν, συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ.⁵ (Llama a la felicidad buen ánimo, bienestar, armonía, simetría e imperturbabilidad)

Esta felicidad, que Demócrito seguramente explicitaba con esos y otros sinónimos, aparece las más de las veces como εὐθυμία, palabra que, conforme a la versión común, hemos traducido como "buen ánimo"⁶ y que signa una actitud o un estado de bondad actual, en apariencia intransitivo y caracterizado no sólo por ese equilibrio, moderación y ataraxia, sino también por un goce logrado con intrepidez.⁷ Un ejemplo tal vez de este "buen espíritu" sea esa sonrisa siempre presente en la persona de nuestro pensador,⁸ aunque él mismo aclara que la felicidad pertenece al alma,⁹ que no se encuentra en las cosas mortales.¹⁰

Ἡ εὐθυμία concuerda con una buena vida, en la que la moderación lleve al disfrute, en la que no quepan la envidia, los celos y la enemistad, desdichas que se superan con el debido conocimiento de lo posible (ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς).¹¹ Por eso el que posee un "buen ánimo" sabe cómo apenarse lo menos posible, sabe que la felicidad

συνίσταται δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν, καὶ τούτ' εἶναι τὸ καλλιστόν τε καὶ συμφωρότατον ἀνθρώποις.¹² (Se establece ella desde la definición y elección de los placeres, y esto es lo más hermoso y provechoso para los hombres.)

Esos placeres, ese deleite que más parece de orden intelectual,¹³ son correlato del buen ánimo, aún más, le miden:

τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπία οὖρος (τῶν συμφόρων καὶ τῶν ἀσυμφόρων).¹⁴ (El deleite y el sinsabor son la medida [de lo provechoso y lo perjudicial])

Claro está, el simple disfrute de placeres no lleva con necesidad a tener la εὐθυμία.

Resulta primordial escoger debidamente el tipo de placer que habrá de disfrutarse, pues

ἡδοναὶ ἄκαιροὶ τίκτουσιν ἀπάθιας.¹⁵ (Los placeres inconvenientes engendran apatía)¹⁶

Aprobable es un tipo de gozo que produzca reales ventajas o provechos al actuante.¹⁷ Para ello debemos tener presente la moderación:

σωφροσύνη τὰ τερπνὰ ἀέξει καὶ ἡδονὴν ἐπιμείζονα ποιεῖ¹⁸ (La prudencia acrecienta los deleites y hace mayor el placer),

y sobre todo las obras bellas:

αἱ μεγάλοι τέρψεις ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται.¹⁹ (De la contemplación de lo bello de las cosas nacen los mayores encantos)²⁰

Todavía Demócrito lo dice con mayor claridad:

ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἰρείσθαι χρεών.²¹ (Es necesario preferir no todo placer sino el que está en lo bello)

Así, en los placeres del vientre (sexo, comidas, etc.) o en los excesos jamás encontraremos el “buen ánimo”; estos pueden producir algún deleite breve, pero este se convierte muy pronto en un deseo que pervierte.²² Aunque, muy a pesar de eso, Demócrito valoraba lo que estaba fuera de lo común:

τῶν ἡδέων τὰ σαπιώτατα γινόμενα μάλιστα τέρπει.²³ (De los deleites, los que surgen más esporádicamente son los que más se disfrutan).

Quizás sean estos lo que marquen los mejores momentos de la vida o por lo menos los más interesantes de ella.

B. Aristipo y los cirenaicos

Aristipo de Cirene (aprox. 435-360 a. C.) es uno de esos personajes que asume el riesgo de ser un extremo de la cuerda. Discípulo, quizá descarriado, de Sócrates, llegó a fundar en Cirene una escuela que profesaba el hedonismo sensualista, el fenomenismo, una suerte de nominalismo, y que incluso tuvo entre sus miembros a un πεισιθάνατος “aconsejador de la muerte”, Hegesias.²⁴ Desgraciadamente no quedan más que referencias anecdóticas sobre ellos, recogidas en su mayoría por el dudosamente certero Diógenes Laercio. No obstante, no podemos dejar de citar las principales referencias suyas al tema en cuestión.²⁵

Platón en el *Teeteto* (XII, 156) le llama “refinado”, aunque tradicionalmente Aristipo fue visto como un filósofo amigo del placer carnal y de los excesos. Así, Diógenes cuenta cantidad de anécdotas suyas de relaciones con meretrices²⁶ y de su extravagancia en el manejo del dinero. A pesar de ello, decía siempre estar por encima de las circunstancias en que se veía envuelto. En ese sentido solía acomodarse al lugar, tiempo y personas, y desde allí simular todo en razón de su conveniencia.

Su posición ética corresponde a su epistemología: la sensación es el fin y el criterio fundante.²⁷ La vida está en perspectiva a estas sensaciones. Su satisfacción es lo que constituye el placer. Una vida sin esto nos aleja de la felicidad:

δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονὴν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳηκῆται καὶ αἱ μέλλουσαι.²⁸ (Creen estos que tal fin²⁹ difiere de la felicidad. El fin es, pues, el placer singular, y la felicidad es el sistema de los placeres singulares, a los que se suman los pasados y los que han de venir.)

Incluso en nuestra vida la perspectiva fundamental no es tal εὐδαιμονία, sino el logro de cada placer particular. Esa felicidad no es sino un agregado de estos grandes momentos, que no parece razón suficiente para justificar la tendencia humana; es más bien la singularidad la llamativa, especialmente si tenemos presente esta máxima:

μη διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἡδίων τι εἶναι.³⁰ (No se distingue un placer de otro, ni hay alguno más placentero).

Todos y cada uno de ellos son el fin apropiado a nuestra vida; de ahí que debamos vivir en el presente sin atormentarnos por lo pasado o lo que vendrá. En efecto, Aristipo

προσέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρα τὴν γνώμην ἔχειν καὶ αὐτὸ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει, καθ' ὃ ἕκαστος ἢ κράττει τι ἢ ἐννοεῖ. μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν.³¹ (Ordena tener el entendimiento hacia el día y a su vez hacia aquello [aquel momento] en particular del día, en que cada uno actúa y piensa. Pues dice que sólo lo presente es nuestro.)

La vivencia de τὸ παρόν lleva a pensar el placer en su proceso, en su presencia inmediata, en su movimiento. A este propósito, Aristipo usaba la imagen del mar para describir los tres estados de

nuestro temperamento (σύγκρασις): sentimos dolor tal y como en el mar acontece una tempestad, en cambio nuestro placer es un leve movimiento de las aguas,

οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ³² (dirigido por una brisa favorable).

El tercer estado es un intermedio afín a la calma del mar, en el que ni placer ni dolor son experimentados. De estos tres, el momento positivo es el que favorece a nuestra barca, el que nos impulsa sin destrozarnos, el que nos permite la travesía.

Los cirenaicos no pretenden eliminar el dolor, ni buscar tal momento apático, sino más bien encontrar y valorar en mayor medida el placer, sea cual sea:

εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται ... εἰ γὰρ καὶ ἡ πράξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἰρετὴ καὶ ἀγαθόν.³³ (El placer es bueno, aún si nazca de lo vergonzoso ... pues aunque la acción fuere rara (inconveniente), no obstante el placer es alcanzado por la misma y es lo bueno).

Aún mejor si el placer es corporal:

πολὸν μὲντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι, καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικὰς.³⁴ (Ciertamente son mucho más buenos los [placeres] somáticos que los anímicos, además las penas corporales son más severas.)

No obstante, la regla que antepone el cirenaico para la vida es el dominio de los placeres, lo cual obviamente no significa abstenerse de ellos:

κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν, μὴ παρεκφερόμενος δέ.³⁵ (No domina el placer el que se abstiene, sino el que lo utiliza y no es llevado más allá de sí.)

C. El *Filebo* de Platón

La obra del más grande filósofo ateniense es, como todos sabemos, de una gran complejidad. Vivir tantos años de producción filosófica produce disparidades que a veces no resultan nada simples, especialmente cuando, como sincero "indagador de la verdad", muda las grandes doctrinas o las cuestiona sin dejar salida aparente. En el caso de tema de la ἡδονή, encontramos el paso de juicios

negativos en su generalidad, a posturas de relativa tolerancia. Por lo común hablamos del pensamiento del Platón a partir de las grandes obras de madurez, no obstante en nuestro caso tenemos que situarnos en un diálogo tardío, posiblemente escrito en proximidad al *Timeo*, obviamente después de las grandes obras de crítica a su teoría de las ideas. Qué sea más representativo de Platón, no es cosa que nos toca definir, pero vamos convencionalmente a partir del supuesto de que en la ancianidad Platón pudo expresar con mayor propiedad su pensamiento. A pesar de lo cual, no podemos dejar de referir algunos textos que presentan criterios importantes en diálogos precedentes.

En el *Gorgias* (p. 496-497) se hace un planteamiento que el ateniense va a mantener a lo largo de su obra: es imprescindible la distinción entre bien y placer, así como entre mal y dolor; es posible encontrar suficientes ejemplos contrarios a la típica tesis hedonista de que todo placer es bueno. En este diálogo Platón presenta la crítica más feroz contra el hedonismo, en esta ocasión representado por un personaje (Calicles) con burdos argumentos, que a lo mejor podría ser un homólogo de los cirenaicos, aunque ciertamente es un sofista.

Por su parte, en el *Protágoras* (p. 356-357) se da una propuesta que Guthrie llama "hedonista",³⁶ según la cual el arte del medir, que establece la debida proporcionalidad, se aplica al placer y al dolor, los cuales habrán de estar delimitados conforme a lo más conveniente. Esto tendrá eco incluso en el *Filebo* en lo que respecta a la búsqueda de la medida pertinente para hallar la armonía más apropiada.³⁷

El otro gran diálogo que nos interesa referir de previo es *La república* (cf. p. 583-587), donde se exponen criterios que tienen poca modificación ulteriormente, como, por ejemplo, que el placer es un fenómeno complejo, que tanto incluye aquellos hechos bochornosos que signan a οἱ φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι (los desconocedores de la inteligencia y la virtud), amigos de festines y excesos, como aquellos momentos o acciones que corresponden a un alma que se enmarca en la filosofía. Aquí mismo nos encontramos con una percepción muy particular del placer: la realidad del mismo pende de la realidad de su objeto:

τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονὴ ἀληθεῖς.³⁸ (Lo que se llena más en el ser y desde los entes lograría más real y verdaderamente gozar de un placer verdadero).

Así, podemos hablar de cosas placenteras y cosas que sólo aparentan serlo, pero que en realidad no son más que una falsa ilusión. Esta doctrina se ve modificada en el Filebo, según el cual el placer no está con propiedad en el objeto.

Sin más preámbulo vayamos a este otro diálogo que a nuestro tema se dedica en su mayor parte. Filebo, el personaje, que es "la encarnación de un hedonismo dogmático",³⁹ resulta el motivador de una polémica más para Sócrates, sólo que él en la conversación no aparece sino como un oyente, que apenas expresa unas pocas palabras. En su lugar responde como interlocutor Protarco, un joven que se cree hedonista, aunque lejos está de ser un aguerrido y conveniente contrincante. Sócrates vuelve a aparecer, pero no su característica ironía de la mayoría de los diálogos, ahora deja de poner en graves dificultades a su contrincante, para empezar a defender y desarrollar su propia tesis.

El diálogo se inicia con una distinción que ya conocíamos: Filebo cree que el placer es siempre bueno para todo viviente, en tanto que Sócrates sostiene que eso es falso, pues de mayor valor y categoría son las cualidades intelectuales humanas.⁴⁰ El definirse en esta dualidad es importante, pues bien determinado ha de quedar el camino que nos lleva a la vida feliz.

La primera cuestión que encontramos al enfrentar el placer es la falta de precisión en el uso de esta misma palabra, cosa que ya veíamos en *La república*. Los hedonistas, quizás de mala fe, suelen manipularla sin distinguirla con claridad. Se trata de un término equívoco que carga con contrarios, lo cual nos obliga a mirar la maldad o bondad de sus objetos para definirlo. Para resolver este asunto Sócrates introduce la consideración de lo uno y lo múltiple, llegando a conclusiones poco claras para su interlocutor, pero de algún modo descifrables. En principio sostiene que el placer constituye una unidad que enlaza un grupo innumerable de fenómenos que poseen una naturaleza o forma común; aunque esto deja abierta la cuestión de la determinación de especies y subespecies, que explicitaría mejor el asunto.

Un poco después vuelve Sócrates al problema original y hace esta distinción:

[έννωῶ] περί τε ἡδονῆς καὶ φρονήσεως, ὡς οὐδέτερον αὐτοῖν ἔστι τὰγαθόν, ἀλλὰ ἄλλο τι τρίτον, ἔτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν.⁴¹ ([pienso] res-

pecto del placer y la sabiduría, que ninguno de los dos es el bien, sino una tercera cosa, diversa de esos y mejor que ambos).

Si bien ya había antes hablado del problema de asimilar bien y placer, aquí ha intentado diferenciar la inteligencia y el bien, lo cual lo llevará a sustentar una suerte de ordenación entre los dos primeros elementos, puesto que estos se constituirán presupuestos de tal τὰγαθόν, que constituye el fin a que todos tendemos.

Para alcanzar este bien no pareciera conveniente extremar posiciones. Sócrates mismo propone establecer una mixión entre placer y entendimiento, una especie de vida mixta. Pero se plantea la necesidad de determinar el papel que habrá de tener cada elemento. Precisamente él da la respuesta, definiendo desde ya el final del diálogo:

τούτου δὴ περί καὶ μᾶλλον ἔτι πρὸς Φίληβον διαμαχοίμην ἂν ὡς ἐν τῷ μεικτῷ τούτῳ βίῳ, ὅτι ποτ' ἔστι τοῦτο ὃ λαβῶν ὁ βίος οὗτος γέγονεν αἰρετὸς ἅμα καὶ ἀγαθός, οὐχ ἡδονὴ ἀλλὰ νοῦς τούτῳ συγγενέστερον καὶ ὁμοιότερόν ἐστι.⁴² (Respecto de esto, frente a Filebo sostendría yo todavía con más energía que en esta vida mixta, cualquiera que sea esa cosa con la que esta vida llega a ser a la vez deseable y buena, no es el placer, sino la mente la que es más cercana y semejante a esta).

Después de ello, Sócrates empieza a complicar las cosas al introducir cuatro géneros para aplicarlos al problema, a saber: el infinito (ἄπειρον), el límite (πέρας), la existencia que surge de ambos (μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν) y la causa de la mezcla y la producción (τὴν τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως).⁴³ Esto es especialmente importante porque Platón empieza a considerar la finitud o infinitud del placer. Su propuesta habla de las dos posibilidades, primero aclara que el placer en sí es ilimitado:

ἡδονὴ δὲ ἄπειρός τε αὐτὴ καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος ἐν αὐτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἔξοντός ποτε γένους.⁴⁴ (El placer es él mismo infinito y es de un género que no tiene principio, ni medio, ni fin en sí y por sí, ni surge de estos en momento alguno.)

Pero después de ser sometido al examen de la inteligencia este llega a ser medible; así, se constituye un género de placer opuesto a esos que se llaman intensos: estamos frente a los placeres racionales. Platón estimará más adelante que el número, pro-

porción y medida que logremos establecer en este campo es lo que definirá propiamente la vida mixta que pretendíamos.

El problema de considerar infinito el placer es que de igual modo podemos decir del dolor, el cual no es sino una alteración, que siempre admite más, de la armonía interna del ser vivo. En correspondencia con esto, se habla del placer como la restauración de la forma natural o esencia propia del ser, y bien sabemos que hay más tipos de placer que este, incluso que existen estados neutros en que ni placer ni dolor se experimentan.⁴⁵ Esto nos obliga a volver nuestra mirada sobre los placeres que podríamos declarar falsos.

Protarco, que poco ha aportado a la cuestión, por única vez enfrenta la consideración de Sócrates, en lo que se refiere a la falsedad de algunos placeres. Para el gran maestro es falso aquel placer originado en una valoración falsa de una situación pasada, presente o futura, es decir, en una falsa creencia. No obstante, después en la larga discusión, él mismo llega a aceptar que por falsa que sea la experiencia, el sujeto efectivamente experimenta placer; aunque sí mantiene que una vez alcanzada la conciencia de la falsedad de la opinión, desaparecerá a su vez el placer que provocaba.

Falso también es el placer producto de una sensación ilusoria que engendra una creencia a su vez falsa, provocado por un exceso o defecto en la relación cognitiva con la realidad. También es falso el placer en aquellos casos en que se está sintiendo tal siendo que esto no es realmente así; esto es típico de aquellos que confunden la ausencia de dolor con el placer.⁴⁶

Frente a estos, los placeres verdaderos deberán ser aquellos que no se mezclan con el dolor, que son καθαράι (puros), que en el caso de los corpóreos podemos encontrar en colores (χρώματα), en las formas (σχήματα), en olores (ὄσμαι) y sonidos (φθόγγοι).⁴⁷ Estos pueden no estar presentes, y aún así no son causa de molestia; mas si se nos dan,

ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδέας [καθαρὰς λυπῶν] παραδίδωσιν.⁴⁸ (proporcionan plenitudes sensitivas indoloras y placenteras [libres de dolor]).

Todavía más verdaderos han de resultar los placeres contemplativos, que tanto cumplen con la condición de ser indoloros, como resultan admirables por su objeto. Estos nos llevan a una mayor pureza, por ende a mayor plenitud, belleza y verdad.

Según señala Guthrie,⁴⁹ Platón no proporciona ninguna definición de la ἡδονή. Lo más cercano a ello está en este texto:

τῷ μὴ δύσαντι τῆς ἡδονῆς περὶ τὸ γένεσθαι μὲν, οὐσίαν δὲ μὴδ' ἡμιτιοῦν αὐτῇ εἶναι, χάριν ἔχειν δεῖ δῆλον γὰρ ὅτι οὗτος τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελά.⁵⁰ (A quien reveló respecto del placer que es una generación y no hay una existencia cualquiera suya, es necesario agradecerle. Pues es evidente que este se mofa de los que andan diciendo que el placer es un bien.)

El placer es un devenir, un camino que no se puede considerar completo sino hasta que se alcanza el bien, momento en el cual ya no hay tal placer. Por tanto, es un medio, un proceso, un movimiento.

En este momento parecemos volver atrás: ¿cuál es el carácter de movimiento no acabado que poseen los placeres especulativos? Pareciera que Platón vuelve su mirada con exclusividad sobre los placeres impuros y desde allí determina el fenómeno completo. Pronto Aristóteles, quien pareció conocer muy bien este diálogo, habría de procurar refutar esta doctrina con su tesis atomística del placer.

Si la medida (μετρίότης) y la proporción (συμμετρία) son las que determinan lo bueno y, por lo visto, el placer es difícil de inscribir, medir o estimar, lógicamente en la vida mixta, que nos hemos propuesto buscar, este debe poseer un puesto subordinado. En efecto, el bien, cuyas características fundamentales son belleza (κάλλος), verdad (ἀληθεία) y proporción (συμμετρία), se encontrará en la vida mixta, pero ahí el elemento placer más parece un intruso: "el placer es una estafa y es falta de medida en su intensidad y los placeres más grandes son o feos, o ridículos, desterrados por vergüenza de la luz del día a las horas de la obscuridad".⁵¹

La vida mixta, la que nos proporciona el bien, está determinada completamente por la inteligencia. La mezcla apenas si añade algún elemento placentero. Véanse, si no, los κτήματα (posesiones) en su gradación; el placer, incluso el correspondiente al alma, ocupa el último lugar. Quizás, como dice el mismo Platón hacia el final,⁵² ni el placer ni el entendimiento deberían pretender ser el bien en sí mismo; aunque pareciera que esto ni el mismo atiende se lo cree.

No obstante, una frase en Las leyes puede darnos aliento para seguir adelante:

λέλεκται σχεδὸν ὅσα θεῖά ἐστι, τὰ δὲ ἀνθρώπινα νῦν ἡμῖν οὐκ εἶρηται, δεῖ δέ· ἔστιν δὲ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λῦται καὶ ἐπιθυμία.⁵³ (Quizás se ha hablado de cuantas cosas diversas hay, pero no hemos hablado ahora de las humanas, y es necesario. En efecto, lo humano por naturaleza son principalmente los placeres, los dolores y los deseos.)

D. La *Ética nicomaquea* de Aristóteles

Otros lugares podríamos citar de Aristóteles⁵⁴ en los que asume nuestro problema, pero no es sino en esta obra donde con mayor entrega, aunque no con la claridad meridiana de otros lugares, nos expresa su pensar a este propósito. Dos libros de la *Ética* tratan directamente el asunto, el séptimo (H), que empieza presentando la teoría de la intemperancia, y el décimo (K), que culmina con el tema de la *εὐδαιμονία* verdadera. Nótese como casi adrede Aristóteles se trae el problema del placer desde las “bajezas humanas” hasta sustentarlo como preámbulo de la vida bienaventurada, la que de todos modos no parece exenta de goces.

El hombre de carne y hueso, ya lo sabíamos, tiende a dejarse caer en vicios (*κακία*), a ser incontinente (*ἀκρασία*) y, de alguna manera, bestial (*θηριότης*).⁵⁵ Cuando hablamos del placer, solemos unirlo a estos excesos, y por ello fácilmente les miramos con ojos acusadores. Mas en una ética, como la aristotélica, que busca sopesar abusos, planteando la opción de la regla de oro: *μεσοτήτης*, se hace necesario establecer puntos de conciliación, correspondientes a una moral razonada pero realista.

Conocemos los excesos y sus actores. El intemperante busca afanosamente el goce de los placeres corporales llevándolos la mayor parte de las veces al exceso; este, incluso contra su floja voluntad, no puede hacer otra cosa, a más de huir de aquellos sensaciones penosas, como el frío o calor, el hambre, etc. Todavía más, existen hombres mayormente disolutos que aún sin un deseo, o conducidos por uno débil, se entregan a los excesos más execrables. Pero esto no nos debe cegar, existen placeres corporales que corresponden a nuestra naturaleza:

ἀναγκαῖα μὲν τὰ σωματικά (λέγω δὲ τὰ τοιαῦτα, τὰ τε περὶ τὴν τροφήν καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρεῖαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματικῶν περὶ ἃ τὴν ἀκολασίαν ἔθεμεν καὶ τὴν σωφροσύνην).⁵⁶ (Son necesarios los somáticos [hablo de estos: los referidos a la alimentación, al uso de los placeres amorosos y los se-

mejantes dentro de los somáticos, respecto de los cuales se puede erigir la intemperancia y la prudencia].)

Así también nos vemos en la posibilidad de disfrutar de ciertos hechos que nos pueden proporcionar provecho y placer, y que no son indispensables; entre ellos sobresalen la riqueza (*κέρδος*) y el honor (*τιμῆ*). Estos son ciertamente dignos de buscarse y no demeritan en nada, sino fortalecen.

En el capítulo 11 del séptimo libro Aristóteles vuelve su mirada sobre las opiniones que considera han sido fundamentales. Tres son: a. ningún placer es bueno ni en sí ni por sí (esta opinión, según el Estagirita, fue sostenida por Espeusipo, el escolarca de la Academia luego de la muerte de Platón), b. algunos placeres son buenos, pero la mayoría son malos, c. aunque todos los placeres fuesen buenos, ninguno de ellos constituiría el bien supremo (estas dos últimas tesis surgen del diálogo platónico visto).

De las tres posturas, la primera resulta de una consideración que hemos conocido en Platón: “el placer no puede ser un bien, pues está en perspectiva a un fin, se trata de una generación”. En respuesta Aristóteles haciendo una suerte de “fenomenología” de los placeres llega a esta consideración:

διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδοιστον.⁵⁷ (por lo cual, no está bien que se diga que el placer es una generación sensible, más bien se ha de decir que es un acto de la disposición conforme a la naturaleza y frente a ello habría de ser una [generación] sensible libre)

En todo caso, habría goces que no son generaciones, a pesar de que suelen acompañarse de ellas. En realidad los placeres no son procesos sino actividades y fines que se unen a nuestras facultades, sin que haya detrimento de estas; muchos de ellos, incluso, sirven para completar un bien, para darle plenitud con el gozo.

El placer no es malo en sí; incluso al hombre que se entrega a excesos, le parecen buenas sus acciones, aunque le provoquen ulterior o inmediatamente sufrimientos. Pero bien sabemos que muchos placeres no son convenientes a nuestro bienestar: es necesario evitar los extremos. Con mucha más razón un hombre prudente y sabio deberá huir de esos placeres corporales que invitan a pérdida de la racionalidad debida:

διό ὁ σώφρων φεύγει ταύτας, ἐπει εἰσὶν ἡδοναὶ καὶ σώφρονος.⁵⁸ (por ello el prudente huye de esos mismos, pues son sus placeres los [propios] del prudente).

La vida dichosa, la del sabio prudente, tiene gran relación con el placer. Y si en este individuo especial puede ser una suerte de plenitud, así como en la vida de los otros hombres y en la de los animales, cómo no llegar a pensar que puede resultar el bien supremo (τὸ ἄριστον ἀγαθόν). Quizás, como expresa Ross,

“en el fondo todos persiguen no el placer que creen perseguir, sino el placer mismo, porque todos⁵⁹ tienen algo de divino”.⁶⁰

Aristóteles terminando este sétimo libro hace unas distinciones que resultan importantes: por un lado, hay placeres accidentales, que suelen ser un remedio para determinados males, y esenciales o naturales, aquellos que son de suyo agradables,

ἃ ποιεῖ πράξιιν τῆς τοιαύδε φύσεως.⁶¹ (los que producen una acción de su correspondiente naturaleza).

Por otro, conocemos placeres en movimiento, los propios de los seres compuestos, y concebimos los placeres en reposo, que corresponden al ser simple: el ser divino:

ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονῆν.⁶² (Dios goza siempre de un único y simple placer)

El libro X no constituye un tratado que sea consecuencia de este referido, de hecho en algunas de las consideraciones encontramos doctrinas distintas. El placer, que había defendido de los ataques más agudos, al borde de llevarlo de alguna manera a ser un posible “summum bonum”, es aquí asumido con menos fervor,⁶³ especialmente porque tiene en cuenta la tesis hedonista de Eudoxo, personaje conocido sólo por esta alusión. Este filósofo, que llegó a creer que era el placer el bien por excelencia (τάγαθόν), pensaba que

ἐν πάσιν δ' εἶναι τὸ αἰρετόν τὸ ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον.⁶⁴ (En todo es lo elegible, lo preferible y sobre todo lo mejor)

Aristóteles aquí enfrenta de nuevo las posiciones platónicas, a más de los hedonismos comunes. El placer no se trata del soberano bien, pero

tampoco es el contrario del bien. Se hace necesario dar una nueva visión: el placer ya no debe seguirse considerando desde el movimiento o la generación, los cuales desvían nuestra atención en la observación de la particular naturaleza de este fenómeno:

τοιούτω⁶⁵ ἔοικεν καὶ ἡ ἡδονή. ὅλον γάρ τί ἐστιν, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἢ ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης, τελειωθήσεται τὸ εἶδος.⁶⁶ (A este se semeja el placer, pues es algo completo, y en ningún tiempo nadie podría alcanzar un placer que por haber llegado a tener mayor duración, lograra completar su forma)

Así, el placer es algo completo, no se perfecciona más, es satisfactorio en cada uno de sus momentos:

“el placer es en todo momento perfecto en su especie, como es evidente también por el hecho de que el estado placentero no toma tiempo y que no se puede decir que estamos contentos rápida o lentamente, aunque podamos ponernos contentos rápida o lentamente”.⁶⁷

El placer vive en el instante indivisible, completo, ajeno a la continuidad temporal, aunque acontecido en ella.

τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι.⁶⁸ (Es algo total en un ahora)⁶⁹

¿Cómo se produce efectivamente el placer? Debemos estar, en primer lugar, en buenas condiciones; por ejemplo, si se trata de placeres sensibles, es lógico suponer que el sentido correspondiente debe estar en posibilidad real de cumplir su acto. Pero además el objeto de placer debe ser el apropiado y, por supuesto, deberíamos buscar el más perfecto de ellos, para que sea lo más acabado posible.

Añadamos un par de notas más. El placer se une a nuestros actos:

τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.⁷⁰ (el placer completa el acto)

Al modo de un fin que viene a unirse a los demás, el placer hace agradables y gozosas nuestras acciones, perfeccionando la vida que nos corresponde, provocando en nosotros el amor hacia ella. Él llega

οἶον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.⁷¹ (como la juventud a los que están floreciendo)

Aristóteles termina haciendo una especie de clasificación de los placeres más adecuados, pero quizás mejor que recordar eso, será más gozoso escuchar esta frase:

ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὐ ὀρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφείνεται· τελειοῖ γὰρ ἐκάστω τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὄν.⁷² (El placer completa los actos, y ciertamente también el vivir a que aspiramos. Es lógico, por consiguiente, que aspiren el placer, pues completa el vivir de cada uno, el que es deseable.)

E. El hedonismo epicureísta:⁷³

Dentro de este repaso de visiones griegas del placer nos encontramos con el que es, a nuestro juicio, el momento cumbre. Epicuro de Samos (341-270 a. C.) conoce muy bien a sus antecesores: las características y consecuencias de las posiciones cirenaicas y las visiones críticas de los grandes sistemas, además, por supuesto, de quienes más le inspiran, los atomistas.⁷⁴ Él toma un camino que quizás deberíamos calificar de intermedio. Es hedonista, pero al modo como a lo mejor gustaría a un antihedonista, en la paz.

El maestro del Jardín debió conocer los escritos aristotélicos y platónicos, a los que de alguna manera responde, aunque no se siente deudor de ninguno. Su perspectiva resulta un nuevo camino, que surge a partir de los otros, pero que sin duda va mucho más allá. Es quizás el que mejor respuesta da a nuestro tema, por su meridiana claridad, expuesta en su mayoría de una manera casi puntual en pequeñas máximas o en fragmentos de sus famosas cartas. Además, es tal vez el que más se esfuerza, posiblemente lográndolo, en cumplir en su vida lo que pensaba.

La meta principal del epicureísmo posiblemente fue la liberación de las ataduras, de las perturbaciones y los dolores. Esto lo posibilitaba en primer término el conocimiento certero y seguro. Sabemos que la ciencia física en esta filosofía es un presupuesto liberador, pero aún más lo ha de ser el manejo de las mejores opciones hedonistas; si la primera facilitaba el camino, la ética terminará por hacer realidad este gran objetivo.

El placer en principio es un asunto corporal. Incluso Epicuro sostiene que

Ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή.⁷⁵ (El principio y la raíz de todo bien lo constituye el placer del vientre)

Aunque resulta evidente que no todo placer es corporal ni debe considerarse tal el más deseable de los posibles. Y, a pesar de eso, en el epicureísmo la perspectiva fundamental parece seguir siendo la corporeidad: el placer es la contraposición al dolor. Acaso pueda ser de otra manera, siendo que el maestro de la escuela era un ejemplo vivo de quien busca placer en medio de una vida llena de dolores corporales.

Entre ἡδονή y λύπη no existen términos medios. No hay ningún tipo de mezcla como la que sugería Platón. De ambos momentos el predominante es el primero, pues basta que se deponga la dolencia para que se dé el placer; incluso

αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν.⁷⁶ (Las más duraderas de las enfermedades tienen en la carne más abundante gozo que dolor)

Recordando a Aristóteles, Epicuro repone la clasificación de los placeres en estáticos y quinéticos. Placer en movimiento es aquel que se produce en la búsqueda de satisfacción de un deseo; en este se busca suprimir la pena de ese faltante, ahuyentar tal dolor. Por otra lado está el placer estático, que corresponde a aquel que se da una vez satisfecho el deseo; aquí se goza de lo acabado, del movimiento realizado.

Epicuro opta por enarbolar los placeres estáticos, dado que el hombre sólo puede ser realmente feliz en la permanencia, en la continuidad. Cuando ya se ha disipado el deseo, no hay dolor alguno ni perturbación, se puede con toda paz y libertad disfrutar a plenitud de lo acontecido atrás. Recordemos a este propósito la hermosa Carta a Idomeneo, en donde el maestro del Jardín describe los terribles dolores que sufría en su agonía, penas que eran solventadas gracias a gozos superiores:

ἀντιπαρετάττετο⁷⁷ δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαίρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη.⁷⁸ (Resistía a todos estos la alegría en el alma por el recuerdo de las reflexiones (filosóficas) que se dieron entre nosotros)

Este tipo de placer, como vemos, depende de la memoria y, por qué no, de la imaginación. Como todos sabemos, las funciones anímicas tiene un papel esencial en nuestra vida:

τὸ μεμνήσθαι τῶν προτέρων ἀγαθῶν μέγιστόν ἐστι πρὸς τὸ ἡδέως ζῆν.⁷⁹ (El recordar los pasados bienes es lo más importante para el vivir placentero)⁸⁰

Por la memoria volvemos a vivir, volvemos a degustar los mejores momentos. La mente no está limitada por la experiencia presente, ella mantiene lo pasado y anticipa el futuro, en tanto que el cuerpo parece sólo gozar en lo presente. No obstante, hay tal interrelación entre cuerpo y alma que el disfrute de uno implica el bienestar del otro; de ahí que el sabio con su recordar pueda mitigar los dolores y las penas.

Como es evidente, el placer epicúreo por excelencia es este, el intelectual, aunque no deja de tener un cierto carácter negativo, en la medida en que supone la ausencia de dolores y deseos. Esto nos recuerda que podemos ser cual dioses.⁸¹ En efecto, las deidades epicúreas son el paradigma de la felicidad. Recordemos: viven en intersticios entre los mundos, completamente alejados de la generación y corrupción de aquellos; inmortales e imperturbables, no se preocupan de nada más que de su propia felicidad, de su gozo pleno. Sin dolor, sin deseo, no les queda más que ser felices.

Nosotros, desdichadamente, somos hombres, seres débiles y pendientes de necesidades difíciles de llenar. Pero un epicúreo aprende a buscar esos placeres duraderos:

ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ.⁸² (yo exhorto a (la búsqueda de) placeres continuos)

Mas se es consciente de que nosotros somos amigos del movimiento, gustamos de la multiplicidad. Precisamente, los placeres quinéticos son aquellos que dan esa gracia y variedad que pedimos y, muy a pesar de que el placer ideal, el estático, no tiene como condición esas mutaciones, es significativo el aporte que ellas dan:

πέμψον μοι τυροῦ κυθρίδιον, ἵν' ὅταν βούλωμαι πολυτελεύσασθαι δύνωμαι.⁸³ (Mándame una tacita de queso, para que cuando quiera pueda derrochar)⁸⁴

El epicureísmo no es un tipo de ascetismo, no hay mortificación ni represión de los deseos, pero la austeridad es evidente; dícese que el Jardín (κῆπος) no era más que una pequeña casa con un huerto, lugar donde cosechaban posiblemente habas, alimento cotidiano de la comunidad. Tampoco es una suerte de libertinaje,⁸⁵ como se le quiso ver durante siglos. Es un camino intermedio en el que el problema central es el cálculo (συμμέτρησης) de lo conveniente a nuestra felicidad.

Como bien sabemos, todo placer es un bien y todo dolor, en cambio, un mal para nuestra naturaleza,⁸⁶ no queda pues sino saber sopesar los mayores beneficios. Una vida feliz no se alcanza sino mediante ese

νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς.⁸⁷ (sobrio razonamiento que examina las causas de toda elección y evasión)

Este cálculo utilitarista es imprescindible, porque el placer no puede ser llevado a extremos sin que cause dolor. Un buen raciocinio nos permite medir las consecuencias, cosa que no puede hacer el cuerpo, el cual tiende a buscar cada vez mayor disfrute.

Son los límites que establece la inteligencia los que nos llevan a postular la bondad de la austeridad: en lo poco está lo mejor:

ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γηνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι.⁸⁸ (si no tenemos muchas cosas, nos contentamos con pocas, persuadidos auténticamente de que disfrutaban lo más grato de la abundancia quienes necesitan lo menos de ella.)

Esto, como es de imaginarse, implicaba el establecimiento en el Jardín de un régimen austero; en el que, por ejemplo, las comidas debían ser sencillas y sin lujos, buscando tener sólo unos pocos refinamientos:

καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὴν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται.⁸⁹ (El pan y el agua proporcionan el placer superior, cuando alguno necesitando los se los lleva a la boca)

El mismo placer se goza más en la sencillez que en la pomposidad, pues en aquella se asienta mejor la inteligencia. Por ello no vale la pena esforzarse por alcanzar grandes bienes, que a la larga terminan por esclavizarnos.

Pareciera que se hace necesario considerar una posible clasificación de los placeres. Esto es una cuestión sencilla: hay placeres deseables y placeres no deseables. Los primeros ya los conocemos, aunque podemos ejemplificarlos con el mayor de los goces posibles: la extirpación del dolor. Los segundos son aquellos que a fin de cuentas producen dolor, perturbación o ansia; estos no producen lo que interesa:

οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυτελῆς τράπεζα τὸν ἥδιν γεννῆ βίον.⁹⁰ (ni los banquetes ni los festines reiterados ni los goces de jóvenes y mujeres, ni los de los pescados y cuantas otras cosas lleva una mesa suntuosa, engendran una vida gozosa.)

No obstante, puede importar más distinguir con rigurosidad los deseos (ἐπιθυμῖαι). De estos los hay naturales (φυσικαί) y no naturales (οὐκ φυσικαί). Dentro de los primeros existen deseos necesarios (ἀναγκαῖαι), aquellos que ayudan a la conservación del cuerpo, a la consecución de una vida corporal equilibrada y en general a alcanzar la felicidad, y los no necesarios, que no responden a una supresión de un dolor; estos últimos son interesantes porque dan "tono" al placer:

(ἡγείται ὁ Ἐπίκουρος) φυσικὰς δὲ οὐκ ἀναγκαῖας δὲ τὰς ποικιλοῦσας μόνον τὴν ἡδονήν.⁹¹ ([Epicuro cree que] los [deseos] físicos no necesarios son aquellos que sólo pintan [con diversos colores]⁹² el placer)

Entre estos tenemos, por ejemplo, el ansia sexual,⁹³ así como la de tomar bebidas espirituosas, etc.

Los deseos no naturales no son necesarios, surgen de una vana opinión (παρὰ κενὴν δόξαν). Entre estos cita Epicuro como ejemplo las coronas y las ofrendas de estatuas,⁹⁴ es decir, los correspondientes a la religiosidad. Estos deseos de comunicarse con los dioses nunca llegarían a ser satisfechos, sólo en la mente de un creyente irreflexivo o de alguno que quisiera autoengañarse; mientras tanto los deseos naturales son fáciles de alcanzar, incluso en la más simple de las vidas posibles.

Con todo, los deseos, como ya decíamos atrás, mejor sería suprimirlos (ἀπονοία), porque a la larga son perturbadores de nuestra vida. La ἀπάραξία anímica posiblemente sólo se logre a plenitud estando unida a una ἀπονοία; aunque, y esto lo añadimos nosotros, esta resulte una fórmula demasiado idealista.

Un último aspecto queremos recalcar del pensamiento hedonista epicúreo: el papel de la virtud (ἀρετή). Frente al estoicismo, con el que tuvieron múltiples enfrentamientos, los epicúreos no conciben la virtud como el bien, sino como un presupuesto de este. Las virtudes son partes integrantes del placer,

συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.⁹⁵ (pues las virtudes crecen juntamente con el vivir placentero y el vivir placentero es inseparable de ellas);

de hecho son buenos medios para alcanzar lo mejor. Pero no son fines en sí. Incluso podrían no ser medios eficientes, en cuyo caso negativamente las deberíamos ver:

τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιοῦτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἑατέον.⁹⁶ (Se ha de estimar lo bello, las virtudes y las cosas de tal suerte, si proveen de placer; si no lo hicieran, se les habrá de permitir irse de paseo.)

En ese sentido se puede comprender esta radical afirmación:

προσπύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ.⁹⁷ (Escupo sobre lo bello (moral) y sobre los que en vano le admiran, cuando ningún placer proporciona)

Aquí no parece sino estar hablando de la auto-suficiente virtud de la escuela de Zenón.

El hedonismo epicúreo, tantas veces vituperado y defendido, motivo de alabanza y censura, de desprecio y admiración, en esta escala convencional que hemos establecido es la cumbre, el peldaño griego superior.

El placer en el mundo hebreo

El Antiguo Testamento no es un cuerpo de libros que pretendan establecer una filosofía, aunque bien sabemos que puede presentar fundamentos para muchas. El pensamiento hebreo allí expresado no tiene ni las intenciones ni la expresión que conocemos en los grandes filósofos griegos. De hecho el tema, que tan engreídamente nos hemos propuesto estudiar, no tiene un tratamiento sistemático, ni mucho menos, como el que hemos visto en esas cinco opciones filosóficas anteriores. Si en Grecia ya de por sí el problema del placer es complejo, dadas sus múltiples variables, con mucha mayor razón lo es en un pensamiento que no gusta de la conceptualización, que vive de y en lo concreto:

"La reflexión hebrea ha privilegiado al mundo sensible y ha hecho de él un lenguaje accesible a los más senc-

llos de las gentes y de los pueblos: el agua y el sol, la oveja y el chacal, el pan y el vino, el viento del huracán y la dulce brisa del atardecer, todo este lenguaje simbólico va tejiendo el discurso del hebreo cuando confía su corazón a Dios o a los hombres.⁹⁸

Pero quizás sea esto lo que nos impulsa a buscar algunas líneas de respuesta aquí. El hebreo parece menos mezclado con las ideas, y aunque su postura siempre tiene a Dios en perspectiva, quizás es más inmanentista que el heleno en general.

Señala Hans Wolff⁹⁹ que la antropología hebrea es sintético-estereométrica, esto es, unifica muy diferentes consideraciones haciendo uso de órganos corporales. Así, por ejemplo, la lengua es el medio por el cual se conversa, sea para transmitir o bien ocultar las intenciones del corazón.¹⁰⁰

“con el fruto de la boca se sacia el hombre su vientre, con los frutos de sus labios se sacia. Muerte y vida están en poder de la lengua, el que la ama comerá su fruto.”
(*Proverbios* 18, 20-21)¹⁰¹

Esto hace que la expresión de la espiritualidad, que tal vez sea lo que más nos acerca a lo trascendente, se dé por medios sensibles, corporales:

“el hebreo es carnal porque tiene la inteligencia de lo que hay que conocer en lo sensible”.¹⁰²

Con mucha mayor razón, las otras expresiones del hombre tienen asiento en su propio cuerpo.

En correspondencia con esto, no se justifica de manera alguna un dualismo antropológico, en el que se vaya a menospreciar lo corporal. La religiosidad misma se da y se debe expresar por medio de la “carne” (*basar*).¹⁰³

“quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que caminen según mis preceptos, observen mis normas y las pongan en práctica y así sean mi pueblo y yo sea su Dios.” (*Ezequiel* 11, 19-20)

Al pensar en el placer quisiéramos que el hebreo nos señalara un órgano que sintetice toda la serie de expresiones que signamos con tal palabra, pero no parece haberlo. Quizás lo más cercano a ello sea lo que el hebreo llama *napas*, palabra comúnmente traducida por “alma” y que más bien significa “todo el conjunto del hombre y en especial en relación con su aliento”.¹⁰⁴ *Napas* puede ser la garganta, que es un órgano difícil de saciar:

Toda la preocupación del hombre es por su boca pero el *napas* no se sacia. (*Eclesiastés* 6, 7)¹⁰⁵

Expresa esta palabra también el hambre y la sed, y en general el hombre en cuanto ser necesitado y amenazado. Si se desea comer carne, beber vino, *napas* es el asiento de tal anhelo. Pero también incluye deseos más graves, como el de hacer el mal o pretender ser rey, en cuyos casos “está *napas* por el deseo en sí, la pasión humana como sujeto del anhelo”.¹⁰⁶

Napas puede a su vez significar un deseo impetuoso, casi ilimitado:

Siquem, hijo de Jamar el jivita, príncipe de aquella tierra, la vio, se la llevó, se acostó con ella y la humilló. Su alma (*napas*) se aficionó a Dina, hija de Jacob, se enamoró de la muchacha y trató de convencerla. (*Génesis* 34, 2-3)

Este es un deseo que lleva a acometer la acción. Aunque, no vayamos sólo a pensar mal, entre los deseos puede y debe estar el amor a Dios: “el hombre debe incluir en el amor al único Dios de Israel la vitalidad entera de sus deseos y todo su anhelo ardiente”.¹⁰⁷ En efecto, es *napas* la sede del sentimiento religioso:

¿Por qué, alma (*napas*) mía, desfalleces y te agitas por mí?
Espera en Dios: aún le alabaré,
¡Salvación de mi rostro y mi Dios! (*Salmo* 42, 6)

No obstante, *napas* podría dejar de lado aspectos que nos interesan en el placer, como aquellos que solemos llamar “asuntos de la carne”.

Basar es aquello que nos asemeja a los animales, lo más frágil que tenemos.¹⁰⁸ Esta palabra bien puede significar los músculos o bien la piel, aunque en general se traduciría por carne. No obstante, no se trata de la sola materialidad del hombre, como podríamos pensar desde el pensamiento griego, pues está asociada al corazón, la sede de la vida intelectual y afectiva:

“La carne sufre y gime por sí misma, se estremece o se eriza de terror, manifiesta a pleno grito su alegría a Dios, desfallece en su nostalgia de Dios; las palabras imprudentes de la boca la hacen pecar, las enseñanzas de los sabios son su vida.”¹⁰⁹

A más de ello recalquemos un último par de aspectos interesantes de esta: la carne es lo típica-

mente humano en sentido de su debilidad, aquello que luego San Pablo va a contraponer al Espíritu:¹¹⁰

“*Basar* significa no sólo la falta de fuerza de la criatura mortal, sino igualmente su debilidad en la fidelidad y obediencia frente a la voluntad de Dios.”¹¹¹

Hablando de la unión del varón y la mujer, el *Génesis* (2, 24) señala como ellos llegan a ser una sola carne (*basar*). Esto no tiene carácter negativo, aunque esta misma palabra se usa también para hablar del miembro viril, y no precisamente para alabarle, sino para señalar problemas o pecados que con este se relacionan; un ejemplo: la infiel Oholibá, mujer que se prostituyó en Egipto,¹¹²

enloquecía por su amantes, cuyo pene (*basar*) es como el (*basar*) de los asnos y cuya eyaculación se parece a la del semental. (*Ezequiel* 23, 20)¹¹³

Muchos esperaríamos encontrar en los textos bíblicos posturas moralistas claras a propósito del placer, no obstante hay distinciones históricas y literarias que obligan a ir con mucha cautela.

El pueblo hebreo tiene, en primer lugar, un decálogo¹¹⁴ que bien puede ser el marco desde el cual se juzguen las acciones placenteras; pero esto no es suficientemente claro: los pecados en correlación a los diez mandamientos de ley divina pueden bien tener correspondencia a placeres o no. Sin embargo, al menos tres de estos sí parecen hablar de ello: el “no cometer adulterio” norma una acción que por lo común dependería de un exceso en la búsqueda de la sexualidad. Así de manera semejante, el “no desear la mujer del prójimo” y el “no desear los bienes ajenos” también parecen referir a fenómenos placenteros; esta vez incluidos más en la imaginación. Nótese, sin embargo, cómo no se está rechazando el placer sexual en sí o el uso de los bienes, sino la manera en que se buscan.

Donde las regulaciones están todavía más claras y rotundas es en el *Levítico*, aunque la inmensa cantidad de reglas allí establecidas tampoco hablan directamente de este fenómeno que nos inquieta; solamente llega a señalar alguna casuística, como, por ejemplo, que en el período menstrual de la mujer no se deben tener relaciones sexuales, pues provocan impureza;¹¹⁵ así también se rechazan las relaciones homosexuales, que tanto agradaban a los griegos.¹¹⁶ En todo caso, la mayoría de

estas leyes más se relacionan con cuestiones rituales que aquí no nos interesan.

Si quisiéramos buscar una moral o una ética fundamentadora, que nos dejara la senda bien delimitada, tenderíamos a pensar que es en los libros sapienciales donde debería figurar. El libro de los *Proverbios*, por ejemplo, nos muestra un sinnúmero de sentencias didácticas que determinarían casi cada aspecto de la vida práctica. Pero, según Gerhard von Rad,

“es imposible deducir de estas sentencias u otras parecidas una información sobre la sustancia de la ética sapiencial, pues decididamente entre los maestros no era posible ninguna discusión sobre qué era el bien y qué el mal.”¹¹⁷

Los escritos sapienciales, sin embargo, sí dejan entrever una postura ética general, aunque llena de simplicidad: todas las cosas que nos benefician no pueden ser sino bienes. El bien es lo que favorece la vida y la comunidad. Según von Rad,

“esta ética es efectivamente de un realismo asombroso. Jamás critica el esfuerzo humano por la dicha y el logro afortunado, incluso aunque suponga excesos”.¹¹⁸

Esto nos podría llevar a justificar cualquier cosa que vaya a favor de nuestro bienestar, pero debe mirarse desde la perspectiva del hombre premiado con justicia por Dios. Veámoslo ejemplificado en el *Salmo* 128 (1-3):

Dichosos todos los que temen a Yahveh,
los que van por sus caminos.

Del trabajo de tus manos comerás,
¡dichoso tú, que todo te irá bien!
Tu esposa será como parra fecunda
en el secreto de tu casa.
Tus hijos, como brotes de olivo
en torno a tu mesa.

Esta es la bendición del justo, sus mayores bienes y, por consiguiente, sus mayores gozos.

Todavía en este grupo de textos que llamamos *sapienciales* aparece uno que deja ver los planteamientos más claros de frente a un hedonismo, el *Eclesiástico*:

No vayas detrás de tus pasiones
tus deseos refrena.
Si te consientes en todos los deseos,
te harás la irrisión de tus enemigos.

No te complazcas en la buena vida,
no te avengas a asociarte a ella. (18, 30-32)

Aquí la visión, no obstante, está impregnada de influencias externas. El Eclesiástico fue escrito posiblemente dos siglos antes de Cristo, en una época en que la tendencia al eclecticismo ya empezaba a ser marcada, en medio de un mundo he-lenizado. ¿Cómo no compararlo con este texto, escrito quizás un siglo antes:

Si uno vive muchos años,
que se alegre en todos ellos,

...

Alégrate, mozo, en tu juventud
ten buen humor en tus años mozos,
vete por donde te lleve el corazón
y a gusto de tus ojos (*Eclesiastés* 11, 8-9)?

Con este marco general que hemos descrito, podemos ahora atrevernos a tomar un ejemplo de hedonismo, enarbolado con la belleza de la poesía: *El cantar de los cantares*.

Este pequeño libro, que no habla de Dios sino del amor apasionado de una pareja que va pasando por momentos de unión, separación, búsqueda y encuentro, ha sido interpretado de múltiples maneras; desde considerar que describe el amor mutuo entre Dios y su pueblo, o Cristo y su Iglesia, hasta decir que se trata de una reproducción del ritual cananeo del matrimonio divino, en el culto de Istar y Tammuz.¹¹⁹ Pero a nosotros, que no somos ni especialistas en este campo ni mucho menos todavía, no nos queda más que tomarlo en la literalidad.

Se trata de un grupo de poemas, describirlo o resumirlo es casi necio; por eso nada más resaltamos algunos de los placeres allí prodigados.

Como poemas de amor que son, no es sino el erotismo lo principal que describen:

¡Que me bese con los besos de su boca!
Mejores son que el vino tus amores (1, 2)

Sumado a ello el placer sexual:

Puro verdor es nuestro lecho (1, 16)

Yo os conjuro,
hijas de Jerusalén,
por las gacelas, por las ciervas del campo,
no despertéis, no desveléis el amor,
hasta que le plazca. (3, 5)

De mañana iremos a las viñas,
veremos si la vid está en ciernes,
si las yemas se abren,
y si florecen los granados.
Allí te entregaré el don de mis amores. (7,13)

A estos añadamos los gozos que se producen por medio de nuestros sentidos:

mejores al olfato tus perfumes. (1, 3)

déjame oír tu voz,
porque tu voz es dulce. (2,14)

Miel virgen destilan
tus labios, novia mía.
Hay miel y leche
debajo de tu lengua. (4, 11)

El sensualismo en cantidad de versos es exuberante, especialmente cuando los amantes se describen mutuamente; las imágenes aquí superan las palabras, dejando entrever casi una entronización del cuerpo humano. Un solo ejemplo:

Las curvas de tus caderas son como collares,
obra de manos de artista.
Tu ombligo es un ánfora redonda,
donde no falta el vino.
Tu vientre, montón de trigo,
de lirios rodeado.
Tus dos pechos, cual dos crías
mellizas de gacela.
Tu cuello, como torre de marfil.
Tus ojos, las piscinas de Jesbón,
junto a la puerta de Bat Rabbim.
Tu nariz, como la torre del Líbano,
centinela que mira hacia Damasco.
Tu cabeza sobre ti, como el Carmelo,
y tu melena, como púrpura;
¡un rey en esas trenzas está preso! (7, 2-6)

El placer en el comer también tiene su lugar:

Confortadme con pasteles de pasa,
con manzanas reanimadme,
que enferma estoy de amor. (2, 5)

Mas, unido al vino se puede llevar hasta el exceso:

El novio he comido mi miel con mi panal
he bebido mi vino con mi leche.

El poeta ¡Comed, amigos, bebed,
 oh queridos, embriagaos! (5, 1)

Bástenos con estos versos para evidenciar el aprecio hebreo por la vida concreta y sus mejores y más dulces momentos. Dícese que era Salomón el autor de este poemario, quizás sea esto falso, pero bien pudo inspirarlos. Y si los más grandes reyes de la historia de Israel, David y Salomón, era paradigmas de su pueblo, con sus desbordantes cortes y sus múltiples amoríos, como no esperar del hebreo un aprecio hedonista de la existencia. Quizás el hombre que vive en el desierto, a lo mejor ansioso de mirar en aquella aridez un mínimo del verdor que nosotros poseemos, vea en los placeres de la vida lo mejor que puede llegar a tener, el gran don de Dios para su pueblo.

Epílogo

Encontrar paralelismo entre Grecia y el mundo hebreo puede no tener sentido, por la lejanía geográfica, sociológica, política, “volitiva” e “intelectiva”. Pero ambos universos se llegaron a encontrar y fusionar de una manera u otra, para llegar finalmente, no sin otros ingredientes por supuesto, a producir este nuestro occidente.

En lo que respecta a nuestro tema, a pesar de lo anterior, pareciera que ni uno ni otro llegaron a ser los modelos. Si hacemos una comparación entre los dos, quizás no habría tanta lejanía desde el punto de vista del hedonismo; a lo mejor el *Cantar de los cantares* resulte una suerte de visión cirenaica de la vida amorosa, mientras otros libros, como el de los *Proverbios*, se acerquen a posturas tan medidas como las de Aristóteles, Demócrito o Epicuro. Pero el ambiente que en los siglos venideros tuvo el placer fue completamente distinto.

Se dice que el dualismo platónico triunfó: la materia, el cuerpo, la carne, y dejó todo al comando de la inteligencia, el alma, el espíritu. A lo mejor Platón es simplemente la excusa para no querer ver los enormes influjos orientales, que en el mismo ateniense se observan en sus tendencias órficas y pitagóricas. Pero lo cierto es que el hedonismo pasó a signar el planteamiento en favor de las bajas pasiones humanas, de la degeneración del hombre, de la perversión corruptora. Un personaje como Epicuro, al que nosotros hemos llegado a situar a la cabeza del hedonismo clásico, llegaría a ser menospreciado por su lascivo y nefasto pensamiento.¹²⁰

Todavía quizás hoy un trabajo de este tipo pueda llegar a perturbar alguna conciencia, por suerte que es así, pues a fin de cuentas algún placer debería acarrear.

Bibliografía

- Aristote, *Éthique de Nicomaque*. Librairie Garnier Frères, Paris, 1951.
- Barnes, Jonathan, *Los presocráticos*. Cátedra, Madrid, 1992.
- Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.
- Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (v. II) Herausgegeben von Walter Kranz. Zürich, Weidmann, 1967-69.
- Διογένης Λαέρτιος, *Απάντα* 2. Κάκτος, Αθήνα, 1994.
- Epicuro, *Obras*. Turín, 1990. Edición de Graziano Arrighetti.
- García G., Carlos y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro*. Barral, Barcelona, 1974.
- García Gual, Carlos, *Epicuro*. Alianza, Madrid, 1993.
- Guthrie, W., *A History of Greek Philosophy* (v. II y V). Cambridge University Press, Cambridge, 1962. Consultada también la versión al español editada por Gredos, Madrid, 1992.
- Imschoot van, P., *Teología del Antiguo Testamento*. Eds. Fax, Madrid, 1969.
- Kirk, G. y otros, *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1987.
- Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*. Losada, Buenos Aires, 1983.
- Mourlon, Pierre, *El hombre en el lenguaje bíblico*. Verbo Divino, Navarra, 1987.
- Poratti, Armando y otros, *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1981.
- Platón, *Las leyes*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985 (edición bilingüe).
- Platón, *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1993.
- Platonis, *Opera II*. Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Platón, *La república*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (edición bilingüe).
- Ross, W. D., *Aristóteles*. Sudamericana, Buenos Aires, 1957.
- Tresmontant, Claude, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Taurus, Madrid, 1962.
- Von Rad, Gerhard, *La sabiduría en Israel*. Madrid, 1974.
- Wolff, Hans W., *Antropología del Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1975.
- Utilizados también tres diccionarios de idioma griego: Bailly, A., *Dictionnaire Grec-Français*. Hachette, Paris, 1950.

- Pabón, José, *Diccionario manual griego-español*. Bi-bliograf, Barcelona, 1981.
- Sebastián Y., Florencio, *Diccionario Griego-Español*. Sopena, Barcelona, 1984.

Notas

1. Entre otros: deleite, delicia, agrado, satisfacción, gusto, goce, felicidad, alegría, dicha, regocijo, júbilo, diversión, contento, entretenimiento, recreo, éxtasis, concupiscencia, erotismo, lujuria, vicio. (Consultado el *Diccionario de sinónimos y antónimos* de la Editorial Océano. Barcelona, 1988). Lo mismo ocurre en las lenguas antiguas; en latín, por ejemplo, se usan para designarle entre otras palabras: voluptas, delectamentum, delectatio, gaudium, laetitia, oblectamentum, dulcedo, jucunditas, libido, deliciae, licentia, etc. En griego: ἡδονή, ἀκολασία, ἀσέλγεια, ἀπόλαυσις, πολυτέλεια, τέπψις, χαρά, εὐθυμία, ἐπιθυμία, φαιδρότης, εὐχερής, πλεονεξία, κτλ.

2. El tema se encuentra en fragmentos como los siguientes: 9, 37, 13, 29. Recordemos sólo un breve texto citado por Alberto Magno (*De Veget.* VI 401. En Diels, H.-Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, 1967-69 [de aquí en adelante lo referimos con la abreviatura DK]): *Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comendendum.*

3. Frag. B 32 (DK 68).

4. Cf. capítulo correspondiente de Guthrie, W., *A History of Greek Philosophy II*. Cambridge, 1962, págs. 489-502.

5. DK 68 A 167. Stob. II 7, 3. Cf. también A 167-169 y B 4, 215 y 216.

6. Θυμός tiene diversas acepciones: soplo, vida, sentimiento, voluntad, deseo, corazón, etc.

7. Cf. DK 68 A 169. *Cic. de fin.* V 8, 23.

8. Δημοκρίτῳ δε γέλωσ ἐπήει. (DK 68 A 21, Stob. *Flor.* III 20, 53) (La risa sobrevénia en Demócrito).

9. Cf. 68 A 170.

10. Cf. 68 B 189.

11. Cf. 68 B 191.

12. DK 68 A 167. Stob. II 7, 3.

13. Según cuenta Cicerón (DK 68 A 169, *de fin.* V 29, 87) Demócrito se habría quitado la vista para acercar más su ánimo al pensamiento. Recordemos aquel pasaje en que el abderita circunscribe en el pensamiento mismo sus deleites:

τὸν λόγον ἐντὸς ἧδη τρεφόμενον καὶ ῥιζοῦμενον ἐν ἑαυτῷ καὶ κατὰ Δημοκρίτον αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρφιας ἐπιζόμενον λαμβάνειν. (DK 68 B 146. Plut. de prof. *in virt.* 10, p. 81) (la razón dentro de sí misma se alimenta y se fundamenta, y según Demócrito está acostumbrada a alcanzar los placeres desde sí misma.)

14. DK 68 B 4. Clem. *Strom.* II 130.

15. DK 68 B 71. Demokrat. (Este nombre "Demócrates" ha sido considerado una variante del propio del abderita, pues no parece haber existido un filósofo con tal nombre y pensamiento.)

16. Es difícil traducir con exactitud el texto griego, nótese como la palabra ἀηδίας resulta una variante negada de ἡδονή. El fragmento se podría interpretar así: los placeres inoportunos (inconvenientes o inútiles) producen displaceres (¿acaso hastío?) o sinsabores (como traduce Barnes, *Los presocráticos*. Madrid, 1992, pág. 624)

17. Cf. 68 B 74.

18. 68 B 211.

19. 68 B 194.

20. La palabra τέρψις es sinónimo de ἡδονή, aunque se usa más para decir de excesos (significa entre otras cosas: *hartazgo, plenitud*). Aquí también le podría traducir por alegría. A este propósito recordemos este hermoso texto: βίος ἀνεόρταστος μακρῆ ὁδὸς ἀπανδόκευτος (68B 230) (una vida sin alegrías -festejos- es un largo camino sin albergue).

21. 68 B 207.

22. Cf. 68 B 235.

23. 68 B 232.

24. De los discípulos de Aristipo tenemos noticia de su hija Areta, su sobrino Aristipo el joven, además de Teodoro el ateo (que se acerca al cinismo) y Anníceris (que tiende a valorar más el altruísmo y el sacrificio habitual). Por su parte, de Hegesias se conocen referencias en las que no sólo defiende el suicidio y el pesimismo, sino también el egocentrismo (cf. apartado de Aristipo en la obra de Diógenes Laercio).

25. Es importante señalar que Diógenes al referirse a la doctrina no habla directamente de Aristipo, sino de sus seguidores, aunque sí estaban estos inspirados por su particular vida y doctrina.

26. Un ejemplo: Layda era el nombre de su compañera, una meretriz reconocida. A ella le dedica supuestamente dos escritos.

27. Φασὶν οὖν οἱ Κυρηναῖκοι κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν (Sextus, *adv. math.* VII 191 [este fragmento está tomado de De Vogel, *Greek philosophy I*. Leiden, 1969]) (Dicen los cirenaicos que los criterios son las experiencias [pasiones], sólo ellas se comprenden y alcanzan a ser veraces).

28. Diog. II 87. Contamos con la edición de EKA-ΔΟΣΕΙΣ ΚΑΚΤΟΣ, Αθήνα, 1994.

29. Se refiere al fin último que luego será asumido por Epicuro.

30. Diog. II 87.

31. Aelian., *Var. Hist.* XIV 6. De Vogel.

32. Aristocles ap. Eusebio, *Praep. ev.* XIV 18, 32. De Vogel.

33. Diog. II 88.

34. Diog. II 87.

35. Stob., *Flor.* 17, 18. De Vogel.

36. *Historia de la filosofía griega* V. Madrid, 1992, pág. 236.

37. Cf. p. 31.

38. 585 d-e. Texto griego tomado de la edición bilingüe de José Pabón y Manuel Fernández de *La república* (tomo III). Madrid, 1981.

39. Guthrie, *op. cit.*, pág. 212.

40. τὸ φρονεῖν, τὸ νοεῖν, τὸ μεμνήσθαι, δόξα ὀρθή, ἀληθεῖς λογισμοί.

41. Πλάτωνος, Φίλητος, 20 b 7-9. En Platonis, *Opera* (Tomus II). Oxford, 1986.

42. 22 d 4-9. Este estilo de presentar ya desde el principio la resolución final no es el más agradable de leer; señala Guthrie que esto hace del Filebo uno de los diálogos más aburridos de Platón.

43. Cf. 27 b 7-9

44. 31 a 8-10.

45. En un estado tal podrían vivir los dioses, dado que no parecerían deterioro ni recuperación alguna. No tendría sentido en ellos el dolor o el placer, sobre todo en su condición de seres en plenitud de bien.

46. En diversos lugares del texto parece estar preanunciando, aunque de forma negativa, la doctrina epicúrea (cf. 35ss).

47. Guthrie destaca en su comentario (*op. cit.* pág. 241) que las formas de este talante son las abstractas geométricas, planas o sólidas, en tanto los sonidos habrán de ser "notas puras únicas" (refiere al pitagorismo como paradigma). Siento discentir en esto último, puesto que parecieran ser los intervalos los que más preocuparon a los pitagóricos, esencialmente los consonánticos (cuarta, quinta y octava); esto si aceptamos el supuesto del pitagorismo en el texto.

48. 51 b 6-7.

49. *Op. cit.*, pág. 213.

50. 54 d 4-7.

51. Guthrie, *op. cit.*, págs. 249-250.

52. 67 a.

53. 732 e. Texto griego tomado de la edición bilingüe de José Pabón y Manuel Fernández de *Las leyes* de Platón (tomo I). Madrid, 1985.

54. Por ejemplo, *Retórica* A, 11 y *Política* H, 1.

55. Cf. *Ética nicomaquea* VII, 1.

56. VII, 4, 2. Texto griego tomado de la edición de Jean Voilquin: Aristote, *Éthique de Nicomaque*. Paris, 1950.

57. VII, 12, 3.

58. VII, 12, 7.

59. Aquí habla en especial de los animales.

60. W. D. Ross, *Aristóteles*. Buenos Aires, 1957, pág. 323.

61. VII, 14, 7. Estos placeres son quizás los que le hacen decir: μάλιστα γὰρ δοκεῖ (ἡδονήν) συνφκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν (X, 1, 1) [parece que (el placer) es lo que cohabita principalmente con nuestra especie].

62. VII, 14, 8.

63. De una manera "más equilibrada", sugiere Ross (*op. cit.*, pág. 324.)

64. X, 2, 1.

65. Analogía con la visión (ἡ ὄρασις).

66. X, 4, 1.

67. Ross, *op. cit.* pág. 325.

68. X, 4, 4.

69. El adverbio νῦν con artículo se traduce por "instante", aunque aquí parece más apropiado dejarlo como tal.

70. X, 4, 6.

71. X, 4, 8.

72. X, 4, 10.

73. Esta sección debe buena parte de sus contenidos a un curso sobre el epicureísmo impartido en 1992 en nuestra universidad por el maestro don Ángel Cappelletti.

74. Recordemos que según Diógenes Laercio, quien dedica todo el décimo libro de su obra a este personaje, él mismo se declaraba autodidacta. No obstante pudo conocer el aristotelismo y el platonismo (su primer maestro sería Pánfilo, un platónico del que poco o nada sabemos), pero sobre todo tuvo formación en el atomismo y, quizás, en el pirronismo, por vía de Nausíffanes de Teos (democríteo relacionado con Pirrón), de quien sería discípulo.

75. Epicuro, *Fragmenta et testimonia selecta*. Fr. 409 Usener. Citan Carlos García y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro*. Barcelona, 1974.

76. Ἐπικούρος, Κύριαι δόξαι IV. En Epicuro, *Opera*. Edición de G. Arrighetti, Turín, 1973.

77. Este verbo se usaba para signar el colocarse en orden de batalla.

78. Πρὸς Ἰδομενέα [52] 4-5. Ed. Arrighetti.

79. *Frag. et test. sel.* Fr. 436 Us. (Citan García G. y Acosta, *op. cit.* pág. 154)

80. Suele traducirse aquí "vivir feliz", lo cual en efecto sirve de sinónimo en este pensador.

81. Esto no es en el sentido de la búsqueda de la inmortalidad. Nosotros no tenemos porque aspirar a ser eternos, en la medida en que nuestra mente bien haya comprendido los límites de nuestra vida. Nuestra existencia puede ser ya perfecta, en tanto y en cuanto seamos libres (cf. Κύριαι δόξαι XX).

82. *Frag. et test. sel.* Fr. 116 Us.

83. *Epistularum fragmenta*. 123 [1] 11 7 (182 Us). En Arrighetti.

84. "Vivir suntuosamente", "darse lujo".

85. ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν. [*Epistula ad Menoeceum* 131, 8-9. Ed. Arrighetti] (En consecuencia, cuando decimos que el placer es el fin, no hablamos de los placeres de los desenfrenados ni de los que permanecen en el disfrute.)

86. Cf. *Ibid.* 129.

87. *Ibid* 132, 3-4.

88. *Ibid* 130, 6-8.

89. *Ibid* 131, 1-2

90. *Ibid* 132, 1-3.

91. Κυρ. δοξ. XXIX.

92. ποικιλία policromía.

93. Preocuparse por el placer sexual no es conveniente, pero esto no significa que deba suprimirse,

οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τάγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων. [*Frag. et Test. sel. Fr. 67 Us*] (porque no entiendo qué cosa llegaría yo a pensar que fuese el bien, suprimiendo los placeres del gusto y los del amor.)

94. Cf. Κυρ. δοξ. XXIX.

95. *Ep. ad Menoec.* 132, 11-12.

96. *Frag. et test. sel. Fr.* 70 Us.

97. *Ibid.* Fr. 512 Us.

98. Michel Legrain, *Le corps humain*. París, 1978.

Cita Pierre Murlon, *El hombre en el lenguaje bíblico*. Navarra, 1987, pág. 61.

99. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca, 1975, pág. 22.

100. Cf. Murlon, *op. cit.*, pág. 10-12.

101. Las citas bíblicas están tomadas, excepto cuando se señale lo contrario, de la edición de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, 1987.

102. Claude Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid, 1962, pág. 151.

103. No cuento con la suficiente formación para manejar el hebreo, me limito a transcribir las palabras tal y como aparecen en aquellos que supongo los mejores trabajos a este respecto.

104. Wolff, *op. cit.*, pág. 25.

105. Versión de Wolff, *ibid.*, pág. 27.

106. *Ibid.*, pág. 32.

107. *Ibid.*, pág. 34.

108. Wolff subtitula la sección en que trata este tema así: *Basar*, el hombre efímero (*Ibid.*, pág. 45).

109. P. Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid, 1969, pág. 347.

110. Cf. Epístola a los romanos 7,5.

111. Wolff, *op. cit.*, pág. 51.

112. En el texto Oholibá representa a Jerusalén.

113. Versión de Wolff, pág. 47.

114. Cf. *Éxodo* 20,1.

115. Cf. cap. 15.

116. En el *Génesis* (19, 4-5) se habla del pecado de los sodomitas que gustaban del "pecado contra la naturaleza".

117. *La sabiduría en Israel*. Madrid, 1973, pág. 106-107.

118. *Ibid.*, pág. 111.

119. Refiere la *Biblia de Jerusalén*, pág. 911.

120. Francisco de Quevedo escribe en su *Defensa de Epicuro contra la común opinión*:

No es culpa de los modernos tener a Epicuro por glotón y hacerle proverbio de la embriaguez y deshonesto lascivia; lo mismo precedió en la común opinión a Séneca; execrable maldad fue en los primeros, que le hicieron proverbio vil para los que les siguieron necesariamente después. (Tecnos, Madrid, 1986, pág. 4).

Luis A. Fallas
Escuela de Filosofía,
Universidad de Costa Rica
2060 Montes de Oca
Costa Rica