

## De las sensaciones al Jardín

### Una interpretación materialista de las sensaciones

---

**Summary:** *The concept of the outside is born during the evolution of materialistic thought in Antiquity, as a consequence of material contact. In the Hellenistic period, materialism procures also a control over sensations: as medication or ethics. It entails an individualistic ethic.*

**Resumen:** *En la evolución del pensamiento materialista de la Antigüedad griega nace el concepto de lo exterior como consecuencia del contacto entre la materia. Para la época helénica, el materialismo también procura un control de la sensación: una medicación o una ética. Conduce, pues, a una ética individualista.*

¿Debería acaso escribir para aquellos que “no tienen otros frenos que sus deseos y otras leyes que sus caprichos”?<sup>1</sup> Es ésta la propuesta para aquellos engañados por las formas que insistentemente dicen algunos debemos contemplar, olvidar tales cosas y considerar que cuanto se ha pensado sobre las cosas de este mundo no tiene fundamento en ellas por el ligero y apresurado análisis que suelen hacer, sino en la alteración de la mente. En su lugar invito al lector a que considere el contacto como aquello que es constitutivo de las sensaciones de las cuales somos nosotros objeto, y en particular de la mecánica del placer que en ellas hay. Para ello recurro a los antiguos que trataron el asunto.

Las sensaciones son puramente materiales. Este supuesto conduce a sostener que ellas son

producidas bajo una modalidad de contacto de índole, por así llamarla, corpuscular, tal que el mismísimo Platón, viejo maestro de las formas, también piensa así, con lo cual debería caer él en cuenta de sus equívocos. El placer tiene su propia mecánica a partir de la noción de contacto y de cuerpos ínfimos. He de presentar la manera en que se producen las sensaciones. Este modelo que sirve para comprender la relación de la materia con lo meramente individual, cosa que es producto más bien de la abstracción, sin embargo, sirve para comprender la estructura moral y política de los individuos respecto de la polis en estos asuntos hedonistas. Se verá que la mecánica de los placeres construye un figura política como el Jardín.

Cuando la tierra no había aún consumido al viejo Empédocles, ni vomitado su sandalia, había considerado él que hay un Esfero único, conjunto del todo, constituido por cuatro elementos, fuego, aire, tierra y agua, que eran mezclados y divididos periódicamente por dos fuerzas universales como la Amistad y el Odio, la primera dueña de la próspera calma del mundo y la otra artífice de las criaturas, dueña de la hostilidad propia de Ares. Todo esto se le hacía inteligible gracias al medio por el cual se le hacía patente, lo cual constituye las relaciones de los elementos y de las fuerzas, “pues vemos por la tierra la tierra, por el agua el agua, por el éter el divino éter, por el fuego el destructivo fuego, el cariño por el cariño y el odio por el odio funesto. A partir de ellos se constituyeron en armonía todos los seres y por ellos piensan y experimentan placer y aflicción.”<sup>2</sup>

¿Es, pues, el pensamiento otra cosa que sensación y la sensación otra que la alteración de la materia? Aristóteles insiste en que Empédocles explicaba algunos fenómenos gracias a la existencia de poros invisibles por su pequeñez, “abundantes y en hileras dispuestos, y tantos más tienen cuanto más diáfanos son”.<sup>3</sup> La sensación se produce como una adecuación a los poros de cada órgano, como si la sensación fuera el contacto del caudal cuando toca las paredes de los arcos de un puente, y por ello piensa Teofrasto que deberíamos siempre tener sensación, crítica bien insensata.

Mas no basta ello para sentir, pues si por la “tierra”, vemos, es claro que la sensación requiere la identidad de la materia en contacto: identidad de los contactos. El gran médico, hacedor de curaciones milagrosas, sostiene que los placeres son los contactos semejantes y los dolores los contactos desemejantes, y no como afirma Teofrasto, que toda sensación es por lo semejante.

Aecio reúne a Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro y Heráclides, y de ellos afirma que todos ponen en relación la sensación con los poros; sin embargo, no se sabe de otra noticia que acredite a todos ellos. Empero, se puede decir que al menos Demócrito y Anaxágoras sostienen también que la sensación es una alteración de los cuerpos y de la materia en general.

De esta manera, para la inteligencia clazomenia las débiles percepciones de la mezcla, que es aquello perceptible, se producen por contrarios. Reconocemos al objeto frío por nuestra caliente piel, y al caliente por nuestra fría piel según la deficiencia de cada uno<sup>4</sup> (pues debe admitirse por principio como lo hiciera luego Aristóteles que este tipo de términos son relativos). Lo semejante no afecta a lo semejante. Los “poros” de Anaxágoras, si tienen a bien existir, no son como los de Empédocles, porque no es aquí realmente el contacto el productor de sensaciones, sino el contacto de lo desemejante —de ahí tal vez la confusión del discípulo de Aristóteles en su juicio sobre Empédocles. Por ello, cuando hay contacto entre partes desemejantes, hay dolor, afirma la inteligencia. Si ha de considerarse que existe el placer, de lo cual no habla él nada, debe

ser la carencia de contactos o contactos entre semejantes; mas lo primero no puede ser, ya que él niega la existencia del vacío. Lo segundo sería, por ende, el placer pero no es una sensación en sentido estricto sino una carencia de ella: arrebatare el contacto de cuerpos diferentes.

Demócrito es otro que piensa de manera similar, cuando considera que tanto el pensamiento como la sensación se deben a una modificación del cuerpo, pues del primero afirma que es el aquietamiento de los órganos sensoriales, por lo cual el pensamiento ha requerido de una tal modificación. Y agrega que el contenido de un pensamiento se altera cuando se altera el individuo,<sup>5</sup> lo cual puede conducir a un “pensar de otra manera” (que sería el modo formal de un desequilibrio corporal como la ira). El alma es un cuerpo y no queda claro que exista una real separación del alma y del cuerpo.

Pero también sostiene aparentemente que “si tanto la sensación como, en general, la alteración es una afección, es imposible que cosas que no son las mismas se afecten, sino que lo diferente afecta a lo que no es diferente, de modo que lo que afecta es lo mismo, es decir que la afección depende de cosas semejantes. Por lo cual, sobre estas cosas, se pueden sostener ambas posibilidades.”<sup>6</sup> Esto significa que el origen de la sensación en cuanto alteración es parte de elementos desemejantes, mientras la afección tiene que resultar de elementos semejantes. Pero las sensaciones son contactos de partículas o, simulado bajo el lenguaje tradicional, contactos entre lo exterior y lo interior de los individuos. “En un sistema puramente materialista, no puede haber forma de comunicación entre un cuerpo y otro excepto la del contacto.”<sup>7</sup>

Ahora bien, tanto el conocimiento como la sensación en cuanto afección son pasivas, es decir, como impresiones o imágenes de lo “exterior” en los individuos, de la misma manera en que los dioses, en cuanto benéficos o perjudiciales, son imágenes, beneficio o perjuicio. El pensamiento y la sensación son reformas a los estados corporales o disposiciones.

Se ha visto, pues, que las sensaciones son producto tanto de la semejanza como de la desemejanza, según el atomista, pero en ellas mismas

no está el ser de lo placentero o de lo doloroso de ellas, sino en la carencia de la medida. Las sensaciones aparecen como dolores o placeres por el defecto o el exceso, el deseo no debe nunca ser desmesurado,<sup>8</sup> así por ejemplo, de los placeres del vientre su exceso sólo produce placeres breves, lo cual ha de producir por el exceso mismo muchos dolores después. Mas aquello que se desea siempre cuando el deseo es satisfecho, produce un placer breve, pero al cesar éste, nace de nuevo el viejo deseo de las mismas cosas... La vida debe ser más austera y mesurada, pese a todo.

El contacto tiene como característica el ser constante, debido a que la relación entre la materia es un continuo siempre. En Empédocles y Anaxágoras la materia se agrega o disgrega, por alguno de los dos principios en el caso de Empédocles, o por la inteligencia en Anaxágoras. La disgregación sólo es otra forma de agregación, es decir, la materia se recompone de otra manera, pero no hay discontinuidad. La diferencia del planteamiento de Empédocles y Anaxágoras parece estar en el uso de los términos más que en una diferencia real del planteamiento del problema. Finalmente, en Demócrito el vacío parece un impedimento para sostener la constancia del contacto y la contigüidad de la materia. Es decir que habría separación de los cuerpos a causa de lo inconstante del contacto y lo fortuito del movimiento de los átomos. Empero, el vacío es más que todo una hipótesis para el movimiento. Los cuerpos, después de todo, tienen en su interior vacío: los cuerpos son el resultado no tanto de los átomos sino del modo de agregación (entrelazamiento o *epallaxis*) de éstos, es decir, por la figura, el orden y la posición. Además, de las noticias se desprende que siempre hay sensaciones (sean por lo semejante, sean por lo desemejante), lo cual implica que siempre hay contacto. El contacto es constante pero no a modo de un *continuum* extenso, sino de una sucesión constante de choques entre las partículas del cuerpo y las externas.

Me refiero al problema de la exterioridad, que hasta ahora había pasado desapercibido. La exterioridad como concepto ha surgido vacuamente o vagamente entre los anteriores presocráticos como Tales, Anaxímenes o Anaximandro, y aquí aparece, primero bajo la noción de límite,

pues no es ésta ni siquiera una forma, aunque pueda ser representada, en Anaxágoras y Empédocles, pues la formulación de los *poros* implica un pasaje como bien significa el término *poros* en griego, un movimiento cuya dirección es muy bien determinada, al igual que su sentido. Sin embargo, tal noción carece de contenido. Los poros muestran que no existen estados sino tránsitos de la materia, comunicación entre los cuerpos. Mas la noción de cuerpo no está bien definida, es decir, individualizada bajo un principio epistémico que sirva para reconocer la diferencia de los individuales. Esta es una nota especial: los cuerpos son singulares porque los movimientos de los conjuntos atómicos o materiales (ya sea la mezcla cualitativa de Anaxágoras, la violenta disgregación-conjunción de Empédocles o los agregados atómicos de Demócrito parecen describir la ubicación en el espacio y en el tiempo de los conjuntos). La noción de unidad de los individuales o de los individuos radicarán entonces, no en la permanencia substantiva de Parménides, inmóvil e inmutable (hipótesis imposible), sino en la unidad del movimiento, no en el del flujo universal y eterno de un Heráclito, sino uno cuantificado, o más bien, cuántico respecto de ese flujo perpetuo (un *quantum* de movimiento). Precisamente esa raíz de la unidad individual es la que desdibuja la dicotomía falsa de lo exterior y lo interior, de lo externo y lo interno. De una manera más concisa he de decir que los pensamientos, por ejemplo, o las sensaciones no pertenecen a un individuo, menos a un sujeto, sino que constituyen ocasionalmente a causa de su movimiento propio a un singular, lo cual es más concreto materialmente que un individuo.

Recapitulo lo dicho sobre los tres primeros materialistas. Tanto Anaxágoras como Empédocles consideran que es gracias al contacto que se tiene sensaciones, pero el primero sostiene que es el contacto de los contrarios el productor de ellas y que éste es por el dolor, mientras el otro dice lo contrario. Demócrito resulta de la opinión de ambos en cuanto afirma que semejanza y desemejanza producen placer o dolor, pero el criterio no radica en el contacto mismo sino en la medida del contacto. La matriz de la mecánica sensorial de los tres es continuista, debido al permanente contacto

para la producción de los placeres, pese a las diferencias que pueda haber en sus opiniones sobre el vacío. Tienen, sin embargo, una característica propia dentro de dicha matriz: Empédocles es de una mecánica continuista, Anaxágoras de una discontinuista y Demócrito hylemensor o cinemensor.

Ahora considérese al último de los materialistas antes de considerar a Epicuro, aunque éste es un extraño caso debido a que le preocupan más las formas que las sensaciones ya que éstas no producen ciertamente un verdadero conocimiento tal como lo señala en la *República*. Platón establece que la procedencia de la sensibilidad es el movimiento,<sup>9</sup> y el dolor y el placer de manera muy similar a Demócrito se describen. El dolor es un proceso o movimiento violento en el individuo y contra su naturaleza, mientras el retorno a la situación de equilibrio es el proceso placentero.<sup>10</sup> A diferencia de los otros, las sensaciones placenteras dependen dialécticamente de las dolorosas, como en el *Fedón* o en el *Filebo*. Las variedades de cuerpos derivan de las variedades de figuras geométricas, sus combinaciones y sus transformaciones mutuas, y de las variedades de cuerpos derivan a su vez las sensaciones en cuanto impresiones. Esto nuevamente no lo distingue de su rival (Demócrito). Así, cada elemento por su composición geométrica tiene efectos diferentes sobre el cuerpo. Pero la alteración del cuerpo en placer o dolor no se manifiesta sino en el proceso violento de alteración, o mejor dicho, y para poner orden en los términos, las sensaciones, en sentido estricto o en los mismos términos de los materialistas anteriores, son sólo para Platón por la desemejanza, aunque su sistema de conocimiento proceda por la semejanza, pues el cuerpo en su naturaleza misma siempre está saludable y equilibrado, por lo cual el estado de placer, si no ha habido alteración alguna, no es realmente perceptible. El placer sólo sobreviene por causa de la alteración corporal que es una enfermedad, una desmesura.

El hecho de que el placer-dolor sea una mezcla en el sentido del que habla en el *Filebo* indica que el placer y el dolor no son propios, sino que provienen de la inserción del individuo en un mundo móvil. Esta visión precisamente revela el contenido de la exterioridad como concepto,

pues claramente el individuo en Platón entra en conflicto con sus facultades interiores, que ya no son imágenes al estilo de las de Demócrito, almas susceptibles de ser desequilibradas y luego tal vez saludables. Aquí no es una mera prudencia atomista la que vale, sino que se insta, además de ella, el valor de la salud. La salud no sólo reproduce obviamente la armonía típicamente griega, sino que induce un valor en el individuo como natural y propio de él; los otros están alejados del criterio de individuo, si no son saludables: los enfermos han de ser descartados, los hombres llenos de dolor han de dejarse al abandono o curarlos. El disvalor del dolor no hace, sin embargo, que el placer sea realmente un sobrevalor, puesto que él en cuanto sensación no es buscada. Lo buscado es el retorno a la salud (estructuralmente equivalente al placer) pero sólo en cuanto disuelve el dolor y el desorden corporal.

Las enfermedades repercuten en las encarnaciones. Platón y Empédocles siguen a los pitagóricos,<sup>11</sup> aunque de la lectura de los fragmentos se nota que Empédocles piensa más en relación con la totalidad de los hombres y no en función de los individuos.<sup>12</sup>

El desorden corporal también abarca a la polis. Si en el siglo VI los griegos poseían una sensibilidad elitista y aristocrática, la polis se encontraba unida por los valores de las elites. La *aretê* estaba constituida entonces por ese equilibrio entre la *hybris* trágica y la *sophrosyne*. La identidad de la polis era proporcionada por sus atletas, sus héroes, y sus dioses. Las virtudes agónicas contribuían al buen orden de la ciudad, la *eunomia*.<sup>13</sup> Sin embargo, para la época de Platón, la unidad de la ciudad se había claramente perdido. La lucha de partidos se convierte en la fractura del cuerpo social, evidenciando los intereses de una clase comerciante emergente. Esta clase promovía la igualdad, la cual suponía ya no la perspectiva unitaria de clase, impuesta verticalmente en la ciudad por los aristócratas, sino más bien la perspectiva individualista. Esto es la pérdida del equilibrio social y político a la cual responde la filosofía platónica. Dentro de las políticas de los demócratas hay una lucha en favor de la ley, porque ésta es la que posibilita la igualdad; después de todo la democracia ateniense no

era más que una *isonomia*. Ha quedado atrás la *physis* superior, generadora de los valores agónales. Tanto Platón como los sofistas de su tiempo encarnan la lucha política como una lucha entre la naturaleza y el derecho.

Pero Platón ya no podrá sobreponer a la naturaleza los valores que los viejos aristócratas habían asociado a ella. La ambigua decisión de Platón por el camino de la ley, conduce al regulamiento social de la conducta individual, porque los individuos no traslucían los valores de su clase, los de su ciudad, de manera unitaria. Epicuro ve las cosas con mayor angustia. Los tiempos de gloria de los griegos han pasado y la decadencia no hace más que acentuarse. Entre la Academia y el Jardín, no hay mayor diferencia en ese sentido. Epicuro toma la misma línea, pero constata que la solución no puede ya más ser social o política en el sentido de abarcar a toda la ciudad. La solución se presenta de manera individualista como lo es el problema. La saciabilidad de los placeres, contrario a lo que formulaban Platón o Aristóteles, es el mecanismo de control del individuo dentro de la teoría hedonista de Epicuro.<sup>14</sup> Las estrategias se han desplazado, pero para la época de Epicuro tenemos claramente formado al individuo. Obviamente no hace más que marcar más los rasgos que venían configurándose un siglo antes.

Epicuro concede los postulados básicos del atomismo clásico. Sobrevive la tesis del contacto, cuando sostiene al menos dos formas de "visión", la sensorial y la intelectual; la primera tocaría la totalidad del cuerpo (cuerpo-alma: *anima*) y la segunda el alma racional (*animus*) a través de los poros,<sup>15</sup> en la cual quedarían variadas formas de simulacro que no interesa mencionar. Los poros, sin embargo, han desaparecido de la explicación de las sensaciones en sentido estricto, y sirven más para explicar cuestiones meteorológicas, por ejemplo. Lo semejante o lo semejante produce la sensación, placentera o dolorosa, pero esto último sólo lo determina una forma de la medida, como lo es la prudencia. No abandona aún al viejo maestro de la mecánica.

El placer es el fin natural en sí mismo considerado —suelen decir.<sup>16</sup> Pero realmente este principio de la vida feliz no está considerado en sí mismo. No se convierte —¡Sade escuchara!— el

placer por el placer bajo una forma de imperativo categórico. Epicuro busca la salud del cuerpo la cual ha de proporcionar la vida feliz. El placer es epifenómeno de la armonía de la naturaleza.<sup>17</sup> Dicha salud no es sino una armonía del cuerpo. ¡Cuánto platonismo! Mas añade que dicha forma de salud consiste en la simplicidad de los actos: saciar la sed equivaldría siempre a la mayor borrachera posible, por lo cual, el placer consiste en saciar la sed o satisfacer las necesidades, aplacar el dolor de la ausencia de la armonía. El placer elimina el dolor.<sup>18</sup> ¡Cuánto platonismo! Esta es la autarquía del Jardín, la autosuficiencia... "Es lo se puede llamar la estructura «heautocrática» del sujeto en la práctica moral de los placeres."<sup>19</sup> El Jardín es como la *polis* platónica, no requiere del afuera, ahí donde acechan los enemigos de la justicia. El relativismo no puede ser mayor cuando supone alcanzar esa individualidad: las virtudes parecen ser los medios para alcanzar el fin. Y recomienda un fármaco cuádruple (*tetrapharmakos*): tener opiniones piadosas sobre los dioses, vivir sin temor a la muerte, constatar el fin de la naturaleza y procurar alcanzarlo y reconocer los límites de los males, pues son breves o ligeros en intensidad.<sup>20</sup>

Regreso al placer. De dos tipos hay. Los que están en movimiento, que son en el cuerpo el beber y en el alma la alegría (*chara*) y los quietos (*katastêmatikê*), que son en el cuerpo la ausencia de dolor y en el alma la ausencia de perturbación (*aponia* y *ataraxia*, respectivamente).<sup>21</sup> Constitutivo de lo individual como natural es el placer quieto, catastrófico... se ha perdido la noción de singular de los viejos materialistas. Los placeres móviles conllevan un desequilibrio, dolores, como los descritos por Demócrito como producto de los excesos del vientre: la alegría de la bebida, el malestar de la resaca matutina.

Los placeres y los dolores son carentes de objeto, cosa de hacer notar. Son actos cuyo valor radica en la sensación misma, puesto que el hambre no es hambre de pan o la sed sed de vino, sino que dichos contenidos pertenecen, como bien lo habría de notar después Sade,<sup>22</sup> al gusto. Esto enfatiza el carácter teleológico, en el sentido de no ser afectos para algo. Sin embargo, si bien se aleja la naturalidad de los afectos, lo natural del

placer, tanto por Demócrito como por Epicuro, el placer es buscado como un estadio que está fuera de la constitución del movimiento de los corpúsculos. Introduce así no una voluntad en ellos, sino un fin para los contactos, un estado para las sensaciones, un apaciguamiento de la materia bajo la forma de la armonía.

Ahora el individuo está definido precisamente por ese cálculo de placeres que han de conducir a la felicidad, a la salud del cuerpo. Epicuro sigue dentro de la matriz continuista, mas ha enfatizado el carácter atomista *cinemensor* a tal punto que ha creado una especie de mecánica del *horror vacui* (eso explicaría el por qué su mundo visto desde fuera, bajo una situación hipotética, parece no tener movimiento). Es una mecánica inducida. Pero las determinaciones del individuo también alcanzan otras perspectivas, derivadas precisamente de esta mecánica y de la evolución que he tratado de mostrar. A continuación las expongo.

Epicuro formula una ética que carece, ya lo había indicado, de imperativos categóricos, aunque formula la conveniencia y necesidad de la autosuficiencia del ciudadano. Esto es una nota precisamente de la autosuficiencia: en principio la autosuficiencia es autosuficiencia del singular, pues se supondría que el movimiento mencionado lo define como singular. Sin embargo, la autosuficiencia, si no es el mero flujo de sensaciones que los primeros materialistas mencionados no prescribían pero adelantaban, consiste en alcanzar el estadio mencionado de lo indoloro y lo imperturbable. Entonces, no es autosuficiencia del singular. Este ya ha desaparecido. Sólo habría el individuo, que sería precisamente lo que podría nominal y convencionalmente decirse como la autosuficiencia del singular.

La autosuficiencia que no está referida políticamente, es decir, colectivamente es una nueva visión social no presente explícitamente dentro de la Antigüedad. La autosuficiencia, como decía, es individual. Pero esto conlleva el acabamiento de la sociabilidad colectiva. La sociedad es fragmentada por el individuo. Realmente, antes de Epicuro, no había concepto de individuo sino que lo individual, desde la perspectiva de la sociedad era meramente orgánico, una función social, como todavía se puede observar dentro de

los decadentes sistemas filosóficos de la época. Así nace el individuo. Primero desde el interior y luego desde el exterior. La autosuficiencia cierra el Jardín, cuyas rosas son observadas solo por individuos y no por ciudadanos de la *polis*. Tal vez, contra la hipótesis contractualista del mismo Epicuro (muestra de la inconsistencia política de su mecánica), la sociedad no nació de un contrato social, sino de la individualidad de una tribu. La *polis* en su nacimiento, en su construcción guarda los signos de la medida, en sus calles, en sus plazas y monumentos, en sus templos y edificios, en sus jardines, y éstos, como sucede en el Jardín, guardan en su interior las formas de su nacimiento, veredas, arbustos, flores,... ¡habas!

Ahora bien, la autosuficiencia arrastra cosas. De las habas habría que hablar de una manera culinaria, pero Epicuro quiere que la dieta sea ética. La autosuficiencia —la conversión del Jardín en el Huerto— consiste en una práctica de los placeres o en la eliminación de los dolores o necesidades básicas. Además, no hay otras para el epicúreo. Esta práctica es ascética, allende el régimen dietético, porque se pretende evitar las costumbres, sociales por otra parte, de los disolutos que no impiden los temores. Los disolutos impiden consumir los fármacos epicúreos.<sup>23</sup> De ahí, la necesidad de distraerse o abstraerse de la sociedad. Los epicúreos son los disolutos de lo singular. La constitución del Jardín permite la práctica de las virtudes, en parte gracias a la disciplina laboral que facilita sostener la dieta.<sup>24</sup> Pero estos ejercicios convierten a su vez a los epicúreos en parte de un hospital, pues todos están para recobrar la salud. En la autosuficiencia, está la ética, la dietética y la curación<sup>25</sup> —mucho sería decir medicina. Una última característica de la autosuficiencia del Jardín y que complementa este movimiento hacia su interior es el cerrar el Jardín, lo cual ha de potenciar establecer un estado saludable, un estadio feliz... El encierro respecto de la interioridad pretende reforzar la ética, respecto de la exterioridad pretende evitar la caída, el *clinamen* individual. Se han de evitar las costumbres de los disolutos que fungen como tentaciones para placeres y dolores constantes, obstáculos para la felicidad.

Ahora se percibe claramente que el exterior o lo externo en cuanto conceptos poseen un contenido; sin embargo, es un contenido que ha de ser negado. Mejor aún, fue elaborado para negarse como posible. Fuera del Jardín no hay habas. Con ello se desconoce el carácter orgánico de la polis o el estatuto civil de los ciudadanos. El exterior es convencional en el sentido de ser social. Es postulado para facilitar el encierro y practicar las virtudes que han de conducir al ansiado placer. Es un postulado del cálculo. Difícilmente podría encontrarse asceta alguno en Sodoma y Gomorra. Esto hace evitar, por otra parte, y de manera muy acomodaticia, entrar en conflictos con la sociedad, aunque su función ya es transgresora de la identidad cívica de ella. Si se abandona la política, los políticos no tendrán por qué intervenir.

Los placeres pertenecen, y termino así mi indagación, al encierro en Epicuro, porque ahí se pueden desenvolver mejor, por una parte. La mecánica epicúrea de los placeres tiende a ser estática con lo cual cierra un ciclo dentro de la historia de la filosofía griega tal y como ha sido presentada aquí. Y tesis adicional, que no puede todavía más que formularse como hipótesis de una futura investigación: la política y la polis generalmente no favorecen que las sensaciones sean un acto político o social, es decir, las sensaciones (y los placeres, consecuentemente) no constituyen un espacio público, habitual y cotidiano de la ciudad. Con los placeres se debe abandonar su figura de ciudadano, ha perdido sus facultades y funciones. El mismo placer epicúreo no es compatible con la política, madre de muchos deseos, envidias, caprichos y rencores que sólo traen dolores al individuo pero no al ciudadano, según este régimen u orden legal de las sensaciones. ¿Cómo se escriben las leyes del Jardín? Los caprichos de un placer inasible, motivo de la felicidad, encierro de los individuos.

## Notas

1. D.A.F.de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Gallimard, París, 1996, p.37.
2. Teofrasto, *De sens.* 10; Aristóteles, *Met.* B 4,1000b y *De anima* A 2, 404b. (Empédocles, B107 y 109). Para la numeración de los fragmentos de los presocráticos, sigo la tradicional de Diels y Kranz.
3. Aristóteles, *De gen. et corrup.* A 8, 324b.
4. Véase Teofrasto, *De sens.* 28.
5. Véase Teofrasto, *De sens.* 58. Ver, además, C.Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Russell & Russell, N.York, 1964, p.173.
6. Teofrasto, *De sens.* 49.
7. C.Bailey, *op.cit.*, p.162.
8. Véase Filodemo., *De ira* 38, 17, Demócates, 35 y 38 y Estobeo, *Florilegium* III 1, 210 y III 17, 38 (Demócrito, B143, B70, B102, B191 y B233, respectivamente).
9. Platón, *Tim.* 64 a-b.
10. Platón, *Tim.* 64 c-d.
11. Véase G.S.Kirk, J.E.Raven y M.Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, p.447.
12. Véase, por ejemplo, Sexto Empírico, *Adv. math.* IX, 129 (Empédocles, B137).
13. F.Rodríguez A., *La Democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 71.
14. G.Sissa, *El placer y el mal*, Manantial, Buenos Aires, 1998, p.85.
15. Epicuro, *Epist. Herod.*, 49.
16. Véase Epicuro, *Epist.Men.* 128-129.
17. Véase M.Conche, "Introduction" a Epicuro, *Lettres et maximes*, PUF, París, 1995, p.72.
18. Epicuro, *Max.Cap.* III y Sent. 37.
19. M.Foucault, *Histoire de la sexualité* Gallimard, París, 1997, vol.II (*L'usage des plaisirs*), p.95.
20. Epicuro, *Epist.Men.*, 133.
21. Diógenes Laercio, X, 136.
22. D.A.F.de Sade, "Justificación del placer", extracto de *Justine o las desventuras de la virtud*, recopilado en *Escritos filosóficos y políticos*, Grijalbo, México, 1970, pp.144-145.
23. Véase Epicuro, *Max. Cap.*, X.
24. M.Foucault, *op. cit.*, vol.II, p.145.
25. M.Foucault, *op. cit.*, vol.II, pp.131-132.