

## En torno al Protréptico de la Carta de Epicuro a Meneceo

Epicuro escribió, en el exordio de la *Carta a Meneceo*, un Protréptico o invitación a la filosofía, un elogio del filosofar. La razón del uso de este singular llamado se inscribe en el marco de los tópicos arraigados en la tradición filosófica y obedece a la influencia de determinadas situaciones de crisis que normalmente estimulan la creación de los géneros literario-filosóficos<sup>1</sup>. Proclamar las excelencias de la filosofía era, desde el siglo IV, la empresa primordial y común en la que se concretaban los esfuerzos de las escuelas filosóficas por revisar las estructuras que condicionaban la génesis de un nuevo humanismo filosófico<sup>2</sup>. Desde entonces, y en esa perspectiva, los *lógoi protréptikoi* aspiraban más a la difusión, a modo de catequesis, de particulares principios —los cuales pudieran ganar adeptos para la vida filosófica— que a la sistematización y exposición de contenidos excesivamente metodológicos o doctrinales<sup>3</sup>. Posteriormente, y sobre todo a partir de las escuelas helenísticas, este género esencialmente parenético entró definitivamente en los límites de la convencionalidad y alcanzó enorme difusión<sup>4</sup>.

1 En este sentido, la proliferación del género epistolar como marco absolutamente convencional para la difusión de principios filosóficos, en oposición a la vieja estructura del diálogo platónico, resulta significativa.

2 Iniciador del tema debe considerarse a Aristóteles (*Fragm.* 50-61 Rose), aunque también el *Eutidemo* platónico reúne las características propias de aquél. (Confr. especialmente 278 c-282 e // 288 d-293 a). Son también Protrépticos el *Ad Demonicum* (Pseudo-isocrático) y el *Ad Nicoclem* de Isócrates.

3 Cf. H. G. Gadamer «Der aristotel. Protreptikos und die entwicklungs-chichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik». *Hermes* LXIII, 1928, principalmente pp. 145-46 y pp. 155.

4 Tenemos testimonios de un *Protréptico* estoico, original de Crisipo (Cf. SVF. pág. 203-20 Arnim). Entre las numerosas muestras posteriores del gé-

El *Protréptico* de Epicuro plantea, a modo de introducción, con tono fuertemente moralizador y pragmático, dos cuestiones vinculadas al «philosophēin»: *La actividad filosófica es necesaria para la salud del alma y la felicidad y todos deben filosofar.*

Encuadrar en el campo conceptual del «filosofar» el principio de la «curación del alma» es una cuestión que, por entrar de lleno en la vieja tradición filosófica, casi podría considerarse arquetípica<sup>5</sup>. Sin embargo, en el llamado epicúreo, ese presupuesto no sólo delimita el sentido de un nuevo pragmatismo moral, sino que además se constituye en factor condicionante y excluyente de la actividad del filósofo. Lo que en Epicuro se entiende esencialmente por «philosophēin» está trazado, en efecto, en la perspectiva de una particular *boetheia* del individuo: su objetivo deberá concretarse ante todo en posibilitar al máximo los factores que, de acuerdo con la necesidad natural (el afán epicúreo por la rehabilitación del concepto *physis* desempeña aquí un importante papel), puedan resultarle *opheleioi*. Por ello, la utilización por Epicuro de la imagen de la *therapeia tēs psychēs* (una de las más socorridas de la antigüedad filosófica en planteamientos de moral) recubre el propósito de integrar en los senderos de la reflexión filosófica los principios de un «activismo» moralizador susceptible de instaurar un cuidado perfeccionador de las tendencias de la naturaleza humana: tanto la medicina como la filosofía no pueden estar condicionadas en su concepción por los límites de la actividad especulativa. Por su propia esencia, ambas ciencias tienen como característica principal la servidumbre. Así, al igual que la medicina se

nero sobresale el *Hortensio* de Cicerón, modelado según el *Protréptico* aristotélico y de gran influencia en la conversión de S. Agustín: «Et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis... Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea facit alia». (*Confes.* III, 4, 7).

5 Cf. por ejemplo, a propósito de Antifonte, Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III. Cambridge 1969, pp. 290 ss. La idea, que presenta ciertas reminiscencias socráticas, aparece recogida también en Platón, *Hipp. men.* 372 e: «Tú, pues, sé condescendiente conmigo y no rehúses curar mi alma. Liberándola de la ignorancia me harás un bien mayor que liberando mi cuerpo de la enfermedad». *Protog.* 313 e: «Si no es casualmente experto en la medicina del alma».

ocupa de los cuidados del cuerpo, la filosofía deberá ocuparse de los cuidados del alma<sup>6</sup>.

En este mismo sentido, en Demócrito se encuentra ya una idéntica aseveración<sup>7</sup> mientras en Epicuro, al texto que sirve de marco a esta imagen en el Protréptico<sup>8</sup>, podrían añadirse otros con tonos de exaltado radicalismo: Porfirio, *Ad Marcellam*, 31 p. 209 Nauck (= *Fr.* 221 Us.); S.V. 54<sup>9</sup>.

De hecho, la afirmación de la necesidad de una constante preocupación por la «salud del alma» equivale a la afirmación, contenida paralelamente en el texto, de que la

6 El parentesco entre filosofía y medicina, señalado por idénticos presupuestos de carácter ético, no queda reducido al campo limitado de la metafísica. En este sentido reviste gran importancia el préstamo recíproco de la terminología específica de cada ciencia. Conceptos tan fundamentales en Platón y Aristóteles como *eidos*, *idéa*, *dynamis*, *physis*, etc., se encuentran habitualmente en el *Corpus Hippocraticum*, aunque, como es natural, con sentido bien distinto, apoyado en matices marcadamente populares. Cf. al respecto L. Bourgey: *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, París, 1953, pp. 34-35. En el caso particular de la lengua de Epicuro, se pueden observar algunos préstamos del vocabulario filosófico al vocabulario médico. El propio Bourgey (cf. *ibid.* pp. 40-41) ha señalado la estrecha relación terminológica existente entre un texto de la *Epístola a Heródoto* (II, 75. 5 ss.) y un texto de los *Preceptos* (I L 252 6-9) considerando al primero como fuente en razón, principalmente, de la utilización, en otro texto de la obra, de un vocablo característico de Epicuro, *periptosis*, que aparece por primera vez en el *Corpus*. Al margen de la terminología, y para la relación entre el método experimental de los médicos de la Colección Hipocrática y la idea epicúrea de la primacía de la experiencia sensible, cf. asimismo *ibid.* pp. 184-85 y n. 1. Cf. también para la importancia de la medicina como punto de referencia en la formación del Sistema ético-pedagógico epicúreo, M. Gigante, 'Philosophia medicans in Filodemo', en *Cronache Ercolanesi* 5 (1975) pp. 53 ss., donde la cuestión aparece exhaustivamente estudiada.

7 *Fr. B* 31 D-K: («Según Demócrito, la medicina cura las enfermedades del cuerpo, y la sabiduría elimina los sufrimientos del alma»).

8 *Ep. Men.*, 122: «Hay que filosofar para la salud del alma...».

9 «Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma».

«Es necesario no fingir que filosofamos, sino filosofar realmente: no necesitamos, en efecto, aparentar que estamos sanos, sino estarlo verdaderamente».

Cf. asimismo S.V., 64: («Es preciso que nos ocupemos de la curación de nuestras almas»). El vocabulario de estos textos es, evidentemente, característico de la medicina. Incluso se dan paralelismos en la construcción, como ocurre con el uso de *hygiaino* como abstracto sustantivado en participio, con equivalente a *hygieia*, que aparece también en el *Corpus Hippocraticum* y, posteriormente, en médicos tardíos como Galeno y Sosttratos. Cf. al respecto W. van Brock: *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien*, París, 1961, pp. 149. Cf. asimismo *ibid.* pp. 122-25 y 180 (n. 1) a propósito de *therapeuo* y *páthos* respectivamente y su inserción en otros textos epicúreos.

filosofía debe orientarse hacia la felicidad (*pròs eudaimonian*) y ambas son el resultado evidente del afán epicúreo por sistematizar la doctrina como «praxis» moral. Por ello, el texto finaliza proclamando que «es preciso *meditar* lo que procura la felicidad, porque cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla.»<sup>10</sup>

Una invitación semejante a la ininterrumpida interiorización de la doctrina, mediante la *meditación* de sus principios fundamentales, se descubre asimismo, como en exacta «composición angular», en el final de la *Carta a Meneceo*. Allí se insiste precisamente en que el cometido de la meditación ha de ser permanente, «de noche y de día»<sup>11</sup>. Se trata, pues, de considerar la actividad filosófica no como una ocupación ocasional, ni como preparación a una dicha futura, sino como una *forma de vida* tendente al logro de la felicidad en cada momento de la existencia del filósofo. Se alude, en definitiva, a una *experiencia existencial* y no a un compromiso especulativo o a un esfuerzo por acometer, desde la actividad del «philosophhein», una encuesta objetiva de la ciencia.

La vinculación exclusiva de la actividad filosófica al cometido de lograr la felicidad fue subrayada ardorosamente por Epicuro. Cualquier especulación que no esté orientada a tal finalidad resultará desde ahora estéril. El «philosophhein» sólo podrá concebirse, por tanto, sobre la base

<sup>10</sup> *Ep. Men.*, 122.

<sup>11</sup> *Ep. Men.*, 135: «Así pues, estas cosas y las que a ellas son afines medítalas día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti y nunca, ni despierto ni en sueños, sufrirás turbación...».

El verbo *meletán* recubre un concepto de fundamental importancia en el apartado de la enseñanza filosófica de la doctrina epicúrea. Generalmente el término tiene la acepción de «practicar» o «ejercitarse» en algo (Cf. por ejemplo, Platón, *Gorgias*, 511 b; 511 c). Sin embargo, aquí expresa una actividad que queda integrada en la esfera individual del que la realiza a nivel de interiorización (Cf. también, Platón, *Fedro*, 274 a), y se constituye en un ejercicio *mnemotécnico* y de *meditación*. Este ejercicio, común al *Jardín* y a otras escuelas filosóficas, tenía como finalidad, efectivamente, no sólo la retención memorística de los temas objeto de aprendizaje, sino además la constante transformación y renovación de la interioridad moral por el contacto permanente con la doctrina. Para la importancia de este método en la enseñanza filosófica, pueden verse los artículos de I. Hadot, «Epicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain» y M. P. H. Schrijvers, «Eléments psychagogiques dans l'oeuvre de Lucrèce», en *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris 1968 (publicado en 1969), pp. 347-53 y 370-76 respectivamente.

de un perspectivismo utilitario, encaminado de manera única y exclusiva al logro de la catarsis de la vida del individuo según normas de moral.

Filodemo atribuye a Epicuro, como ilustración de este extremo, la siguiente afirmación: «Actitudes vulgares llamamos a aquellas formas de vida que no tienden a la felicidad»<sup>12</sup>.

En cuanto testimonio de esta vinculación entre *philosophia* y *eudaimonia* es de una ayuda inestimable también Diógenes de Enoanda, otro discípulo tardío, que en el s. II d.C. compuso un exaltado canto a la doctrina mediante la inserción, unas veces de los textos del Maestro, otras de los suyos propios, en una inscripción parietal. Al comienzo de los fragmentos ordenados por los editores con el nombre de *Disputatio Ethica*, Diógenes trata de estudiar, a modo de introducción, la *filosofía* considerada no como un compromiso material sino como una actividad encaminada a la consecución del «fin de la naturaleza»<sup>13</sup>. Algunas de sus afirmaciones resultan particularmente significativas: «Hemos dirigido hacia la filosofía nuestra actividad (*praxis* en el texto griego resulta sintomático) para ser felices al haber conquistado el fin preestablecido por la naturaleza»<sup>14</sup>.

Y como queriendo ampliar esta referencia, añadía: «¿Qué es esto (el *télos*)..., que sólo la filosofía hace posible?»<sup>15</sup>.

Al hablar, en otro de los fragmentos, del contenido esencial de la felicidad, en un intento por señalar su dependencia del *télos* de la naturaleza, explicaba Diógenes que «la cuestión no es qué cosa produce la felicidad, sino qué es la felicidad y *qué desea la naturaleza en su íntima condición*»<sup>16</sup> y proclamaba haciendo uso de una imagen del mismo Epicuro: «Yo digo, ahora y siempre, pregonándolo en

12 Philod. *Pragmairiai*, Fr. 74, 1-5 Arrighetti = Fr. 196 Us.

13 El Fr. 24 Chilton, primero de los fragmentos relativos a la Ética, sirve como *introducción*, que contiene generalidades sobre el «philosophéin» y una exhortación a un público numeroso en relación con los principios doctrinales que a continuación se relacionan («Por vuestra causa hemos preparado este escrito, que pueda servir de ayuda y al propio tiempo sirva de introducción a este argumento...»), todo lo cual le confiere un valor análogo al del *Protréptico* epicúreo de la *Carta a Meneceo*.

14 Fr. 24 Grilli = Fr. 24 col. I 10-14 / col. II 1-3 Chilton.

15 *Ibid.*, col. II 3 ss. / col. III 1.

16 Fr. 41 Grilli = Fr. 26 col. II 3-9 Chilton.

alta voz a los griegos y a los bárbaros, que el placer es la consumación (*télos*) de la vida feliz»<sup>17</sup>.

Tales afirmaciones explican ampliamente las anteriormente mencionadas de Epicuro: «Hay que filosofar para la «salud del alma y la felicidad», y un testimonio de Sexto Empírico, según el cual «Epicuro proclamaba que la filosofía es una actividad que con razonamientos y discursos procura la vida feliz»<sup>18</sup>.

Diógenes Laercio recoge asimismo la idea vinculante de los Epicúreos entre *felicidad* y *placer*: «(Los Epicúreos creen) que la felicidad se concibe de dos modos: la más excelsa, que sólo es atributo de dios y que no admite incremento y la que admite aumento y disminución de los placeres»<sup>19</sup>.

La conclusión de todos estos puntos de vista es obvia: la filosofía ha de estar encaminada al logro de la felicidad, es decir, a la consecución del placer. No es, efectivamente, el placer lo que produce la felicidad, *sino que es la felicidad misma*, la culminación de la vida feliz. En este sentido conviene interpretar las referencias al placer como *télos toũ makariõs dsên* (*Ep. Men.*, 3, 128) o como *télos tês aristês diagõgês* (*Fr.* 26 col. II 13-14 Chilton). De lo contrario, las distintas formulaciones con respecto al *télos*, que recorren los textos epicúreos, harían pensar en implicaciones finalistas de tipo aristotélico, o en el caso de Diógenes de Enoanda de tipo estoico (en sus fragmentos se observan ciertas corrupciones semánticas de tal naturaleza). Sin embargo, el concepto *télos* no está utilizado en los mencionados textos en el sentido tradicional de «fin de la acción», al modo aristotélico de *causa final*, sino en el sentido de «consumación» o conclusión de una actividad que no requiere un punto de referencia que la motive<sup>20</sup>. Por eso, a las numerosas alusiones de Epicuro al *télos* de la naturaleza<sup>21</sup>, deberán an-

17 *Ibid.*, 10 ss.

18 Sexto Empírico, *Adv. dogmat.* V (*mathem.* XI) 169 (= *Fr.* 219 Us.).

19 *D.L.* X 120.

20 Chilton, al analizar las diversas traducciones del término, insiste en que no está usado en el sentido aristotélico de *fin de la acción* (causa final) sino en el de «consumación» («*completion*», «*consummation*») y aduce justamente para su explicación las expresiones homéricas *telos thanátou* y *télos gámoio*, que son en realidad perífrasis de *thánatos* y *gámos*. (Cf. *Diógenes Oenandensis. The Fragments. Londres*, (etc.), 1971, p. 73.

21 Cf. Plutarco, *Adv. Coloten* 31 p. 1125 c (= *Fr.* 554 Us.). *M.C.* XXV.

teponerse algunos textos —fundamentales para una cabal comprensión del concepto— en los que se identifica el placer con el bien, sin asomo del menor matiz teleológico.

Así, en la *M. C. XXII*, nos hablará Epicuro de que «es preciso confirmar reflexivamente el *fin preestablecido*...».

En un fragmento del *Papiro de Herculano 1431* (33, 25, 6 ss. Arrighetti, p. 376) afirmará que «no hay que invocar la opinión para alcanzar el *fin natural*».

Finalmente, en la *Epístola a Meneceo*, confirmará que «el placer es *principio* y *culminación* de la vida feliz», estableciendo definitivamente que en su concepción se trata de un bien configurado por la propia *physis*, esto es, a ella perteneciente, y modificando en este punto, de manera sustancial, la teoría teleológica aristotélica de la tendencia de las cosas al bien <sup>22</sup>.

El planteamiento doctrinal presente en el texto que constituye el Protréptico epicúreo incide, pues, de acuerdo con su finalidad convencional, en generalidades sobre el concepto del «*philosophhein*» que son, por otra parte, fundamentales en el sistema: la actividad filosófica deberá estar modelada según los principios de la *praxis*, entendida fundamentalmente como continua renovación de la interioridad moral en su referencia a la consecución del placer como sumo bien dependiente de la naturaleza y, en definitiva, a la consecución de la felicidad.

Sin embargo, tales generalidades suponen, al tiempo que una sugestiva renovación de principios doctrinales, una firme oposición a planteamientos anteriores de la tradición filosófica. E. Bignone (y a partir de él los editores y exegetas de la doctrina) refirió el Protréptico epicúreo al Protréptico aristotélico, según el enfoque habitual en su exégesis del Epicureísmo <sup>23</sup>: el relacionar la génesis de la especulación epicúrea sólo con el Aristóteles juvenil, sin tener en cuenta las obras de madurez. Apoyado en los textos fragmentarios del *Protréptico* juvenil del Estagirita y del *Hortensio* de Cicerón, modelado sobre aquél, sus tesis

<sup>22</sup> *Ep. Men.*, 128: Cf. asimismo Cicerón, *De finibus* 1. 9. 29: «Quaerimus igitur, quid sit *extremum* et *ultimum* bonorum». La misma expresión es utilizada por Aristóteles, pero con respecto al *noús*: (*E. N.*, 1143 b 9).

<sup>23</sup> Cf. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, (Florescencia 1936) vol. I, pp. 122 ss.

con respecto al contenido e intención del Protréptico epicúreo podrían sintetizarse como sigue:

a) A la invitación aristotélica, concebida en términos silogísticos y abstractos, en favor de la filosofía entendida como especulación de lo universal, opondría Epicuro su propio programa filosófico dirigido a fomentar, con argumentaciones utilitarias y prácticas, una ascesis en busca de la felicidad.

b) A la tesis aristotélica, modelada en las huellas del pensamiento académico, según la cual para el acceso a la filosofía es imprescindible la ejercitación inicial en los estudios liberales que constituyen la «*paideia*», se opondría la tesis epicúrea de acuerdo con la cual las «ciencias especiales» no pueden en modo alguno interferir en la actividad filosófica, por cuanto que la tal viene entendida tan sólo como ascesis de felicidad. Veía incluso Bignone una estrecha relación formal entre ambos textos, de todo lo cual acababa por concluir: «Si vede dunque ormai in modo chiarissimo che *il proemio* di quest'epistola di Epicuro, *no solo nella forma, ma anche nella sostanza*, è un'intenzionale polemica contro il primo programma filosofico di Aristotele e contro l'opera aristotelica più ammirata di quel periodo, il Protreptico»<sup>24</sup>.

Sin embargo, en nuestro estudio intentaremos mostrar, con la aportación de nuevos elementos de análisis, que los argumentos de Bignone en favor de una exclusiva vinculación del Protréptico epistolar de Epicuro al Protréptico juvenil de Aristóteles no pueden ser ya estimados satisfactorios.

No parece necesario abordar aquí los puntos de vista de Bignone en lo referente a ciertas similitudes en la textura formal de ambos textos<sup>25</sup>. El uso común de algunas formas verbales no parece ser, efectivamente, sólido elemento de juicio para justificar una vinculación tal, sobre todo si se tiene en cuenta que el carácter exhortatorio de los contextos estimula el empleo de determinadas expresiones lingüísticas, como pueden ser los adjetivos verbales (tan propicios para la parénesis), que en el caso de

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 133-34.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 122 n. 1.



Epicuro, apoyando muchas veces reiteraciones semánticas, son tópico frecuente en la *Carta a Meneceo* y en otros muchos textos.

En cuanto a la tesis a) de Bignone, de la que se desprende que el programa filosófico de Epicuro, contenido en el *Protréptico*, iba dirigido, mediante argumentaciones de fuerte corte pragmático, contra el de Aristóteles, por cuanto éste reclamaba toda una vida consagrada desde la juventud a la especulación pura (de acuerdo con los principios platonizantes que caracterizan su etapa juvenil) es ahora necesario considerarla «sensu lato» y expresar, en consecuencia, ciertas reservas en cuanto a sus objetivos.

Ciertamente, en el *Protréptico* aristotélico se contenían diversas disquisiciones teóricas en torno a la concepción de la filosofía. Basta recordar el famoso texto en que se afirma que «tanto si hay que filosofar, como si no, hay que filosofar; luego, de todos modos hay que filosofar»<sup>26</sup> o algunos otros de la *Metafísica* (928 b, 24 ss.) y de los *Tópicos* (116 a 30 ss.) que responden al convencimiento de que la filosofía es tanto más importante cuanto menos útil, de suerte que ha de ser buscada y amada por sí misma (*Fr.* 52/58 Rose).

Pero, sin embargo, y al margen de las cuestiones relativas a la autenticidad de los fragmentos del *Protréptico*, cuyo estudio fue abordado con resultados sorprendentes por Rabinowitz<sup>27</sup>, otros especialistas destacados han insistido, en contra de las tesis evolutivas de Jaeger (en las que se inspiró Bignone), en el carácter propiamente aristotélico (esto es, distanciado del pensamiento platónico) que distingue esta obra. Mediante el estudio minucioso de los textos, principalmente Düring, Stark y Dirlmeier han reconocido en el *Protréptico* el mismo tratamiento de diversas cuestiones doctrinales que se encuentra en los tratados de la madurez<sup>28</sup>, poniendo de relieve que, aunque Aristóteles preserva

<sup>26</sup> *Fr.* 51 Rose.

<sup>27</sup> Cf. W. G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction* (University of California Publications in Classical Philology, XVI, 1), Berkeley-Los Angeles 1957.

<sup>28</sup> Cf. I. Düring, 'Problems in Aristotle's Protrepticus', en *Eranos*, 1954, pp. 139-71; 'Aristotle in the Protrepticus', en *Autour d'Aristote*, Lovaina, 1955, pp. 81-97; *Aristotle's Protrepticus. An attempt of reconstruction* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, XII), Götaborg, 1961; R. Stark, *Aris-*

la naturaleza contemplativa de la filosofía, existen ya pruebas evidentes de su propósito de vincularla a los contenidos de la «*praxis*» (*phrónesis*, según Düring, no designa ya, tan sólo, al modo platónico, el puro saber filosófico o la ciencia de los principios inmutables, sino además la norma suprema de las acciones específicas del individuo, al modo de la *Ética Nicomaquea*).

En cuanto a la tesis b) se revela evidentemente como la más inconsistente. Que Epicuro condenó las interferencias del conjunto de las «ciencias especiales» en el acceso a la actividad filosófica, resulta evidente<sup>29</sup>. De hecho, no se trata tanto de negar la cultura en sí misma considerada, cuanto el uso que de ella se hacía en el programa educacional de carácter propedeútico, refutado como indispensable para el paso a la reflexión filosófica, y firmemente consolidado en la sociedad griega de la época helenística<sup>30</sup>. Del

*toteles-Studien*, Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik (Zetemata, 8), Munich, 1954. F. Dirlmeier, *Aristoteles Nikomachische Ethik*, Darmstadt, 1956.

29 El mundo romano, en la tradición indirecta de Epicuro, convirtió el tema del desprecio de la «*paideia*» en un verdadero lugar común. Cf. Cicerón, *Lucullus*, 33, 106 (= *Fr.* 229 a Us.): «Polyaenus, qui magnus mathematicus fuisse dicitur ... Epicuro adsentiens totam geometriam falsam esse credit». *De finibus*, 1. 21. 72 = *Fr.* 227 Us.: «An ille (Epicurus) tempus in poetis evolvendis ... consumeret ... aut se, ut Plato, in musicis, geometria, numeris, astris contereret ...? Non ergo Epicurus ineruditus, sed ii indocti qui, quae pueros non didicisse turpe est, ea putant usque ad senectutem esse discenda».

*Ibid.*, 1. 7. 26: «De cetero vellem equidem aut ipse (Epicurus) doctrinis fuisset instructor (est enim, quod tibi ita videri necesse est, non satis politus iis artibus, quas qui tenent eruditi apellantur) aut ne deterrisset aliis a studiis».

Como ejemplo del desprecio de la «*paideia*» por Epicuro hay que considerar también algunos testimonios de Diógenes Laercio. Así, en X, 138 se lee que Epicuro «llamaba a la educación, distracción»; en X, 118, se reniega de la retórica: «El sabio no discursará con elocuencia».

Cf. también, S.V. 45: «El estudio de la naturaleza no forma jactanciosos artifices de la charlatanería ni ostentadores de la cultura por la que pugna la mayoría...».

Conviene señalar que en el rechazo general de las «ciencias especiales» por los Epicúreos había una excepción: la gramática. No sería aventurado pensar que tal excepción está vinculada al afán epicúreo de alejar la formación del vocabulario filosófico de las normas convencionales. El texto en cuestión aparece recogido por S. Empírico, en su *Adv. mathem.*, 1, 49.

30 La génesis de la polémica epicúrea contra la tradición filosófica en lo concerniente a la «*paideia*» ha sido ampliamente expuesta por E. Bignone. Cf. *L'Aristotele perduto...*, 1, pp. 108 ss., 153-54, 307 ss.; II, pp. 64 ss., 90 ss., 122 ss., 563-64. De otra parte, conviene insistir en que el hecho de que Epicuro se niegue a aceptar la interferencia de las artes liberales en su programa filosófico debe explicarse fundamentalmente por la situación particular de la cultura de la época, en que el renacer de las

tono exultante con que Epicuro proclama y aconseja el desprecio de la *paideia* puede dar idea el que, en los textos más significativos al respecto, se utiliza un lenguaje usual en las referencias a los iniciados en los misterios, a quienes, por el hecho de esa iniciación, se les consideraba «salvados»<sup>31</sup>.

Sin embargo, el que el Protréptico aristotélico se dirigiera a los *jóvenes*<sup>32</sup> o el que Cicerón en su *Hortensio*, influido por aquél, insistiera en la necesidad de la preparación en las ciencias especiales para el acceso a la filosofía, (mientras, contrariamente, Epicuro, por despreciar la *paideia*, asignaba a todos, *jóvenes y viejos*, su programa filosófico), no son argumentos lo suficientemente convincentes

diversas *technai* propiciaba el desenvolvimiento de las ciencias teóricas en su uso independiente, marginadas de las necesidades del individuo, sin olvidar que, en definitiva, quienes habían hecho posible la reducción de la filosofía a simples clichés retóricos habían sido precisamente las escuelas filosóficas del siglo IV, contra las que Epicuro polemiza. Esta perspectiva, trazada a partir de las particulares circunstancias de la época helenística, resulta insoslayable, si se tienen en cuenta las diversas alternativas que se dan en la aceptación o negación de la «*paideia*» por otras escuelas filosóficas o por epicúreos recientes.

Según un testimonio de Diógenes Laercio, Zenón al comienzo de su *Politica* declaraba inútiles los estudios liberales (VIII, 32 = S. V. F. 259 Arnim). Igualmente los Cínicos y los Escépticos (Sexto Empírico, *Adv. mathem.*, I, 10). Sin embargo, después de Crisipo (D. L., VII, 129 / Quintiliano, I, 10, 15) todos los representantes de la Stoa, incluido Séneca (88, 20), insistían en su necesidad. En cuanto a los Epicúreos, Filodemo era considerado por Cicerón como ejemplo sobresaliente de hombre culto, interesado en las cuestiones propedeúticas, cuya negación por los demás discípulos del Jardín él recogió con tintes de escandalizado dramatismo: «Est autem hic de quo loquor non philosophia solum, sed etiam de ceteris studiis quae fere ceteros Epicureos neglegere dicunt perpolitus», *Contra Pis.*, 28, 70. Cf. F. Sbordone, «Cicerone e Filodemo», en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, vol. I, Roma, 1959, pp. 187-192.

31 Cf. Ateneo, XIII 558a (= Fr. 117 Us.) (= Fr. 38 Arrighetti): «Te estimo dichoso, Apeles, porque limpio de toda cultura te entregaste a la filosofía».

D. L., X, 6 (= Fr. 163 Us.) (= Fr. 82 Arrighetti): «¡Huye, afortunado, a velas desplegadas de toda forma de cultura!».

Tanto *makaridso* como *makárie* aluden al gozo que alguien estima en la persona que, «por medio de su iniciación en los misterios, es considerada salvada». (Cf. Eurípides, *Bacc.*, 72-77). En el segundo fragmento, el tono con que se rechaza la *paideia* es aún más elevado en virtud del empleo de *katharós*, término con el que se alude a la idea de «purificación» en contextos religiosos y de moral. Cf. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, pp. 50-51. Cf. también, a propósito del *makarismós* de la S.V. 52, A. J. Festugière, *Epicuro y sus dioses* (trad. esp.), Buenos Aires, 1960, p. 57, n. 46.

32 Véanse los testimonios aducidos por Bignone, en *L'Aristotele perduto...*, vol. I, pp. 122, n. 3.

para deducir de ellos, como lo hace Bignone, una exclusiva vinculación del proemio de la *Carta a Meneceo al Protréptico* aristotélico<sup>33</sup>. El problema de la normativa para el acceso al filosofar había sido ya planteado, efectivamente, por el pensamiento sofista y posteriormente retomado, con tonos polémicos, por la tradición socrático-platónica. Que Epicuro, al estructurar su propio programa filosófico, tenía en cuenta lo que en torno a la cuestión pudiera haberse debatido en el *Protréptico*, es cierto en la medida en que el filósofo que concibe un nuevo sistema no puede descuidar el análisis del patrimonio doctrinal de sus precedentes, lo cual, por otra parte, es también un argumento válido respecto a la influencia de las escuelas no peripatéticas; pero al margen de este punto de vista, no puede precisarse que Epicuro polemice exclusivamente contra el Aristóteles perdido (en este caso contra el *Protréptico*) sobre todo cuando no se dispone de referencias suficientes y convincentes en el *Corpus*. Por el contrario, que Epicuro encontró estímulos doctrinales a los que referir su propio programa filosófico en la tradición filosófica no aristotélica y en la *aristotélica de la madurez*, resultará, por los textos, evidente.

33 El propio Bignone reconoce que la idea aristotélica, a la que hace referencia el testimonio del *Hortensio* (Fr. 23, 24, 30 Müller), según la cual convienen las enseñanzas especiales como paso previo a la enseñanza filosófica («del mismo modo que se prepara la lana antes de tejerla o se trabaja mucho la tierra para que dé fruto»), aparece asimismo en la *E.N.*, 1179 b 25. (Cf. *L'Aristotele perduto...*, pp. 124, n. 1).

Por otra parte, de acuerdo con el argumento de Bignone, habría que reconocer igualmente en el testimonio acerca de la negación de la *paideia* por Zenón el Estoico (véase n. 29) una referencia polémica contra el *Protréptico* (y no contra el Peripato en general o contra la tradición académica), lo cual es insostenible. Como ha sugerido M. I. Parente (en *Techne. Momenti del pensiero greco de Platone a Epicuro*, Florencia 1966, pp. 339 ss.), las fluctuaciones que se dan en la aceptación o negación de la «*paideia*» por los Estoicos (particularmente entre Zenón y Crisipo) están en relación con un fenómeno contextual de mayor amplitud: no sólo los contenidos doctrinales aportados por la tradición filosófica con respecto a la cuestión, sino además la actitud ante el ideal político que en Zenón aspira a una racionalización de la vida en común de la humanidad y que en Crisipo, contrariamente, admite las estructuras desarrolladas por el contorno histórico-social y, con ellas, toda la variedad de técnicas y enseñanzas que constituyen para el sabio esa compleja «*paideia*» susceptible de ser aceptada en caso de utilidad (particularmente cuando se trata de su participación en las tareas de la vida pública).

Para otras sugestivas opiniones acerca de la postura de Filodemo y otros epicúreos recientes respecto a la «*paideia*» (particularmente en relación con la concepción de *téchne*) véase asimismo *Ibid.*, «Le arti e l'uomo», pp. 367 ss.

Platón había puesto en boca de Calicles, en su discurso del *Gorgias*, ciertas afirmaciones que reflejaban el pensamiento sofista en torno a la cuestión del acceso a la filosofía. Según la tesis de Calicles, es hermoso filosofar en la edad juvenil porque de este modo la filosofía, fundamentada en los objetivos de la «*paideia*», no pierde su carácter de estudio liberal. Sin embargo, añadía Calicles, quien lleva el ejercicio del filosofar más allá de los límites concedidos en la buena educación como propedéutica retórica, se hace merecedor de una buena tunda puesto que en ese cultivo de la paradoja crítica, inherente a tal ocupación, se corre el riesgo de llegar a convertirse en un individuo marginado y políticamente incapaz: «...Es hermoso participar de la filosofía en tanto en cuanto se participa *por causa de la educación y no está mal en un joven filosofar*. Pero cuando *un hombre que ya es viejo aún filosofa*, la cosa llega a ser ridícula... *Cuando veo la filosofía en un joven, me complazco ... y pienso que éste tal es un hombre libre ...*; en cambio, *cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y no renuncia a ello, pienso, Sócrates, que ese hombre debería ser azotado...*»<sup>34</sup>.

En las palabras de Calicles hay, sin duda, evidentes referencias al método filosófico isocrático, el cual incluía en su programa cultural la filosofía como un ingrediente más para el buen tono<sup>35</sup>. Para Calicles, como para todos los jóvenes políticos con educación sofista, una actividad filosófica duradera era estéril en sus planteamientos y en sus objetivos por cuanto constituía un importante condicionamiento para las cuestiones de tipo práctico. Entregarse a la filosofía más allá de la edad juvenil era, en definitiva, un serio obstáculo para lograr la *experiencia* necesaria para el acceso a la normativa social y a las leyes de la ciudad: «Practicada con moderación en la juventud, la filosofía es agradable. Pero cuando alguien se dedica a ella más tiempo del debido es la ruina de los hombres. Porque, por bien

<sup>34</sup> *Gorgias*, 485 a - d.

<sup>35</sup> Cf. *Antid.*, 256 - 269; *Panath.* 26 - 32; *Contra Sof.*, 1 - 8, 20. En la época romana, Ennio sintetizó esta concepción del filosofar no duradero con la afirmación de que «Philosophari est mihi necesse, at paucis: nam omnino haut placet», (*Incert. nom. fab.*, 13 Ribbeck = Aulo Gelio, *Noch. At.* V 15, 9).

dotada que esté una persona, *si filosofa hasta una edad avanzada, necesariamente caracterá de experiencia* en todo lo que es preciso conocer...»<sup>36</sup>.

Esta misma tesis de Calicles había sido también recogida por Platón, en boca de Adimanto, en un diálogo de la *República*. Interrogado por Sócrates acerca de la relación entre el que es filósofo y su capacidad para las tareas de la ciudad, la respuesta de Adimanto insiste en el peligro que encierra, en razón de la posible negación de la *experiencia*, el entregarse a la filosofía al margen de los fines establecidos en su método educacional y más allá de la edad juvenil: «Se ve bien de hecho que todos cuantos se entregan a la filosofía, *no sólo en su juventud y para completar su educación*, sino que se mantienen en ella mucho tiempo, no sacan en provecho de este estudio más que la incapacidad para servir al Estado»<sup>37</sup>.

Evidentemente, la tesis de Platón era la contraria, la de negar la consideración de la *paideia* como una mera etapa de la formación retórica. Para el fundador de la Academia, la *paideia*, tal como la consideraban los sofistas no podía lograr el objetivo supremo de constituir una cultura política, precisamente porque se situaba en una ciudad sometida a limitaciones<sup>38</sup>. Para Platón, la filosofía era la coronación de todo el proceso de formación humana, perenne «*paideia*» de la que las otras ciencias forman parte tan sólo como una mera etapa de inferior madurez<sup>39</sup>. Mientras para aquellos jóvenes con educación sofística, la filosofía debía practicarse en la edad juvenil para no carecer de este modo de la *experiencia (empeiria)* necesaria para los asuntos prácticos —los de la ciudad y el estado— para Platón, contraria y precisamente, el proceso de integración en la actividad filosófica tenía como único condicionamiento la *experiencia (empeiria)*, sólo procurable con la *acumulación de saberes proporcionada por las ciencias especiales y con el paso del tiempo*, esto es, *con la edad*. Con la posesión de

<sup>36</sup> Cf. *Gorgias*, 484 c - d.

<sup>37</sup> *República*, 487c - d: Cf. la misma opinión expresada en *Teet.*, 173 c y *Fedón*, 64 b.

<sup>38</sup> Cf. las observaciones de Jaeger al respecto, en *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. esp. 1 vol., México, 1957, pp. 673 ss.

<sup>39</sup> Cf. *Leyes*, VII, 809 e - 818 d; *República*, 525 a - 530 c.

ambas condiciones, se posibilitaba así, en su opinión, un programa filosófico instaurador de un nuevo y más amplio sentido de la cultura: «paideia», que facilitaba la abstracción del mundo y el acceso al conocimiento de la existencia pura y, al mismo tiempo, la capacidad modeladora de actitudes humanas fecundas en el contexto de la polis.

En el pasaje de la *República* mencionado, en que Adimanto replicaba a Sócrates, en los mismos términos de Calicles, acerca de la inutilidad de una actividad filosófica duradera, aparece clara esta concepción de la *empeiria*. Tras exponer las cualidades de la vida filosófica, Sócrates pregunta al joven sofista: «¿No es a tales hombres, perfeccionados *por la educación y por la edad*, a quienes únicamente confiarías la ciudad?»<sup>40</sup>.

En la misma *República*, en un paso en que se analiza la naturaleza del filósofo y su capacidad para acceder al goce de ciertos placeres inaccesibles para otros géneros de vida, también la *empeiria* aparece como punto de referencia sobresaliente. Sólo al filósofo se le exigirán las condiciones del buen juicio, que hacen que en él se halle la máxima verdad<sup>41</sup>.

En realidad, al rechazar las opiniones del pensamiento sofista acerca de las limitaciones en la actividad filosófica, Platón seguía, aunque por distintos caminos, las huellas de Sócrates. El método socrático insistía, efectivamente, en la necesidad de un filosofar duradero; de ahí que Sócrates fuera considerado por los sofistas como paradigma ideal del individuo políticamente incapaz, en razón del cultivo de la paradoja crítica a que antes nos referíamos. Precisamente, en la obra más cercana en el tiempo a la actividad del viejo maestro, en la *Apología*, Platón había recogido el esfuerzo socrático por un filosofar permanente. La proclama de Sócrates era: «mientras tenga aliento y pueda, no dejaré de filosofar»<sup>42</sup>; y los destinatarios de tal actividad: «los jóvenes y los viejos, los de dentro y los de fuera», señalando así la necesidad de la común participación en las tareas del filosofar, que caracterizará posteriormente el

40 *República*, 487a.

41 *Ibid.* 582 a - e.

42 *Apología*, 29 d.

programa filosófico epicúreo: «Yendo de acá para allá, no hago otra cosa que tratar de convencerlos, tanto a *jóvenes como a viejos*, de que no debéis cuidaros de vuestros cuerpos ni de la fortuna antes ni con tanta intensidad como de *procurar que vuestra alma sea lo mejor posible*»<sup>43</sup>.

A partir de estos puntos de vista puede explicarse, sin duda, con más elementos de juicio, la intención polémica y el contenido del Protréptico de la *Carta a Meneceo*. Al elaborar su propio programa filosófico, teniendo en cuenta como referencia a la tradición filosófica, Epicuro comenzaba por prescindir fundamentalmente de todo presupuesto teórico, pero también de los factores que pudieran vincular la concepción del *philosophēin* a la normativa social. De ahí, el rechazo decidido de la *empeiria* (es decir, de la *paideia* y de la *edad*) como paso previo para la actividad filosófica, en razón de su marcado carácter competitivo.

Ni la filosofía puede concebirse, según la pretensión sofista, como una *mera ocupación ocasional*, como una simple etapa de la educación retórica, susceptible de proporcionar los medios para el acceso a las tareas organizativas del estado, ni tampoco puede concebirse, al modo platónico, como perenne «*paideia*» de la que las otras ciencias constituyen una etapa inferior en un proceso que abarca la vida toda.

Desde ahora, todos, *jóvenes y viejos*, podrán filosofar sin dilación, teniendo el único propósito de lograr *en todo momento la salud del alma y la felicidad*, sin esperar que la *empeiria* confiara operatividad a la meditación, que es ya completa en el instante en que se accede, *al margen de la edad y de la acumulación de datos proporcionados por las «ciencias especiales»*, a la constante renovación de la interioridad moral por los principios de la doctrina: «Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. *Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma... Deben filosofar tanto el joven como el viejo*. Este para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su impavidez ante el futuro»<sup>44</sup>.

43 *Ibid.*, 30a.

44 *Ep. Men.*, 122.



Hay entre este texto y el anteriormente citado de la *Apolo* un evidente paralelismo. Las alusiones a la común participación de todos en el filosofar y al común objetivo de la «salud del alma» recuerdan mucho la terapéutica socrática. Sin embargo, la distancia entre el método epicúreo y el socrático en relación con la actividad filosófica es considerable. La parénesis socrática de sus discursos protrépticos es la expresión de un proceso educativo que subyace a la consecución de la *areté* en sí misma considerada. La parénesis en que se basa el método educativo de Epicuro, la actividad en que se enmarca el concepto del *philosophhein*, es un modo de vida permanente que evita el acceder a un saber y que persigue como cometido, mediante el cuidado constante de la interioridad moral, el logro del placer, es decir, de la felicidad <sup>45</sup>.

De otra parte, y a pesar de las opiniones de Bignone, en el Aristóteles de la madurez aparecen ciertas argumentaciones doctrinales en torno a la *empeiria*, que hacen posible entender más ampliamente el contenido y la intención polémica del proemio de la *Carta a Meneceo*.

Sobre todo en la *E. Nicomaquea*, el Estagirita elaboró una concepción del «activismo» moral que conducía a resultados similares a los de Epicuro; un «activismo» regulador de las acciones humanas, definidor de los cometidos virtuosos que debían caracterizar al individuo. Resulta incluso sorprendente que a la hora de señalar su desencanto ante la ignorancia de muchos que creen «hacer filosofía» y desconocen, sin embargo, los contenidos específicos de la praxis, Aristóteles utilice la misma imagen medicina / filosofía que veíamos utilizó Epicuro para eludir a lo superficial de toda filosofía que no es capaz de medicar ninguna afección del individuo <sup>46</sup>.

El texto de la *E. Nicomaquea* afirma: «La mayoría no pone en práctica estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y llegar a ser así hombres juiciosos,

45 Cf. algunas apreciaciones, en este sentido, en A. M. Malingrey, «Philosophia». *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.C.* (Paris 1961) p. 64.

46 Cf. supra n. 8.

haciendo como los enfermos que escuchan con atención a los médicos y nada hacen de lo que se les prescribe»<sup>47</sup>.

Que Aristóteles culmine en la *E. Nicomaquea* la elaboración de un pragmatismo moral consecuente, no quiere decir que subestime, desde la perspectiva del individuo, el papel preponderante de la «*theoria*». Por el contrario, en esta actividad esencialmente contemplativa, ve una *praxis* que tiene su fin en sí misma por oposición a *poiesis* (que es *praxis ou teleia*), sólo que considera a la «actividad según virtud» como poseyendo también su finalidad en sí misma y, en definitiva, como la tarea específica del individuo, aunque no sea, objetivamente considerada, la más deseable: «La función propia del hombre es la actividad del alma según la regla»<sup>48</sup>.

Como sugiere Gauthier, es un contrasentido ver en la expresión «actividad del alma según la regla», la actividad misma de la razón, esto es, la contemplación. Tal expresión, por el contrario, se refiere al ejercicio de las virtudes morales<sup>49</sup>.

En general, pues, las conclusiones aristotélicas en torno a la concepción del «activismo moral» resultaban similares a las de Epicuro. Sin embargo, las invitaciones epicúreas (la contenida en el exordio de la *Carta a Meneceo* es una ilustración inmejorable) en favor de una concreta y excluyente función práctica del filosofar, deben ser consideradas, en definitiva, como opuestas (con intención polémica) a Aristóteles.

Al determinar la significación de *phrónesis* como una cierta forma de inteligencia práctica, norma suprema de la que depende la conducta moral (posibilitadora, por tanto, del «activismo» a que nos referimos), Aristóteles, efectiva-

47 *E. N.*, 1105b 12 ss.

48 *E. N.*, 1098 a 7-8. Cf. 1098 a 13 ss.: «Decimos que la función propia del hombre es una cierta vida, y que ésta es una actividad del alma y acciones unidas a la regla». Cf. asimismo, 1095 a 10 ss., 1103b 32, 1138b 25, 1144b 23-26.

49 R. A. Gauthier - J. I. Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, vol. II, Lovaina-Paris, 1970, p. 59. Cf. acerca de las acciones y del ejercicio de las virtudes morales como tarea específica del individuo, C. J. de Vogel, «Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'Ethique de Nicomaque», en *Autour d'Aristote (Recueil d'Etudes de Philosophie ancienne et médiévale)*, particularmente pp. 317 ss.

mente, excluía del acceso a su posesión *a los jóvenes*. El libro VI de la *Ética Nicomaquea* insiste particularmente en la razón de tal exclusión, que se debe esencialmente a la dependencia que se establece entre los principios de la *empeiria* y la *phrónesis*, de la que aquellos son el resultado <sup>50</sup>.

Uno de los textos resulta particularmente significativo: «Los jóvenes llegan a ser geómetras, matemáticos y sabios en cosas semejantes, pero no parece que el joven llegue *a ser prudente*. La causa es que la prudencia se aplica también a lo particular, lo que llega a ser familiar *por la experiencia*, y el joven no tiene experiencia, *porque es la cantidad de tiempo lo que la proporciona* <sup>51</sup>.

De acuerdo con este importantísimo pasaje (y de acuerdo también con la descripción que aparece en la *Metafísica*) <sup>52</sup> la afirmación según la cual los jóvenes no pueden tener acceso a la *empeiria*, y en consecuencia, al pragmatismo moral que, a través de la «phrónesis», aquella posibilita, no puede ser entendida a partir de las categorías clásicas de la lógica aristotélica.

Con *empeiria* designaba Aristóteles una forma de conocimiento surgida de la acumulación de observaciones particulares, (lo contrario, pues, de la *inducción*), sobre una base pragmática y no científica, razón por la cual su adquisición depende, de manera exclusiva, del curso de la vida misma: «De modo que es preciso no atender menos a los juicios y opiniones de *las gentes de experiencia, ancianos y prudentes*, que a las demostraciones, pues tienen, merced a la experiencia, ojos que ven rectamente» <sup>53</sup>.

Que «la phrónesis se da en los más experimentados» <sup>54</sup> es, una idea que se remonta al Protréptico I (2), lo cual es muy importante a la hora de determinar la posible influencia

50 Cf. en relación con esta cuestión y con el papel desempeñado por la edad para la diferenciación entre *experiencia* e *inducción*, L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote* (Paris 1955) pp. 53 ss.

51 *E. N.*, 1142a 13 y ss.

Cf. asimismo *E. N.*, 1103 a 15-17; en que a la necesidad *de la experiencia* que ha de acompañar a la virtud intelectual, se añade la necesidad del hábito que ha de acompañar a la virtud ética: «La virtud dianoética tiene su origen y consolidación en la enseñanza, y *por eso requiere experiencia y tiempo*; la virtud ética procede de la costumbre».

52 *Metafísica*, 980b 35 - 981 a 3.

53 *E. N.*, 1143b 10-13.

54 *Política*, VIII, 9, 1329 a 15.

de esta obra juvenil aristotélica sobre el proemio de la *Carta a Meneceo* de Epicuro pero, en todo caso, en una perspectiva bien distinta a la trazada por Bignone, es decir, reconociendo la unidad de los argumentos utilizados en esa obra primeriza y en los trabajos de la madurez en lo concerniente a la concepción de la *phrónesis* o sabiduría práctica (en este caso concreto, en su dependencia de *empeiria*)<sup>55</sup>.

Por otra parte, la carencia de *empeiria* era también para Aristóteles un condicionamiento insalvable para el acceso a la praxis política: «*El joven no es discípulo apropiado para la política, porque no es experto en las acciones de la vida... Además, por prestar oídos a sus pasiones, aprenderá inútilmente y sin provecho, porque el fin de la política no es el conocimiento sino la acción*»<sup>56</sup>.

Como señala Gauthier<sup>57</sup>, la «política» de la que aquí se habla no es otra cosa que *la moral* (o como él mismo afirma, «la verdadera política»). En realidad, se trata de conferir a la *experiencia* un marcado carácter competitivo en relación con el ejercicio de la virtud en el marco de la normativa social, lo cual nos remite necesariamente al pensamiento platónico. Para Platón, efectivamente, en diversos pasajes de las *Leyes*, *empeiria* no es sólo ya una etapa importantísima en la adquisición del saber, sino que además desempeña un papel fuertemente utilitario en las actividades del individuo en el marco político<sup>58</sup>.

De hecho, en el papel concedido por Aristóteles a la *empeiria* como condicionante para el acceso a la actividad moral, se refleja con evidencia su escepticismo ante los objetivos de la *catequesis filosófica*. La complejidad de esta cuestión reside en el hecho de que la forma de conocimiento que constituye la *experiencia* no puede ser enseñada<sup>59</sup> y

55 Cf. el comentario de Düring al fragmento del Protréptico relacionado con esta idea en *Aristotle's Protrepticus. An attempt of Reconstruction...*, p. 189, Fr. B 17 (= 11 Walzer). Véanse asimismo el texto griego y su traducción y otros textos vinculantes aducidos por Düring en pp. 54-5 y 117 respectivamente.

56 *E. N.*, 1095a 2-6. Cf. asimismo, *Ibid.*, 1095b 4-13.

57 Cf. R. A. Gauthier, J. I. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque...*, vol. II, p. 15-16.

58 Cf. *Leyes*, 720 b-c; 772b; 770 d // 659 d; 773c; 968b; respectivamente, así como *Filebo*, 55e - 56a.

59 *E. N.*, 1181a 5-b; *Metafísica*, 981 b 7-9.

mucho menos ser puesta en práctica, que es, en definitiva, su verdadero fin: importa, es cierto, al filósofo conocer las opiniones de las gentes de experiencia <sup>60</sup>, pero aun comprendiendo sus razonamientos, el joven no sería capaz de llevarlos a la práctica <sup>61</sup>.

La valoración aristotélica de la *empeiria* para el acceso a la praxis moral se convirtió así en uno de los estímulos doctrinales que motivaron la polémica de Epicuro contra el Estagirita. Afirmaciones como «*nadie por ser joven dude en filosofar o por ser viejo de filosofar se hastie; pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma*» <sup>62</sup> constituyen un testimonio evidente no sólo del reconocimiento por Epicuro de la subordinación a que ha de estar sometida la filosofía con respecto a la praxis moral, sino también de la efectividad de la *meditación* <sup>63</sup> que el acceso a esa praxis únicamente reclama (para la común ascesis de felicidad) al margen de la *empeiria* que impide el filosofar juvenil, porque proclama la *necesidad del tiempo* y la *vinculación a la normativa social* como condiciones inevitables para la praxis virtuosa.

El contenido del exordio de la *Carta a Meneceo* revela de este modo, a la luz de su evidente vinculación con los textos aristotélicos, que Epicuro conoció los argumentos desarrollados por Aristóteles acerca de la normatividad para el acceso a la praxis moral en los trabajos acroamáticos, lo cual desvaloriza considerablemente y demuestra la parcialidad de enfoque del estudio de Bignone sobre el *Protréptico* epicúreo.

Que ello es así lo confirman, por lo demás, otras afirmaciones contenidas también en el mencionado *Protréptico epicúreo*. Allí, efectivamente, al proclamar la necesidad de considerar a la filosofía como una actividad pragmática accesible a todos, sin distinción de edades, manifiesta Epi-

<sup>60</sup> *E. N.*, 1143 b 11-14.

<sup>61</sup> *E. N.*, 1103 b 26-29; 1179 a 35 - b 2; *Metafísica*, 993 b 20-21.

<sup>62</sup> *Ep. Men.*, 122. Cf. A. Pasquali, *La moral de Epicuro* (Caracas 1970) p. 34.

<sup>63</sup> Con la palabra *meditación*, aludimos aquí, naturalmente, al *principio fundamental* de la enseñanza filosófica epicúrea, que posibilita la praxis filosófica entendida como constante renovación de la interioridad moral (y por lo tanto, como praxis moral) derivada del contacto permanente con la doctrina. Cf. *supra*, n. 10.

curo: «El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó *es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el momento oportuno para la felicidad...* Es necesario, pues, *meditar lo que procura la felicidad, porque cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla*»<sup>64</sup>.

Hay en este texto pruebas evidentes de la intencionalidad polémica del Protréptico epicúreo contra Aristóteles. Para éste, efectivamente, la asimilación de la felicidad a la virtud, de acuerdo con la tradición socrática, era inviable. En la *Ética Nicomaquea* (particularmente en el I libro) aparecen numerosos textos en los que se considera a la virtud como elemento esencial, pero no único, de la felicidad. Al margen de las condiciones dependientes del azar y, en general, de los bienes exteriores<sup>65</sup>. Aristóteles incluía, entre esos factores que deben acompañar a la virtud para la realización de la *eudaimonía*, al factor temporal, esto es, *una cierta plenitud de vida* que sólo es posible adquirir con el paso del tiempo. De ahí que negara no sólo al niño (pues en la niñez no se ejerce la virtud), sino también al joven (pues *por su carencia de empeiria* y, en consecuencia, de *phrónesis*, aunque ejerza la virtud sólo lo hace como aprendizaje para llegar a poseerla) la posibilidad de acceder a la felicidad<sup>66</sup>.

En razón de tales argumentos, afirmaba:

a) «La felicidad requiere, con la virtud perfecta, *una vida acabada*»<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> *Ep. Men.*, 122.

<sup>65</sup> Cf. para esta cuestión, P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, (Paris 1963) p. 78 ss.

<sup>66</sup> Estos diversos condicionamientos que impiden la identificación entre *felicidad* y *virtud* explican el pasaje (1100 a 10 ss.) en que Aristóteles recoge la muy conocida máxima de Solón: «*ver el fin*». Con ella se alude a que, por causa de tales condicionamientos, no puede decirse que un hombre sea feliz hasta tanto no esté muerto, pues, mientras viva, se halla sometido a las veleidades del azar. Epicuro alude también a esta en una de las Sentencias Vaticanas (S. V. 75) en la que se afirma expresamente: «*Ingrata para con los bienes disfrutados en el pasado es la máxima que dice: Mira el fin de una larga vida*».

<sup>67</sup> *E. N.*, 1100 a 3-4. El sentido de la expresión *bios téleios* no hace referencia a una actividad que para proporcionar la felicidad debe durar toda la vida. Se habla aquí de la madurez, esto es, de la *plenitud de la vida*. Cf. Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque...*, pp. 78 y 59, en el comentario a 1098 a 18.

b) Quien sufre infortunios, «después de tales desgracias, *no puede de nuevo ser feliz en poco tiempo*»<sup>68</sup>.

c) «La perfecta felicidad del hombre ocupa *el espacio entero de su vida*»<sup>69</sup>.

d) «Igual que una golondrina no hace verano, ni tampoco un solo día, *así tampoco hace feliz un tiempo pequeño o un solo día*»<sup>70</sup>.

e) «¿Qué nos impide llamar feliz al que actúa de acuerdo con la virtud plena y está suficientemente provisto de bienes exteriores, *no en un tiempo cualquiera, sino en la vida acabada?*»<sup>71</sup>.

f) «*Un muchacho no puede ser feliz, pues a causa de su edad no puede practicar acciones nobles*»<sup>72</sup>.

La moral helenística ofreció a este problema de los condicionamientos para el logro de la felicidad una respuesta bien diferente a la de Aristóteles. Tal respuesta no fue, en realidad, más que el resultado de establecer una diferenciación entre las *cosas dependientes* y *no dependientes* del sabio, eliminando a éstas últimas de la definición de la *eudaimonia*. Dicho de otra manera: el acceder a la *eudaimonia*, prescindiendo de todos los obstáculos que puedan sobrevenir (tanto los derivados de los males que se dan en nosotros mismos, como los procedentes del exterior) será ahora posible precisamente porque la liberación de los tales dependerá, de manera exclusiva, *de la propia interioridad moral* que refleja el acto virtuoso.

Pero además (y esto es lo que fundamentalmente importa para nuestro análisis), las escuelas helenísticas propondrán también ahora, en oposición a Aristóteles, una desvalorización del factor *tiempo* para el acceso a la felicidad. Así, para los Estoicos, el acto virtuoso no sólo es susceptible de proporcionar *eudaimonia* en el momento en que se ejerce, sino que, por otra parte, ese momento de felicidad implica la felicidad más completa. Por eso, Crisipo afirmaba que «el tiempo que sobreviene no puede aumentar el bien, sino que, si en un momento de tiempo uno se vuelve sabio,

68 E. N., 1177b 25.

69 E. N., 1177b 25.

70 E. N., 1098 a 19-20.

71 E. N., 11101 a 15 ss.

72 E. N., 1100 a 1 ss. Cf. asimismo, E. E., 1224 a 28-29.

no será inferior en felicidad a aquél que pueda beneficiarse eternamente de la virtud y en ella vivir bienaventuradamente»<sup>73</sup>.

El mismo argumento utilizó Epicuro, pero en cierto modo mucho más radicalizado. Naturalmente, los Estoicos se manifestaban en esta cuestión desde la perspectiva del goce intelectual<sup>74</sup>, y no del sensible como Epicuro. Para éste, *la felicidad es el placer* y éste es, asimismo, *independiente del tiempo*:

«Un tiempo ilimitado y un tiempo limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de éste con la razón»<sup>75</sup>.

«En el mismo tiempo nace y se goza el máximo bien»<sup>76</sup>.

De hecho, la independencia temporal del placer es un argumento que el Epicurismo encontró elaborado en Aristóteles<sup>77</sup>; si a Epicuro, sin embargo, le fue dado utilizarlo contra el Estagirita se debe a que éste, aun considerando el placer como un bien, *no lo identificó con la felicidad*.

Esta concepción permitía a Epicuro considerar el placer (y, en consecuencia, la *eudaimonia*) en su *uniformidad*, siempre el mismo, del primer al último instante, al margen de los condicionamientos de la edad, de suerte que ya no será preciso, para garantizar su logro, la *plenitud de vida* que propugnaba Aristóteles; con respecto al placer, fin propio del hombre, el tiempo en nada interfiere y, por tanto, tampoco la edad<sup>78</sup>, tanto si se vive un día como si la vida se hace duradera, en cualquier átomo de tiempo, al placer todos pueden acceder<sup>79</sup>.

73 S. V. F. III, 54 Arnim (= Plut. *comm. not.* 1061 F.):

Cf. S. V. F. III 54 Arnim (= Plut. *St. rep.* 1046 C).

S. V. F. III 54 Arnim (= Stob. *Ecl.* II 98, 17 W.).

S. V. F. III 54 Arnim (= Themist. *Or.* VIII 101 D.).

74 Para esta cuestión, véase R. Mondolfo, *El Infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica* (Buenos Aires 1952) pp. 402-11.

75 M. C. XIX = S. V. 22.

76 S. V. 42.

77 Cf. E. N., 1174 a 14-16; 1174 b 10-14.

78 Esta idea da sentido a la S. V. 60: «Cada cual deja la vida como si acabara de nacer ahora». Cualquiera que sea la edad de la muerte, dice Epicuro, *con respecto al placer* es como si se acabase de nacer, pues nada se ha logrado de más o de menos en relación con la felicidad y, por tanto, es inútil el preocuparse por cuanto tiempo se vive o por qué edad es más apropiada para el placer.

79 Cf. D. L. X, 137: «Para demostrar que el placer es el fin observa que los *seres vivos, apenas nacen, gozan del placer* y huyen del dolor por instinto natural, irracionalmente».



Si el análisis de tal concepción se completa ahora con los argumentos estudiados más arriba, según los cuales para la actividad filosófica, cuyo único fin es proporcionar la *eudaimonia*, en nada condiciona la *empeiria* porque la *meditación*, en que tal actividad se fundamenta, opera cumplidamente mediante el aprendizaje y el contacto permanente con los principios de la doctrina y, en consecuencia, a todos es posible practicarla, tendremos el sentido pleno del contenido y la intención polémica del Protréptico de la *Carta a Meneceo*: «*Todos*, sin distinción de edad, *jóvenes y viejos*, deberán filosofar, sin prestar oídos a las normas del aprendizaje convencional que supone la «*paideia*» y sin considerar a la *empeiria* como sustento ineludible de la praxis moral; y para *todos*, jóvenes y viejos, será posible la consecución del placer y, por tanto, de la felicidad.

Con la práctica constante de la filosofía <sup>80</sup>, el hombre descubre y obtiene de ella la *autarkeia* sobre la que se fundamenta la verdadera libertad» <sup>81</sup>.

Al constituirse de este modo en genial refutador de la tradición filosófica, Epicuro, en realidad, expresaba su con fiado optimismo en los valores y objetivos de la *catequesis doctrinal*, objetivos con respecto a los cuales tanto Platón como Aristóteles no pudieron evitar sentirse escépticos <sup>82</sup>.

Al rechazar el criterio aristotélico de la marginación de los jóvenes para la praxis moral, se oponía, de hecho, al pensamiento platónico según el cual «la sabiduría y la verdadera opinión le llegan a uno, con buena suerte, ya en la vejez» <sup>83</sup> mientras, por el contrario, retornaba a la posición del viejo Demócrito, que con exaltada confianza en esos mismos objetivos de la enseñanza de la sabiduría práctica, había proclamado: «Puede existir en los jóvenes el entendimiento y en los viejos la falta de él, porque no enseña a

80 Cf. S. V., 41: «Es preciso reír y, al mismo tiempo, filosofar, cuidar de los asuntos domésticos y mantener las demás relaciones habituales, sin dejar de proclamar jamás las máximas de la recta filosofía».

81 Cf. Séneca, *Epist.* 8, 7 (= *Fr.* 199 Us.): «Philosophiae servuias oportet, ut tibi contingat uera libertas».

82 Cf. *República*, 499 b; *E. N.*, 1142 a 20: «En las cosas cuyos principios provienen de la experiencia los jóvenes no confían, sino que repiten las palabras sin convicción». Cf. asimismo, *E. N.*, 1179 b 1 ss.: 1180 a 1 ss.

83 *Leyes*, 633 a.

pensar la edad, sino una educación temprana y la naturaleza»<sup>84</sup>.

Con el ejercicio de la actividad filosófica, concluía Epicuro, el joven será «a un tiempo joven y viejo por su impavidez ante el futuro»; «el viejo rejuvenecerá en felicidad por el recuerdo agradecido del pasado»<sup>85</sup>.

E. ACOSTA  
Universidad de Barcelona

<sup>84</sup> Cf. *Fr.* B 183 D-K; véanse también, *Fr.* B 33, 179, 180 D-K.

<sup>85</sup> *Ep. Men.*, 122. Desde la perspectiva de quien estima en alguien la felicidad (esta es la idea que expresa el verbo *makaridso*), añadirá Epicuro, podrá ser estimado feliz el viejo y no el joven; pero ello debe explicarse no porque al joven no le sea dado ser feliz, sino porque en el esfuerzo común que supone la ascensión de felicidad, «el joven es frecuentemente golpeado por las vicisitudes del azar, mientras que el viejo arriba a la vejez como a un puesto, coronado los bienes que antes con zozobra había esperado con el apacible gozo del recuerdo» (*S. V.*, 17).

Epicuro, pues, alude aquí a las dificultades que tiene que vencer el joven, como consecuencia de las pasiones que caracterizan a la juventud, en su esfuerzo por alcanzar la felicidad, a diferencia del viejo que, con el solo recuerdo de los bienes pasados, experimenta *hedoné*. Ese rememorar los bienes pasados *châris* es, efectivamente, una forma de placer. Cf. Cicerón, *De fin.* 1. 17.57; 19. 62; Séneca, *De benef.* III. 4. 1 (= *Fr.* 435 Us.); Plutarco, *contr. Ep. beat.* 1099 d (= *Fr.* 436 Us.); Id., *ibid.*, 1091 b (= p. 283. 20 Us.); *Ethica Epicurea* XXII 13-15 Schmid. Séneca, *op.* 81. 11; *S. V.*, 19, 55; *Pap. Herc.* 1012 col. 14 Körte.