

## VIDA Y FELICIDAD EN LA ÉTICA DE EPICURO

**MANUEL CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI**

Doctor en Filosofía  
Profesor Ayudante  
Universidad de Navarra  
Pamplona/España  
mcruz@unav.es

Recibido: 03/11/2014  
Revisado: 14/05/2015  
Aceptado: 02/10/2015

*Resumen:* en este artículo se analiza el concepto de vida presente en la ética de Epicuro, especialmente en la *Carta a Meneceo*, poniéndolo en relación con su doctrina sobre la felicidad. Epicuro entiende la vida como una sucesión de instantes sentidos, y este concepto de vida se desarrolla de acuerdo con una noción de muerte. Este artículo analiza algunos problemas filosóficos que acarrea este modelo centrándose en sus nociones filosóficas de vida, placer, muerte y felicidad, de cara a mostrar si su hedonismo es motivacional o únicamente ético.

*Palabras clave:* instante, motivo, muerte, placer, *télos*, tiempo.

### *LIFE AND HAPPINESS IN EPICURUS' ETHICS*

*Abstract:* The author analyzes the concept of life in the ethics of Epicurus, focusing in the *Letter to Meneceus* and trying to relate the notion of life with his view on happiness. Epicurus understands life as a succession of perceived instants, and this concept of life is developed according to a notion of death. This article analyzes some philosophical problems which carries this model and develops his philosophical notions of life, pleasure, death and happiness in order to see if this is a motivational hedonism or just an ethical one.

*Keywords:* death, instant, motivation, pleasure, *télos*, time.

## INTRODUCCIÓN

En los últimos años ha incrementado el interés por el pensamiento helenístico, sus conexiones con la filosofía moderna y en especial con la teoría de la acción. En esta línea han aparecido numerosos estudios sobre el papel de las emociones y la psicología en Epicuro<sup>1</sup>, así como nuevas consideraciones de su ética en relación con otras escuelas helenísticas<sup>2</sup> y otros pensadores griegos<sup>3</sup>. Recientemente se ha abordado la cuestión de si la filosofía de Epicuro es un hedonismo motivacional (psicológico) o si tan sólo representa un hedonismo ético<sup>4</sup>. En el caso de que Epicuro fuese un hedonista motivacional estaría planteando que todos los seres humanos buscamos el placer detrás de nuestras acciones, y él se limitaría a señalar el mejor camino para lograrlo; en el caso de que fuese un hedonista ético, simplemente identificaría la felicidad con el placer, pero dejando espacio a que los seres humanos busquen otras cosas conducidos por el error. Esta discusión se ha centrado sobre todo en algunas alusiones de Cicerón en *De Finibus* I.23 que podrían interpretarse en clave hedonista motivacional. El propósito de este trabajo es examinar la concepción epicúrea de la vida y su relación con el tiempo de cara a mostrar cómo su hedonismo es ante todo una propuesta ética, y que a falta de indicios claros en lo que nos ha llegado de su obra no parece oportuno designar su posición como hedonismo psicológico. Para ello analizaré los conceptos de vida y felicidad a través de su noción de muerte, para ver en qué sentido conecta la felicidad con el placer. Trataré también de mostrar mediante el análisis de estas nociones algunos problemas intrínsecos que plantea su hedonismo. La hipótesis que quiero desarrollar es que la concepción de la vida como sucesión de instantes sentidos (un puro presente del que somos dueños) es lo que lleva a Epicuro a proponer el hedonismo

1 Cfr. GILL, C., "Psychology". En: WARREN, J. (Ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: University Press, 2009, 125-141; PROCOPÉ, J., "Epicureans on Anger". En: SIHVOLA J. -ENGBERG T. (Eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, 171-196.

2 Por ejemplo Striker discute la visión ciceroniana del hedonismo de Epicuro. Cfr. STRIKER, G., "Epicurean Hedonism", *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: University Press, 1996, 196-208; también se ha puesto en duda si la distinción entre placeres kinestemáticos y katastemáticos de la que habla Cicerón es realmente de Epicuro. Cfr. NIKOLSKY, B., "Epicurus On Pleasure". *Phronesis* 46 (2001), 440-465. Puesto que no está claro si esta distinción entre placeres es realmente de Epicuro o se trata de una diferencia hecha por su escuela no voy a hacer referencia a estos tipos de placeres y trataré de centrarme en su filosofía de la vida y su relación con el tiempo.

3 Con Demócrito cfr. WARREN, J., *Epicurus and Democritean Ethics*. Cambridge: University Press, 2002, 1-10; con Aristóteles cfr. NUSSBAUM, M., "Epicurean Surgery: Argument and Empty Desire", *The Therapy of Desire*. Princeton: University Press, 1996, 102-139.

4 Cfr. WOOLF, R., "Pleasure and Desire". En: WARREN J. (Ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: University Press, 2009, 303-322; COOPER, J.M., "Pleasure and Desire in Epicurus", *Reason and Emotion*. Princeton: University Press, 1999, 485-514.

como una manera de apropiarnos del instante y, en este sentido, se trata de una postura sobre todo ética, y no tanto motivacional. Justamente porque tenemos el instante (somos dueños del presente que sentimos) se hace preciso diseñar un plan de vida (una ética) que nos ayude a plenificar de gozo ese instante. Trataré de mostrar, por tanto, como sólo desde esa concepción del presente es posible construir el hedonismo como ética y su propuesta, más que motivacional, es ética.

A este respecto parece necesario adentrarse en la concepción de la vida que se trasluce en la *Carta a Meneceo* y ver qué importancia tiene en la visión de la felicidad: así se podrá mostrar su propuesta hedonista con todas sus implicaciones metafísicas (su concepción del presente y el ser humano). La ética de Epicuro intenta ser, ante todo, una medicina del alma y, frente a las doctrinas que postulaban la persecución del placer como único bien, en Epicuro se encuentra un hedonismo de nuevo cuño, en el que la postura está depurada y sofisticada. El hedonismo de Aristipo es sometido a un fino criticismo combinándolo con una teoría de los átomos materialista, y Epicuro aparece así como una postura filosófica fuerte, argumentada, neta<sup>5</sup>.

En las próximas páginas se tratará de analizar esta concepción de la felicidad de Epicuro como estado de satisfacción subjetivo cuando identifique la felicidad y el placer, examinando su concepción de la vida y de la muerte. Se intentará mostrar, a través de este análisis, la concepción de la vida que subyace en su pensamiento y fundamenta su propuesta ética: vivir es puro sentir en presente, y a la vez lo que cierra el proceso de vida es la muerte como último instante; por último, habrá que ver si esta concepción de la vida y de la muerte supone un impedimento para el propio hedonismo que propone.

## 1. FELICIDAD COMO SATISFACCIÓN: EUDAIMONÍA Y MAKÁRIOS

No es cuestión menor, a la hora de analizar una filosofía, tener en cuenta el interés que la motiva, y la ética de Epicuro supone, ante todo, un mensaje liberador para el hombre de su tiempo. Su filosofía pretende dar la paz y la felicidad, y se presenta como un remedio terapéutico<sup>6</sup> contra los miedos y sufrimientos del

5 En opinión de Bignone lo que distancia a Epicuro de Aristipo es tomar la ausencia de dolor como estado de gozo. Cfr. BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Milán: Bompiani, 2007 [1936], 389.

6 Nussbaum ha analizado la crítica de Epicuro a Aristóteles en referencia al carácter medicinal que debe poseer la filosofía. Cfr. NUSSBAUM, M., "Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle". En: M. SCHOFIELD-G. STRIKER (Eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: University Press, 2007 (1986), 31-74.

cuerpo y del espíritu, “una doctrina que, con afán evangélico, busca y promete a sus adeptos la felicidad, ofreciéndose como remedio contra el dolor y los sufrimientos, como la medicina contra las enfermedades de la vida espiritual”<sup>7</sup>. La doctrina de Epicuro se presenta como un remedio terapéutico contra los males del alma, y se engarza así en la tradición helena, tan amiga de la salud y equilibrio: “Nadie es joven o viejo para la salud de su alma (*psychēn hygiainon*)”<sup>8</sup>. El objetivo de la ética de Epicuro es proporcionar unas pautas sencillas de pensamiento y actuación con las que el ser humano logre la felicidad<sup>9</sup>: “Necesario es, pues, meditar lo que procura la felicidad (*eudaimonían*), si cuando está presente (*paroúsēs*) todo lo tenemos, y cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla”<sup>10</sup>. Un punto radical de la filosofía de Epicuro, que le distingue de otros autores del mismo periodo, es el tratamiento de la felicidad como un estado, algo que puede o no estar presente (*paroúsēs*), como una satisfacción hacia la cual se puede aspirar mediante las acciones.

Resulta interesante considerar que, aunque Epicuro hable de la *eudaimonía* al inicio de la *Carta a Meneceo*, el término con el que designa la felicidad en muchas ocasiones es el de hombre bienaventurado: *makários*. El empleo de esta palabra, que podría parecer trivial, pone de manifiesto ciertos matices que permiten entender el cambio de perspectiva de su filosofía. El término *makariôtēs* se podría traducir como “beatitud” o “bienaventuranza”<sup>11</sup>. Designa originalmente el estado de los dioses, un estado de buena fortuna en principio inalcanzable para el ser humano. Se trata de un concepto presente en la literatura griega pero que no había sido empleado en filosofía. Aristóteles lo utiliza en algunas ocasiones, pero siempre de una manera genérica y referida a la bienaventuranza propia de los dioses que puede ser aplicada a los seres humanos<sup>12</sup>; el concepto clave de la ética aristotélica será la felicidad entendida como *eudaimonía*, una actividad según virtud que mira a los fines propios del ser humano, y no le da al término *makaría* ninguna connotación precisa.

7 GARCÍA GUAL, C., *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral, 1974, 13.

8 *Carta a Meneceo*, 122. Para las citas de Epicuro sigo la edición de USENER, H., *Epicurea*. Leipzig: Teubeneri, 1887; utilizo la traducción de GARCÍA GUAL C. –ACOSTA E., *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral, 1974.

9 Cfr. GIOVACHINI, J., *Épicure*. Paris, Les Belles Lettres, 2008, 82-83.

10 *Carta a Meneceo*, 122.

11 “Bienheureux, favorisé des dieux”. CHANTRAÎNE, P., *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksiek, 1968-1977, 659.

12 “El premio y fin de la virtud es evidentemente algo divino y venturoso (*makáron*)”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1099 b 16. En el pasaje de 1101 a 9-21 emplea los términos *eudaímōn* y *makariós*, pareciendo reservar este último como un estado final de felicidad.

Como se verá, Epicuro toma el término *makários* para aplicarlo a la felicidad humana, y emplea esta palabra como una suerte de estado de satisfacción tranquila. Así pues, Epicuro habla del *makários* como aquella persona que logra un estado de reposo feliz:

No ha de ser estimado dichoso (*makaristós*) el joven, sino el viejo que ha vivido una hermosa vida<sup>13</sup>.

El placer es principio y culminación de la vida feliz (*makariós zēn*)<sup>14</sup>.

(La divinidad) El ser vivo incorruptible y feliz (*tō gār makáron kai aphtharton zōon*), saciado de todos los bienes y exento de todo mal, dado por entero al goce continuo de su propia felicidad e incorruptibilidad, es indiferente a los asuntos humanos<sup>15</sup>.

La felicidad entendida como *makariótēs*, como estado de satisfacción y tranquilidad, al modo como viven los dioses, será alcanzada plenamente por el placer: no se trata de un estado más allá del mundo, sino el placer presente vivido, placer entendido como ausencia de dolor<sup>16</sup>. De todos modos, Epicuro también habla de la *eudaimonía* y, en cualquier caso, se hace preciso analizar las características que posee la felicidad y su identificación con el placer.

Al inicio de la *Carta a Meneceo* indica Epicuro el rasgo fundamental de la felicidad, su carácter de bien absoluto y total: “necesario es, pues, meditar lo que procura la felicidad, si cuando está presente (*parouúsēs*) todo lo tenemos, y cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla”<sup>17</sup>. Se trata de una afirmación que podría parecer a primera vista carente de importancia, pero que si se examina con atención posee algunos matices iluminadores, puesto que se encuentra ya un punto de discrepancia radical de la filosofía de Epicuro con respecto a Aristóteles y otros pensadores griegos, y es que para el maestro del Jardín la felicidad es tratada como un estado que puede o no estar presente, como una satisfacción hacia la cual se puede aspirar mediante las acciones<sup>18</sup>.

13 *Sentencias Vaticanas*, 17.

14 *Carta a Meneceo*, 128.

15 Frag. 361.

16 “Eliminada toda referencia a otra vida eterna e incorpórea, él quiere mostrar sin embargo que el sabio puede vivir como un Dios y emular de felicidad con Él, porque la mortalidad de su ser queda anulada en todo momento de su vida por la inmortalidad de los bienes de que él puede gozar. Precisamente por esto, él dice también en la *Epístola a Meneceo* que el deseo de la inmortalidad y el temor a la muerte son eliminados por la filosofía, no ya agregando infinito tiempo al vivir, sino eliminando la incurable nostalgia de inmortalidad. ¿Cómo? Mostrando que la infinitud, que el necio busca en la duración temporal, el sabio sabe hallarla en el instante”. MONDOLFO, R., *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1952, 526.

17 *Carta a Meneceo*, 122.

18 “Epikur läßt den ontologisch-aretologischen Eudämoniebegriff der klassischen Ethik hinter sich und insistiert auf einem *psychologischen* Eudämonismus, der das erfüllte Leben in der subjektiven Empfindung unmittelbar erfahrbar und kontrollierbar macht”. KRÄMER, H.J., “Epikur und die hedonistische Tradition”. *Gymnasium* 87 (1980), 294.

Este sencillo pensamiento dista más de lo que parece de la visión aristotélica de la felicidad. Hay que recordar que para Aristóteles la felicidad es, sobre todo, la actividad, y que no es un estado momentáneo (aunque se puede perder), sino una situación permanente, perfecta, que requiere “una vida acabada” (*bíos téleios*)<sup>19</sup>. En Aristóteles la felicidad (*eudaimonía*) no se refiere únicamente a un estado subjetivo, sino fundamentalmente a una actividad objetiva<sup>20</sup>, a un buen obrar que es, además, satisfactorio, y por eso mismo la pregunta por la felicidad es la pregunta por la actividad y el tipo de vida, y dirá que “la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta (*psychēs enérgeia tis kat’ aretēn teleian*)”<sup>21</sup>. La felicidad se vincula con el desarrollo de ciertas capacidades naturales que pueden llegar a plenitud y que, como consecuencia de su florecimiento, traen una satisfacción prolongada en el tiempo. Epicuro pone sin embargo el acento de la felicidad en la satisfacción –el agrado subjetivo que se presenta en el vivir–, y por eso se hace preciso examinar la noción de vida en Epicuro para entender su posición ética.

## 2. LA NOCIÓN DE VIDA (*ZŌÉ-BÍOS*) Y SU RELACIÓN CON LA MUERTE

Epicuro en la *Carta a Meneceo* no utiliza para referirse a la vida la palabra *bíos*, que es el término que designa la vida en su sentido biográfico, como plexo de actividades con un sentido en el tiempo (este sentido de vida se aplica con propiedad solamente a los seres humanos), sino que utiliza por lo general la palabra *zōé* y *zên*, vida en sentido biológico, como puede ser el vivir de las plantas o los animales:

Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz (*toû makariôs zên esti télos*)<sup>22</sup>.

Las virtudes, en efecto, están unidas al vivir placenteramente (*zên hēdēōs*), y el vivir placenteramente es inseparable de ellas<sup>23</sup>.

19 “Decimos que la función del hombre es una cierta vida (*zōēn tina*), y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida acabada (*en bíō teleiō*)”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1098 a 13-18.

20 Cfr. M. NUSSBAUM, “Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle”. En: SCHOFIELD M. –STRIKER G.(Eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: University Press, 2007, 68-69.

21 *Ética a Nicómaco*, 1102 a 5-6.

22 *Carta a Meneceo*, 128.

23 *Carta a Meneceo*, 132.

Vivir es sentir, experimentar el presente del propio proceso biológico que encuentra algo connatural (*dià tò phúsin*). En las *Sentencias Vaticanas* y las *Máximas Capitales* es más frecuente el uso de *bíos* y se hará preciso examinar cómo utiliza esta expresión; en la *Carta a Meneceo* la felicidad se entenderá a partir de su concepto de vida (*zōē*), y en ésta, a su vez, tiene un papel importante la concepción de la muerte:

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros (*mēdèn pròs hēmàs einai tòn thánaton*), porque todo bien y todo mal residen en la sensación (*agathòn kai kakòn en aisthēsei*) y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino porque elimina el ansia de inmortalidad<sup>24</sup>.

El pensamiento de Epicuro pivota sobre una noción de vida como sucesión de instantes sentidos (tal como emplea la palabra *zōē* y *zēn* en la *Carta a Meneceo*). Este vivir (*zēn*), a su vez, supone un ejercicio de la razón o protagonismo en las elecciones, y así se expresa con la palabra *bíos*, más frecuente en las *Máximas Capitales* y las *Sentencias Vaticanas*<sup>25</sup>:

La carne (*šàrx*) concibe los límites del placer como ilimitados, y querría un tiempo ilimitado para procurárselos. Pero la mente (*diánoia*), que ha comprendido el razonamiento sobre la finalidad y límite de la carne y que ha disuelto los temores ante la eternidad, nos consigue una vida perfecta (*tòn pantelē bión*). Y para nada necesitamos ya un tiempo infinito. Pues no rehuye en modo alguno el placer; ni cuando los acontecimientos disponen nuestra marcha de la vida (*tèn exagōgèn ek tou zēn*) se aleja como si le hubiera faltado algo para el óptimo vivir (*toù arístou bíou*)<sup>26</sup>.

En este pasaje encontramos los dos términos referidos al vivir: *bíos* y *zēn*. La vida como transcurrir en el tiempo es *zēn*, mientras que la vida como logro es *bíos*. Es decir, el vivir sensible, que termina con la muerte, puede estar logrado o malogrado dependiendo del placer disfrutado. Una vida perfecta o lograda (*bíos pantelē*)<sup>27</sup> es un vivir placenteramente (*hēdēōs zēn*)<sup>28</sup>. Tanto la noción de *zēn*

24 *Carta a Meneceo*, 124-125.

25 Aún así hay ocasiones en las que emplea la palabra *zēn*: Cfr. *Máximas Capitales* 5, *Sentencias Vaticanas* 60.

26 *Máximas Capitales*, 20.

27 “Quien es consciente de los límites de la vida (*tà pérata tou bíou*) sabe cuán fácil de obtener es aquello que clama el dolor por una carencia y lo que hace lograda la vida entera (*tò hólon bion pantelē kathistán*)”. *Máximas Capitales*, 21.

28 “No es posible vivir placenteramente (*hēdēōs zēn*) sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir placenteramente. Quien no consigue tales supuestos no puede vivir con placer (*hēdēōs zēn*)”. *Máximas Capitales*, 5.

como la noción de *bíos* hacen referencia a un vivir sensible que puede estar logrado o malogrado dependiendo del grado de placer que esté presente. La vida sensible (*zên*) es protagonizada (*bíos*) en la medida que se calculan placeres y dolores mediante el uso de la inteligencia.

### 3. LA MUERTE

La ética epicúrea se apoya sobre la idea capital de que la vida, entendiendo por vida la sensación, termina con la muerte, y por lo tanto no hay nada que temer, puesto que la muerte es, precisamente, el cese de la sensibilidad. No hay, por tanto, dolor ni placer, no hay nada que temer, porque no hay nada bueno ni malo. Sencillamente no hay nada. Con el cese del sentir (y eso es la muerte) desaparece tanto el placer como el dolor: por lo tanto, la muerte no es ningún mal<sup>29</sup>.

Ahora bien, la idea de que la muerte es un cese del sentir y que, por lo tanto, con ella se termina la vida es una hipótesis tomada por Epicuro como punto radical de su visión de la vida y de la felicidad, pero es preciso considerar que esta idea no es sino una hipótesis. Epicuro no pretende demostrar la no existencia del más allá, sino que toma esto como hecho probado para fundamentar su modelo de vida. Sin embargo, cabría objetar a Epicuro, aunque no se pueda constatar empíricamente la existencia del mundo después de la muerte, se pueden encontrar razones que, si no lo demuestran, al menos dejan la duda sobre su posible existencia. La muerte como punto final es un postulado en su ética que hay que aceptar para poder seguir su doctrina, porque justamente es esta visión de la muerte la que le permite proponer un modelo de vida, tanto en un plano metafísico (la vida es presente), psicológico (la vida es sentir el presente) y ético (el placer llena de contenido feliz el presente sentido).

Volviendo con el argumento, dice Epicuro que “el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida (*tò tês zōês thnētón*), no porque añada una temporalidad infinita (*ápeiron chrónon*) sino porque elimina el ansia de inmortalidad”<sup>30</sup>. Epicuro reformula así la noción de vida: el tiempo se agota en el presente en el instante, y así carece de sentido el ansia de inmortalidad, inmortalidad entendida como temporalidad infinita (*ápeiron chrónon*): “Nada temible hay en el vivir (*en tō zên*) para quien ha comprendido que realmente que nada temible hay en el no vivir”<sup>31</sup>. No tiene sentido sufrir ante

29 Cfr. WARREN, J., *Facing Death. Epicurus and his Critics*. Oxford: Clarendon Press, 2004, 215.

30 *Carta a Meneceo*, 124-125.

31 *Carta a Meneceo*, 125.

la muerte porque con la muerte desaparece la sensación, y ya no se sufrirá más. El primer paso de Epicuro para fundamentar su ética consiste en transformar la concepción de la vida mediante una visión distinta de la muerte<sup>32</sup>. Pero, en realidad, se trata de un círculo argumental, porque lo que le permite tener una visión distinta de la muerte es precisamente la transformación de su concepto de vida. Dice Epicuro que la muerte es la desaparición de la sensación, y por lo tanto con ella se terminan todos los sufrimientos y la vida deja de tener un sentido más allá de la muerte. Sin embargo, si Epicuro puede entender así la muerte es porque supone que la vida se reduce a sensación. La vida es sucesión de sensaciones concretas, instantes sentidos, susceptibles de ser dolorosos o placenteros. La muerte es entonces, simplemente, el último instante sentido. Después, ya no hay nada más. La muerte no cierra un proyecto, una historia, sino que es un instante más. El último, o quizás sea mejor decir el primer no-instante:

El más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros<sup>33</sup>.

Como la muerte es, solamente, un último instante o primer no-instante, entonces la vida debe ser vivida de otra manera a como lo hace la mayoría. No hay que preocuparse por la muerte, porque sólo es un último instante. Es esta concepción de la vida como sucesión de instantes sentidos lo que le lleva a Epicuro a considerar la muerte como el instante final, y es esta misma consideración la que le llevará a fundamentar una visión de la vida y un modo de actuar, una ética.

“El sabio ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir”<sup>34</sup>. La actitud del sabio ante la muerte podría parecer socrática, pero la posición de Epicuro es, en realidad, muy distinta. Para Sócrates el sabio no debe temer la muerte<sup>35</sup> porque lleva preparándose para ella toda la vida, y la filosofía es entendida como una medicina del alma que lleva a prepararse para la muerte, que es precisamente lo que dota de

32 El epicureísmo se enfrenta al temor de la muerte con una doble perspectiva: “por un lado combate la idea de la muerte como aniquilación dolorosa del individuo, por otro su concepción como inicio de una nueva vida, la del más allá, asociada a las ansias vulgares de inmortalidad”. ACOSTA, E., *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral, 1974, 198.

33 *Carta a Meneceo*, 125.

34 *Carta a Meneceo*, 126.

35 En la *Apología* Sócrates presenta la disyuntiva: o bien la muerte es la ausencia de sensación, en cuyo caso es una especie de sueño apacible, o bien es un cambio de lugar del alma, lo que es también ventajoso (*Apología*, 40 c-e). En el *Fedón* Sócrates argumenta que la muerte es una vida nueva y, por lo tanto, buena para quien ha vivido según virtud y se ha preparado para ella. La muerte no es así un último instante, sino que tiene un sentido (Cfr. *Fedón*, 67 e-68 b).

sentido a todo lo anterior. Con la muerte la vida queda clausurada, y es asimismo enjuiciable como buena o mala, como feliz o desdichada. Sócrates desconoce la existencia de un más allá, pero tampoco se atreve a rechazarla, lo cual le lleva a presentar una disyuntiva: o bien existe, en cuyo caso habrá que prepararse bien, o bien no existe, en cuyo caso la vida filosófica según la virtud habrá sido una buena vida. Distinta es la postura de Epicuro, pues es precisamente la consideración de la muerte como final la que le lleva al sabio a no temerla. Temer la muerte es absurdo, puesto que, al no haber nada después, no hay nada que se deba temer. Lo propio del sabio será entonces sacar el máximo partido a los instantes vividos, llenarlos de placer, y la verdadera tarea de la ética está en el discernimiento de los mejores placeres: “Del mismo modo que del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta”<sup>36</sup>.

#### 4. LA PROPUESTA ÉTICA

Con esta concepción de la vida y de la muerte quedan establecidos así los cimientos de su ética. Ahora tendrá que examinar en qué consisten los mejores placeres, cómo llenar de disfrute los instantes de la vida.

Hay que considerar que de los deseos (*epithumiôn*<sup>37</sup>) unos son naturales (*physikaî*), otros vanos (*kenai*); y de los naturales unos son necesarios (*anagkaîai*), otro sólo naturales (*physikaî*); y de los necesarios unos lo son para la felicidad (*pròs eudaimonían*), otros para el bienestar del cuerpo (*pròs tēn toû sōmatos aochlesian*), otros para la vida misma (*pròs autò tò zēn*)<sup>38</sup>.

La ética consistirá en el recto conocimiento de estos deseos, en saber cuándo conviene o no aceptarlos o rechazarlos, ¿y cuál será la norma o principio que guiará este saber práctico? ¿Cómo discernir cuándo conviene un placer o no? Epicuro da la clave a continuación: “Un recto conocimiento de estos deseos

36 Carta a Meneceo, 126.

37 Epicuro parece utilizar la palabra *ἐπιθυμία* para hablar de los deseos en general. Para Aristóteles la *epithumía* era un tipo de deseos, los sensibles, distintos de los pasionales (*thumós*) o los racionales (*boúlēsis*). Aristóteles empleaba la palabra *órexis* para referirse al deseo en general, pero parece que Epicuro utiliza para ello la palabra *epithumía*. De alguna manera esto puede implicar una concepción distinta de la vida. Para Aristóteles la vida (*bíos*) supone un plexo de acciones que adquieren un sentido gracias a la racionalidad, y la *boúlēsis* es un tipo de deseo que supedita el placer inmediato en favor de un bien más alto; en Epicuro la vida se entiende como sucesión de instantes sentidos, y así desaparece la *boúlēsis* como deseo racional de vida llena de sentido.

38 Carta a Meneceo, 127.

sabe supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma”<sup>39</sup>. Este es el principio de la moral epicúrea: lograr la salud del cuerpo (*toû sōmatos hygieian*) y la tranquilidad del alma (*tēs psychēs ataraxian*). El punto sobre el que se apoya el sabio es que la felicidad, la vida dichosa, consiste en una vida tranquila, serena, y sin enfermedades.

Decir que la vida es el instante sentido es lo mismo que decir que la vida es puro y únicamente presente: la presencialidad de uno mismo ante uno mismo en el aquí y ahora, de modo que el único bien es el bien-estar, el placer que se siente en el presente. La vida no es para Epicuro “ser”, sino “estar”: presenciar, y por eso mismo, como dice al inicio de la *Carta a Meneceo*, la felicidad es algo que puede o no “estar presente” (*parousēs*<sup>40</sup>), al igual que la muerte puede o no “estar presente” (*pārestin*<sup>41</sup>). Esa concepción de la vida como “estar en el mundo” en vez de “ser en el mundo” es lo que hace que la felicidad no consista para Epicuro en una vida activa, llena de sentido, sino en una vida tranquila y serena en que los diversos instantes transcurren con un placer moderado.

Ahora bien, sólo si se entiende la vida como sucesión de instantes sentidos, sin una trama que vaya integrando pasado, presente y futuro, se puede tomar la vida dichosa en esta vertiente “tranquila”. La vida placentera consiste para Epicuro en un “buen estado”, en un “sentirse bien”<sup>42</sup>, pero resulta claro que ese sentirse bien se da sólo en presente. La vida, según parece que la entiende Epicuro, no se vive hacia el futuro, no es cuestión de desarrollo a mejor, sino únicamente debe mirar al ahora: cómo encontrarse a gusto consigo mismo, sereno y tranquilo, y justo en esto reside la razón por la cual la muerte “no es nada para nosotros”, porque no está presente mientras estamos sintiendo. La muerte se vuelve una preocupación cuando en vez de vivir el presente se mira hacia el futuro, proyectando los deseos más allá del límite presente<sup>43</sup>. El pasado y el futuro sólo entran en juego a la hora de establecer un cálculo de interés: quizás no merezca la pena abusar ahora de ciertos placeres porque después uno se sentirá peor, tendrá una enfermedad, etc. “En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación

39 *Ibd.*, 128.

40 *Ibd.*, 122.

41 *Ibd.*, 125.

42 “It is therefore the aim of the wise man so to control his desires that he demands only katastematic pleasures of both mind and body. If he is able to secure a state in which he is free from pain and has a reasonable expectation that he will continue to enjoy such freedom, he is in a state of perfect happiness”. RIST, J. M., *Epicurus: An Introduction*. Cambridge: University Press, 1972, p. 119.

43 Esta idea se encuentra brillantemente expuesta en FURLEY, D., “Nothing to us?”. En: SCHOFIELD M.-STRIKER G., *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: University Press, 2007 (1986), 90-91.

en el alma”<sup>44</sup>. El pasado es únicamente el instante que se ha ido y, dado que la sensación se vive en presente, no tiene ya ningún tipo de valor: a lo sumo como recuerdo que pueda llenar de placer el momento presente. El futuro sólo consiste en el instante que vendrá, que podré sentir más tarde, pero como no es posible saber si será, es mejor no preocuparse excesivamente por él<sup>45</sup>. El futuro no es propiamente un espacio de proyectos, sino únicamente los instantes que quedan por recorrer: es más, si el futuro se vive como la proyección de deseos más allá de los límites del presente, entonces llega el temor a la muerte como clausura de una vida. Por tanto, es mejor no considerar el futuro como posibilidad de despliegue.

Por tanto, tras imprimir a la noción de vida una nueva concepción del tiempo<sup>46</sup> y de la felicidad, puede decir Epicuro que “el placer es principio y culminación de la vida feliz (*makariōs zēn*). Reconocemos el placer como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma”<sup>47</sup>. Aquí está el elemento primigenio de la moralidad y de la vida feliz: el placer como bien supremo, el placer como elemento con el que construir una arquitectónica vital. No se trata del placer entendido como la satisfacción de los deseos, sino más bien una tranquilidad de ánimo, un “bien-estar”. El placer es precisamente lo que hace pleno el instante, situándose, de alguna manera, más allá del tiempo<sup>48</sup>: lo importante no es haber vivido mucho tiempo, sino que los instantes de la vida estén plenos, llenos de gozo<sup>49</sup>. Una vida lograda es un vivir, un sentir el ahora, plenificado por el placer<sup>50</sup>. Frente a la estructura horizontal y continua del tiempo, en Epicuro el bien aparece en una perspectiva vertical: el placer se da en el ahora, ya que es lo que lo hace pleno<sup>51</sup>; así, una vez tomado el placer como lo mejor y fin de la vida humana se podrá empezar a construir, a calcular, a racionalizar, convirtiendo este amor al placer en un hedonismo refinado:

44 *Carta a Meneceo*, 128.

45 *Cfr. Ibd.*, 127.

46 “La discontinuité temporelle, en fondant ma tranquillité, réalise, par un effet éminemment paradoxal, la condition physique d’un bonheur continu, non pas éternel mais ininterrompu. [...] Quand je suis sans trouble, c’est la continuité de mon état d’ataraxie qui produit la continuité du temps durant lequel je suis Dans cet état, et non l’inverse”. MOREL, P.-M., “Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps”. *Revue philosophique de la France et de l’Étranger* 192 (2002), 211.

47 *Carta a Meneceo*, 128-129.

48 *Cfr. MÜLLER, R., Die epikureische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 1991, 96.

49 “Un tiempo ilimitado y un tiempo limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de éste mediante la reflexión”. *Máximas Capitales*, 19.

50 *Cfr. WARREN, J., Facing Death. Epicurus and his Critics*. Oxford: Clarendon Press, 2004, 130-131.

51 *Cfr. AMERIO, R., “L’epicureismo e la morte”. Filosofia* 3 (1952), 541-576. Referencia comentada en SALEM, J., *Tel un dieu parmi les hommes. L’Éthique d’Épicure*. Paris: Vrin, 1989, 55-56.

Como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor<sup>52</sup>.

Ahora bien, cabría entonces objetarle algo a Epicuro. Si ha considerado la vida como puro presente, instante sentido, ¿por qué habría que renunciar al placer inmediato? Si no sé si mañana viviré o moriré, puesto que lo que hay es un presente sentido, ¿por qué habrá que preocuparse del mañana?

## 5. EL PLACER COMO *TÉLOS*

Cuando decimos que el placer es fin (*télos*) no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o malinterpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma (*tò mēte algeîn katà sōma mēte taráttesthai katà psychēn*)<sup>53</sup>.

El placer es fin, *télos*, algo que debe ser buscado, que merece la pena por sí mismo; el placer al que se refiere no es únicamente el gozo de los apetitos carnales, sino sobre todo una ausencia de dolor corporal y anímico, un disfrute tranquilo de una existencia sin turbaciones, por ello sitúa Epicuro la clave de la vida feliz en “un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma”<sup>54</sup>. El placer del hombre feliz es entonces una tranquilidad vivida en el ahora<sup>55</sup>. El placer supone la vivencia total del ser humano en el instante, pues la vida, como se ha visto, no es sino la vivencia presente, y esa vivencia se hace plena en la medida en que el ser humano consigue su bien-estar, su presencialidad total ante sí mismo sin preocupaciones, sin penas.

52 *Carta a Meneceo*, 129.

53 *Ibd.*, 131-132.

54 *Ibd.*, 132.

55 Resulta curioso que Epicuro habla del placer del hombre feliz no como algo positivo, sino que lo identifica más bien con la ausencia del dolor. R. Woolf piensa que ese estado de tranquilidad debe entenderse como un buen sentir del carácter: “It should also be noted that it is preferable, if not necessary, if we are to regard Epicurus as offering a theory that is not immediately incoherent, that the state of freedom from pain and distress be interpreted as having a felt character”, WOOLF, R., “Pleasure and Desire”. En: WARREN J. (Ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: University Press, 2009, 174.

¿Qué significa el placer como bien supremo, como estado de ausencia de dolor? Un estado de tranquilidad respecto a uno mismo y el mundo<sup>56</sup>, basado en la conciencia de un buen estado, de no tener problemas ni sufrimiento en el cuerpo o el espíritu<sup>57</sup>. Por eso tendría sentido que la palabra *hēdonē* se tradujera por “gozo” más que por “placer”<sup>58</sup>, aunque siempre se debe entender ese gozo como algo vivido en presente, un bienestar del ahora.

Epicuro designa al placer como *tēlos*, pero no es un “fin” en el sentido aristotélico de la palabra, sino más bien un límite (*péras*), un objetivo concreto que termina en su propia apropiación y disfrute. La filosofía de Epicuro mira sobre todo al presente, que es lo que tenemos, y no al futuro. El placer, por tanto, no funda una teleología natural<sup>59</sup>.

La vida como “estar” y la felicidad como “bien-estar” ponen de manifiesto, como se ha visto, que sólo el agrado entendido como presencialidad del ser humano sin preocupaciones o penas puede llenar el instante vivido. Llegados a este punto, Epicuro manifiesta que ese agrado sólo se da de manera plena con el conocimiento:

56 Cfr. DE WITT, N.W., *Epicurus and His Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954, 226.

57 “Epicurus held pleasure to be consciousness of proper functioning or, equivalently, consciousness of being in a good state”. GOSLING, J.C.B.–TAYLOR, C.C.W., *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982, 416.

58 Philip Merlan sugiere que es más exacto traducir *hēdonē* por gozo (*joy*) en vez de placer (*pleasure*), y que así su hedonismo debe entenderse como una filosofía que aspira al gozo. “The philosophy of Epicurus is not a philosophy of pleasure; it is a philosophy of joy”. MERLAN, P., *Studies in Epicurus and Aristotle*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960, 15. En este sentido se encuentra también Johannes Mewaldt: “Epikurs Lehre ist eine Philosophie der Freude” (no dice *Lust*, sino *Freude*). “Diese *hēdonē* ist nun nicht etwa eine grobsinnliche «Lust» oder gar «Wollust» (gegen ein solches Mißverständnis seiner Lehre nimmt Epikur heftig Stellung), sondern völlige Schmerzlosigkeit im Bereiche des Leibes und völlige Beruhigung im Bereich der Seele. Es ist der ungetrübte Genuß am Dasein selber, das uns doch so viele der schönsten und reinsten Güter darzubieten vermag”. MEWALDT, J., *Epikur. Philosophie der Freude*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1973, 24-25. A este respecto sugiere Hossenfelder que Epicuro en realidad no sería un hedonista en el sentido fuerte de la palabra, sino que cabría interpretar su postura de otra manera. Epicuro se sitúa en el espíritu del helenismo que pone el acento en la felicidad individual y la tranquilidad de ánimo pero, frente a los estoicos, muestra un gran aprecio por el valor de las sensaciones. De este modo afirma que el fin es el placer, pero al mismo tiempo transformando el concepto, identificándolo con la serenidad del alma y la ausencia de dolor. Cfr. HOSSENFELDER, M., “Epicurus – hedonist malgré lui”. En: SCHOFIELD M.–STRIKER G., *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: University Press, 2007 (1986), 245-263.

59 “L’idée que le plaisir est pour nous une «fin naturelle», le *tēlos* auquel nous devons rapporter chacune de nos actions, ne doit pas être comprise comme l’indice d’une téléologie sous-jacente et d’une causalité proprement finale. Le plaisir n’oriente pas l’individu vers son but, au sens où la téléologie naturelle aristotélicienne oriente, comme un programme, le développement organique d’un être vivant. [...] Ce que les épicuriens entendent par «fin», lorsqu’ils désignent l’état naturel de plaisir, correspond en réalité à l’idée de «limite» (en grec: *peras*)”. MOREL, P.-M., *Épicure. La nature et la raison*. Paris: Vrin, 2009, 188-189.

En nuestras restantes ocupaciones, una vez cumplidas, recogemos el fruto con no pequeña dificultad. En la filosofía, por el contrario, el placer coincide con el conocer. Pues no se goza después de haber aprendido, sino que gozar y aprender se dan conjuntamente<sup>60</sup>.

Epicuro ha encontrado un vivir en el que el ser humano se presencializa a sí mismo sin obstáculos: el conocimiento, porque cuando el ser humano conoce a la vez se hace presente a sí mismo junto aquello que conoce. Conocer es, sobre todo, autoexperimentarse sin problemas<sup>61</sup>.

En cualquier caso, Epicuro parece situarse en una posición difícil: o la vida es puro ahora, instante sentido, y por lo tanto sólo tiene valor el placer presente, o la vida humana es un plexo de sentido en el tiempo, en cuyo caso no se reduce a meros instantes, y por lo tanto el placer no puede ser el bien y la felicidad<sup>62</sup>. En el primero de los casos, el cálculo de placeres se muestra contradictorio. Si sólo hay ahora, instante sentido, pensar en el futuro es inútil porque lo importante es disfrutar lo que uno tiene, el instante. En el segundo de los casos, si la vida es algo más que instante parece que la felicidad tiene que ser un bien desplegado en el tiempo, continuo, y el placer, que es un bienestar puntual, no puede satisfacer esas exigencias<sup>63</sup>.

60 *Sentencias Vaticanas*, 27.

61 Festugière aclara que al final la postura de Epicuro no dista demasiado de la de Aristóteles: este último parte de la consideración de la actividad y el fin del hombre y sitúa finalmente la felicidad en la contemplación, que es además placentera; Epicuro parte del placer y la consideración de la vida tranquila para terminar afirmando que esa felicidad se encuentra en la contemplación. Cfr. FESTUGIÈRE, A.-J., "La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936), 268.

62 Según Salem, en el epicureísmo hay sólo una aparente paradoja entre la concepción discontinuista del tiempo y la vida como un continuo y, como apunta Bailey, en Epicuro hay una concepción de la vida como algo continuo, y los instantes se encuentran conectados. "To Epicurus' mind the 'blessed life', as he called it, was not a succession of independent instants, but a continuous whole, not one moment of which could properly be regarded as detached from the time preceding or following: life must be regarded as a unity". BAILEY, C., *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford: Clarendon Press, 1928, 489. Cfr. SALEM, J., *Tel un dieu parmi les hommes. L'Éthique d'Épicure*. Paris: Vrin, 1989, 56-57. Ahora bien, el problema está en que entonces la vida no se agota en el instante, en el ahora. La ética de Epicuro es paradójica precisamente porque coloca el bien en algo instantáneo, el placer, pero por otro lado parece considerar la vida como un continuo (y entonces tiene sentido el cálculo de placeres). Entiende la felicidad de manera puntual (placer), pero la vida como algo en lo que se integra el pasado y se proyecta hacia el futuro, y curiosamente hace primar el instante sobre el todo.

63 Krämer señala brillantemente que Epicuro construye su ética sobre dos afirmaciones: la no existencia de un más allá, y el carácter temporal del ser humano, que le permite hacer cálculo de placeres y postergar el disfrute para no acarrear penas. Cfr. KRÄMER, H.J., "Epikur und die hedonistische Tradition". *Gymnasium* 87 (1980), 304-309. Efectivamente, la ética epicúrea se apoya en estas dos ideas pero, como se está tratando de mostrar, parece que caen en contradicción. Si la vida es puro instante sentido no hay una continuidad temporal en la que llevar a cabo proyectos.

## CONCLUSIÓN

La concepción de la vida como sucesión de instantes o pura presencialidad que propone Epicuro, apoyada en su visión de la muerte, hace que su noción de felicidad se reduzca al presente sentido y que la identifique, por lo tanto, con el placer, si bien éste se entiende como ausencia de dolores y penas en el cuerpo y el alma. Una vida lograda es una vida disfrutada ahora, y no una vida que consiga sus fines en el tiempo. Ahora bien, esa misma noción de vida supone aceptar ciertos presupuestos que no se pueden probar, a la vez que se elimina el carácter biográfico del ser humano. Si el tiempo humano se resuelve únicamente en el ahora, ¿por qué tendría el ser humano que llevar a cabo proyectos desplegados hacia el futuro? Desaparece así la noción de vida como plexo de acciones desplegadas en el tiempo a las que hay que dotar de un sentido, pero entonces, ¿por qué tendría que renunciar alguien al placer inmediato? Toda renuncia al agrado momentáneo supone un plan de futuro, pero si la vida se reduce al ahora sentido, no sería lógico renunciar al placer presente. Por otro lado, si se admite que el ser humano desenvuelve su vida en el tiempo, dotando de sentido a los instantes, entonces la vida supone ser algo más que puro “ahora sentido”, sino una integración de pasado, presente y futuro, y el placer entonces no puede ser el criterio de felicidad. La ética de Epicuro apuesta por el bien-estar prolongado y no tanto por el disfrute de una vida desplegada en el tiempo y llena de sentido; ahora bien, como se ha visto, su posición no está exenta de ser problemática.

Si vivir consiste únicamente en sentir el instante y, por lo tanto, lo que llena de felicidad el instante es el gozo moderado, entonces podría entenderse su postura como un hedonismo motivacional, esto es, que el placer es lo que todos buscamos detrás de nuestras acciones porque éste –entendido como gozo tranquilo, ausencia de dolor– es equivalente con la felicidad. Sin embargo, la propuesta de Epicuro no termina de ser del todo clara. El hecho de tener que calcular placer y dolores para lograr ese gozo perdurable indica que el vivir es algo más que el ahora, que vivir es algo más que sentir el presente; en ese sentido, parece que la búsqueda del placer sensible es algo distinto que la búsqueda del placer prolongado (ausencia de dolor): aquello a lo que aspira el ser humano es a un estado de tranquilidad, y éste se logra precisamente poniéndole coto al placer. Epicuro no parece indicar que el ser humano busque el placer siempre detrás de sus acciones, sino más bien que aspira a esa felicidad y tranquilidad de ánimo. Él se limita a señalar el camino oportuno; un camino que, como se ha analizado en estas páginas, no está exento de ser problemático. Como se ha visto en los pasajes de la *Carta a Meneceo* (131-132), el placer sólo es considerado como *télos* (fin de la vida humana) en el sentido de ausencia de dolor y tranquilidad de alma. Es posible que esto sea lo que busca el hombre detrás de sus acciones, y que un estado así

sea equiparable a la felicidad (*eudaimonía-makariós*), pero de hecho lo que nos propone Epicuro es que esa felicidad buscada no es un placer sensible cualquiera, es más bien la ausencia de dolor. En este sentido su hedonismo no parece motivacional, sino más bien ético. Epicuro parece sostener que aspiramos a la felicidad, y que ésta es realmente un goce tranquilo (y por eso el placer es *télos*); no encontramos afirmado que la motivación del hombre detrás de sus acciones sea el placer, sino más bien la aspiración a la felicidad (entendida ésta como algo que plenifica el instante sentido) y que él identifica en último término con la ausencia de dolor, la tranquilidad de ánimo<sup>64</sup>. En este sentido la interpretación de Cooper resulta convincente<sup>65</sup>: Epicuro propone un hedonismo ético en el que la felicidad consiste en la búsqueda de placeres moderados y la ausencia de dolor, y es precisamente porque su hedonismo no es motivacional por lo que su propuesta ética cobra todo su sentido. Justo porque el ser humano puede dirigirse a cosas distintas del placer se hace preciso señalar el fármaco contra los sufrimientos: el placer moderado y la ausencia del dolor el camino de la vida feliz. Epicuro propone una comprensión del ser humano desde el punto de vista del instante sentido, el puro presente. Nosotros somos ese presente, y sólo ese presente pero, paradójicamente, el presente se nos puede escapar, podemos no ser dueños de él si no lo vivimos en su plenitud. La manera que propone Epicuro de hacerse dueños del instante (y así presenciarlos de manera total) es mediante el gozo. Toda su propuesta hedonista es ayudar a que ese gozo sea lo más prolongado posible y, en este sentido, más que un hedonismo motivacional, es un hedonismo ético.

64 Cfr. *Carta a Meneceo* 128.

65 Cfr. COOPER, J.M., "Pleasure and Desire in Epicurus", *Reason and Emotion*. Princeton: University Press, 1999, 485-514. El hecho de que Epicuro rechace lo noble (*tō kalōn*) como lo bueno para el hombre prueba que su hedonismo no es motivacional; los seres humanos pueden perseguir lo noble (como proponen Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos), y en tales casos se equivocan: en vez de perseguir el placer moderado se engañan y persiguen lo noble. Si Epicuro fuese un hedonista motivacional tendría que decir que cuando alguien persigue lo noble en realidad persigue un placer, pero Epicuro más bien contraponen la persecución de lo noble con la búsqueda de placer (cfr. p.492). Aunque buena parte de la interpretación de los pasajes citados por Cooper ha sido discutida por Woolf (Cfr. WOOLF, R., "What Kind of Hedonist was Epicurus?". *Phronesis* 49 [2004], pp.303-322), a mi modo de ver este argumento sigue probando que el hedonismo de Epicuro es sólo ético y que precisamente porque no postula un hedonismo motivacional su propuesta ética adquiere verdadero sentido.