

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

La filosofía moral en Epicuro, visos para una felicidad desde la filosofía

TRABAJO RECEPCIONAL QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

PRESENTA

Víctor Manuel Alvirde Herrera

Director del Trabajo recepcional

Dr. Jorge Aldo Jurado Hernández

Ciudad de México, noviembre de 2020

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Dedicatoria

Al Creador de Todo lo que Es,
a mis amados padres y a mis abuelos

Agradecimientos:

Aprovecho este espacio para expresar mi más sensible agradecimiento a todas las personas que, sin saberlo o no, estaban formando parte de este logro, incluso antes de siquiera esbozarlo de la presente forma, como una posible tentativa entre otras más. Su llegada a mi vida supone un peldaño en la escalera de aprendizajes y experiencias indefectibles para saberme aquí. Es por eso que, entretanto, quiero agradecerles de manera particular. Pero antes, hago expresa mi gratitud para *El Creador de Todo lo que Es* cuya forma es la *Vida* misma, la cual ha dispuesto los azares y las certezas precisas para hacerme de lecciones que elevan mi entendimiento y colman de júbilo mi corazón.

Agradezco a mis padres, Víctor Manuel Alvirde Coyt y Micaela Herrera Sánchez, por todos sus esfuerzos, esperanzas y sacrificios, pero también sus alegrías y los motivos de contento, que sin escatimo me destinaron para darme uno de los más grandiosos tesoros: la oportunidad de formarme en una disciplina tan apasionante como la filosofía.

A mis abuelos paternos, María de los Ángeles Coyt Ceja y Pedro Alvirde Blanquel, que, a fuerza de cuidados y disciplina, supieron apagar el fuego de las pasiones de adolescente que en demasía ardían en mi interior, haciendo posible instalar en mis adentros una llama fervorosa sí, pero no indómita: mi carácter.

A mis adorados tíos: Raúl, Miriam y Leticia Alvirde Coyt, por su amor y paciencia en momentos donde mi horizonte era bruma y confusión.

A mis amigos Daniel Gutiérrez Berumen y Juan Miguel Martínez Berumen. El primero por compartir conmigo sus acertadas observaciones tocantes a la vida, el buen gusto por la música barroca y por los millares de duelos que hemos librado en la arena de los 64 escaques. El segundo, por mostrarme que la vida tiene un revés al que no a todos le es posible acceder, un revés inadvertido para los profanos, y por su luz que me sacó de las tinieblas.

Asimismo, agradezco la orientación que me brindaron en mis andanzas por mi formación en la licenciatura, pero también por leer mi trabajo de tesis: a la Dra. María Alicia Pazos, a la Dra. María Inés Pazos, por sus observaciones perspicaces y su atención oportuna y presta a mi trabajo escrito. Al Dr. David Gaytán Cabrera: su formación académica, aunada a una personalidad cálida y afable, han dejado honda huella en mi trayectoria de vida. A la Mtra. Verónica Alvarado, por leer mi voz en mi escritura, alzarla y afinarla con una paciencia de excepcional grandeza.

Al Dr. Jorge Aldo Jurado Hernández, por su ayuda siempre extendida, por ser un ejemplo de ávido buscador de la verdad y por su amistad siempre cálida.

Finalmente, extendiendo, con mucho afecto, mi agradecimiento a la *Universidad Autónoma de la Ciudad de México*, por abrirme sus puertas y recibirme como si fuera mi casa, y al proyecto *Principhia* y al *Laboratorio Filosófico*, en virtud de haberme introducido a la atmósfera de la práctica filosófica a nivel profesional.

«Donde caen las pisadas del maestro, los oídos
de aquellos listos para su enseñanza se abren de
par en par.»

El Kybalion, Hermes Trismegisto

«Los labios de la sabiduría están cerrados,
excepto para los oídos del entendimiento.»

El Kybalion, Hermes Trismegisto

Introducción

Si para Albert Camus el único asunto serio que vale la pena tratar es el de determinar si la vida tiene sentido de ser vivida o no, para mí el problema medular es el de la felicidad. Esta preocupación surgió de los fondos más profundos de mis reflexiones íntimas, a resultas de entrar en contacto con ciertas situaciones en mi realidad más inmediata, tales como la desigualdad social, la agónica desdicha de quienes padecen alguna enfermedad terminal, los abusos laborales, etc. Constantemente asaltaba a mi mente un aluvión de interrogantes sobre la función del dolor en el hombre y su posible abolición, en tanto condición no deseable. Las respuestas que tenía en ese momento eran más bien lugares comunes y, hay que decirlo, someras, incipientes.

Largo rato la duda asaltaba mi pensamiento y ahuyentaba a mi serenidad, hasta que no me fue ya posible saberme bien parado sobre mi perspectiva acerca del dolor en el mundo. Para entonces, un atisbo de la génesis del conflicto, según yo, me había sido presentada a la mente: el temor a morir. La conciencia de muerte lleva a los sujetos a tomar ciertas disposiciones tales que le permitan sobrellevar la certeza de que un día eso pasará. Pues bien, frente a este fatídico acaecimiento la felicidad, entendida como la disminución de dolor y la búsqueda de placer es la mejor estrategia para mantener la mayor serenidad posible; tal había sido mi revelación. Posteriormente, Epicuro vino a confirmar esto.

Mi primer acercamiento a la filosofía de Epicuro fue a través del curso *Introducción a la Filosofía*, entonces impartido por el profesor Alberto Fonseca, en la UACM plantel SLT. Participé de la generosa cascada de aprendizajes de las filosofías helenísticas; pero, en la sesión dedicada al epicureísmo, me supe exultante de alegría y entusiasmo por poner en

práctica las máximas de vida que el maestro Epicuro había legado a sus *amigos*: el epicureísmo había dejado su impronta en mí.

El interés por abundar en el pensamiento de Epicuro vino con la duda kantiana *¿Qué cabe hacer?* y el pesimismo de Cioran, que hicieron las veces de brújula para bogar por las aguas de la filosofía en pos, paradójicamente, de un antídoto para la resignación prescrita ante los avatares de la existencia.

Los retazos de la obra filosófica de Epicuro que hogaño se conocen constituyen, por sus características prescriptivas y valorativas, un cuerpo de lecciones que dibujan una filosofía moral, la cual tiene por objeto prístino la felicidad individual buscada a través de una serie de medidas actitudinales y hábitos con arreglo a una forma de hedonismo. En ese tenor, el propósito de este trabajo no es otro sino retratar un lacónico panorama de la noción de *felicidad* concebida por Epicuro de Samos.

Para alcanzar dicho propósito es menester no limitarse al examen de los restos de la obra de Epicuro, sino acudir a los comentaristas de este filósofo, y poner a dialogar sus afirmaciones con otros autores, a fin de revelar el alcance de sus consecuencias.

El plan es el siguiente:

- 1) La primera parte del trabajo tiene por propósito retratar la aparición de la ética o filosofía moral en el escenario intelectual de la antigua Grecia, siguiendo un derrotero, si bien poco frecuente en los manuales de historia de la ética, seguro por cuanto está bien documentado: una serie de transformaciones en el lenguaje, que van desde el tránsito de la modalidad oral a la escrita, así como el uso exigido por ciertas prácticas dentro del ámbito político.

-Argumentar que el lenguaje ha permitido la conformación de una cultura (la griega) tal que en ella surgió la preocupación por la utilidad práctica del saber, misma que no se limita a los sabios, a los legisladores, sino al grueso de los hombres libres en la democracia griega, es decir, el saber de carácter práctico, a modo de antecedente a las filosofías helenísticas, cuya atención se centra, precisamente, en el carácter práctico del conocimiento.

-Mostrar el origen de la ética en el pensamiento de la antigua Grecia, como una preocupación que surge de un cambio en el uso del lenguaje y un entorno social promovido por la democracia en emergencia: la retórica. Este será el nacimiento de la ética: lenguaje y política.

-Exponer la ruptura de la filosofía con el discurso retórico, discurso que tiene por fin servir a la cohesión social y la búsqueda de soluciones racionales para los conflictos que atañen al poder político y la vida pública. Como resultado, aparecerá una ética o moral filosófica preocupada por el mejor modo de vida posible, pero guardando cierta distancia de la sociedad, es decir emprender un modo de vida fuera del margen de la esfera social. De modo que se tratará aquí la retórica de manera somera, sólo para pintar un retrato de su conexión con la tarea de la ética.

-Con el propósito de tener mayor claridad en el horizonte cultural donde se gestó la reflexión ética, en tanto fruto de la concatenación de un particular perfeccionamiento del lenguaje, presentado bajo la forma de una retórica, y como más adelante se verá, con el encuentro del interés por escudriñar en las bases del

ethos que comporta un pueblo transformado por la huella que dejó en sí mismo la palabra escrita en los versos de Homero, es imperativo detenerse a sentar las implicaciones que subyacen a este trabajo el concepto de democracia, es decir, qué supuso la aparición de la democracia en el curso del pensamiento griego. Para ello servirá hacer patentes sus límites, alcances y evolución en el marco de la temporalidad que abarca la Grecia antigua, con especial orientación en la forma que cobró en el foco de la cultura ateniense con relación a la producción de saberes.

-Examinar, de paso, la obra de Homero, pues éste es un personaje clave para comprender la conformación de la arquitectónica moral y cultural del pueblo griego. En este punto, se desplazará el foco de atención hacia el esclarecimiento de una posible relación entre la escritura y la labor del *aedo*¹, dentro del marco temporal que abarca el tiempo atribuido a la vida del poeta.

2) La siguiente parte está dedicada a la caracterización del estudio de la moral desde la óptica de la filosofía moral o la ética.

-Cimentar la postura que cobra el trabajo todo sobre el problema de la moral del placer como máximo bien, confrontado con el escepticismo moral, como aquella convicción filosófica frente a los problemas morales de segundo orden.

-Exponer la discusión que se ha tenido en torno a la moral, a partir del conocimiento de la naturaleza del hombre, como una ventana para ingresar a aquello que cabe

¹ Por *aedo* entiéndase, en lo sucesivo, la acepción presentada por la RAE: “1. m. Cantor épico de la antigua Grecia”. Consultada en: <https://dle.rae.es/?w=aedo>

esperar que éste haga; la búsqueda de un fundamento para la conducta o la acción en aquello que lo conforma desde su estructura (biológica o divina) más simple.

-Plantear una definición preliminar de *moral*, a partir de la concepción que Hume tiene de tal concepto, que se complementará con el estudio que Dewey prepara al respecto.

-Contrastar las dos posturas acérrimas que se polarizan en la concepción de la ética: subjetivismo y objetivismo.

3) La tercera parte comprende el estudio de la obra filosófica de Epicuro.

-Presentar un retrato del hedonismo. Ésta será la coordenada histórica en que enmarcará –a menos que se indique lo contrario– la influencia de la obra de Epicuro, dada su proximidad temporal.

-Elaborar un bosquejo de la vida de Epicuro, a partir de las fuentes más socorridas, así como aquellas que analizan algunos pasajes de estas primeras, a fin de asociar algunos de sus datos experienciales con la causa de determinadas convicciones intelectuales que asoman en su obra.

-Analizar la concepción de *felicidad* que Epicuro elabora en sus obras.

Cabe señalar que el enfoque que gobernará el desarrollo de este trabajo será la genealogía, porque permite dar una lectura a los hechos desde su origen, sus transformaciones, sus puntos de encuentro con otros acontecimientos o discursos; permite

develar la génesis de un concepto, hecho o discurso en función de los elementos que, arreglados de cierto modo en el devenir del tiempo, propiciaron su *emergencia*. Tal es la propuesta de Foucault, quien rememora a Nietzsche.

Así, para descubrir las motivaciones primigenias que hicieron posible la *emergencia* de la ética en la antigua Grecia, la genealogía traza una búsqueda genética de los procesos históricos que coadyuvaron en la gestación de este discurso. Alfonso Reyes y otros autores servirán para rastrear la metamorfosis que sufre el uso del lenguaje, en la transición de la oralidad a la escritura, en el ámbito social y político, cuyos ecos se plasman en nuevos cauces de los saberes; el resultado, el cuestionamiento de *sí* como objeto de estudio.

Asimismo, el estudio de las condiciones históricas, bajo la lente de la genealogía, arrojan luces sobre la evolución del pensamiento Occidental, y enmarca, así, el acta de nacimiento de las prácticas discursivas sobre la moral.

Finalmente, el pensamiento epicúreo se mostrará teñido de los acontecimientos que coronan su *génesis*, de tal suerte que, a las claras, su concepción de *felicidad* llevará el sello de los entresijos y vicisitudes históricas en que hinca sus raíces y se nutre. En rigor, la genealogía permitirá ver una radiografía de la concepción que Epicuro tiene de *felicidad*, en la cual es posible distinguir la herencia teórica (Foucault la llama discursiva) de la Grecia antigua y ver la forma en que se combina una constelación de conceptos para darle forma a tal idea.

1. La ética, para empezar

1.1 En pos de una noción de *ética*

Cuando una cuestión parece insoluble, en la medida en que sus respuestas posibles son sucesivas y parciales, y además tiende a devenir en nuevas zozobras, entonces, se está ante un genuino objeto de estudio de la filosofía, advierte Fernando Savater (2007). Savater sostiene esta afirmación apoyándose en la advertencia anunciada por Kolakowski, de que no puede haber *problemas* caracterizados como filosóficos, debido a que la propia palabra *problema* encierra la idea de que existe una técnica –o un conjunto de ellas– para resolver satisfactoriamente la cuestión. Esta afirmación, no obstante, se detiene en el horizonte de la acepción formal del concepto de *problema*, usualmente encontrada en cuestiones relativas a la labor filosófica; empero, no atiende el sentido adquirido en su uso práctico, el cual no es distinto del que defiende Kolakowski, esto es, de una cuestión sin solución. Sin embargo, subraya el hecho de que en la filosofía los objetos de estudio carecen de solución. La filosofía es la narración de las respuestas nunca concluyentes que el hombre ha lanzado, en algún momento de la historia, a tales cuestiones.

De esta clase de cuestiones o zozobras de inagotable solvencia acertadamente Savater (2007) distingue dos tipos, aquellas que embargan tan sólo a los filósofos y las que vuelven filósofos a todos aquellos que detienen a tratarlas. La muerte, sin sombra de duda, es la incertidumbre de la cual derivan los más acuciantes problemas filosóficos.

Una característica intrínseca de la filosofía, y por extensión, de todo ejercicio filosófico es la ignominia, el discernimiento, la autocrítica, la elucidación conceptual y la duda, por mencionar los más consabidos. Si un asunto no se ofrece más que eximido de

toda duda, seguramente no es una empresa que competa a la filosofía, mas, cabe preguntar ¿qué asunto goza de inmunidad a la sospecha, al perspicaz peritaje filosófico? El faro de la filosofía disipa, precisamente, las penumbras que revisten los asuntos que se precian de resueltos ora por el sentido común, ora por el tratamiento recibido por cualesquiera disciplina que se ha ocupado de ellos; es el faro que, como la lámpara de Diógenes el cínico, desparrama su luz sobre los problemas, o planteamientos, que atañen a la existencia bajo la forma de la condición humana.

De todos los problemas que abarca la filosofía, aquel que queda descrito con la pregunta *¿Qué cabe hacer?* constituye el núcleo problemático de una de sus ramas: la ética. Es el gran filósofo Immanuel Kant quien bajo esta pregunta presenta no sólo la dirección de la ética, amén de desvelar una problemática de la realidad humana, sino también una de las aristas de un problema mayor: *¿Qué es el hombre?*, interrogante que concierne responder a la antropología filosófica. En consecuencia, tal como Kant acertó a vislumbrar, aquello que debe de hacerse es una cuestión que remite a la comprensión de qué es el hombre; ya el mismo Kant había puesto la ética al servicio de la antropología. Sin embargo, posteriormente, este binomio formado por la naturaleza humana y el hacer del hombre, si bien no perderá su participación en las mesas de discusión, en algún momento se invertirá, pues se comenzará a pensar lo que le es preciso hacer al hombre a la luz del descubrimiento de las pinceladas que constituyen el cuadro de la naturaleza humana.

Por otro lado, el hecho de que la ética suponga una ruta para llegar a la comprensión de qué es el hombre, al menos desde el dominio de su discurso (la forma de obrar del hombre) –y en conjunto con otras disciplinas, claro está– entre luce la dimensión práctica de los asuntos que se inscriben al *hacer* del hombre. Esta aserción fue presentada, por vez primera, en el Libro IV de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, como *un saber práctico*.

Esto es de gran importancia, porque para Aristóteles, aquello que es portador de la simiente del cambio, es decir, que no *es*, dígase, inmutable, como ocurre con los objetos de la ciencia, es considerado como práctico. Ello remite a la enseñanza de “una disposición racional para la acción” (1140 a 3-5). Más aún, en algún lugar Lorenzen indica que la ética o filosofía de la moral inicia con la pregunta “¿por qué se deben obedecer los preceptos morales?”. Lo cierto es que, desde antiguo, y aun en la actualidad, muchas veces los motivos para obedecer las normas morales proceden de una ciega obediencia a Dios, a un soberano o a un líder. Una respuesta desde la racionalidad, para esta demanda, es la aceptación de la necesidad de condiciones propicias para alcanzar cierta convivencia en armonía, a lo cual subyace una cuota de sacrificio personal derivado de un sentimiento de empatía.

En ese tenor, la ética es, *strictu sensu*, una rama de la filosofía. Eso es una perogrullada, desde luego: no es esa sino su icástica esencia. Mas, en oposición a esa verdad de sobra conocida en la esfera intelectual, esto es, entre doctos y demás individuos medianamente instruidos en el ejercicio del pensamiento, en el mundo de la cotidianidad esto no pareciera hacer eco, se ofrece un tanto extraña, presenta otro cariz: En la actualidad, más que otrora, la ética pareciera haberse convertido -fuera de las aulas y los espacios académicos donde la discusión está a flor de piel- en un vertedero carnavalesco de problemas para el filósofo profesional: doquiera el hombre no necesariamente entendido en la filosofía, esto es, el hombre común, pero también profesionales de otras disciplinas, se encuentra con el rótulo flagrante, aunado a un dejo de cierta jactancia, de “ética” amalgamado con algún adjetivo inscrito en el contexto en cuestión. Por ejemplo, “ética médica”, “ética de trabajo en X instituto, tienda o empresa”; los casos más pretenciosos enuncian sin empacho expresiones más o menos como siguen: “nuestra ética”, “visión ética

de una empresa X”. En casi todos los casos, el uso con que se equiparan a la “ética” se ofrece frívolo; es una atravejada, en virtud de que descalabra el uso estricto de ese vocablo, con toda la tradición filosófica, sólo para forzarla a hacer las veces de guarnición de un grupo de prescripciones etéreas dispuestas con objeto de seducir la confianza del grupo de personas a las que éste se dirija. ¿Acaso la actualidad es testigo de una mutación de la ética, en el seno de la vida cotidiana, merced a la mercadotecnia, al pragmatismo neoliberal o cualquier otro móvil? ¿Su uso en la cotidianidad, si acaso existiera remotamente un sentido unificado, justifica el olvido de toda la carga teórica que ha recibido esta disciplina a lo largo del tiempo? De aquí se desprende la apremiante necesidad de propugnar el uso filosófico -legítimo- de ese concepto, aun si en tal acometido adviene la inevitable confrontación a propósito del objeto prístino adscrito a esta parcela de conocimiento en las diversas doctrinas filosóficas.

Esto es, someramente, una estampa del cariz que, *mutatis mutandis*, presenta la ética hasta la actualidad, y desde la cual se demarcará la concepción de *felicidad* en Epicuro. Pero tal estado de la ética es resultado, claro está, de un proceso sinuoso y bastante dilatado. Para comprender la estructura conceptual que de la ética fue heredada a Epicuro resulta conveniente remontarse hasta el nacimiento de la ética misma en la antigua Grecia. Cumplir este objetivo exige volverse, incluso, antes de Platón y Aristóteles, pues a ellos les precede la simiente de la reflexión ética en tanto resultado de la concatenación de ciertos factores sociales, etc.

Así pues, son al menos tres grandes cuestiones las que derivan de las ideas hasta ahora presentadas: 1) la ética es una disciplina que cobra gran importancia en la arena de la discusión filosófica, 2) la ética está orientada a un sentido distinto del que subyace en el uso ordinario del concepto “ética”, donde pareciera no haber un cuidado puesto sobre las

implicaciones filosóficas de tal concepto. El primero de estos propósitos tiene su cauce en la ética concebida por Epicuro; el segundo, mantiene implicaciones que quedan consignadas a lo largo de todo el trabajo, mismas que, como se verá, están teñidas de las implicaciones del pensamiento del filósofo de Samos. 3) Finalmente, aprovecharemos para conocer la rica tradición griega sobre la preocupación acerca del mejor modo de obrar, a guisa de antecedente histórico, si se prefiere, la contribución de Epicuro a la discusión sobre la mejor respuesta a la pregunta *¿Qué cabe hacer?*

1.2 Sustrato del origen de la ética: palabra y polis

Es menester seguir diligentemente el camino que ha marcado la trayectoria de una ciencia, disciplina —en este caso, la $\eta\theta\iota\kappa\acute{\eta}$ ² o arte, a lo largo del horizonte histórico; esto es, seguir el camino que ha hollado desde que se encuentra apenas en ciernes, hasta su situación actual, si se pretende, meticulosamente, conocer de fondo el sustrato que la ha formado hasta llegar tal como se ofrece al pensamiento de quien entonces se ha propuesto la ardua empresa de levantar el acta de su labor y su relación con el devenir de otras disciplinas. Lo anterior, convenientemente llevado al pensamiento racional del hombre fabricado por la cultura de la antigua Grecia —lugar donde se localiza tradicionalmente la cuna de la ética dentro del mundo occidental— supone andar con ojos bien abiertos a lo largo de un longinco trecho por una galería de periplos que ha tenido que recorrer el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ³ en su desprendimiento del pensamiento religioso, y así preciarse en pos de anegar de *sí* todo Occidente. A resultas de ello, la filosofía prospera, en buena medida (siguiendo de cerca a las portentosas reflexiones que elabora Jean-Pierre Vernant), en virtud del clima cultural propicio para la cimentación de un nuevo orden político, que se fragua debido a la mutación del uso del lenguaje en el escenario público. Por tanto, el camino a seguir, para dar con el propósito que trae a cuento esta estrategia, no es otro sino aquel donde se encuentren tanto el uso del lenguaje en la antigua Grecia, como la gestación del estado-nación griego.

El pensamiento racional, tal como más adelante se hará patente, es el crisol de la posibilidad de reflexión sobre el acontecer de la conducta humana ora en el respectivo fuero

² Más adelante se propondrá una aproximación a la noción de tal término en este escrito.

³ En este escrito, tal término está depurado de toda implicación religiosa, de tal suerte que habrá de ser equivalente a “conocimiento”, no como facultad, sino como registro de leyes e impresiones objetivas de la realidad.

interno de cada subjetividad o individuo, ora en comunidad y espacios varios (relaciones inter-subjetivas), y el análisis de los códigos morales que prescriben determinadas pautas de conducta, reguladas por la severidad no ya de la cólera de los dioses, sino más bien por las nociones valorativas del pensamiento colectivo; es un mecanismo que se sitúa detrás del telón de toda cultura. Esta tarea, acerca del mejor modo de obrar frente a determinadas condiciones, es objeto de la ética (*ηθική*), un destello del pensamiento filosófico.

La mutación que sufrió el clima cultural en la antigua Grecia, tal que fuese propicio para ver nacer de su seno la reflexión filosófica, desde luego, no fue *ex nihilo*. Jean-Pierre Vernant, en su célebre trabajo historiográfico sobre el origen cultural de Grecia, *Los orígenes del pensamiento griego* (2001), destaca, *grosso modo*, algunos acaecimientos precedentes al razonamiento del hombre griego, de los cuales, el más notable es, para los fines de este trabajo, el uso de la palabra, donde hinca sus raíces la *polis* (*πόλις*). La palabra, de acuerdo con Vernant, es, por tanto, la raigambre de la forma de ciudad-estado tan característica de Grecia. Ahora bien, la *polis*, por su parte, transformó los esquemas de relación en la vida social de los hombres, al tiempo que fue un esplendoroso feraz para la palabra (*peitho*): le dio gran preeminencia en el ejercicio político; ya la arbitrariedad y el sojuzgamiento son expulsados de la función de la palabra, pues sirve por entero a la argumentación, al debate, la controversia, el discernimiento; el discurso fue, con todo, la llave de acceso al poder: la elocuencia del orador domina con el ímpetu adjudicado a la pitonisa, en la resolución de problemas políticos. Las leyes fueron plasmadas en letra.

El punto álgido de la *πόλις*. La definición de este concepto, que comporta la realidad tanto del estado como de la estructura social, advierte Pedro Barceló (2014, p. 86-90), conduce a una inconcina red de connotaciones que no hacen sino anquilosar todo intento por llegar al fenómeno nudo, tal cual es. No obstante, puede entenderse como “[...]”

entidad independiente, autárquica, basada en la unión de personas, aglutinadas en torno a una serie de normas autoimpuestas de carácter político, económico y religioso” (Barceló, 2014: p. 86). Es la autodeterminación de los distintos códigos de conducta o acción, en las esferas ya mencionadas, la piedra de toque que sirve de soporte para la extensión del margen de libertad por todo el seno de la ciudad-estado, y consagrar cierta independencia respecto del exterior del mismo. Las instituciones aplastan el poder monárquico, antaño, segregado en figuras autoritarias. Los espacios sufren también una transformación: el *ἀγορά* se vuelve epicentro del ejercicio político. Esto no hubiese sido posible, por un lado, sin la efervescencia política sufrida como reacción en las distintas *poleis* sublevadas contra la tensión entre partidos y tiranos que, movidos por el ímpetu del poder, se sentían tentados a imponer formas de soberanía autoritarias, totalitaristas, y el rechazo a las desigualdades políticas. La *πόλις* se convierte en símbolo de seguridad y bonanza para el ciudadano; esto lo pone de manifiesto el hecho de que el ostracismo, esto es, el exilio de la ciudad, apartar de sí la presencia del infractor respecto de cuerpo social y sus instituciones, era la máxima condena, ejemplo de desdoro y aleccionadora medida.

En ese tenor, el uso de la lengua en tanto factor de transformación de la organización social queda marcado por Homero, en quien aparece un desprendimiento del mundo micénico: la organización militar, las funciones de los gobernantes, los civiles ostentan labores distintas. Esta arquitectónica cultural que renegó del poder palatino descuella por “[...] *la búsqueda de un equilibrio, de un acuerdo, que hará nacer, en un periodo de turbulencias, la reflexión moral y las especulaciones políticas que definirán una primera forma de sabiduría humana*” (Vernant, 2001: p. 53). En consecuencia, con tales disposiciones favorables para la gestación de la labor filosófica, surgen los primeros personajes tenidos por *sabios*. Grecia celebra la formación en cienes de hombres cuyas

miras han sido puestas sobre la esfera de la cotidianidad, o en palabras de Balzac, “La comedia humana”; antes que tratar de desvelar la *physis*, se propusieron, de manera anfractuosa, una plurima amalgama de problemas relativos a la vida, al lenguaje, al gobierno, en suma, los acometió la fundamentación de los valores y las prescripciones morales establecidas bajo el presunto cumplimiento del designio de su panteón, así como los criterios para juzgar la verdad de los objetos de conocimiento.

El uso extendido de la modalidad escrita de la lengua, en la Grecia antigua, fue un acontecimiento de importante envergadura para la transmisión de conocimiento. Tan es así que la política se tornó un arte del lenguaje, con el *λόγος* en su centro, pues su función era, principalmente, proveer de recursos argumentativos para salir airoso de las discusiones suscitadas tanto en el tribunal como en la asamblea. La retórica y la sofística eran las herramientas para diseccionar el discurso, abundar en sus consecuencias, localizar su estructura, pero también abrieron paso a la apelación de la persuasión; su gran fruto fue la lógica, para desvelar la verdad de las estructuras teóricas y las afirmaciones con pretensión de verdad. *“En adelante, la discusión, la polémica, pasan a ser las reglas del juego intelectual, así como del juego político”* (Vernant, 2014: p. 63). A la postre, es así como el lenguaje se incorpora a la vida social no ya como mero vehículo para informar sobre los hechos de su cotidianidad, o las narraciones de seres de otras realidades superiores al mundo sublunar; ahora permite al sujeto inmerso en un sistema lingüístico la oportunidad de reflejar el cariz prescriptivo y exhortativo de las palabras bajo las cuales se plasman realidades acerca del valor de las acciones y las implicaciones de censura o aprobación que, a su vez, responden a una jerarquía de valores. El razonamiento insertado en la palabra, el análisis discursivo, apuntan a la búsqueda de la verdad en una estructura construida por palabras. El mundo está de parto: nace la ética.

La filosofía típicamente ha sido endosada a reflexiones de gran calado, en lo que a engorrosa abstracción se refiere, sobre cualquier planteamiento cuyas respuestas abonadas por las ciencias no aciertan a zanjar de manera parcial -dejando un resquicio para el asomo de un apremiante deseo por saber con plena certeza- con todo lo que supone el reproche sobre su fantasmal participación en la necesidad de incidir en los problemas que son propios de la vida social. Esta acusación palidece ante la inclinación de la filosofía sobre el terreno de los problemas de laya político-social. Justamente la cuna misma de la filosofía, esto es, la antigua Grecia, vio rielar la antorcha de este saber, que en una primera instancia emerge de entre las cenizas de la cosmogonía parida por el mito, sobre los fenómenos culturales. En efecto, la bonanza cultural de Grecia no se limitó a acrecentar la experiencia intelectual del hombre de esa época, antes bien, trajo consigo, por lo demás, una inquietud por despachar racionalmente pendencias o roces inherentes a la convivencia entre pares, apelando a la mediación de la verdad como baremo de legitimidad y justicia. Las leyes de los dioses, lo mismo que las de los hombres se antojaron imparciales. Es aquí donde emerge la necesidad de una reflexión que se vuelque sobre los problemas de un hombre griego al que el embargo del designio divino fue desplazado por la pesquisa que arroja la revelación de la palabra bajo la dirección del *λόγος*. La trayectoria de la reflexión en torno de los problemas éticos, desde su origen, será más tarde atendida por las tres figuras más representativas, según la versión predominante del acontecer filosófico: Sócrates, Platón y Aristóteles.

Tal como se ha expuesto, sucintamente, en este apartado, el lenguaje ha permitido la conformación de una cultura (la griega) tal que en ella se ha hecho objeto de conocimiento la utilidad del saber que no se limita a los sabios, a los legisladores, sino al grueso de los hombres libres en la democracia griega, es decir, el *saber de carácter práctico*. De éste se

desprenden “[...] tres preguntas que sólo pueden acallarse haciendo dejación de la humanidad: las preguntas por la felicidad, por la justicia y por la legitimidad del poder” (Cortina, 2015: p. 29). Al ámbito de la ética le conciernen todas estas interrogantes o líneas de reflexión en la medida en que la ligazón entre ellas, la interrogante acerca del mejor modo de proceder posible del hombre, desemboca inexorablemente en la ética.

1.3 Otras consecuencias del uso de la palabra en la *polis*, el intermitente abandono de la *ρητορική τέχνη*, al tránsito hacia la ética

El uso meramente comunicativo o expositivo de la palabra escrita, en los poemas homéricos⁴, pronto se enriqueció para abarcar realidades mayores, principalmente aquellas que entran en contacto directo con la vida del hombre en la democracia. Y tal como se ha presentado antes, en este trabajo, se entreteje con el discurso filosófico con respecto a la verdad, la mejor manera de obrar, la justificación y estudio del *ethos*⁵. Sin embargo, existe otro encauce –en concomitancia con una serie de vicisitudes políticas y bélicas–, también ya señalado, por el que discurren las nuevas aguas del lenguaje en su modalidad escrita, del cual participa, no obstante, la emergencia de la ética: la retórica.

El propósito aquí perseguido es presentar la ruptura de la filosofía con el discurso retórico, discurso que tiene por fin servir a la cohesión social y la búsqueda de soluciones racionales para los conflictos que atañen al poder político y la vida pública. Como resultado, aparecerá una ética o moral filosófica preocupada por el mejor modo de vida posible, pero guardando cierta distancia de la sociedad, es decir emprender un modo de vida fuera del margen de la esfera social. De modo que se tratará aquí la retórica de manera somera, sólo para pintar un retrato de su conexión con la tarea de la ética.

Cabe destacar la gran importancia que cobra el modelo de formación educativa del hombre en el seno de la Grecia antigua. En aquel entonces -tal como se afirma en este

⁴ Al respecto, el capítulo siguiente abunda en la aportación de los poemas homéricos en la concepción del *ethos* del cual se habrá de desprender, más tarde, una inquietud por dar cuenta, racionalmente, de cuanto ocurre en la realidad social, hasta alcanzar el punto de máxima cristalización en forma de un planteamiento ético.

⁵ Ese tema será tratado con especial énfasis en los siguientes apartados. Si no fue presentado este tema con antelación, y así obtener una comprensión mejor de este apartado, se debe a que se ha optado por mantener el hilo conductor de uno de los motores de la ética: la palabra, y mostrar las mutaciones que ha sufrido su uso para dar origen a la ética como disciplina filosófica.

trabajo al poner énfasis en la importancia del lenguaje en su modalidad escrita, en lo tocante a la conformación de la organización social, apreciación de la realidad colectiva y la emergencia de saberes- la formación académica se asienta en el aprecio por la palabra. La perfección del uso del lenguaje está tan marcada en el ámbito de la educación que una de sus principales venas era el cultivo de la retórica y la gramática.

Ahora bien, para Aristóteles, la retórica tenía como principal objetivo convencer al otro, persuadirlo para que se adhiriera a la forma de pensar y actuar del expositor. El filósofo griego la definió como “*la facultad de descubrir las maneras posibles de persuasión en la oratoria*” (Aristóteles, 2010, p.).

Esta destreza del lenguaje y su práctica ha posibilitado la organización política, económica, social, ética y jurídica de cada una de las culturas humanas; ha posibilitado y potenciado los ciclos de producción y reproducción societal. Es decir, la retórica es habilidad del lenguaje, pero a su vez es una práctica que sirve a los hombres para afirmarse a sí mismos en su comunidad; sirve como un instrumento o herramienta verbal que permite conocer y reconocer las necesidades y las capacidades, de un todo social. Asimismo, este artificio del lenguaje es, a un tiempo, condición de posibilidad para la organización tanto política, tanto económica y social, y como tal es una apertura a la incidencia de la tarea de la ética y la reflexión en torno de la verdad, la justicia y la democracia. En resumidas palabras, es una habilidad que permite, por lo demás, volver asequible la autoafirmación de los cuerpos colectivos e individuales en medio de la vida colectiva, esto es, en el sistema en el que los sujetos confluyen movidos por sus necesidades y potencialidades connaturales a su especie por cuanto organismos vivos que persisten en mutuo apoyo con sus pares en un entorno que los ha sustraído de la naturaleza: la cultura, ofreciéndoles un escenario que demanda de ellos la interacción armoniosa y constante, lo cual obliga a deponer intereses

meramente personales en aras de resoluciones por consuno sin vejar la integridad de ninguno.

Llegado a este momento, es de suma importancia señalar que la retórica no debe, de ningún modo, tenerse estrictamente por *ciencia*. Al respecto, Finley dice: “...el mundo antiguo estuvo caracterizado por un divorcio claro, casi total, entre ciencia y práctica. El objetivo de la ciencia antigua, se ha dicho, era conocer, no hacer; comprender la naturaleza, no domesticarla” (2000: p. 24). El punto de marcha de la retórica antes que ser la pretensión de universalidad, el desciframiento de verdades absolutas es algo más sencillo y relativamente subjetivo: presupuestos e implicaciones tácitas, meras opiniones lanzadas por el arco de la persuasión, surcando los vientos del *ethos* de quien tensa el arco, para clavar la saeta en el pensamiento o postura del *pathos* de su auditorio.

En efecto, fuera de la racionalidad endosada a la epistemología, la lógica y las ciencias naturales, la retórica da un giro a su discurso, se pronuncia a favor de otra faz del lenguaje, la de influir, permear en el individuo:

La función primordial del lenguaje humano, por tanto, no es la de reproducir ni transmitir lingüísticamente la realidad del mundo, ni la de alcanzar la verdad incondicional, eterna e inmutable, sino la de influir sobre el prójimo, como animal político-social que es el hombre, empleando estrategias emocionales y estéticas (en el fondo, psicológicas ambas) para las que está extraordinariamente dotado. (López, 2005: pp 16-17).

El lenguaje en la retórica se *contorsiona* para servir a una necesidad que deriva del hecho de que el hombre es un ser político, puesto que su entorno no-natural o cultural exige de él habilidades comunicativas para solventar problemas donde la claridad de la verdad no se hace patente. López Eire, a propósito del carácter retórico, en *Sobre el carácter retorcido del lenguaje (y de cómo los griegos lo descubrieron)* (2005):

[...] el lenguaje posee una capacidad para la retórica o retoricidad que puede definirse como capacidad pragmática, o sea, para hacer cosas, en el ámbito de lo político-social a base de estrategias fundamentalmente de índole psicológica (es decir, psicológica propiamente dicha y estética, pues lo estético implica el psicológico placer o sensación de la virtud de la belleza) [...] la retoricidad del lenguaje consiste en la enorme capacidad del lenguaje para la acción política-social y para influir en los conciudadanos mediante argumentos más bien psicológicos (psicológicos propiamente dichos y estéticos) que lógicos, menos verdaderos o menos lógicos que emotivos, apaciguantes y seductores.
(pp. 10-12).

De ningún modo debe asumirse que el lenguaje es la única manera de entender el mundo: es necesario para presentar las impresiones recogidas del mundo, al igual que comprender e inferir conclusiones sobre el comportamiento de los fenómenos de la naturaleza o de los sistemas de organización social. Y, por otro lado, es la base de toda relación interpersonal, así como la organización teórica y conceptual de las ciencias.

Todo pueblo, en algún momento de su devenir, alcanza el punto de efervescencia político-social de donde emerge la necesidad de cultivar una retórica, para hacer frente a ciertos conflictos que ofrecen soluciones variopintas, donde la luz de la objetividad no ilumina la elucidación, pues se trata más bien, de convicciones meramente subjetivas cuya valía es más o menos igual en la balanza de la bondad y del beneficio colectivo; son asuntos contrapuestos sólo por el peso concedido a cierta necesidad entre un fardo bastante nutrido. No fue sino hasta el siglo V y el siglo IV a .C cuando acaecieron determinadas condiciones que expandieron los puntos de articulación de la retórica con la vida pública y su terreno de actuación. Una de estas condiciones, aquella que bien se puede tener por la más importante, fue la *δημοκρατία* (democracia) que floreció en el regazo de las *poleis* griegas. En el apartado correspondiente se abundará en el concepto de *democracia*, de cara a la génesis de la ética en la antigua Grecia.

Finalmente, queda por justificar la ligazón entre retórica, y por tanto lenguaje, con la democracia y la aparición de la ética. Así, la retórica surge como un arte, una *τέχνη* (*tekné*), a partir de la *contorsión* del lenguaje con miras a persuadir a un público sobre algún asunto tocante a la vida política en el nacimiento de un sistema de organización social caracterizado por la participación de la *ciudadanía* en el ejercicio de elección de gobernantes. Este caldo de cultivo para la forma de ejercer el poder político en todo el orbe fomentó la preocupación por zanjar nociones y conceptos tratados en discursos de orden político.

Aristóteles en su obra *Política* (2004) aduce que “la naturaleza no ha hecho nada en vano [...] y ha dotado al hombre de lenguaje para que distinga lo útil de lo perjudicial, lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo” (1253a-10). En esta frase se engarza la participación de la retórica en el escenario de la democracia, junto con la urgencia filosófica de resolver, o abonar herramientas para hacerlo, las más acuciantes problemáticas derivadas del uso del lenguaje en la vida social, que cada vez requería un dominio más o menos claro de los usos de ciertos conceptos cruciales para su organización bajo la estela de la satisfacción de sus necesidades (justicia, ley, libertad, etc.). Esto, por otro lado, anuncia parte de la tarea conceptual, abstracta de la ética, puesto que centra su esfuerzo en analizar racionalmente la distinción valorativa (opera dentro del lenguaje), en un discurso (retórica), que deviene en una realidad concreta (modo de obrar en la democracia). La clave de la labor ética estriba sobre parar mientes en el hecho de que los conceptos que refieren a un objeto en concreto, una realidad ostensible, no dan lugar, en general, a problema alguno de significado, pero el término asignado a objetos abstractos, origina persistentemente problemas de ambigüedad dado que el uso de una de estas palabras puede desembocar en más de uno, y más frecuentemente de vaguedad, lo que significa que no es claro si el

término se aplica o no a casos determinados El problema de la ética, en el discurso retórico de tipo político, en este tenor, se debe, en buena medida, a que las ideas morales adolecen de capacidad de demostración por vía de referencia semántica (no son objetos como los son un perro, una casa, un árbol); encierran una gran complejidad a nivel conceptual; y carecen de correspondencia sensible. La relación que establece no es unívoca, cual si la idea refiriera a de un dato sensible, antes bien, su sentido, referido por el hombre, no es un objeto sensible que pueda señalarse ni tampoco se agota en una demarcación sensible. Por tanto, la significación del nombre de una idea moral, en tanto incierta, se torna objeto de investigación filosófica, ética.

A la postre, en el revés de la cara teórica de la ética se encuentra su sentido práctico, la llamada *filosofía moral*, que busca, en palabras de Victoria Camps (2005: p. 29): “[desarrollar] un tipo de argumentación que persuada y mueva a la acción. El conocimiento del bien y del mal, por verdadero que sea, carece de eficiencia práctica [...]”. Razón por la cual no basta con señalar las condiciones en las cuales se actúa conforme al bien, sino se precisa de algo más, un componente emocional: la empatía⁶.

⁶ Más adelante se hablará de modo en que la empatía se precisa para poner en práctica las prescripciones morales y asumirlas como compromiso.

1.4 Homero, padre del mundo griego, previo a la visión filosófica

1.4.1 Homero, vestigios de un retrato

Del poeta Homero poco ha llegado a nuestros días, o mejor dicho se sabe que mucho se desconoce acerca de su vida. Es apenas una trémula llama que alimenta un gran fuego, el de la cultura occidental.

Se conoce el busto atribuido a Homero y algunas de sus características físicas: un viejo ciego, barba y melena abundantes (vidal-Naquet, 2003: p. 7), sólo eso. Esta escultura permanece bajo la custodia del museo de Munich en Baviera. Y es probable que se haya forjado a partir de descripciones recibidas a oídas, pues está inspirada en el estilo artístico del S. V. a. C. Existen biografías de Homero, pero todas parecen ser meras elucubraciones. La huella que dejó en el ánimo de la posteridad la figura de un poeta ciego con una extraordinaria retentiva fue estimulante para producir un aluvión de mitos en torno a este personaje, incluso se llegó a creer que el nombre de Homero condensaba la labor de varias mentes, de suerte que se planteó la tesis de que existía un grupo de homeros. Sea como fuere, se trata de meras disquisiciones.

La época en la que nació Homero es comúnmente pensada en función de la aparición de su obra, la cual señalan entre finales del siglo IX a. C y en los albores del VIII a. C. El s. VII a. C. es de una importancia vasta para el desarrollo de Occidente, pues se funda Roma (754 a. C.), y en Grecia surge una forma de organización social: la ciudad⁷.

⁷ No es gratuito que la transición de la cultura oral a la escrita, de manera marcada y en el contexto de la cultura griega de Homero, coincida con la formación de una arquitectónica social donde la palabra gana terreno sobre la busca de soluciones a conflictos inherentes a la condición del hombre en el seno social, por un lado; por el otro, la gestación de un *ethos* -como antecedente a la reflexión sobre el mejor modo de conducirse en sociedad, la ética, y la propugnación de leyes

Los reyes, simbólicamente, desaparecen bajo la procesión de hombres libres que proclaman el gobierno de un *nosotros* dirigido por vía de apelación al consenso. No obstante, los gobernantes, no son miembros que proceden de las capas populares, proceden de estratos sociales bastante pudientes: comerciantes ricos, propietarios de extensas tierras.

No se sabe con certeza cuál fue su ciudad natal en el territorio que abarcaba la antigua Grecia. Posiblemente fue Jonia o Eolia, o tal vez Esmirna, o Quíos, donde actualmente se encuentra la famosa *piedra de Homero*, una silla tallada en un peñasco desde la cual el poeta recitaba sus versos a los niños. Alfonso Reyes (2002) aduce que: “Los antiguos aseguraban que el oráculo de Delfos había dicho a Homero: Tú no tienes patria, sino patria” (p. 246).

Otras fuentes apoyan la tesis antes sostenida, en 1955 se descubrió un cáliz fechado en el 720 a. C., en cuya superficie se puede apreciar una inscripción donde por vez primera se alude a los poemas homéricos. Es un *objeto parlante*, dirigido al bebedor (Vidal-Naquet, 2012: p. 15). Sin embargo, no es sino hasta 1488 cuando se publica por vez primera una edición impresa de los poemas de Homero, en Italia.

En contrapartida a lo que tradicionalmente se ha creído sobre la labor de Homero, Pierre Vidal-Naquet (2012: p. 14) repone que no era un rapsoda, sino un *aedo*. Este último concepto proviene del vocablo *aoidos*, canto. Esto se deduce del hecho de que la composición de los poemas homéricos fue preparada para recitarse en canto, a un público abierto, con el acompañamiento de un instrumento de cuerdas, la *forminge*.

Ahora bien, conviene llevar el foco de atención sobre el esclarecimiento de una posible relación entre la escritura y la labor del *aedo*, dentro del marco temporal que abarca

encargadas de regir el modo de proceder en el entramado de acciones desplegadas de la vida social (legislaciones)-.

el tiempo atribuido a la vida de Homero. Los poemas de Homero responden del siguiente modo: en el canto V de la *Iliada* (Homero, 2014), Glauco narra a Diomedes las hazañas en combate de su ancestro Belerofontes, conocido en la tradición griega por haber dado muerte a la Quimera: le fue encomendada la tarea de enviar a un rey de Licia un mensaje que llevaba consigo la muerte cifrada en signos, esto es, en términos actuales, una misiva con órdenes de dar muerte al mensajero. Las mitologías de los mismos poemas también se apresuran a contestar: las musas, símbolo del lenguaje mismo en tanto concebidas por la divinidad Memoria son las encargadas de despertar la inspiración en los poetas. Las sirenas encarnan la dimensión temida de la poesía: los actos a los que conduce el modo imperativo de una oración, cuando las ideas que expone son tales que las emociones se despeñan en el paroxismo.

Homero, según Alfonso Reyes (2002), tal parece, no vierte asuntos de su propia vida, posiblemente con miras a no perder de vista la diafanidad entre el oyente y los cantos de la épica. No pertenece a ese mundo, claro está, pero tampoco lo circunda la demarcación temporal de tales relatos, pues La *Iliada* y *Odisea* representan el punto culminante de la literatura de su tiempo” (Reyes, 2002: p. 329), dicho en otras palabras, “La *Iliada* y *Odisea* son obras de un arte ya muy hecho y que suponen también un auditorio ya muy educado” (Reyes, 2003: p. 23).

Aún más:

La *Iliada* y la *Odisea* son las finas flores de un arbusto educado. Allí no hay titubeo en las palabras, ni violencia en la adaptación métrica, ni el metro parece laboriosamente trasladado de algunos otros usos extraños para servir al oficio a que se lo aplica, ni se siente el rastro de arcaicas rutinas en el empleo de aliteraciones y asonancias, ni aquella verbosidad de balbuceo propia de los estilos orales y populares (Reyes, 2003: p. 247).

En ese sentido, pues, cabe considerar a los versos homéricos, por un lado, como la resultante de una mezcla de voces unificadas bajo la métrica del hexámetro y el campo semántico de la leyenda de Troya; por el otro, principio de la formal producción literaria de Grecia y Occidente.

En rigor, la obra de Homero, respecto a su vida, contiene algunos elementos más que autorreferentes -como las lecturas de los textos modernos se entienden bajo el supuesto de que el texto es resultado de las circunstancias históricas del autor en simbiosis con su vivencia personal-, propios de su oficio. Es muy poco lo conocido acerca de él. Pero no es suficiente su obra y lo que de oídas se le adjudica para trazar un cuadro completo de la vida de Homero.

En efecto, respecto a esto último, concluye Griffin (2008):

Hay que decir desde un principio que, excepción hecha de los poemas que bajo su nombre nos han llegado, no sabemos nada de Homero como hombre. Cuando los griegos llegaban a interesarse sobre la biografía no se conservaba nada sobre este hombre al que consideraban el autor de sus mejores joyas literarias (p. 16).

Sin embargo, para muchos autores, *Homero* es un mero nombre genérico que apadrina dos grandes obras literarias, las cuales, derivado de criterios técnicos a los que posteriormente se sometieron éstas, pueden haber sido trabajos que vieron la luz separados por un intervalo de tiempo considerable; de lo cual se infiere la participación de dos o, posiblemente, más autores.

1.4.2 La obra homérica

A tenor de Jasper Griffin, en su célebre texto *Homero* (2008), La obra de Homero es el punto de partida de la obra literaria de Occidente. Como ya se mencionó con antelación, dos son los poemas que conforman la obra que ha llegado a la actualidad bajo la autoría de Homero: la *Iliada* y la *Odisea*. Dos poemas épicos indisolubles y, por extensión, complementarios.

Que la obra de Homero sea la génesis de la producción literaria de Occidente, no es una aseveración tan extraordinaria en la labor que durante los postreros diez años de la vida de Alfonso Reyes abarcó su estudio sobre la literatura griega. Él consideró que en la épica griega se encuentra contenida la médula del *volksgeist* occidental, en la medida en que la épica es la condensación de la narrativa colectiva; está equiparada con la facultad de hacer las veces de portavoz de los valores, ritos, ceremonias y tradiciones del pueblo. Surcar al galope los versos homéricos es pasearse por un camino donde a diestra y siniestra desfilan campantes valores éticos y estéticos, lo mismo que pasajes históricos e inventiva poética. Todo aquel que se sienta seducido por incursionar en el devenir de la cultura occidental; deberá, inexcusablemente, detenerse en el hexámetro homérico, en virtud de su fructuosa participación en la formación del espíritu griego, y por extensión, de la humanidad. En el interior de la *paideia* helénica se engolfan la exégesis y estudio de los pasajes homéricos. Reyes (2002), hechizado por el encanto del nacimiento de la cultura griega, repone: “La *Iliada* nos ofrecerá un dibujo directo, un paisaje nítido como el aire de las islas egeas” (p. 85). Así, en Alfonso Reyes, se puede apreciar la importancia que cobra la historicidad del poema épico, el cual se dio a conocer gracias a los hallazgos arqueológicos de Schliemann y los descubrimientos que le fueron presentados a Evans acerca de la lengua micénica.

El estudio del curso del canto épico, musicalizado con instrumentos de cuerdas para acentuar las caricias que sobre el oído aplicaban el nombre de héroes y dioses, conduce a la cuna de un gremio de bardos cuya principal labor consistía en componer una atmósfera festiva en los banquetes sirviéndose de su canto y las notas arrancadas a un arpa. Echando mano de hexámetros, arcaísmos melifluos los acaecimientos épicos se revivían en las suntuosas salas donde los convidados de la aristocracia se abandonan a los placeres de la vida y la buena comida. Cada canto recluido en su propia trama se fue hilvanando con otros más, aislados también, hasta construir el universo de la guerra de Troya, seguramente obra de vidas varias, extendidas por espacios diversos y tiempos en eslabón. Homero fue la figura más destacada de este oficio de cantores.

Salta a la vista la lengua en que fueron puestos los versos de ambos poemas. Parece que la lengua que da soporte a esas voces es una combinación de dialectos, el eolio y el jónico procedente del territorio que ahora se conoce como Turquía. Cada uno de sus 26 000 versos se presenta en hexámetro, esto es, seis medidas. Una medida está compuesta, a su vez, por una sílaba larga y dos breves, un dácilo, o dos breves, un espondeo. Finalmente, el acento es musical, tónico, tal como sucede en el poema escrito en español (Vidal-Naquet, 2012: p. 17).

Sus poemas fueron tomados como material didáctico para la enseñanza y aprendizaje del griego escrito entre los jóvenes.

Ambos poemas versan sobre acontecimientos paralelos a la leyenda de la guerra de Troya, en un remoto pasado donde los dioses y lo humanos, los unos inmortales y caprichosos, los otros perecederos y expuestos siempre a las vicisitudes derivadas de la intervención de los primeros, interactuaban sin más ni más -en la narración de Homero, hay

una tendencia a la exposición expedita de los hechos sin considerar alguna pretensión de justificar racionalmente los hechos-

La guerra de Troya, narrada en la *Iliada*, comienza cuando el príncipe troyano Paris raptó a Helena, conocida por su belleza, esposa de Menelao, un aqueo que tomó posesión del trono de Esparta. según el texto y la tradición, esa desventura está motivada por la leyenda de la consulta que Hera, Afrodita y Atenea le hacen a Paris para determinar cuál de esas tres diosas era la más bella, hecho que se resuelve a favor de Afrodita, en virtud de sus encantos, pues se trata de la diosa de la belleza, la seducción y el amor. Este pasaje, bajo cierta óptica hermenéutica, bien se podría entender como una suerte de alegoría moral sobre la preponderancia de los valores que encarnan cada divinidad puesta a sopesamiento ante el ejercicio de libre elección de carácter humano, la cuestión sería ¿Qué le conviene al hombre: vivir con poder cuasi ilimitado, o abandonarse a los placeres más ardorosos que el orbe pueda ofrecer, o ser ceñido con los laureles de la gloria por méritos propios de un valentón guerrero? La elección de Paris devino en un asolador pesar para su pueblo. Se decanta por la promesa de Afrodita: tener por esposa a la mujer más bella del mundo sublunar; y con ello se torna, entonces, él y su pueblo entero, presa de la cólera de las otras dos divinidades, que fueron despechadas.

La *Odisea*, por su parte, acaece a diez años de distancia de la culminación de la guerra de Troya, y narra las andanzas del último héroe que se devuelve a casa. Entre ambos poemas, en el décimo año de la guerra, finalmente caen las murallas de la ciudad. En retrospectiva, el conocido caballo de madera cuyo interior alojaba a los guerreros aqueos que esperaron a que la ciudad se encontrara calma para repartir muerte por doquiera, la muerte de Aquiles antes del saqueo de la ciudad, y, finalmente, el suicidio de Avante,

seguido del asesinato, a manos de su esposa, del entonces triunfante rey Agamenón, marcan la frontera entre uno y otro poema homérico.

El segundo poema trata en sí del héroe Ulises, quien finalmente se decide por regresar a su morada en Ítaca. Al comienzo de la narración se encuentra enclaustrado en una isla por la ninfa Calipso, la cual, movida por su amor al héroe, lo sustrae del mundo. Entretanto, Penélope, la esposa de Ulises, es objeto de un aluvión de abusos por parte de príncipes de las inmediaciones de Ítaca. Su hijo, Telémaco, es acogido por Néstor y Menelao.

Por orden de Zeus, Calipso deja en libertad a Ulises. Éste construye una balsa para emprender su viaje hacia su anhelado destino, sin conocer los periplos que aún debía zanjarse en el naufragio que le deparaban las aguas que surcó. Luego del confinamiento impuesto por la ninfa Calipso, el segundo mórbido evento que le sale al paso es su encallamiento en el país de los feacios. Los óbices no tendrían cortapisa aquí, los encuentros con cíclopes, sirenas y seres del mundo de los muertos son otra tanda de infortunios que dilataron la esperada llegada del héroe a Ítaca. Más tarde, hijo y padre se reúnen. Finalmente, Ulises recupera a Penélope al superar una prueba que ésta, rendida a los ruegos de sus pretendientes, dispone para contraer nuevas nupcias, esto es, enhebrar un arco y con una saeta atravesar una fila de hachas. Ulises pasa la prueba y da muerte a los príncipes.

Con todo, estos dos grandes poemas no han corrido la suerte de muchas otras obras procedentes de tiempos muy remotos, han llegado íntegras y su paso por el tiempo ha recorrido la mente de no pocos intelectuales. Desde su aparición no han dejado de surtir fruición en sus lectores. Los griegos los acogieron con respeto, orgullo y enorme valor. Los romanos, por su parte, no quedaron exentos de su encanto; Virgilio tuvo por modelo a

Homero. Joyce, Kazantzakis y Tennyson no disimularon el vigor del influjo que aquel imprimió sobre ellos.

1.4.2.1 La presencia del *ethos* en los poemas homéricos

La preferencia de la escritura, frente a la modalidad oral de la lengua, para el conocimiento humano, es de una importancia capital. Sobra decir que este hito es un parteaguas en la historia de la humanidad, y que tan es así que la narración de la historia misma lo refleja al convenir en tener como punto de anclaje, precisamente, el uso de grafos para plasmar ideas acerca del acontecer, por lo demás, del hombre. La escritura viva es la principal fuente de estudio histórico. Aún más, frente al relato oral, la escritura plasma íntegro, de una extensión indeterminada, un discurso que difícilmente la memoria podría retener, sin sufrir, empero, los vicios en que degenera su contención ante las inclemencias del tiempo, condición inherente a la experiencia humana. La escritura es inmune a la suerte de corrosión que sufre la palabra transmitida oralmente.

Es gracias a la escritura que en la actualidad se tiene conocimiento del *ethos* al que se enfrentaron los primeros filósofos que dirigieron su pensamiento hacia el examen de la conducta humana y su justificación. Los poemas homéricos remiten al encuentro del hombre con una segunda naturaleza donde se forma un tejido de interacciones perfiladas hacia la supervivencia en colectividad, de la cual deriva una cultura y un lenguaje que permite expresarla.

Por otro lado, la historia del pensamiento filosófico refiere un hecho consabido: es una constante encontrar la emergencia de un pensamiento de corte filosófico confrontado con una forma tradicional de concebir una parcela del mundo, o a éste en su totalidad. De esta guisa se presenta el cariz del ímpetu desafiante y polemizante que reviste al ejercicio filosófico. En el parto de la filosofía, los primeros vástagos de esta disciplina se vieron

movidos a llevar su pensamiento en dirección opuesta a la corriente de ideas de un mundo compuesto por relaciones entre la naturaleza, el hombre y un ingente panteón: el mundo descrito por Homero.

Ahora bien, si se pretende calibrar la influencia que ha ejercido el testimonio escrito, bajo la forma de una narración épica, de los principios de conducta y rasgos morales propios del pueblo griego, al que se confrontó el pensamiento filosófico, conviene poner de relieve la educación del hombre culto en la antigua Grecia. Aquí aparecen los poemas homéricos, a través de los cuales se asienta el aprecio por la palabra versificada.

Comprender las relaciones entre los hombres y el mundo se antoja inconcebible sin indicar, con precisión, la función operacional que surte en esa interacción entre nociones tan íntimamente conectadas con la ética tales como *bien*, *mal*, *justicia* y *felicidad*. En la trayectoria temporal que ha recorrido el pensamiento occidental, éstas tienen su aparición, dentro de la cosmogonía griega, en los poemas homéricos, bajo una pretensión aleccionadora, instructiva, pedagógica. Y no sólo eso, también forman parte del “[...] primer documento literario de eso que se suele denominar la cultura occidental” (Lledó en Camps, 2002, p. 16). Pero su contenido no se limita a prescribir formas de acción que manaban del talante formado en las cruentas filas de la milicia, también retrata un cuadro del comportamiento meramente colectivo de los hombres, desde el cual asoma un atisbo del primer espacio de la moralidad, construida, a su vez, a partir de la exaltación de valores contenidos en la poesía épica. Sus versos, ricos en metáforas, confeccionados con diestro dominio de la lengua, y no exentos de ejemplos loables abren una ventana a la vida de los hombres, a sus tragedias, sus aspiraciones, deseos y periplos, etc.

Los dos poemas homéricos, la *Iliada* y la *Odisea*, se sitúan en ámbitos distintos. El primero de ellos discurre en un espacio comprendido por naves aqueas y murallas troyanas,

bajo la siempre incesante sombra del Olimpo y envuelto en una atmósfera de sangre de héroes y el tañido de las espadas; el segundo comprende un universo mucho más vasto, está plagado de aventuras, espacios míticos y escenarios de ensueño.

En la *Iliada* se ensalza hasta alcanzar la elevación casi divina de la conducta de los héroes. Héctor, Patroclo, etc., entrañan los valores más celebrados en la cultura griega, son reflejo del dechado de hombre griego. Sus actos son, por decirlo con precisión, arquetipos de agentes morales, esquemas de acción socialmente alabados. Los monólogos sirven de margen de acción dentro del fuero interno, al parecer, sin saberse bajo el designio de las divinidades o el fatídico destino. Las acciones humanas que ahí se retratan son movidas por dos directrices: la intervención de los dioses en los hitos que marcan la historia cultural de los aqueos, y la libre elección de los personajes, con lo cual contraen una carga moral que cala sobre su papel en una realidad gobernada por la voluntad divina. Así, por un lado se encuentra la responsabilidad moral en la decisión de los héroes, desde su fuero interno, al parecer con un dejo de libertad; por el otro, una acción previamente concebida a merced de un propósito divino.

A lo largo del relato se hace hincapié en el cordojo y la expiación de la vida de los héroes, en contrapartida a la felicidad volcada sobre la existencia inmutable de los dioses. Pese al favoritismo que reciben Patroclo, Héctor y Sarpedón, reciben una cruel muerte. Esto sirve para marcar la distancia que, pese al carácter antropomórfico de los dioses, separan la vida humana de la divina. Es cierto que los dioses se presentan como vaciados de sublimidad, frivolidad, temperamento colérico y una inclinación perversa por hacer de la vida de los hombres una obra trágica, al tiempo que, en la *Odisea* los dioses salvaguardan la valía de los beneficios a los que conduce una forma de proceder según los valores más encumbrados de la moral griega.

El destino es la figura preponderante en el acontecer de la realidad del mundo sublunar, que también extiende su diámetro de influencia hasta alcanzar el círculo que comprende a los mismos dioses. Éstos manipulan el destino, cierto, pero otras veces adoptan la posición de víctima del mismo. Es una fuerza rectora que está por encima del mismo Zeus. Sin embargo, tal como lo muestra el pasaje donde se enfrentan a muerte Aquiles y Héctor (*Iliada*, XXII, pp. 167 y ss), el destino congrega a los dioses para que decidan a quién han de concederle la victoria. Zeus sopesa los destinos de ambos confinantes, y al inclinarse en la balanza el destino de Héctor, Apolo lo abandona, y Aquiles sale airoso.

Lledó (en Camps, 2002: p. 17) señala que, al aplicar la reflexión ética sobre las obras forjadas por los héroes de los poemas homéricos, se torna manifiesta la presencia de la *enérgeia*, que en Aristóteles es una forma de organización social, de carácter práctico. Es la acción que confiere identidad o posicionamiento ontológico al sujeto que la efectúa, por eso es la anticipación de la fórmula aristotélica que aparece en la primera teoría sobre la ética: “somos lo que hacemos”.

El modo de obrar de los héroes es la condición indefectible para dotar de ontología moral a un determinado comportamiento. Esta forma de proceder no surge a resultas de una prescripción o formación conductual procedente de alguna institución que se encargue explícitamente de regular el modo de actuar de los héroes, parece no haber un código que confiera legitimidad al comportamiento del sujeto en ese espacio. “[...] El complejo sistema sancionador y proclamador de sus hazañas” le sirven de pauta al héroe para el ejercicio de su acción, donde las únicas fronteras para el manejo de pasiones que apremia su modo de actuar son la gloria, la muerte en combate, el destino y el amor. La actuación de los dioses

es el contraste de la condición que ciñe la realidad del hombre, que parece siempre como medio para una acción externa a sí mismo.

El *ethos*, dentro del mundo homérico, se condensa en las acciones de los hombres y, en sus obras, sirve para delimitar el área de lo posible y restringir lo necesario. La supervivencia arroja pautas para gobernar la conducta de *sí mismo* en una red de relaciones con la el Otro, cuyo propósito no es sino responder adecuadamente a este principio directriz de conducta en sociedad. Cada individuo acata las leyes del juego en la convivencia con el otro, de cara al destino que mueve sus acciones. En esta red de acciones todas las individualidades o subjetividades desembocan en un sólo cauce: el *ethos*, hilo que concilia las convicciones personales para obtener el mejor beneficio individual que pueda aportar su integración a un cuerpo colectivo. El *ethos* dotará de herramientas para confeccionar los rasgos complementarios que determinan la individualidad.

Las diferencias que existen entre los dos poemas de Homero han sido motivo de extensas discusiones, pero, en lo concerniente a la ética, Lledó (en Camps, 2002: p. 19) señala que han dado lugar a dos éticas: en la *Iliada*, el horizonte de la acción humana está conformado por la guerra, los héroes aquí son combatientes; en la *Odisea* Ulises es mendigo, trotamundos, deambula a merced de una cadena de infortunios. Al margen del relato, los diálogos en el primero de los poemas dejan entrever el camino que va abriendo la cultura griega hacia la *polis*. La palabra va maquinando una nueva forma de concebir la realidad; esto se hace patente en la *Odisea* (Homero, 2014: VII, 11) donde se cuenta que Alcínoo reinaba y “el pueblo lo escuchaba como un dios”. La importancia de las palabras en la conformación de la realidad social que habrá de devenir en la constitución de la *polis* es ya anunciada por Homero cuando en la *Odisea* (VII, 168-171) Ulises afirma que: “Un hombre es inferior por su aspecto pero la divinidad le corona con la hermosura de la palabra

y todos miran hacia él complacidos”. Es la fuerza de la palabra la que saca al hombre de la naturaleza belicosa y lo transporta a la esfera de la cultura de la *polis*.

La agonía parece ser el rasgo más acusado del carácter de los héroes; pareciera que la ética que se cierne en la épica de Homero versa sobre un intento por apoyarse sobre valores de superioridad para dejar atrás la angustia y el sufrimiento que trae consigo la guerra, la confrontación entre grupos humanos que se batan a muerte, movidos por motivaciones que proceden de la voluntad de los dioses, para alcanzar un estadio de cabal paz. La competencia es un atributo que no sólo anegará la épica griega, sino que condicionará también el sustrato de la ética que posteriormente se formará dentro del seno de la reflexión propiamente filosófica.

La subsistencia no es el único cerco que sufre el hombre homérico, el imperativo del bien, el mal, la obligación y el deber son otros tantos conceptos que, amén de ser imprescindibles en todo estudio ético, conjuran modelos de conducta que adquieren su propio tono en la medida en que se apartan o no de las circunstancias que exigen echar mano de éstos en la conducta del sujeto. Frecuentemente el adjetivo *agathós* es equiparado al héroe griego. Esta bondad dista de la connotación que usualmente adquiere su equivalente en español, “bueno”. Para Homero, *agathós* refiere a un parentesco con la utilidad, facultada para hacer algo o servir de algo. Junto al *agathós* aparece, en el héroe, el concepto de *areté*.

El concepto de *areté* significa “excelencia”, capacidad para ir más allá respecto de los límites del común de los hombres; poderes que confieren preeminencia, exaltación o enaltecimiento. La *areté* se desprende del *agathos*. El héroe debe poner a prueba su *areté* en la arena de combate ora librando la muerte sin mostrar conato alguno de titubeo o cobardía, ora dando muerte a cuanto enemigo se plante frente a él. De esta forma se ofrece

la competitividad en las filas de los guerreros del mundo homérico, siempre sometidos a pruebas, en constante pugna con sus pares en la carrera por destacar, por hacerse acreedor de loores y premios, en suma, en busca de fama cuya grandeza queda determinada en gran medida por la importancia de sus hazañas en el combate. El Otro, en este escenario cobra un papel importante: sea enemigo o aliado, su reconocimiento hará meritorias las proezas alcanzadas por el esfuerzo del héroe, en tanto que el reconocimiento debe proceder, necesariamente, de una fuente exógena respecto del héroe. Su vida alcanza el máximo valor sólo cuando sirve a la sociedad, o, en congruencia con el halo mítico de los poemas homéricos, es útil para los propósitos divinos dentro del marco de la vida en sociedad. Cuando a Héctor le es revelada la traición de Atenea, se resigna a morir, abraza con impasible serenidad su funesto destino no sin reponer que “no quisiera morir cobardemente y sin gloria, sino realizando algo grande, que llegara a conocimiento de los venideros” (Homero, 2014: XXII, 302-305).

En efecto, la *enérgeia* de Aristóteles, en el héroe trágico conduce las acciones de este último hacia el sentido en que discurre el “molde” socialmente alabado, en lo concerniente a las acciones, por cuanto se tiene por útil para los más, para así trascender, allende el *Hades*, a la memoria de la posteridad; pues la palabra, en tanto materia prima de la memoria, parece poseer la capacidad de dilatar el tiempo de los grandes héroes fuera de la capacidad de su misma existencia.

En resumidas cuentas, los poemas homéricos son un testimonio del nacimiento de una conciencia ética en los bajos fondos de una primitiva sociedad regida por un temperamento proclive a la violencia, esto es, una sociedad belicosa. Esa inquietud por la conducta humana (ética) aloja ya el germen del desapego por lo cruel, por la trasgresión sobre la vida del Otro, también el desprendimiento de lo mágico en la explicación de los

acaecimientos naturales y sociales, y sobre todo hace patente el cambio de óptica desde la cual apreciar la muerte, la compasión del dolor ajeno. Esas pesquisas morales sobre la disposición de los hechos en el mundo vienen a ser preludio de la gran empresa griega: disipar el clima trágico de la experiencia humana a través de la explicación racional.

1.5 De paso por el ἦθος y ἠθικὴ

Con miras a concebir una estampa más o menos acabada del concepto ἠθικὴ (*ethijé*), conviene, primero, escudriñar las implicaciones conectivas que aparecen en la voz griega ἦθος, *ethos*, puesto que ésta permite comprender de manera general qué se entiende estrictamente por ética, tanto más por cuanto estos conceptos hacen las veces de cuñas o cinceles en la construcción de su base. Asimismo, cavilar en este terreno, permitirá, más tarde, hilvanar tales conceptos con otros dos no menos importantes para la comprensión del saber ético: el *modo de vida* y el *discurso de carácter filosófico*; conceptos de gran importancia en la obra de Epicuro.

La ética, a lo largo de la historia, es entendida como la disciplina de cuño filosófico que se encarga del estudio y descripción de las nociones de bueno y malo, de lo correcto o incorrecto dentro de los límites que ciñen el ámbito del modo de obrar propio del hombre (Castro, 1978: p. 21). Ésta es una definición no sólo estrecha y reductivista, sino ramplona para quien pretende vislumbrar más allá de las fórmulas trilladas en las aulas, o en cualquier manual de filosofía para bachillerato, que no hacen más que tergiversar la labor de esta disciplina. En auxilio a esta exigencia, Adela Cortina (2015) en su extraordinario texto *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* aduce que la ética es un esfuerzo por escamondar “la razón suficiente”, expresión usada en el sentido acuñado por Hegel, siguiendo de cerca a Leibniz: el fundamento que abriga tanto las *causas* como las *causas finales* de la acción; esto último lleva a la reflexión sobre la moralidad (p. 78). Savater, por su parte, en su lacónico prólogo a la obra de Facundo Cabral (1996) *Crítica de la moral afirmativa* caracteriza a la ética como sigue:

[...] llamamos ética a un cierto tipo de articulación simbólica de la autoafirmación humana. No es que la ética sirva a la vida, poniéndola a sus órdenes, sino que en sí misma es una manifestación vital: la ética bien entendida es una consecuencia del instinto de conservación” (Savater en Cabrera, 1996: p. 9).

Ahora bien, la afirmación de que la ética constituye una rama de la filosofía demanda indicar, al menos en breves líneas, qué se entiende por filosofía. Por filosofía, sin más dilaciones derivadas de la gran constelación de discrepancias que existe entre la noción de dicho concepto en una u otra escuela, en un pensador u otro, en determinado momento histórico, etc., entiéndase: la expresión de la autoafirmación humana bajo la forma de un esfuerzo conceptual que apunta toda su industria hacia el encuentro de la razón y los fenómenos hallados en la realidad mundo, a fin de abundar en sus fines, sus causas y su relación con el cosmos de cada individuo y del universo mismo.

De vuelta al concepto que preña la ética, *ἦθος*, *ethos*. Dicho vocablo, en español, suele asociarse con *hábito*, *costumbre* o *carácter*. Éstos son conceptos que se pueden equiparar a cualquier individuo. De tal suerte que es plausible pensar que puede haber tantos *ἦθος* como individuos; baste comparar el hábito o costumbre de un grupo de individuos para saber que hay muy variados matices. Pero también existe, en un cuerpo colectivo, un *ἦθος* uniforme a todos sus miembros. El *ἦθος* moldea al hombre, es cierto, pero también queda a merced de los avatares y elementos concomitantes que operen en el medio donde el propio individuo se encuentre inmerso, verbigracia: el plano laboral donde se desenvuelva, la crianza que tuvo, la preparación académica que alcanzó; la organización social donde se encuentra, las ideas a las que está expuesto a lo largo de su vida. A esto subyace una verdad: el *ἦθος* individual deriva de las interacciones mantenidas con pares en

determinadas circunstancias, luego, esta relación es, a un tiempo, la manera en que se comporta el individuo, en lo que a su herencia cultural se refiere. En consecuencia, el *ethos*, al abarcar la dimensión social de la conducta del hombre, se vuelve objeto de estudio en todas las aristas del sistema de la ética. El *ἦθος* es la simiente de la reflexión filosófica de corte ético.

Si el concepto de *ἦθος* describe o supone, en términos generales, el modo de proceder del hombre, la ética, en ese tenor, se encarga de la configuración y regulación de las obras de cuño humano, en tanto que éstas pueden ser susceptibles de mostrarse expresadas bajo el concepto de *ethos*.

1.6 *Ethos* cultural

El apartado precedente a éste tuvo por objeto vincular la ética con el concepto de *ethos*, y así establecer una cimentación de la ética en un estado primitivo en el sentido de que esta rama de la filosofía se encarga de reflexiones y pesquisas propias del mejor modo de obrar para el hombre. Ahora este apartado, como consecuencia de la existencia de una red de acciones donde se trazan las relaciones entre los individuos, persigue el objetivo de hacer evidente la dimensión ética de la experiencia cultural. Dicha empresa no podría llevarse a cabo, a fe mía, sin apelar al implemento de esta herramienta metodológica confeccionada por Juliana González, Eduardo Nicol.

El *ἦθος* es una bóveda interna, subjetiva, en la que el individuo hace acopio de sus poderes de acción y deliberación y de su temperamento último; es resultado de la asimilación de los dispositivos de vida que descubre y recoge, consciente e inconscientemente de su segunda naturaleza, la cultura. Lo extra-natural de la vida presentada bajo la figura humana constituye, no entiendo con presentada bajo la figura humana *per se*, es el molde simbólico de los denominados “usos y costumbres”, los cuales engarzan la “pulsión vital” con la reflexión y caracterización ética al servicio de la vida humana. El *ἦθος* es el barniz que subraya y anuncia el modo de posicionarse ante sí y ante la vida en sus variopintas formas y combinaciones. La humanización de la existencia remite necesariamente al *ethos*, que resguarda en sí mismo el orden del sentido, el *axis mundi* desde el cual el individuo dispone las condiciones de vida y se vuelve hacia su interior, en una suerte de isla, para hacer frente a los huracanes y tempestades que dimana el insondable mar de la existencia, cuyas olas traen naufragos a tal extensión de tierra ultramarina (González y Sagols, 2001: p. 7).

El vertiginoso dinamismo del *ethos* lo supedita a las circunstancias y periplo, así como necesidades, de una determinada cultura. La morada del hombre en los recovecos de la segunda naturaleza humana tiene por materia prima los criterios de valoración, determinantes para la elección y libre ejercicio de la volición (González y Sagols, 2001: p. 18). La inherente facultad de equiparar de algún sentido la realidad en sus vertientes interior y exterior, estriba en la imposición de “tablas de valores” y propósitos que demarcan el singular modo de presentarse a la vida en cada pueblo; de esto deriva la capacidad para arrojar una interpretación de la realidad-mundo según y conforme a un proyecto que coordina la cultura, y que desarrolla determinadas facultades del espíritu de los individuos. Es posible concluir, entonces, tal como Robert Francés y Michel Imberty (2007) aseveran, que la cultura implica “un sistema de habituación a estructuras de información perceptiva, que modifican en profundidad, para toda una sociedad y para muchas generaciones los sistemas de representaciones y la orientación de las actividades perceptivas y cognoscitivas” (p. 28)⁸.

Dicho lo anterior, cabe exponer al *ethos* cultural como una estructura de sentido en la que el cuerpo colectivo va configurando al hombre que se encuentra en el seno de una cultura, pero que, a un tiempo, queda a merced de las mutaciones derivadas de los mismos individuos y otras instituciones. Cada época de la periodización histórica deriva en la formación de un “alma colectiva” que agrupa todas las variables de los factores de laya interna y externa, conscientes e inconscientes, históricas y sociales, genéticas e intelectuales, psicológicas y económicas, a razón del curso que tome la condición de la vida humana en proporción a una precisa “constelación cultural”.

⁸ Por “percepción”, entiéndase aquí, el modo en que se juzga un acto moral.

Las muy variadas formas de posicionarse con respecto a la existencia se compenetran y se tornan un ensamble, reforzando, modificando y hasta transgrediendo los vínculos que derivan de las mismas, y como resultado final aparece la creación en una comunidad histórica. Las formas implementadas a lo largo de la historia para engarzar una auténtica vinculación social ponen de manifiesto el carácter del *ethos cultural*. La causa de esto estriba en un acto primario y distintivo que gobierna la manifestación del ser humano, dicho de otro modo, la expresión; ya el filósofo español radicado en México Eduardo Nicol lo ha remusgado (Nicol, 1957: 13). La expresión es *conditio sine qua non* en lo tocante a la dimensión ontológica del ser simbólico, que, por entretanto, es pródiga fuente para la capacidad de hacer externa su interioridad. La crítica de la denominada *razón simbólica* que realiza el filósofo español constituye, en suma, una mera descripción de corte fenomenológico (esto no es más que refitolear) que capta en términos metafísicos la expresión, entendida como acto hermenéutico y, por extensión, exegético, del ser humano. El hombre, aquí, es presentado como una potencia de acción. En devenir va constantemente adoptando mutaciones que se vierten sobre creación de formas y las exhibe en su *saber vital*, que obtiene a fuer de la irrenunciable convivencia con los demás, dentro de una misma comunidad, aunque también fuera de ésta. El ser *proteico*, el hombre descrito por Nicol, está a la altura de Proteo, porque está ceñido a la condena de fabricar formas para existir. La producción de formas, en efecto, conduce a la elaboración de una técnica, y esto amén de poner óbices al humano, acrecienta la responsabilidad de la humanidad. Pues la técnica supone una transformación de doble propósito: permitir que el hombre se dé forma a sí y a su mundo. El acto de producción es por sí mismo un acto de transformación, de mutación, de metamorfosis. El ser humano, por su condición *proteica*, se ve impelido a posicionarse en un mundo propiamente construido por él, en interacción con el reino de

Natura, y, además construye esto para crearse a sí mismo. Crea su *ethos cultural* para poder así esculpirse a sí mismo.

El *ethos cultural* es, en este sentido, siguiendo el orden de ideas expuestas, un sistema articulado de símbolos que redefine los bordes de la figura conceptual del hombre, y los de la humana capacidad de transformación vuelta sobre sí misma; dispositivo o instrumento cognitivo en virtud del cual el sujeto adopta una determinada posición ante el mundo. La transformación de los sistemas simbólicos está a merced del tiempo, la exposición a otros sistemas simbólicos y reformas que surgen en su interior, comenzando por células aisladas que se extienden hasta alcanzar proporciones ingentes.

En el núcleo del *ethos* habita el νοῦς (nous) o “espíritu”, que desempeña el papel de principio de cimentación y correspondencia con el κόσμος, “kosmos”. El espíritu o intelecto transmite, a través de una operación simbólica, las creaciones humanas que participan en la determinación de los rasgos más acusados de cada época y de la situación primigenia del hombre en el centro de ella. La consistencia de sentido que media entre las variadas formas de creación simbólica, en el marco de una misma circunstancia, es celosamente cultivada a fuer de que la gestación simbólica hace acopio de tantos individuos que cumplen con la condición de que su lenguaje les permite entender la exigencia de un *ethos colectivo*. Las creaciones de carácter cultural confeccionan, y recrean, una riada de acontecimientos que asumen como propios al provocar encuentros con determinados signos que reforman y orientan un cierto modo de extender y practicar el lenguaje, en conformidad con una peculiar guisa de percibir los estímulos procedentes del mundo exterior.

Como se mencionó en otro momento, *mutatis mutandis*, el proceso social que subyace en la determinación del modo de vida del individuo y su red de conexiones con la otredad y, por ejemplo, con el trabajo, moldea la arquitectónica del *ethos* (ἔθος). De esta

red de relaciones interpersonales derivan nuevas redes que son capaces de fortalecerla o resquebrajarla, satisfacerla o, tal vez, reprimirla, y quizás estabilizarla o transformarla. Es claro que el alcance de la influencia de todo *corpus* de ideas está sujeto a la medida en que responda a las necesidades más apremiantes de la estructura del *ethos* de los que la abrazan.

Visto desde el enfoque clásico de la teoría marxista, el *modus vivendi* aparece como el resultado de las condiciones propias del sistema económico que determina la configuración de la realidad de una sociedad (ἔθος); y, en consecuencia, la de sus integrantes. El comportamiento dinámico de la cultura (ῥήθος) origina determinados resortes que incentivan acciones y sentimientos, amén de contribuir a forjar el proceso social, aunque la ausencia de una urgente sincronización entre las condiciones económicas, sociales y políticas hacen de la libertad un yugo verdaderamente lastimoso.

Una crítica esgrimida contra el *ethos*, en tanto instrumento de alienación surge desde una postura radical, que reniega de seguir la regla. El móvil para instalar un *ethos* en la mayoría de los individuos de la sociedad moderna consiste en el intento de imitar de la personalidad que cumple con todas las pautas culturales. La transformación en un autómata que cree en la quimérica ilusión de que sus pensamientos, sentimientos y deseos son producto de su factura personal y libre elección, es el resultado de la puesta en marcha de este subterfugio de creación de subjetividades uniformes, todas iguales en el fondo. No obstante la eficacia contundente de ese dispositivo de homogeneización del *ethos*, en un esfuerzo dirigido por los propósitos de una cultural-industria, esto es, una cultura que tiende a la formación de individuos en serie, cual mercancía, no sirve del todo la indumentaria de optimismo y fe en el *progreso* que ha inventado para el ocultamiento de la infelicidad de una vida que está en constante agitación en su carrera por desembarazarse del vacío

existencial, el cual anega al individuo toda vez que el carácter o el temple que una marca le vende deja de surtir en él sus efectos de estupefaciente.

La jubilosa proclamación de la singularidad unívoca de cada individuo es la piedra de toque de la peculiaridad de la concatenación de vicisitudes y motivos de genuino júbilo que le permitirá arrostrar los furiosos embates de la vida. El sentido no estático del carácter dista de hallarse forjado por la sumatoria de las variadas formas de proceder, por el contrario, son los impulsos directrices los que motivan su tarea. En consecuencia, los atributos del carácter social son los responsables de la formación de la estructura de la personalidad que se desenvuelve en la medida en que actúa sobre sí un racimo de vivencias subjetivas y de las maneras de conducir la vida bajo prescripciones comunes de adquisición provista por la comunidad. Esto, en términos de Freud reza como sigue: *“la psicología individual es simultáneamente psicología social”* (Freud, 2010: p. 67). Para Marcuse este fenómeno queda descrito de un modo cuasi igual: *“si el individuo no tiene ni la habilidad ni la posibilidad de ser para sí mismo, los términos de la psicología llegan a ser los términos de las fuerzas sociales que definen la psique”* (pp. 42-45) Los objetos de investigación que, en una primera instancia eran patrimonio exclusivo del tratamiento psicológico aplicado a la caracterización de la sociedad, se han desplazado hacia el terreno del debate político.

Otra caracterización recibe la ética si se mira a través del prisma del psicoanálisis. En el esfuerzo de Freud por hacer del estudio del alma una investigación científica, la ética se presenta como un estudio racional.

Sin sombra de duda, a este respecto, el psicoanálisis ha abonado importantes recursos para la edificación de estrategias y modelos de estudio en el terreno de la ética. De cara a los registros que la historia guarda acerca de la labor del psicoanálisis, su propósito

de fondo lo emparenta con el de la ética, que consiste en el estudio racional de la formación de la estructura del carácter (ἦθος). Freud arrojó luz sobre el meollo de la conducta humana: la totalizante participación intempestiva de las pulsiones reprimidas y los esfuerzos que las alientan (Fromm, 2009: p. 87). El sistema político, dispuesto con todas sus instituciones, para la difusión del *ethos*, no se comporta solamente de discursos intelectuales, sino también acoge elementos afectivos y de percepción, en todos los terrenos por los que marcha la experiencia humana. Por esta razón Sigmund Freud aseveró que “nuestros actos conscientes derivan de un sustrato inconsciente creado en lo fundamental por influencias hereditarias. Este sustrato incluye las innumerables huellas ancestrales que constituyen el alma de la raza” (Freud, 2010: p. 70).

A la postre, la ética, respecto al *ethos*, cumple con la función de tornar asequible para las mentes en la forma de proceder de manera consciente y razonable, en pos de una sólida reflexión sobre la base del *ethos*, para dirigir la conducta con respecto a la interacción con los otros en el escenario de la sociedad. Esto se pone de relieve puesto que buena parte del grueso de una cierta clase social, o incluso de una cultura comparten: “elementos significativos del carácter, y que pueda hablarse de un carácter social, representativo del núcleo de la estructura caracterológica común, demuestra hasta qué punto los patrones sociales y culturales forman el carácter” (Fromm, 2009: p. 73).

La sociedad, o las sociedades, tienden a forjar la arquitectónica del carácter de sus integrantes, de tal suerte que insta a éstos a obrar en función de determinados propósitos que les son prescritos para un fin necesario que responde a la estabilidad de la sociedad. La sumatoria de los atributos actitudinales que tienen su origen en lo más alto de la escala de bienes que apuestan por el funcionamiento de una sociedad particular, tienden a discurrir por el más preciado patrimonio de su sistema moral. Toda sociedad apuntala sus flechas

contra los posibles conatos de trasgresión al orden establecido; prodiga sus poderes coercitivos o dispositivos de segregación para hacer cumplir sus exigencias acerca de las conductas que garanticen la supervivencia del cuerpo colectivo. El papel de la ética -aunque no exclusivo-, con todo, de cara al *ethos*, es examinar el *ethos* tanto de los individuos como del cuerpo colectivo, con objeto de comprender la estructura social-cultural que rige la manera de obrar en sociedad, esto no sólo para conocer una parcela de la segunda naturaleza humana, sino para introducir, a partir de meticolosas cavilaciones, propuestas para descubrir el modo más conveniente de actuar, pero también criticar las prescripciones que no se mantienen sujetas a la razón, y más bien emergen de la arbitrariedad del exceso de poder o dominación.

Sin embargo, la ética abarca mucho más que la empresa arriba mencionada; y definirla según este quehacer estaría lejos de lo que hace la ética.

Se ha dicho que la ética se encuentra en el dominio de la llamada filosofía práctica, la cual, por lo demás, ofrece respuestas a la pregunta *kantiana* *¿qué debo hacer?* La filosofía práctica integra, en ese sentido, a la ética y a la filosofía del derecho. Usualmente se confunde filosofía moral con ética, en la medida en que ambas, desde cierto ángulo, son vistas como teorías normativas de comportamiento. (una distinción entre ética y filosofía moral está fuera de los límites de este trabajo). La ética, en un sentido más amplio, tiene por eje de su teoría, o teorías, las obligaciones del hombre frente a sus pares. Pero no todo el espectro de obligaciones morales es objeto de las obligaciones éticas, pero todas las obligaciones éticas son morales. En breve, se trata de una disciplina normativa que no se reduce a la tarea de describir las prescripciones morales; también proporciona criterios para enunciar evaluaciones sobre las prescripciones morales, lo correcto o incorrecto en el modo de actuar frente al Otro.

2. La moral

El propósito aquí buscado es el siguiente: Escamondar el concepto de *moral*, de cara a los problemas derivados de la naturaleza humana, a fin de presentar un abanico de problemas que mantienen estrecha ligazón con el concepto de moral. Y de esta forma, establecer el lugar de la moral en el escenario de la reflexión ética.

2.1 Moral y conocimiento del hombre

Es indudable el gran avance que el hombre ha conseguido en lo tocante al conocimiento de la naturaleza, particularmente en el dominio de la física y la química; tan es así que buena parte de sus mecanismos pueden ser expresados –representados– en términos matemáticos, comprobados mediante la reproducción aislada de ciertas condiciones y, además, es asequible predecir su comportamiento; y si no bastase lo anterior para poner de manifiesto este largo camino andado en el intento por alcanzar la comprensión de la naturaleza humana, entonces, resta el advertir la aplicación de tales principios, por ejemplo, el dominio de ciertos materiales, la construcción de grandes edificaciones que, por sus dimensiones, desafían las inclemencias del tiempo, pequeños dispositivos con capacidades inimaginables de procesamiento de datos, cálculo, etc., todos ellos edificados sobre leyes, principios y operaciones que reflejan, de algún modo, el comportamiento de la naturaleza, de la materia, en último término.

Lo mismo podría decirse que vale para el orden de los organismos vivos, por añadidura. Mas, al respecto, si bien se tiene, en la actualidad, una comprensión bien nutrida de los seres vivos, en sentido amplio, no es menos cierto que hay un considerable número

de lagunas respecto a ciertos fenómenos presentes en los seres vivos, concretamente en la conducta de ciertos individuos singulares (miembros de una especie), así como de algunos eventos que parecieran no encajar con una explicación más o menos general sobre un tema concreto (una conducta aislada, donde los factores condicionantes arrojan una predicción, obtenida por inducción de un número considerable de casos, que más tarde no se cumple). Asimismo, a medida que pasa el tiempo, nuevas especies son descubiertas, nuevas teorías arrojan luz sobre la comprensión de determinados eventos de la naturaleza de los seres vivos, con lo cual, otras tantas explicaciones –hasta entonces tenidas por verdaderas– ya no son sostenibles; se abra una brecha de zozobante indeterminación. En consecuencia, queda mucho por descubrir y aprender acerca de la naturaleza de los seres vivos; ya el hecho de que constantemente aparezcan nuevas teorías e investigaciones no hace sino subrayar que se está avanzando en el vasto universo de esta realidad; no es descabellado pensar que, en algún momento del futuro, se llegue a decodificar cabalmente las leyes que gobiernan a todos los seres vivos, mientras tanto, hay que aceptar con modestia los progresos logrados.

Ahora bien, el mismo ímpetu de conocimiento, que es connatural a la condición del hombre, y que ha llevado al mismo hombre a escudriñar en los soterrados espacios más íntimos de la materia, alza altos vuelos hasta encontrar su propia naturaleza como objeto de estudio: conocer al hombre. El problema del conocimiento de la naturaleza del hombre, tal parece, es la raíz no sólo de algunos problemas filosóficos, sino de la génesis misma de disciplinas ahora consagradas como ciencias más o menos autónomas. Cuando Kant en *¿Qué es la ilustración?* Se pregunta acerca del hombre, dirige la flecha de la duda hacia la naturaleza del hombre, interroga a todo cuanto pueda entenderse como humano, para así construir una respuesta que abarque el concepto de *hombre*; su intención se endereza a

buscar, en el hombre mismo, la respuesta para los problemas que derivan de la práctica humana, en sus diversos espacios.

En respuesta a la pregunta arriba planteada, salen al encuentro un sinnúmero de autores, un puñado de disciplinas con pretensión de objetividad, científicas; mas, todos ellos enarbolan aserciones tan variadas que resulta imposible encontrar un punto de conciliación, que armonice perspectivas tan opuestas. Sin entrar de lleno a la investigación antropológica, o al menos a la historia de estas ideas, pues eso desviaría esta investigación de su camino hacia el núcleo de su propósito, cabe preguntar: En el marco de este apartado, ¿qué relación guarda el conocimiento del hombre con la noción de moral, tal que justifique su presencia en una investigación sobre la propia moral? Prácticamente, la naturaleza del hombre no está dissociada, totalmente, de sus prácticas ya sean individuales o con Otro, en tanto que en su proceder operan ciertos móviles atávicos ya codificados por natura en el molde que le otorga a éste, por la adopción de determinadas prácticas en un determinado momento del devenir y que, por algún mecanismo de herencia cultural, se transfieren de generación en generación. Por lo tanto, resulta harto provechoso aproximarse a lo moral o la moralidad desde el conocimiento del hombre mismo.

En efecto, el conocimiento de la naturaleza del hombre bien puede arrojar algunas pistas acerca de aquello que se conoce como moral. Y esto no es un disparate, pues, otrora, diversas disciplinas han ofrecido, con diferentes propósitos, conclusiones de su campo de estudio que sirven, a un tiempo, para explicar algunos actos caracterizados como morales. Desde la vertiente biológica, las neurociencias han presentado una serie de trabajos que ponen de relieve una conexión entre conducta y estructuras encefálicas. Por parte de la psicología social y la sociología, la otra faz de la naturaleza humana, la cultural, es sometida a estudios de los cuales se apuran consecuencias que dan para trazar un cuadro de

aquello que significa moral. Sin lugar a dudas, desde esta singladura, las neurociencias, últimamente, han presentado explicaciones de ciertas conductas fundamentadas en poderosas evidencias científicas, que bien pueden reclamar el monopolio del estudio de la conducta, pues sus resultados son bastantes formidables, tanto para avasallar las pasiones que puedan incorporarse a la lectura de la naturaleza de la conducta humana, al igual que los prejuicios e intereses que van de la mano de la ligereza de parecer común a los más de los hombres.

Dicho sea por adelantado, esta cuestión se mantiene en la frontera con la psicología donde es común tratar la conducta humana a partir del conocimiento de sus principios biológicos. Kant fue uno de los más grandes pensadores que reconocieron la importancia del conocimiento del hombre antes de formular normas que conduzcan su trato en relación con el Otro:

Toda moral precisa conocer al hombre, a fin de no dejarse engatusar por sus pretextos y saber cómo guiarlos para que forjen sus principios sobre la base de profesar una gran estima hacia la ley moral. He de conocer los canales por los que he de acceder a los sentimientos humanos para engendrar soluciones (Kant, 1990: XVIII).

Kant subraya la importancia de la necesidad de hallar sólidos cimientos en las bases psicobiológicas del hombre sobre los cuales construir los medios para adherir a los hombres a los principios morales. Esta propuesta no comienza con Kant, desde luego; ya Aristóteles, al tratar la relación entre los vicios y la virtud, intuye el camino para formar efectivas leyes morales que incorporen a una diversidad de sujetos, tan extensa como caracteres o semblantes existan.

Antes de avanzar, cabe señalar que este camino para llegar a las implicaciones éticas de aquello que se conoce como moral, al menos en este trabajo, no es otro sino el hecho tiempo ha por el filósofo estadounidense John Dewey, quien a su vez llevó sus pensamientos por la senda que inauguran otros pensadores, por ejemplo, David Hume y algunos estudiosos del siglo XIX. Y por si fuera poco, esta convicción está dada en la denuncia de la saña que los moralistas han cavado en algunos supuestos de la conducta humana, mediante juicios que justifican determinadas prescripciones en virtud de ciertos rasgos que creen reconocen en la naturaleza del hombre. Al margen de este itinerario, se presentarán ideas o propuestas sustentadas por diversos autores, con el propósito de enriquecer la visión de conjunto del tema en cuestión, y de esa forma, forjar un marco de referencia de mayor firmeza.

De acuerdo con Dewey (2004), la importancia del conocimiento de la naturaleza humana, para propósitos de justificación o legitimación de las reflexiones concebidas por los moralistas, se puede apreciar en la literatura inglesa elaborada a lo largo del s. XIX, cuando el concepto de *moral* abarcaba una realidad ingente de significado: se entendía por tal todo cuanto concierne a la experiencia humana en lo que respecta a la relación entre el hombre y su modo de conducirse. En otras palabras, este concepto cobraba gran peso en los asuntos del hombre, pues bajo su cobijo se encontraba la estructura de la naturaleza humana.

Dewey le dio un tratamiento psicológico a la investigación que realizó; sin embargo, aquí se rescatarán únicamente las nociones filosóficas que se anuncien a las claras o que apenas se asomen entre líneas. Sobre estos pilares, en lo sucesivo, se intentará retratar, junto con el auxilio de otros autores, aquello que se entiende por *moral*, en este trabajo.

Por otro lado, rememora la hercúlea labor que sobre este terreno llevó a cabo Hume. Éste último, incentivado por el ardor de la polémica en derredor de los asuntos más acuciantes de su época, aunado a la inconmensurable sagacidad de su intelecto, se vio orillado a supeditar los objetos de estudio de las ciencias sociales a la comprensión de la naturaleza del hombre. De acuerdo con esa propuesta metodológica, el conocimiento del hombre sería, dígase, una suerte de mapa en el que es posible situar los complejos de la economía, la sociología, la política, las creencias religiosas, y en consecuencia, la ética. Hasta ahí los aciertos más o menos plausibles de su propuesta. Pero, al proponerse llevar este mismo pensamiento a la esfera de los objetos de estudio de las ciencias naturales, erra, pues supone que, el entendimiento humano, al determinar la *forma* de las ciencias, puede ofrecer pistas acerca de su contenido, cuando esto, como es sabido en la actualidad, es independiente del modo en que se presenten y mantiene una infranqueable distancia respecto del sujeto de conocimiento: el hecho de que la naturaleza humana determine la forma en que se presenta el conocimiento de las cosas de la naturaleza, no supone la aplicación de esa misma condición sobre el contenido.

El acierto que tuvo Hume al llevar sus reflexiones sobre el conocimiento de la naturaleza humana al plano de las ciencias sociales estriba en que, en todas ellas, el hombre es el centro en torno al cual se discurre; pero, se apartó un tanto de la verdad que ahí pudo haber cosechado, al no incluir en sus variables la incidencia de las instituciones en la modelación de la conducta o naturaleza del hombre, por un lado; por el otro, el papel que desempeña el medio social en que el individuo organiza sus esquemas de significado de la realidad, en función de los medios proporcionados por la misma sociedad.

Hume, por su parte, proporcionó una clave de sumo valor al marcar el acento en la importancia que cobra el hábito, actividad dispuesta de cierta guisa y de procedencia

secundaria, y la costumbre en la adopción de criterios de juicio moral. Esto es un adelanto a las ciencias afines a la antropología social. La afirmación de que las ciencias humanas se pueden ver beneficiadas del conocimiento de la naturaleza humana es, sin duda, su gran mérito en este asunto. En este sentido, Hume encaminó su investigación hacia el descubrimiento de ciertas respuestas a fenómenos sociales en la naturaleza del hombre; según él, la moral es una expresión de la naturaleza humana.

Ahora bien, la moral, en tanto que producto o resultado de la naturaleza humana, es una expresión de la condición humana. Ahora bien, como todo aquello que es expresión de la condición humana o relativa a ella, nunca una afirmación ha sido vista desde una perspectiva unívoca, homogénea, por el contrario, aparecen perspectivas, escuelas, que, como círculos concéntricos hincan su raíz en el problema mismo, se expanden, se encuentran con otros y, así, originan otros más. Adelante se verá a detalle este respecto.

En el discurso sobre la moral, la naturaleza humana ha sido, mayormente, presa de mordaces críticas, funge de chivo expiatorio o es un lugar común para sostener el fundamento de la adopción de medidas morales. Sobre la línea de la historia, sirva de ejemplo palmario, la ventaja que se abre en algunas expresiones artísticas. Basta echar una mirada a los literatos ingleses del s. XIX para comprobar, tal como lo afirma Dewey, la uniformidad de su inclinación hacia la instrucción moral en su producción literaria: la denuncia de una depravación inherente a la experiencia humana. Un claro ejemplo de esto es Charles Dickens.

En las novelas preparadas por Charles Dickens es posible, a ojos miras, identificar el carácter aleccionador y moralizante vestido con las ropas de la anécdota, y ver que le lanza un guiño a la creencia de que en la naturaleza humana ya viene el germen de la corrupción. Sus personajes se inscriben en alguno de los dos rubros de la dicotomía

bueno-malo: los personajes principales están coronados por la misma virtud, en sus formas acuden fórmulas propias de quien busca ir con el Otro a terrenos más generosos para iniciarlo en el culto al bien, en la asimilación de aquello que en Toulmin es la base de las éticas morales cristianas, de carácter dogmático: el amor a Dios, que una vez cuidado celosamente, mueve a los hombres a amar a sus semejantes, so supuesto de amar así a quien los ama aún más, a saber, a Dios mismo.

La discusión es sobradamente extensa, empero, cabe reparar en que la misma conducta del hombre, sometida a laboriosos procesos de análisis, puede arrojar pistas sobre algunas estructuras de su naturaleza; y a la inversa, el descubrimiento del funcionamiento de ciertas estructuras de la composición biológica del hombre podría dar la clave para descifrar la razón de la conducta humana. Incluso cabría pensar que la conducta del hombre, en sus muy diversas formas de presentación, en términos de reglas morales, puede tener una raíz común. Esta es la meta a que aspira el esfuerzo conjunto de las ciencias biológicas y las del hombre.

Y, tal como quedó consignado en este apartado, la duda sobre la conducta del hombre y su relación con la moral no es de poca monta para el terreno de la reflexión filosófica. Las conclusiones que se tracen respecto a este asunto repercuten en dominios donde el componente medular es el hombre, por ejemplo, en la política, el derecho, pues, por ejemplo, ¿cómo se comportaría una noción de justicia que no repare en la existencia de impulsos irrefrenables e inevitables en el modo de obrar del hombre? Omitir este planteamiento sería tan absurdo como castigar por dormir cuando el cuerpo exige hacerlo.

Asimismo, el descubrimiento de la naturaleza del hombre, por ejemplo, en primera instancia, sería de sumo provecho para guiar su vida por aquello para lo que fue diseñado

biológicamente, o para aquello que sea de mejor provecho en sintonía con todas sus facultades y poderes dados por la naturaleza.

Cavilar sobre la condición biológica del hombre bajo la estela del supuesto de que esta condición embarga a todos los hombres, sin excepción, es motivo suficiente para estudiar de cerca los códigos morales, siempre en pos de mejorar el contenido de las prescripciones.

2.2 Hacia una definición (preliminar) de moral

Para presentar, en el mejor de los casos, más amable la lectura de este trabajo, se ha convenido partir de una definición aproximativa de *moral* que valdrá cada vez que se haga uso de este concepto a lo largo de las líneas siguientes, salvo en los casos donde el sentido del término remita a otras implicaciones, y cuando eso sea el caso, se indicará, así como también se pretende establecer un bosquejo de la génesis de la moral, según Hume.

Así, por moral, Dewey (2014) entiende “costumbres, manera popular de obrar, hábitos colectivos establecidos. [...] Un patrón en que debe entretorse la actividad personal” (p. 89), que además queda bajo el resguardo de algunas instituciones donde serán impulsadas y promovidas, enseñadas. Se trata de una definición construida a partir de la unión entre experiencia y costumbres y hábitos; por un lado, integra, en consecuencia, componentes reconocibles bajo la marcha del tiempo, en la historia, y como tal, susceptibles de cambio y diferenciados en una cultura y otra; por el otro, elementos de carácter normativo, esto es, reglas. Esto quiere decir que la moral, según esta concepción, tiene una dimensión temporal, histórica, que la dota de cierta relatividad; hay tantas

morales como costumbres, y tantas costumbres como pueblos. El otro componente conlleva asumir un determinado esquema para gobernar el modo en que habrá de articular su actividad personal. En resumen, esta definición indica que es posible entender la moral como costumbre, puesto que el contenido de la moral forma en la mente una imagen sobre la conducta esperada, y con esto, incrusta en el sujeto una determinada expectativa sobre el modo de obrar, en concordia con los modos de obrar establecidos en el cuerpo social donde el sujeto mismo se encuentra inmerso; es lo que los psicólogos han expuesto bajo el término *asociación de ideas*, que vincula modos de obrar con ideas y recuerdos y percepciones. Su carácter coercitivo reside, dígame de algún modo, en el hecho de que una práctica -en este caso, un modo de obrar- cuando se efectúa con constancia durante largo tiempo, se incorpora a la creencia de normalidad, de tal modo que, al encontrar cortapisas u óbices, infunde en el sujeto una incomodidad por haber roto la normalidad, es decir, lo socialmente establecido, que orilla a buscar volver a integrarse a la normalidad, estar dentro de la norma. La clave de esta correlación aparece en la rutina.

De acuerdo con Hume, la moral surge de entre las condiciones que envuelven al ser humano todo, donde se ve impelido a hacerle frente a un fardo de carencias tanto externas como internas. La primera de estas carencias repone Hume (2010: pp 121-122), obedece a la incapacidad para el hombre de desarrollarse aislado de la interacción social. Empero, más allá de los límites propios que configura el seno familiar, cuyos lazos se mantienen por un carácter biológico, impera el egoísmo en el hombre, condición que entorpece la satisfacción de la necesidad de establecer contacto con el Otro. De esta condición interna, que dificulta la satisfacción de interactuar con sus pares, una condición externa, aparece la edificación de normas tales que hagan posible tener lazos confiables con el Otro, a fin de que el egoísmo se someta a ciertas formas de conducta, y el hombre afiance el desarrollo

material que eleve su calidad de vida. A la conducción diligente, con arreglo a tales normas dispuestas, se le conoce como virtud. La virtud, pues, son perseguidas por favorecer a la cohesión social.

La moral, de acuerdo con Hume (2010: pp 123-124), guarda íntima relación con la virtud, tal como arriba se anunció; y esto es posible gracias al *sentimiento moral*, noción según la cual la moral necesariamente se presenta como no subjetiva, y, por lo tanto, se comporta fija a semejanza de las leyes que gobiernan la física; no son relativas al sujeto. Es una explicación al sentimiento de respeto por las normas, entre los miembros de un grupo colectivo. En consecuencia, visto desde un enfoque psicológico, el sentimiento moral provoca en la *psique* del sujeto una referencia sobre el mundo, que se traduce en emociones y procesos internos, y que va dado en términos de virtuoso o vicioso. Claramente, esto es un craso error, sin embargo, lo destacable de estas líneas es su referencia al beneficio social que se deposita en la noción de virtuoso o vicioso, que, a su vez, surge del contacto con el mundo, es cierto, pero está sesgado ya por un sistema de creencias morales previamente establecidas.

Derivado de lo anterior, resta señalar, la moral es captada por las emociones, y no por el juicio, por el sentimiento moral, apunta Hume. Son las emociones, y no el juicio, las que mueven a procurar el bien, o lo virtuoso. Y cada acto moral se califica o bien malo, o bien bueno, con lo cual es posible evaluar la forma de proceder de un sujeto. En las líneas que dedica a la virtud, hace notar la siguiente interrogante: ¿por qué y de qué manera el hombre siente aprobación hacia aquellas acciones que suponen justicia, y desaprobación por aquellas que poseen tintes de injusticia? Al respecto, Mackie (2000) afirma que “la virtud y el vicio son objetivaciones de una aprobación o desaprobación desinteresada” (p. 127). Estas emociones suscitadas por el asentimiento o desaprobación de cierta acción tenida por

justa o injusta es causa de una operación mental que consiste en colocarse en el lugar del Otro y saberse a sí mismos dispuestos a gobernarse por las prescripciones de las reglas. La simpatía⁹, pues, es la respuesta que Hume arroja a este problema. Tal es un sentimiento que consiste en inclinarse a favor de los afectados.

A este principio natural, de carácter emocional, se agrega uno más, procedente de las reglas de la naturaleza que supuestamente actúan sobre los hombres. Este es un principio propuesto por Hobbes, para intentar dar cuenta de aquello que al hombre hace obrar moralmente: las leyes morales cumplen la función de reglas básicas, inmutables e inalterables en la medida en que los principios constituyentes del hombre no mudan. Empero, este principio está condicionado a partir del abrigo de ciertas garantías relativas a la obediencia de las mismas por parte de sus pares. Aun así, con todo, está obligado el sujeto a obedecerlas, pues éstas tienden a preservar su existencia al poner cortapisa al racimo de pasiones que conllevan algún peligro para la integridad de la sociedad.

Desde esta perspectiva, la moral es, en consecuencia, una cortapisa para la libertad; propone una restricción a la libertad del hombre para procurar cierto grado de seguridad de los individuos que comparten existencia en un grupo social.

Así pues, sean ya una serie de disposiciones de *natura*, sentimientos por el Otro o cualesquiera otro dispositivo que mueve la moral del hombre, no obstante, son las convenciones o costumbres –en el que aquí han sido expuestas– las que, amén de cambiar, y por tanto, sugerir nuevas prescripciones morales, tienden a crecer en el fuero interno de hombre conforme los sujetos van experimentando los beneficios que les reporta ceñirse a sus prescripciones, igual que los respectivos inconvenientes de no plegarse ellas. Ahora

⁹ Acerca de esta cuestión, en otro apartado se abundará en la relación que este sentimiento establece con la constitución de un sistema de creencias con que se conduce el sujeto, y su relación con algunos principios de la neurología y la etología.

bien, conforme este panorama sobre la moral, los actos que propenden a asumir conductas disociales no quedan explicados, de modo que cabe seguir la pista de esto en otro espacio. Mientras tanto, es todo por el momento.

En rigor, de Hobbes a Hume se gesta un discurso sobre la moral que puede resumirse del siguiente modo: la moral es un conjunto de normas o prácticas que son la resultante de una noción de bueno, virtuoso o bondadoso, y sus derivados, cuyo origen es el principio de preservación de la vida, en el seno de una sociedad, el cual se mantiene hilvanado a convenciones o costumbres institucionalmente administrados.

Hasta aquí destacan dos ideas centrales con respecto a la caracterización de la moral, de acuerdo con Hume y Dewey: su origen y de qué va. Acerca del origen, se señaló que el motor de la moral es un sentimiento (no niega que haya otros más, pero aquí interesa éste) que se desprende de la necesidad de supervivencia en un ambiente social, donde la interacción con el Otro se requiere para sobrevivir, a pesar de que en ese Otro y en sí mismo exista una propensión a hacer daño, en una palabra: la empatía. A la segunda idea responde Dewey (2014: pp. 11-12), quien califica a su investigación como una continuación del trabajo de Hume, con la diferencia de llevar las mismas consecuencias sobre el origen de la moral al punto de encuentro entre la naturaleza humana y las instituciones. Dewey entiende que la moral se encuentra formada por costumbres y hábitos que van ligadas a la norma o lo “normal” y que son enseñadas y establecidas por algunas instituciones. (Es importante advertir que Dewey al usar los términos *hábito* y *costumbre* lo hace de manera genérica para referirse a las prácticas amparadas por alguna institución y que son calificadas de buenas o malas, esto es: “x” actúa frente a “y” condiciones o circunstancias del modo “z” donde se involucra “x1”, etc., donde “z” es tenido como el modo de obrar “normal”; y “x” aprendió a actuar según “z” frente a “y” condiciones.).

Así, esta caracterización de la moral entraña dos consecuencias: la afirmación de una postura relativista acerca lo que se establece como lo normal -la costumbre, según como la entiende Dewey-, en el sentido de que hay tantas “costumbres” o prescripciones morales según sea la sociedad donde operan ciertas instituciones encargadas de la enseñar y vigilancia de éstas.

En los siguientes apartados se tratarán algunos componentes estrechamente relacionados con el concepto de moral, y que es necesario abordarlos para comprender, posteriormente, su relación con la idea de ética que más adelante se presentará. Líneas más abajo, a través de esta relación, se conectarán las implicaciones que mantiene con la idea de felicidad epicúrea.

2.3 Objetivismo o relativismo social de los valores morales

Para empezar, aquí se defenderá la idea ya extendida de que los valores no son, de ningún modo, objetivos. Esa es la tesis central respecto a esta cuestión, sin más ambages. Asimismo, en términos muy generales, conviene decir, de entrada, que por *objetivismo* se habrá de entender una postura que defiende la existencia de valores que no dependen del sujeto, de modo que los valores morales serán tales aunque el sujeto, en su fuero interno o al margen de su proceder para con el Otro, discrepe; mientras que por *relativismo social*, una tesis que afirma que los valores morales son códigos de conducta que mantienen cierto correlato con emociones, etc., procedentes del sujeto y que se tendrá por *bueno* al modo de actuar conforme a aquello que se establezca en un código común a un grupo social al que forma parte tal sujeto. El uno afirma que existe sólo una red de valores con que se evalúa la

conducta moral, es decir, un *unívoco* contenido para *bueno* y *malo*; mientras que el otro asevera que hay tantas formas de entender y evaluar la conducta moral como manifestaciones culturales pueblan el orbe, de tal suerte que los valores discrepan entre sí con relación a su contenido y que sólo son válidos con respecto a su respectivo marco de referencia.

Llegado a este momento, se está en condiciones de hacer una aclaración:

1) De acuerdo con Hume, que la moral hincó sus raíces en la naturaleza del hombre no significa que la moral sea objetiva, puesto que la cuestión del origen de la moral en el seno de la naturaleza del hombre tiene una pretensión -dicho de algún modo- de universalidad sólo en la explicación a la aparición de los códigos morales, o lo que es lo mismo, a la pregunta ¿de dónde viene la moral?; mas no se trata de una respuesta a si los valores dependen del sujeto, o de si, por el contrario, dependen de algo fuera de él.

Actualmente, el panorama reflexivo sobre la condición de los valores y la moral no es en nada favorable para la postulación de absolutos. Las motivaciones provienen desde dos trincheras del conocimiento: la epistemología y el conocimiento histórico-social.

Desde la primera recibió un bombardeo que terminó por matar a *Dios*. Esta baja en las filas del dogmatismo religioso ya había sido anunciada por el propio Zaratustra nietzscheano y por Kirilov, una de las voces de Dostoievski, dos grandes visionarios de la condición moral del hombre. Entonces, ¿se cumplió también la fundación de una ética terrenal, como proponía el profeta o, en el caso del personaje de *Los endemoniados*, todo está permitido para el hombre, la libertad pasó a ser frívola? Tal parece que no del todo. Lo que sí es verdad es que la epistemología dejó un hueco donde estaba *Dios*. El criterio verificacionista del significado del positivismo diseccionó el significado de *bueno* y todas las demás categorías de valoración moral, tal como pasó con los dos mil años de filosofía,

se consideró a la ética como un sinsentido, una pseudo fuente de conocimiento, pues no proveía proposiciones susceptibles de equipararse a un valor de verdad verdadero, o falsa, en caso contrario. Moore aseveró que era imposible definir racionalmente lo que fuese verdadero. Wittgenstein desterró al silencio a la ética, inaccesible para el hombre que toma el camino del lenguaje; el acceso queda reservado a la vía mística.

La discusión acerca del carácter objetivo o relativo de los valores morales es de las más antiguas en la historia de la filosofía. Y la tradición filosófica de Occidente se ha caracterizado por desplazarse sobre la senda que describe el objetivismo: la objetividad en el sentido en que aquí se rechaza. Desde Platón hasta el mismo Sidgwich se ha cultivado. En Aristóteles se advierte esta tendencia cuando, al comenzó de su *Ética a Nicómaco*, se afirma que el *bien* es aquello hacia lo que todas las cosas en el mundo conducen sus propósitos, y cuando afirma que la *política* es la ciencia que pretende no conocer los ahora objetos de estudio de la ética sino ponerlos en práctica, con lo cual se da por supuesto que el conocimiento de tales objetos está ya dado en la idea de bien bajo la forma de bienestar o felicidad, es decir, en la *eudaimonía*.

Para muchos, máxime que, en la actualidad, predomina dentro del discurso posmoderno una tendencia a relativizar los valores, esta tesis se pronuncia como una amenaza contra toda posibilidad de encontrar justificación a las nociones de bueno o malo, etc., tales que muevan a los sujetos a cumplir con ellos, con el propósito de preservar los fines socialmente favorables que éstos persiguen. Por ello, es preciso advertir que el sentido que aquí se le quiere dar a esta postura es el detentado por Mackie (2000), -un caso extremo, que sirve para ilustrar las consecuencias que pueden seguirse de una postura relativista- es decir, la afirmación de que los valores morales no son una parte constituyente de la estructura de la realidad o del mundo. En otras palabras, esta tesis afirma que, tanto la

moral, así como la justicia o la bondad, el bien, etc., no son propiedades de los objetos del mundo, en el sentido de las propiedades de la materia, del mundo físico, masa, volumen, etc.

El escepticismo moral de Mackie (2000) establece, en principio, una distinción entre juicios morales de primer orden y juicios morales de segundo orden; los primeros se mecen sobre declaraciones acerca de las prácticas efectuadas por los sujetos y se tildan de buenos o malos; los segundos, más bien, versa sobre un enfoque categorial acerca de la naturaleza de los juicios morales (de primer orden), vinculado, en consecuencia, al descubrimiento de su lugar y función en el mundo –para el hombre–.

En segundo lugar, la postura de Mackie establece una independencia entre estas categorías que se reconocen en los juicios morales. Es lícito rechazar, por ejemplo, los valores de la moral vigente y asumir, sin contradicción, la existencia de los otros criterios para establecer lo bueno y lo malo. Y a la inversa también. La cuestión, tal como ya se habrá adivinado no consiste en marcar ciertas diferencias entre bueno o malo, o revisar el significado de la palabra *bueno*, pues las diferencias entre aquello a lo que refiere bueno y su antagónico, malo, no forman parte de la constitución del mundo, de mismo modo en que se comportan las diferencias de las propiedades sensibles de la materia. Ni tampoco consiste en el uso aprendido de las palabras valorativas de la moral. La cuestión, más bien, es la denominada objetividad concreta del valor moral, no de los matices entre los valores, que son constatables, es decir, en los que el sujeto se apoya para atribuir los valores.

Uno de los términos con los que usualmente suele confundirse el escepticismo moral es el relativismo social. No son en nada equivalentes, puesto que este término refiere a una perspectiva moral de primer orden, normativa si se prefiere: los sujetos tienen por bien aquello que cada uno queda estipulado en un código de conducta para sí mismo y para

con Otros. Pero también en el segundo orden vuelve a aparecer el término relativismo social como equivalente a escepticismo moral, y desde luego no lo es de ningún modo. En el segundo orden, el relativismo social está dado bajo la forma de una doctrina o línea de investigación que discurre sobre el horizonte del significado de los términos o expresiones bajo las cuales se emplea un valor moral en el marco de una cultura o sociedad determinada; por tanto, los juicios de corte moral también en este nivel se comportan como correlatos de las impresiones íntimas de los sujetos, de sus sentimientos derivados del contacto con determinadas situaciones, o actos del habla, repondrían los lingüistas.

La tendencia a tratar los problemas de la ética desde un ángulo provisto por la lingüística o por el estudio del discurso ha sido desde el s. XX una estrategia bastante socorrida por los posestructuralistas, la hermenéutica y la escuela analítica, y parece ganar terreno a despecho de que deja de lado la posibilidad de establecer patentes fronteras entre lo discursivo o conceptual y lo empírico o fáctico:

La filosofía recientemente, debido al sesgo que la ha orientado hacia distintos tipos de investigación lingüística, se ha visto inclinada a poner en duda [la explicación de un problema moral a partir del análisis de su definición]. [Por ejemplo] la cuestión de qué es la percepción, qué es lo que ocurre cuando alguien percibe algo, no se responde adecuadamente mediante la búsqueda de las palabras como “ver” u “oír” ni aún de qué es lo que alguien hace al decir “yo percibo...” (Mackie, 2000: p. 22)

En primer lugar, el escepticismo moral, hay que decirlo a las claras, es una postura negativa, no positiva: afirma aquello que no es, más no aquello que es. Sostiene que no existe ninguna relación objetiva entre valores y entidades. Su objeto más ambicioso es la

explicación cabal de la razón por la cual ciertas personas han inquirido en el error de atribuirle un fundamento absoluto e, incluso, teológico a los valores morales. Esta explicación no deberá estar ayuna de razones sólidas respecto a la imposibilidad de que los valores adquieran una dimensión absoluta o, en su defecto, la posean de manera intrínseca, de cara a las condiciones que han conducido al abrigo de tales falsedades. En segundo lugar, el escepticismo puesto en la moral es una tesis de corte ontológica, según recuerda Mackie (2000: p. 20), con lo cual queda excluida la inclusión de herramientas conceptuales con las que operan de manera común o propia tanto la lingüística como la filosofía del lenguaje; no viene a cuento la disertación a propósito del significado de las proposiciones morales; el hecho de negar la existencia de valores objetivos no encuentra su cauce en alguna postura con respecto al significado de las proposiciones, ni a ningún relato de carácter relativo, en el segundo orden. Así, señalar, incluso exhaustivamente la implicación del significado de alguna categoría de valor moral no conduce a aquello que se hace, de manera convencional, con el uso de tales vocablos.

Que las proposiciones valorativas, formalmente, no posean un valor de verdad, como verdadero o falso, no significa que los valores no puedan ser objetivos. Esta es una tesis errónea y bastante compartida. Las valoraciones, en efecto, se puedan catalogar como verdaderas o falsas siempre que sea haga con arreglo a un sistema de creencias que funcionan como norma. Por otro lado, la objetividad se recibirá, en este sentido, conforme un objeto corresponda a las condiciones establecidas por una norma, de modo que, por ejemplo, un hombre será tildado de afable siempre que cumpla con las características que la norma establece para tal clase de objetos tenidos como afables. Aquí se establece una semejanza con los juicios sintéticos, en los que los términos de verdad y falsedad se supeditan a un problema de hecho. Empero, entre líneas, asoma la duda sobre la elección de

las normas con las que se realiza la evaluación de semejanza entre un sujeto y el modelo de figura de esa clase. Quien sostiene un escepticismo moral bien puede volver la duda sobre el criterio empleado para la selección de las reglas o normas con las cuales se juzgará la conducta moral de los sujetos.

En conclusión, en virtud de todo lo argumentado hasta ahora, respecto al tema que se ha tratado en este apartado, es de notar que la crítica al universalismo moral revoca la certeza, otrora tenida por sempiterna, en la forma de conducirse en sociedad y para consigo. En este plano, el hombre reconoce con humildad su papel de creador de valores, con respecto a la moral, y no como creación provista con las facultades necesarias para encontrar tales valores. Ante tal consecuencia se está en condición de rescatar una lección heredada de Homero: el mundo ofrece tantos sistemas de valores o códigos morales como manifestaciones de aquello que se llama cultura, por tanto, tan variadas se presentan las disposiciones para acceder al bien como diversas son las culturas que los hacen posible; hay que darle crédito a los ojos del héroe homérico de la *Odisea*, Odiseo (Ulises), para constatar esto, quien en su extraordinario viaje de regreso a Ítaca se topa con un sin número de personas que practican el *bien* bajo distintas formas.

En resumen, se puede, entonces, afirmar lo siguiente: la moral se presenta como un conjunto de normas con pretensión de universalidad, es cierto, y en este punto radica una dificultad: la existencia de distintas concepciones morales que se presentan como universales y el hecho de que sean, a un tiempo, válidas. Todas coinciden en regular la conducta del hombre; abrigan pretensiones formales de prescriptividad. Sin embargo, difieren entre sí debido a su contenido. Su validez sólo se da en función del sistema en que operan y se relacionan entre sí.

3. Ética y moral

Hasta ahora se ha tratado de manera general el concepto de *moral*, a partir de un esbozo confeccionado por tres pilares de este concepto: una noción de éste, su relación con la investigación sobre la naturaleza del hombre y la cuestión de si los valores son absolutos o relativos. Antes de entrar de lleno a la investigación sobre el concepto de felicidad en Epicuro, el craso despropósito será no detenerse en la investigación acerca de la relación entre ética y moral. A continuación, se intentará establecer una relación entre la ética y la moral, orientada al sentido en que fluyen las ideas relativas a la felicidad en la filosofía de Epicuro.

Esperanza Guisán (2009), en su libro *Ética religiosa para una educación cívica laica*, presenta a la ética como sigue: “[La ética es] una actividad reflexiva sobre los hechos morales” (pp. 32-33). Esta definición sumamente concisa deja abierta la puerta a, cuando menos, una interrogante más: ¿Qué es un hecho moral? Al respecto, se puede decir que es un acto realizado necesaria y solamente por el hombre que no está del todo subordinado a la voluntad de este hombre, pero que además de esto, no puede ser inevitable, y pueda ser, de este modo, equiparable con los valores de “bueno” o “malo”. Dicho de otro modo, se trata de una acción realizada por el hombre movido, en parte por su voluntad propia, y por un código de conducta que aparece externo a él, que además se lleva a cabo en condiciones donde puede actuar de uno o varios modos: puede proceder según una norma, o bien no hacerlo, y en virtud de ello se dice que ha “obrado bien” o no. En el plano psicológico se esperaría que se ejecute un cálculo racional en favor de la mejor forma de proceder, según determinado código moral. En ese sentido, un *hecho moral* refiere a una acción del hombre

realizada con autonomía, racionalidad y libre voluntad, tal como aparece en Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* (1113b).

En el mundo de la naturaleza no es posible encontrar ejemplos de actos morales. Tómese el ejemplo del chacal o el zorro:

El chacal y el zorro, que son animales pequeños en comparación con los grandes felinos, no pueden defender la presa capturada y transportarla donde esperan los cachorros sin correr el riesgo de que les sea arrebatada, pero encontraron un método para alimentar a sus crías: comen a toda prisa, van a la madriguera y regurgitan parte de la comida para sus pequeños (Armengol, 2010: p. 271).

En este caso, la obra de esta especie de animales pareciera, a los ojos de cualquier hombre que mire este acto desde las cotas de la empatía o el antropomorfismo, un acto altruista, porque inmola cierto beneficio propio en favor de un beneficio para alguien que no habrá de retribuir, en algún momento, un favor en pago de esta ayuda. No es el caso de un acto altruista porque ninguno de estos animales, conscientemente, resolvió actuar de este modo en vista de otras formas de proceder; y esto ocurre sólo de esta manera en la medida en que no es posible *decidir*.

La ética conforma un-metalenguaje con respecto al lenguaje empleado en la moral. En ese sentido, la ética pretende estudiar a la moral, encontrar la razón por la cual se obedece a ciertas reglas; en palabras de Lorenzen (en Cortina, A: 2015, p. 76): “nos encontramos con que ya hemos aceptado algunas normas morales. La cuestión es ahora: ¿por qué las aceptamos?”. El problema primero con que se encuentra la ética en el devenir de su quehacer es a qué obedece la posibilidad de la moralidad, mediante un tratamiento

racional a partir del análisis de ciertas formas de obrar. El esclarecimiento racional de los fundamentos morales es el objetivo de la ética.

La diferencia entre ética y moral no depende de las raíces etimológicas que respectivamente construyen a cada uno de los miembros de ese binomio, sino de razones de orden lógico, a partir del hecho de que constituyen dos niveles distintos tanto de discurso como de hecho, aun a pesar de que el uso de tales voces en la sociedad invita a no deslindarlos. Históricamente, en filosofía se ha diferenciado dos niveles de reflexión sobre la manera de obrar del hombre: en el primero se encuentran los juicios o códigos que pretende modelar la conducta del hombre; en el segundo, se encuentra la ética o filosofía moral, que se centra en la legitimación racional de los códigos morales. La diferencia más clara que hay entre ética y moral es la generación de prescripciones de conducta: la moral se encarga de introducir nuevos valores bajo los cuales se estructure una serie de normas de obrar; la ética, por su parte, no consiste en proporcionar nuevos códigos morales, “sino proporcionar aquel procedimiento lógico [racional] que permita discernir cuándo un contenido conviene a la forma moral” (Cortina, 2012: pp. 77-78).

La ética es, en rigor, un esfuerzo conceptual cuyo propósito es el esclarecimiento de los legítimos fines de los hombres, en términos de racionalidad, sirviéndose de ciertas categorías pensadas en función del deber y los fines mismos del hombre verdaderamente racionales (en caso de que los hubiera); en suma, desvelar, dentro de lo posible, la *verdad* del *deber*.

La meta más ambiciosa de la ética no es otra sino la fundamentación racional de la moral, a fin de descubrir los mecanismos universales que operan en todas las morales. En ese acometido debe descubrir si la moral es una dimensión de lo humano que escapa a la reducción de las demás, construir las categorías necesarias para descubrir y describir las

características de todas las morales, por último, responder si es necesario que el hombre deba implementar valores para conducir su forma de proceder para con el Otro.

La tarea de la ética abarca el compromiso del sujeto en su modo de obrar, dotar a los individuos de una serie de herramientas críticas de discernimiento para enfrentarse a dilemas u otra suerte de problemas tanto en la esfera pública como en la privada. Sirva el siguiente problema y una respuesta subjetiva propuesta para él, donde se ejemplifica el compromiso moral de los sujetos y el empleo de la ética:

Para quienes pretenden la concepción de un hijo, es una obligación moral crear mejores hijos. Los progenitores, se afirma, deben efectuar un ejercicio de selección, entre el abanico de posibles hijos que puedan concebir, para inclinarse por aquel o aquellos que prometen mejor vida, o al menos una vida más llevadera, en lo que toca a los dotes biológicos que se expresan en una condición óptima de salud tanto física como psíquica, a partir de la información conocida.

Lo anterior supone que los progenitores deben emplear pruebas genéticas para rasgos metabólicos, patológicos, etc., en el momento de realizar la selección de su linaje. Aquí por “deben” es preciso que se entienda “elección sustentada en buenas razones para hacer A”. Y esto se comprende bajo el supuesto de que es imperativo hacer aquello que se apoya en mejores razones. Tales razones obedecen a principios tanto utilitarios como morales.

La ética debe buscar los mejores argumentos a favor. Considérese el siguiente caso: una pareja resuelve tener su primogénito. La lotería de los genes, aunque sujeta a la probabilidad (hay genes que tienen mayor peso sobre otros) no deja de ofrecer un margen de incertidumbre verdaderamente extraordinario, de tal suerte que, como naturalmente ocurre, las características del niño esperado son un tanto aleatorias. Empero, supóngase,

además, que la madre es portadora del gen del asma. La probabilidad de que el niño padezca esta condición de salud es muy alta y, naturalmente, inevitable. Por otro lado, se aíslan dos gametos, uno de los cuales desarrollará en algún momento asma, mientras que el otro está eximido de esta condición; se está, entonces, frente a dos vías: optar por aquel que, en algún momento de su desarrollo, ha de padecer ciertas incapacidades que habrán de menguar su la calidad de vida, o decantarse en favor de aquel que no presentará, al menos, esa desventaja. Aquí lo más acuciante es la concatenación de problemas que derivan del asma: los episodios de asma producen una condición rayana a la asfixia que, de no ser dirimido con presteza, podría llevar a la muerte al sujeto. El componente moral del asma es que sume al sujeto en un estado de relativo sufrimiento.

Mutatis mutandis, la modificación genética en el ejercicio de la obligación moral de concebir mejores niños es una suerte de anticipación de la concepción. Y esto es así en la medida en que revoca el velo del porvenir para disipar cierto azar y zanjar posibles daños que podrían hacerse patentes de no ser por la intervención de una serie de exámenes genéticos que permiten arrojar luz sobre condiciones patológicas inminentes. En ese sentido, los progenitores son responsables de la elección de las condiciones que presentará su linaje, y es su obligación, en consecuencia, optar por la mejor de las condiciones de salud que pueda ofrecer un gameto.

Sin embargo, la ética también debe confrontar los mejores argumentos a favor de la tesis y realizarle el mayor número de objeciones. Por ejemplo, ahora supóngase que el gameto A, que está predispuesto a padecer inminentemente asma, más tarde será autor de una portentosa obra literaria o una ingeniosa sinfonía.

Este argumento es tan válido como suponer que el gameto B, que no es portador del gen del asma, podría bien ser el autor de esa portentosa obra literaria o de la sinfonía; es

decir, se trata de un juicio contrafáctico, y las mismas razones que se esgrimen para sustentarlo son igualmente equiparables para el juicio B. ¿Qué certeza se tiene de que A será más talentoso respecto de B, y viceversa? A fe mía, no hay ninguna razón suficiente para pensar eso; por eso conviene atenerse a la información que conduce a predicciones cuasi infalibles —en este caso, aquella que procede de la ingeniería genética- para tomar una elección con arreglo al deber moral.

Más aún, pareciera que la fuerza de este argumento se aplica sobre el hecho de que se trata de un acto tenido por *no-correcto* en tanto que opera a despecho de algunos sistemas de creencias religiosos, pues pretende modificar una creación de Dios. Ahora, desde un enfoque laico, la modificación genética es tildada de *ayuno de ética*, puesto que, al modificar una creación de la naturaleza, se interviene en el curso de la evolución o en el dinamismo de las formas de vida. Sea como fuere, creación de *natura* o Dios, se guarda cierta inmunidad bajo la estela de una supuesta *perfección* o virtuosismo potencialmente contenida en cada ser.

En efecto, para este caso, la objeción que se le hace a la modificación genética se torna endeble por apelar a eventos que posiblemente ocurrirían sin ofrecer razones para apoyar esa aseveración. Asimismo, otro punto en el que flaquea este argumento se encuentra en que al llevar la afirmación al caso del gameto B (aquel que presenta modificación genética) es igualmente aceptable —o rechazable-.

En algún lugar del *Filebo* de Platón, Sócrates concluye que la mejor vida posible es el resultado de una mezcla de placer y sabiduría. La sabiduría (inteligencia) incluye el pensamiento, la inteligencia, por su parte, la memoria y el conocimiento. Esto muestra la importancia que cobra el conocimiento para el placer contenido, a su vez, en la buena calidad de vida; son elementos indisociables. Y es que no es posible conducir el

pensamiento por el cálculo de los placeres futuros sin la asistencia de una inteligencia más o menos acusada.

Así, éste fue un ejemplo de una discusión relativa a la moral, donde el núcleo de la problemática no es la aceptación de una tesis que va en contra de los preceptos morales. Tal tesis bien puede ser rechazada, si no se encuentra con una serie de argumentos que la apoyen. Encontrarlos es tarea de la ética, en sentido positivo, pero dar con aquellos que apoyan la negación de tal tesis es también su propósito, siempre que haya buenas razones para ello.

El propósito -desde la perspectiva de este trabajo- de la ética, es moldear una moral que esté conectada íntimamente con la vida y su papel en la Tierra, donde tal vez ya se esté en condiciones de una sociedad libre de las disposiciones coercitivas del Estado, sin que esta acción aparte a los hombres de su compromiso con el más débil o promueva el abuso de los más fuertes sobre aquellos que están en desventaja; y elevar al hombre hasta alcanzar los valores que hagan de la felicidad un deber.

4. La época helenística

Aquí se verterán algunas líneas acerca del helenismo o la época helenística, a fin de comprender el clima de sorprendente vitalidad que mostró para el desarrollo de las artes y la ciencia, sobre todo, y que preparó el terreno para la germinación de las escuelas filosóficas que centraron sus esfuerzos, principalmente, en dar con el mejor modo de posicionarse en la vida, mediante prácticas que no se limitaban al ámbito académico, se imprimían en los eventos de la cotidianidad: epicureísmo, cinismo y estoicismo.

El desarrollo de las ideas más importantes acerca de esta época es el siguiente:

- 1) Con el propósito de conocer los acaecimientos que dieron origen a esta época se expondrá un esbozo de las conquistas de Alejandro Magno. Sin ellas es inconcebible referir a esta época.
- 2) Plantear un breve panorama de las condiciones políticas y sociales que consolidaron el escenario donde aparecen las escuelas helenísticas, con miras a vincular ciertas constantes problemáticas a las que responden las tesis de cada una de estas escuelas.

Se conoce como helenismo a la cultura que prosperó en el Mediterráneo, en el marco temporal que comprende la muerte de Alejandro Magno y la consolidación del Imperio Romano (Mosterín, 2013: p. 11). Este periodo representó la primera globalización.

El concepto de *helenismo*, en el sentido actualmente usado, fue propuesto por el historiador Gustav Droysen (Gómez, 2014: p. 521). La demarcación de este periodo se basa en la emergencia de grandes estados, una ciencia que se deslinda de la filosofía, que cobra cierta autonomía y una cultura literaria reservada a una élite de nobles hombres. También se caracteriza por señalar la aparición de una minoría que había secuestrado el

conocimiento hasta ahora logrado. Posteriormente, los trabajos del historiador Julius Beloch, centrados en el estudio de la colonización, le imprimieron cierto énfasis a la concepción del helenismo; esta concepción partía del desarrollo económico y la circulación de la moneda a raíz de la expansión colonial de Macedonia. William Woodthorpe Tarn consideró que el helenismo era el periodo en el que Alejandro Magno llevó a cabo su plan de alcanzar la fraternidad universal. Las visiones que los historiadores han tenido del helenismo son diversas, pero todas gravitan en torno al legado de Alejandro Magno.

De algún modo, el helenismo resulta la cristalización de la ciencia pensada en los términos de los filósofos de la naturaleza, también conocidos como presocráticos o naturalistas. Los siglos III y II a. C. son de gran esplendor para la investigación del mundo físico. El máximo símbolo de esta época y toda la carga simbólica que entraña respecto al pensamiento occidental es el faro de Alejandría. Este faro no sólo guiaba a los navíos del Mediterráneo oriental, sino que su misma luz se volcaba sobre las grandes ideas que se atesoraban en los recintos del Museo de Alejandría. En este museo bullían los conocimientos matemáticos de los más grandes pensadores del antiguo mundo. Sus semillas, las que sobrevivieron a la destrucción del Museo, fueron frutos hasta la revolución científica. La última parte de este periodo comprende la expansión del Imperio Romano.

De acuerdo con Carlos García Gual (2013: p. 30), desde una perspectiva histórica, la crisis de la ciudadanía en la democracia, que ya Platón había denunciado a propósito de la condena de Sócrates, en este momento, termina por cristalizarse. Los ideales que, supuestamente y en la medida de sus condiciones de posibilidad, habían marcado a Atenas, distinguiéndose de otras *polis*, la libertad y la participación política de la ciudadanía, sufren su derrumbe cuando se eclipsa la vida del orador Demóstenes, detractor de los intereses políticos de Filipo y su hijo Alejandro Magno.

“Demóstenes le da a su figura un halo de personaje trágico; es el impertinente y viejo luchador que acude a combatir por sus ideales, por la ciudad a la que dedicó su vida, y muere en el ocaso de los ideales por los que lucha”. (García, 2013: p. 20).

Se trata, pues de una etapa de cambios importantes para la estructura social y cultural donde habrá de articular su vida y su obra el filósofo de Samos, o lo que es lo mismo, la vida de Epicuro se verá marcada por algunos cambios que sufrió la estructura social amancillada por Macedonia.

Por otro lado, desde una perspectiva detenida en lo intelectual o, en palabras de Carlos García Gual “desde otro ángulo, más teórico” (2013: p. 21), la empresa política de querer hacer de la organización social y el poder una entelequia fue defendida por última vez por Aristóteles. Fue el postrero filósofo del helenismo que pensó en llevar el grado de perfección civil al estado ateniense, para lo cual abrazó el objetivo de moldear ciudadanos virtuosos mediante la educación, a pesar de que su posición de meteco y tal vez su talante reacio a las agitaciones sociales y la incentivación del cambio por vía de la revolución no le permitieron una participación activa en la vida política de su tiempo.

Desde luego que los macedonios no se apegaron a los consejos que Aristóteles profería sobre el arte de gobernar bajo un halo de sabiduría a los pueblos vencidos; la unificación de Persia, Grecia y Macedonia fue la idea nuclear que apareció en la convicción de hacerse cada vez más una nación más abierta, universal, barnizada por la cultura griega y un sentimiento tal vez de *laya cosmopolita*.

4.1 Alejandro Magno, el gran conquistador

Hablar de Alejandro Magno no es de ningún modo sencillo, como podría parecer a simple vista, tratándose de un personaje ya de dominio común. La dificultad con que se encuentra el esfuerzo de realizar sobre él un estudio fundamentado descansa sobre el proceso de mitificación de que fue objeto en vida y después de muerto el mismo joven Magno. Es en su muerte donde se sitúan las más de las fuentes sobre la vida de este personaje. “La mayoría de los autores que escriben sobre Alejandro Magno lo hicieron desde su visión particular, subjetiva y limitada de las acciones que llevó a cabo” (Gómez, 2014: p. 467). El problema es el abigarrado cúmulo de relatos que se elaboraron desde distintas perspectivas: algunos refieren sus impresiones obtenidas de las campañas que emprendió Alejandro, otros más dan cuenta de las imágenes que obtuvieron en su cargo, desde simples soldados hasta generales. En suma, cada uno elaboró una imagen personal del gran conquistador, donde asoman tintes subjetivos y poco confiables, por consiguiente.

Empero, tradicionalmente se considera a Clitarco el historiador más célebre que se encargó de retratar la imagen más verosímil de Alejandro Magno. Si bien no tuvo contacto directo con los eventos, pues no participó en las varias expediciones, tuvo, tal vez, ocasión de acceder a la información de primera mano, así como al testimonio de los personajes más ilustres que desfilaron en las campañas. Empero, aún abriga notas fantásticas en el tratamiento descriptivo, por ejemplo, de los animales encontrados en la India (Gómez, 2014: p. 473). Él es el historiador más representativo de la llamada *tradición primaria*.

La denominada *tradición secundaria* se caracteriza por apoyarse en los autores de la *tradición primaria*. Arriano de Nicomedia es el más destacable del grupo de autores de esta clasificación. Su obra sobre Alejandro parte de su propia experiencia militar en las filas del

ejército de Alejandro; se centra en la cuestión bélica; el tono de la narración recuerda los cantos homéricos que exaltan las hazañas de los héroes, en este caso, el mismo Alejandro, hasta construir una figura cuasi mítica, que da para formar toda una tradición fantástica.

Todavía en la actualidad hay mucho que discutir sobre la plausibilidad de los relatos acerca de la vida y obra de Alejandro, pues las versiones sobre hechos muy concretos reciben descripciones y razones muy variadas, amén de ser ricos en ingredientes de fantasía. Sin duda, quedan abiertas muchas interrogantes sobre cómo realmente sucedieron los hechos.

Para tener una idea apenas pálida de las implicaciones de toda suerte que derivan de este personaje, sirva imaginarlo con un ejemplar de la *Iliada* bajo su brazo, recorrer las filas de su ejército y aseverar –con el asentimiento solemne que unánimemente recibía de sus filas–, sin pretensión de blasfemia, que él mismo era hijo de Zeus-Amón; viajar desde Sivah hasta el Indo y emular al mismo Dionisos con la inteligencia de Apolo, y adornado de todas las Gracias. Esto sería apenas una caricatura de ese personaje.

La figura de Alejandro Magno es un caso sin parangón. Nacido del matrimonio entre una princesa de Epiro, Olímpía, y Filipo II creció con una formación griega preparada por Aristóteles mezclada con el rigor disciplinario de la tradición macedonia, caracterizada por la destreza militar. Esto debe ser la condición que lo imbuye en las ambiciones militares de su padre y las problemáticas suscitadas en su entorno político por aquellas fechas.

Tomó el trono de forma inesperada, cuando su padre es asesinado; dada su corta edad, ciertos sectores del gobierno de Macedonia miraban con desdén la sucesión del trono. Su inexperiencia al mando incendió varios focos de revelación entre los griegos que miraban prometedora la oportunidad de salir liberados del yugo macedonio. Demóstenes, el famoso orador incitaron a la lucha a los tebanos, haciendo énfasis en la inexperiencia del

nuevo rey macedonio. Tebas, la ciudad que principió la sublevación, sólo conservó intacta la casa de Píndaro y los templos elevados a los dioses, todo lo demás fue reducido a escombros; pasó cuchillo a buena parte de la población. Atenas, la ciudad más influyente en el ámbito cultural corrió con mejor suerte, Alejandro, tal como lo había hecho su padre, fue tolerante y logró disuadirlos con la sola amenaza y el ejemplo de lo ocurrido con Tebas. El resto de las *póleis* no se resistieron a ceder ante las guarniciones macedonias. Se aseguró de mantener cierta estabilidad interna para poder expandir su dominio por Asia. Desde este momento el mundo de las antiguas *póleis* toca a su fin, dejan de ser comunidades autónomas. Es el principio de las grandes monarquías.

Su carrera militar dentro de la Liga de Corinto enarbola el proyecto de expansión panhelénica, cuyas miras son puestas en el rescate los santuarios griegos profanados por el rey persa Jerjes. Por otro lado, esta empresa puede ser entendida como el ensanchamiento de los límites del poder de Macedonia. En Issos derrotó al rey persa Darío, con lo cual granjeó la adherencia de varios sátrapas. El respeto a las tradiciones locales fue crucial para evitar la conspiración en su contra por su paso por los reinos persas, pero la cólera y la crueldad no quedaban fuera de su juicio si atisbaba algún intento de rebelión en su contra. Incluso, su poder fue tal que logró penetrar las murallas de la gran metrópoli consagrada al comercio: Tiro; luego de que le prohibieron el ingreso con custodia y armas, durante meses preparó el arribo a la isla; el resultado, un episodio igual de cruento que el sufrido por Tebas.

Ya en Egipto fue investido del título de faraón. Más tarde penetra en Mesopotamia y vuelve a derrotar a Darío. En ese momento, las grandes capitales le fueron entregadas con apenas una pálida resistencia: Susa, Pasargada, Babilonia y Persépolis. Alejandro se consideró sucesor de Darío, obtuvo el título de rey persa.

En Afganistán, contrajo nupcias con una princesa bactriana, Roxana. Para entonces, macedonios y persas, bajo la figura de Alejandro, conquistaban tierras nuevas por toda Asia.

En el año 323 a. C. cae enfermo Alejandro Magno en Babilonia y muere, cuando sólo contaba 32 años.

La sucesión del imperio que había logrado consolidar Alejandro Magno no quedó resuelta cuando éste se encontraba entre los vivos. Roxana estaba embarazada, y exigía la corona para su hijo, pero la asamblea eligió a Arridaios, un hermanastro de Alejandro que presentaba malformaciones. Poco después fueron asesinados tanto el hermanastro como el hijo de la princesa oriental. El imperio de Alejandro finalmente se fragmentó, merced a la repartición entre los generales del ejército. En Egipto gobernó Ptolomeo; en Tracia, Lisímaco; Frigia fue gobernada por Antígono; Macedonia, por Kráteros; en Grecia se mantuvo como virrey Antípatro. Los siguientes 40 años fueron atravesados por incesantes guerras entre estos personajes.

Para el año 280 a. C. mueren todos los *diádekhoi*, sucesores inmediatos de Alejandro. La estabilidad política se instala en tres grandes reinos: Asia, Egipto y Macedonia, y dominaban el Mediterráneo oriental.

El mundo griego no vuelve a ser lo que antes. Las *póleis* de Grecia se encontraban en decadencia política, económica. El griego se convirtió en lengua universal. Las monarquías macedonias dominaban grandes extensiones de territorio oriental.

4.2 Marco económico y social

La primera parte de la época helenística está comprendida por el arco temporal que va de 323 a. C., con la muerte de Alejandro Magno, a 180 a. C., año de la paz de Apamia. Susa y Persépolis eran inmensos palacios que servían de fuerte para los botines de los reyes persas, almacenaba grandes cantidades de oro y plata que terminaron convertidos en monedas. La circulación de esa gran cantidad de dinero impulsó la actividad económica. Creció la demanda de objetos lujosos (Mosterín, 2013: p. 43). El alza de los precios generó inflación en la moneda.

La segunda parte de la época helenística comienza con la Paz de Apamia, y toca a su fin en el 30 a. C. Roma comienza a tomar dominio sobre Europa, Macedonia sucumbe ante ella, y las demandas de tributos son tales que templos completos son saqueados. Aparece una crisis económica en todo el Mediterráneo oriental, a la par del crecimiento económico de Roma.

Egipto reflejó el mayor esplendor del helenismo, desde una perspectiva cultural y étnica. El gobierno macedonio se acopló a la administración tributaria. Fue el reino de mayor duración: sucumbe antes Octavio Augusto en la batalla de Accio, en el 31 a. C.

El panorama económico no se torna desfavorecedor para el avance del proceso de helenización (Mosterín, 2013: p. 44). La lengua griega no perdió su influencia en los países orientales. Los márgenes de la cultura griega se ampliaron hasta abarcar regiones nunca antes sospechadas.

Empero, en la segunda mitad del helenismo, la codicia de los cónsules romanos terminó por saquear templos, esclavizar a toda la población de los lugares que asaltaba.

Con todo, es posible destacar algunos de los fenómenos más característicos del mundo helenístico (Gómez, 2014):

- 1) La urbanización llevada a grados sin precedentes. Sus razones fueron militares, principalmente, económicas, para ejercer dominio fiscal, comerciales, dadas las condiciones estratégicas para la prosperidad de esta actividad.
- 2) La composición de la población: migración masiva, personas emprendedoras, con espíritu de aventura se movilizaban tras las conquistas militares. Lotes de tierra con ventajas fiscales para los veteranos. Y la diversidad de etnias.
- 3) La fundación de ciudades a manera de instrumento de conquista. En ellas se instalaba un tejido militar que podía asegurar el territorio conquistado, un gobernador para la recaudación fiscal y la delegación de funciones comerciales y sociales en la población.
- 4) El hecho de que el individuo se encontrara en medio de tierras desconocidas, físicamente alejado de la autoridad del monarca en turno, aunado al distanciamiento respecto de los espacios sagrados de culto, llevaron a los colonos macedonios a satisfacer sus necesidades espirituales en las tradiciones locales, hecho que desembocó en sincretismos y un clima de tolerancia cultural.

Respecto a la moral. Si antes, en las *póleis* los individuos se encontraban en relativa seguridad bajo esquemas de conducta unidos al sentimiento de ciudadanía, es decir, con la tradición de todo un legado cultural en el que era posible cifrar el sentido de su existencia en términos de un propósito colectivo, cívico, a raíz del control de los estados-nación del Mediterráneo por el yugo macedonio, el individuo se encuentra embargado por un sentimiento de orfandad que, a un tiempo, abre la puerta a nuevas formas de hacer filosofía, de pensar al sujeto no ya desde una perspectiva *cívica*,

sino desde su singularidad, al sujeto cercenado de la colectividad, de un cuerpo colectivo en el que ya no se identifica por cuanto ha sido *profanado* con las guarniciones de Alejandro Magno. Las escuelas helenísticas serán la medicina moral de su tiempo.

Lo cierto es que, al comienzo de este periodo, casi de inmediato a la muerte de Alejandro Magno, las islas de la costa de Asia Menor participaban del bienestar social que reportaba la exacerbada actividad comercial, que se activó con las disposiciones tesoreras que ahí impuso Alejandro Magno a su paso rumbo a Asia. De igual modo, ese goce en el ámbito económico se desplazó a la producción intelectual, pues se había establecido un margen de libertad y cierta tolerancia, lo cual favoreció el mestizaje cultural.

5. La aparición de las éticas *eudemonológicas*

El contenido de este capítulo muestra la influencia que surtió en la concepción ética de la felicidad, desde el ángulo de la eudemonía, la idea de ethos que desde Homero recorrió largo trecho de la historia de la antigua Grecia, hasta establecer las bases culturales de este pueblo mediterráneo. Asimismo, por otro lado, se trazarán algunas ideas generales sobre esta postura ética, pues en ella se encuentra el germen del planteamiento epicúreo acerca de la felicidad, el cual llega hasta éste mediante, es cierto, Aristóteles.

Brisson (Brisson, L., en Trueba, 2011: p. 27) afirma que, en la antigüedad griega, era indiscernible la felicidad de la moral, entendida como una serie de prescripciones que los sujetos deben aplicar a su conducta. Todas estas reglas morales persiguen el bien, supuestamente.

Discurrir en torno de la idea de felicidad no es un ejercicio en nada fácil. La propia noción de felicidad entraña un número vertiginoso de implicaciones procedentes de toda suerte de ámbitos; los usos de este concepto en la cotidianidad ponen de relieve el vasto espectro de sentidos que cobra. No obstante, si el objeto de estudio es la felicidad, entonces, cabe detenerse en plantear la pregunta más pertinente para llegar al núcleo de esa idea: ¿En este momento, te sientes feliz?, ¿la felicidad es un estado de ánimo, igual que el enojo, la tristeza, etc.?, etc., son algunas de las tantas preguntas que llegan al encuentro de quien se pregunta por la felicidad. Las respuestas, desde luego, son apabullantemente variadas. La tarea de quien abunda en esta cuestión consiste en dar con una respuesta lo suficientemente esclarecedora, tal que satisfaga todas las interrogantes donde figure este concepto. Los griegos, de nueva cuenta, también se lanzaron a la búsqueda de soluciones para esta incógnita con la que, empero, se siente, se está en contacto, en algún momento de la vida.

El hallazgo de los antiguos griegos, con respecto a la felicidad, se puede rastrear en la bifurcación que establecen entre el estado de ánimo caracterizado por el goce manado de la posesión de un cierto bien, o del encuentro con estos, y la sumatoria de bienes, en sí mismos, procedentes del mundo externo. Pensaron, en efecto, que la felicidad coincidía con un estado de ánimo satisfactorio, con un cierto talante; y para significar tal estado se sirvieron del término *eudemonía*. Y consideraron que el talante propicio para la felicidad está conectado con el saber y la satisfacción de alcanzar determinados bienes. Desde luego que esta es una forma subjetivista de reducir la felicidad a una emoción; y como tal, conduce a varias encrucijadas donde la felicidad podría estar envuelta de ilusión o engaño, secuestrada en las celdas de la avaricia, el poder, la concupiscencia o la perversidad del dolor; este es un problema de mayor cuidado.

Esta tendencia subjetivista que apuesta por la reducción a lo emotivo fue reemplazada por otra, y de inmediato cambió la dirección de la reflexión filosófica. El nuevo horizonte que ante ellos se alzó a su entendimiento fue el de una felicidad más o menos objetiva, realista, si se prefiere. Una concepción de la felicidad, desde este lente, demanda un listado de bienes meramente objetivos y no un caudal de estados de ánimo entretejidos por el placer sin coto. Platón inauguró la reflexión sobre la felicidad desde este derrotero, Aristóteles continuó por ese mismo itinerario, e incluso Tomás de Aquino hizo lo mismo.

Si bien es cierto que fue Platón quien principió la reflexión filosófica de la felicidad por la vía de la eudemonía, en Aristóteles lo que en Platón fueron apenas gotas de rocío se convirtió en arroyos, para luego ser un océano en Epicuro. La influencia de este enfoque sobre la felicidad ha calado hasta los debates éticos de actualidad.

Históricamente, el discurso ético de la antigua Grecia vio nacer sus primeras reflexiones morales a resultas de un problema de laya existencial: ¿de qué modo se debe vivir para alcanzar la felicidad? Tal pregunta fue inscrita en un contexto social organizado por la *polis*, y la respuesta tentativa fue la conexión de la buena vida con las virtudes dianoéticas o éticas. Así, el fin último de la vida es la eudaimonía.

Esta concepción ética de la vida está conformada por dos caras:

- 1) Intelectual-teórica: El desarrollo pleno del hombre supone el cultivo de todas sus facultades cognitivas, cuya aplicación debe traducirse en una sabiduría práctica orientada por la solidez teórica que apueste a favor de un amor desinteresado por la búsqueda de la verdad. Esto claramente refleja el ideal de sabio platónico, este hombre que formado en la búsqueda desinteresada de la verdad deposita su plenitud en agudizar sus poderes cognitivos, cualidad que distingue al hombre de los demás animales. Este hombre ejercita el *logos*, la razón. El desarrollo de las capacidades cognitivas conduce a la sensibilidad, a la apreciación del arte, condiciones fundamentales para darle alcance a los placeres más elevados, moradores de las regiones etéreas; es un placer en sí mismo, carece de utilidad social, y en tanto tal, se aparta de la jerarquía de valores tenidos por virtuosos en la época homérica. Desde luego que estos placeres permiten el acceso a la autorrealización espiritual, la contemplación estética y el descubrimiento de algunos valores de la existencia.
- 2) La segunda cara es la *aretética*. Consiste en la habilitación para abrigar felicidad luego de desarrollar algún número de virtudes y obrar conforme a ellas. Conducirse con prudencia y tiento en determinados contextos contribuye en buena medida a ser verdaderamente felices, según esto. De esta forma se evita

que los actos se desboquen por el brío de las pasiones o el ofuscamiento de la temeridad. La posesión de las virtudes es condición necesaria para formar un *ethos*, una personalización moral, las virtudes morales son, en analogía a los miembros físicos del cuerpo, extremidades del alma, con las cuales se aprecia, se acepta o se rechaza aquello que versa sobre las creencias, las ideas... lo inmaterial. El logos brinda la posibilidad de tomar conciencia de la importancia y necesidad del cultivo de las virtudes, es un instrumento que despega al hombre de la animalidad, donde las pasiones son la única condición de posibilidad para sobrevivir en un mundo arbitrario.

En suma, el descubrimiento de la separación entre placer y aquello que es la causa del placer y que se ubica en el exterior, es decir, fuera de la sede del placer, llevó a los sabios griegos a escudriñar en qué es lo que le conviene más al hombre, de frente a la calidad de los objetos externos que son fuente de placer, se consolidó en una ética que propugna la búsqueda de los placeres en las virtudes. Tal es la tradición de la eudaimonía.

5.1 Platón y la idea de felicidad

En un pasaje del *Eutidemo* (278e), Platón asevera que la felicidad no puede sino ser el fin último del hombre. En el *Banquete*, Sócrates rememora las palabras de Diótima que contienen la idea general de lo que concibe Platón por *felicidad*:

Diótima: ¿Qué será del hombre al que nos referimos cuando sea suyo lo que es bueno?

Sócrates: He aquí, repuse, una respuesta que estoy en condiciones de hacer más fácilmente: será feliz.

Diótima: En efecto, respondió ella, la posesión de cosas buenas es lo que explica que la gente feliz sea feliz; y ya no es necesario plantear esta nueva pregunta: “¿Por qué quien desea ser feliz desea serlo?” Con esta respuesta llegamos al término de nuestros pesares.

Diótima: Es verdad, dije.

Sócrates: Y bien, ¿este deseo, este amor, los crees comunes a todos los seres humanos? ¿Crees que todos los seres humanos desean poseer siempre lo que es bueno? Si no, ¿cuál es tu opinión?

Diótima: Es justamente como dices; ese deseo es común a todos los seres humanos. (Banquete 204-205a).

Abriar aquello que es bueno, el bien (*to agathón*) es el ingrediente que hace prosperar la felicidad (*eudaimonía*). Eso no es el problema, sino la antesala de un problema anterior, el problema de la naturaleza del bien, en sentido universal.

El asunto que condujo a Sócrates a trabar charla con Diótima –la carencia de belleza y del bien– muestra un aserto que bien podría rayar en la blasfemia, si se evalúa en su contexto histórico y cultural: no es un dios el que está involucrado en la carencia, antes bien, subraya que es más bien un *daímon* –Eros– quien impulsa la búsqueda de la belleza y el bien, a partir de su carencia *en* el sujeto. Deseo y amor no son algo en sí mismos, sino son siempre “de”, “deseo de”, “amor de”; carecen de autonomía, la carencia los describe. Cabe recordar que Eros es hijo de Poros (expediente) y Penia (pobreza), de modo que al carecer tanto de belleza, así como de bien, entonces, es un *daímon*. Y como tiende hacia el saber,

por ejemplo, se considera una figura importante en la adquisición de conocimiento, máxime si se trata de un amor por el conocimiento, como lo es aquel que profesa el sabio y para el cual su vida ha consagrado. Funge de intermediario entre los dioses y los hombres. También es asequible observar que el *daímon* se comporta ora como un estado psíquico, ora como voz de la conciencia moral.

Platón reconoce tres clases de bienes, diferenciados según el dominio en que se encuentren con respecto a sí mismo: los que son propios del cuerpo, los que se encuentran en el exterior (fuera del cuerpo), y aquellos que se dirigen al alma. La salud es el bien máspreciado para el cuerpo; parece que el cuerpo está en una constante tensión por mantener siempre un equilibrio tanto en el medio externo como en relación con el exterior (homeóstasis), de tal suerte que la salud, entendida como ese equilibrio necesario para su funcionamiento, es un bien al que siempre se aspira. Respecto a la segunda clase de bienes, los individuos que moran en sociedad (¿Es posible hacerlo de otro modo, desde el nacimiento?) pueden acceder a un número de placeres tanto más grande y mejor cuanto mayor sea su riqueza, amén de imponer su voluntad dentro del cuerpo colectivo del que forma parte. Empero, dentro del dualismo platónico, ya que el alma cobra mayor preponderancia que el cuerpo, dada la finitud programada del cuerpo frente a la existencia sempiterna del alma, por lo tanto, en lo que toca a esta tercera clase de placeres, el cultivo de las virtudes es de una importancia capital porque asegura participar de la mejor calidad de placeres para el alma (*Leyes, I, 631b-d*).

Los hombres aspiran al bien, movidos por una carencia que caldea el amor o el deseo. Al cuerpo, el deseo lo mueve a evitar el dolor, sanar, bañarse de placeres como el de la belleza que trae la disposición de los atavíos para éste o la estilización por medio de la actividad física. Para el alma, el deseo de la virtud, de la excelencia, es lo que mueve al

hombre a cultivar el conocimiento. El bien es resultado de la carencia del cuerpo y del alma.

Así, a fin de llegar a la definición que presenta Platón de felicidad es necesario seguir la siguiente argumentación: para poder desarrollar de mejor manera el intelecto, y así, discriminar aquellos placeres que más le convienen al alma de aquellos que serían perjudiciales, es preciso procurar el desarrollo pleno de la virtud, de suerte que en el obrar, se tienda a asemejarse a la perfección de la verdad.

En rigor, la vida feliz, para Platón, no es sino una existencia consagrada a la contemplación, a la actividad intelectual, para desgarrar el velo de ilusión detrás del cual se esconde la belleza, la verdad y la justicia. Empero, se trata de una idea de felicidad que a ojos miras le da la espalda al cuerpo, pues pone por encima de éste el cuidado del alma, el placer de ésta. Este es el punto de quiebre con la concepción de felicidad elaborada por Aristóteles. Dicho sea de paso, las virtudes, entendidas como medios para alcanzar la felicidad, en contraposición al planteamiento platónico es, en Epicuro, una de las ideas directrices.

5.2 Aristóteles

La idea de felicidad que plantea Aristóteles pretende ir más allá de un mero estado de satisfacción subjetiva, más bien, comprende todo un proyecto de vida que aspira a volcarse en, como diría Sócrates, *“una vida que merezca ser vivida”*. Esta empresa la expone el filósofo peripatético en los libros I y X de su *Ética a Nicomaquea*, lugar donde se lleva a cabo una investigación en pos de la buena vida o el modo más deseable de conducir la existencia humana bajo ciertos márgenes de aspiraciones y requerimientos, y no una mera

fórmula para reaccionar ante ciertas circunstancias, por el contrario, exige una fundamentación que trascienda la subjetividad hasta elevarse a la objetividad.

El punto de partida de la investigación aristotélica respecto a la felicidad es una base sólida, construida por convención unánime. Según Aristóteles, todo hombre conviene con que la felicidad (*eudaimonía*) es equivalente a estar bien y a vivir bien; este es el punto de inicio.

Ahora bien, sus investigaciones le conducen a plantear tres géneros de vida: la vida que persigue el placer, aquella que busca el honor y aquella que se consagra al estudio teórico. El primer género es un espejo de la dura crítica que hace Aristóteles al hedonismo, y tal vez podría ser la primera fuente de las degradantes tergiversaciones que el epicureísmo padeció, pues señala que a este género pertenece el vulgo cuya meta de vida se enmarca en la satisfacción de los placeres más bestiales, los más arrebatados. El segundo género de vida es propio de hombres distinguidos, como políticos y soldados; se trata de una vida que persigue un bien superficial, pero aquello que lo mueve, el motor de su impulso, es el reconocimiento de una virtud, lo cual es relativamente loable. Al último género le dedica todo el libro X, donde se detiene a reflexionar sobre la felicidad.

De la discusión acerca del criterio por el cual se elige un bien, esto es, si se elige por sí mismo o como consecuencia de otro más, se sigue el problema del fin final y el fin más final: y más adelante se plantea la cuestión acerca del mejor bien practicable para el hombre. Esto último encierra en su seno dos conceptos clave para comprender la noción que ofrece Aristóteles de felicidad: perfección y autosuficiencia.

Aristóteles afirma al respecto lo que sigue:

[...] La felicidad no es una disposición habitual, porque entonces podría tenerla un hombre que se pase la vida dormido, viviendo una vida de planta [...]. Y si unos actos son deseables y necesarios en razón de otras cosas y otros, en cambio, deseables por sí mismos, es manifiesto que la felicidad debemos colocarla entre los actos deseables por sí mismos y no por otra cosa, puesto que la felicidad no necesita de otra cosa alguna, sino que es una actividad que se elige por sí misma y no por otra cosa, puesto que la felicidad no necesita de otra cosa, sino se basta a sí misma (Aristóteles citado en Trueba, 2011: p. 88).

En este pasaje Aristóteles presenta a la felicidad dotada del carácter activo, bien lo señala Trueba (2011: p. 88). Cuando Aristóteles rechaza encontrar la felicidad en la vida vegetativa lo que quiere decir es que no basta con vivir biológicamente, es decir, tan sólo cumpliendo con las necesidades para la subsistencia, para mantener en marcha la maquinaria que enciende la llama de la vida en el interior de cada individuo. También la felicidad excluye la vida del truhán, la vida desventurada que elige obrar de tal modo a causa de otras razones y no porque ese modo de obrar sea, en último término, un fin en sí mismo. Agrega que la felicidad es un fin perfecto, debido a que se trata de una actividad deseable y siempre elegible por sí misma, y autosuficiente (se basta a sí misma).

Trueba (2011: p. 89) indica otra ruta para comprender la idea que Aristóteles tuvo de felicidad. Esta ruta inicia con la definición clásica de *hombre* propuesta por el propio Aristóteles: animal político. Esta concepción de hombre conlleva la importancia que esta especie de animal tiene por rasgos distintivos: el lenguaje. Con este instrumento sale del mundo de las meras sensaciones como dolor, tristeza, goce y alegría, para introducir categorías propias de su racionalidad que le permiten conceptualizar determinadas acciones y eventos propios de la vida común entre seres racionales. La otra implicación que

mantiene este concepto con la idea aristotélica de felicidad es la de que el hombre no se basta a sí mismo, precisa de la asistencia de la comunidad, razón por la cual la felicidad se dará siempre dentro del cuerpo de la colectividad.

Empero, que se requiera vivir en colectividad no implica necesariamente que la felicidad dependa de bienes externos valiosos por sí mismo, como tener buenos padres, buenos amigos, etc. (Trueba, 2011: p. 89).

La investigación que lleva a cabo Aristóteles respecto de la buena vida concluye en que la felicidad es la respuesta. La felicidad corresponde a las exigencias de bondad y dignidad para el ser humano, así como, en tanto vida teórica, constituye una actividad autosuficiente porque para alcanzar la felicidad se requiere del mínimo de bienes externos o en menor medida que aquellos aspirantes al honor o el placer. La felicidad calza bastante bien con la vida contemplativa, con el ocio. Es claro que este género de vida no excluye el cultivo de ciertas virtudes apuntadas hacia la armonización de todas las facultades intelectuales del hombre, es decir, llevar una vida excelente.

6. La filosofía epicúrea

Los apartados siguientes, hasta la conclusión, conforman la línea argumentativa que corresponde al cuerpo teórico de la propuesta ética (o moral) atribuida a Epicuro de Samos. La intención primera es conectar el recorrido histórico expuesto en los apartados precedentes con la filosofía hedonista de Epicuro, así como discutir la viabilidad de las prescripciones de Epicuro para alcanzar una vida feliz en el contexto de la actualidad en que se realiza este trabajo.

6.1 Epicuro, vida y obra del maestro

Este lacónico apartado no aspira de ningún modo a sintetizar cuanto se ha discutido acerca de la vida de Epicuro. Además, no existe una biografía de él. Más bien se intentará exponer un panorama de la vida de Epicuro a partir de lo que ya se ha dicho de él en varios lugares, principalmente por Diógenes Laercio.

Nietzsche, un lector asiduo de Epicuro, cuyas ideas han permeado las capas más profundas de su pensamiento y han acompañado las transformaciones afirma tener para sí una imagen vívida del filósofo de Samos:

Veo cómo sus ojos observan un extenso y blancuzco mar con peñascos clavados en la costa, sobre los cuales se acuesta el Sol, mientras grandes y pequeñas criaturas juegan entre su luz, seguras y tranquilas como la luz y el ojo mismos (Nietzsche en Otto, 2005: p. 11).

Nietzsche imaginó cómo los objetos de la naturaleza desfilaban ante la mirada de Epicuro, una mirada desembarazada de las sombras que se posan sobre la faz de la tarea del filósofo, misma que Lucrecio (2016) anuncia en bellísimos versos:

Así como los niños temerosos
se recelan de todo por la noche,
así nosotros, tímidos de día
nos asustamos de lo mismo a veces
que despavorir suele a los muchachos:
preciso es que nosotros desterremos
esas tinieblas y estos sobresaltos,
no con los rayos de la luz del día,
sino pensando en la naturaleza (p. 141).

El retrato de Epicuro que se pretende trazar en este apartado es el de aquel hombre que asumió la tarea cantada en los anteriores versos de Lucrecio.

Diógenes Laercio (2016), en su célebre obra de carácter más anecdótico que histórico, pero de suma importancia para la posteridad, *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*, recoge en el libro X cuanta noticia se tenía de Epicuro de Samos. Es gracias a este trabajo que algunos pasajes de la vida personal del filósofo del Jardín, entre otros, fueron rescatados del olvido. Sin sombra de duda, el gran mérito de esta obra, huelga mencionarlo, estriba en la compilación de los relatos que las fuentes disponibles guardaban de las andanzas del maestro Epicuro por la realidad-mundo, misma que es zurcida de una manera sombría, hasta lograr una lectura no rigurosa, pero sí fluida y medianamente sistematizada.

Epicuro nace en el 341 a. C. Acerca de su vida, cuenta Metrodo en *Sobre la nobleza* (Laercio, 2013: p. 559) que sus padres fueron Néocles y Querestratá. Éstos fueron colonos

de la Isla de Samos, lugar donde pasaría su infancia y adolescencia Epicuro, movidos por “el empobrecimiento general, el exceso de población [...]”, señala Alfonso Reyes (1978: p. 140). Esto pasó mientras Filipo terminaba la conquista de Atenas. Ya cumplidos los dieciocho años, viajó a Atenas, a prestar servicio como efebo (García, 2013: p. 19), pues sus padres al ser ciudadanos de esta *polis* su linaje mantenía compromiso con los deberes militares. Así llega a Atenas en el 321 a. C., dos años después de la muerte de Alejandro Magno; en un momento de convulsa tensión para Atenas; durante los dos años que abarcó esta estancia suya en Atenas presencié el aciago eclipse de la democracia en el mundo antiguo. Al término de su servicio militar, le depararían varios viajes que, sin duda, fueron determinantes para la formación de su postura filosófica. Primero se asienta en Colofón, no sin volver a su familia. De su breve estancia en esta isla jónica, seguramente, obtiene muchas lecciones provechosas, pues se trata de una de las ciudades con gran herencia cultural; diez años dura su estancia en este lugar. De ahí se marchó a Mitilene, en la Isla de Lesbos, también un lugar cargado de frutos culturales nada despreciables. Posteriormente, dirige sus pasos a Lámpsaco, y sin saberlo, no sólo acude al encuentro de un clima cultural nuevo, sino al de algunos amigos-discípulos. Dada la proximidad de la isla de Teos, conoce las enseñanzas de Nauxífanos, un discípulo de Demócrito. Aquí, en Lámpsaco, traba grandes amistades que lo acompañarán largo tiempo. Ya en el 306 a. C. se muda a Atenas, donde vivirá los siguientes 35 años, hasta el ocaso de su vida. “En el respetable distrito de Melite, cerca de la puerta del Dypilon, en las cercanías de la Academia, adquirió entonces Epicuro una casa y un *kepos*, el Jardín” (García, 2013: p. 47.). Este será el espacio al que decidió retirarse en compañía de amigos.

Fue en el *Jardín*, rodeado de amigos que convivían para alcanzar un bien común: la felicidad, y llevaban una vida organizada mediante ciertas reglas, que escribió una obra

ingente, de la cual, apenas fragmentos bien escasos han llegado a la posteridad, junto con algunas lecciones recogidas por sus discípulos-amigos. Su morada fue un lugar de reposo y serenidad. A pesar de su fastidiosa enfermedad nunca dio muestras de hallarse desvalido. En este lugar dejó actuar a sus anchas la vocación por la filosofía que desde los catorce años, según cuenta Sexto Empírico (Laercio, 2016: p. 560).

Esta extensión de tierra que se volvió patrimonio de cuantos quisieran participar de los manjares filosóficos del maestro; de sus entrañas ofreció a los convidados sabrosos frutos y hortalizas, y regaló lo que ahí crecía a todos los amigos de Epicuro durante el asedio de Atenas. El destino de ese espacio quedó bien consignado por Epicuro en su testamento:

[...] el Jardín y las dependencias de éste lo entreguen a Hermarco hijo de Agemortos, de Mítilene, y a los que con él se dediquen a la filosofía, así como a los sucesores que Hermarco deje al frente de la escuela, para que cultiven la filosofía [...] (Epicuro, 2018: p. 3).

Esa es una voluntad que se mantiene acorde con sus convicciones mantenidas hasta el último momento de su vida. Lo que sigue del testamento de Epicuro reafirma lo dicho: “Asimismo dispongo que el Jardín sea la morada de todos los que atiendan a la filosofía de mi escuela, y también la de sus herederos, para que conserven el Jardín del modo que les parezca más seguro [...]” (Epicuro, 2018: pp. 3).

Para Michael Onfray (2011) la inauguración del *Jardín* constituye un hecho de portentosa trascendencia, ya que, en aquel tiempo, resultó una voz que disidente se alzaba contra la filosofía de corte idealista, la cual abarcaba todo el terreno de la principal discusión filosófica: El platonismo y el aristotelismo. Platón, quien –en palabras de Onfray– “practicaba una esquizofrenia pedagógica con un discurso oral esotérico destinado

a la casta de elegidos, y otro, exotérico, para las mayorías” (p. 63), junto con Aristóteles y su Academia, se imponían como la fuente primera de conocimiento, y uno de los antidotos para el platonismo, continua Onfray, fue el Jardín, cuyo objetivo era de tipo “[...] práctico y existencial”, “[...] un compromiso existencial en la vida cotidiana” (p. 63).

En contraposición al Liceo y a la Academia, las escuelas más conocidas del mundo antiguo, el *Jardín* siempre recibió con igual acogida a mujeres y hombres. Incluso una cortesana figuró entre los amigos de Epicuro. También eran bien recibidos esclavos. Esta apertura indiscriminada a todas las personas fue un motivo para hacer de la escuela epicúrea objeto de mordaces vilipendios.

Los datos anecdóticos que se conocen de la vida de Epicuro tienen su valor fuera del criterio histórico, si es verdadero lo que rezan o no, no importa, según García Gual (2013: p.54); pues el valor intrínseco de estas anécdotas reside en la intencionalidad: constatar el semblante crítico que desde muy temprano eclosionó en el pensamiento de Epicuro. Así, su rechazo declarado contra la educación tradicional entraña el ímpetu por salir de los márgenes de la cultura establecida y la tendencia a contentarse con las lecciones ya mascadas. El rechazo al oficio de *maestro de letras*, otrora ya profesado por su padre, anuncia su discrepancia respecto de la tradición consignada en la *paideia*, para abrirse camino en el atomismo de Demócrito. Junto con sus hermanos emprendió el estudio del materialismo.

Se cuenta que a la postre llevaba una vida frugal, pero alegre. Su precaria salud ya comenzaba a augurar el ocaso de su existencia; sin embargo, las fuerzas de la vitalidad no lo abandonaron, continuó descubriendo renovados placeres en las pequeñas tareas del estudio de la naturaleza e incluso en actos tan discretos como comer un queso. Sus postreros días estuvieron teñidos de un hedonismo mesurado, que recuerda las

prescripciones apolíneas. Su vida fue un ejemplo de cómo recoger los frutos de la naturaleza y descubrir en ellos las ocasiones de placeres terrenales.

Desde luego, más que un filósofo, un sabio que irrumpe con las flechas de luz que emanan del sol de su pensamiento, en un escenario donde se monta una farsa con sombras pintadas de *verdad*, va a ser atacado mordazmente y sin escatimo alguno por aquellos que están acostumbrados a morar en las sombras de la caverna platónica. La historia no fue, hasta hace poco, justa con Epicuro; las críticas deshonestas fueron cubriendo su nombre, con el paso del tiempo, hasta desfigurar y volver irreconocible su propuesta, su nombre y su escuela.

Quevedo (2001) en su valiente texto *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, hace la siguiente afirmación:

No es culpa de los modernos tener a Epicuro por glotón y hacerle proverbio de la embriaguez y deshonesto lascivia [...]. La infamia ajena más fácilmente se cree que se dice, y peor, pues siempre se añade. Diógenes Laercio dice que Diotimo estoico de envidia fingió muchos escritos torpes y blasfemos, y le achacó otros a Epicuro.

Así como Diotimo, muchos otros pensadores lanzaron execrables injurias contra Epicuro. Como resultado, la historia lo condenó con la depravación asociada a su nombre y escuela. Empero, por fortuna, otros tantos hombres sesudos como Quevedo salieron a rehabilitar el buen nombre de este filósofo, rescatándolo de las fauces de la *común opinión*.

La vida de Epicuro, con sus peregrinajes no sólo espaciales sino intelectuales, con su agregado de disposiciones anímicas para llevar a la práctica la vitalidad de su *visión* de la realidad, con..., en fin, todo lo que fue y *será*, regala a la posteridad una serie de herramientas prácticas, cargadas de sabiduría, para la vida cotidiana, las bases para armar el proyecto de su existencia ahí donde a cada uno lo tendió el azar y sus caprichos.

Por último, señala Carlos García Gual (2013: 50-51) que, si bien es cierto que lo llegado a la posteridad de la obra de Epicuro no hace explícito el estado político, cultural o social de la coordenada histórica donde éste se encontraba inmerso, sus escritos festivos y de un contagioso fervor acaramelado, ponen de relieve el talante con el que le hizo frente a las adversidades propias de la crisis de su tiempo.

6.2 El hedonismo a examen

Resulta provechoso detenerse a poner bajo mirada crítica el concepto de *hedonismo*, a fin de evaluar qué implica este concepto, a partir de ciertas objeciones que se le han hecho en distintos momentos del devenir¹⁰. Para esto será necesario, primero, establecer una definición (cuando menos provisoria) que sirva de guía en el recorrido por las objeciones que, más tarde, se analizarán y que habrán de arrojar luz sobre la naturaleza del hedonismo.

El hedonismo, en términos generales (aún con sus ricos matices), proclama que *el placer es un bien en sí mismo*. ¿Qué implica esto? El hedonismo afirma que todo aquello que pueda ser predicado *bueno* sólo lo es en la medida en que resulta un medio para alcanzar el placer, es decir, aquello que pueda ser señalado como bueno permite acceder al placer. Entonces, por ejemplo, en ese tenor, se dice que una vacuna es buena porque previene cierta enfermedad que supondría merma en la salud y, por tanto, privación momentánea o permanente de algún tipo de placer. En ese sentido, se dice, para el hedonismo, que una vacuna es buena. Así, se puede afirmar que el hedonismo supedita la noción de *bueno* al *placer*. Nada es bueno por sí mismo, salvo el placer que es, en términos de Conrman, Pappas y Lehrer (1990): *summum bonum*.

En el contenido de la noción de *placer* -tenido como bien supremo- es donde estriba la confusión señalada por los enemigos jurados del hedonismo para rechazar la imbricación entre las nociones de *bueno* y *placentero* o *placer*; para la mayoría de las personas la idea de placer remite, inexorablemente, a los placeres del cuerpo, a la voluptuosidad de la carne,

¹⁰ Para figurarse un panorama más completo sobre este tema, es imperdible la consulta de la extraordinaria obra de Fernando Sabater (1991) "La ética como amor propio", donde el filósofo español arroja muchas luces para la defensa del hedonismo, a partir de los argumentos históricamente más espetados en su contra, en un capítulo llamado "El escándalo del placer" (pp. 117-145).

a los objetos de deseo de la lúcido. Lo cierto es que, para el hedonismo propuesto por Epicuro, todos esos placeres son tales en cierta proporción, pero no son tenidos como *máximo placer*, antes bien, este título corresponde a las experiencias intelectuales o espirituales que pueden derivar, por ejemplo, del cultivo de una ciencia o un arte, de la contemplación de la naturaleza y sus bellos espectáculos; de una charla amena o un acalorado debate. Sería ingenuo pensar que entre placeres no existe una escala que permita distinguir un placer menor de uno menor: para ello Epicuro propuso una especie de filtro, mismo que consiste en sopesar el displacer inmediato, o mediato, con relación al placer conseguido a modo de ganancia.

Quien se declara hedonista llevará todas sus empresas por cauces que le aseguren el máximo placer al que las circunstancias le permitan acceder. Aquí salta a la vista un elemento que no puede faltar en la ecuación del proceder hedonista: el momento o circunstancia. Un hedonista tiene en consideración los frutos que a largo plazo pueda una acción devenir en términos de placer. Por ejemplo, sirva este hipotético caso para ilustrar la idea aquí afirmada: Supóngase que en sujeto A sufre una mordedura de un animal X y, no obstante que no exista dolor ni molestia más que una ligera punzada que va desapareciendo rápidamente hasta volverse imperceptible, su vida está en riesgo porque -sin que él lo sepa- el veneno ha corrompido buena parte del tejido circundante al área de la mordedura -supóngase que fuese una pierna- y, finalmente, por ese motivo el médico determina que es imperativo amputar la pierna, a fin de que el veneno no se extienda a otra área y, en consecuencia, termine por destruir más tejido al cabo de algunos meses. El sujeto A, en tanto hedonista -aunque no necesariamente por serlo- sin titubear dará su asentimiento a la amputación de su extremidad corrompida por el veneno, pues a pesar del nefando panorama que supone el dolor y los inconvenientes de la pérdida de un miembro del cuerpo tan

importante para la marcha, para la bipedación, se inclina por conseguir un placer mayor a largo plazo, esto es, la apertura a un abanico de oportunidades para alcanzar elevados placeres o mantener aquellos que le son conocidos como, tal vez, participar de los logros de sus hijos, estar presente en los hitos de su familia, mantener sano el lazo afectivo con su mujer. Estos placeres elevados son los que mueven con mayor ímpetu al sujeto A a obrar de tal modo, y no los placeres de menor calidad como una juerga con los amigos colegas profesores de su trabajo. Así pues, este ejemplo permite colegir que el hedonista no es aquel sujeto que procede merced al *momento*; la mirada la tiene puesta sobre su vida a futuro, sobre metas para las cuales se precisa cierta planeación.

Por otro lado, el hedonismo, recientemente se ha servido de investigaciones procedentes, en su mayoría, del campo de la psicología y las neurociencias, para apoyar su justificación. Con todo, este *recurso* del hedonismo constituye una teoría acerca de las preferencias psicológicas de los individuos, que consiste en que la brújula de las acciones de los sujetos apunta hacia el norte marcado por el más intenso de los deseos que entonces se presenta. Además, esta teoría apunta que la intensidad de dicho deseo se robustece con la percepción subjetiva de placer del sujeto. En consecuencia, un sujeto va a actuar de tal suerte que los medios que se procure habrán de ser escogidos para alcanzar el máximo placer. Pero esto no se ejecuta apartando de sí al Otro; en su concepción de sumo placer está anidada la presencia del Otro, pues el sumo placer no puede venir de una acción que vaya en detrimento de un malestar para el Otro.

El hedonismo psicológico se presenta en estos términos: Un sujeto mayormente actúa en pos de alcanzar el máximo placer posible que una circunstancia ofrezca, aun si pareciera contraintuitivo dicho placer.

Cabe introducir la siguiente aclaración: El hedonismo psicológico señala las condiciones de las capacidades psicológicas para obrar de tal o cual manera; es un planteamiento enteramente de carácter fáctico. El hedonismo (ético), por su parte, indica la obligación moral del hacer del hombre; expresa una norma ética. Al hedonismo (ético) le sirve la postura del hedonismo psicológico para tomar razones que apoyen o justifiquen la norma ética.

La línea de argumentación que, a la luz de los avances en la psicología y las neurociencias, mantiene el hedonismo se puede expresar del modo siguiente: Dado que una persona, en términos psicológicos, está predispuesto, o condicionado, a proceder de acuerdo con -llámese de este modo- una economía del placer donde predomina el deseo más ferviente, y en virtud de que se tiene la obligación de actuar según las capacidades naturales o inherentes; por lo tanto, el único modo en que se debe de obrar es aquel que conduzca a la obtención del máximo placer posible. Luego, el egoísmo es verdadero.

La reconstrucción de este argumento como sigue fue propuesta por Connman, Pappas y Lehrer (1990: p. 461):

1. Todos los sujetos tienen la obligación de proceder conforme se es capaz de hacerlo.
2. Toda persona es capaz de actuar de tal modo sólo si va en el sentido del máximo placer.

Por lo tanto,

3. Toda persona tiene la obligación de actuar de tal modo si dicha obra lo lleva al máximo placer.

Por lo tanto,

4. El hedonismo es verdadero.

En este caso, 4. se infiere válidamente de 3., puesto que se afirma que todos tienen la obligación de hacer algo *sólo si* se tiene por propósito darle alcance al sumo placer. Pero también afirma que debe hacerlo *si* es para su placer. Después el argumento apunta a sentar las bases de un modo de obrar dado a partir de ciertas razones. Ahora bien, 3. se infiere válidamente de la conjunción entre 1. y 2., puesto que si 1. y 2. son verdaderas, a un hedonista le es legítimo afirmar que no es una obligación actuar de tal o cual forma, a menos que tal forma de obrar procure placer para sí. De esto se sigue el establecimiento del criterio para la formulación de la norma ética: si una norma no prescribe actuar de tal modo que el fin sea alcanzar el máximo placer, luego la norma es incorrecta. Cualquiera que sea una norma ética para que sea correcta, según esto, debe prescribir las acciones necesarias para procurar el máximo placer. Proporciona, a un tiempo, un criterio para evaluar las normas éticas.

En suma, el pilar fuerte de este argumento es la primera premisa (1.), en la cual anida el supuesto de que “el deber” supone “habilitación para su ejecución:”, esto es, nadie está obligado a realizar una acción para la cual se requiera poderes o capacidades fuera del dominio del sujeto. Un ejemplo siempre es útil para hacer más clara la idea: supóngase que se está en un avión a baja altura. Abajo una mujer pide socorro. No hay teléfono alguno y la radio no funciona. Tampoco sirven los paracaídas. Entonces, frente a tal situación, los

tripulantes del avión quedan desprovistos de medios para acudir al auxilio de la mujer, entonces, la obligación de asistir a una persona, es decir, “el deber” no aplica frente a estas circunstancias. Con todo, es aceptable la relación conceptual que entraña la premisa 1.

I

En el apartado anterior se concluyó que el hedonismo es verdadero y que, en virtud de una de las premisas del argumento que reconstruyen Conrman, Pappas y Lehrer (1990) para exponer el esquema lógico de esta propuesta ética del hedonismo, es válido.

A continuación, se presentará una serie de objeciones al hedonismo epicúreo, que arrancan con Platón.

La objeción primera al hedonismo tiene su antecedente en el pensamiento de Platón, concretamente en su diálogo *Filebo*. El rechazo al hedonismo vertido en esta obra deriva de la siguiente pregunta: *¿Por qué razón habría que tomar como guía un principio que se puede reconocer tanto en animales-no-humanos como en humanos, en enfermos y sanos, en viciosos y virtuosos?* Este argumento da por supuesto que los opuestos no pueden proceder de una misma fuente. La tesis principal es que *debe haber una razón para mover a un sujeto a obrar de tal modo que sea diferente de la misma motivación que la de aquel que se tiene por su contrario*. A primera vista, y particularmente para quien tiene una visión maniqueísta de la vida, resulta intuitivo pensar que todo viene de una fuente semejante; lo bueno proviene de lo bueno, lo desagradable produce desagrado, el mal se instala cuando el bien se encuentra ausente. Tal es el razonamiento de Occidente.; sin embargo, no es una condición necesaria.

En primer lugar, tal objeción comienza a flaquear cuando afirma que los opuestos no proceden de una misma fuente. Y esto es así porque la fuente puede ser un punto de partida para un vasto abanico de variaciones. Así, el hombre bueno y el hombre malo pueden compartir, empero, el mismo punto de partida; la diferenciación que a cada uno lo identifica se va imprimiendo a medida que se avanza por derroteros dispuestos en sentidos diversos; una mezcla de azar y decisiones.

En segundo lugar, que sea un principio compartido con los animales-no-humanos no hace menoscabo en la validez o plausibilidad del principio hedonista. Tal afirmación pareciera exaltar al hombre y colocarlo en la cúspide de una presunta escala de perfeccionamiento, tal como se ha hecho en buena parte del pensamiento occidental hasta el reconocimiento de la dignidad de las especies, apoyado en buena medida sobre los aportes de la biología, particularmente sobre la genética.

Empero, si la objeción se vuelve sobre sus pasos y es movida por otros hilos argumentativos, concentrados en el hecho de que el principio ético de una acción se comparta con animales-no-humanos, se obtiene esta variación: Señalar que las sociedades o grupos humanos son mucho más complejos que los logrados por animales-no-humanos son tales que resulta imposible llevar a cabo una vida donde todo sea placentero, como ocurre con los animales que comen, se reproducen, si tienen calor, se refrescan etc.

El craso error de esta variación estriba en confundir al *placer* con la *necesidad*. Para ver con mayor claridad este error es necesario hacer ver el contraste conceptual entre estas dos ideas. La definición de *necesidad* que describe el sentido con que se usa dicho concepto en esta objeción contra el hedonismo la presenta Dussel (2004): “captación emotiva-cognitiva que siente la subjetividad viviente de la falta de un satisfactor posible

que pueda reponer la energía consumida y otros insumos que no pueden dejar de estar presentes en el proceso vital (p.56).”.

En esta definición propuesta por el Dr. Dussel se puede apreciar una caracterización meramente biológica del concepto de *necesidad*. Se trata de una requisición de la naturaleza mecánica-funcional del organismo; marca el momento de un proceso indefectible para mantener con vida al cuerpo.

Empero, en el caso del humano, tales necesidades experimentan un proceso de robustecimiento. No basta con saciar la sed, se busca agregar sabores agradables, beber en recipientes suntuosos, cuando la ocasión trae la etiqueta. No es suficiente con mantener el equilibrio homeostático del cuerpo, sino que se persiguen grados cada vez más elevados de bienestar. A veces, se provoca el desequilibrio para conseguir experiencias mucho más elevadas que las obtenidas con el equilibrio. En cuanto a la reproducción, más de las veces se prefiere anular en el acoplamiento la función procreadora del coito, para así aumentar la intensidad de la recompensa sexual. La esencia del hombre, sus disposiciones biológicas, no son un destino, sino una obra.

Hay otra imbricación conceptual bastante compleja, de la cual se han seguido afirmaciones mendaces respecto de lo que es el hedonismo, con relación a la necesidad. Tal imbricación la conforman los conceptos de *deseo* y *necesidad*, y el deseo ligado al *placer*, principio medular del hedonismo. Esto ocurre por asociación de equivalencia del tipo *A es B, B es C; por lo tanto, A es C*. En consecuencia, es común encontrar un uso equivalente entre *placer* y *necesidad*. Esto es un error en muchos de los casos. Por tanto, conviene atender cuanto antes esta aclaración, a fin de arrojar luz a la caracterización más fiel del hedonismo epicúreo.

En primer lugar, los deseos concebidos por el hombre son de carácter espiritual¹¹, a pesar de su íntima conexión con la base fisiológica de la naturaleza humana. Se puede afirmar que la cultura es resultado, entre otras cosas, de este fenómeno de la carne (Marina, 2009: p. 34).

En los animales, entre ellos los humanos, la necesidad se origina en el cerebro. Y así comienza el círculo de la acción: necesidad, pulsión interna, estímulo externo, mecanismos de respuesta, acción consumadora y recuperación del equilibrio.

El deseo no es un mero impulso reductible a una necesidad provisto con la capacidad de mover toda una serie de reacciones químicas, antes bien, se puede identificar conscientemente el estado del deseo, al separar el estímulo que lo suscita y el movimiento que despliega. Así, en el deseo se puede reconocer la anticipación intencional de un acto que exige su consumación. Marina (2009) refiere que la inteligencia humana, de cara a los deseos, aparece cuando la pulsión de se vuelve consciente y se está en condiciones de frenar. Los deseos, empero, se acrecientan a razón de la diversidad de las creaciones simbólicas de la inteligencia; entonces, el horizonte de los deseos espirituales se ve enriquecido. Los apetitos se ven transformados por la metáfora, el lenguaje inyecta una segunda vía para la consumación de los deseos, su postergación y su crecimiento.

El placer -visto desde el hedonismo epicúreo-, por otra parte, para efectos prácticos, se puede definir como: estado psicológico y somático que deriva del encuentro entre la subjetividad y un objeto tal que, si existe un dolor presente en el sujeto, éste se ausenta parcial o definitivamente, y de encontrarse ausente éste, el estado de plenitud se acrecienta o se mantiene, y que, además, conduce a la felicidad individual.

¹¹ Por espiritual, en este trabajo, se entiende la *energía creadora* (Marina, 2009: p. 33.), concepto que vendría a ser equivalente al *mundo simbólico* de Ernest Cassirer. En ese sentido, *espiritual* es un poema, una novela, una ecuación, la idea de felicidad, etc.

Así, todo satisfactor de una necesidad deviene en placer, o lo propicia. Comer luego de haber agotado buena parte de las fuerzas en alguna empresa intelectual o física, sin duda, da lugar a un placer tan intenso que el ánimo todo se regodea de plenitud. Sin embargo, no todo placer proviene de una necesidad (en el sentido arriba señalado); en ese tenor, existen placeres espirituales, intelectuales, estéticos, etc., mismos que, si bien pueden “dejar de estar presentes en el proceso vital”, es decir, el organismo biológico no los requiere para cumplir sus funciones, empero, son tan buscados por el hombre que en el seno de la vida cultural ocupan un lugar central. Entonces, no es el caso que la *necesidad* y el *placer* sean equivalentes.

La objeción aquí revisada, con sus variaciones, muestra no sólo el largo camino que ha recorrido por la historia una crítica al hedonismo desde tiempos de Platón hasta la actualidad, dando lugar a algunas variaciones sobre las cuales se apoyan varios de los argumentos más comunes esgrimidos por los detractores de esta postura filosófica, sino también permite encontrar mejores razones para aceptarla. Por otro lado, es cierto, la concepción hedonista del placer, al menos en su implicación dentro del epicureísmo, es parcialmente aceptada como *degradación* de un dolor, pero no deja de lado su lugar central como *fin* bajo el cual se persigue una forma de vida donde se pretende evitar el acrecentamiento del dolor sobrado.

Ahora bien, en lo tocante a la concepción epicúrea del *placer*, el *télos* apunta hacia un objeto importante para el hedonismo propuesto: *eudaimonía*. Este concepto, en Epicuro, reclama un *florecimiento* del bienestar, exige permanencia y mayor alcance respecto de un placer consumado apenas se echa mano de los medios para alcanzarlo. El placer precisa, en ese sentido, de una gran actividad a largo plazo, donde todas las esferas de la existencia del individuo se vean involucradas de lleno.

Epicuro pensó al placer en el marco de la *areté*, al igual que las filosofías predecesoras; su búsqueda del *sumo bien*, del *télos* de la vida humana debía encontrarse en armonía con los verdaderos fundamentos de la naturaleza humana. Los primeros filósofos se preguntaron por el principio de los fenómenos de la naturaleza; Epicuro transportó esa interrogante para alumbrar el principio de la conducta humana: el principio del actuar del hombre tanto para sí mismo como para con el Otro. El placer es la respuesta encontrada por Epicuro para este problema. Esto lo pensó Epicuro al apoyarse en la tesis de que al humano lo constituye un organismo susceptible de cambio al contacto con el medio externo. Las sensaciones son el mejor tribunal para aceptar el placer, pues éstas son el reflejo de la huella que una realidad imprime sobre el alma, y de ellas -según Epicuro- no se pueden negar, no son dubitativas. La sensación es el criterio que da legitimidad a la preferencia del placer: no derivan de alguna otra fuente y, por si fuera poco, ofrece una garantía por sí misma.

La fuerza del placer como criterio autoevidente descansa en el poco apoyo requerido para confirmarse. Si los sentidos no están atrofiados ni tampoco se está bajo el influjo de alguna perturbación mental, ya sea patológica o movida por el raptó de una emoción, entonces, en palabras de Cicerón (2002) “Es inútil razonar y discutir acerca de por qué buscar el placer y rechazar el dolor [...]. Incluso, la preferencia al placer aparece mucho antes del razonamiento; y esto se puede notar al mirar cómo un niño, en los brazos de su madre, prendido del pezón, se encuentra en un raptó de placer, y al privarlo de su tarea, experimentará un dolor del cual querrá deshacerse.

En ese sentido, Nussbaum (2014) ilustra la inclinación natural de todos los animales hacia el placer:

Algunos de la secta de Epicuro acostumbran a decir que el animal, de manera natural y sin que se lo enseñen {physikós kai adidaktós}, hu-ye del dolor y persigue el placer. Así, tan pronto como nace y cuando todavía no es esclavo del mundo de la opinión [tois katá doxan], en cuanto se siente azotado por la gelidez del aire, a la que no está acos-tumbrado, llora y se lamenta (p. 144).

Sin embargo, más adelante, Epicuro notó que el juicio (discernimiento) permite al hombre regular los placeres cuya intensidad, de abandonarse a ellos, sería más grande que acabaría por consumir la posibilidad de echar mano de otros placeres, terminaría matando al sujeto. Por esta razón, Epicuro considera a los placeres espirituales más elevados, con relación a los exigidos para la subsistencia, los físicos. Además, puntualiza Epicuro que no existe una disparidad entre la sensación y el pensamiento, puesto que el pensamiento puede descomponerse, en última instancia, en una combinación de sensaciones ordenadas de cierta o tal manera. El mismo cuerpo posee la capacidad de avisar cuando un placer comienza a transformarse en un displacer.

Los humanos, recuerda Epicuro, no son exclusivamente agentes de placeres físicos. Los placeres más cercanos a lo espiritual destacan por reportar el menor displacer posible luego de atenderlos sin medida, máxime que demandan el mínimo de interrupciones. Los placeres por los que apuesta el hedonismo epicúreo se oponen, pero no excluyen, a los llamados placeres cinéticos, caracterizados por lo efímero desde su aparición se van extinguiendo hasta su consumación. Aquí se pueden encasillar todos los placeres derivados de un instinto, para los cuales “basta con ser de carne y el placer aparecerá como un bien” (Plutarco, 2004: 1122 d). Finalmente, los placeres catasmáticos, en contraposición a los derivados de las necesidades fisiológicas, promueven la prolongación de la sensación de plenitud al mantenerse constantes a lo largo del tiempo y requiere de escasas condiciones para mantenerse así.

II

Este apartado comprende una mirada al hedonismo a través, dicho de algún modo, de los quevedos de la clínica psicoanalítica. Entonces, los visos desde los cuales se examinará la objeción contra el hedonismo provienen de una grosera tergiversación de su significado, cuyas consecuencias -así entendidas- le colocaron un *estigma*, el cual, para los más, lo emparenta con la pornografía o la depravación, con la concupiscencia y la irresponsabilidad enraizados a una avería biológica, mental. En este espacio cabe esperar una serie de razones apoyadas en la psiquiatría psicoanalítica, las cuales han sido asociadas a figuras patológicas. Debido a que esta disciplina arroja una importante caracterización para el ámbito de la clínica sobre la postura ética que tiene en su núcleo uno de los conceptos más importantes para su discurso, el placer, conviene presentar aquí un breve retrato.

De entrada, en el discurso del psicoanálisis existe una distinción tangencial entre *lust* (placer) y *genuß* (goce), que se marca a partir de Lacan. Antes de éstos tales conceptos eran empleados por Freud de manera indiscriminada; en *El porvenir de una ilusión*, Freud al exponer la formación de los pares de principios antagónicos del funcionamiento de la vida anímica o mental presenta el concepto *goce* contrapuesto a *displacer* (*genuß/unlust*).

En Lacan, *placer* y *jouissance* (goce) cobran connotaciones diferentes, de ningún modo se emplean indistintamente. Lo mismo que el (*lustprinzip*) Principio de Placer, *lust* se encuentra circunscrito por la neurosis, puesto que el neurótico se mantiene en perpetua búsqueda de su *objet perdu* (objeto perdido) de la *befriedigungserlebnis* (experiencia satisfactoria), objeto que en Lacan se denomina la *Cosa* y que se encuentra irremediabilmente *perdido*. Lo que le queda al neurótico es procurar a toda costa el amor,

puesto que así éste -incluso desde su imaginación- se coloca en condiciones para *reencontrar* dicho objeto o inventar un sustituto, un placebo; así, el amor se construye sobre la sublimación, elevación de un objeto cualesquiera a la “dignidad de la Cosa”. El acto de buscar un sustituto de la Cosa, búsqueda irrenunciable, constituye un *quid pro quo*. Ya en el *seminario siete* (Lacan, 2005) el concepto *lustprinzip* guarda cierta correspondencia con el concepto de *autómaton* (espontáneo) propuesto por Aristóteles para referir una suerte de azar que obra con cabal independencia de la voluntad del sujeto. Con todo esto Lacan pone de relieve el carácter arbitrario del *lustprinzip*, en tanto que éste actúa sin la deliberación del sujeto; el sujeto se abandona sin más a la búsqueda de un objeto (erótico) sin tener conocimiento del objeto de su búsqueda ni -cuando menos- algún atisbo que le permita saber que ya lo encontró, que se está frente a él. En *La Dinámica de la Transferencia* Freud aventura la tesis de que el hombre desde la infancia sale con un *klischee* que dirige la arquitectónica emocional y que, más tarde, dicho *klischee* dará lugar a la forma del *vorbila* (modelo) de los mecanismos de transferencia.

El goce, por otro lado, se inscribe en el dominio de la psicosis y viene a ser un esfuerzo por ir allende a los márgenes del *lustprinzip* a fin de alcanzar la *Cosa*. Esto es virtualmente posible en la medida en que el sujeto no cuenta con el velo de la metáfora paterna, lo cual acorta la proximidad con la *Cosa*, que incide en la deformación de la realidad común.

El problema en cuestión orbita en torno de la fórmula lacaniana: *Lust im unlust*, la cual advierte que entre el *jouissance* y el placer se establece una relación de género y especie, donde el *goce* es el conjunto mayor y el *placer* un miembro de este conjunto.

Salta a la vista que lo placentero, algunas veces, es buscado por el hombre en lo que, para el sentido común, constituye una fuente de displacer. Al tenor de lo anteriormente

afirmado, este fenómeno resulta una contradicción dentro del aparato categorial que emplean los lacanianos, puesto que el *placer* que es aquello que aparece (sustituto de la cosa) en el intento de dar con aquello que se persigue sin saber qué es (búsqueda del *objet perdu*) en el neurótico, y, a un tiempo, se trata de una especie de *goce*.

En la clínica del psicoanálisis, el hedonismo suele identificarse con algunas prácticas adscritas a varias personalidades tanto psicóticas como perversas y neuróticas. La posición del perverso, de cara al placer, se puede expresar en los siguientes términos: el *goce* se encuentra ausente en la pretensión de darle alcance a la *Cosa*. Empero, los objetos que persiguen para sustituir su *objet perdu* son estereotipos, tal que pareciera subyacer un tipo de *autómaton* en su conducta. En Freud el prototipo del perverso es el *padre de la horda*, pues su *goce* siempre está acotado sólo por una figuración de la *Ley*, no admite restricciones en el sentido más estricto de una economía de la libido donde la frontera de la voluntad propia es el Otro.

En el dominio de la clínica de la psiquiatría psicoanalítica parece que quien adopta una ética basada en el placer es tildado de, o bien, psicótico, o bien, neurótico, y esto es así por el mero hecho de poner al placer como directriz en el obrar; un psicoanalista apuntaría una explicación para esto: la relación con el placer surge (según éstos) de un conflicto con una pérdida primigenia, hecho que se agrava al no procesar la metáfora del padre.

6.2 Lo que el hedonismo epicúreo es

Tradicionalmente se ha dividido el hedonismo en dos clases: ético y psicológico. El primero se diferencia del segundo porque establece un código moral donde el placer es el núcleo; la otra vertiente, se caracteriza por proponer al placer como principio de la naturaleza del hombre. Ambos, en distintos grados, postulan que la vida bajo la forma humana se organiza teniendo al placer como eje rector. Pero la diferencia más marcada entre ellos, o vale decir, la discrepancia que entre estos caminos del hedonismo existe, consiste en proponer al placer como el máximo bien al que todos deben aspirar, en el caso del hedonismo ético, mientras que el hedonismo psicológico tan sólo se limita a explicar el funcionamiento de la mente en términos de placer y dolor sin permitirse prescribir normas de conducta. En este terreno también incide la convicción respecto del *ser* frente a *deber ser*. Los primeros pasan del ser al deber ser; para los segundos, el hecho de que algo sea de tal guisa no supone que deba ser siempre así: se plean a la observación de Sartre (1998), “la ontología no podría por sí misma generar prescripciones morales. Tan sólo se limita de lo que es y no es posible extraer de sus indicativos imperativos.” (p. 125).

El hedonismo propuesto por Epicuro de Samos acoge de manera compenetrada ambas posturas. Las diferencias que hay entre estas clases de hedonismo se complementan en una *lectura* de la naturaleza humana que ofrece una descripción de los principios constituyentes del hombre y una serie de prescripciones para gobernar la existencia según esos principios.

En un pasaje de la conocida *Carta a Menecio*, Epicuro postula al placer (*hedoné*) como el principio y el fin de la ética, porque lo coloca como el fundamento (*arché*) y el fin (*telos*) de la vida feliz o de vivir con felicidad (*eudaimonía*):

El placer es el principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien supremo y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio (Laercio, 2016: p. 616).

En efecto, vista la vida desde esta perspectiva, la ética debe asumir la tarea de buscar qué es lo que hace a los hombres felices, el fin último de la existencia humana. Esto es lo que postula el hedonismo: una concepción de la vida feliz cuyo fin último es el placer, y una ética que se encargue de encontrar aquello que ha de traerle placer al hombre. El placer y el rechazo al dolor es lo que ha de servir como brújula para el hombre en su modo de obrar, pues es una operación que naturalmente se lleva a cabo y subyace a toda decisión, según apunta Epicuro. Tal es el hedonismo epicúreo. La meta de todas las empresas humanas es alcanzar las más altas cotas de placer.

Bajo la lente hedonista, las virtudes se presentan supeditadas a la única norma establecida por la naturaleza, el placer, fundamento primitivo de la felicidad del hombre. Entonces, la virtud, como es defendida por diversos filósofos, no es, para el hedonismo, un fin que *per se* hay que cultivar; sólo si conduce a un placer, es conveniente trabajarla, es un medio en relación con el placer.

El desdén cae sobre todas las virtudes que no tienden un puente hacia el placer, tales virtudes no son sino inútiles para el propósito del hedonismo. Son meras galimatías que ninguna función real cumplen para el hombre tanto por cuanto no dirigen al cuerpo o al espíritu al encuentro de algún placer.

Hay que centrar la atención en una observación que hace Carlos García Gual al pasaje antes citado de Epicuro, de que es connatural la tendencia a procurar el placer y rehuir del dolor: “Epicuro insiste, en primer término, en que es la propia naturaleza de los

seres animados la que fija ese criterio básico de conducta” (García, 2011: 180.). En esa insistencia estriba la piedra de toque del hedonismo. No está de más abundar en esta cuestión y averiguar, desde los datos que se conocen hasta ahora, si es sostenible ese principio que es, además, una concepción de vida, sobre el que Epicuro monta su propuesta ética.

En capítulos anteriores ya se trató lo suficiente acerca de las implicaciones que guarda el conocimiento de la naturaleza humana, o al menos la conducta del hombre, con respecto a la elaboración de normas o pautas para conducir sus acciones, con miras a alcanzar el fin último que arroja el estudio de tal naturaleza humana. Sin embargo, el esbozo que se llevó a cabo se hizo desde una perspectiva –es cierto– histórica, por decirlo de algún modo. Es momento de regresar al asunto, pero desde la ciencia, exactamente, desde las neurociencias.

El objeto de apelar a las conclusiones de la ciencia actual, respecto de los códigos morales, entendidos como prescripciones para obrar armoniosamente en razón de una meta de vida procedente de la naturaleza misma del hombre –o lo que se cree que es tal–, no es otro sino evidenciar hasta qué punto éstos se ven influidos por su constitución biológica o su primera naturaleza, por un lado; por el otro, sobre este tenor, averiguar si el placer es o no el principio que gobierna las decisiones y las acciones del hombre, tal como lo afirma el hedonismo de Epicuro.

Mucho se ha reflexionado en lo concerniente a la razón y su papel en la conducta del hombre; tan es así que en muchos lugares ya es moneda corriente dar por sentado que la razón es el sustento de la moralidad, que sin ella un ambiente apocalíptico sería lo que el hombre tendría; se haría una realidad palmaria el estado de naturaleza imaginado por Hobbes. Entonces, parece que la razón se opone a lo pasional. Se abre una dicotomía entre

razón y emoción. La primera de éstas se antoja deseable por refrenar las emociones humanas, faz deleznable del hombre, en tanto proclive a la destrucción. Desde luego esto es una generalización que afecta a emociones y sentimientos propicios para la cohesión social. Empero, si las razones que expone Hume para reconocer el papel de las emociones en la aceptación de los códigos morales -por parte de los individuos de un grupo social-, entonces hay que poner el foco de atención en su implicación en la aceptación y formación de preceptos morales.

Antonio Damasio, autoridad mundial en neurobiología, se ha encargado de estudiar, por lo demás, el papel de las emociones y los sentimientos¹² en la conducta social del hombre. Este gran científico afirma que:

No cabe duda de que la integridad de las emociones y los sentimientos es necesaria para el comportamiento social humano, con lo que quiero indicar aquel que se ajusta a las leyes éticas y que puede describirse como justo. [...] Podemos preguntarnos de qué manera habría evolucionado el mundo si la humanidad hubiera alboreado con una población privada de la capacidad de responder hacia los demás con simpatía, afecto, vergüenza y otras emociones sociales que están siempre presentes en forma simple en algunas especies humanas (2016: p. 174).

La importancia de las emociones en la gestación de normas éticas es de una importancia capital; su implicación supera con creces las expectativas que los racionalistas le guardaban. Una sociedad (si fuera posible en estas condiciones hablar de una) desprovista de al menos esas emociones y sentimientos, estuviese incapacitada para proponer respuestas sociales que reflejen siquiera un pálido destello de código moral, no ya de una ética. La elaboración de normas jurídicas que vean por la integridad de los sujetos, etc., simplemente estaría apartada de esa realidad social.

¹² Aquí se toma el sentido adoptado por Damasio (2016): “[...] Alguna variante de la experiencia de dolor o placer” (p. 13).

Así, Damasio no deja de lado las objeciones que puedan hacerse a su concepción de los estados emocionales y los sentimientos como fuente de los códigos morales¹³. Supone que el origen de éstos no se encuentra en predisposiciones neurobiológicas, tal como los convendrían sus opositores, y en su lugar coloca a una cadena de negociaciones dadas entre los individuos de una cultura. Esto no sería posible sin la participación de las emociones, que son expresión de la actividad neuronal en la región prefrontal del encéfalo. Incluso si se presume que los códigos morales tienen su génesis en la religión, pues difícilmente podría elaborarse un sistema religioso sin la presencia de emociones que impulsen a los sujetos a obrar conforme se esperaría de quienes comparten la misma causa de un credo religioso. Y esto es más complicado cuando se va hacia la construcción de la identidad del sujeto: sin un inventario emocional, no podría ser posible categorizar la experiencia.

[...] en ausencia de emociones sociales y de los sentimientos subsiguientes, incluso en el supuesto improbable de que otras capacidades intelectuales pudieran permanecer intactas, los instrumentos culturales que conocemos, tales como comportamientos éticos, creencias religiosas, leyes, justicia y organización política, o bien no habrían aparecido nunca, o bien serían otro tipo muy distinto de construcción muy inteligente (Damasio, 2016: p. 177).

Por otro lado, los códigos morales pueden ser un mecanismo de biorregulación para actuar en un medio que exige cooperación, y las emociones las respuestas que hacen al individuo adaptarse a las circunstancias vividas en comunidad (Damasio, 2016: pp. 180-181).

Damasio no es ingenuo al respecto; sabe de sobra que el sujeto sobre el que las normas morales ejercen efecto es, antes que todo, un cuerpo, con todo lo que esto implica; y en tanto que cuerpo, es material; y en tanto que material es, las leyes de la física y la

¹³ Damasio usa de manera indistinta ética y moral. Será ajustado el uso de tales términos cada vez que los emplee Damasio, con arreglo a la acepción mantenida aquí, pero sin cambiar el sentido de la idea del autor.

química actúan sobre el, cual ocurre con todo lo que conforma al mundo natural. Por tanto, no aparta de su estudio la marcada influencia que dejó en la ciencia la concepción cartesiana de la moral, según la cual, para descubrir el mecanismo del alma, es necesario poner el ojo en los procesos fisiológicos, mecanismos fisiológicos que le dan sustento al comportamiento normativo del hombre

La primera conclusión que salta a la vista, a partir de lo arriba expuesto, es que la llamada primera naturaleza, conocida como la suma de atributos y capacidades biológicas que se comparten por toda una especie, se ramifica hasta la base de aquello que se denomina *cultura* –suma de creencias, agregado de ideologías, cosmovisiones y una lengua–. La segunda, las emociones hacen posible, en cierto grado la supervivencia en el cuerpo colectivo, en un grupo organizado de individuos normados por códigos de conducta, de suerte que el bienestar perseguido por el sujeto (con relación a la seguridad), tal como lo señaló Aristóteles, sólo puede tornarse factible en un medio social.

En consecuencia, tal parece que ya se está en condiciones de tratar la relación entre el placer, que coloca Epicuro en el núcleo de la naturaleza humana y al cual deben de conducir las medidas de conducta, en términos de valores, y los descubrimientos de las neurociencias.

A grandes rasgos, *sentir* supone una serie de patrones de actividad neuronal (Damasio, 2016: p. 112), eso es consabido. De igual modo puede entenderse el placer: un sentimiento suscitado por un estado corporal o imaginario que se traduce como una afección suscitada por la aplicación de un estímulo. Cuando el cuerpo o la imaginación producen determinadas señales, reaccionan ciertas áreas cerebrales en diversos niveles del sistema nervioso central. Así pues, las neuronas están inundadas de neurotransmisores tales como la serotonina y la norepinefrina cuando el cuerpo se expone a un estímulo que para

los sentidos es grato. Al imaginar, al traer a la mente alguna reminiscencia agradable, el cuerpo responde de igual modo, el cerebro está de fiesta. Bajo el influjo de estas sustancias, el ánimo se torna placentero, se está a gusto y se anhela prolongar indefinidamente ese estado.

Esto es lo que mueve a los hombres a obrar de tal o cual modo, según las neurociencias, las cuales encontrarían buen recibimiento en el discurso del hedonismo iniciado por epicúreo. La propuesta del hedonismo es ser congruente, en el obrar, con la pista que arroja la constitución de la naturaleza, con el propósito de alcanzar la felicidad. Cabe preguntar: ¿Por qué si la búsqueda del placer es connatural a la constitución biológica del hombre, no se renuncia tajantemente a aquello que no es placentero? A bote pronto, desde el hedonismo, se puede contestar que en aras de una cuota de dolor se espera obtener un placer mayor, es decir, que detrás de aquella experiencia a la que algún hombre se somete –voluntaria o involuntariamente– se espera encontrar un placer. Para darle soporte a esta afirmación se trae a cuento algunas aseveraciones que aduce Freud sobre el placer como regulador anímico y cultural.

Se considera que fue entre los siglos III y IV a. C. que el *placer* se convirtió en objeto de estudio en el marco de una teoría versada en la conducta humana, con las escuelas cirenaica y epicúrea (Juárez, 2007: p. 162). En el discurso de la psicología, Sigmund Freud es uno de los principales exponentes del hedonismo relacionado a la procuración del placer y la disminución del displacer en el aparato anímico. Los principios de conducta en las teorías de Skinner y Pavlov no se apartan del hedonismo; el reforzamiento es de gran importancia en la explicación de los principios de la conducta.

Sigmund Freud (2015) en su obra intitulada *Más allá del principio de placer*, específicamente en el primer apartado, afirma que “En la teoría psicoanalítica adoptamos

sin reservas el supuesto de que el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio del placer” (p. 33). Esta frase engloba toda la concepción psicoanalítica freudiana del aparato anímico. Desde la perspectiva que en esta obra trata al principio de placer, el económico, propone que toda la energía del aparato psíquico queda a merced del placer, placer en tanto correlato del apaciguamiento de la tensión que deviene en displacer. En otras palabras, el placer es buscado, el displacer evitado. La disminución de tensión en el aparato psíquico es lo que busca el principio de placer, y se puede entender como una tendencia al equilibrio. No es difícil reconocer la influencia del concepto de homeóstasis en este supuesto freudiano.

En el plano anímico, de acuerdo con la postura psicoanalítica vista desde la perspectiva freudiana, el aparato psíquico tiende al placer, entendido en última instancia, como equilibrio de las funciones que le son propias, en su interacción tanto consigo mismo como con el medio externo. Esta postura detenta un paralelismo con el hedonismo en el sentido en que Epicuro busca discriminar los placeres para mantener un estado de serenidad, de plenitud, de equilibrio. Sin embargo, pareciera que no basta, en todo caso, con resolver abandonarse a gobernarse según este principio; la realidad no se cansa de mostrar ejemplos, donde se anquilosa de algún modo el intento de llevar una vida ordenada según este principio. ¿No es una contradicción? Parece que no. Y Freud (2015-A) en *El malestar de la cultura* explica lo siguiente:

[El principio de placer] gobierna el aparato anímico desde el comienzo mismo; sobre su carácter de acuerdo a fines no caben dudas, no obstante, lo cual su programa entra en querrela con el mundo entero, con el macrocosmos como con el microcosmos. [...] Se diría que el propósito de que el hombre sea *dichoso* no está contenido en el plan de la *Creación* (p. 58).

Tal aseveración no entra en discrepancia con lo afirmado hasta ahora acerca de que el placer –entendido como equilibrio vital– es el máximo bien buscado naturalmente por el hombre. Precisamente, el conflicto que encuentra en el microcosmos, así como en el macrocosmos es la condición de su existencia. El equilibrio conlleva la búsqueda de una resolución a cierta tensión devenida en conflicto. La organización de la existencia está dispuesta de distintos grados y en distintos grados, pero siempre tiende a cierta armonización, no obstante, del circundante caos. El caso de la dicha, en tanto propósito del Universo, es evidente que pensarla como tal es un despropósito irrestricto; el universo tal vez no tenga un fin *per se*, y si lo tiene, seguramente no está relacionado con la existencia del hombre; la *dicha* como fin se inscribe a la existencia del hombre, no del universo. Ello no garantiza tampoco, por supuesto, que se alcance como fin.

Para Michel Onfray (2011), el hedonismo queda resumido en la máxima de Chamfort: “goza y haz gozar, sin hacer daño a nadie ni a ti mismo: ésa es la moral” (p. 72). Es de una sencillez tal que no deja lugar a equívocos, salvo por aquello que implica el goce para sí y para el otro; sin embargo, el marco que se encarga de contener los posibles conatos de abuso en ese imperativo hace que éstos, a la luz de la razón y la alteridad o la empatía, pronto queden reducidos a *nada* bajo la prescripción negativa: no infligir daño en la procuración de placer para sí y para el otro; la búsqueda de goce retrocede cuando se encuentra ante las fauces de un peligro. Es clara la propuesta del hedonismo, mas, ¿por qué su rechazo? Otra vez Onfray (2011) se adelanta con la denuncia de los vicios imputados a la concepción de *gocce* compartida entre el grueso de las personas. Ante el placer reflexivo o *dado a* se paralizan deseos frustrados, clamorosas aspiraciones, intenciones dislocadas todas por seguir la lógica de la vida que confunde la realidad que siente la carne y el pensamiento, con aquella que tiene sus claras fronteras en el plano imaginario, pero que es

llevado a romper su espacio natural para querer imponerse en la realidad tangible, esto es, la vida atada a la expiración del pecado y empecinada en el recogimiento y el castigo para el cuerpo.

Epicuro fue un atento observador de la naturaleza (más adelante se profundizará en este tema), por esa razón afirma que el principio de conducta ideal para los hombres, esto es, la base de su sistema ético-moral, es dado por la naturaleza y no es el producto de la revelación de un dios a un profeta. Estéril es prestar oído a donde no habrá respuesta. Para saber cómo hay que actuar, vale detenerse a contemplar de fijo la naturaleza, interrogarla, diseccionar, etc., ella es la portadora de los principios.

Lo más notable de esta versión de hedonismo es la afirmación de un puente entre la naturaleza y el actuar del hombre; la libertad humana, por ejemplo, según esta teoría, no se desvincula de la propia naturaleza, antes bien, es ella (la naturaleza) la que otorga las condiciones de posibilidad. Es en el seno de la naturaleza donde el sabio ha de escudriñar para encontrar los principios de la conducta del hombre y ha de aplicarlos, con el uso de la razón apoyada en las sensaciones, y la agencia moral, para actuar con miras a alcanzar la felicidad mediante el placer.

6.4 La felicidad epicúrea

El objeto de este trabajo queda consignado por el título mismo. En el capítulo anterior ya se trató uno de los conceptos medulares de la filosofía epicúrea y se esbozó una idea del cauce que encuentra tal concepto en el pensamiento epicúreo, a saber, la felicidad. Decir que procurarse la mayor cantidad de placer, en términos muy generales, tiene por propósito la felicidad es apenas una aproximación a propuesta de Epicuro. Resta dilucidar aquello que encierra la idea de felicidad en Epicuro.

Con miras a elucidar las implicaciones de la noción de felicidad de Epicuro, hay que discurrir por tres aristas que conforman, a grandes rasgos, el discurso ético-moral del filósofo del *Jardín*: el papel de la *Divinidad* en la vida del hombre, el miedo a la muerte, la figura del destino y los placeres que conviene procurarse para alcanzar la felicidad. Antes una reflexión, a modo de antesala, a propósito de las condiciones externas al hombre que sugieren adoptar la busca de felicidad.

¿Además de la tesis central del hedonismo de Epicuro, a saber, de que el placer es el máximo bien al que todo hombre debe aspirar, qué otras razones *fuera* del hombre instan a éste a abrigar esta dirección de vida y conducir sus actos en el sentido indicado?

A la sazón, es ya moneda, al igual que en otros tiempos, dar por supuesto que los sabios, luego de abandonarse a fatigosas investigaciones, arduas tareas y sumidos en reflexiones de calado intelectual, coligen que la vida no tiene muchos motivos de arrobo, o en su defecto, algo que verdaderamente valga sacrificios y resabios, etc. Bertrand Russell (2016: p. 31) afirma que quienes son de esa opinión resultan ser verdaderamente desgraciados, y, en su orgullo profesado a esa situación suya, le atribuyen a la naturaleza del universo la causa de sus penurias. Ahora bien, si la contemplación de una parcela de la

realidad se antoja sufrible, dice Russell, basta llevar la atención hacia otra dirección, hacia parcelas donde se insinúe un mejor bienestar; sin embargo, tal vez esto no sea tan sencillo como parece al entendimiento de Russell, pudiera no ser factible para buena parte de las personas –y ciertamente no lo es–. Por ejemplo, si se piensa en alguien que siempre ha sido objeto de los más deleznable infortunios sin que pudiera cambiar inmediatamente su situación, pues sus medios no dan el ancho para incidir en la realidad que lo oprime, y además esta realidad está arraigada, supóngase, a varias generaciones previas a él. Es de notar que la resignación se presenta como un nepente para tratar de hacer más llevadera la vida en tales circunstancias, pero seguramente dista de ser suficiente para acoger la felicidad en su regazo. Es decir, un cambio de actitud, inducido o no por las circunstancias, para confrontarlas, no basta para saberse feliz. Ahora, que el mundo no sea un semillero de desgracias es falso. Y que alguien sea desdichado no excluye la posibilidad de que pueda acoger las condiciones propicias para la felicidad. Esto es cierto pues, ¿tiene sentido buscar la felicidad si ésta estuviese ya dada sin más? Y si el mundo no fuese hórrido, ¿sería sensato hablar de una *conquista de la felicidad*?

La *realidad* como la caracteriza Esperanza Guisán (1990) es precisamente el escenario en el que la felicidad debe cobrar protagonismo. Las muestras más palmarias de esto se hallan en cada uno de los individuos:

Existe por lo demás el dolor de cada día, que se manifiesta en todos nuestros órganos, desde el cansancio, hasta el dolor de cabeza, el dolor de músculos, o de muelas, el malestar físico y psíquico. Se precisa descanso, buena alimentación, una vida sana. Tiempo y recursos, y una vida prudencial y justa, son a veces los elementos imprescindibles para evitar el dolor y conseguir al menos un poco de goce (Guisán, 1990: p. 13).

Se puede ver de manera patente la presencia del dolor en la esfera más inmediata del hombre: sí mismo. El escenario donde se presenta de manera más palmaria es uno mismo, esto es una perogrullada, pero cierta. En contraposición. en la esfera social, el individuo apenas aparece como un elemento de la estadística, su dolor personal es discreto, sólo en *masa* se nota el dolor, pero no en el individuo; esto según la perspectiva desde la cual se evalúa o mide el dolor en la política. En tanto ser social, como integrante de una comunidad, etc., el hombre solo, por sus propios medios al proponerse la empresa de curar el sufrimiento del mundo, seguro será superado por la inmensidad de la tarea. Las revoluciones políticas se hacen en colectividad y los costes son muy elevados. Pero, con todo, seguramente quien se subleva en pos de mejores libertades, o por combatir las injusticias contra la mujer, es porque considera que la justicia es imprescindible para el bienestar no sólo suyo sino de sus contemporáneos y de todos aquellos que habrán de sucederle. Su labor es abono para la semilla de la felicidad.

A la postre, no es suficiente una transformación en las realidades sociales, políticas y económicas para hacer del mundo humano una realidad con menos ocasiones de dolor doquiera que el individuo se halle. Entonces, el complemento de esta transformación en toda la esfera humana es precisamente la respuesta a la pregunta por la felicidad; principalmente, se trata de una sensibilización y concientización sobre el sentido de la vida; y esto debe trabajarse desde el fuero interno de cada individuo. Epicuro fue el pionero de esta empresa hercúlea que tanto apremia al hombre, máxime que paralelamente al desarrollo de nuevas posibilidades de acrecentar el placer y tener a mano el goce de lo trivial, el dolor del mundo ya comienza a provocar convulsiones en la vida del individuo del S. XXI.

Epicuro, en el interior de una sociedad que se destruía en una guerra civil y, por otro lado, se abandonaba a las fauces de la superstición, en medio de ese cerco de dolor y enajenación, tiene a bien devolverles a los hombres la felicidad, unir a todos con los lazos de la amistad (Farrington, 1980: p. 11). El filósofo no debe comportarse ajeno a los problemas de su tiempo, de su condición en tanto hombre. “Vana es la palabra del filósofo que no sabe aliviar al hombre que sufre” con esa sentencia apunta todo el arsenal de su pensamiento hacia los problemas de la vida cotidiana, los problemas *prácticos*.

Y la amistad, en el pensamiento de Epicuro, se ubica en un espacio primordial. El filósofo nacido en Samos, con la mirada del niño aún no castrado de la capacidad de encontrar asombro en la riqueza ofrecida por la naturaleza.

6.4.1 El conocimiento debe servir a la felicidad

Si se penetra en el espacio que comprende la órbita de los asuntos de la filosofía clásica, seguramente, el problema del fin práctico del conocimiento aparecería acompañado de la figura del sabio. El sabio -y de esto da crédito la figura arquetípica que de él germina en el imaginario colectivo, tanto para el hombre formado al auspicio de Occidente como para el de Oriente- entraña, por lo demás, la respuesta a la utilidad del conocimiento, aunque variados matices abriguen a lo largo de la historia, según su época y su pueblo. Entonces, el plural aplicado a *sabio* se exige en congruencia con la riqueza de matices habidos entre uno y otro personaje tenido por tal; mas, la unidad descansa en este aspecto concreto: qué hacer con el conocimiento. Lo reviste la utilidad del conocimiento, es lo que le da esa identidad que descuella a lo largo de siglos de nombres olvidados. Por tanto, dicho de otro modo, el sabio es aquel personaje que ha hecho de su vida una *teleología* del conocimiento.

Es en la carrera de la historia donde puede comprobarse una larga lista de ejemplos que colocan al sabio como aquel que, si bien ha alcanzado la contemplación del fin último del conocimiento, no obstante, ha asumido un modo de vida influido por todos los presuntos horrores que advirtió a medida que su conocimiento se acrecentaba. El pesimismo ha zurcido a la sabiduría con el desencanto de la realidad; presenta al sabio como aquel que ve en los entusiasmos y deleites un mero estuche, una cáscara atractiva pero mendaz; una realidad delgada que vela una ingente costra de tribulaciones. Y precisamente la denuncia de los males que asolan la realidad, soterrada por el contento sólo superficial, es su mayor mérito. Tal parece que el sabio, desde su hechura preparada por la tradición pesimista, se tiene a sí mismo por infeliz; paradójicamente se alegra de serlo, pues de no serlo no sería sabio, ya que no habría podido sumergirse en el fondo de las cosas

aparentemente buenas y provechosas, hasta encontrarse infeliz. Bertrand Russell (2016) se detiene a presentar mordazmente esta tendencia.

El sabio, formado en las sombras del pesimismo, bien podría retratar, en términos generales, su apreciación lapidaria de la existencia, sirviéndose de estas palabras del gran Byron (citado por Russell, 2016: 32):

No hay alegría que pueda dar el mundo comparable
a la que quita,
cuando el brillo de las primeras ideas degenera en insulza
decadencia de los sentimientos.

Byron, quien resolvió abandonarse a los excesos del sexo y el consumo de sustancias estimulantes hasta el postrero de sus días, extrajo tal conclusión.

En lo referente a la satisfacción de las necesidades primarias de supervivencia no tuvo problemas: más aún, sus biógrafos relatan que sus medios económicos no lo privaron del acceso a círculos sociales donde bien pudo sacar provecho para llevar goce a sus arcas. Entonces, ¿qué fue necesario que ocurriera para que un genio de su talla extrajera de su vida conclusiones tales? ¿No es, acaso, para él deseable la felicidad, o lo que pudiera él abrigar por equivalente a la noción de felicidad aquí tratada, situada fuera del conocimiento?

Incluso en el *Eclesiastés* (citado por Russell, 2016: 34) se da por descontada, hábilmente, una caracterización de la realidad de tono pesimista, miserable, atribuida a la arquitectura natural del mundo:

Los ríos van todos a la mar, y la mar no se llena.
No hay nada nuevo bajo el sol.

No hay memoria de lo que sucedió antes.
Aborrecí todo cuanto yo había hecho bajo el sol, porque
todo tendría que dejarlo al que vendrá detrás de mí.

El autor del *Eclesiastés* asume como conclusión de todo lo que se puede conocer un monótono bostezo, sugiere volver la mirada hacia-*El Más Allá*, apartado del mundo terrenal que supuestamente no da frutos para el asombro ni puede llevar a lo alto obra alguna que satisfaga a uno.

Es un disparate contra el que Epicuro procura enseñanzas para desaprender estas instrucciones fatalistas, hechos con el hartazgo más cáustico. Epicuro enseña a renovar el interés por la vida en el descubrimiento de las pequeñas cosas que escapan a la mirada si se registra con prisa, si se amputa la curiosidad. Es bajo el manto de luz extendido sobre el cielo donde nacen flores que nunca han sido sino hasta ahora, donde las sonrisas brotan con otro festejo, otro fervor, donde la *Suite para cello n.º 1 en sol mayor, BWV 1007*, de J. S. Bach nunca se interpreta de la misma manera. ¿Que los ríos por más que lleven agua al mar nunca este último se llena? No tendrían por qué hacerlo ni nunca el agua llevada sería la misma. Y si lo que se hace en el mundo sublunar se aborrecerá por el hecho de que en algún momento será preciso dejarlo para alguien más, Epicuro recomienda disfrutarlo mientras sea propio y dejarlo ir, sin más, para no sufrir por su pérdida; esto se logra a través de la comprensión de la finitud de la vida misma y el influjo que ejercen, sobre las emociones sobre algo, cierto tipo de creencias que se instalan en el núcleo del pensamiento.

El modelo de sabio que puede adivinarse en la obra de Epicuro pone todo el conocimiento al servicio de la vida para alcanzar la felicidad. Epicuro presenta un modo de vida que bien puede preciarse de sabio; el conocimiento, para Epicuro, es un bien racional que permite deliberar si el placer es deseable o no para quien se pregunta esto. El bien

supremo, esto es, el placer hedonista es el *telos* de la existencia humana, de suerte que el sabio, siguiendo el orden de las ideas aquí expuestas, tiene la tarea de hacer del conocimiento un medio para alcanzar, primero, las condiciones para deliberar racionalmente si se quiere incorporar a la propia vida el placer como bien supremo, y después, facilitar la discriminación de los placeres que son buenos para el alma.

Ya se ha hecho hincapié en que el conocimiento moral supone delimitar la noción de hombre, y para ello se requiere de conocer cuándo interactúa en torno de él, y cuándo no. En esta exigencia metodológica, el *hombre* se coloca en el centro de toda empresa que aspire a proveer saberes, pero no lo hace del modo egoísta del antropocentrismo, en el que el centro desdeña de la periferia, más bien sucede a guisa de punto cardinal, como referente, sin trasgresión ni menoscabo, para orientar la búsqueda del placer.

Con respecto a la tarea intelectual o *filosófica* llevada a cabo por Epicuro, “Sexto Empírico nos cuenta que Epicuro definía la filosofía como «una actividad que garantiza la vida floreciente por medio de argumentos y razonamientos»” (Nussbaum, 2014: p. 154). Esto parecerá más claro gracias a la analogía clínica establecida entre la práctica de un filósofo epicúreo y un médico de la antigua Grecia. La metáfora del médico encierra toda la práctica del saber filosófico de los pensadores del *Jardín*. El legítimo objetivo del saber filosófico, o de todo el conocimiento mismo, no es otro sino la cura de las cuitas y temores de los hombres, del dolor de los cuerpos asolados por las consecuencias de razonamientos equivocados. La dimensión práctica del conocimiento, en Epicuro, hace de los argumentos una suerte de medicina destinada a atender ciertos males del alma.

En los siguientes apartados se verá, de manera más detenida, cómo el conocimiento de ciertas parcelas de la realidad es imprescindible para lograr alcanzar la enseñanza de vida filosófica que propone el maestro Epicuro.

6.4.2 Una mejor comprensión de la naturaleza de lo divino

El tema de la religión en el marco de la moral epicúrea es de gran importancia para el afianzamiento de los propósitos de vida que postula la práctica hedonista cuya meta es la felicidad, y esto es así porque “las éticas religiosas han reprimido la felicidad, reservándola para el más allá, como algo demasiado precioso para ser degustado durante nuestro peregrinaje y destierro” (Guisán, 2009: p.106). Por esa razón, Epicuro se ocupó de reflexionar sobre este asunto, a fin de mostrar que por encima de esta jaula de supersticiones alza el vuelo la felicidad e invita a hacerlo a todos aquellos que, al virar su concepción de la divinidad, mudan los preceptos morales que les vedan la posibilidad de ser felices.

Es en medio de estas convulsiones que sufre la sociedad ateniense, en tiempos de Epicuro, donde el maestro bien pudo experimentar el mórbido desencanto que Lucrecio (2016) expresa en estos versos:

Suponiendo que yo mismo ignorara
de los principios de la naturaleza,
a asegurar, no obstante, me atreviera,
cielo y naturaleza contemplando,
que no puede ser hecha por los dioses
máquina tan viciosa e imperfecta (p. 299).

La visión que de la naturaleza ora cósmica, ora terrestre se formó la religión de la antigua Grecia, se antoja corrupta para quien busca extraer las mieles sabrosas de la experiencia.

Para acercarse a la crítica que Epicuro esgrime contra la naturaleza de lo divino, de los dioses y su relación con los hombres, es pertinente caracterizar a aquella divinidad

contra la que Epicuro dirige toda su industria. Es evidente que la divinidad a la que se refería no era la judeocristiana, sino primero aquella plasmada en el panteón griego, más tarde aquella presentada por Platón y Aristóteles; con la primera estuvo en contacto directo y es muy seguro que la profesó hasta encontrarse, con la segunda en su contacto con estas escuelas de pensamiento en su formación filosófica.

Las tradiciones religiosas examinadas nudas ofrecen a la mirada del estudioso una constelación de motivos míticos compartidos entre ellas, a pesar de que se expresan de distinta manera en cada una de las tradiciones. Entre estos motivos de carácter mítico cabe destacar la idea de la prolongación de la vida allende la muerte, la existencia de espíritus o criaturas revestidas de atributos y facultades sobrenaturales y que, además, tienden a actuar en función de la dicotomía beneficio-perjuicio en la vida de los hombres. Adolf Bastian, renombrado antropólogo alemán, denominó a estos elementos comunes “ideas elementales” (*Elementargedanken*), e “ideas folklóricas” o “étnicas” (*völkergedanke*) a la diversidad de modos de expresión de las mitologías y teologías, ésta fue una salida a la disputa por el tratamiento conceptual que debía recibir el problema de la relatividad de los valores y la verdad y falsedad de las mitologías del orbe, entre historiadores y etnólogos y psicólogos. J. C. Jung los llamó “arquetipos del inconsciente colectivo”. (Campbells, 2013: p. 13).

Es cierto que cada mitología está condicionada por los elementos que encuentre en derredor suyo, por su geografía local. Sus imágenes divinas están inspiradas en la disposición de la flora y fauna en el espacio de asentamiento del grupo o etnia. Por esta razón, verbigracia, se comprende que un paisaje compuesto por un “cielo blanco y ardiente, árboles calcinados y escasos, matas de espinas arrastradas por los vientos de arena a través de las extensiones infinitas de arena anaranjada” (Onfray, 2005: p. 15) inspire la creación de un dios iracundo y, a un tiempo, benévolo en tanto guía para el arribo de un *oasis*

metafísico donde el agua corre por cauces desbordados para bañar los cuerpos reseco por el sol y la sombra de gigantes árboles frondosos sea propicia para el descanso, el *paraíso*. Es comprensible, pues, que la religión judeocristiana sea el resultado de mentes fatigadas, exhaustas que no miran sino desolación bajo un sol que cae a plomo donde sea que su mirada se abisme en ese laberinto de arena.

Los dioses guerreros son característicos de las culturas en estados tribales. Estos dioses están provistos de una magnanimidad inconmensurable y son el origen de la historia mítica que da respuesta al origen de los tiempos. Entre estas divinidades se encuentran Yahvé, el dios Indra de los arios y Zeus y Ares de los versos homéricos. Bastian identifica las *mónadas*, es decir, la organización local de las *ideas folklóricas* o étnicas en una red de impulsos y necesidades de las energías primarias. Estos dioses encarnan tales energías primarias: la primera de ellas, y la más terrible, es la voracidad de la vida, se nutre de la vida, aspira a consumirla por completo; la segunda compulsión primordial es el impulso sexual, una manifestación de la supervivencia de la especie que aflora en el individuo; la tercera es la tendencia al saqueo y la expoliación. En los dioses del panteón griego es común identificar estas prácticas como rasgos de carácter.

Desde una perspectiva histórica, la crítica a la religión, sin perder de vista la postura epicúrea, procede de dos situaciones muy concretas que se vivían en aquel tiempo: el resquebrajamiento de las estructuras políticas llevó a la religión a sufrir una crisis en su interior, que se tradujo en incertidumbre y apatía por las prácticas dedicadas a los antiguos dioses, pues estas instituciones le daban cierto sostén a las prácticas religiosas. Por el otro lado se encuentran las críticas que desde la filosofía se dirigían a los dioses. El helenismo fue alcanzado por una filosofía que abarcaba una teología racional que no se colocaba bien

en la vida espiritual de los hombres, pero también un misticismo irracional se colocó en la vida pública de los hombres (García, 2016: p. 216).

En griego antiguo no existe un vocablo al que pueda transliterar la palabra *religión*, en tanto sistema de creencias y prácticas de carácter *sobrenatural* que pretenden dar cuenta de cuanto abarca la realidad y el hombre. El origen de este concepto es latino. *Eusébeia* es el término que más se puede aproximar a la idea de religión, en el sentido ya indicado.

La religión, dentro del sistema de la *polis*, era de suma importancia para la coronación del sentido de pertenencia a la comunidad:

Era precisamente a través de su participación en los ritos comunes que la ciudad organizaba en honor de la divinidad protectora como cada individuo se sentía miembro activo de la comunidad (Gómez, 2014: p. 163).

Una de las principales dificultades con las que el hombre contemporáneo se encuentra en su afán por estudiar la religión griega es el carácter politeísta de ésta. El mundo griego era rico en cultos y divinidades. Su principal diferencia con el monoteísmo actual (el judeocristiano), amén de la pluralidad de dioses, es la ausencia de un propósito salvífico; el hombre no es objeto de la salvación de la divinidad en la cosmovisión griega; el hombre se encuentra en un mundo constantemente intervenido por los dioses, sujeto a su capricho y la figura del *destino*.

La religión era un componente medular para la cohesión social y el sentido de identidad de los ciudadanos de la *polis*. Las celebraciones religiosas dotaban de sentido a las instituciones, afianzaban los elementos culturales y la creencia que los miembros profesaban servía como una especie de pegamento para unir a una colectividad políticamente fragmentada, por eso era tan impulsada por los tiranos. Los santuarios hacían

posible la movilización de los sujetos, con lo cual el encuentro con otras comunidades promovía el intercambio cultural. “En todas partes se reconocía a los mismos dioses, a pesar de la diversidad existente” (Gómez, 2014: p. 163).

La crítica contra la divinidad que esgrime Epicuro no supone la detención de un ateísmo. Es el fideísmo de los barrocos la brecha que se abre para dejar paso al ateísmo. El siguiente movimiento es el paso del fideísmo al deísmo, ya el teísmo se iba apartando; el ateísmo se aproxima con celeridad. Si se establece una genealogía del ateísmo, la investigación revelaría una serie de nombres de entre los cuales el más remoto, tal vez, podría ser Jenófanes de Colofón con su duda puesta en el carácter antropomórfico de los dioses griegos. En Epicuro, por su parte, lo que es posible hallar es un rechazo a la concepción de la divinidad y la consecuente institucionalización de ésta, al tiempo que un esclarecimiento de las implicaciones que tiene en la concepción del mundo por cuanto principio base de la felicidad. Esto no es un ateísmo estrictamente. A continuación, se presenta la crítica que elabora Epicuro contra el carácter de la divinidad.

Lucrecio en *De rerum natura* (2016) plantea la situación del hombre en la religión y el papel fundamental que desempeña Epicuro para librar al hombre de su humillante situación:

Cuando la humana vida a nuestros ojos
Oprimida yacía con infamia
que desde las mansiones celestes
alzaba la cabeza amenazando
a los mortales con horrible aspecto,
al punto un varón griego osó el primero
levantar hacia él mortales ojos
y abiertamente declararle la guerra [...] (p. 93).

Epicuro es para Lucrecio el pensador que condujo al hombre por el camino de la libertad. Epicuro libra un combate no sólo contra la superstición popular, es decir, aquella concepción de la divinidad que deriva de la religión institucionalizada, sino también contra

aquella que sostienen estoicos, platónicos y aristotélicos por igual. Con el rechazo a estas tesis teológicas, se insinúa la propuesta de una moral desembarazada de toda prescripción emanada de la voluntad divina, por un lado; por el otro, incorpora a su *imagen* de la divinidad las consecuencias que arroja su teoría sobre la constitución del universo a partir de una combinación de *corpúsculos* y vacío ordenados de cierto modo, vale decir que somete a la divinidad a las leyes de la naturaleza. La sensación es el último y primer tribunal para constatar la existencia de la materia, a diferencia de la postulación de una divinidad creadora, que reclama apelar a la imaginación para ser *comprendida*.

Una tesis así de provocadora para su tiempo no es de extrañar que convierta su autor en un blanco de crudas calumnias, difamaciones y falsificaciones.

El camino recorrido por Epicuro para acudir al encuentro con estas afirmaciones parte del conocimiento de la naturaleza: El principio de rechazo a la nada como causa primera de las cosas: “[...] nada nace de lo que no existe” (Epicuro, 2018: p. 9). Este principio reconoce la composición material de los cuerpos, sujetos a leyes físicas-químicas. Y no se limita a eso, llega aún más lejos:

[...]El universo ha sido siempre tal y como ahora es, y siempre será igual, ya que no hay nada en que pueda transformarse, puesto que más allá del universo no hay nada que, penetrando en él, pueda producir un cambio. (Epicuro, 2018: p. 10)

En esas líneas se puede adivinar un adelanto a la concepción moderna del universo, o al menos a una parcela de éste: el principio de conservación de la materia y la existencia sempiterna del universo. Respecto a lo último, es cierto que ha cambiado la concepción del universo, su apariencia, sus formas, su organización ha mudado a lo largo de los años luz que abarcan su existencia. Epicuro no niega esto, sino su estatus ontológico, y sobrada

razón tiene al asentir a la tesis de que carece de sentido hablar del universo antes de la existencia de éste. Asimismo, remata con que no hay nada fuera de él que pueda afectarlo, es decir, cuanto perturbe su evolución o desvíe el curso de ésta será producido por el mismo universo en tanto parte de éste, pues todo es materia, todo forma parte del universo.

Un universo así, como lo es éste, no requiere de la intervención de la divinidad. Parece que la justificación de Dios a partir de la presunta necesidad de explicar el origen del universo procede de la falta de tiempo para investigar en la naturaleza. Lucrecio bien supo esto y reconoce que el miedo a la cólera de los dioses es aquello que impulsa a sostener estas afirmaciones:

[...] Se inclinan a creer [las cosas] producidas por los dioses
muchas cosas del cielo y de la tierra,
por no llegar a comprender sus causas. (Lucrecio, 2016: p. 98).

Uno de los lugares comunes para apoyar la afirmación de la divinidad, tal como la concibe la tradición de su tiempo o la doctrina aristotélica o platónica, es el alma. En principio, se da por supuesto que existe un alma que existe con el cuerpo. La tradición es órfica y en muchos casos tuvo repercusiones negativas para el cuerpo al atribuirle preponderancia al alma. Por último, se cree que el alma sufre los peores castigos de la cólera de los dioses. En Epicuro no existe un rechazo a la existencia del alma, más bien, hay una negación de su naturaleza no-material: el alma está conformada por átomos que, aunque son de una *sutileza* mayor, razón por la cual es la sede de las sensaciones, no dejan de ser materia al fin. Cuando el cuerpo se destruya o sufra un daño de considerable dimensión o gravedad, el alma pierde la capacidad de sentir y perece junto con el cuerpo; el alma, en tanto material, no sobrevive a la destrucción del cuerpo, y se somete a las mismas

leyes de transformación en el dinamismo de todos los átomos del universo. Ahora bien, otra de las consecuencias de la composición atómica del alma es la negación de una supuesta *incorporeidad* atribuida. Epicuro afirma que lo único incorpóreo, esto es, no hecho de átomos de cualquier clase, es *vacío*, el cual no puede generar ni sufrir ninguna especie de cambio, tan sólo puede permitir el movimiento. Por lo tanto, “[...] quienes afirman que el alma es incorpórea no saben lo que dicen, puesto que, si así fuese, no podría ni realizar nada, ni sufrir nada” (Epicuro, 2018: p. 27).

Epicuro no niega la existencia de los dioses, eso hay que recalcarlo. Si el universo está conformado por corpúsculos o átomos, entonces, los dioses no exceptúan esta regla: también a ellos los átomos los conforman. Y no sólo eso, éstos son tan felices que no se encargan del orden del universo:

En cuanto a los cuerpos celestes, sus movimientos, revoluciones, eclipses, salidas, puestas y otros fenómenos semejantes, no debemos creer que se hayan originado por obra de algún ser que cuide de ellos, que los regule, los mida, a la vez que disfrute de la más completa felicidad e inmortalidad, porque ocupaciones, preocupaciones, iras y benevolencias son incompatibles con la felicidad [...] (Epicuro, 2018: p. 32).

Epicuro tiene a los dioses por los seres más felices que pueda haber. La felicidad de éstos no los turba ante la presencia del mal en el mundo de los hombres, ni siquiera precisan de los rituales, ofrendas o plegarias y demás parafernalias que realiza el hombre común movido, principalmente, por el miedo que extendían las supersticiones. La existencia de los dioses se hace evidente, refiere Epicuro, en las imágenes que estos mismos proyectan de sí en los sueños o la imaginación de los hombres. Todos los pueblos tienen constancia de la divinidad; sin embargo, los intereses inicuos de ciertos hombres han falseado la imagen de los dioses. En la *Carta a Meneceo* indica Epicuro que los dioses han

sido cubiertos de los atributos propios del vulgo, de tal suerte que el talante atribuido a los dioses no es sino un efecto del temor que cubre a los más debido a una comprensión equivocada de la divinidad.

En rigor, Epicuro introduce una concepción de la divinidad depurada de toda suerte de *doxa* y propone a unos dioses cuya sempiterna felicidad es indisociable de la imperturbabilidad, de la serenidad, etc., razón por la cual los asuntos humanos no pueden sacarlos de su condición para que intervengan en ellos. Estos dioses son el ideal del concepto de *eudaimonía*. Y el hecho de que los dioses se aparten, por la constitución misma de su ser, de los asuntos de los hombres, no implica que los hombres se desentiendan de los dioses: los hombres aspiran a alcanzar ese estado de felicidad que es propio de los dioses, es por esto que la piedad y la veneración resulta ser una fuente de verdadero gozo para el sabio.

Epicuro inyecta un fervor elevado a la figura del héroe antiguo. El héroe pasa a convertirse en el sabio que contempla con admiración a los dioses, no ya con miedo y postrado en calidad de humillado (Otto, 2005: p. 75).

Así, Epicuro libra al hombre de la tiranía de los falsos dioses, para allanar el camino hacia la felicidad. Bien dice García Gual (2016) “una ajustada visión de lo divino es la base para una vida sin recelos ni temores” (p. 210), propósito del estudio de la naturaleza, y destino de los placeres buscados. Epicuro calmó las agitadas conciencias de los hombres de su tiempo, y compartió una visión de los dioses que fuese un lago para desterrar la sed de los hombres venidos del desierto del pasado donde los dioses son opresores, caprichosos y vengativos.

A la postre, transformar la concepción de la divinidad, bien podría ser una empresa que, de acuerdo con lo que se ha dicho hasta ahora, podría hacer de la religión una forma de

concebir un ideal de felicidad que servirá no para someter, infundir temor o manipular, sino guiar al hombre en la búsqueda de realización personal en el mundo terrenal, es decir, en vida. En palabras de Esperanza Guisán (2009), se busca con esto, hacer que el cambio en la figura de la divinidad logre:

[...] una ética que invite a todos los seres humanos [...] a que se hagan morales, es decir, amorosos y amantes de ellos mismos y, por añadidura, productores de sentimientos de afecto y de benevolencia, que moderados por una razón humana producen el prodigio descubierto por Platón o Epicuro de hacernos dichosos, virtuosos y excelentes, gozando de toda felicidad de esta vida, e incluso de la otra, si es que la hubiere (p. 32).

Entonces, en concordancia con la filosofía moral de Epicuro, transformar la imagen de la divinidad tiene el propósito de desterrar las creencias de dolor y sometimiento que vuelven insufrible la vida y, a un tiempo, orillan al hombre a buscar consuelo en una felicidad prometida a *pos mortem*.

6.4.3 Superación del miedo a la muerte

Círculo es la existencia, y mal hacemos
cuando al querer medirla le asignamos
la cuna y el sepulcro por extremos.

Manuel Acuña, *Ante un cadáver*.

Luego de haber incursionado en los recovecos de la idea epicúrea de divinidad, y sus implicaciones, vistos desde la perspectiva de algunos autores que sirvieron de apoyo para la tesis de Epicuro, es momento de tratar el tema de la *muerte*, una de las consideraciones más importantes en lo concerniente a los óbices que salen al paso en la carrera por alcanzar el propósito del hedonismo epicúreo, la felicidad. En consecuencia, este apartado está dedicado a tratar la concepción de la muerte que propone Epicuro, con miras a eliminar los obstáculos que aparecen.

Edgar Morín (2011, p. 9.) advierte que todas las ciencias que han arrojado una definición de hombre se entran en una parcela de éste, por ejemplo, en su capacidad para fabricar utensilios, *homo faber*, en función de sus capacidades cognitivas, *homo sapiens sapiens*, o por su lenguaje, *homo loquax*. Ninguna de ellas atiende el problema de la muerte, a pesar de que el hombre sea el único animal para el que la muerte sea motivo de ceremonias, rituales, figuras alegóricas del lenguaje, tema de supersticiones y parcela de una cosmovisión de carácter mágico-religiosa. Y esto es así a pesar de que la muerte es un hecho que marca una distinción aún más robusta entre el hombre y los demás animales, aún más que en lo tocante a la fabricación de utensilios, el desarrollo del lenguaje o la complejidad de las capacidades cerebrales. Estas *características distintivas* pueden reducirse a prolongaciones de procesos biológicos, derivados del desarrollo de la corteza

cerebral; en cambio, la muerte, o el rechazo a la muerte, lanza un desafío contra la muerte misma.

El primer testimonio de la mortalidad del ser humano se encuentra en la sepultura. Junto a las tumbas más antiguísimas se encuentran restos de objetos que tal vez pertenecieron a los cadáveres que ahí yacen ataviados con pigmentos, etc., la disposición de tales dispositivos parece indicar un ritual previo, una ceremonia. Así, los cadáveres dispuestos cual si a emprender largo viaje fuesen, son imagen de la figura metafórica que el hombre ha formado de la muerte: un viaje allende la realidad sensible, el tránsito hacia “el país del que nunca nadie vuelve” diría Hamlet. La muerte es para el hombre una metáfora de la vida. De ella se habla, muchas veces, como el reencuentro con los seres queridos que ya no se cuentan entre los vivos, un encuentro con los antepasados. Para los primeros hombres la muerte no era más que un *cambio*, una *transformación*, una ausencia que no quedaba ahí, pues imaginaban que se volvía *presencia* en otro plano que no fuese físico. Morín afirma que en los lenguajes arcanos no existía un concepto de *muerte*, había alusiones a éste, pero como tal no existía. No se veía como una trascendencia a la eternidad, pues ésta es una noción tardía.

Unamuno (2012: p. 15.) señala, no sin certeza, que el *progreso* no es más que la maratónica carrera en pos de superar la *mortalidad* que inviste al hombre. Esto se hace patente al descubrir debajo de todo avance científico, en los diversos campos, el fondo común: la postergación o enmascaramiento de los indicios que van aproximando al hombre hacia su final: los cosméticos y las cirugías plásticas se centran en esconder la marca de los años sobre la apariencia del tejido; la farmacéutica, por su parte, desarrolla fármacos y drogas que hacen posible la prolongación de la vida de aquellos que padecen alguna enfermedad grave; el implemento de programas de asistencia social, en la política, supone

una oportunidad para incrementar la esperanza de vida de los hombres más desventajados en la lotería social, etc. Si bien es cierto que en varios lugares del orbe los problemas de salud, alimentación y empleo continúan minando la calidad de vida de no pocas personas, resulta, no obstante, innegable el esfuerzo que se ha realizado por aplazar la cita del hombre con la muerte: este es el *progreso*.

Lo anterior es una lectura de la historia del hombre que Unamuno construye a partir de una perspicaz lectura del mito hebreo de la creación del hombre, o mejor dicho, del pasaje que refiere a la aparición del hombre. Vale decir, dentro del imaginario colectivo del hombre occidental, el tema de la muerte es tratado en el mito del *génesis*. Este mito refiere un estado primordial, el *Edén*, donde el hombre, representado por los primeros padres, Adán y Eva, vivían sin la menor de las desventuras: los alimentos abundaban sin que tuviera que buscarlos, ningún pesar ensombrecía su existencia. Fue hasta que probaron del fruto del árbol el conocimiento del bien y del mal que se volvieron mortales, y como tales, sufrieron todos los inconvenientes de estar sujetos a la muerte. Es de notar que la mortalidad viene con la capacidad de conocer; antes de *conocer* el hombre era inmortal.

El hombre es el único ser mortal, pues la mortalidad es, de acuerdo con Savater (2007, pp. 111-119) un agobio específico del hombre; ser *mortal* no es un hecho que se encuentre contenido en el acto de *morir*, tiene que ver más bien con la conciencia de la muerte propia y ajena. La mortalidad es *saber* que la muerte es una condición irrenunciable, que se trata de una programación de la naturaleza del hombre y de los organismos *vivos*, y que además en la imaginación se puede fabricar una imagen de este fatídico hecho. Los animales, por tanto, se encuentran en una situación más bien edénica, son *inmortales*; a toda costa se esfuerzan por preservarse como individuos o como especie, pero, estrictamente, no *saben* que su vida en algún momento habrá de expirar.

De fondo, no es éste el problema, antes bien, es apenas el contexto que encierra la ponzoña contra la cual la filosofía de Epicuro viene a ser su antídoto. La angustia de la muerte degenera en *alucinaciones mágicas*, en tabúes y supersticiones, en *sueños* que degeneran la mirada con que el hombre contempla la vida, en suma, causan una *esquizofrenia* colectiva que no puede sino reafirmar y mantener el temor que los *delirios* causan cuando acuden a la mente de quien se detiene a preguntarse por la muerte. La evidencia más firme que se puede confrontar a estos *delirios* es que los hombres mueren, han muerto y seguramente seguirán muriendo. El problema, por otro lado, es que ante estas evidencias el hombre se empeña en no aceptarlas tal cual se presentan a la razón fría y calculadora; el sentimiento de añoranza, la idea de no compartir más (físicamente) con el prójimo, con sus seres queridos –después de todo es en el Otro donde se *ve* la muerte, donde la muerte deja su huella para constancia de los demás– orilla al hombre a entregarse a la fantasía que se cree que habita la rivera de la muerte.

Desde muy antiguo la humanidad ha tejido la idea de que la muerte aniquila el cuerpo, pero no los recuerdos ni la consciencia. Y esto ha sido un refuerzo, entre otros tantos, para perpetuar las suposiciones más sórdidas sobre aquello que el hombre, merced a sus obras en la tierra, habrá de encontrar al cruzar el umbral de la muerte: un castigo o una recompensa. Consecuencia de esto es el rechazo de lo físico y la sobrevaloración de lo intangible que constituye al hombre. Esta es una postura que tiene sus perversiones, pues ya el hecho de menospreciar el cuerpo resta, en consecuencia, importancia al cuidado de éste, así como de sus pasiones y apetitos. Y no sólo esto, la amenaza por infravalorar lo físico se extiende hasta comprender el mundo todo; el mundo suprasensible –como se ha bautizado al delirio esquizoide de la antítesis del mundo *real*– se vuelve una meta, un anhelo que apaga el deseo de *vivir*, de gozar, de participar de *Los alimentos terrenales*.

Es digno de señalar que la muerte en uno mismo es inconcebible, de acuerdo con Freud. No obstante que se tenga certeza de la muerte propia, ésta nunca se presenta en el sujeto como palmaria, pues, aunque se invierta mucho esfuerzo en elaborar en el crisol de la imaginación la más pura de las imágenes del sí mismo, el sujeto que imagina su propia muerte sigue apareciendo como espectador de la misma, es él quien contempla su muerte. Es una paradoja. Con este aserto que aventura Freud, pretende demostrar que en el fondo del inconsciente aparece el deseo de inmunidad frente a la muerte. Y como esta resistencia se confronta con la realidad, es decir, con la negación de inmunidad ante la muerte, surge un temor, consecuencia de una idea no adaptativa. Puede tratarse de un egoísmo puesto sobre la preservación del estatuto ontológico del ser, de cara a la aniquilación propia. La metáfora de Homero, según la cual los hombres pasan por la vida como hojas caducas de los árboles, muestra la condición de la muerte para el hombre.

Epicuro dejó en claro que “Frente a las demás cosas es posible procurarse seguridad, pero frente a la muerte todos los humanos habitamos una ciudad sin murallas” (Epicuro en García, 2016: p. 218). Esta afirmación es recordada en los versos de Manuel Acuña en *Ante un cadáver*:

Aquí, donde la fábula enmudece
y la voz de los hechos se levanta
y la superstición se desvanece.

Se podría decir (aunque Acuña no esté pensando en Epicuro) que el poeta adereza la idea que se descubre en las palabras de Epicuro: con relación a la muerte, la incertidumbre se hace presente, desaparecen la firmeza que otrora procuraba la fábula y la superstición: Los hechos son tan contundentes que nada ya se puede hacer para mantenerse bien parado.

El temor a la muerte se alimenta de no pocas fuentes. Las principales tienen que ver con el terror que se instala cuando se piensa en la disolución del yo en las aguas de la *nada*, la aniquilación de la memoria, soporte de los recuerdos, o la destrucción del cuerpo, evidencia de la diferencia entre un mundo interno y uno externo, primera barrera de contacto con el mundo.

La postura de Epicuro, respecto al tema de la muerte, se opone a la concepción popular de su tiempo. Rechaza la existencia de un lugar al que habrá de parar el alma tras la muerte, para sufrir un sinnúmero de castigos, o contarse entre los convidados del Olimpo. Asimismo, reniega de la concepción platónica del alma. Si Platón considera que la tarea de la filosofía es aprender a morir, Epicuro afirma que la tarea de este quehacer es, más bien, un aprendizaje sobre el vivir, puesto que el morir no es útil en tanto que nada tiene que ver con la vida.

En su *Carta a Meneceo*, Epicuro presenta el argumento más contundente contra la angustia derivada del miedo a la muerte:

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por eso el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible, en efecto, hay para quien ha comprendido que nada temible hay en el no vivir” (Epicuro, 2016).

La muerte no puede causar alguna aflicción en los hombres, pues éstos, para que puedan sufrir es menester que cuenten con su capacidad de sentir, de suerte que no es

posible experimentar la muerte mientras se vive. En su espera es donde puede el hombre sufrir. Este sencillo razonamiento es el que esgrime Epicuro para disipar la irracionalidad que tanto agobia al hombre, en lo que a la muerte respecta. No es la muerte en sí misma, ora como aniquilación del *yo*, ora como límite de la experiencia, sino la creencia que se tiene de ella lo que al hombre mueve a sufrir.

La eliminación de las creencias irracionales es una auténtica medicina para el alma. Por esta razón Epicuro estima pertinente atender estos males, a fin de hacer de la vida una experiencia placentera. Así, la reflexión sobre la muerte, en vista del propósito último de la vida concebido dentro del hedonismo epicúreo, debe servir únicamente para caer en la cuenta del valor que cobra el tiempo disponible en la mortalidad. La vida, como espacio situado en medio de dos abismos insondables: aquel que precede al nacimiento y aquel que sucede a la muerte, es un valor que repele el suicidio, acto tan celebrado por los estoicos, pues es condición de posibilidad para alcanzar el gozo.

7. Conclusiones

Toda ética se ocupa tanto de la construcción como del rechazo de modelos normativos que, a su vez, se traducen en códigos deontológicos coherentes y aplicables a distintas esferas de la sociedad. Las éticas teleológicas no son la salvedad.

El propósito de la ética teleológica es la *ἀρετή* o excelencia. De Sócrates a Epicuro, pasando por Platón y el fundador del Liceo, se descubre una ética que, merced a las circunstancias históricas, guerras y una creciente actividad política, es yuxtapuesta al comunitarismo por cuanto se desentiende de la moral colectiva, antes bien, su propósito primitivo está en la felicidad. Aristóteles es el máximo representante y precursor de esta ética.

Desde una perspectiva histórica y conceptual, la ética que confecciona Epicuro no es sino una extensión portentosa de las éticas teleológicas precedentes. El pasaje citado líneas abajo contiene algunas de las principales directrices éticas tratadas por Aristóteles, al tiempo que desdice uno de los vituperios más trillados contra la ética de Epicuro: la felicidad no haya cabida en el seno de la *polis*, ni de cualquier cuerpo colectivo. Por otro lado, los elementos constituyentes de la ética epicúrea en tanto ética teleológica son la felicidad derivada de la calidad de los placeres, que han de ser diseccionados bajo el lente de la *Φρόνησις* (*phrónesis*).

En *Carta a Meneceo*, hay un fragmento que podría brindar una vista panorámica del modelo ético que traza Epicuro: “La amistad recorre el mundo entero proclamando a todos nosotros que despertemos ya a la felicidad” (2012: p. 103). Esta proclamación entraña, grosso modo, por otro lado, el contenido de todas las denominadas éticas teleológicas que le preceden. Al tenor de E speranza Guisán (2010), condensa la sumatoria de

aristas que acompañan la instauración de la felicidad del hombre: “La cordialidad y la alegría, la apelación al optimismo, el deseo de que todos participen de la felicidad”.

La ética que prepara Epicuro principia con el concepto de *Ἠδονή* (*hedoné*).

Puesto que tenemos necesidad de gozo sólo en el momento en que sentimos dolor por no estar con nosotros el gozo, pero cuando no sentimos dolor ya no estamos necesitados de gozo. Por esta razón afirmamos que el gozo es el principio y fin de una vida dichosa (Epicuro, 2012: p. 89).

El propósito de esta ética es gozar de una vida dichosa, la felicidad, de ahí que sus prescripciones vayan orientadas en el sentido del goce. El goce, fuente de dicha y contento es la guía para los actos del hombre, las decisiones y los intereses; es un fin por sí mismo, τέλος. Evitar el dolor es un requisito para aproximarse más al propósito de la vida. La felicidad se encuentra en las antípodas del dolor.

Epicuro insiste en que la búsqueda del goce es una propensión intrínseca a la conducta de los seres animados. Es por esta razón que tiene al placer como bien connatural a los animales y al hombre. De este planteamiento se desprende la tesis central del hedonismo psicológico: el hombre determina sus acciones en función de los grados de dolor y placer; por tanto, la satisfacción del placer y la aniquilación del dolor determinan las acciones acometidas por los hombres. La importancia del binomio placer-dolor es importante para saber las causas de ciertas acciones y para dirigir la conducta hacia sus objetos más idóneos.

Llegado a este punto del hedonismo, cabe hacer hincapié en que la propuesta de Epicuro no es una suerte de justificación aparatosa para abandonarse al placer frenético e inconmensurable; surge de la serenidad en el fuero interno y la razón apuntalada contra la

eudaimonía, a través de un recorrido por las venas de la vida calculadora y, de algún modo, ascética. La cordura es el tribunal de los placeres, evalúa los bienes que podría reportar frente a los males que se desencadenarían. El cálculo de los placeres es una prolongación de la *symmetretiké techne* que presenta Platón en el Gorgias a modo de un arte para la elección de los placeres a partir del contraste originado de la confrontación entre los placeres y los displaceres. En Epicuro, el vocablo elegido para referir ese cálculo es *symmétresis*.

La pauta ética, en esta forma de vida propuesta, es la sensatez, *phrónesis*, de ahí que coincida con el encomio de la temperancia y la circunspección, ejes de la prescripción común a buena parte de las éticas de la Grecia antigua en el cálculo utilitario de los placeres. Esta pauta deriva del hecho de que los placeres desmesurados no abonan ninguna serenidad al alma, no dirigen al espíritu a la ataraxia, y mucho menos son tolerables por el cuerpo. De la moderación de los placeres se sigue la orientación de la conducta por la brújula de las virtudes.

No todas las virtudes son tenidas como brújulas, pues podrían no conducir al placer. Ya la retórica tradicional de la moral preconiza virtudes que muchas veces apartan del placer o desvían el curso hacia laceraciones, otras más son sólo esperanzadoras, pero carentes de placer. La virtud y el cálculo de los placeres confluyen en varios puntos cardinales de la búsqueda del placer: la moderación, la *philia*. Y son recomendadas porque benefician al individuo, antes que favorecer al cuerpo colectivo. Por último, Epicuro indica que la elección de las virtudes debe responder al placer escogido, tal como se hace con la medicina de acuerdo con la naturaleza de la afección; únicamente hacen las veces de medios, nunca son un fin.

Todo pensador tiene una definición propia de filosofía, algunos la hacen patente en sus sistemas de ideas, otros más la soterran en obscuras nociones y reflexiones. En Epicuro

se expresa de ella como una medicina del alma. El tratamiento de esta medicina está indicado para extirpar los tumores que pudren el pensamiento, las vanas creencias acerca de los placeres y los temores; la constipación del entendimiento que embota el cálculo de los placeres, la ausencia de rigor en la investigación respecto a las causas últimas de los fenómenos naturales. El hedonismo es una renuncia a la irracionalidad, un encauzamiento de la voluntad hacia propósitos comprendidos por el goce. La filosofía, precisamente, instruye a la voluntad para apartar de sí los deseos baladíes y, a un tiempo, aproximarla del lado de la ataraxia, al remanso del goce, que es propicio para hacer acopio de serenidad y plenitud.

El fundamento de la ética epicúrea dista de ser anejo a razones divinas o provenir del sopesar los bienes que ofrece la vida, es decir, una mera determinación racional apartada de las sensaciones. Procede de la experiencia nuda, del dictamen más sincero de los sentidos.

En suma, la ética epicúrea aparta de la vida el velo de los deseos desaforados, aquellos en los que el grueso de las personas ora seducidas por el postigo de su duración y la calidad de sus efectos sobre el cuerpo y el ánimo, ora por la incipiente fortaleza de su temple o voluntad para resistir los embates de los placeres más fútiles, puesto que la ignorancia degenera en el afianzamiento de deseos vanos los cuales son motivo de desasosiego, nada más apartado de la serenidad. La filosofía, entonces, es el instrumento de agrimensura para delimitar, clasificar y medir la geografía del deseo; marca los terrenos yermos donde mora la etérea concupiscencia y se desborda la cordura y se extravían los sentidos. Escamonda los pajes donde prospera la serenidad, y allana el camino para la felicidad a través del goce.

8. Bibliografía

- Aristóteles. (1995). *Tratado de lógica. T. 2. Organon*. España: Gredos.
- (2004). *Política*. España: Gredos.
- (2016). *Ética nicomaquea*. España: Gredos.
- Armengol, R. (2010). *Felicidad y dolor: Una mirada ética*. España: Ariel.
- Barnes, J. (1993). *Aristóteles*. España: Cátedra.
- Bloch, M. (1984). *The historian's craft*. EE. UU.: Manchester University Press.
- Bonete, E. (Ed). (2015). *Tras la felicidad moral*. España: Cátedra.
- Buber, M. (2012). *¿Qué es el hombre?* México: FCE.
- Camps, V. (2005). *Ética, retórica, política*. España: Alianza Editorial.
- (2008). *Historia de la ética. T.1*. España: Akal.
- Camus, A. (2004). *El mito de Sísifo*. España: Alianza Editorial.
- Comman, J., Pappas, G. y Lehrer, K. (1990). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. México: UNAM-IIFs. (Consultado en PDF).
- Copleston, F. (2010) *Historia de la filosofía. T. 1. De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano*. España: Ariel.
- Cortina, A. (2015). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. España: tecnos.
- Correas, O. (1993). “El estado de los esclavistas atenienses”. en *FVGIT. Revista interdisciplinar de estudios histórico-jurídicos*. España: Universidad de Zaragoza. p. 91.
- Damasio, A. (2005). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. España: Paidós.
- Dewey, J. (2014). *Naturaleza humana y conducta*. México: FCE.
- Dieterlen, P. (2013). *La pobreza: Un estudio filosófico*. México: UNAM-FCE.

- Diógenes, L. (). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. España: Alianza Editorial.
- Dussel, E. (2004). *16 tesis de filosofía política*. México: Siglo XXI.
- Epicuro. (2018). *Obras*. España: Tecnos.
- Farrington, B. (1980). *La rebelión de Epicuro*. España: Laia B.
- Ferrater, J. (2010). *Diccionario de filosofía*. España: Alianza Editorial.
- Finley, M. (2000). *La Grecia antigua*. España: Crítica.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. España: Paidós.
- Freud, S. (2015). *El malestar de la cultura*. España: Amorrortu.
- García, C. (1986). *La filosofía helenística: Éticas y sistemas*. Colombia: Cincel.
- (20013). *Epicuro*. España: Alianza Editorial.
- Gómez, F. (2004). *Introducción a la Grecia antigua*. España: Alianza Editorial.
- Griffin, J. (2008). *Homero*. España: Alianza Editorial.
- Guisán, E. (1990). *Manifiesto Hedonista*. España: Anthropos.
- (2009). *Ética sin religión. Para una educación cívica laica*. España: Alianza Editorial.
- Guthrie, W. (2010). *Los filósofos griegos*. México: FCE.
- Herrera, R. (Ed.). (2006) *Hacia una nueva ética*. México: Siglo XXI.
- Hare, R. (2009). *Platón*. España: Alianza Editorial.
- Hume, D. (2009). *De los prejuicios morales y otros ensayos*. España: tecnos.
- Kraus, M. (2008). “El desarrollo de las artes retóricas de la antigüedad” en: Vidal, G. (Ed.). *Conceptos y objetos de la retórica ayer y hoy. Homenaje a Paola Vianello de Córdoba*. México: UNAM.

Leibniz, G. (2002) “5ta. Carta de Leibniz a Clarke (18/08/1716)”, §2, en E. Rada (ed. y trad.) *La polémica Leibniz-Clarke*. España: Taurus.

López, E. (2005). *Sobre el carácter retorcido del lenguaje (y de cómo los griegos lo descubrieron)*. México: UNAM

Lucrecio, T. (2016). *De la naturaleza de las cosas (De Rerum Natura)*. España: Cátedra.

Mackie, J. (2000). *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. España: Gedisa.

Mangas, J. (2000). *Textos para la historia de la antigua Grecia*. España: Alianza Editorial.

Marina, J. (2009). *Las arqueologías del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu*. España: Anagrama.

Marina, J. y López, M. (2013). *Diccionario de los sentimientos*. España: Anagrama.

Marinoff, L. (2004). *Más Platón y menos Prozac*. España: Ediciones B.

Mill, J. (2017). *El utilitarismo*. España: Alianza Editorial.

Morí, E. (2011). *El hombre y la muerte*. España: Kairós.

Mosterín, J. (2013). *Helenismo*. España: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2014). *El nacimiento de la tragedia*. España: Alianza Editorial.

(2015). *La genealogía de la moral*. España: Alianza Editorial.

Nussbaum, M. (2014). *La terapia del deseo*. España: Paidós.

Onfray, M. (2011). *Las sabidurías de la antigüedad. Contra historia de la filosofía, 1*. España: Anagrama.

(2015). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. España: Anagrama.

Otto, W. (2005). *Epicuro*. España: Sexto Piso.

Petrie, A. (2006). *Introducción al estudio de Grecia*. México: FCE.

- Plutarco. (2004). *Obras morales y de costumbres*. T. III. España: Grados.
- Quevedo de, F. (2001). *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. España: tecnos.
- Rachels, J. (2009). *Introducción a la filosofía moral*. México: FCE.
- Reyes, A. (1978). *Filosofía helenista*. México: FCE.
- (2002). “Toga” en *Obras completas. T. XVII*. México: FCE.
- (2002). “La historia antes de Herodoto” en *Junta de sombras. Obras Completas. T. XVII*. México: FCE. pp: 325-349.
- (2003). “La poesía de los dioses. Saga troyana, ciclo épico y poemas homéricos”. en *Obras Completas. T. XIX*. México: FCE.
- (2012). *Grecia*. México: FCE.
- Russell, B. (2016). *La conquista de la felicidad*. México: Debolsillo.
- Sartre, J. (2011). *El existencialismo es un humanismo*. Argentina: Gedisa.
- Savater, F. (2009). *Invitación a la Ética*. España: Alfaguara.
- (2007). *La vida eterna*. España: Ariel.
- Spinoza, B. (2015). *Ética*. España: Tecnos.
- Spler, F. (2001). *El lugar del hombre en el cosmo. Historia y futuro de la humanidad*. España: Crítica.
- Souvirón, B. (2008). *Hijos de Homero. Un viaje personal por el alba de Occidente*. España: Alianza Editorial.
- Unamuno de, M. (2012). *Del sentido trágico de la vida*. México: Porrúa.
- Vargas-Llosa, M. (2016). *La civilización del espectáculo*. México: Debolsillo.
- Vernant, J. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. España: Paidós.
- Vidal-Naquet, P. (2011). *El mundo de Homero*. México: FCE.

Índice

Introducción.....	5
1. La ética, para empezar.....	11
1.1 En pos de una noción de ética.....	11
1.2 Sustrato del origen de la ética: palabra y <i>polis</i>	16
1.3 Otras consecuencias del uso de la palabra en la <i>polis</i> , el intermitente abandono de la <i>ρητορική τέχνη</i> , al tránsito hacia la ética.....	22
1.4 Homero, padre del mundo griego, previo a la visión filosófica.....	28
1.4.1 Homero, vestigios de un retrato.....	28
1.4.2 La obra homérica.....	32
1.4.2.1 La presencia del <i>ethos</i> en los poemas homéricos.....	36
1.5 De paso por el <i>ἦθος</i> y <i>ἠθιχὴ</i>	43
1.6 <i>Ethos</i> cultural.....	46
2. La moral.....	54
2.1 Moral y conocimiento del hombre.....	54
2.2 Hacia una definición (preliminar) de moral.....	62
2.3 Objetivismo o subjetivismo de los valores morales.....	67
3. Ética y moral.....	74
4. La época helenística.....	81
4.1 Alejandro Magno, el gran conquistador.....	84
4.2 Marco económico y social.....	88
5. La aparición de las éticas eudemonológicas.....	91
5.1 Platón y la idea de felicidad.....	95
5.2 Aristóteles.....	97
6. La filosofía epicúrea.....	101
6.1 Epicuro, vida y obra del maestro.....	101
6.2 El hedonismo a examen.....	107
I.....	112
II.....	118
6.3 Lo que el hedonismo es.....	122
6.4 La felicidad epicúrea.....	132
6.4.1 El conocimiento debe de servir a la felicidad.....	136
6.4.2 Una mejor comprensión de la naturaleza de lo divino.....	140
6.4.3 Superación del miedo a la muerte.....	150

7. Conclusiones.....	157
8. Bibliografía.....	161