

**El placer de ser feliz.
Notas sobre los posibles antecedentes
peripatéticos del hedonismo epicúreo**

Esteban E. BIEDA

RESUMEN: Se rastrean aquí los posibles antecedentes del hedonismo epicúreo en el tratamiento aristotélico del placer, para ver hasta qué punto las doctrinas del Estagirita dejaron o no su rastro en las del fundador del Jardín. En primer lugar, se sientan las bases del papel desempeñado por el placer (*hēdonē*) en el contexto de la ética aristotélica y se expone la taxonomía de los distintos placeres en dicho contexto. En segundo, se hace lo propio con el hedonismo epicúreo, mediante un comentario interpretativo de los textos y fragmentos que nos han llegado. Por último, se indican las similitudes entre ambos planteamientos y las diferencias que impedirían equipararlos sin más.

* * *

ABSTRACT: This article intends to elucidate the influence of how Aristotle deals with pleasure (*hēdonē*) on Epicurean hedonism. First, it analyzes the role of pleasure in Aristotelian ethics as well as the taxonomy of different pleasures; secondly, it also analyzes the classification of pleasures in Epicurean hedonism, as it appears in Epicurus's texts and fragments; finally, in order to establish the range and limits of the comparison, the similarities and differences between both theories are pointed out.

PALABRAS CLAVE: epicuro, feliz, hedonismo, perípato, placer.

RECEPCIÓN: 17 de enero de 2005.

ACEPTACIÓN: 23 de febrero de 2005.

El placer de ser feliz.
Notas sobre los posibles antecedentes
peripatéticos del hedonismo epicúreo

Esteban E. BIEDA

Introducción

Como se advierte, quien fija el objetivo vital es simplemente el programa del principio del placer; principio que rige las operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen [...] Lo que en el sentido más estricto se llama felicidad, surge de la satisfacción, casi siempre instantánea, de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión y de acuerdo con esta índole sólo puede darse como fenómeno episódico.

El pasaje de *El malestar en la cultura* (1929) de Sigmund Freud fácilmente podría ser considerado epicúreo; es más, en algún sentido es probable que lo sea. El tópico de la centralidad del placer en la existencia humana recorre transversalmente la historia de las ideas occidentales tanto con adhesiones como con detracciones. En este sentido, podría pensarse que el llamado “principio del placer” freudiano retoma una figura ya presente en algunos filósofos griegos clásicos: establecemos las metas de nuestra vida según los dictados de dicho principio; i. e. somos indefectiblemente hedonistas en nuestras elecciones y rechazos. Ahora bien, desde los célebres trabajos de Thomas Kuhn de mediados del siglo xx —más precisamente *La estructura de las revoluciones científicas* (1962)— hemos aprendido que no es posible trasladar sin más fórmulas o ideas de una época histórica a otra por haber identificado similitudes temáticas o conceptuales en general: es preciso tener en cuenta la diferencia de “paradigmas”. Los mundos que habitaron los pen-

sadores clásicos y los contemporáneos difieren en el marco histórico, teórico y cultural; esto es, los paradigmas son inconmensurables. Dicha inconmensurabilidad se da en tres niveles: primero, la comparación es imposible dado que se manejan *problemas* diferentes —v. g. Aristóteles no necesitaba explicar cómo es que la Tierra gira alrededor del sol y no vaga libremente por el espacio porque su universo era geocéntrico—; en segundo lugar, se habitan literalmente *mundos* diferentes —en un caso la Luna es un planeta, en otro un satélite natural de la Tierra—; por último, los *conceptos* que manejan los paradigmas son diferentes. Este último sentido de la inconmensurabilidad nos compele a revisar cuidadosamente cualquier comparación apresurada entre pensadores que no compartieron paradigmas; esto es, Epicuro y Freud habrían mentado conceptos diferentes al escribir el término “placer” pues habitaban realidades distintas. Así, no sólo sería ambicioso sino también poco plausible afirmar que Freud era algo así como “epicúreo”.

Ahora bien, esta incomparabilidad no tiene lugar cuando tratamos propuestas de autores que sí compartieron un paradigma, una cosmovisión. En el prólogo a su célebre *La filosofía estoica* (1995), J. M. Rist concluye: “resultaría *a priori* bastante extraño que los estoicos no se hubieran enterado de lo que se había dicho en el Liceo” (p. 11). En efecto, dada la proximidad espacio-temporal entre la Stoa y el Perípatos así como la comunidad de ciertos tópicos centrales a ambas corrientes de pensamiento filosófico, es plausible la sospecha de que los Estoicos hayan tenido contacto con los temas y problemas del círculo aristotélico; es decir, ambas escuelas formaron parte del mismo ‘paradigma’.¹ Ahora bien, dada la

¹ No nos extenderemos sobre las características de este ‘paradigma’ que no es otro que el de la llamada “Grecia clásica”. No obstante, más adelante daremos algunas precisiones sobre las articulaciones que dicha cosmovisión habría sufrido en el tránsito del mundo estrictamente clásico al helenístico. Por último, somos conscientes de que la teoría de los paradigmas de Kuhn fue formulada para dar cuenta del desarrollo de la ciencia y no particularmente de la filosofía; de todos

concomitancia temporal entre la escuela estoica y el Jardín, en el presente trabajo nos aventuraremos a traducir las palabras de Rist al caso del hedonismo epicúreo: supondremos que también Epicuro estaba “enterado” de lo que se discutía en el medio peripatético tratando de ver, para el caso puntual de la *hēdonē*, si acaso se puede hablar de cierta resignificación y reubicación en la concepción epicúrea respecto del tratamiento aristotélico. Dado que ambas escuelas formaron parte de lo que podríamos llamar sin demasiada precisión el “mundo griego”, nos aventuraremos a compararlas en lo que hace al tópico específico del placer. Ahora bien, ¿es lícito afirmar sin más que la cosmovisión aristotélica coincide con la epicúrea en sus lineamientos generales?, ¿no difiere el “período helenístico” del mundo de Aristóteles y Platón? En nuestro trabajo trataremos escuetamente algunos puntos relevantes respecto del tránsito desde los tiempos del Perípatos hacia el período helenístico suponiendo que tales modificaciones no habrían implicado una modificación tan sustancial como para hablar de un “cambio de paradigma”; i. e. si bien las realidades particulares de Aristóteles y Epicuro no fueron las mismas, sí lo fue el contexto filosófico general en el que tales realidades se inscribieron. Esta última no es, por otra parte, una afirmación demasiado arriesgada dado que uno de los maestros del fundador del Jardín fue precisamente un peripatético, Praxífanos;² es decir, sin duda Epicuro conoció la letra aristotélica. De allí que no sea esto lo que nos interesará analizar —retomando la frase de Rist sobre los Estoicos, ‘es evidente que Epicuro estaba enterado de lo que se había discutido en el Liceo’—, sino más bien hasta qué punto las doctrinas del Estagirita pueden o no haber dejado su rastro en las del fundador del Jardín.

modos adoptamos algunas herramientas conceptuales que consideramos útiles para comprender y justificar los posibles vínculos entre los dos pensadores que aquí nos interesan.

² Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae*, X, 13

Dicho esto, procederemos del modo siguiente: primero sentaremos las bases del papel que, a nuestro entender, desempeña la *hēdonē* en el contexto de la ética aristotélica; segundo, haremos lo propio con el hedonismo epicúreo mediante un comentario interpretativo de los textos; por último, trataremos de ver si nuestra hipótesis rectora —a saber, que en la concepción epicúrea del placer hallamos una resemantización y reestructuración de ciertos elementos aristotélicos tanto en cuanto a su definición como al lugar que ocupa en la ética— puede ser corroborada y, en caso de que así sea, con qué salvedades.

I. *Aristóteles y la hēdonē*

La mayor parte de los trabajos dedicados al estudio de las obras éticas de Aristóteles suele centrar su atención, en total concordancia con la jerarquización temática que el propio autor propone en tales textos, en la *aretē* como eje organizador y rector del buen comportamiento del “animal político”. De este modo, es común que se caracterice a la *Ética aristotélica* como cierto tipo de “moral de la virtud” dado que el *criterio* de la acción buena o mala parece coincidir con la posibilidad de catalogarla como virtuosa o viciosa respectivamente. No obstante, decir que es la *aretē* el concepto medular del estudio de las acciones conlleva una implícita toma de posición respecto de una interpretación global de la *Ética nicomaquea (EN)*; es decir, construir la propia interpretación de la *epískepsis perì tàs práxeis* ubicando a la virtud como cimiento compromete una toma de decisión, por ejemplo, respecto del lugar de la actividad contemplativa (*theôreîn*). De todos modos, aun cuando el espacio que la vida contemplativa ocupa en la arquitectura de *EN* pueda discutirse y defenderse privilegiando diversos pasajes, puntos de vista e interpretaciones a fin de colocarla en el terreno de la *eudaimonía* ‘práctica’ o bien distanciada cualitativamente de la vida virtuosa, lo cierto

es que la *aretē ēthikē* es medular al menos hasta el capítulo quinto del décimo libro de la obra; de aquí la posibilidad de calificarla como “moral de la virtud”. En nuestro caso daremos por sentado el carácter principal de la virtud ética en lo que hace a la consecución de la vida buena. Esto explica que, al querer avanzar sobre las especificidades de la propuesta aristotélica, se vuelva necesario un análisis de la virtud como tal. Mas habiendo dicho que la virtud ocupa un lugar central y fundacional en un eudemonismo que entiende a la felicidad precisamente como “actividad del alma conforme a la *virtud*”, todo aquello que surja del desglose del concepto de “*aretē*” también se hallará en el círculo central de la propuesta aristotélica. Curiosamente, en la primera caracterización de la virtud ética aparece el *placer*.

a) El placer y las virtudes en los primeros libros de *EN*

Hemos encabezado la última oración del párrafo anterior con el adverbio modal “curiosamente”. Cabría preguntarse por qué podría resultar curiosa la siguiente afirmación del libro segundo de *EN*: “es preciso hacer del placer o dolor que acompaña a las acciones un signo de los modos de ser [...] Pues la virtud ética (*ēthikē aretē*) está en relación con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer y nos apartamos del bien a causa del dolor” (1104b4, b10).³ La “curiosidad” surge de lo que hasta ese momento se nos había dicho acerca del placer: en el libro primero, tratando las divergencias que existen entre los hombres sobre el contenido de la *eudaimonía*, es decir, sobre el concepto que el término engloba, una de las opiniones es la de aquellos que la identifican con lo tangible

³ Nótese la similitud con *Leyes*, 732e3: “Estamos hablando, pues, a hombres, no a dioses; ciertamente lo humano por naturaleza (*phýsei anthrōpeion*) son mayormente los placeres, los dolores y los deseos”.

—o visible— (*enargés*) y lo aparente (*phanerón*), “como por ejemplo el placer, la riqueza o los honores” (95a22). Ahora bien, ¿quiénes sostienen dicha opinión?, ¿quiénes son partidarios de esta vida voluptuosa (*bíos apolaustikós*)? Los muchos y los más vulgares, la ‘gente’, los más groseros (*hoi polloì kai phortikôtatoi*); ellos identifican a la *eudaimonía* con la *hēdonē*, es decir, con uno de los casos de lo tangible y aparente. Esta adscripción del parecer de la muchedumbre a la vida de los placeres acarrea una valoración aparentemente negativa de la misma o, al menos, no privilegiada frente a las posibles alternativas; esto se debe, entre otras cosas, a su comparación con los gustos de Sardanápalo: “los muchos (*hoi polloí*) parecen del todo esclavos al elegir una vida de ganado [...] En cambio, los sabios (*charíentes*) y los activos (*praktikoí*) creen que el bien es el honor (*timē*)” (95b19).⁴ De este tipo de afirmaciones se podría concluir apresuradamente la ponderación de cierto tipo de ascetismo en la medida en que quienes se guían por las *hēdonai* no parecen ser los hombres comúnmente tenidos por buenos, sabios, prudentes o virtuosos sino ‘los muchos’. Sin embargo, la apatía no forma parte de la propuesta aristotélica.⁵ Aun cuando el placer pueda conducir a un tipo menos elevado de vida, es, con todo, una instancia ineludible de la realidad humana “porque el placer está entre las cosas del alma” (99a9). Por lo tanto resulta menester corregir nuestras primeras intuiciones: el placer no es algo malo *per se*, más bien es constitutivo de nuestras acciones y pasiones, de nuestros actos y omisiones. Así, en el capítulo octavo de este primer libro se presentará el problema del ‘criterio de demar-

⁴ Estos pasajes pueden confrontarse con el *Protágoras* (esp. 352b-353b et passim) y el *Filebo* (67b —para la vida conforme a parámetros animales— et passim) platónicos. Con respecto al valor del adjetivo griego sustantivado *charíeis*, su sinonimia con su par *sophós* y su oposición a *hoi polloí*, cfr. Bonitz, 1955, “*charíeis*”.

⁵ Cfr. II, 3, 104b22-30, donde se rechaza explícitamente la opinión de quienes comprenden a la virtud como *tis apátheia*.

cación' de lo aceptablemente placentero puesto que "para los muchos (*hoi polloí*) las cosas placenteras son objeto de contienda (*máchetai*) porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza placenteras, lo son para los amantes de lo noble (*philokalós*)" (99a13). Estas "cosas nobles" (*kalá*) son por ejemplo las acciones virtuosas (*hai kat' aretēn práxeis*), i. e. lo que constituye la *eudaimonía*. Esto le permitirá a Aristóteles concluir que "la felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más placentero (*hēdiston*)" (99a25), aun cuando todavía no ha hablado del vínculo estrecho que existe entre la *aretē* y la *hēdoné*.

Ahora bien, una doble aplicación de la ley de transitividad nos permitiría el siguiente razonamiento: si la felicidad es el pilar fundamental de la ética, y la virtud, a su vez, es el ingrediente preponderante para la felicidad,⁶ la virtud parece ser el pilar de la ética; ahora bien, si agregamos a esto el punto del cual partimos en este segmento en el marco del capítulo tercero del libro segundo, a saber, que "la virtud ética está en relación con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer y nos apartamos del bien a causa del dolor", podemos concluir que el placer ocuparía, en esencia, el papel central en lo que hace a las *práxeis*. Nuevamente: se parte de una *eudaimonía* definida como actividad conforme a la virtud; esto da lugar al tratamiento de la virtud. A continuación se adjunta el placer al destino de toda acción humana por lo cual se lo emparenta sin mediación con las virtudes éticas. Todo parece instarnos a colocar a la *hēdonē* como roca fundante del tratado de las acciones en la medida en que, al menos hasta aquí, podría pensarse que aparentemente aquel 'criterio' buscado radicaría en el placer o dolor que las acciones nos propicien: "pues quien se aparta de los placeres corporales (*tôn*

⁶ Mencionemos el carácter de necesarios —aunque no suficientes— de los bienes exteriores (*ektòs agathá*) como complemento necesario de una vida virtuosa.

sômatikôn hedonôn) complaciéndose (*chaírôn*) al tiempo por eso mismo es moderado (*sôphrôn*); el que se contraría, intemperante (*akólastos*); el que hace frente a lo terrorífico (*deinón*) complaciéndose o, al menos, no contristándose, es valiente” (104b5). Pero eso no es todo:

también medimos (*kanonízomen*) nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor. Por eso, pues, es necesario que todo nuestro estudio esté relacionado con estas cosas; pues el complacerse (*chaírein*) y el sentir dolor (*lypéisthai*) de buen o mal modo no es algo pequeño para las acciones [...] de tal manera que todo el estudio tanto para la virtud como para la política está en relación con el placer y el dolor, pues el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo (105a3; a10).

Nótese el verbo “*kanonízein*” que explícitamente hace del placer la medida, el canon que en última instancia nos permitirá determinar el *páthos* hacia la felicidad en tanto se muestra fundamental en la demarcación de las acciones virtuosas y las viciosas. Una vez más, resulta curioso que se hable aquí de la *hēdonē* como *kánon* cuando, se sabe, en los libros centrales de la obra Aristóteles parece investir a la racionalidad práctica (*phrónēsis*) con el poder de determinar la *mesótēs* en la que consiste la virtud por definición. Mas esto último requiere una pequeña aclaración.

El hecho de que la *phrónēsis* sea la facultad capaz o bien de establecer o bien de captar, según sea el caso, el término medio virtuoso para cada circunstancia,⁷ no quiere decir que los placeres y dolores que tan enfáticamente han sido incluidos en el tratamiento de la virtud hayan sido olvidados. Cier-

⁷ Omitimos las posibles discusiones respecto de esta atribución de la *phrónēsis* circunscribiéndonos a lo innegable de su participación en la fijación de la *mesótēs*. Cabe recordar, en este sentido, la definición canónica de la *aretē* ética: “es la virtud un modo de ser en referencia a la elección, siendo un término medio relativo a nosotros determinado por la razón (*hōrisménēi lógōi*) y precisamente a través de la cual lo definiría el hombre prudente” (106b36).

tamente en los libros centrales han sido desplazados de la arena principal. Sin embargo, hilando más fino puede vislumbrarse su presencia entre las hebras del entramado argumento. Leemos en el capítulo quinto del libro sexto, promediando el tratamiento de la *phrónēsis*: “a causa de esto ciertamente añadimos ‘moderación’ (*sôphrosýnē*) al nombre <‘prudencia’> como algo que salvaguarda (*sôizousan*) a la prudencia” (140b11). Pero, ¿qué tiene esto que ver con la *hēdonē*? Para responder a tal interrogante, una vez establecido el fundamental y privilegiado lugar que ocupa la moderación en el podio de las virtudes protegiendo o salvaguardando a la prudencia, debemos rastrear cómo define Aristóteles a la *sôphrosýnē*: “respecto de los placeres y dolores [...] el término medio es la moderación” (107b5). Es decir, aun cuando en última instancia sea la prudencia la que ‘cierra’ la definición de la virtud —definición que permanece ‘abierta’ en la medida en que el término medio que la constituye es *pròs hemás* y está íntimamente ligado a las circunstancias—, aun cuando esto suceda, la moderación conservará a dicha facultad racional menguando la presión del placer que, como se dijo, en la mayoría de los hombres pugna por el trono desde el cual se dirime nuestro destino.⁸ De este modo, la incursión de la esfera intelectual en el terreno de la virtud no desplaza su comprensión en términos del placer o dolor concomitantes sino que la complementa: “la virtud, vemos, requiere la correcta dirección de nuestros deseos y no sólo la corrección intelectual; de allí que el hecho de que uno sienta placer en realizar acciones virtuosas constituya un signo de bondad”.⁹

Tras esta introducción sobre el papel que desempeña la *hēdonē* en la economía de los primeros libros de *EN*, avance-

⁸ Cfr. una definición acabada del *sôphrôn* en 1119a11 ss. donde se destaca su capacidad para rehuir la voluptuosidad como modo de vida.

⁹ Annas, J., 1980, p. 289 (nuestra traducción).

mos hacia su tratamiento específico en los libros séptimo y décimo.

b) El placer: ¿actividad o perfeccionamiento de la actividad?

Célebres estudiosos de la obra ética aristotélica han tratado la posible ambigüedad recíproca que presentan las exposiciones de la *hēdonē* en los libros séptimo y décimo de *EN*. En líneas generales, dicha ambigüedad se manifiesta en la falta de coincidencia entre dos modos posibles de comprender el placer: en un caso (*EN*, VII) como actividad (*enérgeia*), en el otro (*EN*, X) como perfeccionamiento de una actividad. Optar por una u otra caracterización repercutirá, lógicamente, en el rol específico desempeñado por el placer en la consecución de la vida buena; i. e. en tanto actividad podría ser parte del ejercicio de la felicidad mientras que en tanto perfeccionamiento parecería constituir cierto plusvalor que mejoraría de algún modo dicho ejercicio.

Antes de exponer las propuestas de algunos comentaristas al respecto reseñemos brevemente los argumentos de cada capítulo, no sin antes recordar que nuestro objetivo consiste en rastrear aquellos elementos del tratamiento aristotélico de la *hēdonē* que puedan resultar relevantes en tanto posibles antecedentes del hedonismo epicúreo; esto es, nos detendremos en el desglose de las posibles contradicciones presentes en *EN* sólo en la medida en que resulte pertinente para dicho propósito general.

El placer como actividad

Los capítulos once, doce y trece del libro séptimo de *EN* están dedicados a un primer tratamiento específico de la naturaleza de la *hēdonē*. La justificación de dicho tratamiento retoma las

causas esgrimidas en los primeros libros: “teorizar sobre el placer y el dolor es propio del filósofo político [...]; está, asimismo, entre las cosas necesarias el examinar estas cosas puesto que colocamos la virtud y el vicio éticos en relación con los placeres y dolores, y la mayoría de los hombres (*hoi pleîstói*) dicen que la felicidad va acompañada de placer” (152b1 ss.). Nuevamente encontramos aquella ‘transitividad’ que propusimos más arriba: el tema central de la obra son las acciones de los hombres; toda acción tiende a un bien último que es la felicidad; ésta se define como actividad anímica virtuosa; la virtud está íntimamente ligada con los placeres y dolores; *ergo*, es menester el tratamiento de estos últimos.

Como es su costumbre, Aristóteles argumentará partiendo de las propuestas de pensadores o corrientes de pensamiento anteriores respecto del tema a tratar (los *éndoxa*), propuestas que luego serán discutidas para concluir exponiendo la tesis propia. Así, encontramos primero la teoría según la cual ningún placer es un bien, ni en sentido absoluto (*haplôs*) ni accidentalmente (*katà symbebēkós*); en segundo lugar, hallamos a quienes postulan que algunos bienes son buenos, otros malos; por último, quienes dicen que, aun siendo todo placer bueno, lo más excelente (*táriston*) no puede identificarse con el placer. Según W. D. Ross y H. H. Joachim,¹⁰ la primera postura sería la de Espeusipo; para Ross, la segunda correspondería al platonismo¹¹ al igual que la tercera, mientras que Joachim atribuye la tercera a Aristóteles mismo. Sea como fuere, acto seguido se discutirá cada una de las posturas a fin de explicitar tanto la verdad como los errores que pudiese haber en ellas. Mas detengámonos, en el marco de tal debate, en la polémica sobre la separación entre bondad y placer debido a

¹⁰ Ross, W. D., 1985, p. 321; Joachim, H. H., 1962, ad loc.

¹¹ Quizás Ross está pensando en *Filebo*, 50e ss. donde se distinguen los placeres “puros” (*katharai*), como el disfrute de los colores y la contemplación, de los placeres corporales por no ser *énmetra* como los puros sino *ápeira*.

que este último no sería un fin (*télos*) sino un proceso (*génesis*); de las objeciones presentadas por Aristóteles a esta tesis surgirá la propuesta de hacer de la *hēdonē* una *enérgeia*.

¿Cómo habría que entender la afirmación de que el placer es un proceso (*génesis*)? Este punto es de nuestro particular interés en la medida en que la posibilidad de calificar de “placentera” a la génesis misma de los placeres —génesis asimilada explícitamente con cierto movimiento (*kínēsis*)— haría de dicho proceso algo en principio similar a lo que Epicuro llamará “placeres kinéticos”, i. e. aquellos que resultan del movimiento de restablecimiento de la propia naturaleza frente a una necesidad o dolor previos. Aun cuando Aristóteles se apartará de la identificación de la *hēdonē* con cierto tipo de desarrollo genético, lo hará debido a que el objeto de su indagación es una definición *esencial* del placer. De allí que la reconstitución del equilibrio del propio modo de ser natural no sea *esencialmente* sino *accidentalmente* (*katà symbebēkós*) placentera: “aquellas cosas que nos establecen (*kathistāsai*) hacia nuestro modo de ser natural (*physikēn héxin*) son accidentalmente placenteras” (152b33).¹² Este tipo de movimiento de restitución o restablecimiento de nuestra naturaleza cuando ha sido dañada será sólo accidentalmente placentero puesto que no es con dicho proceso con lo que nos deleitamos sino con el *fin* al que tal proceso tiende. En esta línea, tomando el ejemplo del proceso de curación luego de haber sufrido una enfermedad, afirma Owen:

notamos que nos vamos poniendo mejor y disfrutamos esto (es un proceso perceptible que apunta a un estado natural); pero lo

¹² En la sección sobre Epicuro comentaremos el valor del verbo *kathístēmi* y sus derivados para dar cuenta de los placeres “estables” o “*katastēmatikoi*”. No obstante, su uso en este pasaje no implica que aquí se esté hablando de dicha ‘estabilidad’; es decir, si bien se habla de algo que nos “establece” o “coloca”, no se debe perder de vista la preposición “*eis*”, la cual antecede a *tēn fisikēn héxin* que da la pauta de cierto proceso *hacia* la reconstitución de la propia naturaleza.

que queremos y valoramos es la salud ordinaria que apenas notamos pero que no cambiaríamos por ninguna convalecencia sin importar cuán disfrutable (*enjoyable*) sea [...] Para aquellos <sc. para quienes sostienen que el placer es un proceso> el placer es el convalescer; para Aristóteles, como evidenciará su respuesta, es la *actividad* del cuerpo sano.¹³

Para apoyar esta tesis, es decir, para mostrar que el placer no consiste esencialmente en cierto tipo de restitución de la naturaleza dañada, Aristóteles recurrirá al ejemplo de una actividad que es placentera sin una falencia previa: la *contemplación* (*tò theôreîn*). En la actividad teórica no hay dolor ni apetito (*lýpē kai epithymía*) que reparar porque en dicha actividad la naturaleza no está necesitada de nada:¹⁴

signo de esto es que <los hombres> no gozan (*chaírousin*) con la misma cosa placentera cuando su naturaleza se está restableciendo (*anaplêrouménēs*) y cuando está establecida (*kathestēkuías*), sino que, establecida, <gozan> con las cosas absolutamente (*haplôs*) placenteras, mientras que, recuperándose, incluso <gozan> con lo contrario (153a2).

Ya hemos llamado la atención sobre la posibilidad de que Aristóteles, al criticar el deleite generado en el proceso de restitución luego de un daño, se esté asimilando conceptualmente a lo que Epicuro llamará “placeres kinéticos”. El pasaje recién citado nos permite identificar el otro gran conjunto de placeres en la clasificación epicúrea: reparando en la terminología aristotélica vemos la oposición entre los placeres ‘genéticos’ —vinculados aquí con cierta *anaplērōsis* en tanto restablecimiento o plenitud de un vacío previo— y aquellos suscitados una vez restablecida la naturaleza; este último estado de ‘saciamiento’ es mentado con el participio del verbo

¹³ Owen, G. E. L., 1977, p. 96 (traducción y destacado nuestros).

¹⁴ Cfr. el paralelismo casi exacto con *Filebo*, 52a1.

kathístēmi del cual deriva el adjetivo *katastēmatikós*, término utilizado por Epicuro para denominar a los “placeres katastemáticos”. Así, aun cuando difiera la *función* que el placer desempeña en la propuesta aristotélica y en la epicúrea —tópico sobre el cual volveremos más adelante—, parecería innegable, como primera aproximación a los posibles antecedentes peripatéticos del Jardín, que en tiempos de Epicuro circulaba la taxonomía aristotélica de los placeres que opone el movimiento al reposo en términos de *kínēsis* (o *génesis*) y *katástēma*.

Finalmente, la *hēdonē* no consiste —*esencialmente*— en un proceso genético que implique un movimiento que va de un estado de dolor a otro de placer, sino en cierta *enérgeia*:

<los placeres> son *actividades* (*enérgeiai*) y *fin* (*télos*), y tienen lugar no cuando llegamos a ser algo (*ginoménôn*) sino cuando hacemos algo (*chrôménôn*) [...] por ello, no es correcto decir que el placer es un proceso sensible (*aisthētēn génesin*), sino más bien debe decirse que es una actividad del modo de ser conforme su naturaleza (153a10).

He aquí la definición del placer del libro séptimo de *EN*: una *enérgeia tēs katà phýsin héxeôs*. Pero, ¿cómo entender esta actividad de la *héxis* conforme a la naturaleza? Es necesario reparar en el otro término que compone la definición dada, es decir, el carácter final del placer que hace de él un *télos*. La plenificación de la propia naturaleza se manifiesta en la actualización de sus potencias, actualización que constituye el fin de dicha naturaleza. En este sentido, el placer consistirá en el ejercicio de esta actividad acabada, completa, plena, por ejemplo, del cuerpo sano: “pues el placer real es una ‘actividad de la disposición natural’; no la caminata (*trudge*) de vuelta a la salud sino el ejercicio de la salud efectiva (*actual health*)”.¹⁵

¹⁵ Owen, G. E. L., op. cit., p. 96 (nuestra traducción). Joachim interpreta esta referencia al ejercicio de la disposición natural como definición de un placer “sentido mientras el sujeto está haciendo un uso total de su naturaleza desarrollada y acabada” (op. cit., ad loc.; nuestra traducción).

Por último, luego de este abordaje de cuño ontológico que pretende descifrar el *status* del placer en referencia a su ser esencial, abordemos su tratamiento desde una perspectiva moral: sabiendo ya en qué consiste la *hēdonē* queda por responder si es o no buena, es decir, cuán relevante es para determinar la bondad o maldad de las acciones que acompaña. Dado que es comúnmente admitido (*homologeítai*) que el dolor es un mal, al ser el placer lo contrario del dolor, resulta que “es necesidad que el placer sea cierto bien” (153b5). Pero Aristóteles dobla la apuesta: no sólo es un bien sino que nada impide que lo mejor, el bien supremo, “the chief good” (en la traducción de Ross), en definitiva “*táriston*”, sea *tis hēdonē* en la medida en que la *eudaimonía* —dicho “bien supremo”— coincide con el placer en ser lo más digno de ser elegido: “por esto todos creen que la vida feliz es placentera y tejen (*em-plékô*) al placer con la felicidad” (153b14).¹⁶ Volveremos sobre esta identificación del placer con la felicidad en la siguiente sección.

De este modo, concluimos nuestra reseña del tratamiento del placer en el libro séptimo de *EN* definiéndolo como cierta actividad ejercida por nuestra naturaleza cuando no está impedida para hacerlo.¹⁷ Así es como Aristóteles comprende *el* placer. Ahora bien, ¿es lo mismo hablar de “placer” que de “sentir placer”? Existe una diferencia entre decir “caminar es uno de mis placeres” —enunciado al que le cabe la definición antedicha, i. e. la *actividad* de caminar es *un* placer— y “caminar me da placer”. En este último ejemplo la actividad propiamente

¹⁶ Como signo de esto encontramos un claro y completo ejemplo del método filosófico de Aristóteles que apela tanto a la opinión de la mayoría como a pensadores del pasado: “el hecho de que todos, tanto animales como hombres, persigan (*diōkein*) el placer es una señal de que éste es, en cierto modo, el bien supremo (*tò áriston*): ‘ninguna fama, la de mucha gente, desaparece totalmente’” (153b27). La cita de Aristóteles es de *Trabajos y Días* de Hesíodo (763).

¹⁷ La característica de “no impedida” (*anempódistos*) es agregada en 153b11.

dicha (sc. caminar) no coincide plenamente con el placer sino que lo suscita; caminar es una actividad que me hace sentir placer pero no es ella misma un placer. La relación entre las actividades y el placer que uno obtiene a partir de ellas será el objeto de los primeros capítulos del libro décimo de *EN*.

El placer como perfeccionamiento de la actividad

Al igual que en el libro séptimo, el tratamiento del placer en el décimo y último libro de *EN* comienza con una justificación que apela a la influencia y poder (*rhópē kai dýnamis*) que tiene el placer para la virtud y la felicidad. Nuevamente se exponen diversas posiciones sobre el tema, en este caso dos: quienes consideran que el placer es lo mejor (*táriston*) y quienes lo consideran completamente un mal (*komidēi phaûlon*). De las complejas argumentaciones que encontramos a continuación en los capítulos segundo y tercero nos interesan algunos puntos. Frente a aquellos que dicen que el placer es cierto movimiento y generación (*kínēsis kai génesis*), se responde que esto no es así dado que, siendo las propiedades necesarias del movimiento la rapidez y la lentitud, sucede que el placer no las posee;¹⁸ de allí que no se pueda hablar de placeres ‘kinéticos’. Ahora bien, al igual que en el libro séptimo, Aristóteles reconoce que se puede sentir cierto placer en el cumplimiento, satisfacción o plenificación (*anaplērōsis*) que sigue a un dolor —entendido éste como privación (*éndeia*)—, y agrega que este tipo de opiniones ha surgido del examen del placer que produce la nutrición. La prueba que permite negar la identificación del placer con un proceso regenerativo es también la misma: existen placeres no precedidos por una carencia previa, v. g. aprender, saber.

¹⁸ “la rapidez y la lentitud parecen ser propias de todo movimiento [...] pero estas cualidades no pertenecen al placer” (173a33).

Ahora bien, hemos visto cómo Aristóteles “tejía” el placer con la felicidad entendida como el bien supremo. Mas en el libro que ahora nos ocupa, en discusión con el hedonismo extremo de Eudoxo, las lanas se desatan y el tejido pierde su forma. El placer no es un bien, dado que poseer la virtud —en tanto elemento constitutivo de la *eudaimonía*— es un fin que nos proponemos *independientemente* del placer que genere o no genere: “en nada difiere si a tales <actividades> acompaña necesariamente el placer, pues las elegiríamos incluso si de ellas no surgiera placer” (174a4). En este pasaje podemos vislumbrar el gran supuesto que permitiría atenuar la aparente contradicción que encontramos entre lo dicho aquí y en el libro séptimo: no es el mismo concepto de “placer” el que está en juego en ambos casos. Entendiéndolo como *enérgeia* no tendría sentido decir que el placer difiere de la virtud por el hecho de que ésta es buscada independientemente del placer que suscite: ¡justamente en el *ejercicio* de tal virtud consistiría este “placer”! Mas en el libro décimo, como ya hemos adelantado, la *hēdonē* no se identifica con la actividad sino que es algo que sobreviene (*o no*) luego.

El argumento es el siguiente: toda sensación (*aísthēsis*) es una actividad (*enérgeia*) que, según el grado de perfección de aquello sobre lo que se vuelva, es más o menos perfecta. Si se vuelve sobre lo más noble (*kálliston*), entonces es la actividad más perfecta (*teleiotátē*) y es placentera (*hēdistē*):

pues el placer se da en toda sensación —y del mismo modo para el pensamiento (*dianoia*) y la contemplación (*theôria*)—; y la <actividad> *más perfecta* (*teleiotátē*) es *más agradable*; y la <actividad> de lo bien dispuesto hacia el mejor de sus objetos es *más perfecta*; y el placer perfecciona (*teleioi*) a la actividad (174b20).

No hay que descuidar, en este famoso pasaje, la equivalencia que se traza entre la actividad sensible, dianoética y contemplativa en lo que respecta a su ‘*disfrutabilidad*’, i. e. a la

posibilidad de que el placer las perfeccione. Asimismo, cabe destacar qué tipo de perfeccionamiento ejerce el placer sobre la actividad —con la cual, evidentemente, no se identifica sin más—: las sensaciones, pensamientos y *theôriai* (contemplaciones) son agradables, en primer lugar, según el grado de perfección de los objetos que les son propios; mas, por otro lado, “el placer perfecciona (*teleioi*) a la actividad no como un modo de ser inmanente (*héxis enupárchousa*), sino como cierto fin que sobreviene (*epigignómenon*) como la flor de la vida (*hōra*) en la edad madura (*akmē*)” (174b30). Es decir, el placer vuelve más perfecta, más completa a una actividad al alzarse como cierto fin o aspiración que la *trasciende* como tal —dado que, como se dijo, el ejercicio de la virtud se persigue independientemente del placer o no que suscite— y que, de hacerse presente, le da una ‘coloración’ que por sí misma —i. e. en tanto modo de ser *inmanente*— no tendría.

Vemos, así, la diversidad respecto de la caracterización de la *hēdonē* en el libro séptimo donde se le identificaba con el ejercicio de una actividad. No obstante, digámoslo nuevamente, tal diversidad no debería interpretarse apresuradamente como una contradicción —si por ello se entiende que “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido (*katà tò autón*)”—.¹⁹ En la medida en que no se trata aquí del mismo *concepto* de “placer” que en el libro séptimo —aun cuando el *término* sobre el cual gira la discusión sea el mismo— el hecho de que sea definido de manera diferente hace que las discusiones giren sobre temas distintos. Como hemos dicho antes, al hacer del placer una *enérgeia*, el libro séptimo parece avocarse al placer en tanto tal, mientras que el décimo atiende no a las actividades como algo disfrutable, sino al disfrute que dichas actividades podrían o no propiciar o generar más allá de sí mismas.

¹⁹ *Met.*, 1005b19, trad. T. Calvo Martínez.

Owen resuelve esta incongruencia en la definición de “*hēdonē*” afirmando:

cuando Aristóteles rechaza la tesis de que el placer es un proceso en *A* <sc. libro séptimo>, nos está diciendo lo que nuestros placeres son, qué es realmente disfrutado o disfrutable (*enjoyed or enjoyable*). Cuando rechaza la misma tesis con las mismas palabras en *B* <sc. libro décimo>, nos está diciendo cuál es la naturaleza del acto de disfrutar (*enjoying*).²⁰

Ross, por su parte, señala que en el libro décimo el lugar asignado anteriormente al placer —“un lugar exagerado”— es atenuado pasando a “una exposición más equilibrada”.²¹

Finalmente, el libro décimo deja como saldo una *hēdonē* alternativa entendida como apóstrofe o apósito de las actividades que puede perfeccionar volviéndolas más deseables al generar placer a partir de ellas. De todos modos, dichas actividades no se identifican con los placeres que suscitan dado que *podrían no suscitarlos*. Pero, si efectivamente no los suscitaran, se abre el siguiente interrogante: ¿implicaría esto que tales actividades serían menos perfectas o completas por el hecho de no generar placer? En la siguiente sección trataremos de argumentar en favor de una respuesta negativa.

Aristóteles abandonará la discusión en un punto que no tiene solución: la vida es un conjunto de actividades; el placer perfecciona las actividades; por lo tanto, todos los hombres aspiran al placer porque desean vivir. Mas, ¿deseamos la vida

²⁰ Owen, G. E. L., op. cit., p. 103. Pocas páginas antes: “abandonemos los intentos de construir un puente entre *A* y *B* y consideremos una declaración de independencia”, p. 100 (traducciones nuestras).

²¹ Ross, W. D., op. cit., p. 324. J. Annas señala otra posible inconsistencia en el tratamiento aristotélico del placer que tendría más que ver con lo que hemos dicho respecto de las diferencias entre el libro primero, por un lado, y el séptimo y décimo en bloque, por el otro. Tal inconsistencia (“*inconsistency*”) haría referencia a la valoración eminentemente *negativa* del placer en el primer caso, en oposición a la valoración *positiva* del segundo (op. cit., p. 290).

por causa del placer o el placer por causa de la vida? “Dejemos de lado la cuestión [...] pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no surge placer y el placer perfecciona toda actividad” (175a18).²²

c) ¿Aristóteles hedonista?

Esta potencial separación entre actividad y placer sumada a la consabida definición de la *eudaimonía* no como estado o disposición sino justamente como *enérgeia* —lo cual relegaría al placer a un segundo plano— nos enfrenta nuevamente con el problema del *lugar* que el placer ocupa en la propuesta aristotélica. Más arriba hemos dicho que la centralidad de la felicidad entendida como actividad del alma conforme a la virtud junto al estrecho vínculo existente entre las virtudes y el placer —“hacemos lo malo a causa del placer y nos apartamos del bien a causa del dolor” (104b10)—, parecía ubicar a este último en el centro de la escena. Sin embargo, ¿nos permitiría esto hacer de Aristóteles un hedonista aunque más no sea *sui generis*? ¿Toda posición filosófica comprometida con la centralidad de los placeres en la vida humana debe cargar el rótulo de “hedonista”? La respuesta a estos interrogantes radica, desde ya, en el significado que se atribuya al término “hedonismo”. Sin polemizar respecto de lo que constituye un claro ejemplo de *pollachôs legómenon*,²³ digamos que podría-

²² Es probable que hayamos dejado de lado cuestiones que podrían resultar de suma importancia, si el tema exclusivo de nuestro trabajo fuera el tratamiento aristotélico del placer; al no ser este el caso, tales omisiones quedan, al menos, explicadas.

²³ Una exposición sucinta pero detallada de las distintas variantes de hedonismo en la historia de la filosofía puede verse en J. Ferrater Mora, 1999, “hedonismo”. A modo de ejemplo, si comprendemos al hedonismo como la tendencia consistente en considerar que el placer es un bien opuesto al dolor (que es un mal), Aristóteles perfectamente podría ser considerado un hedonista tanto según el libro séptimo como según el décimo: “el hecho de que todos, tanto animales

mos considerar a Aristóteles “hedonista” si fuese el placer, en algún sentido al menos, aquello en virtud de lo cual deberíamos construir el plan de nuestras vidas si queremos llegar a ser felices; i. e. “si el placer es el simple fin al cual cada uno apunta”.²⁴ Según los primeros libros de *EN*, entonces, esto parecería posible; pero las precisiones aportadas por los libros séptimo y décimo desecharán esta posibilidad.

Ya hemos mostrado que es posible complementar la centralidad del placer de los primeros libros con el carácter principal de la prudencia en la determinación del medio virtuoso: apelando a la *sôphrosýnē* entendida como moderación de placeres y dolores cuya función sería la de salvaguardar aquella prudencia. Ahora bien, ¿significa esto que placer y prudencia se hallan en el mismo ‘nivel’ en cuanto a su fundamentalidad en la determinación de las acciones virtuosas constitutivas de la felicidad? Esto es, ¿operan ambas instancias ‘simultáneamente’ en dicha determinación?, ¿toda acción virtuosa es también placentera (pues, de no serlo, no la perseguiríamos)?

Consideramos que Aristóteles no es un hedonista en el sentido que hemos propuesto. Tomando el ejemplo de la valentía, término medio entre la temeridad y la cobardía, vemos que

la muerte y las heridas serán dolorosas para el valiente y contra su voluntad, pero se someterá pacientemente a ellas porque es algo hermoso y porque es vergonzoso no hacerlo. Y cuanto más posea la virtud toda y más feliz sea, más dolor sentirá ante la muerte, pues para un hombre tal vivir es máximamente digno (*málista áxion*); y éste, sabiendo, se desprenderá de los mayores bienes, y esto es doloroso. Sin embargo, no es nada menos valiente, sino quizás más [...] Así pues, no en todas las virtudes

como hombres, persigan (*diôkein*) el placer es una señal de que éste es, en cierto modo, el bien supremo (*tò áriston*)” (VII, 153b25); “los que señalan que no es un bien aquello a lo que todos tienden <sc. el placer> no dicen nada” (X, 172b35). Pero no es ese el modo en que comprenderemos aquí el término “hedonismo”.

²⁴ Así es como define J. Annas “hedonismo” en el artículo citado (p. 288, nuestra traducción).

subyace el actuar placenteramente, sino en cuanto se alcanza el fin (117b7 ss.).

La práctica concreta de la virtud se desentiende del placer concomitante ubicando dicho ejercicio —la consecución del “fin” virtuoso— en el verdadero centro de la escena ética. Si somos consecuentes con el ejemplo y con lo dicho hasta aquí, nos vemos obligados a comprender el placer del que se habla en la cita en términos del libro décimo, i. e. como cierto perfeccionamiento de una actividad que no lo necesita para realizarse. Así, la vida del (buen) soldado no conllevará al deleite o al disfrute sino más bien al dolor y al sufrimiento, lo cual no implica su infelicidad sino todo lo contrario, ya que, recordémoslo, él los considera “hermosos”.

De este modo, placer y virtud no parecen tan estrechamente ligados como podría parecer en un primer momento: la posición que uno adopte respecto del curso de su vida, esto es, la libre y voluntaria elección de un *páthos* virtuoso o vicioso (no hace falta recordar que, en este contexto, el mal no es involuntario), tendrá como consecuencia, entre otras cosas, una toma de posición respecto de los placeres aceptables y los rehuibles; de allí que Aristóteles no pueda ser un hedonista “porque no puede sostener que el placer es un fin simple, independientemente especificable, que todos persiguen sin importar su posición frente al mismo”.²⁵ Retomando, pues, la caracterización de la *hēdonē* del libro décimo —sc. “el placer perfecciona (*teleiôî*) a la actividad”— podemos completar nuestra interpretación agregando que la actividad que el placer perfecciona no sería en sentido estricto *incompleta* de no generarse dicho placer, ya que, citémoslo nuevamente, “en

²⁵ Annas, J., op. cit., p. 288. Annas agrega: “Para Aristóteles uno no puede perseguir el placer sin importar la valía moral de las acciones que constituyen los medios para obtenerlo. Más bien es a la inversa: es la propia concepción de la vida buena la que determina lo que para uno califica como placentero” (traducciones nuestras).

nada difiere si a tales <actividades> acompaña necesariamente el placer, pues las elegiríamos incluso si de ellas no surgiera placer” (174a4). Reafirmamos, entonces, el carácter esencial y propiamente principal de la virtud en tanto constitutiva y definitoria de la vida buena; el placer y el dolor son, *de facto*, principios que nos incitan a perseguir o rehuir vías de acción posibles, pero esto no implica que lo sean *de iure* si de lo que se trata es de acciones *éticamente relevantes*:

en tanto las actividades difieren por su bondad (*epieikeía*) o maldad —siendo unas dignas de buscarse, otras de rehuirse y otras ninguna de las dos cosas—, lo mismo contemplan ciertamente los placeres, pues existe un placer propio de cada actividad. Así pues, el placer propio de la actividad noble será bueno (*epieikēs*), y el de la mala, perverso (*mochthērā*) (175b25).

II. Epicuro: una terapéutica placentera

Tal como hemos mencionado en la Introducción los vínculos históricos que unen a Aristóteles con Epicuro distan mucho de aquellos que vinculan a Sócrates, a Platón y al mismo Aristóteles. De Platón podemos decir que, en cierto sentido, fue un socrático; del mismo modo podemos calificar a Aristóteles de platónico; incluso alguien podría hacer del mismísimo Sócrates —paradójicamente— un presocrático o un sofista si se avocara a rastrear las influencias que estos tuvieron sobre aquél. Sin embargo, la continuidad entre este conjunto de pensadores y quienes les siguieron luego de la muerte de Aristóteles (322 a. C.) no parece tan estrecha:

la totalidad de lo que suele llamarse filosofía antigua se divide en dos grandes masas esencialmente diferentes entre sí tanto por lo que respecta a su fondo cultural como asimismo con respecto a su carácter espiritual básico. Estas dos partes son, una, la filosofía griega, y otra la helenístico-romana.²⁶

²⁶ Windelband, W., 1955, p. 10.

El ‘límite’ entre ambos períodos sería, como dijimos, la muerte de Aristóteles.²⁷ Ahora bien, un comentario sobre el adverbio “esencialmente” con que Windelband caracteriza el modo en que ambas “masas” difieren: si bien es cierto que, como hemos dicho, no es cualitativamente equivalente la distancia que separa a la filosofía socrático-platónica de la aristotélica, de aquella que separa a este grupo de la estoica o de la epicúrea, no creemos que la diferencia sea tan “esencial” como para hablar de lo que en la Introducción llamamos, siguiendo a T. Kuhn, “cambio de paradigma”. Es decir, aun cuando en cierto sentido el mundo griego de los siglos quinto y cuarto dista mucho de la convulsionada era posalejandrina, con todo, tanto los Estoicos como los Epicúreos o los Escépticos tenían herramientas conceptuales para descifrar el legado académico o peripatético sin demasiada dificultad.²⁸ Sería pues recomendable discriminar, en este sentido al menos, la historia política de la historia de las ideas sin que esto implique, desde ya, un escorzamiento que autonomice radicalmente dos planos que en el fondo conviven en la conformación de una totalidad única. Sobre este tema comenta Boeri que “no hay buenas razones para suponer que la filosofía tuvo tan poca autonomía como para que su desarrollo hubiese quedado tan estrechamente atado a la historia política”.²⁹ Es decir, aun cuando la nueva realidad posalejandrina se distancie en diversidad de sentidos de un pasado que súbitamente se vuelve remoto, no debemos por ello pensar que los pensadores de ese ‘nuevo mundo’ no retomen un estado de la cuestión legado por dicho pasado. Ciertamente es que, de todos modos, esta distancia tendrá

²⁷ También suele tomarse como hito demarcatorio entre ambos períodos la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.).

²⁸ Al menos no tanta como nosotros o incluso los pensadores medievales y modernos, habitantes de mundos distintos al griego.

²⁹ Boeri, M., 2000, p. 11. Más adelante Boeri agrega que, si bien los puntos de partida de Epicuro son diferentes a los de sus pares “griegos”, hay que tener en cuenta que “está dialogando y a veces polemizando <con ellos>” (p. 15).

como consecuencia férreas críticas tanto al *modus* filosófico anterior como a sus metas y resultados, pero el hecho de que, por ejemplo, la física epicúrea sea fundamentalmente atomista (democrítea), da la pauta de que, no obstante, sobrevive un suelo común que permite vincular al primer helenismo con los tiempos de la Academia, el Liceo, o incluso anteriores.³⁰ Recordemos, asimismo, que los datos biográficos de Epicuro nos informan que tuvo un maestro platónico (Pánfilo) y otro peripatético (Praxífanos).³¹

Con esto queremos subrayar la licitud o al menos la plausibilidad de las hipótesis respecto de la influencia de miembros de la “filosofía griega” sobre sus pares de la “filosofía helenístico-romana”. Mas, por otro lado, es esto mismo lo que nos obliga a considerar al menos brevemente la repercusión que la caída del Imperio alejandrino tuvo en los “amantes de la sabiduría”. Sobre este tema todos los comentaristas e historiadores de la filosofía consultados coinciden en que “la civilización griega posterior a la muerte de Alejandro ofrece caracteres tan distintos de la anterior que se la ha llamado helenística para diferenciarla”.³² Es decir, “la época en que Epicuro vivió fue un período de grandes cambios. La *pólis*, la ciudad estado que garantizaba un espacio físico y moral, que ofrecía unos esquemas de conducta en los que el individuo se sentía casi seguro, se ha hundido definitivamente después de las aventuras de Alejandro”.³³ La disolución de

³⁰ El ejemplo de la física de Epicuro patentiza perfectamente lo que queremos decir: el hecho de que retome los postulados básicos de Demócrito para dar cuenta de la organización de la *phýsis* nos permite ver la *continuidad* que lo une a sus antecesores; pero un agregado fundamental, la *parénklisis* (que Lucrecio llama *clinamen*) que libera al individuo de las redes del determinismo atomista, nos permite comprender la realidad histórico-cultural que lo distanciaba, a su vez, de ese pasado.

³¹ Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae...*, X, 13-14.

³² Malet, A., 1965, p. 160.

³³ Jufresa, M., 1991, p. XII.

la red de contención que aportaban los muros de la *pólis* tuvo como consecuencia sobresaliente una redefinición de una cultura griega que dejaba de lado las pretensiones nacionalistas al tiempo que se cosmopolitizaba abandonando así al individuo a su propia suerte individual; el hombre había dejado de ser un “animal político” para convertirse en “ciudadano del mundo”: “aunque la ciudad estaba allí, sus murallas, como alguien ha dicho, se habían derrumbado”.³⁴ La despolitización se manifestó en la pérdida de sentido de la pertenencia a la *pólis* en tanto condición *sine qua non* para el ejercicio y realización de la propia humanidad. La célebre máxima epicúrea “*lathē biôsas*” evidencia dicho contraste un siglo después de la confección de la *República* y la *Política* en las que concebir al hombre por fuera de su realidad política era impensable; i. e. “el que no puede ejercer la vida comunitaria (*koinôneîn*) o no necesita nada debido a su autosuficiencia, no es parte (*méros*) de la ciudad, sino una bestia o un dios” (*Pol.*, 1253, a, 27). En conclusión: la hecatombe producto del derrumbamiento del Imperio alejandrino nos compele, por un lado, a considerar que el mundo sobre el que filosofa Epicuro ha cambiado; mas, por otro lado, no debemos descuidar cierta continuidad en el ámbito del pensamiento filosófico que nos permita construir puentes entre ambas realidades. El desafío que dejamos planteado es detectar hasta dónde llega la continuidad y cuán profunda es la ruptura.

El hedonismo de Epicuro

Si bien hay algunos elementos que manifiestan explícitamente las influencias aristotélicas en la filosofía epicúrea —v. g. la clasificación de los placeres en corporales e intelectuales—³⁵

³⁴ Dodds, E. R., 1997, p. 222.

³⁵ Cfr. para Aristóteles *EN*, 1153a20 (*hai apò tou theôreîn kai manthaneî hēdonai*) y 1153b33 (*hai sômatikai hēdonai*); para Epicuro *Carta a Meneceo*, 131,

hacer de Aristóteles un antecedente de Epicuro partiendo sólo de esto sería a nuestro entender simplificar demasiado la cuestión. En la presente sección comentaremos tanto el sentido en que el tratamiento epicúreo del placer podría vincularse con su par aristotélico —sobre todo en lo que hace a la distinción entre el deleite cinético (“kinético”) de recuperación de un equilibrio perdido y el goce de la estabilidad restablecida (“katabemático”)— como el *lugar* que ocuparía la *hēdonē* en la *Ética*. Por último, una aclaración: el hecho de que en el apartado inmediatamente siguiente (“a”) mostremos cómo el modo en que Epicuro comprende el placer parece reproducir los tres sentidos en que lo hacía Aristóteles no debe conducirnos apresuradamente a hacer de aquél algo así como un “peripatético”; lo que haremos será simplemente trazar ciertos paralelismos que podrían sugerir que las investigaciones sobre la naturaleza del placer efectuadas en el Jardín no se realizaron *ex nihilo* sino bajo la posible influencia de algunos elementos de la propuesta aristotélica. Es menester discriminar esto de lo que intentaremos hacer en el apartado subsiguiente (“b”) donde veremos que, si bien la conceptualización epicúrea de la *hēdonē* puede retomar trazos de Aristóteles, ello no significa que ocupe el mismo sitio en la arquitectura de su *Ética*.

a) El concepto epicúreo de “*hēdonē*”

Ya hemos dicho que el contexto socio-cultural y político en el que se desarrollan las enseñanzas del Jardín se define, entre otras cosas, por el estado de indefensión de un individuo que deja de hallar en el seno de la comunidad política el ámbito propicio para el ejercicio de su humanidad con vistas a su

donde se define a la *hēdonē* como “el no sufrir dolor en el cuerpo ni perturbación en el alma” (*tò mēte algeîn katà sōma mēte taráttesthai katà psychēn*). Una distinción análoga puede encontrarse también en *República*, 328d y 585b ss., y *Filebo*, 31d ss.

realización en la vida buena o “felicidad”. Las líneas fundamentales de la Ética epicúrea parecen apuntar al *temor* como el principal flagelo que aqueja al nuevo hombre ‘liberado’ de la seguridad de la *pólis*:

es necesario observar que la principal turbación (*tárachos*) surge en las almas humanas al considerar que las mismas cosas pueden ser bienaventuradas e inmortales [...]; también <surge> en el esperar (*prosdokân*) o sospechar (*hypopteúein*) algún mal eterno conforme a los mitos; y además por temer (*phobouménous*) a esa falta de sensibilidad (*anaisthēsía*) que se da en el morir [...]. La imperturbabilidad (*ataraxía*) surge por liberarse de todas estas cosas.³⁶

En esta línea, por otra parte, Dodds ha hablado de “miedo a la libertad”.³⁷

Los textos de Epicuro sobre temas específicamente éticos que nos han llegado son tres: la *Carta a Meneceo* (*CM*), las *Máximas capitales* (*MC*) y el llamado *Gnomologio vaticano* (*GV*). Las últimas dos compilan, es sabido, un conjunto de sentencias que, a modo de aforismos en algunos casos, dictan ciertas pautas sobre cómo manejarse en la vida para vivirla bien. La *Carta a Meneceo* es un texto en prosa bastante más extenso que las sentencias en el cual hallamos una serie de consejos prácticos y concretos que, si bien no parecen demasiado ‘académicos’ en su formulación —en el sentido actual del término—, sí reproducirían los lineamientos generales del pensamiento epicúreo. Pues bien, el objetivo de las escuetas sentencias y de la carta parece ser la extirpación de un malestar, de un “dolor”³⁸ corporal o intelectual proveniente, en un

³⁶ *Carta a Heródoto*, 81-82.

³⁷ Dodds, E. R., op. cit., cap. 8.

³⁸ Los términos epicúreos comúnmente traducidos por “dolor” son al menos tres: *pónos* y *algēdôn* (en referencia al dolor físico), *lýpē* (en referencia a la perturbación anímica). Otros términos utilizados por Epicuro que entrarían en el mismo campo semántico serían *tárbos*, *phóbos*, *óchlos* (de donde *aochlesía*), *tarachē* (de donde *ataraxía*).

caso, de ciertas carencias sufridas por nuestro cuerpo, y en el otro, de las falsas creencias que perturban al alma; el camino que conduce a la cura de estas falencias es la filosofía. Estos males, por su parte, no son privativos de clases o grupos etarios sino que aquejan a todos los hombres; de allí que “nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse en la vejez de filosofar se fatigue; pues para la salud del alma nadie es inmaduro o maduro en demasía” (CM, 122).³⁹ Siguiendo un esquema de oposiciones común en el mundo griego clásico, Epicuro opondrá a estos dolores el “placer” (*hēdonē*); esto es, como contrapartida de las carencias de un hombre aquejado por turbaciones tanto somáticas como psíquicas se erigirá al placer como “principio y fin de una vida feliz” (CM, 129). Detengámonos un momento, pues, en el concepto de “*hēdonē*”.

El término refiere originalmente a los placeres o goces sensoriales; de allí su filiación original con lo corporal en tanto sede de los estímulos sensoriales.⁴⁰ Ya hemos dicho que tanto Epicuro como Aristóteles (y antes Platón) extienden el placer a instancias que trascienden lo estrictamente sensual; es decir, ambos reconocen ciertos placeres ‘mentales’ o ‘intelectuales’.⁴¹ Avancemos, pues, sobre la clasificación epicúrea de los placeres en “*kinéticos*” (“*cinéticos*”) y “*katastemáticos*”.

Hasta ahora hemos dicho que el placer parece definirse, en general, como aquello que sobreviene cuando el dolor se re-

³⁹ Las traducciones de la CM son de M. Boeri, op. cit. Las demás son nuestras.

⁴⁰ Cfr. Liddell-Scott-Jones, 1996, s. v.

⁴¹ Dejamos de lado la cuestión de la jerarquización de los placeres “de la carne” y los “de la mente”. En el caso de Epicuro la demarcación es tan clara que, moribundo, puede escribirle a Idomeneo: “la enfermedad de la vejiga <lit. de retención de líquidos> y la disenteria prosiguen su curso sin admitir ya incremento en su habitual agudeza; pero a todo eso se opone el gozo (*chaïron*) del alma por el recuerdo de nuestras conversaciones pasadas” (*Carta a Idomeneo*, Diógenes Laercio, *Vitae...*, X, 22; Us. 138). De todos modos, para Epicuro la distinción no es, teniendo en cuenta su Física de base atomista, tan tajante como para Platón y Aristóteles: “cuerpo y mente se hallan uno con otra en físico contacto; las sensaciones placenteras son hechos ‘corporales’ ” (Long, A., 1994, p. 74).

tira: “la supresión (*hypexaíresis*) de todo dolor es el límite (*hóros*) de la magnitud de los placeres; allí donde hubiera placer, mientras persista en el tiempo, no existe ni dolor físico (*algēdôn*) ni anímico (*lýpē*) ni ambos en conjunto” (*MC*, 3). Más adelante comentaremos qué consecuencias puede tener el hecho de que el placer, es decir, lo que debería constituir la piedra fundamental de un “hedonismo”, se defina como ausencia de dolor (en el cuerpo y el alma, es decir, *aponía* y *ataraxía*). Dejando por un momento esta cuestión de lado, vemos que Epicuro distingue dos modos diferentes de sentir placer. Mas para poder dar cuenta de esto debemos dar algunas precisiones sobre el significado de “sentir dolor”.

La Física epicúrea es de cuño atomista, es decir, concibe un *kósmos* organizado según dos principios rectores: átomos y vacío.⁴² Recordemos que una de las consecuencias inmediatas del atomismo es la corporalización de toda la realidad, es decir, no existe nada incorpóreo (*asômaton*). El ser humano tampoco escapa a la corporeidad del universo epicúreo: incluso su alma es corporal.⁴³ De este modo, la naturaleza (*phýsis*) humana no es más que un complejo compuesto (*áthroisma*) de átomos y vacío (trasmisor interatómico del movimiento) funcionando armónicamente. Ahora bien, puede suceder —de hecho sucede— que la armonía se pierda y que el equilibrio

⁴² Para mayores precisiones sobre los antecedentes atomistas —democríteos particularmente— de Epicuro, cfr. Long, A., op. cit., pp. 40-49, y García Gual, C., 1996, cap. 5. Long incluso arriesga (p. 44), en la misma línea que nuestra propuesta para la *Ética*, que la física epicúrea podría intentar resolver problemas planteados en la *Física* de Aristóteles.

⁴³ “Debemos creer que el alma es un cuerpo de partes sutiles (*sôma leptomerés*) y disperso por todo el organismo compuesto (*áthroisma*)” (*Carta a Heródoto*, 63). Esto es así porque “no es posible concebir lo incorpóreo (*asômaton*) por sí mismo a no ser el vacío (*kenón*), y el vacío no puede ni realizar (*poiêsai*) ni sufrir (*patheîn*) nada sino sólo proveer (*paréchomai*) el movimiento entre los cuerpos. De modo que quienes dicen que el alma es incorpórea hablan locuras (*mataízousin*) pues, si esto fuese posible, no podría ni realizar ni sufrir nada” (ibid., 67).

natural sea aquejado por las carencias naturales de un ser vivo, v. g. la sed o el hambre. Es allí cuando sentimos dolor (en este caso corporal): en la pérdida de cierto tipo de ‘homeostasis’ natural. Dice al respecto C. García Gual: “esa *hēdonē* es el estado natural de los seres vivos, mientras que el dolor, tanto en su vertiente física (*pónos*) como espiritual (*lýpē*), es algo que interrumpe la armonía placentera del organismo”.⁴⁴ De lo dicho hasta aquí podemos inferir inmediatamente que, si la ruptura de la armonía natural es dolorosa, entonces la conservación de dicha armonía será placentera; esto es justamente lo que cree Epicuro: “débil (*asthenēs*) es la naturaleza para lo malo, pero no para lo bueno; en los placeres, en efecto, se conserva (*sôizetai*), en los dolores (*algēdósi*), al contrario, se diluye (*dialýetai*)” (GV, 37). De allí que un primer sentido del placer esté vinculado con este *movimiento* de recomposición de la naturaleza; es decir, tomar al tener sed o comer al tener hambre son placenteros en la medida en que contribuyen a restablecer el equilibrio perdido producto de una falta.⁴⁵ Estamos ante una satisfacción cinética por el hecho de que esta clase de goce radica en el proceso o movimiento mismo de restitución del equilibrio natural; esto es, el placer “kinético” no es lo que sobreviene *una vez que* la sed ha sido saciada, sino el que proporciona la acción misma de saciarla. Como se ve, esto supone una falta previa a sanar paulatinamente, a diferencia del otro tipo de placer, el “katasemático”, que surgirá *una vez que* se haya recobrado el equilibrio.

Veamos, pues, las similitudes con el planteo aristotélico. En primer lugar reparemos en la terminología utilizada: cuando Aristóteles distinguía una naturaleza que goza al recompo-

⁴⁴ García Gual, C., op. cit., p. 154. En la misma línea interpretativa, afirma Long que “el dolor es ruptura de la constitución <atómica> natural” (op. cit., p. 71).

⁴⁵ Ya Platón había tratado el tema de los placeres en la recomposición de la armonía natural dañada por la sed y el hambre: cfr. *Filebo*, esp. 31d2 ss. y 53c ss.

nerse luego de una carencia (*éndeia*) previa,⁴⁶ utilizaba para dar cuenta de dicha recomposición, de tal ‘saciamiento’, el verbo “*anapleróô*”. Cuando Epicuro se refiere al cumplimiento de un placer lo hace, si bien no con el mismo verbo, con dos derivados de la misma forma original: “*sympleróô*” (*MC*, 26) y “*ekpleróô*” (*GV*, 21).⁴⁷ Aun cuando esto no implique, ni mucho menos, que Epicuro pueda haber estado en contacto con la letra aristotélica, sí da la pauta, creemos, de que ambos pensadores podrían haber querido dar cuenta del mismo fenómeno dado que se sirven de elementos léxicos pertenecientes a un mismo campo semántico —el de la *plērôsis*—. Es decir, no sólo han identificado cierto tipo de satisfacción placentera que se da en el movimiento de restitución de un equilibrio natural que ha sido mellado por una falta, sino que además comparten la figura de la *kínēsis* para dar cuenta de este ‘proceso’, y la figura de la *plērôsis* para dar cuenta de la meta del mismo:

eso de vivir felizmente es la finalidad (*télos*); ciertamente es en vista de este fin que lo hacemos todo [...]; y una vez que esto nos ha sobrevenido, se apacigua toda la tempestad del alma, no teniendo que encaminarse el ser viviente hacia algo que le falta (*pròs endéon ti*), ni que buscar otra cosa con la que habrá de completar (*symplērôsetai*) el bien del alma y del cuerpo (*CM*, 128).

La *éndeia* como origen del proceso placentero de recuperación de cierta *plērôsis* original podría ser, fuera de contexto,

⁴⁶ *EN*, 153a2 (citado supra, p. 8).

⁴⁷ Liddell-Scott-Jones traen como primera traducción de “*anapleróô*”: “*to fill up a void*”; de “*sympleróô*”: “*to help to fill*”; y de “*ekpleróô*”: “*to fill quite up*”. Las diferencias, como se ve y como las preposiciones indican, no eliminan la noción básica del “llenado” (*fill*) —“*plēróô*”: “*to make full*”—. Por último, Epicuro utiliza en la *Carta a Heródoto*, 48, la negación de la forma sustantivada de *anapleróô* (término utilizado por Aristóteles en *EN*): *antanaplerôsis* en tanto “des-composición”. Cfr. también *República*, 585b, donde Platón opone el vacío (*kenón*) a la *plērôsis*.

un postulado aristotélico —teniendo en cuenta que también tiene como *télos* el vivir felizmente.

Sin embargo, no será este placer ‘en movimiento’ la piedra fundamental de la propuesta epicúrea sino el placer llamado “katastemático” (*katastēmatikē*). Ya hemos dicho que el adjetivo deriva del verbo *kathístēmi* —de donde “*katastēma*”— en tanto “poner”, “colocar”, “establecer”; de aquí que lo *katastēmatikón* sea lo “establecido”, lo completado o saciado. Boeri se refiere a los placeres katastemáticos en términos de “movimiento firme o estable que debe darse en la imperturbabilidad y la ausencia de dolor”.⁴⁸ Es decir, “cuando el organismo sufre un desequilibrio <sc. una *éndeia*>, experimentamos dolor; pero en cuanto ese dolor desaparece <proceso que es a su vez placentero en términos de placer kinético> alcanzamos el placer katastemático, definido por esa ausencia de dolor”.⁴⁹ Este nuevo tipo de placer, definido como “imperturbabilidad y ausencia de dolor” (*ataraxía* y *aponía*), no presupone, como su par kinético, un dolor previo que sanar sino que consiste en el ejercicio de la propia naturaleza restablecida, naturaleza que es en sí placentera.⁵⁰ Pocas líneas después del pasaje citado, Boeri agregará que “el bien de la vida humana, lo que produce felicidad, es el placer katastemático”. Es decir, el fin de aquel proceso regenerativo que llamábamos “placer kinético” es un estado también placentero pero que supone la estabilidad, la completud de una naturaleza en equilibrio, compuesta, plena —i. e. un *plērôma*—; la felicidad será parcialmente definida —pues se hace exclusiva referencia al plano somático— como la “sólida estabilidad de la carne”.⁵¹

⁴⁸ Boeri, M., op. cit., p. 35.

⁴⁹ García Gual, C., op. cit., p. 157 (agregados nuestros).

⁵⁰ “el estado placentero es lo natural” (García Gual, C., op. cit., p. 159, cfr. el pasaje citado supra, de la p. 154).

⁵¹ Us. p. 122, 15 (*sarkòs eustathès katastēma*). Contra esta tesis que identifica cierto placer surgido en la estabilidad somática y anímica, cfr. *Filebo*, 43d ss., y *República*, 584a ss., donde Platón niega que la ausencia de dolor sea placentera.

Vemos así que Epicuro, tal como Aristóteles, propone dos tipos de placer: uno procesual (kinético) y otro estable (kataktemático).⁵² A su vez, ambos autores parecen jerarquizarlos de igual manera: recordemos que Aristóteles hablaba, en el libro séptimo, del movimiento reconstitutivo como placentero por accidente (*katà symbebēkós*), i. e. no era el “placer” esencial. En la misma línea, dirá que “la actividad no es sólo del movimiento sino también de la inmovilidad (*akinēsia*), y el placer reside más en el reposo (*ēremía*) que en el movimiento” (*EN*, 154b26). Ya hemos dicho que Epicuro, por su parte, identifica explícitamente la vida feliz como un estado de saciamiento, de completud (*CM*, 128, citado supra); cuando su composición atómica está armónicamente organizada, el ser vivo no tiene que “buscar otra cosa con la que habrá de completar (*symplērōsetai*) el bien del alma y del cuerpo” porque nada le falta, porque se realiza o, lo que es equivalente, porque es feliz.

Los ecos aristotélicos parecen nítidos en la taxonomía epicúrea de los placeres; mas las resonancias parecen provenir, al menos hasta ahora, sólo del tratamiento que se le da en el libro séptimo de *EN*. ¿Qué sucede con la reformulación del décimo libro, aquella que hacía del placer no una actividad sino cierto “perfeccionamiento” de la actividad? Recordemos que Aristóteles decía allí que el placer no sólo no constituye cierto tipo de movimiento —dado que, entre otras cosas, éste supone la rapidez y la lentitud como características esenciales, cosa que el goce no admite— sino que en sentido estricto

⁵² “Tanto el uso técnico de este vocablo <sc. ‘placer’> como la distinción señalada de los tipos de placer tienen un antecedente directo en Aristóteles, quien también distingue entre placer en movimiento y en reposo” (Boeri, op. cit., p. 34); “es interesante advertir, como sugirió ya Diano, que en la concepción epicúrea puede haber algún eco de las ideas aristotélicas” (García Gual, op. cit., p. 158); “es sumamente probable que Epicuro estuviera familiarizado con ciertas ideas que expone Platón en el *Filebo*, y puede ser que también haya sido influido por algunas nociones aristotélicas, especialmente por la noción de placer ‘en movimiento’ y placer ‘en reposo’” (Long, op. cit., p. 68).

tampoco es una actividad sino algo que, de sobrevenir, lo hace posteriormente “perfeccionando” o “completando” dicha actividad. De lo dicho hasta aquí sobre la propuesta epicúrea no parece haber nada comparable con el libro décimo de *EN*. Pero aún no hemos dicho todo.

Aristóteles hablaba del placer como perfeccionamiento de la actividad en términos de “cierto fin que sobreviene (*epigignómenon*) como la flor de la vida (*hōra*) en la edad madura (*akmē*)” (174, b, 30). En su momento dijimos que este completarse de la actividad —que por cierto no se da en todos los casos—, parecía denotar cierta ‘coloración’ que se añadía al ejercicio de la misma. W. D. Ross dice respecto de este pasaje que “[...] Aristóteles distingue el placer de la actividad; reconoce una diferencia entre él y las verdaderas actividades [...] no es algo que hagamos, sino una especie de *coloración* que acompaña al cumplimiento de tales o cuales cosas”.⁵³ El hecho de que Aristóteles distinga en el libro décimo de *EN* el placer de la actividad supone necesaria y lógicamente que esta última ya no sea un placer en sí misma —como en el libro séptimo—; es decir, la *hēdonē* no es una actividad sino cierta ‘dimensión’ que viene *a posteriori* sobre ella como un manto que la completa (tal como la flor de la vida en el momento oportuno).⁵⁴ Recordemos asimismo que este completarse no era de ningún modo condición necesaria ni suficiente para que una acción fuera éticamente relevante para el ejercicio de la felicidad (en tanto vida virtuosa), ya que v. g. la valentía se practica en el dolor. De este modo, repitámoslo, el placer ha dejado de identificarse con la *enérgeia* para devenir un apósito o complemento que puede (*o no*) acompañarla: en este sentido hablábamos de ‘coloración’ de la actividad.

⁵³ Ross, W. D., op. cit., p. 327 (destacado nuestro).

⁵⁴ Nótese que tanto el matiz de posterioridad cronológica como la idea de algo que deviene ‘por encima’ de la actividad están mentados en el verbo *epigígnomai* con su prefijo preposicional “*epi*”.

Epicuro también recogerá este tercer modo de comprender el placer. Respecto del placer corporal, en la *MC*, 18, se dice que “no se acrecienta (*apaúxetai*) el placer en la carne una vez que (*epeidán*) se ha extirpado (*exairéô*) definitivamente el dolor conforme alguna carencia (*éndeia*) sino que sólo se colorea [...] (*poikílletai*)”. Esta coloración, embellecimiento o *diversificación* que deviene una vez que el dolor ha sido satisfecho en sentido estricto no parece ser un placer en sí mismo; ni siquiera “acrecienta” el placer que se ha obtenido ya eliminado el dolor.⁵⁵ Pero, ¿cómo se articula esta ‘coloración’ en la propuesta epicúrea?

Con respecto a los placeres kinéticos y katastemáticos, Boeri sostiene que “no se oponen sino que, más bien, se complementan”.⁵⁶ Esta tesis se justifica en el hecho de que, según su interpretación, la satisfacción de los primeros —sc. “la voz de la carne: no tener hambre (*mē peinên*), no tener sed (*mē dipsên*), no tener frío (*mē rhigoûn*)” (*GV*, 33)— constituye un primer escalón necesario pero no suficiente para la consecución de los segundos —sc. “no sentir dolor en el cuerpo ni perturbación en el alma” (*MC*, 131 *in fine*)—. La ‘coloración’ que sobreviene luego de haber alcanzado el placer katastemático —que en el caso de Epicuro, a diferencia de Aristóteles, ya no es estrictamente placentera sino diversificadora (*poikíllesthai*) del placer ya alcanzado— también puede ser organizada en la lógica de la propuesta epicúrea. Las carencias señaladas en *GV*, 33 (hambre, sed, frío), son ejemplos de aquello que deseamos remendar *natural* y *necesariamente*; i. e. la “voz de la carne” constituye un primer tipo de deseo (*epithymía*) “natural y necesario”. Retomando la propuesta de

⁵⁵ Digamos, no obstante, que la diversificación (*poikíllesthai*) podría interpretarse como un nuevo placer kinético que sobreviene una vez alcanzado el katastemático (cfr. Long, op. cit., p. 73). Quedaría por resolver, no obstante, la cuestión de la existencia de cierto tipo de placer kinético que no seguiría a una carencia (*éndeia*).

⁵⁶ Boeri, M., op. cit., p. 32.

Boeri, podemos decir que la satisfacción primaria de tales deseos —sc. el placer kinético— se complementará cuando el dolor cese y devenga el placer katastemático. Mas llegados a este punto natural y necesario, es decir, una vez extirpado el dolor, existe una instancia postrera que, si bien satisface un deseo natural, no es en modo alguno necesario:⁵⁷ “naturales pero no necesarios son los <deseos> que sólo colorean (*poikilloúsas*) el placer pero no extirpan (*hypexairouménas*) el dolor” (*MC*, 29). La sed nos compele natural y necesariamente a saciarla; mas esto puede hacerse con agua o con vino; en ambos casos sanaríamos la carencia y restableceríamos el equilibrio, pero con el vino existe un plus que, en términos de lo que el dolor (la sed) estrictamente es, no es en modo alguno necesario (aunque siga siendo natural). Este ‘plus’ que agrega el hecho de que la sed haya sido saciada con vino en lugar de agua es lo que diversifica o colorea el placer obtenido y, según lo dicho, sobreviene “una vez que (*epeidán*) se ha extirpado el dolor”; mas, nuevamente, “si escogemos el pescado en vez del pan, el placer no se incrementa, sólo ‘varía’ ”.⁵⁸ Por otra parte, acostumbrarse a lo innecesario perturba el camino hacia uno de los mayores bienes, la autarquía (*autárkeia*), necesaria para que “en caso de no tener muchas cosas, con pocas nos contentemos” (*CM*, 130).

Así, esta tercera dimensión, atinente a la taxonomía de los placeres, reactiva ciertos ecos aristotélicos que resuenan desde las páginas del libro décimo de *EN*. Hallamos, pues, cierta instancia adicional que se adosa al ejercicio del placer propiamente dicho que puede *o no* surgir; el hecho de que no surja no implica, en sintonía con Aristóteles, una disminución del placer, ya que “*no se acrecienta* el placer en la carne una vez que se ha extirpado el dolor por alguna carencia sino que sólo se colorea”. Mas es necesario hacer una aclaración: las simi-

⁵⁷ Para la taxonomía completa de los deseos cfr. *CM*, 127 *in fine*, y *MC*, 29.

⁵⁸ Hossenfelder, M., 1993, p. 265.

litudes serían casi totales si leyésemos el libro décimo de *EN* desde la perspectiva del séptimo, es decir, si *no* comprendiésemos el placer como el perfeccionamiento de la actividad sino como algo que se identifica con la actividad misma; es decir, lo que en este punto sí distancia al planteo aristotélico del epicúreo es que para este último la ‘coloración’ adicional *no sería en sentido estricto un placer* sino una diversificación de un placer identificado eminentemente con el goce katastemático como ausencia de dolor y perturbación; para Aristóteles, por el contrario, en el libro décimo el perfeccionamiento o completarse de la actividad *es en sí mismo el placer*. Por esto decíamos que la similitud se completaría sólo adoptando como definición esencial del placer aristotélico la dada en el libro séptimo de *EN*, lo cual implicaría que lo dicho en el décimo dejaría de ser ‘placer’ en sentido estricto, tal como la coloración epicúrea. No obstante, las reminiscencias aristotélicas permanecen dado que así como Epicuro considera que la diversificación (*poikíllesthai*) del placer satisface un deseo natural pero no necesario por el hecho de que la felicidad —entendida como *aponía* del cuerpo y *ataraxía* del alma— no necesita de tal diversidad para alcanzarse, Aristóteles ya había desplazado del centro a este tipo de complemento diversificador —que en el libro décimo de *EN* llamaba “placer”—, ya que una felicidad consistente en el ejercicio de la virtud no lo necesita aunque sí pueda tender naturalmente a ello.

Finalizamos, así, el tratamiento epicúreo de la *hēdonē* y sus vínculos con la propuesta aristotélica. Ya hemos dicho que las repetidas similitudes entre ambos planteos no deben conducirnos a hacer de Epicuro un seguidor de Aristóteles ni mucho menos. Mas sí creemos que tales puntos en común pueden servirnos, en primer lugar, para corroborar el dato biográfico según el cual el fundador del Jardín estudió con un peripatético; en segundo lugar, para confirmar su lugar como parte del desarrollo de conceptos filosóficos fundamentales de la

Grecia clásica. Seguidamente veremos que aun cuando la clasificación de los placeres sea sumamente similar, el *lugar* de la *hēdonē* en la economía de ambas propuestas no parece tan consonante.

b) El lugar del placer en la ética

Para Long “la gran diferencia entre Platón y Aristóteles, por una parte, y Epicuro por la otra, gira en torno a la relación que establecen entre la felicidad y el placer”.⁵⁹ Avancemos, pues, sobre esta diferencia.

Un fundamental pasaje de la *CM* tematiza la taxonomía de los deseos (*epithymíai*) dado que “una consideración no desviada de aquellos <sc. de los deseos> sabe conducir toda elección y toda evitación hacia la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, puesto que eso de vivir felizmente es la finalidad” (*CM*, 128). En este pasaje podemos ver que, tal como postulaba Aristóteles —“ hacemos lo malo a causa del placer y nos apartamos del bien a causa del dolor” (*EN*, 104, b, 10)—, el placer y el dolor parecen estar implicados tanto en nuestras acciones como en nuestras omisiones. Ahora bien, en el texto citado, Epicuro habla más bien de los deseos (*epithymíai*) que de los placeres. Ya hemos dado algunas precisiones sobre el vínculo existente entre los deseos y los placeres; recordemos, no obstante, que los deseos éticamente relevantes —i. e. aquellos que eliminarán el dolor abriendo las puertas de la felicidad— son los *naturales* (*physikaí*) y *necesarios* (*anankaíai*). Volvamos, a continuación, al modo en que Epicuro entiende el placer: “la supresión (*hypexáiresis*) de todo dolor es el límite (*hóros*) de la magnitud de los placeres; allí donde hubiera placer, mientras persista en el tiempo, no existe ni dolor físico (*algēdôn*) ni anímico (*lýpē*) ni ambos en con-

⁵⁹ Long, op. cit., p. 68.

junto” (*MC*, 3). Es decir, si el placer proviene de la *a-ponía* (del cuerpo) y de la *a-taraxía* (del alma), evidentemente un deseo que se define por tener por objeto aquello que eliminará el dolor, va a ser un deseo que proporcione placer. De aquí que los deseos naturales y necesarios, i. e. aquellos sin los cuales no es posible lograr la reconstitución del equilibrio natural, sean tales en la medida en que su cumplimiento proporciona placer y, por ello, guían nuestras elecciones y huidas conduciéndonos a la vida feliz. El vínculo que existe entre el sentir placer y el no sentir dolor es estrecho —“en tanto digamos que el placer es el fin [...] hablamos de no sentir dolor en el cuerpo ni perturbación en el alma” (*CM*, 131)—, mas esto no significa que sean lo mismo.⁶⁰

Abordemos a continuación el carácter principal del placer en la *Ética epicúrea*.

⁶⁰ En afirmaciones de este tipo se fijará M. Hossenfelder (op. cit.) para abonar su tesis de que Epicuro es hedonista *malgré lui* dado que “no es posible deducir el placer del requisito de estar libre de dolor. Resulta incomprensible el que alguien que no sienta placer no pueda estar de todas maneras libre de dolor [...]; la preocupación última de Epicuro no es el placer sino la paz interior” (p. 255). En esta línea, dirá que la *a-taraxía* y la *a-ponía* no son definiciones de “felicidad” sino más bien de “in-felicidad”; i. e. no tendríamos una definición en términos positivos. No discutiremos aquí las tesis de la autora, simplemente digamos que el gran supuesto que maneja es que el placer *katastemático* —la felicidad epicúrea— se identifica sin más con la ausencia de dolor, i. e. que no introduce ninguna variante cualitativa que supere tal estado de mera impasibilidad. Dicho supuesto podría ser al menos cuestionado a partir del siguiente pasaje: “justamente necesitamos del placer cuando sentimos dolor *debido a la ausencia (mē pareínai) de placer* y cuando no sentimos dolor no necesitamos placer” (*CM*, 128). Vemos aquí que así como no necesitamos placer cuando no sentimos dolor, sentimos este último cuando no sentimos placer, lo cual significa que así como el placer puede pensarse como ausencia de dolor, éste también puede ser considerado ausencia de placer; a la obvia cuestión de cuál prevalece, es decir, cuál viene primero, Epicuro responde que el placer es “*principio* y fin de una vida feliz [...] el bien *primero* y connatural” (*CM*, 129). Sobre este pasaje señala Boeri que “la supresión del dolor, efecto totalmente negativo, no es el contenido del placer, sino que éste se produce cuando el dolor ha sido suprimido” (nota 30 a la traducción en la op. cit.). Por último, recordemos que, según hemos dicho, el estado natural del hombre —una armoniosa organización atómica— es placentero, con lo cual lograr la *ataraxía* y *aponía* parece ser algo más que la mera ausencia de dolor.

“Es por esta razón que decimos que el placer es principio y fin de una vida feliz, pues lo hemos reconocido como el bien primero y congénito, y a partir de él damos comienzo a toda elección y a todo rechazo” (CM, 129). Al igual que Aristóteles, Epicuro parece identificar el placer que nuestras acciones nos deparan como aquello en lo que nos fijamos en el momento de optar entre dos posibles alternativas. Sobre esto último, no hay que olvidar que los textos con los que estamos trabajando son de ética y por ello involucran cierta posición sobre un modo de vida que, en el marco del eudemonismo helenístico, tendrá a la felicidad como *télos*; es decir, Epicuro también tiene en mente la búsqueda de aquel ‘criterio’ que nos permita discernir los caminos a seguir y aquéllos a evitar —sc. las elecciones (*hairéseis*) y huidas (*phygaí*)—. Así, podemos detectar el lugar central de la *hēdonē* en la propuesta epicúrea en la medida en que constituye el verdadero camino hacia la felicidad:

si las cosas que producen placer a los <moralmente> insalvables (*asôtoi*) los liberaran de los temores de la mente (*diánoia*) respecto a los fenómenos celestes, la muerte y los dolores corporales (*algédones*), y además les enseñaran el límite (*péras*) de los deseos, *no tendríamos nada que reprocharles a éstos*, saciados por todas partes de placeres y carentes siempre de dolor corporal y anímico (*oúte tò algoûn oúte tò lypoúmenon*), lo cual es precisamente lo malo (MC, 10).

La violencia que la máxima citada ejerce sobre las costumbres griegas contemporáneas a Epicuro es equiparable a la supuesta admisión indiscriminada al Jardín de cualquier tipo de asistente. El placer es un bien tan central y fundamental en la vida práctica epicúrea que hace de su antónimo, el dolor, el verdadero y supremo mal: el resultado de esto es que el *ásôtos*, quien está perdido, moralmente inutilizable —es decir, quien no tiene *sôtería*, salvación— no es reprochable si lo que le produce placer *a él* lo aparta de los temores que perturban su

alma. Vemos, pues, que entre los anhelos de Epicuro no se halla una moral universal que tienda a homogeneizar los valores a fin de lograr la convivencia comunitaria; la comunidad epicúrea tiene cuatro paredes claramente identificables y se apoda “Jardín”.⁶¹ Aquel que la ética clásica hubiese considerado un insalvable halla en los textos de Epicuro la posibilidad de hacer su propio camino sin ser criticado por su tipo de vida, siempre y cuando sus placeres ahuyenten las mentiras (sc. los dolores del alma) y demarquen un límite que no atente contra la autarquía por abultar lo innecesario. Nuevamente, la llave para la felicidad está en el placer, pues “a partir de él damos comienzo a toda elección y a todo rechazo, y en él venimos a dar cuando juzgamos todo bien con la afección (*páthos*) como norma” (CM, 129). Vemos, así, que la vida feliz se alcanza en la consecución de aquellos placeres que, cual *phármakon*, sanan el dolor restituyendo nuestro equilibrio natural; esta es, por otra parte, la definición epicúrea del *sophós*, quien “tal como no escoge el alimento más abundante sino el más placentero, así tampoco disfruta del tiempo más duradero, sino del más placentero” (CM, 126). Tratando de aconsejarnos nuevamente en dirección a la autarquía, Epicuro destaca la capacidad del sabio de vivir la vida de modo *cualitativamente* placentero, no *cuantitativamente*.

Podría resultar evidente a primera vista la distancia que existe entre la Ética aristotélica y la epicúrea por cuanto esta última tiene por cimiento y cima al placer, mientras que aquélla, aun cuando en un comienzo ubique al placer en el centro de la escena, finalmente lo desplaza dando lugar a una virtud que, en tanto pilar fundamental, no necesita del placer para ser tal. Esta conclusión proviene de nuestro examen de la *hēdonē* en

⁶¹ Señala Long: “Epicuro nunca insinúa que el interés de los demás haya de ser preferido o valorado independientemente del interés del sujeto. La orientación del hedonismo es cabalmente referida a sí” (op. cit., p. 75).

ambos autores y de la virtud en particular en Aristóteles; mas ¿qué sucede con la *aretē* en Epicuro? Para completar nuestro trabajo debemos reseñar, aunque no sea más que brevemente, la concepción epicúrea de la virtud.

c) La *aretē* y el hedonismo epicúreo

¿Son la virtud y el placer dos conceptos contradictorios? ¿Son, acaso, simplemente contrarios? ¿O es posible hablar de *complementariedad*? Según hemos visto, Aristóteles no afirma la contradictoriedad entre *aretē* y *hēdonē*, si bien finalmente reserva el lugar de lo mejor (*táriston*) para la virtud: el placer queda relegado como instancia que podría o no sobrevenir al ejercicio de aquélla. Esto tiene como consecuencia el hecho de que una vida feliz podría ser alcanzada independientemente del placer, sin que ello ubique a Aristóteles en la línea del estoicismo por hacer del hombre feliz un impasible *apathēs*:⁶² “los que afirman que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen, voluntaria o involuntariamente, un sinsentido” (*EN*, 153b20). El hecho de que virtud y placer no estén necesariamente unidos y/o codeeterminados implica que, *de iure* al menos, el ser *eudaímōn* descansa en la actividad virtuosa —incluso si en dicha actividad se involucrara cierto dolor como se vio en el ejemplo de la valentía—. Lo que resulta llamativo es que, una vez ‘separadas’ *aretē* y *hēdonē* en los primeros capítulos del libro décimo de *EN*, en el momento de caracterizar la “felicidad perfecta” (*teleía eudaimonía*) —sc. la contemplación (*theōría*)— Aristóteles diga lo siguiente: “la actividad del intelecto, siendo teórica (*theōrētikē*), parece distinguirse tanto por su seriedad, como por no aspirar a ningún fin más allá de sí misma, y por poseer un placer propio (*hēdonē oikeía*) que además

⁶² Cfr. supra, nota 5.

acrecienta (*synaúxei*) al mismo tiempo la actividad” (178, b, 18). Evidentemente la actividad conforme lo más perfecto que hay en nosotros no puede carecer del placer como elemento constitutivo —que incluso “acrecienta” a la actividad—, cosa que sí puede suceder si se define “*eudaimonía*” como vida virtuosa. Esta ‘doble’ apreciación sobre la *hēdonē* deja abierta la posibilidad de pensarla como posible *suplemento* de la felicidad (adscripta o no a la virtud) o bien como su *complemento* (si se piensa en la contemplación).

En el caso de Epicuro sí tendremos un claro ejemplo de complementariedad entre placer y virtud. La *MC*, 5 reza: “no es posible vivir placenteramente sin vivir prudente, noble y justamente; ni vivir prudente, noble y justamente sin vivir placenteramente”. La máxima no podría ser más explícita en cuanto a la necesidad de *phrónēsis*, nobleza (*tò kalón*) y justicia (*dikaiosýnē*) para vivir placenteramente —sc. para ser feliz— y a la inversa. Mas esto no debe inducirnos a considerar a las virtudes epicúreas como fines en sí mismos alternativos al placer; ellas constituyen más bien un complemento que facilita la purga de los dolores por cuanto “el placer requiere, para su logro, un razonado aquilatar las ventajas y desventajas relativas de un acto o situación dados, una capacidad para controlar deseos cuya satisfacción pueda envolver dolor para el agente, liberación de temor al castigo y otros tales”.⁶³ Es decir, en Epicuro existiría algo así como un “cálculo hedonista” que pondera las diversas circunstancias particulares propiciando la cura de los dolores y la consecución de placer. Justamente será la prudencia (*phrónēsis*) aquella virtud que acompañará el desarrollo de la autosuficiencia (*autárkeia*) personal posibilitando la independencia respecto de deseos innecesarios, es decir, posibilitando aquel ‘cálculo’: “ni las borracheras ni las continuas juergas, ni los goces con adolescentes y mujeres, ni los pescados y demás manjares cuantos

⁶³ Long, op. cit., p. 75.

ofrece una mesa suntuosa generan una vida dulce (*hēdýs*), sino el sobrio razonamiento (*nēphôn logismós*) capaz de indagar las causas de toda elección y huida, y capaz de desechar las opiniones a partir de las cuales la más grande inquietud se adueña de las almas. *De todo esto es principio y máximo bien la prudencia (phrónēsis)*” (*CM*, 132); a continuación se repite textualmente la *MC*, 5. El término “*logismós*”, adscrito aquí a las capacidades de la prudencia, da la pauta de que el ‘cálculo’ del que hablamos es racional, es decir, el hedonismo epicúreo no aboga en favor de cualquier placer, en cualquier caso y en toda circunstancia; tal como mencionábamos más arriba, el *ásôtos* debe encontrar los límites en sus placeres. Epicuro concluye el pasaje de la *CM* redundando en la complementariedad: “las virtudes son connaturales a la vida placentera, y el vivir placentero es inseparable de ellas” (132 *in fine*).⁶⁴

La centralidad de la prudencia —que se manifiesta en la moderación (*sôphrosýnē*)— nos permite confirmar que Epicuro es un filósofo griego clásico y que, si bien forma parte de lo que se ha llamado “Helenismo”, el culto de la templanza es un nuevo elemento que lo convierte en bisagra entre un mundo que se derrumba y otro que ve la luz. Lo que sí ha sido modificado en el epicureísmo es el carácter *final* de las virtudes, reubicadas aquí como *medios* capaces de conducir al placer, único fin que Epicuro reconoce: “las virtudes se eligen precisamente por el placer, no por sí mismas, como la medicina por la salud” (Us. 504).⁶⁵

Sin agotar el tema de las virtudes epicúreas, cerramos sí nuestro breve comentario al respecto.

⁶⁴ “El justo es el más imperturbable (*ataraktótatos*), y el injusto está repleto de la mayor perturbación” (*MC*, 17). Recordemos que la felicidad consiste en la *aponía* del cuerpo y la *ataraxía* del alma.

⁶⁵ Para las virtudes como medios para el placer cfr. García Gual, op. cit., p. 188; Long, op. cit., p. 75, y Boeri, op. cit., p. 34.

IV. Finale

Conscientes de no haber agotado los tópicos éticos que podrían vincular a Aristóteles con Epicuro —hemos dejado de lado, por ejemplo, el tratamiento de la amistad— y de que, dada la distancia cronológica y simbólica que nos separa del período, las conclusiones determinantes no forman parte de nuestro repertorio de metas y posibilidades, nos hemos aventurado, no obstante, a mostrar no sólo que Epicuro habría conocido las enseñanzas peripatéticas, sino también cómo habría sido influenciado por ellas. Recorriendo tanto los textos éticos aristotélicos dedicados a la naturaleza y al lugar del placer en la búsqueda de la felicidad, como los fragmentos epicúreos al respecto, hemos hallado numerosos elementos para considerar los primeros como antecedentes del hedonismo epicúreo. El (primer) Liceo y el Jardín se han vinculado de dos modos distintos: por un lado los unió su proximidad temporal, pero por el otro se desarrollaron en mundos totalmente distintos. Esto pudo tener como consecuencia, según hemos intentado mostrar, la herencia de ciertas temáticas que en ningún caso fueron aceptadas sin anteponer el tamiz que la nueva realidad impuso. Si bien Aristóteles no fue un hedonista y Epicuro no defendió una “moral de la virtud”, sus escuelas lindan en el camino del desarrollo histórico de los conceptos filosóficos clásicos, lo cual los hace formar parte de una misma cosmovisión, de un mismo paradigma de pensamiento que ubicó a la felicidad como meta incuestionable del hombre, aun cuando hayan diferido en los caminos para alcanzarla. Esto último puede confirmarse atendiendo a los fines ulteriores que ambos pensadores tienen en mente. Aristóteles dirá respecto de la vida contemplativa que “sería superior a la del hombre, pues no en tanto hombre vivirá de este modo, sino por cuanto algo divino (*theiôn ti*) se da en él” (177b25); el hombre es feliz participando de la realidad divina, participa-

ción que no le está vedada: “contra los que dan consejos, no es necesario pensar, siendo hombre, cosas humanas y, siendo mortal, cosas propias de mortales, sino que, en la medida que sea posible, es necesario hacerse inmortal y efectuar todas las cosas para vivir conforme lo más excelente que hay en uno mismo” (177, b, 33). Si agregamos a esto que el *theós* aristotélico siente placer, i. e. “el dios goza siempre un placer único y simple” (154, b, 26), la coincidencia con Epicuro respecto de la aspiración a la vida divina en el ejercicio de la felicidad se vuelve más evidente. Finalmente, de lo que se trata en ambos casos es de ser feliz, de realizarse como lo que se es, de completar la propia naturaleza; quien logre tamaña empresa merecerá ser alabado como un dios por cuanto habrá logrado la dicha reservada a los inmortales...

De estas cosas, entonces, y de las que te son afines ocúpate contigo mismo de día y de noche con alguien semejante a ti, y nunca serás perturbado ni en la vigilia ni en el sueño; en cambio vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se parece a un ser viviente mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.

Carta a Meneceo, 135

BIBLIOGRAFÍA

General

- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997.
 FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1999.
 FREUD, S., *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, tomo III.
 KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
 MALET, A., *Historia de Grecia*, Buenos Aires, Hachette, 1965.
 RIST, J. M., *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica, 1995.
 WINDELBAND, W., *Historia de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nova, 1955.

Aristóteles y Epicuro

- ANNAS, J., "Aristotle on pleasure and goodness", en Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's ethics*, Berkley-Los Angeles, University of California Press, 1980.
- BOERI, M., y L. Balzaretto (coords.), *Epicuro (vida, doctrinas morales, testimonios)*, Rosario, H y A, 2000.
- , "Introducción" a Boeri, M., y L. Balzaretto, *Epicuro (vida, doctrinas morales, testimonios)*, Rosario, H y A, 2000.
- BRUNDSCHWIG, J., "El argumento de la cuna en el epicureísmo y el estoicismo", en Schofield, M. y G. Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza*, Buenos Aires, Manantial, 1993.
- FURLEY, D., "¿Nada para nosotros?", en Schofield, M., y G. Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza*, Buenos Aires, Manantial, 1993.
- GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1996.
- HOSSENFELDER, M., "Epicuro-hedonista malgré lui", en Schofield, M., y G. Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza*, Buenos Aires, Manantial, 1993.
- JOACHIM, H. H., *Aristotle-The Nicomachean ethics*, Londres, Clarendon Press, 1962.
- JUFRESA, M., "Estudio preliminar a las Obras completas de Epicuro", Barcelona, Tecnos, 1991.
- LONG, A., *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 1994.
- NUSSBAUM, M., "Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles", en Schofield, M. y G. Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza*, Buenos Aires, Manantial, 1993.
- OWEN, G. E. L., "Aristotelian pleasures", en *Articles on Aristotle*, Londres, Duckworth, 1977.
- ROSS, W. D., *Aristóteles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985.

Recursos instrumentales

- BONITZ, *Index Aristotelicus*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955 (*secunda editio*).
- LIDDELL-SCOTT-JONES, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Thesaurus Linguae Graecae*, versión electrónica en CD-ROM.