

Vol. 10
Nº 1 / 2007

ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de estudios de
filosofía platónica y cristiana



udp

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Vicerrectoría Académica
Universidad Diego Portales
Santiago de Chile



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

**Vicerrectoría Académica
Universidad Diego Portales
Santiago de Chile**

ΔΙΑΔΟΧΗ

Diadokhē: revista de estudios de filosofía platónica y cristiana®

ΔΙΑΔΟΧΗ es una revista editada por la Vicerrectoría Académica
de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile

Director: Óscar Velásquez
Secretario: David Morales

Consejo Editor

Antonio Arbea (Santiago)
Anneliese Meis (Santiago)
Graciela Ritacco (Buenos Aires)

Corresponsales

Fernando Navarro (Argentina)
Víctor Hugo Méndez Aguirre (México)

Consejo Asesor

Francisco García Bazán (Codirector emérito, Buenos Aires)
Werner Beierwaltes (München) - Alberto Caturelli (Córdoba)
Annick Charles-Saget (Paris-Nanterre) - Kevin Corrigan (Saskatoon)
Miguel Cruz Hernández (Madrid) - Otto Dörr (Santiago) - John F. Finamore (Iowa)
Humberto Giannini (Santiago) - Gastón Gómez Lasa (Santiago)
Gary M. Gurtler, S.J. (Chicago) - José Montserrat i Torrents (Barcelona)
Gerard J.P. O'Daly (London) - Héctor Jorge Padrón (Mendoza)
Jean Pépin (París) - Roberto Radice (Milano) - Thomas M. Robinson (Toronto)
Francesco Romano (Catania) - Carlos Steel (Leuven)

La Revista *Diadokhē* se distribuye por suscripción o por canje.
Su valor para Chile es de 4.000 pesos y para el extranjero es de US\$ 20 (flete aéreo incluido).

LA DIALÉCTICA DEL PLACER Y LA JUSTICIA EN EL EPICUREÍSMO

Blanca A. Quiñónez

Universidad Nacional de Tucumán

Resumen

Nos proponemos analizar la crítica que realiza Plutarco al epicureísmo en sus obras: *Contra Colotes* y *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*.

Según el pensador de Queronea, la vida buena se la debemos a los filósofos que añan justicia y ley para refrenar los deseos, participando de la comunidad. En cambio, los epicúreos proclaman que el bien se encuentra en el vientre y que las virtudes carecen de valor sin el placer. Por eso, proponen una vida innoble y propia de las bestias, de manera que las leyes o el gobernante son necesarios para evitar que cada individuo devore a sus vecinos, ya que los animales buscan el placer, pero desconocen la justicia divina.

Nuestra hipótesis es que el autor neoplatónico ha hecho una lectura unilateral de las fuentes epicúreas, de manera que interpreta al placer desde una perspectiva puramente sensible y, en consecuencia, el hombre queda reducido a un ser irracional.

Palabras clave: Plutarco, Epicuro, placer, justicia, ley.

Abstract

Our purpose is to analyze the criticism performed by Plutarch to Epicureanism in his works: Against Colotes and It is Impossible to Live Pleasantly in the Manner of Epicurus. According to the thinker of Chaeronea, we owe good life to philosophers, who combine justice and law to restrain wishes, participating in the community. In contrast, the epicureans proclaim that the good is located in the belly, and that virtues are worthless without pleasure. That is why, they propose a life ignoble and peculiar to beasts, so that the laws or the ruler are necessary to avoid that each individual devour their neighbors, since animals seek pleasure, but do not know divine justice.

Our hypothesis is that the Neo-Platonist author has done a one-sided reading of Epicurean sources, so that he interprets pleasure from a purely sensitive perspective and, accordingly, man is reduced to an irrational being.

Key words: Plutarch, Epicurus, pleasure, justice, law.

En su escrito *Contra Colotes*, el filósofo neoplatónico Plutarco de Queronea intenta refutar a aquel discípulo de Epicuro que había publicado previamente un libro titulado *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos*, dedicado al rey Ptolomeo II, con la esperanza de convencerlo de que se ocupara de la filosofía.

Según Plutarco, la vida buena se la debemos a los filósofos, de quienes hemos tomado el razonamiento que aúna justicia y ley para refrenar los deseos. Ahora bien, vivir una vida buena es vivir participando en la comunidad, queriendo a los amigos y siendo temperante y justo; por el contrario, nada de esto es posible para los epicúreos, quienes proclaman que el bien se encuentra en el vientre y sostienen que por todas las virtudes juntas no pagarían ni una moneda de cobre agujereada, si de todas ellas se suprimiera totalmente el placer. De ahí que los demás filósofos los acusen de proponer una vida innoble y propia de las bestias (1107 c-d).

En consonancia con esta reducción de la vida a la propia de las bestias, desde la lectura de Plutarco, Colotes sostiene que

Quienes establecieron leyes y normas y propusieron que las ciudades fueran gobernadas por reyes y magistrados procuraron a la vida humana una gran seguridad y tranquilidad y la libraron de perturbaciones. Pero si alguien elimina estas cosas viviremos una vida de bestias salvajes, y cualquiera que se encuentre con otro poco menos que lo devorará¹.

Sin embargo, para Plutarco estas palabras no son ni justas ni verdaderas, porque, aunque alguien eliminara las leyes, si dejara las enseñanzas de Sócrates y de Platón, los hombres no nos devoraríamos unos a otros ni viviríamos como salvajes; por el contrario, aborreceríamos lo malo y honraríamos la justicia por su propia bondad, considerando que tenemos en los dioses unos buenos gobernantes y en los daímones los guardianes de nuestra vida. Ellos nos conducirían a tomar a la virtud como lo más valioso y a realizar de modo racional lo que suele hacerse contra la voluntad, por respeto a la ley.

Esto significa que para Plutarco se vivirá salvajemente cuando se eliminen las leyes pero permanezcan en pie los argumentos que exhortan al placer y no se tenga confianza en la Providencia divina; es decir, cuando los hombres se burlen del ojo de la justicia que siempre es guiado por la mirada próxima del dios (1124 e).

En otros términos, en el epicureísmo las leyes o algún gobernante que tenga en sus manos la justicia son necesarios para que su glotonería animada por el ateísmo no lo lleve a devorar a sus vecinos (Colotes,

¹ (Cfr. Lucrecio *De natura reru.*, V 925-1457). Para una amplia explicación, ver: García Gual, *Epicuro*. Editorial Alianza. Año 1986. 2da. edición, pp: 198-209.

1123a). En efecto, argumenta Plutarco, los animales no conocen nada mejor que el placer ni saben de la justicia divina ni veneran la belleza de la virtud; tal como lo señala la perspectiva de Metrodoro.

Según Plutarco, Epicuro escribió en su *Carta a Anaxarco* “Yo exhorto a placeres continuos y no a virtudes vacías y necias que conllevan inciertas esperanzas de frutos” (Frag. 42 Arrighetti). Esta afirmación, cuya fuente no menciona Plutarco, contradice la doctrina epicúrea de la virtud, la que está íntimamente unida al placer; recordemos que la virtud de la *phrónesis* o sabiduría práctica, es la verdadera meta del sabio epicúreo.

Las consecuencias de la supresión de las leyes y el seguimiento de las normas epicúreas, a cambio de otros razonamientos filosóficos, conducirían a la adopción de garras de lobos, dientes de leones, panzas de bueyes y garras de camellos, puesto que, convertidos en bestias, al carecer de lenguaje y escritura, expresarían los sentimientos y estas doctrinas con rugidos, relinchos y mugidos. En otros términos, todos los sonidos que emitirían servirían para manifestar solamente el placer presente o futuro del vientre y de la carne (125b), del mismo modo que los animales mueven la cola, como si fuese la voz con que saludan.

Este tipo de personas, sujetas a pasiones brutales, necesitan de leyes y organización social, gobierno y sistemas legislativos, aunque son precisamente ellos los que desobedecen estas instituciones y las eliminan totalmente; además, se apartan e incitan a sus discípulos a apartarse de la vida pública. Postulan la primacía de la imperturbabilidad sobre los imperios, pues afirman que ser rey es un error, ya que el atenerse a la naturaleza excluye ocupar voluntariamente un cargo público.

Por el contrario, para Plutarco la creencia en los dioses, las plegarias y juramentos constituyen el soporte religioso que mantiene unidos a los pueblos y otorga la estabilidad de los gobiernos.

Colotes critica a quienes en sus vidas cumplieron con el deber de administrar sus bienes y de servir a sus ciudades. Para refutarlo, Plutarco recuerda que Demócrito aconseja instruirse en el arte de la guerra, habituarse a soportar las fatigas, lo cual produce grandes y brillantes honores. También Parménides y Empédocles colaboraron con el cumplimiento de las leyes cívicas; Sócrates evitó la fuga por respeto a la polis; Meliso participó en batallas navales y Platón se ocupó de los gobiernos y condenó la tiranía de Siracusa; Aristóteles también escribió sobre Política, cuya ciencia es arquitectónica.

Por el contrario, alega nuestro lector, ningún epicúreo se destacó como legislador, magistrado o líder del pueblo ni ha muerto por una causa justa; es decir, ningún servicio público es mencionado positivamente en los escritos de los filósofos del Jardín, sostiene Plutarco. En efecto, cuando lo hacen, añade, es para exhortar a no participar en política y no hablar en público y para aconsejar que rehuíamos la compañía

de los reyes; además, se burlan de los hombres de Estado y procuran destruir su reputación. Por eso es comprensible que Metrodoro, en su obra *Sobre la filosofía* diga que:

Algunos sabios, por un exceso de vanidad, vieron con tan buenos ojos el desempeño de tareas políticas que se dejaron llevar por los mismos deseos que Licurgo y Solón en sus discursos sobre los modos de vida y sobre la virtud.

Esto significa que para los filósofos del Jardín los preceptos de Solón, que apuntaban a evitar las riquezas y el lujo excesivos mediante la ley y la justicia en Atenas, y la legislación de Licurgo en Esparta, sólo merecen la risa y la burla por parte de quienes se consideran a sí mismos verdaderamente libres.

Al respecto, Epicuro en su obra *Casos Dudosos* se pregunta si el sabio hará algo que esté prohibido por las leyes sabiendo que no será descubierto; a esto responde: “No es aquí viable una afirmación categórica, es decir “lo haré, pero no quiero admitirlo”; esto significa que su guerra no es contra los legisladores sino contra las leyes.

Por otra parte, señalemos que en una carta a Idomeneo el maestro exhorta a su destinatario a “no vivir esclavizado por las leyes y las opiniones, en la medida en que no dispongan penas para las ofensas recibidas del vecino” (Frag. 61, Arrighetti). Por lo tanto, razona Plutarco, si abolir leyes y gobiernos significa destruir los fundamentos de la vida humana, y resulta que eso es lo que hacen Epicuro y Metrodoro, la acusación lanzada por Colotes contra los demás filósofos es tan grave como su certera exposición de las palabras y doctrinas de Epicuro (1127e). De este modo, los epicúreos disuaden a sus secuaces de participar en la vida pública y se irritan con quienes lo hacen; también hablan con desprecio de los primeros y más sabios legisladores y exhortan a desdenar las leyes si no llevan aparejadas el miedo a la pena y el castigo. En realidad, reflexiona Plutarco, los epicúreos son esclavos carentes de educación y merecen un látigo de huesos con el cual se castiga a quienes faltan a los ritos de la Diosa Madre.

Por cierto, cabe aclarar que Epicuro no niega la existencia de los dioses; por el contrario, señala que constituyen el modelo de felicidad del sabio porque gozan de una felicidad e imperturbabilidad que no es alterada por las desventuras de los hechos humanos. En un ser perfecto, sostiene Epicuro, no cabe el deseo propio de los humanos, de modo que ellos tampoco se dejan comprar con oraciones, ofrendas y sacrificios. No está, por lo tanto, lejos de las críticas de Platón al antropomorfismo divino en el *Eutifrón*.

Otro escrito de Plutarco estrechamente unido al *Contra Colotes* –tanto por su contenido como por su fecha de composición– es *Sobre*

la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro. En esta obra el autor dirige sus críticas al epicureísmo en general, y en especial a su doctrina ética que pone al placer físico como fin de la vida humana. Critica la unilateralidad del concepto epicúreo de placer que trae aparejado la privación de los placeres concomitantes a las más altas actividades del hombre, ya que provienen del alma.

En su desarrollo argumental, el seguidor de Platón señala la insuficiencia de la tesis –mal interpretada– de que el principio epicúreo de la vida humana es el placer corpóreo, debido a que es impuro al estar mezclado con el dolor (1087d-1088d). Entendemos que esta crítica está realizada desde la perspectiva del *Filebo* de Platón, en el cual el ateniense establece la distinción entre placeres mixtos y placeres puros: mientras los primeros mezclan el placer con el dolor, aquellos provenientes de la ciencia matemática o de la contemplación estética no son precedidos ni seguidos del dolor y son denominados placeres verdaderos.

Por el contrario, en el epicureísmo se habla de la distinción entre placeres estáticos y placeres en movimiento, la cual no corresponde estrictamente a la que realiza Platón, ya que ambos tipos de placeres pueden darse en una u otra dimensión, sea corpórea o anímica; así, por ejemplo, la alegría es un placer anímico en movimiento; reconocemos además que esta distinción es bastante problemática en la obra de Epicuro, por lo cual ha recibido múltiples interpretaciones.

Lo que nos interesa destacar empero es la inconsistencia de la argumentación crítica de Plutarco, quien finalmente reconoce que para Epicuro el asiento de la felicidad está en el alma, pese a que diga erróneamente que ésta se orienta siempre a la búsqueda de los placeres sensuales, sean presentes, futuros o pasados.

Con distintos argumentos, en suma, el neoplatónico refuta la filosofía epicúrea que, desde su lectura, reduce al hombre a nivel del animal, al dejar de lado tanto la vida contemplativa como la vida activa.

Nos detendremos en esta última, ya que Plutarco acusa injustamente a los epicúreos de antisociales, negadores de toda organización política.

Por cierto, reconocemos que, como hijos de su tiempo, de igual modo que los estoicos, en la doctrina del Jardín los intereses por el poder y la participación en la vida pública estaban relegados con respecto a la búsqueda de la tranquilidad del hombre, la cual se identifica con la carencia de deseos innecesarios tanto del cuerpo como del alma.

Sin embargo, la comunidad epicúrea estaba sostenida en la amistad, un bien divino que invita a la felicidad; en este sentido, recordemos que para Aristóteles es la base de la amistad política, una condición indispensable para la armonía en la vida de toda organización social. También Platón en el *Banquete* coloca a la *philia* como base de la polis; basta recordar las últimas páginas de esta obra en la cual el Eros filo-

sófico se proyecta de maestro a discípulo para encaminarlo –a través del discurso– a su inserción armónica en la vida de la comunidad.

Ahora bien, nos ha llamado la atención que todos los ejemplos que da Plutarco para destacar la supremacía de los valores políticos se refieran al poder y la gloria. Leemos al respecto su admiración por la siguiente frase: “Por mis decisiones fue segada la fama de Esparta” (1098a).

Por Pausanias (IX, 15,6) sabemos que se trata del primer verso que se leía en la estatua de Epaminondas erigida en el ágora de la Acrópolis de Tebas. También menciona nuestro intérprete las gestas de Trasíbulo, Aristides y Milcíades, es decir, ilustres guerreros que procuraron la salvación de los griegos, tarea que –escribe Metrodoro a su hermano– no les corresponde a los miembros de la comunidad epicúrea. En cambio, para Plutarco, nada hay superior a los placeres que brotan del amor por los demás y del honor (1098e).

Al atribuir a los epicúreos la fastuosidad en las comidas, Plutarco pone como ejemplos de austeridad a Epaminondas y a Alejandro. Olvida así que Epicuro recomienda dejar de lado los banquetes y comer lo que apague el hambre y la sed, es decir, pan y agua, ya que el queso y el vino eran consumidos excepcionalmente en su comunidad.

En otros términos, Plutarco considera que tener buena reputación es agradable y vivir sin ella es doloroso; además ve como ignominia la inactividad, el ateísmo, la voluptuosidad y la indiferencia; de este modo, la actividad política, el mando militar y el desempeño de cargos públicos proporcionan lustre y buen nombre, atributos que deben ser negados a los epicúreos (1080d).

Para finalizar nuestras reflexiones, en cuanto a lo prometido en el título, analizaremos la teoría de la justicia en el epicureísmo: En primer término, digamos que la distinción realizada previamente por uno de los interlocutores de este escrito, Aristodemos, nos servirá de punto de partida: Las personas pueden ser clasificadas en injustas y malvadas; pertenecer a la mayoría o común de las gente o bien ser, en tercer lugar, hombres virtuosos y sensatos (Cfr. 1101 c-d y 1102d).

Los epicúreos –según la perspectiva neoplatónica– pertenecen a la primera categoría, puesto que aquéllos parten del supuesto de la imposibilidad de que la bondad carezca de un fundamento trascendente; en otros términos, los miembros del Jardín solamente gozan de los placeres del vientre, dado que no veneran a los dioses, están lejos de la esperanza en una vida ultraterrena, y por ende se limitan a disfrutar del momento, libres de toda preocupación futura por el más allá.

Por el contrario, nosotros pensamos que el gran aporte de la doctrina que comentamos es haber cimentado toda una ética sobre el hombre mismo. De allí que merezca el nombre de “humanismo” en sentido genuino.

El análisis de los textos sobre la justicia en Epicuro revela, ante todo, la independencia del sabio con respecto a las preocupaciones que brotan del quehacer político, por lo cual recomienda liberarse del mismo (*Sentencias Vaticanas*, 58). Empero, por otro lado, el fundador del Jardín señala que en la vida del sabio se conjugan el placer y la justicia. Dice al respecto:

“No es posible vivir placenteramente si no se vive una vida sabia, bella y justa, ni vivir una vida sabia, bella y justa sin vivir placenteramente” (*Máximas Capitales*, V).

Advertimos que Epicuro no se opone a quienes –impulsados por su propia naturaleza– se dedican a la vida pública, satisfaciendo de este modo sus deseos de elogio y de fama que acompañan a esa actividad (Frag. 555, Usener).

Ahora bien, heredero de sus predecesores, recoge la distinción de los sofistas y de Aristóteles entre la justicia en general y la justicia particular. En las *Máximas Capitales* dice:

Lo justo es en general lo mismo para todos, ya que representa lo conveniente para las relaciones sociales entre los pueblos. En lo particular sin embargo la justicia no es igual para todos, puesto que depende a veces del lugar y de las distintas causas (XXXV).

Coherente con su afirmación de que el hombre es el fundamento de sus propias obras, define el fundador del epicureísmo a la justicia como un vínculo que tiende a la armonía entre los diversos grupos sociales; sin embargo, dada la diversidad de las culturas, “dicha conveniencia armoniosa” adquiere movilidad y sentido de acuerdo a aquéllos; de este modo, las normas son diversas en cada sociedad y resultan justas en la medida en que contribuyen a la paz y tranquilidad de todos.

Esto significa que el criterio de valoración de una norma es la utilidad que proporciona para la buena convivencia. En consecuencia, a pesar de que dicha norma fuera considerada justa por la ley, si la experiencia mostrara su ineficacia para la armonía social, debe entenderse que no era en realidad justa.

Estas consideraciones nos remiten a un pasaje de la *Política* de Aristóteles, en el cual observa el autor que una ley es valiosa en la medida en que está apoyada por el uso por parte de los miembros de la comunidad, y va más lejos aún al decir que la ley brota de la costumbre. En tal sentido, estamos lejos de la teoría platónica de la justicia que considera a ésta como la realización de un valor trascendente e inmutable que debe ser respetado sin reparo alguno.

Reconocemos empero que hay cierta incoherencia en la afirmación epicúrea de que *la imperturbabilidad es el mayor fruto de la justicia* (Frag. 208, Arrighetti). Mas, en un intento de salvar la unidad de su filosofía, podríamos entender que hay un deseo de que se dé en la comunidad humana una total armonía, semejante al modelo de la naturaleza que es necesario seguir, en cuanto en ella no se hace ni se recibe daño.

No debemos dejar de lado, por otra parte, que nos encontramos con una filosofía de la interiorización de la acción humana, de modo que lo que Epicuro denomina “el obrar de acuerdo a nosotros mismos” está por encima de cualquier componenda política. Así, la supremacía del juez interior convierte al sabio o filósofo en un ser independiente, para quien las leyes no son necesarias para no cometer injusticia, sino para impedir que sea víctima de ella (Frag. 207, Arrighetti).

Recordemos que Epicuro ya no tiene la pretensión de educar políticamente al futuro gobernante; sin embargo, expresará una inmensa alegría cuando alguno de ellos haya alcanzado el progreso moral (Diógenes Laercio, *Vida de Epicuro*, 1, 121 b, 8).

En tal sentido, debe comprenderse que su fiel discípulo Colotes haya dirigido su escrito a Ptolomeo II, con la esperanza de convertirlo a la filosofía. Como podemos observar, este propósito no está lejano del que tuvo Platón al arriesgar su vida para orientar hacia la reflexión y la moderación a los dos Dionisios, tiranos de Siracusa.

Sin embargo, como toda filosofía es en cierta medida hija de las preocupaciones de su tiempo, las de Plutarco brotan de una tremenda inseguridad, la cual solamente encuentra su refugio en el respeto y el temor a los dioses, de manera que desde aquí debemos leer e interpretar sus críticas al epicureísmo. Y de cualquier manera, aunque ellas no resulten precisas y sean unilaterales, nos ayudan al encuentro de nuestras propias ideas, puesto que a menudo éstas surgen de la confrontación y el diálogo con aquellas que nos inquietan o nos perturban intelectualmente.