

ÉTICA DEL PLACER. CULPA Y FELICIDAD EN EPICURO

John Fredy Lenis Castaño

Instituto de Filosofía-Universidad de Antioquia, Colombia

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar la actualidad de la crítica epicúrea a las supersticiones morales, específicamente aquellas relacionadas con la culpabilidad y, con esta, la depuración de algunos obstáculos para lograr la felicidad terrena. Para ello se hace el análisis de varios aspectos claves de la ética de Epicuro: Ethos y physis; Ética del deseo; Culpa y corporeidad; Resistencia in situ; Moral de la amistad; Política y justicia; Culpa y temporalidad. La metodología es fundamentalmente hermenéutica y genealógica (Foucault) dado el análisis textual y la mirada crítica que busca recuperar la resistencia epicúrea como perspectiva fecunda para la elaboración de una ética anti-capitalista en el contexto moderno.

Palabras clave: *ética; placer; culpa; felicidad; creencia.*

Recibido: enero 21 de 2015 - Aprobado: abril 13 de 2015

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 42, enero-junio 2016: 157 - 177

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

The ethics of pleasure. Guilt and happiness in the works of Epicurus

Abstract

This paper aims to show the currency of the epicurean criticism of the moral superstitions, particularly those related to culpability and, together with it, the depuration of some obstacles to reach eternal happiness. To this end, the author analyzes several key points of Epicurean Ethics, namely: ethos and physis; the ethics of desire; guilt and corporeity; in-situ resistance; the morality of friendship; politics and justice; guilt and temporality. The methodology is basically hermeneutical and genealogical (Foucault) given the text analysis and the critical approach which seeks to recover the Epicurean resistance as a fruitful perspective for the creation of an anti-capitalist ethics in the modern context.

Keywords: *ethics; pleasure; guilt; happiness; belief.*

John Fredy Lenis Castaño. Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Docente de tiempo completo y Coordinador de Posgrados del Instituto de Filosofía de la misma Universidad. Entre sus principales áreas de trabajo en investigación filosófica se encuentran: Ética, Filosofía de la educación, fenomenología y hermenéutica.

Dirección postal: Calle 67 #53-108 bloque 12, oficina 434, Universidad de Antioquia, Medellín.

Dirección electrónica: john.lenis@udea.edu.co

ÉTICA DEL PLACER. CULPA Y FELICIDAD EN EPICURO¹

John Fredy Lenis Castaño

Instituto de Filosofía-Universidad de Antioquia, Colombia

Introducción

Epicuro fue testigo de la declinación de Atenas como capital del mundo político civilizado y el hecho de que esta ciudad se convirtiera en provincia de un gran imperio implicó un cambio muy fuerte de mentalidad (Lledó, 1995, p. 29). Así pues ese período que va del 323 al 321 no sólo constituye el marco de las fechas memorables de la desaparición de los dos destructores de la *polis* –Alejandro y Diógenes– sino también la de sus últimos defensores –Aristóteles y Demóstenes– (García, 1997, p. 9), con lo cual el terreno para una ética individual y una práctica de la felicidad se volvía fecundo. Como obstáculos de esta se presentaban, entre otras cosas, la culpa y el miedo a la sanción. En este sentido si el mito de la condena eterna es lo que llena de miedo al hombre y, finalmente, regula su conducta, la culpa se constituiría en uno de los tantos elementos de esa red reguladora pues, en efecto, el premio, el castigo, las leyes, la fe, las ideas teológicas, la creencia en la supervivencia del alma después de la muerte eran otros factores en juego (Lledó, 1995, p. 80). De este modo una de las razones, además de la dependencia moral indirecta entre dioses y hombres (*Cfr.* Lucrecio citado por Méndez, 1997, p. 51), que hace del epicureísmo una doctrina que apunta a una cierta asepsia del pecado es la noción de mortalidad del alma. En efecto, sólo un alma inmortal

¹ Este artículo se derivó de la investigación doctoral titulada *Tribulaciones de la consciencia. Culpabilidad y subjetivación a partir de Michel Foucault*, presentada para optar al título de Doctor en Filosofía en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. El asesor de la tesis fue el Dr. Gonzalo Soto Posada.

sometida al juicio divino y la posibilidad de los infiernos o del purgatorio, puede tener esa confrontación con los dioses (Cfr. Hill, 2004). Si el alma muere con el cuerpo no hay juicio *postmortem* que temer, las culpas quedan en el ámbito restringido de lo que dura una vida humana y, en el peor de los casos, la de sus sucesores. De hecho el temor a la muerte en Epicuro no es explicada con base en las posibilidades y goces que con ella se cierran sino por el miedo a los infiernos, así lo muestra contundentemente Rodríguez:

El anónimo [autor del *Theophrastus redivivus*] es un defensor del suicidio, como se ve en el tratado quinto..., donde está muy presente también Lucrecio y su concepción sobre la no existencia del más allá y de la fabulación de los infiernos como meras transposiciones de los tormentos de este mundo a uno supuesto, imaginado. (2000, pp. 124-125, nota 108)

La culpa aparecía emplazada en ese *corpus* de creencias míticas y teológicas que asignaban a los dioses las funciones del castigo o la recompensa, convirtiéndose así en parte de un lenguaje de alienación de la conciencia a la vez que en uno de los primeros y más importantes controladores ideológicos de la vida individual y colectiva.

160

En relación con el problema de la inmortalidad, lo más característico de ese supuesto es, no tanto el hecho de la *otra vida*, sino que esa otra vida, que nadie ha vivido, no es *posible pervivencia* en una forma de ser, sino que es vida ‘premiada’ o ‘condenada’. Esta ‘calificación’ de la inmortalidad encierra una importante contradicción. Es en la vida terrena donde se gana la otra vida; pero es, además, en función de códigos establecidos por los hombres, de ‘mandamientos’ y ‘promesas’ como se *preparan* las sanciones. Vivir se convierte, por lo tanto, en una relación angustiada con el más allá, porque en ningún momento aparece claro, para el crédulo, quién ‘manda’ en esa misteriosa dialéctica del esperar. El viejo sueño consiste en aproximar hasta el hombre las voces de otra vida, la voz de los dioses, a través de unos ‘mediadores’: profetas, videntes, sacerdotes. Pero, en el fondo, estos transmisores de los códigos escatológicos reproducen, sublimándolos frecuentemente, los ideales y presupuestos que emanan de consignas más o menos conscientes de poder, dominio y discriminación. (Lledó, 1995, p. 82)

Una vez criticada esta creencia, Epicuro podía proponer un mundo sin castigos y sin culpas pero no sin justicia. La culpa se debate entonces en el ciclo restringido y preciso de una vida que pretende ser dichosa y por ello, precisamente, desinteresada en sentirse abrumada por la carga que aquella

representa. No se tratará ahora, como en la tragedia griega, de una relación tan cercana con los dioses al punto de poderse debatir con ellos, se presentará en cambio como una demarcación fronteriza entre lo que pertenece al mundo humano y lo que no. Se trata pues de una culpa relativa: por un lado queda desterrada como culpa religiosa o mítica y, por otro, introyectada en el orden humano de la justicia y la ley. En este sentido se puede entender que Epicuro haya criticado tanto la *paideia* de su tiempo, por considerarla meramente especulativa y vehículo de educación y cultura la mayoría de las veces supersticiosa y sin mayores impactos en la búsqueda de la felicidad (Cfr. García, 1997, p. 13). Foucault resalta esta crítica precisando que para el filósofo del Jardín esa educación apuntaba a darle motivos de ostentación a los aprendices, quienes, en este caso, “no tienen otro objetivo que suscitar la admiración de la Hélade” (2004, p. 235), convirtiéndose así en fanfarrones. El saber fundamental era el de la *physiologia*, que en tanto conocimiento de la *physis* tenía como fin principal “servir de principio a la conducta humana y de criterio para poner en juego nuestra libertad” (p. 237). De este modo se constituía en parte del equipamiento (*paraskeue*) que todo individuo debía hacer para vivir su vida sin miedos irracionales como los que proceden de la ignorancia sobre los fenómenos naturales –pues para ser explicados se acudía a mitos y supersticiones que causaban terror. Y, para pasar de la *paideia* a la *physiologia*, se hacía fundamental la *parrhesia* de la escuela, la sinceridad y claridad en las metas del discurso que el maestro le dirigía al discípulo. La culpa se convertía, entonces, en uno de esos mitos sociales que había que evaluar, la crítica epicúrea se dirigía a esa pedagogía moral del temor y el castigo pero la anti-*paideia* que la caracterizaba no renegaba de todos los logros sociales sino de aquellas ideas y opiniones que como *doxa* mantenían sujetos a los individuos a creencias y miedos irracionales, los cuales producen más malestar que las mismas necesidades del cuerpo que, en su urgencia básica o fundamental, son fáciles de satisfacer. Así el pragmatismo inclinaba a Epicuro a poner el énfasis en las doctrinas que no sólo se ocupaban de la *physis*, la política o la dialéctica sino también en la moral práctica y el arte de vivir individual². Pero el retiro apacible y la vivencia moderada de los placeres en su escuela, el “Jardín”, no era fruto de

² Truyol lo dirá de la siguiente manera: “el movimiento filosófico de esta época ofrece dos notas peculiares que lo distinguen profundamente del de la época anterior. Por un lado, la especulación metafísica pierde vigor y se produce una tendencia al cultivo especializado de las ciencias particulares. Hay un cansancio especulativo, como suele ocurrir después de los períodos ricos en grandes sistemas. Por otro lado, la filosofía adquiere un carácter exclusivamente práctico. Con la quiebra de la comunidad político-religiosa que era la *polis*, perdió el hombre griego su tradicional punto de apoyo espiritual, y se encontró finalmente solo ante gigantescas constelaciones de poder sobre cuyo gobierno no influía para nada. De

una búsqueda inmaculada y feliz. Los avatares que tuvo que padecer, no sólo como consecuencia de la degradación moral y política de su contexto social³, sino también de los comentarios provenientes de sus críticos que, acercándolo a la doctrina cirenaica, lo tildaban de hedonista empedernido, y los propios combates, librados en la intimidad de su alma, ponen al epicureísmo en los primeros lugares de la lista de doctrinas que a fuerza de tesón y empeño se confrontaron, *vis à vis*, con el sufrimiento y el primordial anhelo de felicidad, al punto de que uno de los intérpretes dice que, con Menandro, Epicuro compartía “el buen humor, la sana alegría y una pasión ciega por la felicidad del hombre” (Vara, 2005, p. 9)⁴. La culpa, como ingrediente de una vida atormentada, se encontraba pues en las antípodas de su empresa, o, mejor, en el complejo y caótico mundo que había que superar para llegar a ser feliz. Así en Epicuro la culpa no es un mero error cognitivo, de cálculo, o el resultado de una posesión sobrehumana. Es el fruto de la transgresión de una norma aceptada como válida y legítima que amerita examen y castigo. El ideal interiorizado le permite al epicúreo confrontar sus acciones y evaluarlas. De este modo, la ética epicúrea se encuentra entre la tradición griega de la fatalidad, el destino, el error, y la tradición cristiana de la ley externa y divina. La culpa epicúrea es resultado de un acto libre que contraviene los dictados de la propia elección moral interiorizada a partir de un maestro ejemplar que se convierte en un referente aceptado de manera voluntaria, un ideal elegido y amado. Por lo tanto, en la inmanencia de una vida terrena, lo que debe primar en esta noción epicúrea de la culpa es el repudio interior que debe ser evitado, el examen de conciencia, la voluntad de enmienda y la intención de no reincidir en el futuro (*Cfr.* Mondolfo, 1955). Por ello puede decirse con García que “ese énfasis en la seguridad y en la filosofía como medicina, responden a una experiencia vital.” (1997, p. 19). He ahí una terapéutica que se ofrecía como tratamiento para la declinación moral

ahí la importancia existencial que llegan a tener los problemas de los fines de la vida humana y de la felicidad personal del individuo en su nueva situación.” (1976, p. 190)

³ “La guerra con todas sus secuelas, fue entonces el pan nuestro de cada día. En suma, en punto a males materiales los regalos que a aquella sociedad trajo la situación de guerra permanente fueron la inseguridad física, la ruina, la pobreza y el desconcierto.” (Vara, 2005, p. 13)

⁴ Farrington resume de manera precisa las cuatro grandes doctrinas contra las que esta ética epicúrea se levantó: “La primera, un escepticismo que predicaba una desconfianza total tanto de los sentidos como de la razón. La segunda, una falsa doctrina del placer, de forma que a la desconfianza en los sentidos y en la razón se unía también la desconfianza por los sentimientos. La tercera, una doctrina equivocada del vínculo de la sociedad humana, que antepuso la justicia a la amistad. Por último, una errónea doctrina sobre Dios, que atormentaba los espíritus de los hombres con el miedo, en lugar de llenarlos de alegría. Así, la ciencia, la ética, la política y la religión estaban igualmente necesitadas de una reforma” (1968, p. 174)

envuelta en los temores y los miedos. De éstos uno de los más combatidos fue el miedo al castigo divino que se presentaba como correlato de la mala acción y la culpa. Siguiendo la tesis de Bailey hay que decir nuevamente que el miedo a la muerte tenía que ver con “ ‘el miedo al castigo del alma después de la muerte.’ ” (Bailey citado por Cornford, 1988, p. 27), no con el miedo a la aniquilación de los proyectos, las posibilidades o los bienes. Se trataba pues de un miedo moral-religioso, un miedo relacionado con la culpa y el castigo divinos. Una creencia asociada a la doctrina “platónica, según la cual el mundo se encuentra gobernado por dioses que se encargan de premiar o castigar la conducta humana” (Cornford, 1988, p. 28), aunque ello ya estaba presente en el mundo trágico.

Así pues analizaremos la ética epicúrea en relación con la culpabilidad teniendo en cuenta distintos elementos o dimensiones. El primero tendrá que ver con la relación entre ética y física, esto es, entre la tarea fundamental para Epicuro de un arte de vivir y las consideraciones físicas necesarias para dicho arte. El segundo abordará el problema del deseo en el marco de una ética epicúrea del placer. El tercero analizará la importancia de la corporeidad para una ética de este estilo. El cuarto planteará el problema de una ética *in situ*, es decir, no sólo corporal sino también histórica y social. El quinto numeral nos confrontará con la importancia de la alteridad para la ética de la felicidad. El sexto traerá a colación el problema de una intersubjetividad ampliada, esto es, la consideración de la dimensión de la política y la justicia. El séptimo fijará una posición respecto a la dialéctica temporal ínsita en una ética del presente de cara al énfasis retroactivo ínsito en el remordimiento, para, finalmente, terminar con una conclusión en torno a la actualidad de Epicuro para la crítica y la resistencia modernas.

Ethos y physis

Según Cornford, gracias a la reacción radical de Epicuro a la creencia en la Providencia y sus designios punitivos, se puso en su doctrina como algo central “la naturaleza corpórea de lo real” (p. 29), con lo cual la física de su sistema presenta una raigambre marcadamente teológica y ética. Precisamente la interpretación de Cornford apunta a mostrar cómo el canon o teoría del conocimiento epicúreo con sus énfasis en lo material, la sensación, la observación, etc., no puede considerarse una iniciación del método científico en sentido moderno. Respecto a la teoría sobre la observación de Lucrecio por ejemplo, dice que

Desde el punto de vista de la ciencia, todas estas observaciones no son más que analogías vagas y sin analizar que no prueban nada y sólo sirven para

ilustrar conclusiones ya sabidas de antemano. A despecho de las matemáticas, Epicuro nunca soñó que la medición exacta de cantidades pudiera entrar en la observación, tal como la entiende el hombre de ciencia, y distinguirse de la observación de la naturaleza que llevan a cabo el poeta y el hombre ordinario. (Cornford, 1988, pp. 34-35)

Independientemente de la discusión sobre la relevancia epistemológica de estas observaciones poéticas y ordinarias para el avance de las ciencias exactas y naturales, lo que importa resaltar acá es que la física del sistema epicúreo estaba entonces subsumida en los intereses antisupersticiosos y éticos de la doctrina.

Platón, Aristóteles y los estoicos vieron en los movimientos regulares de los cuerpos celestes la más clara evidencia, no de una necesidad ciega de las ‘leyes naturales’, sino, por el contrario, de una inteligencia y voluntad divinas. Y lo mismo hizo Sir Isaac Newton, [...]. Pero Si Epicuro pensaba de otra manera, no era porque pudiera señalar algún fenómeno observable que fuera inconsistente con la opinión religiosa. (p. 36-37)

164

Así las cosas, puede argüirse que estamos ante dos posturas teológicas indemostrables toda vez que no se pueden desplegar científicamente. Tan vano era intentar demostrar la existencia de dios como su inexistencia⁵. Lo interesante de este esfuerzo antiteológico de Epicuro no es que haya demostrado la ausencia de intervención de los dioses en el mundo humano, lo cual se convertiría, como dice Cornford, en un dogma; sino la intención que este esfuerzo revelaba. Se trataba de dejar el campo libre para densificar

⁵ Pudiéndose concluir entonces que “es obvio que el motivo real que late bajo la teología de Epicuro es su deseo de que haya seres inmortales y bienaventurados, que disfrutan de una existencia en la que reina una paz serena, que es la existencia que Epicuro deseaba para él mismo [...] La teología de Epicuro, cuyos más ardientes admiradores no se molestan en defender, sólo ofrece la más mínima apariencia de científicidad.” (Cornford, 1988, p. 42). Otro tanto podría decirse del principio de mortalidad del alma, es decir, del dogma “de Epicuro que dice que el alma consiste en átomos que se dispersan y pierden tan pronto como dejan el cuerpo, [y aunque se] le impedía aceptar el sentido literal de estas palabras; [...] mantiene la metáfora para ocultar, tanto a sí mismo como a sus lectores, la incapacidad de su sistema de explicar, en los términos materialistas que le eran propios, las facultades de la mente. El espacio no puede enviar ídolos a la mente; la mente no puede mantener su existencia fuera del cuerpo. Por tanto, el espacio tendría que ser absolutamente incognoscible; pero, como su existencia e infinitud son indispensables para el sistema y, de hecho, podemos pensar en el espacio infinito, aunque no podemos imaginarlo, coge alegremente el lenguaje de una teoría del conocimiento basada en una idea totalmente diferente de la naturaleza y facultades de la mente, [a saber], una metáfora cuyo significado original era que la mente podía abandonar el cuerpo y volar a su voluntad por el mundo invisible” (p. 47).

una ética de la responsabilidad humana inmersa en los trajines de su propia potencialidad y finitud. En este sentido cabe repetir: “siempre que los eclipses no se interpreten como un signo del disgusto de los dioses, no importa cuáles han sido sus causas. Cualquier explicación es tan buena como cualquier otra para nuestra serenidad de ánimo, y todas tienen que ser admitidas” (p. 38). [Además y si] “...la idea de una Providencia benevolente que se cuida de los hombres está indisolublemente unida a la justicia divina y al castigo de los malvados después de la muerte, y en el alma tímida de Epicuro los temores al infierno pesan más que los consuelos de la fe. Por tanto, hay que desterrar a los dioses del mundo visible y probar que el alma es mortal” (p. 41). De este modo es lógico que una ética sin infierno se pueda convertir en una ética sin culpa. Y si la culpa no deja que el individuo se gobierne a sí mismo, sumiéndolo en un mar de coacción y remordimiento productor de desdicha, entonces es algo que hay que desechar. Sin embargo aunque la liberación del temor a dicho castigo parece liberar la ética epicúrea de la conciencia angustiante de la culpabilidad, hay que reconocer que como ésta es fuente de inquietud e intranquilidad; la ataraxia propia del filósofo que milita en esta escuela le exige mantenerla presente para así evitarla en toda situación: frente a las leyes de las ciudades o frente a los rituales y prácticas de veneración de lo sagrado. Por consiguiente tenemos que la culpa en el epicureísmo aparece bajo su forma negativa, esto es, como algo a ser evitado; lo cual implica también una crítica a los presupuestos míticos y trágicos de una conciencia atormentada por lo que no depende de sí misma. La escuela epicúrea tiene entonces que ver con la moral de la culpabilidad en el sentido negativo: no hay en ella la búsqueda de clarificación de una moral del deber o de la ley social y religiosa sino la de una ética personal y colectiva de armonía existencial. Su ética se presenta como una de las caras de la moneda moral; no es que las exigencias sociales implicadas en la experiencia de la culpabilidad y la imputación desaparezcan o sean simplemente desconocidas por nuestro pensador. Estamos ante una doctrina que, consciente de ese lado de la moralidad, propone una vía alternativa u otro aspecto de la situación que, en tanto ahonda en la responsabilidad individual consigo mismo y con el cosmos, actúa en pro de una vida exenta de desmesuras y, por tanto, de reproches, de los cuales uno de los más graves es la culpabilización. En este sentido Schumacher dice que “el filósofo griego no concibe la felicidad como una cantidad de alegría, ni como la suma de placeres parciales o como el logro del bien a través de la práctica de la virtud. La felicidad consiste más bien en una ausencia de problemas (*ataraxia*).” (2005, p. 27) Por tanto la culpa no es vivida como anticipación o como pasado mordiente sino como un problema para ser eludido, una

molestia innecesaria. Esta preocupación no existe para un sabio así, su vivir tranquilo implica un distanciamiento de este otro factor de desasosiego que es el remordimiento. Y si quizás el deseo es fuente de intranquilidad e inquietud, esos deseos tienen que ser minimizados a lo necesario vital. La frugalidad del deseo exige su constricción, su regulación. Pero la culpa como anticipación también funciona en esta vida de tranquilidad pues no importa mucho si los demás se dan cuenta o no de los malos actos del individuo sino del malestar que a él mismo le producen.

Ética del deseo:

En la *Carta a Meneceo* (Epicuro, 1997a) el imperativo de la búsqueda de felicidad se presenta como el fundamento de todo filosofar pues, cuando está presente, es el motivo de la plenitud, y, cuando no, de la desgracia (p. 23). Una vida así, regulada por la virtud que se encuentra en la vivencia de la felicidad se asemeja a la de los dioses y, por tanto, es irreprochable. Lo que en la tragedia aparecía como campo de batalla, a saber, la relación con lo divino y la ley sagrada, se constituye acá en ámbito de semejanzas y analogías. Pero no como un punto de paso de una vida (terrena) a otra (celeste), sino como un espejo en el cual se perfila lo mejor que puede realizarse con una vida perfectible como lo es la humana. En esta empresa autoformativa la regulación de los deseos se convierte en uno de los ejes principales. En la ya famosa y recordada cita que reza: “de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma [y] un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz” (p. 25); la clave para una ética del deseo está en la salud y la serenidad –del cuerpo y del alma– lo cual constituye todo un programa y un método de catarsis moral. Veamos: la culpa, la mayoría de las veces, resulta de una vivencia desordenada de las pasiones y de un discurrir desenfrenado de los deseos, el egoísmo, la ambición, el goce desmedido; con lo cual se retroalimenta la situación de una existencia desgraciada. El núcleo de su evitación y, con esto, el control del exceso, lo conforma directamente la sensación de salud y tranquilidad, e, indirectamente, la evitación de la sanción, el castigo, la culpa y el peso de la ley. Por ello estamos ante una ética del deseo y del placer y no, en primer lugar, de una moral del castigo y la sanción. Y, sin embargo, como ya se dijo, esa moral del castigo (y, por ende, de la imputación y la culpabilización) se halla como el correlato social irrecusable de dicha ética toda vez que ésta se relaciona estrechamente con la crítica de los prejuicios

y la tradición a la vez que con la analítica del placer. Por un lado las falsas opiniones sobre lo necesario influyen en el egoísmo desordenado generando males y, con ello, culpas; por otro, los requerimientos naturales de placer enseñan a actuar sin ir en contra de los otros o del mundo, esto es, con la garantía de no infligir un daño y padecer el castigo o remordimiento que ello acarrearía. Y si el placer y la sensación que de él nos habla es “el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor” (p. 26). Así pues, tanto el deseo como el placer se viven en una lógica estratégica que hace diferenciaciones y matices, no sólo respecto a las consecuencias negativas (dolorosas) de una elección aparentemente feliz, sino también respecto al carácter multívoco y situacional de ambos (Cfr. Roskam, 2007). Empero, la moral social no puede ser la determinación única y total de estas molestias, de hecho el epicureísmo se relaciona en algunos puntos con el estoicismo porque, entre otras cosas, comparte la conciencia crítica de la tradición y la superstición, y no hay que pasar por alto que gran parte de esa moral está constituida por miedos irracionales, con lo cual la culpa caracterizaría no sólo una individualidad atormentada por los avatares de una moral exigente sino también una sociedad más interesada en vigilar, perseguir, clasificar, domesticar, alienar, controlar y someter a sus miembros. De la culpa que se quiere escapar en el epicureísmo por un mal uso de los placeres y del deseo no es pues sólo de aquella que resulta del señalamiento de la colectividad en tanto ésta puede equivocarse. La culpa revestiría en este contexto uno de los afanes sociales de desaprobación o búsqueda de mérito, ante lo cual Epicuro va a proponer el sano distanciamiento con el fin de hacer de la vida un arte encaminado al mejor bienestar posible. Y esta lucha, en tanto asunto individual, pues “no intentaba una subversión de los valores establecidos por medio de una revolución de masas, ni siquiera por una utópica ascensión al poder de los filósofos de su secta” (García, 1993, p. 65), convertía la moral de masas en un asunto a ser filtrado por el tamiz de la crítica personal; confiando en el autoreproche proveniente de las mismas sensaciones y la propia razón. Actuar *contra natura* se convertía en esta doctrina en el motivo fundamental de malestar y autodisgusto. En este caso estamos ante una ética que, como índice de lo que no se debe hacer, utiliza las emociones racionales, es decir, las emociones filtradas por la consideración de la reflexión. En las *Máximas capitales* esto es muy claro:

En cuanto al límite del placer puesto por la mente, lo produce la reflexión sobre esas mismas cosas que habían causado a la mente los mayores temo-

res, y las de género semejante.” (1997d, p. 42). Y, más adelante, “Es preciso confirmar reflexivamente el fin que nos hemos propuesto y toda evidencia a la que referimos nuestras opiniones. De lo contrario, todo se nos presentará lleno de incertidumbre y confusión. (p. 43)

Lo cual relaciona directamente el placer con el sentido de la vida, esto es, la tranquilidad y la felicidad. “Cuando, por tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma.” (1997a, p. 27) Así la conciencia ética queda claramente puesta en el cuerpo y sus sensaciones como indicios de una conducta que necesita ser reflexionada, y la angustia de la culpa se convierte en uno de los pivotes sobre los cuales gira la empresa de evitación del dolor.

Culpa y corporeidad

Ello es así porque la conciencia moral no viene a ser algo radicalmente distinto de la percepción corporal. El malestar de la inquietud o intranquilidad del alma equivaldría a la percepción física del reproche y del castigo. En este sentido la culpabilidad es un tormento anímico y físico: es algo que se siente, un dolor, una angustia, una zozobra. Con esto el cuerpo empieza a verse como el centro de la imputación y del castigo. Los más visiblemente físicos como los latigazos, golpes, torturas, serán símbolo de la penalización psíquico-corporal. Recapitulando tenemos, entonces, que la culpa acarrea angustia y, ésta, dolor y por ello es claro que hay que evitarla; pero no tanto por el señalamiento social, inmerso en esa *doxa* que comete injusticias, sino por la propia salud, por la propia conciencia de que se ha cometido un mal. Pero si ello se aprende por las convenciones y criterios transmitidos de una generación a otra, si ello es definido en el marco de la legalidad social, ¿cómo hacer para distanciarse de estas enseñanzas y definir por sí mismo aquello que está mal? Si el criterio es el dolor no es claro todavía de quién, quien es el sujeto de ese dolor. Puede entonces relativizarse la ética al extremo de decir que lo malo es lo que le causa dolor al individuo pero le produce placer a los demás o viceversa: que lo bueno es lo placentero así le cause dolor a los otros. En este caso no hay que pasar por alto que causarle dolor a otro acarrea a la larga dolor a sí mismo. Pero ¿por qué? “Esa *hedone* que Epicuro señala como *télos* de la existencia coincide con el vivir feliz, y es algo radicalmente distinto de aquella suma de placeres particulares y poco estables de que hablaban los cirenaicos” (García, 1993, p. 154) porque en la prosecución de éstos puede sobrevenir el reclamo, la

conminación, la imputación, la exigencia de responsabilidad. Y aunque ello no se dé, el sujeto siempre vivirá bajo la amenaza de la posibilidad de que esas exigencias lleguen. De hecho “ ‘Epicuro recomendaba obediencia a las leyes y costumbres del país propio como medios para vivir una vida no perturbada por las tormentas políticas’ ” (Rist citado por García, 1993, p. 173) incluidos los ritos religiosos, pero no esperando algo de los dioses sino ateniéndose a la mera satisfacción subjetiva que de la contemplación se derivaba. “El Jardín tiene algo de comunidad religiosa, resulta un santuario *sui generis* al margen del mundo caótico de la política ciudadana. Pero es un ámbito sin misterios ni revelaciones, sin promesas ni milagros, y sin sombras fantasmales.” (p. 177) Concepción teológica bien distinta a la de los trágicos donde los dioses interactuaban con los destinos humanos y llenaban de temor o deseo de recompensa la acción de éstos.

Resistencia *in situ*

La virtud corresponderá de este modo a una conciencia de la propia tranquilidad como fruto de la vida honesta, sensata, justa y, sobre todo, prudente (Epicuro, 1997a, pp. 27-28); pues si nuestro autor logra exorcizar el temor a los dioses y al castigo de éstos, entonces el problema moral queda enteramente en manos de la voluntad humana y ello significa que reside en éstas hacerse o no culpable, hacerse o no desdichado. El temor del culpable será ahora el castigo de la sociedad y no el de los dioses. Este carácter antiteológico y antiescatológico de la filosofía epicúrea reserva las esperanzas de realización para toda vida humana en la inmanencia de su duración. Por ende no se puede considerar que una moral del deber supraterrrenal o del juicio final se presente como consecuente con esta doctrina.

Por tanto, esta ética, cuyo campo fundamental de acción es la misma existencia, apunta a esculpir más a la subjetividad que al contexto o, en palabras de García, “se trata de una ética de resistencia, desconfiada de la retórica moralizante tradicional, que busca una pauta natural para lindar lo necesario y lo superfluo.” (1993, p. 191) La tranquilidad y el equilibrio, en suma, la felicidad, será el fruto de un trabajo sobre sí mismo que pone entre paréntesis el mundo exterior. Las presiones de éste, los reclamos trascendentes rozan a esa inmanencia concentrada en un proceso primordialmente autoformativo en cuyo trabajo la culpabilidad se constituye en una de las enfermedades a enfrentar; donde la divinidad aparece como el ser feliz por antonomasia, despreocupada de castigar a los hombres, “saciado de todos los bienes y exento de todo mal, dado por entero al goce continuo de su propia felicidad e incorruptibilidad, es indiferente a los asuntos

humanos. Sería infeliz si, a modo de un operario o de un artesano, soportara pesadumbres y afanes por la construcción del cosmos.” (Epicuro, 1997c, pp. 32-33)⁶ La obediencia a la ley no se debería dar entonces por temor a este dios tan serenamente indiferente frente a los asuntos de los hombres, sino por el fluir de la misma naturaleza que en estos seres de carne y hueso habita y que indica sin complicaciones qué es lo necesario y lo innecesario –“el grito de la carne es: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Y, respecto a esos gritos, al alma, por un lado, resulta difícil impedirlos y, por otro, arriesgado desoír a la Naturaleza que le avisa cada día por medio de la propia suficiencia congénita con ella.” (2005c, p. 115)–, en tanto “el hombre es infeliz ya por el temor, ya por el deseo ilimitado y vano. Quien a esto ponga brida puede procurarse la feliz sabiduría.” (1997c, p. 34) La ambición y el egoísmo que quiere todo para sí se constituyen de este modo no sólo en la fuente de la mayoría de los tormentos y afanes hacia la posesión de bienes exteriores, sino también en el caldo de cultivo de una acción que contraviene las leyes naturales y sociales fundamentales y, por ello, reprochable. Así aparece claramente establecido en dos cortas citas de la Carta a Idomeneo: “Si quieres hacer rico a Pítoles, no le proporciones riquezas, sino réstale ambición.”, pues “envidiamos la continencia no con el fin de usar solamente de lo barato y sencillo, sino con el fin de estar tranquilo ante ello.” (2005c, p. 112) Luego la moral no es admisible como bella y virtuosa si no se alía al sentimiento de bienestar, esta convicción es la que, en un tono tan fuerte y directo, resuena en el fragmento 36: “escupo sobre *lo bello* moral y los que vanamente lo admiran cuando no produce ningún placer.” (1997c, p. 36)⁷

De esta manera, la justicia y la ley no son para contener al sabio, quien desde sí mismo, a partir de ese esculpirse ético en busca de la serenidad y el equilibrio, actúa, naturalmente, de modo justo y en consonancia con la ley, pues “las leyes están establecidas para los sabios, no para que no cometan injusticia sino para que no la sufran” (p. 37), siendo sin embargo la justicia vivida de forma concreta en el ámbito social y político la encargada también de proveer la serenidad del alma. Para los perversos el reproche se funda precisamente en los padecimientos que, a pesar de su ensañamiento con el placer, ellos mismos se procuran:

⁶ En las *Máximas capitales* se define en unas pocas palabras la esencia de esta divinidad tan diferente a la de la tragedia ática: “el ser feliz e incorruptible (la divinidad) ni tiene él preocupaciones ni se las causa a otro; de modo que ni de indignaciones ni de agradecimientos se ocupa. Pues todos eso se da sólo en el débil” (Epicuro, 1997d, p. 39)

⁷ Una forma menos fuerte puede verse en el fragmento 85: “el estado de felicidad y bienaventuranza no lo alcanzan ni la multitud de riquezas ni la majestuosidad de las profesiones ni jefatura ni poder alguno, sino la alegría y suavidad de sentimientos y la disposición del alma que define los propios bienes de la Naturaleza.” (Epicuro, 2005c, p. 120)

Si las cosas que producen placer a los perversos les liberaran de los terrores de la mente respecto a los fenómenos celestes, la muerte y los sufrimientos, y además les enseñaran el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a éstos, saciados por todas partes de placeres y carentes siempre del dolor y el pesar, de lo que es, en definitiva, el mal. (1997d, pp. 40-41)

Signo pues del que sufre el mal por los actos desmedidos que realiza es la perturbación. No podrá entonces en esta teoría hablarse de una naturaleza criminal sino de una naturaleza incorrectamente interpretada: “si no refieres en cualquier oportunidad cada uno de tus hechos al fin según la naturaleza, sino que antes te desvías dedicándote a perseguir cualquier otro, no serán consecuentes tus acciones con tus pensamientos” (pp. 43-44). De este modo es entendible que nuestro pensador invite a que “Ni culpemos a la carne de ser culpable de grandes males ni atribuyamos la responsabilidad de nuestros disgustos a las circunstancias.” (2005b, p. 118).

Moral de la amistad

Ahora bien, el medio fundamental de esta forma de vivir no es la ciudad en sentido político, esto es, como conjunto constituido de leyes, territorio, economía y jerarquía administrativa. Es otro nivel más primordial, la amistad, donde se realiza ese principio de la justicia natural; en palabras de Vara, “sustituyendo [así] la función política por la reflexión y convivencia entre amigos, actitud preconizada un siglo antes por el venerable Sócrates.” (2005, p. 21) Y aunque también esta idea epicúrea se acercaba al concepto de amistad propuesto por Aristóteles, se diferencia de éste en cuanto que “sólo la forma simple del Estado era ‘natural’, por eso fue mantenido unánimemente por el impulso natural de la amistad. El estado completamente evolucionado, cuyo código de leyes está respaldado por la fuerza de las sanciones externas, no era natural al hombre.” (Farrington, 1968, p. 48) La crítica a la culpabilidad, ínsita ésta en ese orden de sanciones externas, se plantea entonces a partir de la noción de amistad. Para Epicuro la fuerza vinculante tanto utilitaria como afectiva de la amistad controla la comisión de perjuicios, esto es, de imputaciones y penas, en la comunidad de camaradería que constituye su Jardín ya que si la culpa es un sentimiento y Epicuro, a diferencia de Platón y Aristóteles, consideró el ámbito de los sentimientos (*pathe*) como lo fundamental por su concepto del complejo amistad-utilidad-afectividad como bases de la sociedad justa, hay que combatir la culpa donde ella germina, a saber, el conjunto de creencias y miedos que se constituyen en materia de los sentimientos morales. “Bignone reivindica: ‘Epicuro fue el primero de los grandes educadores de la Grecia que asentó sus enseñanzas

en el fuego de la vida interior, en la práctica de la perfección espiritual de todo hombre sensato.’” (Farrington, 1968, p. 142). De este modo y si:

El papel decisivo de los sentimientos en la teoría ética quedó bien claro en la Ética del autor *peripatético*, Epicuro recoge y desarrolla este criterio: todas nuestras sensaciones van acompañadas por emociones, ya de placer, ya de dolor. Las emociones no nos dicen gran cosa sobre la naturaleza del mundo exterior, únicamente sugieren qué acción debemos realizar. Corremos detrás de todo lo que nos proporciona placer; tratamos de evitar lo que nos causa dolor [...] Los sentimientos son el material con que edificamos nuestra vida moral, como las sensaciones constituyen el material de nuestra vida intelectual. (p. 151)

172 Aunque, como nos enseñan Foucault y Lledó, ese material sentimental o emocional está articulado en una red lingüístico-cultural. Por ello se pueden explicar los miedos y las supersticiones en las cuales Farrington tan bien ahonda. De este modo la mirada de Epicuro, esto es, su concepción ética misma, jalona la existencia en aras de una articulación no impositiva con los otros. Pero ¿hasta qué punto la relación intersubjetiva parece subsumirse en la autorrelación?, ¿la alteridad no queda con esto subsumida en un afán privado y particularismo de placer? A primera vista en este caso de la amistad epicúrea la tesis central es que se necesita de los amigos por su utilidad, pero si, además, la amistad es deseable en sí misma para una vida feliz (Foucault, 2004a, p. 193), el aprecio y el afecto se convierten en rasgos deseables para que esa vida sea completa. En este énfasis de las relaciones directas, “lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo” (Epicuro, 1997d, p. 45), con lo cual se hace en gran medida vano hablar, *sensu estricto*, de una doctrina política, aunque si entendemos la culpa y sus tensiones como parte del mundo de los reclamos, las imputaciones, las regulaciones, las sanciones y realizaciones de la justicia, la política y el derecho terminan siendo un elemento indirecto de la ética que nos ocupa.

Política y justicia

Ahora bien, si “para Epicuro lo fundamental de la vida política es la seguridad (*aspháleia*)” (García, 1993, p. 27) que puede proveer algunas cosas necesarias para que cada sujeto realice una vida feliz, es de suponer que frente a las leyes de la ciudad lo que conviene es el deber. El ideal de una vida autosuficiente, libre y sin necesidades imponía la condición de coordinar las aspiraciones, los deseos y las metas con la materialidad social,

económica y legislativa que la encuadraba (Cfr. Long, 2006). No se podía pues cometer crímenes o delitos sólo por considerarse malos en sí, sino por las mismas molestias, castigos y sanciones que ellos implicaban. La culpa adquiriría así un talante fundamentalmente pragmático y antiesencialista que permite entenderla como realización histórica. Y lo que la culpa precisamente permite pensar es (a) un contraste abismal entre lo ideal de las normas y las perfecciones axiológico-políticas y la realidad de una acción humana errabunda y sometida a los vaivenes de las circunstancias, las interacciones y los espejismos egoístas; o (b) el carácter inmanente e intramundano de la acción que está constantemente interviniendo y causando situaciones que se le escapan. La culpa no sólo permite ver los enredos de una conciencia moral sino también las imperfecciones del actuar; no sólo los intentos de enmienda de una vida atravesada por el tormento del remordimiento sino también las imprecisiones y fallos de las intenciones, las acciones y las palabras. El concepto de justicia está entonces más vinculado a una ética relacional, intersubjetiva directa, que a una comunidad abstracta y anónima de derechos y deberes. En este marco natural de la justicia entendida como pacto de no hacerse daño unos a otros, como ya se señaló, lo que amenaza al culpable de cometer injusticia no es tanto una esencia del mal ínsita en la injusticia misma sino

173

el temor ante la sospecha de que no pasará inadvertida a los destinados a castigar tales actos”, pues “no le es posible a quien ocultamente viola alguno de los acuerdos mutuos sobre el no hacer ni sufrir daño, confiar en que pasará inadvertido, aunque haya sido así diez mil veces hasta el presente. Porque es imprevisible si pasará así hasta el fin de su vida. (Epicuro, 1997d, p. 45)

En el fuero interno todo “perverso” sabe que, cuando comete injusticia, actuó mal y, por tanto, no se puede decir simplemente que no tenía conciencia de su culpabilidad o que no sabía que hacía el mal. El hecho mismo de que intente ocultar su acción malvada muestra cuán consciente es de que para él, en ese caso, es mejor pasar inadvertido. Epicuro lo señala cuando dice: “es difícil que el que comete injusticia pase inadvertido; que consiga la confianza de pasar inadvertido, imposible” (1997b, p. 49). En este sentido se entiende mejor por qué el criterio de la imputabilidad se funda en la consciencia de la acción realizada como propia: “apreciamos nuestras costumbres como algo que nos es propio, tanto si las tenemos por buenas, y somos admirados por los demás, como si no. Del mismo modo es preciso apreciar las de nuestro prójimo, si son honestos” (p. 50). Incluso cuando esa acción se realiza bajo

el hechizo de la seducción, esto es, bajo la figura del mal como tentación: “nadie, cuando ve el mal, lo elige, sino que queda cautivo de él, seducido como por un bien en relación a un mal aún mayor” (p. 50). Responsabilidad de la distorsión que arrastra, en este caso imputabilidad por dejarse llevar, pues si el individuo no piensa en las consecuencias de su acción, embelesado con el bien aparente que su deseo le indica (pp. 56-57) fácilmente cede, olvidando así el mal que ese disfrute instantáneo le deparará. Lo cual podría parecer contradictorio con el encomio del presente ínsito en la doctrina epicúrea de la felicidad. En efecto, si en Epicuro se trata de la vivencia máxima del tiempo presente, del instante que se tiene, y si el pasado y el futuro son fundamentales para la experiencia de la culpa, ¿cómo entender la relación de esa intensa vivencia del presente en la ética que nos ocupa con la culpabilidad y el remordimiento?

Culpa y temporalidad

174 Esta problemática temporal nos coloca en la difícil situación de que o bien la culpa no existe porque es un asunto del pasado o que existe y no es importante porque lo que interesa es la vivencia del presente. Sin embargo, para ser justos con esta doctrina, hay que precisar que esa exaltación del presente no niega la consideración del pasado y del futuro; lo que hace es fortalecer la actitud de experienciación profunda y dichosa de lo que le es dado al ser humano en el momento que ello se le proporciona, pero a condición –y aquí aparece la dialéctica temporal– de que ese disfrute del aquí y el ahora no se vuelva luego una carga abrumadora de remordimiento o de castigo y, con ello, una fuente de disminución de la posible dicha futura. Lo cual podría verse como una debilidad del experiencialismo epicúreo y su gran confianza en las sensaciones (Schumacher, 2005, p. 19) toda vez que en este caso se trataría de una anticipación imaginativa y no de una sensación propiamente dicha. En efecto, en el caso de la culpa, el mal que reside en ella puede anticiparse a la manera de dolor de arrepentimiento o angustia, por ello la conexión que hay entre la experiencia del sujeto y la imaginación de estos males en caso de que se infrinja una ley o se dañe a otro, es importante toda vez que advierte al sujeto de su potencial malestar. Pero no siempre es suficiente para la comisión del delito. Así no sólo se puede presentar el caso de alguien que no sabe que va a cometer un daño y lo hace con todas las consecuencias que ello le acarrea, sino también la situación de alguien que, sabiendo lo que le puede representar una acción censurable, la lleva a cabo. En este último caso puede ocurrir que el sujeto sea consciente de ello y que para hacerlo confíe en que no será sancionado porque su acto quedará impune o que sabiendo que hay altas probabilidades

de ser cogido, decida actuar por el placer inmediato que le da el acto mismo. Pero esto sería tanto como decir que no es necesario el sujeto para juzgarse la acción y condenarse el daño, el mal es entonces el centro del debate y lo que viene a delimitarse es la culpa asociada al acto mismo. En esta línea, la culpa se engarza con la experienciación ética del tiempo en Epicuro en tanto no se quiere recurrir a un pasado atormentador que se convierta en fuente de angustia e infelicidad permanente. En este sentido apunta la *Sentencia Vaticana* 48 cuando advierte: “Debemos hacer la jornada siguiente mejor que la anterior, mientras estamos de camino, y, una vez que lleguemos al final, estar contentos igual que antes.”, o la 70: “Dios quiera que no hagas nada en la vida que te dé miedo si llega a descubrirlo el prójimo” (Epicuro, 2005a, pp. 102-104). Experienciación que en este caso significa análisis y meditación de las sensaciones y representaciones en tanto la violencia de las cosas sobre el sujeto implica un detrimento para el juicio y la libertad; la autonomía y el dominio de sí del individuo exige que éste busque asegurar su autoridad y autodominio no dejándose someter por el impacto que las cosas o las personas puedan tener sobre su ser a través de la serie o cadena de representaciones. Frente a este fluir, similar al que se padece en el estado de *stultitia* o sinrazón, el sujeto tiene que ganar distancia, de este modo se puede oponer una ética de las representaciones a una vivencia alienada de las sensaciones y las ideologías, representaciones u opiniones para determinar su veracidad o falsedad, y precisar si el sujeto actúa o puede actuar en función de aquellas que son consideradas verdaderas (Cfr. Foucault, 2004, p. 437), pues la *stultitia* coloca al individuo en un estado de vacilación permanente, al vaivén de las representaciones y las sensaciones (pp. 134, 135). El *stultus* está atrapado en la exterioridad por el embeleco que aquéllas le producen sin poder tomar distancia respecto a sus variaciones anímicas y a sí mismo; por ello no gira la mirada sobre sí y no realiza la reflexión crítica propia de la autosubjetivación. Este también podría ser el riesgo de una vida regida por las sensaciones: hoy se quiere algo y luego se pretende otra cosa, la fragmentariedad de la existencia se impone como heterogeneidad de la sensibilidad, quedando atrapada de este modo en el océano de la multiplicidad.

Conclusión

La escuela epicúrea fundamenta su crítica moral en la tesis de la mortalidad. Con esto se libera del miedo al castigo *postmortem*, lo cual se constituye en una fuente para poner en cuestión las morales alienantes del presente que se apoyan en la amenaza de castigo divino para manipular las ideas y las acciones de los hombres. Así pues se hace necesaria una crítica

de la educación recibida, una crítica cultural que sepa poner en cuestión las dimensiones autoritarias y agobiantes de la ideología y las prácticas formadoras sin renegar de sus logros para la realización de la vida individual y social. Con Epicuro también compartimos la incertidumbre respecto a la fe ciega en los logros de la Razón, el Progreso y el Gobierno; lo cual hace más urgente la profundización en la responsabilidad personal y microfísica respecto a las relaciones en y con el mundo de cara a la tramitación de la angustia y la intranquilidad, nichos fecundos para la manipulación y la objetivación mercantilista de la sociedad neoliberal. Frente a esta, vale la pena enarbolar una ética del deseo y del placer en contravía del imperativo neoliberal del hombre exitoso rescatando así la *autarquía* como sana distancia frente a los mandatos sociales de la moda y el consumo; contraponiéndoles una sabiduría del cuerpo y las sensaciones atemperada por la reflexión y el ánimo de la tranquilidad (*ataraxia*). Grito de la carne que plantea la pregunta sobre las auténticas necesidades y los verdaderos afanes en torno a la posesión, la riqueza y la ambición de dominio; colocando el problema de la justicia en el ámbito de la amistad y las relaciones interpersonales e intersubjetivas a pesar y con el marco más amplio de la ley jurídica y el Estado, cuyo principal deber se constituye en fomentar las condiciones para la realización de una vida lograda en la experienciación profunda y dichosa del presente que les es dado vivir de manera consciente a todos los hombres, tanto antiguos como modernos.

Referencias bibliográficas:

- CORNFORD, F.M. (1988). "Epicuro", en *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid, Visor, pp. 27-47.
- EPICURO. (1997a). "Carta a Meneceo", en *Sobre la felicidad* (trad. García Gual, C.). Santafé de Bogotá, Norma, pp. 23-29.
- EPICURO. (1997b). "Exhortaciones de Epicuro", en *Sobre la felicidad* (trad. García Gual, C.). Santafé de Bogotá, Norma, pp. 49-58.
- EPICURO. (1997c). "Fragmentos y testimonios escogidos", en *Sobre la felicidad* (trad. García Gual, C.). Santafé de Bogotá, Norma, pp. 31-37.
- EPICURO. (1997d). "Máximas capitales", en *Sobre la felicidad* (trad. García Gual, C.). Santafé de Bogotá, Norma, pp. 39-47.
- EPICURO. (2005a). "Fragmentos. A. Sentencias Vaticanas", en *Obras completas* (trad. Vara, J). Madrid, Cátedra, pp. 99-105.
- EPICURO. (2005b). "D. Fragmentos cuyo propio lugar se ignora", en *Obras completas* (trad. Vara, J). Madrid, Cátedra, pp. 117-120.
- EPICURO. (2005c). "C. Restos de Cartas", en *Obras completas* (trad. Vara, J). Madrid, Cátedra, pp. 111-115.

- FARRINGTON, B. (1968). *La rebelión de Epicuro*. Barcelona: Ediciones de Cultura Popular.
- FOUCAULT, M. (2004). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA GUAL, C. (1993). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- GARCÍA GUAL, C. (1997). “Introducción”, en Epicuro, *Sobre la felicidad*. Santafé de Bogotá, Norma, pp. 7-21.
- HILL, T. (2004). “Lucretius and Epicureanism”, en *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature*. New York and London, Routledge, pp. 73-86.
- LLEDÓ, E. (1995). *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Madrid: Taurus.
- LONG, A.A. (2006). “Pleasure and social utility: the virtues of being Epicurean”, en *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. New York, Oxford University Press, pp. 178-202.
- MÉNDEZ LLORET, I. (1997): “La teología epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana”, *Pensamiento* (Madrid), vol. 53, # 205, Ene.-Abr., pp.33-52.
- MONDOLFO, R. (1955). “La noción de pecado y la conciencia moral en la ética antigua”, en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, Ediciones Imán, pp. 329-476.
- RODRÍGUEZ, M. (2000): “El materialismo epicúreo en la psicología del *Theophrastus Redidivus*”, *Agora, papeles de filosofía*, vol. 19, # 1, pp. 95-125.
- ROSKAM, G. (2007). “Epicurus”, en *Live unnoticed. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden • Boston: Brill, pp. 29-66
- SCHUMACHER, B. (2005): “De la muerte indiferente a la muerte como un mal”, *Thémata. Revista de Filosofía*. (Sevilla), # 35, pp. 17-42.
- TRUYOL Y SERRA, A. (1976). *Historia de la filosofía del derecho y del Estado. De los orígenes a la baja edad media*. Madrid: Revista de Occidente.
- VARA, J. (2005). “Epicuro o el destino del hombre es la felicidad”, en Epicuro. *Obras completas*. Madrid, Cátedra, pp. 9-46.