

La Serie Universitaria de la Fundación Juan March presenta resúmenes, realizados por el propio autor, de algunos estudios e investigaciones llevados a cabo por los becarios de la Fundación y aprobados por los Asesores Secretarios de los distintos Departamentos.

El texto íntegro de las Memorias correspondientes se encuentra en la Biblioteca de la Fundación (Castello, 77. Madrid-6).

La lista completa de los trabajos aprobados se presenta, en forma de fichas, en los Cuadernos Bibliográficos que publica la Fundación Juan March.

Estos trabajos abarcan las siguientes especialidades: Arquitectura y Urbanismo; Artes Plásticas; Biología; Ciencias Agrarias; Ciencias Sociales; Comunicación Social; Derecho; Economía; Filosofía; Física; Geología; Historia; Ingeniería; Literatura y Filología; Matemáticas; Medicina, Farmacia y Veterinaria; Música; Química; Teología. A ellas corresponden los colores de la cubierta.

Edición no venal de 300 ejemplares, que se reparte gratuitamente a investigadores, Bibliotecas y Centros especializados de toda España.

Este trabajo fue realizado con una Beca de España, 1973. Departamento de Filosofía.

Fundación Juan March



FJM-Uni 32-Aco  
Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles  
Acosta Méndez, Eduardo.  
1031725



Biblioteca FJM

Fundación Juan March (Madrid)

SERIE UNIVERSITARIA



Fundación Juan March

# Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico

Eduardo Acosta Méndez

FJM  
Uni-  
32  
Aco

32



Fundación Juan March  
Serie Universitaria

32

# Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico

Eduardo Acosta Méndez



Fundación Juan March  
Castelló, 77. Teléf. 225 44 55  
Madrid - 6

Fundación Juan March (Madrid)

***La Fundación Juan March no se solidariza  
necesariamente con las opiniones de los  
autores cuyas obras publica.***

Depósito Legal: M - 22493 - 1977  
I.S.B.N. 84 - 7075 - 055 - 0  
Ibérica. Tarragona, 34.— Madrid-7

## I N D I C E

	Página
INTRODUCCION . . . . .	1
LA “EMPEIRIA” Y EL ACCESO A LA PRAXIS MORAL . . . . .	10
ETICA Y TEOLOGIA: TRANSFERENCIAS IDEALES . . . . .	18
– La concepción de los dioses como “seres vivos” . . . . .	22
– La “hedoné” de los dioses y su imperturbabilidad . . . . .	26
– El Isoteísmo . . . . .	34
LA CONCEPCION EPICUREA DE LA HEDONE . . . . .	38
– Orígenes de la teoría epicúrea del “placer catasmático” . . . . .	38
– El problema de la intemporalidad del placer y el concepto epicúreo de “límite” . . . . .	44
ARETE Y HEDONE . . . . .	50
– Philía y eudaimonía . . . . .	54
– Phrónesis . . . . .	59
NOTAS . . . . .	63



## SIGLAS

- D.L. : Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum,  
ed. de H. S. Long (Oxford, 1964).
- Ep. Her. : Epístola a Herodoto.
- Ep. Pyt. : Epístola a Pytocles.
- Ep. Men. : Epístola a Meneceo.
- M. C. : Máximas Capitales.
- S. V. : Gnomologio Vaticano.
- Us. : H. Usener, Epicurea, Leipzig, 1887 (reimpr  
Stuttgart, 1966).



## A/ Introducción

En los anales de la historiografía filosófica dedicada a precisar el sentido de las relaciones doctrinales entre Epicuro y Aristóteles, E. Bigone ocupará siempre una posición de excepcional importancia. Genial investigador y maestro insigne de filólogos, sus estudios contenidos fundamentalmente en su famoso L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro (Florencia, 1936, 2 vols.) abrieron perspectivas hasta entonces insospechadas para una mejor comprensión de los contenidos de la especulación epicúrea en oposición a la Metafísica platónica, del último Espeusipo y del Aristóteles juvenil.

Cuando, por tanto, se habla de las controversias del Epicureísmo con respecto a la tradición filosófica, es imprescindible referirse al investigador italiano por doble motivo. En primer lugar, porque sus análisis de la polémica epicúrea contra

el Estagirita echaron luz abundante sobre los principios fundamentales del Jardín, a saber, el hedonismo, el sensualismo y el materialismo atomista, evangelio del propio Epicuro que Bignone estudió con exaltado misticismo.

En segundo lugar, porque a la luz de su interpretación, numerosísimos textos del propio Epicuro, de Epicúreos inciertos y "recentiores" y, en general, de la tradición indirecta, así como diversos puntos de doctrina amalgamados en pasajes fragmentarios o perdidos, fueron definitivamente recuperados y explicados en su exacto ámbito contextual.

Sin embargo, es sabido que la tesis principal de Bignone era de un marcado carácter exclusivista. En su opinión, (repetida incansablemente a lo largo de las mil páginas que componen los dos volúmenes del Aristótele ...), todos los estímulos doctrinales que movieron a Epicuro a enfrentarse con la Escuela Peripatética pertenecen al Aristóteles de la primera etapa, el joven autor de los diálogos de carácter platónico, diálogos publicados por su autor y no llegados hasta nosotros por una azarosa pérdida.

Esta tesis resultaba entonces tan importante

cuanto que la exégesis anterior a Bignone no había relacionado, en ningún aspecto polémico, las doctrinas de ambos pensadores. A este respecto, basta señalar que C. Bailey, predecesor de Bignone, uno de los más geniales intérpretes del atomismo epicúreo, había mantenido que no podía hablarse de polémica epicúrea en relación con Aristóteles, sino contra los Presocráticos y a partir de la influencia doctrinal de Leucipo y Demócrito (1).

En realidad, la fortuna de las opiniones de Bignone se derivaba de las conclusiones de Jaeger respecto al Estagirita, conclusiones en las que el investigador italiano se apoyó ampliamente. De acuerdo con las tales, en Aristóteles se daban diversas etapas evolutivas de pensamiento, etapas a las que aparecía vinculado el conjunto de sus obras. Así, mientras los diálogos juveniles representarían la etapa platónica del fundador del Perípato, caracterizada por su sometimiento a los presupuestos metafísicos de la teoría de las ideas y del misticismo astral, las obras acroamáticas representarían una forma de pensamiento ya marginada del Platonismo, sobre todo en lo concerniente a los principios éticos.

De este modo, al dar por sentada la imposibilidad de que la obra aristotélica pudiera tener un sentido unitario, Bignone concluía, de las numerosas referencias epicúreas a cuestiones doctrinales consideradas por Jaeger como propias del Aristóteles de la primera época, que Epicuro no podía haber conocido los trabajos acroamáticos.

Sin embargo, las tesis exclusivistas de Bignone no pueden ser ya consideradas satisfactorias, no sólo porque diversas incidencias de carácter histórico-filológico, tanto las que sirvieron de apoyo a la crítica tradicional como algunas otras no tenidas en cuenta, así lo indican, sino también porque razones de índole doctrinal, puestas al descubierto por la exégesis crítica más reciente de Epicuro y Aristóteles, nos conducen a conclusiones bien diferentes a las hasta ahora formuladas :

#### 1ª) La crítica aristotélica.

Desde el punto de vista estrictamente filológico conviene detenerse, en primer lugar, en la consideración del estudio de W.G. Rabinowitz sobre el Protréptico (2). Tan sólo por lo que se refiere a la autenticidad de cada fragmento de este diálogo juvenil, tan importante (de acuerdo con

Bignone) para el análisis de la especulación ep*ic*úrea, las conclusiones de Rabinowitz demuestran hasta qué punto resulta aventurado tomar como punto de referencia, para la determinación de una polémica doctrinal, pasajes fragmentarios en los que, amén de las habituales contradicciones señaladas, a saber, diversidad de contenidos, de testimonios, de fechas de elaboración, etc., se encuentran numerosísimas interpolaciones que incluso, en algunos casos, son de carácter neoplatónico.

Por otra parte, trabajos recientes de tres conocidos especialistas en la filosofía aristoté*li*ca, DÜring, Stark y Dirlmeier (3) han demostrado con toda clase de argumentos que la visión de Jaeger acerca de los trabajos juveniles resulta insostenible. Estos autores han insistido en el caracter excesivamente esquemático de las construcciones de Jaeger, dejando definitivamente establecido que no existe ninguna diferencia sustancial entre los primeros trabajos juveniles del Estagirita y las Eticas. En su opinión, la dificultad para admitir la tesis de Jaeger estriba en que no es posible separar las fundamentaciones empíricas de las especulativas en las tesis aristotélicas,

antes al contrario, existen datos concretos que confieren al método de Aristóteles un carácter empírico tanto en las primeras obras como en la Ética Nicomaquea.

## 2ª) La crítica epicúrea.

La moderna exégesis del Epicureísmo ha tomado también conciencia respecto a la necesidad de de terminar con precisión la influencia exacta del Estagirita sobre la formación filosófica de Epicuro.

Los trabajos más recientes parten de las incidencias hasta aquí señaladas, pero sobre todo, des cubren los fundamentos más razonables para este proceso de revisión en las contradicciones del propio Bignone y en la imposibilidad de explicar determinadas tesis doctrinales de Epicuro si no se relacionan con el Estagirita en sus obras didácticas.

Tan sólo tres años después de la publicación del Aristoteles perduto..., aparecía el primero de una serie de artículos (nacidos al calor de la polémica contra Bignone), en esta nueva perspectiva, acerca de los problemas de la Psicología epicúrea aunque, en conexión con este tema central, se o-

frecía una interpretación general de la doctrina. Tales artículos, obra de C. Diano, publicados después en 1946, conjuntamente con una edición de los textos éticos de Epicuro (Epicuri Ethica. Florencia, 1946), con el nombre genérico de La Psicología de Epicuro e la teoria delle passioni, fueron viendo la luz en el Giornale Critico della Filosofia Italiana hasta finales de 1942 y el impacto producido por sus conclusiones resultó similar al provocado por el L'Aristotele...

Más recientemente, dos trabajos elaborados en esta perspectiva, merecen ser tenidos en cuenta. El de Ph. Merlan, Studies in Aristotle and Epicurus (Wiesbaden, 1960) contiene dos estudios, uno sobre el número de divinidades que admitió Epicuro (muy criticado) y otro sobre el campo semántico del vocablo hedoné, y en ambos se pone de manifiesto la vinculación existente entre cuestiones doctrinales del Aristóteles de los trabajos didácticos y Epicuro.

El de D. Furley, Two studies in the Greek Atomists (Princeton, 1967) incluye un amplio estudio sobre el problema de la acción voluntaria ("Aristotle and Epicurus on voluntary action") en el que se relacionan varios pasajes de la Ética Ni-

comaquea y del Peri Physeos epicúreo. Asimismo, se incluye en él el análisis de otras cuestiones relativas a la Física que no pueden ser explicadas sino por el recurso a Aristóteles.

Estos trabajos, sin embargo, no han agotado las posibilidades de interpretación de la especulación epicúrea, en la nueva perspectiva del análisis sino que, por el contrario, más compleja se torna esta tarea a medida que la exégesis del pensamiento aristotélico juvenil obtiene nuevos resultados y a medida que se someten a revisión las numerosísimas referencias distribuidas por Bignone asistemáticamente en su L'Aristotele... (4).

En el Congreso sobre el Epicureísmo celebrado en París, cuyas actas aparecieron un año más tarde en un volumen titulado Actes du VIII Congrès (de L'Association Guillaume Budé, París, 1969), en una ponencia presentada con el epígrafe de "La polemique d'Epicure contre Aristote", A. Jannone aducía también, en su exposición, una serie de razones por las que era necesario someter a revisión en todos sus puntos las tesis de Bignone, aún reconociendo las enormes dificultades de esta tarea.

El presente estudio parte, a su vez, de los trabajos mencionados, utilizando su metodología y re

sultados, e intenta acometer la revisión de algunas cuestiones en esta perspectiva señalada de la Ética del Jardín :

a) En el artículo sobre el Protréptico se pone el énfasis en demostrar la estrecha relación entre el exordio de la Carta a Meneceo con algunos pasajes de la Ética Nicomaquea en los que se alude a la empeiría como condicionante para el acceso a la praxis moral.

b) El capítulo dedicado al análisis de determinadas proyecciones de la Ética a la Teología, que aparecen en Epicuro, trata de demostrar que las mismas fueron anteriormente elaboradas por el Estagirita. Asimismo se señalan las distintas perspectivas en que aparecen analizadas por ambos pensadores, así como la diversidad de sus cometidos.

c) El análisis del problema de la hedoné intenta asimismo poner en la huella del pensamiento aristotélico algunas concepciones sobre el placer en Epicuro, particularmente las que hacen referencia a sus factores intemporales.

d) En el capítulo dedicado a la areté se analiza

brevemente la eliminación de los factores competitivos de la concepción epicúrea en oposición a Aristóteles . Asimismo, se intenta demostrar que las nociones epicúreas de philía y phrónesis responden en algunos de sus fundamentos a anteriores planteamientos contenidos en las obras didácticas del Estagirita.

#### B/ La "empeiria" y el acceso a la praxis moral.

Epicuro escribió, en el exordio de la Carta a Meneceo, un Protréptico o invitación a la filosofía, un elogio del filosofar. La razón del uso de este singular llamado se inscribe en el marco de los tópicos arraigados en la tradición filosófica y obedece a la influencia de determinadas situaciones de crisis que normalmente estimulan la creación de los géneros literario-filosóficos. Proclamar las excelencias de la filosofía era, desde el siglo IV, la empresa primordial y común en la que se concretaban los esfuerzos de las escuelas filosóficas por revisar las estructuras que condicionaban la génesis de un nuevo humanismo filosófico. Desde entonces, y en esa perspectiva , los 16-

goi protréptikoi aspiraban más a la difusión, a modo de catequesis, de particulares principios -los cuales pudieron ganar adeptos para la vida filosófica- que a la sistematización y exposición de contenidos excesivamente metodológicos o doctrinales. Posteriormente, y sobre todo a partir de las escuelas helenísticas, este género esencialmente parenético entró definitivamente en los límites de la convencionalidad y alcanzó enorme difusión.

El Protréptico de Epicuro plantea, a modo de introducción, con tono fuertemente moralizador y pragmático, dos cuestiones vinculadas al "philosophhein" : La actividad filosófica es necesaria para la salud del alma y la felicidad y todos deben filosofar :

"Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma. El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el momento oportuno para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo. Este para que, aunque

viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su impavidez ante el futuro. Necesario es, pues, meditar lo que procura la felicidad, si cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla".

Encuadrar en el campo conceptual del "filosofar" el principio de la "curación del alma" es una cuestión que, por entrar de lleno en la vieja tradición filosófica, casi podría considerarse arquetípica. Sin embargo, en el llamado epicúreo, ese presupuesto no sólo delimita el sentido de un nuevo pragmatismo moral, sino que además se constituye en factor condicionante y excluyente de la actividad del filósofo. Lo que en Epicuro se entiende esencialmente por "philosophhein" está trazado, en efecto, en la perspectiva de una particular boē Theía del individuo : su objetivo deberá concretarse ante todo en posibilitar al máximo los factores que, de acuerdo con la necesidad natural (el afán epicúreo por la rehabilitación del concepto physis desempeña aquí un importante papel), puedan resultarle ōpheleíoi. Por ello, la utiliza

ción por Epicuro de la imagen de la therapeia tēs psychēs (una de las más socorridas de la antigüedad filosófica en planteamientos de moral) recubre el propósito de integrar en los senderos de la reflexión filosófica los principios de un "activismo" moralizador susceptible de instaurar un cuidado perfeccionador de las tendencias de la naturaleza humana : tanto la medicina como la filosofía no pueden estar condicionadas en su concepción por los límites de la actividad especulativa. Por su propia esencia, ambas ciencias tienen como característica principal la servidumbre. Así, al igual que la medicina se ocupa de los cuidados del cuerpo, la filosofía deberá ocuparse de los cuidados del alma (S.V. 64). Pero, además, la filosofía no admitirá interferencias por parte del conjunto de las llamadas ciencias especiales, porque para acceder a ella no es necesaria la acumulación de saberes recomendada por la tradición filosófica. De hecho, no se trata tanto de negar la cultura en sí misma considerada cuanto el uso que de ella se hace en el programa educacional de carácter propedéutico, reputado como indispensable para el paso a la reflexión filosófica, y firmemente con-

solidado en la sociedad griega de la época helenística. Del tono exultante con que se proclama y aconseja el desprecio de la paideia puede dar idea el que en los textos más significativos al respecto se utiliza un lenguaje usual en las referencias a los iniciados en los misterios, a quienes, por el hecho de esa iniciación, se les consideraba "salvados" (Fr. 163 ; 117 Us.).

Estas opiniones suponían, al tiempo que una su gestiva renovación de principios doctrinales, una firme oposición a anteriores planteamientos de la tradición filosófica.

Platón había puesto en boca de Calicles en su discurso del Gorgias (484 c-485 d), e igualmente en boca de Adimanto en un diálogo con Sócrates (República, 487 a), algunas afirmaciones que reflejaban el convencimiento sofístico de que la filosofía debía practicarse por presupuestos de paideia, y aun así, sólo en la edad juvenil para que de ese modo no peligrara su condición de estudio liberal. De los pasajes mencionados resulta particularmente significativo un párrafo en el que se afirma que "es hermoso participar en la filosofía en tanto en cuanto se participa por cau

sa de la educación, y no está mal en un joven fi losofar. Pero cuando un hombre que ya es viejo aún filosofa, la cosa llega a ser ridícula...". El propio Calicles añadía que quien lleva el ejerc cicio del filosofar más allá de los límites conce didos en la buena educación como propedéutica re tórica, se hace merecedor de una buena tunda, pues to que en ese cultivo de la paradoja crítica, inhe rente a tal ocupación, se corre el riesgo de lle gar a convertirse en un individuo marginado y po líticamente incapaz, un tipo absurdo como lo era Sócrates, paradigma de tal aberración. Evidente- mente la tesis de Platón era más bien la contraria, la de negar que la filosofía fuese una mera etapa de la educación retórica. De ahí sus ataques a es tos jóvenes políticos con educación sofística y, más o menos indirectamente, a Isócrates, que in cluía en su programa cultural la filosofía como un ingrediente más para el buen tono. Por el con trario, para Platón la filosofía era la corona- ción de todo el progreso de la formación humana, perenne paideia, de la que las otras ciencias sig nifican sólo una previa e inferior etapa de menor madurez.

Aristóteles, por su parte, que incluyó también en los límites de su sistema un sugestivo pragmatismo moral, había negado para el joven el acceso al disfrute de la norma suprema de la conducta moral, la phrónesis, afirmando que "los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos y sabios en cosas de esa naturaleza, pero no parece que el joven pueda llegar a ser prudente. La causa de ello es que la prudencia se refiere también a lo particular, a lo que llega a ser familiar por la experiencia y un joven no tiene experiencia porque es la cantidad de tiempo lo que la proporciona" (E.N. 1142 a 13-17). Pero además le había negado de hecho el acceso a la felicidad ( esa felicidad que, al decir de Aristóteles, "consiste en una actividad" y "una actividad según virtud" (Ibid., 1100 a 14; 1100 b 10) con la afirmación de que "un muchacho no puede ser feliz, pues por causa de su edad no puede practicar acciones nobles..." ( Ibid., 1100 a 1-4).

Por otra parte, Aristóteles no identificó la felicidad con el placer. Opinaba además que la felicidad está en relación con la plenitud de la vida, con una duración positiva en la que debe necesaria

mente incluirse la prosperidad de nuestras particulares empresas. En consecuencia, afirmaba que "la felicidad requiere, con la virtud perfecta, una vida entera" (Ibid., 1100 a 5), que quien sufre infortunios, "después de tales desgracias no puede ser de nuevo feliz en poco tiempo" (oligos chrónos) (Ibid., 1101 a 11-12), que "la perfecta felicidad del hombre ocupa el espacio entero de su vida" (Ibid., 1177 b 25), y que "igual que una golondrina no hace verano, ni un solo día, así tampoco hace feliz un tiempo pequeño o un solo día" (Ibid., 1098 a 19-20).

Epicuro, por el contrario, que no creía en el filosofar supeditado a la paideía ni condicionado por la experiencia como sustento ineludible de la praxis moral, que, por otra parte, identificaba el placer con la felicidad, concibiéndolo como un bien independiente del tiempo, proclamaría, en abierta polémica con los puntos de vista mencionados : que cualquier edad es apta para filosofar; que la única finalidad del filosofar es la búsqueda y el goce del placer; que el placer es siempre el mismo, tanto para el joven como para el viejo; que, por consiguiente, todos, jóvenes y viejos, pueden alcanzar la felicidad, sin dejar de prac-

ticar en todo momento las máximas de la recta filosofía (SV. 4). Todo ello, según una afirmación atribuida al Maestro, porque prestándole servicio el hombre descubre y obtiene de ella la autonomía sobre la que se funda la verdadera libertad (Fr. 199 Us.).

#### C/ Ética y Teología : Transferencias ideales.

19) Paralelamente al estudio de la concepción epicúrea de los dioses, los diversos exégetas de la doctrina se han ocupado asimismo, con idéntica amplitud, de determinar el alcance de la influencia de la tradición filosófica en el pensamiento teológico de Epicuro, señalando los antecedentes que estimularon su acercamiento doctrinal o su rechazo polémico.

A este respecto hay que resaltar que los trabajos de E. Bignone y Festugière (5) han demostrado que la teología astral fue el centro común de los ataques de Epicuro contra toda religión providente.

En cuanto a la concepción epicúrea del modo de ser y de la organización interna de los dioses,

la exégesis tradicional consideró siempre como punto obligado de referencia para su estudio a la teología demócritea. Y, ciertamente, que diversas argumentaciones difundidas por el viejo atomismo prepararon el advenimiento de la especulación epicúrea y no sólo en lo relativo a la teología.

Sin embargo, las originalidades introducidas por Epicuro, sobre todo en la fundamentación misma del sistema, cortaron definitivamente los lazos de unión que era posible descubrir entre las ideas acerca de "lo divino" de ambos pensadores. Mientras, en efecto, para Demócrito la teorización sobre los dioses descansa fundamentalmente sobre una base gnoseológica que no guarda relación con la Etica (6), en Epicuro se apoya sobre principios lógico-metafísicos que aparecen subordinados a la manifestación esencial de la terapéutica epicúrea, esto es, el ideal ético de perfección del sabio en relación con la divinidad. Entre tales principios es preciso destacar la prueba de la existencia de la divinidad a partir del reconocimiento en el universo de una naturaleza superior (Fr. 358 Us.), el conocimiento de los

dioses a través de nociones generales impresas en el alma de los hombres, las prolépsis (Fr.255 Us.), y la ley de la isonomía con la que Epicuro deducía de la pluralidad infinita de los mundos y de los seres mortales, la infinitud de los dioses en los innumerables intermundos (Fr.352 Us).

Estas diferencias esenciales llevaron a la exégesis moderna a plantearse una versión del problema de las influencias doctrinales sobre la teología epicúrea, tomando esta vez como punto de referencia el pensamiento peripatético. De hecho, después de las investigaciones de E. Bignone, las vinculaciones entre Aristóteles y Epicuro eran notorias. De tales investigaciones se deducía que la polémica del fundador del Jardín contra la teología astral fue elaborada a través de la crítica sistemática del diálogo aristotélico juvenil "De philosophia".

Posteriormente, trabajos más recientes han profundizado en el análisis de tal relación pero en la perspectiva habitualmente soslayada por Bignone : la de la influencia, que es posible demostrar en Epicuro, de los trabajos acroamáticos del Estagirita, los cuales aquél utilizó para su crítica

a la Física académica y al antiguo atomismo. De este modo, la relación doctrinal entre Epicuro y Aristóteles ha podido ser analizada también, en lo referente a la Teología, no sólo como una virulenta polémica del filósofo de Samos contra la tradición académica (a través del Estagirita), y en defensa de los principios físicos del sistema (privados de teleologismo e interpretados en clave antropológica) sino además como simple continuación de diversas tesis suficientemente elaboradas por el fundador del Perípato y no susceptibles (salvo, claro está, en cuanto a sus objetivos) de diferenciación.

En sus estudios sobre el problema del infinito en el pensamiento antiguo, R. Mondolfo fue el primero en señalar la importancia de las analogías entre las teorizaciones teológicas de ambos pensadores (7). En su opinión "sin el precedente de la teología aristotélica mal podría entenderse la de Epicuro". Y señalando como muestras evidentes de tal confrontación, la utilización por Epicuro de la prueba de la existencia de dios por vía de eminencia, el deísmo de los dioses epicúreos y su posición extracósmica en los intermundia, ideas to-

das características de la teología aristotélica. Posteriormente, Alfieri (8), Gigon (9), Moreaux (10) y Merlan (11) (que se ha ocupado particularmente de las similitudes entre el politeísmo aristotélico y el epicúreo) han ampliado considerablemente el análisis de tales coincidencias.

En nuestro estudio intentaremos ahora mostrar que, además de las vinculaciones señaladas, existen otros puntos de contacto evidentes en lo que respecta a ciertas proyecciones ideales de la Ética a la Teología que se dan en ambos pensadores (12). Tales proyecciones constituyen la base sobre la que se articula el deísmo de Aristóteles y Epicuro y ocupan un lugar fundamental en el sistema de éste último, en razón de que de ellas es posible deducir la coherencia de la función de los dioses en la doctrina, función que, en última instancia, presta conformidad a su Teología.

## 2ª) La concepción de los dioses como "seres vivos".

En la concepción de los dioses como "seres vivos" aparecen, en principio, síntomas evidentes del uso común por ambos pensadores de ciertas analogías biológicas en el contexto teológico.

En ambos casos, la divinidad aparece descrito siguiendo las perfecciones e imperfecciones del individuo. Con tal procedimiento de análisis, nos encontramos ante un intento definido de asignar a la divinidad, por vía de eminencia, las excelencias de la vida humana, así como de apartar de ella por vía de negación, sus imperfecciones, lo cual nos remite necesariamente a la experiencia del propio filósofo como individuo que trata de comprender a los dioses y no precisamente al contexto en que la divinidad debería ser definida por sí misma.

Las similitudes que se dan entre ambos pensadores en la elaboración de este proceso teórico por el que se asignan a la divinidad las perfecciones de la vida humana son sorprendentes. Aristóteles comienza por atribuir al ser divino las capacidades estrictamente sensoriales, para reconocerle después todas las facultades intelectuales, que suponen un grado de excelencia con relación a los demás integrantes del mundo sublunar, y una actividad mental incesante (Metaf., 1072 b 16-17; E.N., 1178 b 18-20).

Del mismo modo Epicuro ha transferido a la divinidad las capacidades de la vigilia y la sensación,

así como las virtudes típicamente dianoéticas; en general, aparecen aplicadas a la divinidad las virtudes intelectuales que Aristóteles asigna a sus dioses, es decir, sophía, philosophía, (sapientia, philosophia, mens) etc. (De nat. deor. I, 45; 51). Y asimismo, tanto en Epicuro como en Aristóteles, las características intelectuales de los dioses, que les son atribuidas mediante ese proceso de eminencia, vienen consideradas como condiciones esenciales de su felicidad (E.N., 1178 b 22-26 ; De nat. deor., I, 48).

En cuanto a la vía de negación, mediante la cual, asimismo en ambos casos, se accede a la comprensión de la divinidad negándole todas las imperfecciones de la vida orgánica, existe también una perfecta similitud. Así, mientras para Aristóteles la vida divina no conoce ni fatiga (Metaf., 1074 b 29-30), ni envejecimiento (De caelo, 279 a 17-19) ni, por supuesto, la muerte (Metaf., 1072 b 28-29), del mismo modo para Epicuro la divinidad permanece ociosa y sin afares (pues de ningún trabajo se ocupa ni con respecto al mundo ni con respecto a los humanos), y es incorruptible y, por tanto, inmortal (M.C. I ; Fr. 361, 364 Us.).

En la asignación de las virtudes del individuo a la divinidad existen, sin embargo, importantes diferencias que, en definitiva, reflejan tanto las particulares maneras de entender el modo de ser de los dioses como la diversidad de planteamientos éticos de los sistemas de ambos filósofos.

La divergencia fundamental se da en el hecho de que el Estagirita reduce a la simple theoria la actividad intelectual de los dioses, mientras Epicuro, por el contrario, les atribuye además las virtudes dianoéticas de tipo práctico, como la phrónesis, y algunas otras de ella dependientes. Estamos, pues, ante una oposición theoria / praxis en el ámbito de actividad del ser divino en la medida en que a la energeia mental que el dios aristotélico dirige, de manera exclusiva, a la propia contemplación de sí mismo (Metaf., 1074 b 34-35), se opone la actividad del dios epicúreo que es de carácter esencialmente práctico y externamente dirigida.

Todos los datos parecen, pues, indicar que en la elaboración del proceso, por el que se concibe a la divinidad a partir de la propia experiencia de los individuos humanos, existen dos senderos bien diferentes : en el caso de Aristóteles se po

ne el énfasis en el ideal del bíos theorētikós ; en el caso de Epicuro, en el del bíos philosophós. A la concepción del comportamiento práctico/teórico de los dioses de Epicuro, se opone la del comportamiento exclusivamente teórico de la divinidad aristotélica. Dicho de otro modo : en el Estagirita la transferencia ideal consiste en aplicar a los dioses una actividad teórica, precisamente porque, al igual que en otras proyecciones que analizaremos más adelante, la actividad más excelsa del filósofo es aquella que tiene su ámbito en la parte divina del hombre, el noūs, aquella que origina, en él, el ideal de la vida contemplativa (la theoría). En Epicuro, contrariamente, los dioses son modelos del sabio en su comportamiento virtuoso, porque esta vez la transferencia ideal está basada en el movimiento continuo de ascesis por el que accede, mediante la praxis virtuosa, (el bíos philosophós) el logro de la eudaimonía.

### 3º) La "hedoné" de los dioses y su imperturbabilidad.

En la asignación de la hedoné a la divinidad y, al propio tiempo, en la consideración de los dioses como alejados de toda función demiúrgica y de toda responsabilidad moral, encontramos idénticas

formulaciones de la doctrina teológica de ambos pensadores.

En los tratados éticos, sobre todo en el Ética Nicomaquea, existen varias teorizaciones sobre el disfrute de la hedoné por la divinidad, hasta el punto de que es imposible dejar de reconocer la influencia directa de los mismos sobre Epicuro. El punto de partida para la aplicación de esta nueva doctrina se caracteriza por su marginación del platonismo. Como es sabido, para el Aristóteles de la madurez, el placer ya no puede ser concebido ni como génesis ni como devenir, sino como la coronación del acto. Por tanto, la divinidad, acto puro, acto supremo, se hallará en posesión de la hedoné y éste será ahora uno de los atributos de su perfección.

Así, mientras la Metafísica alude a que los dioses no necesitan de ninguna actividad porque su "actividad es el placer", diversos textos de la tradición epicúrea, tanto directa como indirecta, aluden también a la asignación de la suprema hedoné a la divinidad.

En el caso de Aristóteles, el punto de referencia que explica esta doctrina es, como en el caso

de otras proyecciones ideales, de carácter metafísico. La realización de la theoría, el ideal supremo de la vida contemplativa, ofrece la realización de la suprema hedoné. Los dioses, cuya naturaleza simple y autárquica mueve tan sólo "por amor", tienen como única forma de actividad la de pensarse a sí mismos, pensamiento de pensamiento y, por tanto, "disfrutan siempre de un único y simple placer porque no sólo existe una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad y el placer está más en la quietud que en el movimiento" (E.N., 1154 b 26-29).

Que la causalidad metafísica está presente en el origen de esta proyección ideal se desprende de la asignación del disfrute de la hedoné al individuo, en el seno del noús, en razón de que el tal es el intelecto y esto es lo que tiene de divino. En la práctica de la vida contemplativa se halla no sólo la única identificación posible de ambas naturalezas, la divina y la humana, en cuanto se refiere incluso a la autarkeia (De caelo, I, 9, 279 a 21-35 ; E.N., 1177 a 27), sino además la única posibilidad, como veremos más adelante, de semejanza (homoiosis), por encima de las limitaciones de la

vida mortal, a los seres inmortales (E.N., 1117 b 26 ss). Sin embargo, existe un límite de esta vinculación en la medida en que los dioses gozan, en su ejercitación de la theoría, de una hedoné que supera la del individuo tanto cualitativa como cuantitativamente (Metaf., 1072 b 24-26).

La influencia de estas formulaciones metafísicas ideales en Epicuro es notoria. En la diferenciación aristotélica de "la actividad de la quietud y la actividad del movimiento" está ya presente la diferenciación epicúrea entre placer catastemático y cinético y, por tanto, el germen de la doctrina de Epicuro sobre la hedoné catastemática divina: "dios goza del sumo placer permaneciendo ocioso..." (Fr. 350 Us.); y de igual modo, la hedoné divina comporta el grado de intensidad y cualidad más elevado y supera, en consecuencia, la del individuo (D.L., X, 121).

Sin embargo, también aquí se observan importantes diferencias que reflejan las distintas perspectivas en que se fundamentan los sistemas éticos de ambos pensadores.

Mientras, en efecto, para el Estagirita la hedoné divina viene determinada por la exclusiva enéргеia

mental de los dioses, para Epicuro cuenta no sólo la autoproyección de la divinidad sobre sí misma sino también sobre su mundo, en el que ejerce, para la consecución de la eudaimonía, la práctica de la virtud. (Cf. el apartado anterior).

En cuanto a la despreocupación divina por los asuntos del cosmos, esto es, por toda función providencial y, en consecuencia, por toda responsabilidad de orden ético en relación con los individuos, se observan asimismo idénticas posiciones doctrinales entre Epicuro y el Aristóteles de los trabajos didácticos.

En el Estagirita esta ausencia de afectos (pathe) se desprende de las características de la mente o el noūs y de su capacidad de intelección. El noūs, según explica el De anima, posee un doble aspecto, del mismo modo que en la totalidad de la naturaleza existe algo que puede ser llamado la materia y algo diferente que viene a ser su causa u objeto. Uno de estos aspectos del ámbito de intelección del noūs, es aquél según el cual él mismo realiza todas las cosas. La mente es entonces pensamiento de pensamiento y, en este sentido, separable, sin que nada pueda afectarle y sin que esté mezclada con nada,

puesto que su esencia es el acto : "el conocimiento en acto es idéntico a su objeto". Cuando se produce esa función de separabilidad, ella (la mente) es su propia verdad y por ella (la función) es "inmortal y eterna", sin que le sea dado ninguna concreción objetiva contraria a su propia esencia. La Metafísica (1073 a 3-4) confirma igualmente este argumento, pero ahora referido a las "primeras sustancias", a las sustancias eternas, es decir, al noūs theós o esencia divina.

Como era de suponer, la elaboración de esta proyección ideal debía partir de un contexto ético confrontado con la valoración metafísica del individuo. Efectivamente, el Estagirita al tiempo que atribuye toda la gama de afectos (pathe) a la esencia corpórea, al hombre, niega toda "afección" a la parte divina que en él constituye el noūs, así como a la eudaimonía que resulta de la ejercitación de la theoría :

"estando unidas a las afecciones (las virtudes morales), pertenecerán al compuesto; y las virtudes del compuesto son humanas. Por tanto también serán humanas la vida y la felicidad conforme a ellas. No así la vida y la felicidad de la

mente, que están separadas." (E.N., 1178 a 19-22)

Todas estas formulaciones ideales aparecen, aunque ciertamente en distinta perspectiva, en la Teología epicúrea. Los dioses de Epicuro, en efecto, al tiempo que carecen de una responsabilidad cósmica, carecen también de una responsabilidad moral para con los hombres. Son, pues, irreversiblemente ociosos y para nada se ocupan de los asuntos de los hombres, alejados como están en el goce de su perpetua felicidad. En esta exacta consideración radica, precisamente, la prolē̄psis de la divinidad, a la que se oponen las interferencias falaces de la religión de la multitud que, fundadas sobre falsas suposiciones o hypolē̄psis, conducen a la idea de un dios que se objetiva en actividad (Ep. Men., 123-124).

Fundamentalmente, dos son los atributos que impiden a los dioses toda función providencial: la in-corruptibilidad y la eudaimonía (Ibid.). Las afectaciones (pathe), en la medida en que podrían limitar tales manifestaciones de suma perfección, están apartadas de la divinidad no sólo en las que se refiere a cualquier concesión sino también a cualquier rechazo.

Sin embargo, a pesar de los paralelismos evidentes entre Epicuro y Aristóteles acerca de la "ausencia de afectos" de los dioses, hay que reconocer también profundas diferencias surgidas, como en los casos que hemos analizado hasta aquí, de los distintos planteamientos éticos de ambos sistemas.

En primer lugar, los objetivos de la teorización epicúrea sobre la carencia de funciones providenciales de los dioses van mucho más allá que los de Aristóteles, en la medida en que para Epicuro la finalidad esencial de su teología es eliminar de la conciencia humana todos los factores de turbación derivados de las creencias en el control divino de los asuntos humanos. Es por tanto, un argumento estrechamente vinculado, como cauterio medicinal, a una finalidad ética.

En segundo lugar, la proyección ideal que constituye esta concepción está formulada desde diferentes perspectivas. En Aristóteles, a partir de una argumentación metafísica, la que se refiere a la supremacía de la parte divina, el noū̄s, en el compuesto humano, puesto que el hecho de que los dioses no intervengan en los asuntos humanos se desprende, como hemos visto, de la suprema perfec-

ción que resulta de la realización de la theoría.

En Epicuro, por el contrario, a partir de una argumentación ética, la que considera que del mismo modo que la felicidad humana consiste en la ataraxía, también en la ataraxía debe radicar la felicidad de los dioses, alejados de todo cuidado por los asuntos humanos y del cosmos y dedicados tan sólo al goce de su eterna existencia.

#### 4º) El Isoteísmo.

Las más profundas objeciones que se han presentado a la filosofía de Epicuro han estado siempre en relación con su Teología. Las mismas no se han referido tan sólo a las contradicciones internas de su Física, sino también a su aceptación de todo un complejo aparato formal de manifestaciones religiosas. Porque, efectivamente, las conclusiones acerca de la existencia de los dioses atentan, en definitiva, contra un atomismo consecuente.

En el estudio más reciente sobre la Teología de Epicuro, la disertación Die Theologie Epikurs (13), D. Lemke se ha referido a esta cuestión y ha insistido en la función, importantísima, que la Teología

como modelo desempeña en el sistema epicúreo.

A las interrogantes de por qué razones Epicuro reconoció la existencia de los dioses, a los que paradójicamente concibió como "ociosos", alejados del mundo en la paz serena de los intermundia y despreocupados de los asuntos de los hombres, si con ello ponía en entredicho toda la compleja elaboración de su atomismo, Lemke responde de este modo :

"He aquí el motivo (de su existencia) : Los dioses epicúreos son la realización ideal de la concepción de la eudaimonía, la cual domina toda su filosofía. Viven eternamente en constante felicidad, carecen de preocupaciones y no se las causan a los demás. Son el modelo para el hombre que busca la eudaimonía".

Aunque la función de los dioses como modelo aparece con especial relieve en la Teología de Epicuro, es preciso reconocer en la tradición filosófica, sobre todo a partir de la Academia, el tratamiento de esta cuestión, analizada como homōiosis o afán de asimilación a la divinidad.

Tanto en Aristóteles (también el de los trabajos didácticos) como en Epicuro hay que reconocer tam-

bién, en la concepción del isoteísmo, una transferencia de la Etica a la Teología basada en el presupuesto común, aunque analizado en diversas perspectivas, de la eudaimonía divina como lazo vinculante entre el sabio y la divinidad.

Por lo que respecta a Aristóteles, este tratamiento no sólo aparece en el Protréptico sino también en la Etica Nicomaquea, en diversos pasajes en los que la base para la semejanza con la divinidad está referida, al igual que en otras proyecciones anteriormente estudiadas, a la mente o noús, esto es, a la parte divina del hombre (E. N., 1177 b 30-35).

En el caso de Platón y los Estoicos existe en la formulación del isoteísmo una importante diferencia con respecto a Aristóteles : la homoiōsis a la divinidad viene definida tomando como referencia los comportamientos del individuo que se presentan acordes con la areté, no en relación con la eudaimonía, sino por sí misma considerada (Teeteto, 176 e; Leyes, 71 b-d).

Por lo que concierne a Epicuro, las diferencias en el modo de entender el isoteísmo con respecto a Platón, Aristóteles y los Estoicos son a todas

luces evidentes y constituyen la prueba más definitiva de su originalidad en relación con la tradición filosófica.

Mientras para Aristóteles, en efecto, la ejemplaridad entre los dioses y los individuos se originaba en el lazo metafísico de la mente divina del hombre, fundamento del bíos theorētikós, es decir, de la vida contemplativa que, en el marco de su doctrina, proporcionaba al sabio una inestimable "autosuficiencia", y mientras para Platón y los Estoicos el impulso del sabio por asimilarse a la divinidad dependía del logro de las virtudes que aquella posee en grado excelente, para Epicuro, por el contrario, la asimilación a la divinidad resulta única y exclusivamente del constante pragmatismo moral del sabio (y no, por tanto, de una hipotética identificación metafísica), que no obedece al cálculo de obtener la areté por sí misma, sino la eudaimonía que los dioses poseen perfecta (Ep.Men., 135).

D/ La concepción epicúrea de la hedoné : Antecedentes doctrinales y su tratamiento por Epicuro.

19) Orígenes de la teoría epicúrea del "placer catastemático".

Por placer catastemático del cuerpo entendía Epicuro la simple ausencia de dolor, o bien, mediante una caracterización afirmativa, el equilibrio estable de la physis, la situación definida de reposo corporal como privación de dolor (Fr. 398 Us.; Ep. Men., 131). Se trata, por tanto, de una hedoné que tiene su origen en el mismo organismo y que se diferencia notablemente de cualquier otra hedoné motivada por estímulos externos. Aplicada esta noción a una norma de hedoné habitual, Epicuro no se referiría con el término "catastemático" al placer de comer para saciar el hambre, de beber para saciar la sed o de calentarse para contrarrestar el frío. Es decir, no se referiría al proceso de restauración del desequilibrio corporal, sino al equilibrio ya conseguido, esto es, el nomen rei actae y no el nomen actionis : no tener hambre, no tener sed, no tener frío.

Pero además, katástēma no sólo alude a esa situa-

ción resultante de la anulación de las carencias en el organismo, sino también a la armonía del cuerpo frente a todo disturbio cuando previamente no ha mediado ningún proceso de restauración del equilibrio de la carne en cualquier instante sin que medie para los sentidos un estímulo exterior productor de placer.

En el caso de la hedoné catastemática del alma, la explicación va por el mismo sendero. Se produce lypē cuando cualquier representación de un mal provoca en nuestra mente una situación conflictiva tal que impide su serenidad. Si, pongamos por caso, lejos de seguir los dictados racionales de la physiología, nos entregamos a las falsas suposiciones acerca de los dioses y de la muerte, entonces tendremos temor y perturbaremos el equilibrio de nuestra mente, con lo cual ésta quedará sumida en el dolor. Si, por el contrario, de acuerdo con los principios fundamentales de la doctrina, tenemos presente que no hay motivo para temer a los dioses porque éstos no se ocupan de los asuntos del cosmos ni de los hombres con concesiones o con iras, ni a la muerte porque es insensible y "lo que es insensible se diluye y lo que se diluye nada es para nosotros" (Ep.

Men., 125-126 ; M.C., II) entonces nuestra mente experimentará hedoné ; hedoné catastemática al recuperar la mente su estado natural, y en la misma medda que el cuerpo cuando consigue recuperar el equilibrio por las carencias.

Pero esa hedoné catastemática no consiste tan sólo en la situación estable que se adquiere al rechazar los temores después del aprendizaje necesario, sino también el estado armónico de la mente en sí misma, libre del proceso que supondría previamente la eliminación de los factores de turbación.

Ya es conocida la importante influencia de Demócrito sobre Epicuro, principalmente en algunas cuestiones sobresalientes de su atomismo. No es de extrañar, en consecuencia, que sea posible encontrar en las nociones de la euthymía o "buen ánimo" y en la athambié o "ausencia de temor" (Fr. B 68 2c ; 215-216 D-K) indicios evidentes del tratamiento del placer catastemático de Epicuro.

Otras influencias son también notorias. En Una dimensión no sólo conceptual sino también terminológica, el concepto de ataraxía de Pirrón bien pudo influir sobre el de Epicuro, así como la conocida formulación de Nausifanes sobre el télos, que

se asemeja con la que aparece en la Carta a Meneceo (Ep. Men., 128).

Epicuro conoció y utilizó también la refutación aristotélica a la desvalorización de la idea de hedoné por los académicos, en especial Platón y Espeusipo, tal como aquella aparece tratada en la Ética Nicomaquea (14). A esto hay que añadir, como lo ha mostrado Merlan (15), que incluso por lo que se refiere a la concepción de la hedoné catastemática, Epicuro ha tenido en cuenta ciertos argumentos de Aristóteles, extraídos sin duda de la tradición pre socrática, relativos al papel de las sensaciones en el compuesto humano.

En la Ética Nicomaquea, al analizar las razones por las que la mayoría busca desesperadamente la hedoné e incluso llega a convertirla en el bien supremo, Aristóteles concluye que el estímulo para ese afán radica precisamente en el dolor de vivir al que estamos habituados. Cuando no sentimos ni dolor ni placer, entonces sentimos dolor, puesto que por la función habitual de las sensaciones tal es el estado natural del "ser vivo" y por ello buscamos como remedio la hedoné (E.N., 1154 b 5-8).

La argumentación inicial del placer catastemáti-

co de Epicuro parte también de este argumento, pero en otra perspectiva. Para el fundador del Jardín, en efecto, todo proceso natural comporta la hedoné, en lugar del dolor, y el conjunto funcional de las sensaciones cuando se encuentran en el armónico equilibrio vital puede estar abocado al dolor pero no lo experimenta. Sólo cuando se produce un desequilibrio en el proceso vital surge el dolor. Todo organismo que, libre de todo estímulo externo, cumpla sus habituales funciones, experimenta hedoné. Cuando se es, se siente y se siente hedoné.

Hay que reconocer, por tanto, en estas consideraciones al tiempo que un punto de partida común (el equilibrio natural del organismo), la contrastación de dos posturas diferentes, una pesimista y otra optimista, en relación con el papel de la physis humana, que en Epicuro aparece rehabilitado positivamente.

Con todo, la argumentación aristotélica utilizada por Epicuro para la refutación de las ideas académicas en torno a la hedoné y para la elaboración de su propio concepto de hedoné catastemática es preciso buscarla, más que en estas consideraciones físicas, en otras de tipo metafísico.

Todo proceso vital, opinaba el Estagirita, viene a ser una traslación de la potencia al acto, pero el placer no puede concebirse como el movimiento entre ambos puntos de referencia. "El placer perfecciona la actividad" (E.N., 1174 b 24) y la perfecciona "como un término (télos)logrado" (Ibid., 1174 b 32-34). Por otra parte, "la actividad no es un proceso" (Ibid., 53 a 17) y "no sólo hay una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad y el placer está más en la quietud que en el movimiento" (Ibid., 1154 b 26-28). El que también en la inmovilidad se dé el placer, en consecuencia hace posible que "no sólo el placer sea un bien, sino también la ausencia de dolor" (alypía) (Ret., 1365 b3. Cf. 1370 a13), "pues también hay placeres sin dolor y sin deseo, como los del contemplar (theorein), cuando la naturaleza de nada carece" (E.N., 1152 b 35-36 - 1153 a 1-2).

Tales manifestaciones venían a ser el precedente más definido de la concepción epicúrea del placer como ausencia de dolor. Naturalmente, Aristóteles partía de la dicotomía potencia-acto, mediante una argumentación metafísica, tendiendo a resaltar, desde la perspectiva del noús, el primado de la vida

contemplativa. Para Epicuro, por el contrario, tal concepción del placer no era sino el lógico resultado de la idea atomística del equilibrio físico. Así, del mismo modo que para Aristóteles la actividad de la quietud podía llevar vinculado el placer, también para Epicuro el equilibrio definido y estable del cuerpo podía llevar aparejado el placer como ausencia de dolor.

2ª) El problema de la intemporalidad del placer y el concepto epicúreo de "límite". Valor soteriológico de estos argumentos en la doctrina de Epicuro.

En la concepción de la independencia temporal del placer hallamos también un argumento doctrinal aristotélico que sin duda ha sido utilizado por Epicuro para su rehabilitación, como hedoné, del "estado medio" libre de afectos de los Académicos.

Admitía Epicuro además del placer catastemático el placer cinético o en movimiento como placer específico de los sentidos, opuesto al dolor de la sensación (Fr. 67 Us.). Pero, en oposición a Platón que consideraba tan sólo como independientes del dolor y en sí mismos limitados los placeres del ol-

fato, de la vista y del oído (Fil., 51 a ss.), negaba que cualquier forma de placer de los sentidos se acompañara de dolor y que, por tanto, pudiera concebirse como ilimitado. Para Epicuro, efectivamente, el placer cinético sigue a la ausencia de dolor (el probar alimento frente al no tener hambre, el tomar una bebida frente al no tener sed) y no en una relación de intensidad (a mayor dolor, mayor placer), puesto que no presupone dolor (16), sino en una relación de variedad, de todo lo cual resulta la lógica estimación del placer catastemático como límite de la grandeza del placer y, consecuentemente, como placer máximo: "No se crece el placer en la carne, una vez se anula el dolor por lo que nos faltaba, sino solamente se diversifica" (M.C., XVIII). "El límite de la grandeza de los placeres es la eliminación del dolor" (M.C., III).

Ahora bien, la carne no admite límites al placer porque la carne no puede razonar y, aún siendo moderada su proclama (no tener hambre, no tener frío, no tener sed), siempre existen los deseos que son ilimitados cuando no se apoyan en el mesurado cálculo del bien de la naturaleza, sino en la vana opinión (S.V., 59). En consecuencia, quien pone el

límite (peras) a la intensidad de los placeres es la mente (diánoia) como parte racional del individuo opuesta al ciego instinto de la carne "mediante una detenida consideración de los mismos" (M.C., XVIII). Pero aún una segunda limitación a la carne establece también la mente y es la que concierne a la duración del placer. Pues de hecho, la sensación corpórea, por ser irracional (álogos) persiste continuamente en la búsqueda del placer del mismo modo que constantemente rehúye el dolor (Ep.Men., 128). Y de aquí que "los confines del placer los ponga en lo indeterminado" y no distinga para lograrlo tiempo infinito y tiempo finito (M.C., XX). Por el contrario, la mente al tiempo "que toma conciencia del bien de la carne y de su justo límite", esto es, al tiempo que calcula como límite de la grandeza del placer la ausencia de dolor, determina también los límites de la duración del placer en su perfección en el instante, contrarrestando todo el cúmulo de desordenados deseos, provenientes de las tendencias irracionales de la carne y encaminados a engrandecer el placer o a prolongarlo en una temporalidad infinita, y logrando así una vida perfecta dentro de sus propios límites sin el añadido de la

inmortalidad (M.C., XX).

También Aristóteles, si bien desde una posición no tan radical como la de Epicuro y sin partir, claro está, de la idea de ausencia de dolor como placer máximo, refutaba a los Académicos en su opinión de que "el bien es limitado y el placer ilimitado porque admite el más y el menos" (E.N., 1173 a 15 ss.) y, utilizando el símil de la visión ("que no carece de nada que viniendo después perfeccione su forma") argumentaba psicológicamente que "el placer es un todo completo" y "que en ningún momento podría lograrse un placer que, continuando en el tiempo, se perfeccionara en cuanto a su forma" (Ibid., 1173 b 15 ss.), de lo cual acababa por concluir que "el placer no es movimiento, ya que el movimiento se da en el tiempo" (Ibid., 1173 b 20) y "no es posible moverse sino en el tiempo, pero sí sentir placer, porque lo que se da en el instante es un todo completo" (Ibid., 1174 b 6 ss).

De igual manera para Epicuro ni el dolor dura eternamente (M.C., IV, XXVIII) ni tampoco el placer es susceptible de una transformación temporal (M.C. IX). "Tiempo finito y tiempo infinito dan igual cantidad de placer si se miden sus límites con la

razón" (M.C., XIX), porque "en el mismo tiempo surge y se goza el máximo bien" (S.V., 42) y por lo tanto "el sabio ha de sacar fruto no del tiempo más duradero sino del más agradable" (Ep.Men., 126).

Sin embargo, la anulación de la idea de temporalidad infinita no agota la capacidad soteriológica de los argumentos acerca de la intemporalidad del placer.

Es preciso partir primeramente de la doble perspectiva con que el Epicureísmo se enfrenta fundamentalmente al temor de la muerte : por una parte la anulación de la idea de que la muerte es la aniquilación dolorosa del individuo (argumento seguramente extraído de la tradición protosocrática) (17), por otra la anulación de la idea de que con la muerte se produce el inicio de una nueva vida, la del más allá, asociada a las ansias vulgares de inmortalidad.

Pero también hay que tener en cuenta que no son éstos los principales argumentos que utiliza Epicuro en la consideración de este problema, puesto que la doctrina acerca de la intemporalidad de la hedoné no sólo guarda relación con el problema de la muerte sino que supone, en el sistema, una prue-

ba definitiva para la eliminación de todos los temores que la tal provoca.

La argumentación que, en esta nueva dimensión del problema, hace Epicuro es como sigue : Si la eudaimonía que constituye la hedoné es en la vida fácilmente procurable, porque asimismo fácilmente procurable es la hedoné ya que sólo basta para estar en el placer máximo la "ausencia de dolor" ; si por otra parte, esa hedoné catastemática es ya perfecta y acabada en el instante en que tal "ausencia de dolor" se produce, entonces la muerte ya no significa nada no sólo "porque es insensible", sino además porque no puede poner ningún límite al placer, que el hombre puede alcanzar en cualquier momento de su vida. Por tanto, en definitiva, este argumento facilita no sólo el rechazo del temor a la muerte sino también de las ansias de prolongar la vida en la temporalidad infinita del más allá.

Esta idea es particularmente tratada, al margen de en los textos del propio Epicuro ya citados, en los tratados sobre la muerte de Filodemo (lo cual es significativo), en los que aparece desarrollada en toda su dimensión ética (Filodemo, De morte IV, col. III, 34-39).

En la medida, por tanto, en que la intemporalidad del placer alcanza en Epicuro esta dimensión pragmático-ética que la hace convertirse en una argumentación de alto valor soteriológico, hay que reconocer, a pesar de las evidentes influencias (importantes para determinar el lugar ocupado por Epicuro en la historia del hedonismo), una separación definitiva con respecto a Aristóteles.

Esto es tanto más evidente cuanto que la intemporalidad del placer ocupa, además, en Epicuro una posición eudemonológica, en la medida en que, como hemos visto en apartados anteriores, la identificación entre hedoné y eudaimonía permite considerar también a la eudaimonía como independiente del tiempo y, por lo tanto, como procurable fácilmente en cualquier instante de la vida.

## E/ Areté y hedoné

Como es sabido, el alcance de las relaciones entre la eudaimonía y la virtud fue uno de los temas más insistentemente debatidos por la ética antigua. En Epicuro, ciertamente, este problema ha sido objeto de un análisis profundo, tan profundo tal vez

como el de la tradición socrática, pero en un terreno en que la virtud y la eudaimonía personales aparecen disociados de su referencia a todo estímulo colectivo, a toda finalidad social.

Muchas veces se ha visto en esta actitud del fundador del Jardín la justificación para tachar de pesimista a su doctrina y para demostrar su talante egoísta. Pero, con todo, es muy posible que tal separación entre las nociones de felicidad subjetiva y felicidad objetiva no haya sido fácil de acometer para el viejo filósofo y que en ese proceso teórico haya habido mucho de doloroso. Al igual que los Estoicos y los Cínicos, aunque por diversos senderos, la retirada de los Epicúreos de la sociedad tiene mucho que ver con la decadencia de los ideales en el viejo marco, caótico y enfermizo, de la polis. Cuando tales ideales son indicio de alienación, y en la época que Epicuro vivió en Atenas lo eran, el apartamiento de las normas al uso venía a ser la única garantía de salvaguarda de la felicidad. Por ello, la retórica de la areté cede paso a la tranquilidad del mundo interior del filósofo y en ese refugio toda una amplia doctrina hedonística encuentra, paradójicamente, su culminación en la ataraxía.

En la anulación de los factores competitivos de la noción de areté y en su referencia exclusiva a la hedoné individual radica precisamente el enfrentamiento polémico de Epicuro con las escuelas filosóficas.

La solución socrática al problema de las relaciones entre felicidad y virtud abogaba por una plena identificación de ambas. Esta misma solución fue adoptada, y defendida, con grandes alardes doctrinarios por los Estoicos. En cuanto al fundador del Perípato, sus ideas acerca de la dependencia de la eudaimonía de los bienes exteriores y, en general, de todos los condicionamientos que para el Estagirita supone la noción de eupragía, revelan claramente que, aún considerando la virtud como condición necesaria de la felicidad, la solución socrática le resultaba inviable.

A diferencia de toda la tradición socrática y de los Estoicos, Epicuro no identificó la virtud con la felicidad, ni condicionó, a diferencia de Aristóteles, ambas nociones a la influencia de los bienes exteriores, sino al primado de la hedoné individual en la interioridad moral del individuo.

Que "Epicuro no admitió que pudiera darse virtud

gratuita" es un testimonio de Cicerón que ilustra uno de los aspectos polémicos señalados (Fr.510 Us) Para Epicuro, el punto de partida de toda argumentación en este sentido debe ser que la felicidad consiste en el placer y que el placer, como canon establecido por la physis, es la única norma susceptible de ser utilizada como medida de la areté. Las virtudes, en efecto, no encuentran su justificación ni pueden ser buscadas por sí mismas sino por la hedoné a la que conducen. No pueden ser, por tanto, la esencia del télos (como propugnaban los Estoicos y la tradición socrática), sino tan sólo un medio en relación con el logro de la hedoné como eudaimonía.

Con todo, para Epicuro las virtudes son inseparables de la vida feliz y sin ellas no es posible vivir placenteramente. Si el placer es un bien, de igual modo también lo es la virtud. Aquél lo es en sí mismo, es el bien por excelencia ; ésta es un bien sólo en cuanto que es útil. Sólo en ese sentido afirmaba Epicuro que "las virtudes son connaturales con la vida feliz" (Ep.Men.,132) y también Diógenes Laercio, en un mismo texto, que "las virtudes se deben buscar por los placeres y no por sí

mismas..." pero que "sólo la virtud es inseparable del placer" (D.L., X, 138).

## 1ª) Philía y eudaimonía

Aristóteles, en dos libros de la Etica Nicomaquea, y a lo largo de diversos pasajes de sus tratados éticos, realizó un vastísimo estudio del concepto de amistad que incluía en el ámbito de la reflexión filosófica todo el complejo problema de las relaciones humanas, tanto las concernientes al hombre y su inserción en el ámbito de las instituciones sociales como las relativas a los lazos del hombre con el hombre. Difícil es no pensar en que, de alguna forma, Epicuro ha conocido al menos las bases fundamentales de las tesis aristotélicas.

El Estagirita ha concebido el problema de la amistad como una cuestión propia del hombre, como un hecho específicamente humano. Es precisamente este esfuerzo por encuadrar el problema de la philía en el ámbito de la vida moral del individuo, en el plano de su propia existencia real, lo que le aleja de Platón de modo definitivo. Para el Estagirita, en efecto, las bases de la philía no podrían deducirse de nuestra amistad hacia otros y, a tra-

vés de esta conexión, de nuestro amor por el Bien, al margen de toda situación empírica. Es, por el contrario, en la esfera moral del individuo donde la amistad encuentra su contexto auténtico y en relación con la adquisición de la eudaimonía como pueden hallarse sus fundamentos.

Aristóteles define la eudaimonía como el bien más perfecto, en tanto que ese bien "lo buscamos siempre por sí mismo y nunca por ninguna otra cosa" (E.N., 1155 b 8; 1159 b 23). La determinación de la eudaimonía se fija a partir de la idea de que la naturaleza asigna a cada ser su propia función. El perfeccionamiento de esa función que a cada ser es propia constituye la virtud y sobre ésta se fundamenta lo que es en sí el bien. En el caso concreto del hombre, su función específica está en relación con lo que en él es específicamente humano, es decir, con la razón y, por tanto, el perfeccionamiento de la actividad conforme a la razón constituirá la virtud que es propia del hombre y en ella se fundamentará la eudaimonía (E.N., 1097 b 1; 1098 a 7).

Sí, por tanto, la tarea específica del hombre, la función que su naturaleza determina como de él ca-

racterística es la actividad (energeia) según la razón, y si con la perfección de esta función obtiene la virtud y, con ella, la eudaimonía, la deducción lógica es que el hombre puede alcanzar el sumo bien en el ámbito de sí mismo, sin necesidad de acudir a ninguna ayuda exterior, de suerte que él es en sí mismo y, por la perfección de su naturaleza, autosuficiente.

Sin embargo, la eudaimonía es ante todo una actividad, una energeia, y esta actividad no podría encontrar su perfección más que en su continua ejercitación, Aristóteles añade que es precisamente por esta razón por la que la presencia del otro, del amigo, es imprescindible : esa ejercitación no podría ser llevada a cabo sin su presencia. La presencia del otro contribuye a perfeccionar la actividad de la eudaimonía sobre todo a través de los lazos amigables. La amistad es, en efecto, una actividad que permite, al tiempo que tomar conciencia del otro, tomar conciencia de sí mismo, de suerte que precisamente por el conocimiento del amigo podemos perfeccionar nuestra propia actividad según virtud, esa energeia sobre la que se basa la eudaimonía (E.N., 1170 a 5-8) (18).

Si ahora trasladamos toda esta teorización metafísica al ámbito propio de Epicuro, el hedonismo, encontraremos una analogía sorprendente: de igual modo que en Aristóteles, para Epicuro el hombre encuentra la eudaimonía en el ámbito de su propia experiencia. El sensualismo epicúreo considera que desde que existimos gozamos ya, por el hecho de vivir, la hedoné. Esta convicción proporciona al sabio la seguridad de que en sí mismo es fácilmente procurable la eudaimonía y, por lo tanto, basta imponer una limitación de los deseos para colmar todo tipo de necesidad y obtener una absoluta autosuficiencia. Sin embargo, persistir en la hedoné y obtener placeres más puros y, de ellos, la eudaimonía, es más fácil por la mediación del amigo, en la medida en que permite el rechazo de toda sensación dolorosa que puede presentarse por el recurso a las representaciones: la amistad tiene su ámbito en "la comunidad de sabios que han acudido a la plenitud de los placeres" (D.L., X, 120 a) (19).

Tanto en Aristóteles como en Epicuro, por tanto, desde sus respectivas posiciones doctrinales, puede deducirse una paridad de opiniones: la philia está estrechamente ligada a la consecución de la

eudaimonía.

Aristóteles ha intentado también determinar a partir de qué funciones pueden los lazos amigables contribuir mejor al perfeccionamiento de la energía según virtud y, en definitiva, a la consecución de una eudaimonía más constante y perfecta. En su opinión, la amistad perfecta es aquella que se funda en una toma de conciencia común de una actividad común. Ahora bien, no hay una actividad común más perfecta, a su vez, que la actividad teórica y es precisamente en ella donde más se desea la presencia del amigo (E.N., 1169 b 33 ss.).

La philía, por tanto, debe ir en estrecha unión con la philosophía.

El mismo tema encontramos en la doctrina de Epicuro, si se piensa en el significado de la meditación en común, factor esencial dentro de la secta. Naturalmente, también aquí se da una trasposición del ámbito metafísico al ético, en la medida en que la convivencia amigable está pensada en el Estagirita desde la perspectiva de la vida contemplativa, mientras que en Epicuro la meditación de principios fundamentales en la comunidad de amigos viene condicionada a la finalidad de obtener la hedoné.

Finalmente, de las analogías aquí analizadas se deduce también una igualdad de criterios en torno a la vinculación entre philía y autarkeia, que aparecen en una estrecha interdependencia (20). Del mismo modo, en efecto, que en Aristóteles la philía no está en contradicción con la capacidad que el hombre tiene de encontrar la eudaimonía en el ámbito de su propia experiencia, a través de la función kata lógon que le es propia, sino que, por el contrario, contribuye a facilitar el perfeccionamiento de la vida teórica, la actividad más digna del hombre, igualmente en Epicuro la philía no queda relegada por el hecho de que el hombre obtenga fácilmente la hedoné en el ámbito de su propia naturaleza, sino que por el contrario contribuye a que persistamos en la obtención de los placeres más puros.

## 2ª) Phrónesis

La razón para una identificación de principios entre Epicuro y Aristóteles en la concepción de la prudencia estriba en que en el libro VI de la Ética Nicomaquea ya phrónesis no designa, al modo platónico, la ciencia de los principios inmutables,

de lo suprasensible, el puro saber filosófico, sino la "virtud dianoética" del alma intelectual, "disposición racional verdadera y práctica en relación con los bienes humanos" (E.N., 1140 b 20-21) propia de los hombres que tienen en cuenta lo que les es útil y bueno para sí mismos en relación con el bien vivir. En oposición a la sophía, que se ocupa de lo necesario inmutable (Ibid., 1143 b 20), la phrónesis entiende de lo contingente (Ibid., 1140 b 36 ; 1141 b 1) y de ella depende la rectitud moral (Ibid., 1178 a 16-19).

Tal es la relevancia del papel concedido por Aristóteles a la prudencia que en uno de los pasajes en que se analizan a un tiempo ambos tipos de saber, llega incluso a afirmar que "se deben poseer ambas, o preferentemente la prudencia".

Poco más podía decir Epicuro al respecto, después de lo adelantado por Aristóteles. La preexistencia de una elaboración tan acabada explica tal vez que Epicuro no haya dedicado a la cuestión si no las breves líneas que aparecen en la Carta a Meneceo, siendo phrónesis un presupuesto esencial de la doctrina. Y sin embargo, el pasaje referido debe considerarse como definitivamente anti-aristotélico (21).

Aristóteles, efectivamente, jamás relegó a un plano secundario, en favor del saber práctico, el saber teórico, fundamento de la vida contemplativa, a su vez medida, como él afirma, de la felicidad : "Sería absurdo pensar que la prudencia es la forma más elevada del saber, si es verdad que el hombre no es lo que hay de más excelente en el Universo (E.N., 1141 a 20).

Para Epicuro, por el contrario, contó primordialmente el saber práctico. Para la consecución del fin de la naturaleza, el placer, es imprescindible el control de la razón que pueda determinar lo que a la naturaleza pertenece y a la vana opinión. Aplicada utilitariamente a los placeres y a los deseos (Ep. Men., 132; S.V. 71), la phrónesis es "el cálculo prudente" que facilita toda elección o rechazo, suprime los motivos de turbación y preserva al sabio de las veleidades de la fortuna (M.C. 16), orientándolo así a la consecución de la vida feliz (Fr. 514 Us.).

Por eso, mientras para Aristóteles la prudencia como las demás virtudes son dignas de elogio, pero no de veneración, reservada exclusivamente a la sophía, que es digna y propia de dios (Metaf. 983 a

6; E.N., 1101 b 11 ss.), para Epicuro la prudencia es "el mayor bien" y "más venerable (timfoterón) incluso que la filosofía" (Ep. Men., 132).

NOTAS

(Las referencias bibliográficas fundamentales del presente estudio se recogen en la Introducción y en estas notas sumarias).

- 1.- Cf. C. Bailey, The greek Atomist and Epicurus, Oxford, 1926, pp. 24.
- 2.- W.G. Rabinowitz, Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction, Univ. of California, 1957.
- 3.- Cf. I.DÜring, "Problems in Aristotle's Protrepticus", en Eranos, 1954, pp. 139-171; "Aristotle in the Protrepticus" en Autour d'Aristote, Lovaina, 1955, pp. 81-97 ; Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction, (Studia Graeca et Latina Gothoburgensis, XII), Göteborg, 1961. R.Stark, Aristoteles-Studien, Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik (Zetemata,8), Munich, 1954. F. Dirlmeier, Aristoteles Nikomachische Ethik, Darmstadt, 1956.
- 4.- Entre otras referencias y aportaciones concretas de la exégesis moderna de Epicuro en la nueva perspectiva de análisis que señalamos, hay que tener en cuenta también los siguientes estudios : H.J. Krämer, "Epikurs Lehre von Minimum" y "Aristoteles", en Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlín, Nueva York, 1971, pp. 231-278 y 278-287 respectivamente, sobre la concepción de las minima; G.Capone

Braga, "Aristotele, Epicuro e Diogene di Enoanda" en Studi su Epicuro, Milán, 1951, pp. 36-46, sobre el problema de la negación del mundo sensible de Epicuro en relación con el escepticismo atribuido por Aristóteles a Diogenes de Enoanda.

Referencias a la cuestión se encuentran también en W. Schmid, art. "Epikur", Reallexikon für Antike und Christentum, vol. IV, 1961, pp. 700 ss. ; H. Steckel, "Epikur", en Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, vol. XI (1968), pp. 637.

- 5.- H. Bignone, L'Aristotele perduto..., vol. II, cap. VIII-IX ; A.M.J. Festugière, Epicuro y sus dioses..., Buenos Aires, 1960 (Trad. cast.) pp. 40-48.
- 6.- Para esta cuestión y las demás características del pensamiento teológico de Demócrito, cf. V. E. Alfieri, "La concezione del divino" en Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco (cap. VIII), Florencia, 1953, pp. 164-190.
- 7.- Cf. R. Mondolfo, El Infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica, Buenos Aires, 1952, pp. 358-360.
- 8.- Cf. V.E. Alfieri, "La concezione del divino" en Atomos Idea..., cap. VIII, pp. 164 ss.
- 9.- G. Gigon, Aristoteles, Einführungsschriften, Zürich y Stuttgart, 1961, pp. 214-216.

- 10.-J.Moreau, "Epicure et la physique des dieux", Révue des Etudes anciennes 78,1968,pp.286-293.
- 11.-P.Merlan, "Aristoteles'und Epikurs müssige Götter", Zeitschrift für philosophische Forschung 21, 1967, pp. 485-498.
- 12.-Algunas referencias a esta cuestión pueden hallarse en H.J.Krämer, en Platonismus..., o.c., pp. 150-156.
- 13.-D.Lemke, Die Theologie Epikurs, Versuch einer Rekonstruktion (Zetemata,57), Munich, 1973, pp. 98 ss.
- 14.-Para los argumentos ontológicos, sacados de la Academia y dirigidos a su vez contra ella, desde la nueva perspectiva de la hedoné en la polémica de Epicuro acerca del "estado medio",Cf. Krämer, Platonismus... o.c., cap. III, "Zun hellenistischen Arete und Eudaimoniegrieff", pp. 188 ss.
- 15.-Cf.Ph.Merlan, Studies... o.c.,cap. I, pp. 6 ss.
- 16.-Que el placer cinético sigue al placer catastemático y lo presupone es opinión de Diano, La Psicología...o.c. Algunas objeciones pueden verse en Merlan, Studies, pp. 11-13, sobre todo las concernientes a los placeres de la mente. Una síntesis de la discusión se hallará en Rist. Epicurus : An introduction, Cambridge, 1972, pp. 170-172 (Appendix D). Para otras precisiones en torno a la idea epicúrea de hedoné, vea-

se V. Brochard, "La théorie du plaisir d'après Epicure", en Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne, París, 1966, pp. 252-293.

- 17.-Sabemos que Epicuro, según Filodemo, en el libro III de su obra Sobre los géneros de vida, al tratar del tema de la muerte como privación de la sensibilidad, aducía en su apoyo un texto socrático-platónico, al que hace alusión un fragmento del De morte de Filodemo. Cf. Gigante en su estudio del Pap. Herculanense 1050, "Filodemo De morte IV, 3", en Rendiconti della Accad. di Arch., Lettere e Belle Arti, 28, Nápoles, 1953, pp. 122-124.
- 18.-Cf. para todo lo referente a la concepción aristotélica de la philía, Fraisse Philía. La notion d'amitié dans la philosophie antique, París, 1974, pp. 193 ss. Cf. asimismo A.J. Voelke, Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius. París, 1961, pp. 32 ss.
- 19.-Cf. Fraisse, o.c., pp. 302. Cf. también para la noción epicúrea de philía, J. Bollack "Les maximes de l'Amitié". Actes Congrès G. Budé..., pp. 93-138 (reed. en La pensée du plaisir. Epicure : textes moraux, commentaires, París, 1975).
- 20.-Cf. Carlos G. Gual y E. Acosta, La génesis de una moral utilitaria. Epicuro. Ética, Barcelona, 1974, pp. 79 ss. y 249 ss.

21.-Al relacionar este pasaje con la Etica Nicomaquea desaparecen las supuestas contradicciones de las que partía Bignone para atribuir su contenido doctrinal a determinados pasajes del Protréptico juvenil de Aristóteles. Cf. L'Aristotele, o.c., vol. I, pp. 116 ss.





## FUNDACION JUAN MARCH SERIE UNIVERSITARIA

### Títulos Publicados:

- 1.— *Semántica del lenguaje religioso / A. Fierro*  
(Teología. España, 1973)
- 2.— *Calculador en una operación de rectificación discontinua/A. Mulet*  
(Química. Extranjero, 1974)
- 3.— *Skarns en el batolito de Santa Olalla/F. Velasco*  
(Geología. España, 1974)
- 4.— *Combustión de compuestos oxigenados/J.M. Santiuste*  
(Química. España, 1974)
- 5.— *Películas ferromagnéticas a baja temperatura/José Luis Vicent López*  
(Física. España, 1974)
- 6.— *Flujo inestable de los polímeros fundidos/José Alemán Vega*  
(Ingeniería. Extranjero, 1975)
- 7.— *Mantenimiento del hígado dador in vitro en cirugía experimental*  
José Antonio Salva Lacombe (Medicina, Farmacia y Veterinaria. España, 1973)
- 8.— *Estructuras algebraicas de los sistemas lógicos deductivos/José Plá Carrera*  
(Matemáticas. España, 1974)
- 9.— *El fenómeno de inercia en la renovación de la estructura urbana.*  
Francisco Fernández-Longoria Pinazo (Urbanización del Plan Europa 2.000  
a través de la Fundación Europea de la Cultura)
- 10.— *El teatro español en Francia (1935–1973) / F. Torres Monreal*  
(Literatura y Filología. Extranjero, 1971)
- 11.— *Simulación electrónica del aparato vestibular/J.M. Drake Moyano*  
(Métodos Físicos aplicados a la Biología. España, 1974)
- 12.— *Estructura de los libros españoles de caballerías en el siglo XVI.*  
Federico Francisco Curto Herrero (Literatura y Filología. España, 1972)
- 13.— *Estudio geomorfológico del Macizo Central de Gredos*  
M. Paloma Fernández García (Geología. España, 1975)
- 14.— *La obra gramatical de Abraham Ibn c Ezra/Carlos del Valle Rodriguez*  
(Literatura y Filología. Extranjero, 1970)

- 15.— *Evaluación de Proyectos de Inversión en una Empresa de producción y distribución de Energía Eléctrica.*  
*Felipe Ruíz López (Ingeniería. Extranjero, 1974)*
- 16.— *El significado teórico de los términos descriptivos/Carlos Solís Santos*  
*(Filosofía. España, 1973)*
- 17.— *Encaje de los modelos econométricos en el enfoque objetivos-instrumentos relativos de política económica./ Gumersindo Ruíz Bravo*  
*(Sociología. España, 1971)*
- 18.— *La imaginación natural (estudio sobre la literatura fantástica norteamericana).* / *Pedro García Montalvo*  
*(Literatura y Filología. Extranjero, 1974)*
- 19.— *Estudio sobre la hormona Natriurética.* / *Andrés Purroy Unanua*  
*(Medicina, Farmacia y Veterinaria. Extranjero, 1973)*
- 20.— *Análisis farmacológico de las acciones miocárdicas de bloqueantes Beta-Adrenérgicos./ José Salvador Serrano Molina*  
*(Medicina, Farmacia y Veterinaria. España, 1970)*
- 21.— *El hombre y el diseño industrial./Miguel Durán-Lóriga*  
*(Artes Plásticas. España, 1974)*
- 22.— *Algunos tópicos sobre teoría de la información./ Antonio Pascual Acosta*  
*(Matemáticas. España, 1975)*
- 23.— *Un modelo simple estático. Aplicación a Santiago de Chile*  
*Manuel Bastarache Alfaro (Arquitectura y Urbanismo. Extranjero, 1973)*
- 24.— *Moderna teoría de control: método adaptativo-predictivo*  
*Teoría y realizaciones. /Juan Manuel Martín Sánchez*  
*(Ingeniería. España, 1973)*
- 25.— *Neurobiología (I Semana de Biología. Conferencias-coloquio sobre Investigaciones biológicas 1977)*
- 26.— *Genética (I Semana de Biología. Conferencias-coloquio sobre Investigaciones biológicas 1977)*
- 27.— *Genética (I Semana de Biología. Conferencias-coloquio sobre Investigaciones biológicas 1977)*
- 28.— *Investigación y desarrollo de un analizador diferencial digital (A.D.D.) para control en tiempo real. /Vicente Zugasti Arbizu*  
*(Física. España, 1975)*
- 29.— *Transferencia de carga en aleaciones binarias./ Julio A. Alonso*  
*(Física. Extranjero, 1975)*
- 30.— *Estabilidad de osciladores no sinusoidales en el rango de microondas.* / *José Luis Sebastian Franco.*  
*(Física. Extranjero, 1974)*

31.— *Estudio de los transistores FET de microondas en puerta común.*  
*Juan Zapata Ferrer. (Ingeniería. Extranjero, 1975)*



