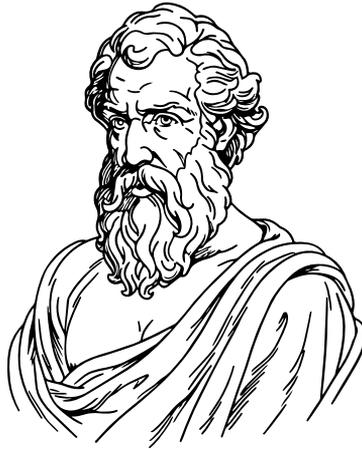


# VIRTUS QUÆRENS DELECTATIONIS: EL VALOR INSTRUMENTAL DE LA VIRTUD EN EPICURO



ESTIVEN VALENCIA MARÍN<sup>1</sup>  
ENSAYO



1 MAGÍSTER Y LICENCIADO EN FILOSOFÍA POR LA UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA (UTP). MIEMBRO DE LA RED COLOMBIANA DE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN (RCFR) Y DEL CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS Y MEDIEVALES GONZALO SOTO POSADA (CESCLAM-GSP). ACTUALMENTE FUNGE COMO INVESTIGADOR DE LOS GRUPOS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA ANTIGUA DE LA UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA Y DEL FENÓMENO RELIGIOSO EN LA LÍNEA FILOSOFÍA Y RELIGIÓN DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PEREIRA (UCP). SUS PUBLICACIONES VERSAN SOBRE CUESTIONES ÉTICAS DE LOS FILÓSOFOS GRIEGOS, ESPECIALMENTE EPICUREÍSMO, Y EL IMPACTO SOCIAL DE LA TEOLOGÍA PATRÍSTICA, DESDE EL PENSAMIENTO DE LOS APOLOGISTAS GRIEGOS.

# VIRTUS QUÆRENS DELECTATIONIS: EL VALOR INSTRUMENTAL DE LA VIRTUD EN EPICURO <sup>2</sup>

Virtus quærens delectationis: the  
instrumental value of virtue in Epicurus

ESTIVEN VALENCIA MARÍN

ESTIVEN.VALENCIA@UTP.EDU.CO

ORCID: [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-9652-7701](https://orcid.org/0000-0001-9652-7701)



## *Resumen*

LAS CRÍTICAS PROFERIDAS EN LA ANTIGÜEDAD Y EN LA CONTEMPORANEIDAD ACERCA DE LA REALIZACIÓN DEL PROYECTO HEDÓNICO DE EPICURO, ADUCEN ALGUNAS DEFICIENCIAS EN LOS PRINCIPIOS VALORATIVOS Y EPISTÉMICOS QUE TRASTOCAN EL SENTIDO ORIGINARIO DE DICHO AUTOR. FRENTE A LAS CRÍTICAS, LA CENSURA A LOS VALORES TRADICIONALES Y EL ANÁLISIS DE LOS DESEOS COMO CARACTERES DE LA VIRTUD SUGIEREN UNA RESPUESTA A LA INSUFICIENCIA EPISTÉMICA Y DE VALORACIÓN CON QUE SE DESIGNA A LA DOCTRINA EPICÚREA. POR ELLO, EN ESTE ARTÍCULO SE INDAGA EL CARÁCTER MEDIADOR DE LA VIRTUD EN TANTO ES JUSTIFICACIÓN DEL PLACER COMO CONTENIDO DEL BIENESTAR TAN RECUSADO POR TANTOS CRÍTICOS DEL FILÓSOFO DE SAMOS.

PALABRAS CLAVE:

ÉTICA EPICÚREA, FILOSOFÍA ANTIGUA, HEDONISMO  
PRUDENCIAL, ARETOLOGÍA.

<sup>2</sup> RECIBIDO: 5 DE MAYO 2024. ACEPTADO: 27 DE JUNIO 2024.

*Abstract*

THE CRITICISM OF ANTIQUITY AND THE CONTEMPORARY AGE ON THE EPICURUS' HEDONIC PROJECT, ADDUCE SOME DEFICIENCIES IN EPISTEMIC AND EVALUATIVE PRINCIPLES THAT MISINTERPRET ITS ORIGINAL MEANING. AGAINST THIS, THE CRITICISM OF THE TRADITIONAL VALUES AND THE ANALYSIS OF DESIRES AS CHARACTERISTICS OF VIRTUE IS A RESPONSE TO THE EPISTEMIC AND EVALUATION INSUFFICIENCY THAT EPICUREAN DOCTRINE POSSESSES. THEREFORE, IN THIS ARTICLE THE MEDIATORY CHARACTER OF VIRTUE IS PRESENTED AS A JUSTIFICATION OF PLEASURE BECAUSE IS CONTENT OF WELL-BEING, THIS BEING REJECTED BY MANY CRITICS OF THE SAMOS' PHILOSOPHER.

## KEY WORDS:

EPICUREAN ETHICS, ANCIENT PHILOSOPHY, PRUDENTIAL HEDONISM, ARETOLOGY.



## INTRODUCCIÓN

“[...] a quien no le asiste el gozo no puede vivir  
sensata, bella y justamente, y todo aquel  
que no tiene una vida sensata y justa,  
nunca puede vivir gozosamente”  
Epicuro. *Ratæ Sententiæ* V

La doctrina sugerida por Epicuro no tiene otro fin que la defensa y búsqueda del bienestar, entendido como ausencia de dolor corporal y turbación anímica. De hecho, estar sano del cuerpo y tener sosegada el alma requiere de una autosuficiencia caracterizada; en términos epicúreos, como un resultado de un análisis de los deseos y las creencias propias. Sin embargo, estos tópicos éticos carecen de firmeza en la consecución de los estados de sosiego cual síntesis de aquella ausencia del sufrimiento somático y de inquietud anímica por causa del agobio o pesar que dicho fin supone en su intento por alcanzarlo (σώματος ὑγεία καὶ τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν) (*Ad Menæceum*, trad. en 1994, 128). Dicho así, preceden a Epicuro las críticas respecto del objeto mismo de la vida, es decir, las proferidas por los virtuosistas Cicerón (*De Finibus* II, 17, 56) y Plutarco (*Non posse suaviter vivi* 1087D-E), para quienes se afrontan peligros y malas acciones persiguiendo al placer.

A estas críticas de la antigüedad se suman las de autores contemporáneos que aducen unas deficiencias en los fundamentos valorativos y epistémicos que trastocan, paralelamente, el sentido originario del hedonismo epicúreo (Carrasco, 2018, p. 77, Dimas, 2019, p. 310, Tsouna, 2020, p. 306, Rider, 2020, p. 295). Y a pesar de que esas reprobaciones impiden justificar adecuadamente un propósito de vida cuyo contenido depende de la *conditio sensibilis* del ser humano pensante, considerar los criterios de censura a los valores tradicionales y el análisis de los deseos por satisfacer sugieren una respuesta a las

las objeciones referidas. Así pues, expresiones sustantivas de la virtud como las recién indicadas en tanto que la vida placentera es inseparable de virtud —*τὸ ζῆν ἡδέως τούτων [αἱ ἀρεταὶ] ἐστὶν ἀχώριστον* (*Ad Menæceum*, trad. en 1994, 132)—, nos instalan en la pregunta por la relación entre estas y la finalidad del placer necesariamente; esto es, la salud del cuerpo y el sosiego del alma.

Con todo lo dicho, y bajo el propósito de indagar las razones que condujeron a Epicuro a sostener el carácter mediador de la virtud como modo de afrenta respecto de las múltiples objeciones realizadas a su discurso hedónico, se recurre en principio a una definición del término *ἀρετή* (I) para, posteriormente, ejemplificar la funcionalidad de esta en el proceso de adquisición del bienestar (II). Para efectos de ejemplificación, la triada autodominio, justicia y amistad (*αὐτάρκεια καὶ δικαιοσύνη καὶ φιλία*), como expresiones concretas de virtud, permitirá una comprensión de mayor detalle de lo que significa en el ejercicio de potenciación de lo humano. Finalmente, se explorará el nexo virtud-placer desde el cual se advierte un control sobre las causas de posibles perjuicios que no subsume la experiencia de satisfacción cual efecto de sortear los dolores (III); en otras palabras, el control de perjuicios característico de la *virtus* no representa el fin de los hombres.

## I

*S*l finalizar la carta dirigida, presuntamente, a uno de sus discípulos llamado *Meneceo*, Epicuro advierte con desdén sobre la participación de la fortuna, azar o destino en las decisiones humanas bajo los siguientes términos: “es preferible ser desafortunados y sensatos (*κρεῖττον εἶναι εὐλογίστως ἀτυχεῖν*) que insensatos afortunados (*ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν*)” (*Ad Menæceum*, trad. en 1994, 135). Sin embargo, aquella fortuna

inherente a los eventos impredecibles y aleatorios, por los cuales se piensa la presencia de bienes y males sin participación de la deliberación humana, resulta simplemente una manera de explicar eventos provechosos y perjudiciales sin sujeción a intervención de entidad externa o causa discernible. Dicho así, importa sobremanera la capacidad del ser humano para forjar las elecciones y acciones conducentes a lo que representa beneficio o perjuicio alguno, despreocupándose por ello de lo que no depende de su libre decisión.

En este orden de ideas, la libertad en la toma de decisiones y el reconocimiento del talento humano para lograr lo que ofrece bien o mal, son aspectos que aparecen en sentencias como “algunos pasan la vida procurándose cosas aptas para sí sin darse cuenta de que se nos ha dado (οὐ συνορῶντες ὡς ἡμῖν ἐγκέχυται) el remedio a la fatalidad” (*Vaticanae Sententiae*, trad. en 1994, 30). A esto se añade el establecimiento de criterios para la salvación propia de acuerdo con Epicuro de Samos: «[...] la vigilancia frente a todo lo que nos hace daño (φυλακὴ τῶν πάντα μολυνόντων) por causa de la violencia de los deseos» (*Vaticanae Sententiae*, trad. en 1994, 80). Todo esto se traduce en términos de autarquía, es decir, la ejercitación del control sobre ciertos anhelos e inclinaciones que representan excesos para el hombre cuando se buscan gratificaciones que, en esencia, se deben al examen de lo que realmente revela un logro de los bienes en la vida.

No obstante, aunque el propósito de alcanzar bienes o satisfacciones figura como cuestión del natural deseo humano, basta con retomar algunas situaciones contradictorias al deseo de adquisición de experiencias provechosas para hacer de esta búsqueda un descrédito a su carácter de fin en sí mismo. Así, una de las objeciones a este propósito, de acuerdo con Pérez Cortés, es el riesgo de ilimitación existente en la imaginación de los seres pensantes capaces de satisfacer deseos y cuyos cambios de

intensidad generan estadios de carencia y, con ello, insatisfacción (2011, p. 102). Como si fuera poco, en palabras de Mas Torres, completa a aquella objeción el hecho de que tanto recursos como acciones con los que se satisfacen los deseos al ligarse a opiniones vanas, son fuente de propensiones irrestrictas que causan sufrimientos (2018, p. 219). Lo dicho parece un efecto de lo que suponen los deseos sexuales; empero, los deseos de comida y bebida son susceptibles de tal tara.

Bien pareciera por todo lo anterior que, al ser el proyecto hedonista una consideración en nada atenta a los subterfugios de una vida sustentada en vicios, lo presentado por Epicuro parece no tener razones que justifiquen el seguimiento de satisfacciones dependientes de deseos aún no consumados. Y dado que estas críticas han sido objeto de las más voraces sátiras y caricaturas, pese a la popularidad de que gozó el epicureísmo (Diógenes Laercio, X, 5), en el caso de los pensadores inmediatamente posteriores a la fundación del *Jardín* en Atenas como Cicerón y Plutarco, tuvieron recelo para con la supuesta intemperancia que arbitraban los epicúreos en su defensa del placer. Tal supuesto acaecido por una dificultad para fijar un interés moderado sobre algo mientras sucede y lo incompatible de tener por norma al placer y la virtud según Plutarco (*Non posse suaviter vivi* 1089B) y Cicerón (*De Finibus* II, 22, 71), determinan la imposibilidad de vivir placenteramente.

Ahora bien, los cambios de intensidad en los deseos y las vanas opiniones con que dichos deseos terminan por mancillar los propósitos de la vida buena, de acuerdo con los críticos, buscan ser resueltos en la vinculación de las acciones moderadas con el efecto placentero que de ellas derivan. De ello supondríamos, a ejemplo de Epicuro, que el límite de acción para evitar toda presunción está en resarcir las necesidades naturales (*Ad Menæceum*, trad. en 1994, 130; *Ratæ Sententiæ* XV, XXV), a lo cual volveremos con detalle en el tercer apartado, pero estas

experiencias sensitivas que se asumen como satisfacción implica un cuidado a propósito de la objeción incompatible entre los anhelos de satisfacción de necesidades y la acción virtuosa. Por ahora basta con comprender el sentido de la virtud empleado por el filósofo de Samos, Epicuro, y cómo esta virtud alcanza para quien la practica el *status delectationis* correspondiente al querer humano.

Cabe mencionar que, para efectos de definición de la virtud en Epicuro de Samos, la idea de *ἀρετή* griega se conjuga con la idea de libertad de decisión y autodominio que resuelve en favor de los efectos de satisfacción. Bien vistas las cosas, el mismísimo filósofo heleno en cuestión advierte que «la vida libre no puede lograrse con muchas riquezas (*ἐλεύθερος βίος οὐ δύναται κτήσασθαι χρήματα πολλά*) dado que ello no se logra sin servilismo [...]» (*Vaticanæ Sententiæ*, trad. en 1994, 67). En esa medida, adquirir muchas riquezas es tener una vida servil o, si se quiere, de sometimiento a bienes materiales entendido bajo criterio de *θητεία*; esto es, el hecho de una sumisión exacerbada que menoscaba la autonomía del hombre figuradamente —pues el término está asociado al servicio militar obligatorio. Tal sometimiento representa la insensatez (*ἀλογίστως*) referida al comienzo del actual acápite relacionado con el desconocimiento de la capacidad propia para evitar daños.

Ejemplo de ello, sobre todo por el sentido de la licencia a los deseos que implicaría dicho desconocimiento de la capacidad para evitarse daños a sí mismo, nos lo ofrece el ansia de poder o prestigio que motiva acciones en detrimento del bien general a pesar de los efectos amonestativos conocidos que subvierten al sujeto deseante. Esa comprensión utilitaria del desprecio al *status servilis* trae consigo el reconocimiento del límite o la medida para los deseos y acciones que depende del particular capaz de prever en estos(as) consecuencias perjudiciales a su bienestar y retener estos(as) porque no suministran satisfacción

alguna. Entonces, si la sensatez significa la facultad evaluativa de circunstancias, impresiones y reacciones que suscitan las cosas del mundo que rodea a todo sujeto deseante, es ella la que juzga los beneficios o perjuicios pues solo las opiniones y usos sobre las cosas depara consecuencias al hombre y no los bienes por sí mismos.

Lo anterior es sugerido por Epicuro en el fragmento que sigue: «la autosuficiencia es gran bien no para que siempre se usen pocas cosas, sino para que nos baste con lo poco que se tiene, convencidos de que más placer hay en los que menos abundancia necesitan (*ἡδίστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι*)» (*Ad Menæceum*, trad. en 1994, 131). En efecto, el reconocimiento del límite expresado en la previsión de posibles efectos negativos que contrarían la satisfacción esperada como de los que ratifican tal menester redundan en descubrir el gozo con los recursos disponibles independiente de la abundancia con la que se piensa retribuir las necesidades. De hecho, la afirmación del placer no es más que la aceptación de lo que pertenece e interesa al ser humano *secundum naturam* por desdén a disposiciones o acciones que malogran su potencia física y mental (Marcio Cid, 2021, p. 218; Giovacchini, 2019, p. 44; Woolf, 2009, p. 166).

Una defensa del placer o satisfacción definido en términos de ausencia de sufrimiento somático y ausencia de inquietud anímica como ya se ha indicado, opera en la eliminación de las disposiciones y acciones que malogran la potenciación física y mental del hombre, disposiciones y acciones condicionadas por falsas creencias y vanos deseos. Desde aquí, el tratamiento de los deseos y las creencias como pauta de actuación con la que el hombre puede alcanzar su bienestar, instauro un límite a los deseos (*πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν*) a modo de que se pueda adecuar el cuerpo y alma en la recepción de lo apropiado a su salud y su serenidad. En definitiva, si el límite impuesto a los deseos habla

de una opción por aquello que conviene al sosiego, además de la autosuficiencia por capacidad de aprovechamiento de los recursos que se poseen, y ambas caracterizan a la virtud, el placer o satisfacción se conjuga con la sabiduría práctica que discierne a lo verdaderamente bueno.

A pesar de las objeciones de los mencionados contemporáneos a Epicuro y los intérpretes actuales de su pensar hedonista, aquella idea de que los deseos y las acciones potenciales generadores de satisfacción requieran de virtud para su realización conduce a esa ocasión de vivir placenteramente. Cómo se entienda al placer o satisfacción es un criterio que falla en favor o en contra del proyecto hedónico a pesar de que se advierta en él la participación de la *ἀρετή* en tanto la libre decisión u opción por medios afines al goce esperado, además del autodomínio que resuelve en favor de la satisfacción. No obstante, el estado de deleite propio de la naturaleza corpórea y anímica del hombre no se excluye de la observancia a la virtud. Por tal motivo, el hedonismo epicúreo que ampara al placer como contenido de la felicidad rehúsa del seguimiento y uso indistinto de deseos y acciones por vía de la virtud situando, como ejemplos, a las emblemáticas justicia y amistad.

## II

*T*anto la justicia como la amistad (*δικαιοσύνη και φιλία*), expresiones concretas de virtud tan defendidas por los críticos del filosofar epicúreo y Epicuro mismo, integran algunos de los medios idóneos para la realización de las deseadas satisfacciones en la vida. Siendo la justicia definida en términos de no perjudicar ni ser perjudicado por otros (*μη βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι*) (*Ratæ Sententiæ XXXI*) y la amistad tenida por acción según provecho común (*ἀπὸ τῆς ὠφελείας*) (*Vaticanæ Sententiæ*, trad. en 1994, 23), comportan condiciones

de necesaria realización para el bienestar particular y común. No es absurdo, por lo dicho, el carácter eudaimónico con el que se piensa al epicureísmo al amparar como fin y fijar como medios la exención del dolor físico-mental y la promoción de actuaciones que involucren lo privado y lo colectivo del sujeto pensante. Pero un talante crítico *contra epicureos* impone otro modo de ver las virtudes en ambos contextos.

En relación con el estado de satisfacción o de bienestar, aquella condición colectiva o social que caracteriza a la justicia como afectante directa a una interacción entre miembros sociales —ya por garantizar la consideración de sus necesidades particulares o por proporcionar oportunidades de potenciación de sus propósitos—, deviene alabada por los mismísimos filósofos estoicos y medioplatónicos. Ejemplo de ello lo ofrece Plutarco de Queronea cuando, censurando al epicúreo Colotes por el reproche hecho a los filósofos que le preceden al suprimir el placer, advierte que solo por justicia se refrenan los deseos (ἐπιθυμιῶν κολαστήρ) para convivir pacíficamente con otros (Adversus Colotem, 1108c). En esa medida, Cicerón ejemplifica la acción justa en el hecho de otorgar una herencia a solicitud de un hombre moribundo que, sin testamento o testigo que obligase su ejecución, el testador consuma la acción por rectitud (*De Finibus*, trad. en 1987, II, 58).

El carácter particularista de la justicia, expresado en el evento de no ser perjudicado por otros —bajo la voz pasiva del verbo βλάπτειν en presente infinitivo—, aparece un tanto deshecho cuando prevalece lo común, de acuerdo con lo sugerido por los clásicos citados. Atender las necesidades de unos y otros depende de la aceptación de cada miembro de la sociedad como lo cifra O'Keefe (*Epicureanism*, 2010, p.141). Servir a la comunidad es en liberar las mentes de los supuestos medios de bienestar según Erler (*Epicurus*, 2020, p. 64) y remover los miedos como sugiere Warren (*The removing fear*, 2009, p. 245). No obstante, para

comprender mejor el particularismo-colectivismo de la virtud en palabras del autor heleno en cuestión, el cuidado que se tiene por sí mismo es garantía de la estima de las necesidades de otros en calidad de ayuda y da cabida a la posible potenciación de los objetivos de vida comunes (*Vaticanæ Sententiæ*, trad. en 1994, 79).

Dicha atención a los demás, expresión de la justicia, se significa por las acciones concretas de preocupación y no turbación (*φροντίζειν καὶ ἀόχλειν*), significadas por los particulares necesitados, tan características ambas de la amistad. Por eso, lo expuesto para la virtud de justicia recae, también, en la de amistad porque los rasgos de lo colectivo y particular le son propios; es decir, ni se interesa únicamente por el bien propio ni desestima la reciprocidad que de ella deriva cuando la necesidad embarga a las partes de conformidad con Epicuro (*Vaticanæ Sententiæ*, trad. en 1994, 39). De modo que, mientras la amistad (*φιλία*) sobresale por la abnegación en la resolución de dificultades ajenas, es decir, del abandono de la espera del bien que el otro puede ofertar cuando se supera una dificultad, no por ello se relega el interés privado como si la espera en una retribución fuese un rasgo negativo para el ejercicio de la excelsa virtud.

Bien vistas las cosas, la óptica utilitaria que encarna la esperanza en la retribución es una posibilidad de la satisfacción recíproca de necesidades o dificultades de las cuales ningún miembro social está exento de padecer. Mas el interés propio, y el criterio utilitario de las tratadas justicia y amistad tal como se las representa el epicureísmo, no es más que objeto de reprobación moral por parte de los virtuosistas griegos, quienes acentuando la entereza y la autodisciplina, resisten a la vida frágil y poco significativa que proporciona el placer indulgente con los vicios. La vida moral se convierte en censura a unas simples satisfacciones físicas que riñen con el ideal de temperancia y

coraje por cuanto se procura alcanzar la superioridad de las acciones a partir de la superposición a los posibles desafíos y la adquisición de alegrías más elevadas y estables. Y aunque la virtud perfila ser *conditio essentialis* de excelencia, no por eso las condiciones naturales son causa de males.

De conformidad con el fundamento clásico de rectitud en el obrar, Epicuro sostiene de la sabiduría práctica el comienzo de la vida placentera o satisfactoria (τούτων πάντων ἀρχή [ἡδέως βίον] φρόνησις) (*Ad Menæceum*, trad. en 1994, p. 133). Ahora bien, si el placer es consecuencia de la vida sabia o recta en el actuar queda sino esperar otra causa de las dichas molestias sobre las cuales cabe la mención de señales como la despreocupación y turbación a nivel particular y social anteriormente enunciadas. Esto lo deja entrever los citados Cicerón y el platónico de Queronea, Plutarco, al hacer mofa de la máxima epicúrea en la que los viciosos no deben ser reprendidos (*non esse reprehendendos luxuriosos*) cuando están repletos de placer (*De Finibus*, trad. en 1987, II, 7, 21) o la denuncia al vivir oculto como si se ignorara la pasión que ameritan remedio (*De latenter vivendo* 1128D). El error, en efecto, recae en los deseos y/o pasiones, y no en las sensaciones.

A propósito de los deseos y pasiones, el autodomínio del primer capítulo, por el que se impone límite a los deseos y la previsión con posibles males, recupera valor para el goce por la asociación que toda virtud tiene con el placer. Dicho de otro modo, la naturaleza orientadora de las virtudes que, distinto a oponerse a las sensaciones de placer (ἡδονή), está a su servicio (*virtus quærens dellectationis*); se debe a una elección de lo que es verdaderamente bueno y el rechazo de lo que priva del deseado sosiego. Que la virtud, entonces, esté al servicio del sosiego o que la virtud busque de deleites significa abandonar la idea de sobrellevar dolores y penas como si la excelencia humana implicara abnegación a las trabas u obstáculos que, en el peor de

los casos, generan otras personas sobre un particular concreto. En contraste con esto, basta con la célebre integridad moral para sostener la necesidad de tolerar males inevitables como rasgo de virtud<sup>3</sup>.

Lo cierto es que semejante idea de virtud crea un conflicto entre la defensa de satisfacción de los deseos y el debilitamiento de los valores tradicionales que recomienda, sin más, la indulgencia física y estilo de vida sibarita según autores contemporáneos a Epicuro. Dicha adenda a las razones por las que se asegura la insostenibilidad del hedonismo en tanto el placer es fin de la existencia a juicio de Tsouna (2020, p. 142), tiene en el combate frente al temor y la opinión errónea, además del orden en los acontecimientos causados por la fortuna o azar incierta(o), reparos a las críticas *contra epicureos* conforme a la interpretación de McOsker (2020, p. 326) y F. Verde (2022, p. 39) respectivamente. Si tanto el miedo a la muerte y los dioses, como las opiniones fútiles sobre lo que es placer, provocan estados de angustia que a la postre deben ser superados o eliminados, entonces el susodicho placer se representa en la sensación tras vencer aquellas trabas.

---

<sup>3</sup> Es común notar en las críticas platónicas a las tendencias hedonistas, algunos ejemplos de lo que es un mal moral: «ser abofeteado, sufrir un corte en el cuerpo o robo de riqueza, niego que sea agravio. Al contrario, golpear o cortar mi cuerpo por propia decisión, dilapidar mis bienes, someterme a la esclavitud, es decir, hacer algún daño a mi persona o semejantes, es más ruin [...]» (*Gorgias*, trad. en 1983, 508d-e). Parecido modo se tiene en algunos fragmentos de los estoicos y ecléticos romanos que aluden a la situación enunciada: por parte de Séneca se advierte figuradamente que «son más abundantes los alimentos del encarcelado; no mantiene tan frugalmente a los reos, quien los ha de ejecutar. Grande es el alma de quien asiente a una situación tal que ni siquiera se teme al suplicio» (*Ad Lucilium* trad. en 1986, II, 18, 11) a propósito de la moderación en los placeres, y Marco Aurelio en su cuarta meditación sostendrá como bien aquello que depende de nosotros aceptar: la integridad, el desprecio al placer, la resignación ante el destino, la necesidad de pocas cosas, la sencillez y austeridad. Por otra parte Cicerón, crítico acérrimo del epicureísmo indicará como irrisible el nexo virtud y placer por cuanto solo es virtuoso aquel que ha de afrontar con frecuencia peligros dado que mantiene que lo recto es deseable por sí mismo y no por el placer (*De Finibus*, trad. en 1987, II, 16, 56).

Incluso, acondicionar en el entendimiento los eventos que representan inconvenientes al ser humano, de manera que no se interpongan al *status delectationis* que se desea alcanzar, indica un cierto optimismo respecto de la capacidad humana para adaptarse a los eventos fortuitos desde la posición del enunciado Verde. En consecuencia, ni el placer sugiere la búsqueda de acciones despreciables por *mor* del exceso en deseos y pasiones, ni a la virtud le es inherente a una conformidad con lo que los seres humanos asumen como dolor a nivel sensitivo. Ejemplos de ello lo muestran los hechos de ayudar a otros en caso de necesidad y la práctica del autocontrol frente a emociones o la toma de decisiones que posiblemente repercuten en males, para los que les sobreviene la sensación de gratificación o satisfacción. Ahora, el afrontamiento de lo entendido por los dolores (*ἄλγη*) —asumido por mal quien los padece— no es ajeno al logro de futuras satisfacciones.

Sentencias como las de «a muchos dolores los estimamos preferibles (*πολλὰς ἀλγηδόνας κρείττους νομίζομεν*) siempre que les sobrevenga placer» (*Ad Menæceum*, trad. en 1994, p. 129) y «los daños de la gente el sabio los supera con su razonamiento (*σοφὸν λογισμῷ περιγίνεσθαι*)» (Diógenes Laercio, trad. en 2007, X, 117), ofrecen un rol positivo al dolor. Esto se infiere no porque se diga que el dolor es el fin a adquirir o por la imposibilidad de tener goces, lo cual contradice el proyecto hedónico epicúreo, sino porque los probables excesos en todo deseo y acción que se jactan de satisfacción exige de previsión para evitar perturbaciones a largo plazo. Lo cierto es que, bajo el prisma de la virtud figurada en el límite a los deseos y acciones, además de la práctica de sus expresiones concretas como la justicia, amistad y autodomínio, demandan de motivos sensoriales para su seguimiento de acuerdo con lo físico-psíquico que le hace ser un medio de la satisfacción.

## III

Declarar el filósofo heleno en cuestión, según testimonio del historiador Diógenes Laercio: «por el placer elegimos las virtudes (διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν τὰς ἀρετὰς αἰρεῖσθαι) y no por sí mismas [...]» (*Vitæ Philosophorum*, trad. en 2007, X, 138); máxima que significa el carácter teleológico del goce como motivación del seguimiento de la virtud. A esta apreciación, le sucede una sucinta definición de dicho fin con la cual se busca explicar la consistencia del mismo; a saber, «la falta de perturbación y ausencia de pesar (ἡ ἀταραξία καὶ ἀπονία) son placeres» (Diógenes Laercio X, trad. en 2007, 136) con arreglo a lo diversamente dicho sobre la *delectatio vita* en previos acápites. Empero, el arreglo fiscalista para las afecciones concretas de goce, como el mismo Epicuro lo ha sostenido, que se originan en los estados desiderativos de los seres humanos a veces proporcionales o desproporcionales al provecho deseado, suponen unas medidas que respalden los efectos de sosiego y salud de que consta el placer.

Entre las medidas o también susodichas limitaciones para extravíos morales por los cuales se acusa al placer de ser la razón de acciones execrables, cuenta la atención y satisfacción de necesidades simplemente naturales restringidas a posibles juicios erróneos que dificultan la consecución del sosiego. A diferencia de quienes arbitran la supresión de pasiones y/o afecciones inherentes al hombre<sup>4</sup>, el filósofo en mención asume que por la

---

<sup>4</sup> Son prototípicas las visiones medio platónicas, estoicas y ciceronianas acerca de la eliminación del placer. De hecho, para Plutarco de Queronea en sus escritos antiépícurcos, quienes exhortan al goce cuando no se cree en la providencia divina, se considere de sabios a quienes se niegan a la belleza moral y eliminan las leyes sino van unidos al placer, son los de vida de la ferina, salvaje e insociable (θηριώδης καὶ ἄγριος καὶ ἄμικτος) (*Adversus Colotem*, 1124E). Luego, para pensadores adscritos a la escuela estoica, concretamente quienes pertenecieron a la escuela antigua de Atenas como son Zenón de Citio y su discípulo Cleantes de Assos, el placer aunque connatural es un movimiento irracional e inmoderado dada su naturaleza violenta tal como atestiguan Cicerón en sus

discriminación de deseos y la suspensión de creencias erróneas acerca de lo que constituye una vida plena es posible la realización de su moción hedónica, si bien este placer comporta una afición natural a estímulos preestablecidos. Al respecto dice Epicuro: «ningún placer es malo en sí mismo (*οὐδεμία ἡδονή καθ' ἑαυτὸ κακόν*) sino por los medios que acarrean más dolor que gozo» (*Ratae Sententiae*, trad. en 1994. VIII), y dice del placer ser «el bien primero y connatural (*ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν*)» (*Ad Menæceum*, trad. en 1994, p. 129).

Pero ante lo manifestado por el filósofo de Samos, las controversias éticas suscitadas por la existencia de placeres perjudiciales y la negación de la subjetividad en lo que puede ser necesario para cada persona, parecen deshacer tanto el argumento de con-naturalidad del placer como de la división de deseos a los cuales se apela para una defensa de tal finalidad. Indudablemente, en la medida en que se buscan goces inminentes sin sopesar secuelas a largo plazo, deriva ello en comportamientos autodestructivos que revelan la insuficiencia del placer como constitutivo de la mejor vida posible. A ejemplo de Dimas (2019, p. 336) y Rider (2020, p. 302), se diría que las veces en que se menciona al placer como fin no es la meta final que asegura la mejor vida al agente ya que el supremo bien es la sabiduría, pero admitir eso es pasar por inadvertida la mención epicúrea del “bien primero” con lo que califica al placer, aunque con ello se infiera otros bienes que secundan a este.

Por otra parte, el criterio de división de los deseos con el propósito de establecer el control sobre los mismos supone, sin

---

*Disputationes Tusculanas* y Estobeo en sus *Florilegia* (ver testimonios en *Stoicorum Veterum Fragmenta* del filólogo alemán Von Arnim, fragmentos 327 y 706). En cuanto a lo dicho por Marco Tulio Cicerón acerca de la afición del placer, esta abre paso a la exención del libertinaje siendo el hombre incapaz de vivir bien y felizmente (*bene quidem vivere autbeate numquam*) rebatiendo, con esto, el argumento teleológico del placer epicúreo defendido por su par Lucio Torcuato (*voluptas non sit summum bonum*) (*De Finibus* II, 23).

---

más, un olvido de las necesidades que cada sujeto particular posee y lleva, por ende, al desconocimiento de la compleja dinámica de una relación entre deseos y circunstancias padecidas por el sujeto perceptor. En términos de Woolf (2009, p. 159) y Mas Torres (2018, p. 268), el lujo y la satisfacción necesidades inmediatas se convierten en la muestra de una incompatibilidad entre experiencia sensible del goce y el elevado criterio de satisfacciones estables arbitrado por Epicuro. Sin embargo, menciones sobre el correcto uso de los recursos y demás medios de bienestar, además del interés por descubrir la serenidad desde las facultades sensitivas y el pensamiento según Pérez (2011, p. 107) y Valencia (*Perspectivas éticas del placer...*, 2020, p. 41), moderan la versión idealista del placer para la que la validación del cuerpo es la meta de epicúrea.

Esencialmente, el mensaje que procede de la boca de Epicuro es ante todo una sugerencia a estar en la vida del mejor modo posible sin detrimento de las condiciones afines a su ser como son las sensaciones y las capacidades intelectivas. Conviene, sin embargo, advertir que para el enfoque fiscalista desde el que se piensa el placer como la afección resultante de acciones tamizadas por el análisis de deseos y la suspensión de juicios erróneos acerca de lo que constituye la vida feliz, son condiciones para el bienestar y figuras de la virtud. Para ejemplificar lo dicho, y apelando al célebre modelo médico psico-físico preferido por el filósofo de Samos, si alguien decide acoger un modo de vida que proporcione un correcto funcionamiento de sus capacidades contrario a secundar unas tendencias de dieta o ejercicios sin pensar los posibles riesgos que de ello deriva, opta por un equilibrio de esas prácticas vislumbrando su bienestar físico y mental.

Por todo lo dicho, el equilibrio de la dieta y las prácticas de ejercitación comportan medios para un fin esperado el cual vence los juicios del común respecto de lo mejor con vistas a la

consecución del estado de salud; imagen ello de la aplicabilidad de la virtud. Mas aquel estado que representa el fin de las prácticas descritas en tanto búsqueda del desarrollo sin trabas de las operaciones corporales y psíquicas, a nuestro entender el *status delectationis*, se debe a la introspección o reflexión de lo que conduce a lo deseado. En síntesis, la unión entre virtud y placer ofrece una visión de la vida feliz en que participan tanto las facultades intelectivas como las sensitivas del ser humano indicando y, con tal imbricación, la defensa de la afección del goce a la que no le corresponde en propiedad depurar lo beneficioso y lo pernicioso por tratarse de un resultado de por sí deseado. Cabe la pregunta por los deseos y creencias concretas susceptibles de prevención para lograr el goce.

Habíamos reparado al inicio en los deseos o necesidades naturales (*αἱ ἐπιθυμίαι φυσικαί*) en contraste con los deseos no naturales ni necesarios —posibilidades de satisfacciones que no representan perjuicios futuros a modo de reparo contra los antiepícúreos. De ese modo, considerar la facilidad para satisfacer lo natural y renunciar a una búsqueda desenfadada que, a la postre, genera sufrimiento al decir de Epicuro, se conjugan con los juicios erróneos que dificultan la consecución del sosiego. Por ello es que, reconocer en toda satisfacción inmediata una posibilidad de adquirir dolor (*Ratae Sententiae* XXX) y, con ello, es forzoso acatar lo que de natural reclama el cuerpo para su normal desempeño (*Vaticanae Sententiae*, trad. en 1994, 21), sitúa la crítica con lo que se dice mejor en la vida y lo que se desea. Sin embargo, las penas resultantes de acciones poco meditadas se deben a causales que adquirirían secuelas contrarias si se les aplica un examen.

Apréciase así el dominio adverso que deriva de las presunciones de ventura y de temores respecto de lo que acontece alrededor del ser humano. En primer lugar, dicho con palabras de Arenson (2019, p. 117) y O'Keefe (*Action and responsibility*, 2009, p. 150),

aunque hay modos de ser naturales que exceden al dominio de la razón, predominan las posibles precauciones y los procesos de erradicación para con la ira inapropiada, el amor obsesivo y el deseo excesivo de riquezas. En segundo lugar, el desarrollo del carácter humano depende de la expulsión concienzuda del temor a los dioses y a la muerte por vía de explicaciones adecuadas a la naturaleza de estos fenómenos como lo hacen notar Englert (2020, p. 247) y Németh (*Epicureans on teleology*, 2020, p. 226). Así, la pretensión de fortalecer al hombre por las virtudes vinculadas al ideal de la vida feliz y en conformidad con lo dicho por el cuarteto de autores referidos, posiciona al placer como producto de acciones mediadas por un análisis de beneficios.

En el fondo, la insatisfacción constante e inaceptabilidad con lo que se cuenta procedentes de una búsqueda infinita y poco realista del goce, además de sentimientos desmedidos de culpa y la resistencia a enfrentar la finitud humana, redundan en un sinsentido existencial que comportan emociones de vacío, desesperanza y ansiedad. No es gratuito que Epicuro conmine a los suyos a preocuparse de aquello que depara felicidad (*Ad Menæceum*, trad. en 1994, 122); expresión imperativa de búsqueda de bienestar que tiene en la virtud un medio irrefragable para su logro. Por tanto, toda vez que se haga frente a toda vana opinión, la cual opaca las decisiones para una vida buena, garantiza la recta comprensión y práctica del placer; esto es, hedonismo prudencial al decir de Carrasco (2018, p. 72) y Valencia (*Validación del cuerpo*, 2022, p. 94), de modo que el placer no justifica las acciones perniciosas, ni es aspecto a relegar pues está ínsito en la naturaleza humana.

#### IV

*D*eclara uno de los muchos autores cristianos, el abad Agathón, vinculado con la corriente eremita oriental del siglo IV: sin una gran serenidad, el hombre no avanza ni siquiera

en una sola virtud<sup>5</sup>. Dicha expresión emula el carácter mediático de la virtud en la búsqueda de estados de sosiego a los cuales el ser humano puede acceder, bajo el prisma de la salud del cuerpo y el sosiego del alma. No es gratuito que para efectos conclusivos del actual artículo, el tratamiento de los deseos con la satisfacción de los naturales y la previsión de consecuencias provechosas o perjudiciales de las acciones se inclinen por el placer como su fin. Basta con retomar las menciones sobre la eliminación de miedos; a saber, a los dioses y la muerte (*Ad Menæceum*, 123-125; *Ratæ Sententiæ* I, II), y jactancias de felicidad, por ejemplo, el exceso de riquezas (*Vaticanæ Sententiæ* 43, 59) según ilustra Epicuro, para destacar a la virtud como modo más excelente de proceder al bienestar.

El hombre capaz de sosiego, bienestar o placer que no se limita a colmar sus satisfacciones físicas sino, también, psíquicas a partir de la liberación de temores y falsas opiniones que le aquejan, es un estado natural determinante en las conductas humanas. De hecho, como lo sugieren Erler (*Autodidact and student*, 2011, p.

---

<sup>5</sup> La semejanza de algunos elementos conceptuales entre representantes del cristianismo y el epicureísmo se advierte en la tendencia frugal arbitrada en ambas corrientes de pensamiento. Particular es la máxima citada y ofrecida por un ermitaño como el egipcio Agathón (ver en *Apoththegmata Patrum Aegyptiorum*), la cual representa el carácter mediático que tiene la virtud frente a un fin como el sosiego el cual adquiere matices personificantes en la figura de la divinidad. Y, aunque tal impronta cristiana parece disentir con lo enseñado por Epicuro en su momento, no siempre su pensar fue objeto de crítica por parte de los *Patres Ecclesiae* tal como sucede con el alejandrino Clemente y el obispo de Arianzo, Gregorio Nacianceno. Acerca del debate sobre la posible recepción cristiana de la moral epicúrea, específicamente en el autor capadocio enunciado, consultar Ramelli, Ilaria. "Rejection of Epicurean ideal of pleasure in Late Antiquity". *Mirabilia* 18, no.1, 2014, pp.1-21; Fatić, Aleksandar & Dentsoras, Dimitrios. "Pleasure in Epicurean and Christian Orthodox". *South African Journal of Philosophy* 33, no. 4, 2014, pp. 523-536; Jungkuntz, Richard. "Christian approval of Epicurus". *Church History* 31, no.3, 1962, 79-93; Schmid, Wolfgang. *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia: Paideia Editrice, 1984; Jones, Howard. *Epicurean tradition*, London: Routledge, 1992; Valencia, Estiven. "Epicureísmo cristiano: vestigios de una cuestión inexplorada". *Revista Horizonte Independiente* 5, 2024; Valencia, Estiven. "La fortuita aceptación cristiana de Epicuro". *Revista Horizonte Independiente* 2, 2021.

125), Németh (*Epicurus on the self*, 2017, p. 237) y Warren (*Pleasures of reason*, 2014, p. 567), la justificación del placer a través de la aplicación de la virtud tal cual expresa en las condiciones ya referidas avisa de la independencia y/u originalidad del filosofar epicúreo respecto de lo estimado por la tradición. Ciertamente, al epicureísmo se le asoció con la indulgencia para con los excesos por su defensa al goce de acuerdo con las críticas ciceroniana y plutarquea aludidas, pero la virtud como instrumento del placer sugiere lo contrario; relación tal que concluye en la *virtus quærens delectationis* la cual desafía la noción común de hedonismo.

## REFERENCIAS:

ARENSON, KELLY.

*Health and hedonism in Plato and Epicurus*. London: Bloomsbury, 2019.

CARRASCO MEZA, CARLOS.

Bienestar prudencial en la ética de Epicuro. *Revista Ideas y Valores*, vol. 67, no. 167, 2018, pp. 57-80.

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.57399>

CICERÓN.

*De finibus bonorum et malorum*. Lipsiæ: Teubneri, 1915.

–*Del supremo bien y del supremo mal*. Madrid: Gredos, 1987.

DIÓGENES LAERCIO

*Vitæ Philosophorum*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

–*Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

DIMAS, PANOS.

Pleasure and human good Epicurus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* LVII, 2019, 309-340. Oxford: Oxford University Press.

ENGLERT, WALTER.

The voluntary action and responsibility. *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, 2020, 221-249. Oxford: Oxford University Press.

ERLER, MICHAEL.

Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy in Epicurus and the Epicurean tradition. *Epicurus & the Epicurean tradition*. Cambridge: The Cambridge University Press, 2011, 9-28.

–*Epicurus. An introduction to his practical ethics and politics*. Basel: The Schwabe Verlag, 2020.

EPICURO.

*Opere*. Torino: Giulio Einaudi, 1960.

–*Obras Completas*. Barcelona: Editorial Altaya, 1994.

GIOVACCHINI, JULIE.

Tetrapharmakos, formule authentique ou résumé simpliste de l'éthique épicurienne? *Philosophie antique. Problèmes, renaissances, usages. L'épicurisme antique*, 19, 2019, pp. 29-56.  
<https://doi.org/10.4000/philosant.3044>

MCOSKER, MICHAEL.

The medicine of salvation: Epicurean education as therapy. *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*. New York: Routledge, 2020, 319-330.

MARCIO CID, IGNACIO.

La risa de Epicuro: feliz placer de los dioses y amical bálsamo de seres humanos libres. *Eikasía*, 101, 2021, 203-222.  
<https://doi.org/10.57027/eikasias.101.120>

MAS TORRES, SALVADOR.

*Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2018.

NÉMETH, ATTILA.

*Epicurus on the self*. New York: Routledge, 2017.

–Epicureans on teleology and freedom. *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*. New York: Routledge, 2020, 224-235.

O'KEEFE, TIM.

Action and responsibility. *The Cambridge Companion to Epicureanism*, 2009, 142-157. Cambridge: Cambridge University Press.

–*Epicureanism*. Durham: Acumen, 2010.

PÉREZ CORTÉS, SERGIO.

Atreverse a ser feliz: Epicuro. *La felicidad. Las perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*. México: Siglo XXI, 2011. 98-119.

PLUTARCO.

*Moralia* VI. Lipsiæ: Teubneri, 1895.

–*Obras morales y de costumbres* XII. Madrid: Gredos, 2004.

RIDER, BENJAMIN.

Epicureans on pleasure, desire, and happiness. *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*. New York: Routledge, 2020, 295-306.

TSOUNA, VOULA.

Hedonism. *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, 2020, 141-188. Oxford: Oxford University Press.

VALENCIA MARÍN, ESTIVEN.

“Perspectivas éticas del placer: un contraste entre Aristipo de Cirene y Epicuro de Samos”. *Disertación*, Universidad Tecnológica de Pereira, 2020.

–Validación del cuerpo y las sensaciones desde un materialismo neutral en Epicuro. *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, 110, 2022, 77- 98.

<https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/19679>

VERDE, FRANCESCO.

Tyche y logismos en el epicureísmo. *Estudios de filosofía helenística y romana*, 2022, 17-41. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

WARREN, JAMES.

The removing fear. *The Cambridge Companion to Epicureanism*, 2009, 234-248. Cambridge: Cambridge University Press.

–*Pleasures of reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

WOOLF, RICHARD.

Pleasure and desire. *The Cambridge Companion to Epicureanism*, 2009, 158-178. Cambridge: Cambridge University Press.

