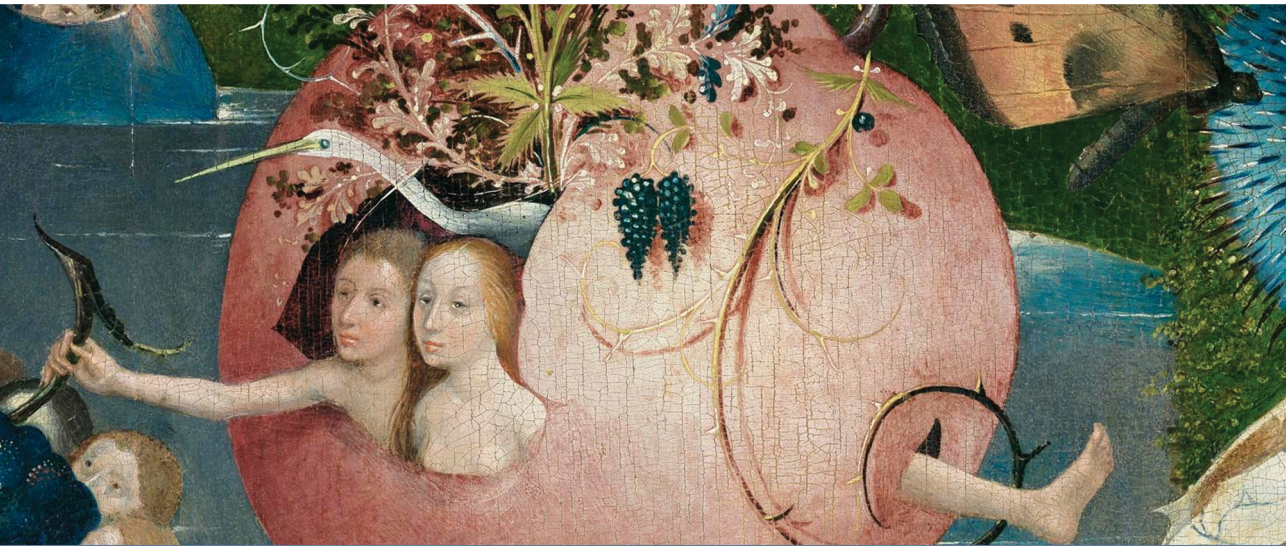




Una lectura del epicureísmo desde la teoría crítica



Cada época configura sus nuevas necesidades teóricas o desplaza y reconfigura las existentes. A partir de ellas es que las puede aplicar cuando arroja su mirada al pasado, para rastrear las líneas de investigación que explicarían el proceso histórico de los problemas que requiere pensar en su contexto. Es a partir de ese acento teórico que este libro tiene como pretensión principal la de proponer una interpretación distinta del epicureísmo. Al igual que la propia filosofía epicúrea en su tiempo, dicha interpretación no es completamente nueva. Así como Epicuro tomó elementos de otros filósofos de su contexto, aquí se retoma principalmente la lectura del epicureísmo que el joven Karl Marx inaugura en su disertación doctoral. Esto junto al aporte central de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer

y Herbert Marcuse. Tal lectura aborda a la filosofía del periodo helénico como una serie de tensiones que no buscan ser resueltas. Esto abre su campo de interpretación a una serie de disputas entre varios tipos de abordaje.

En dicha disputa, el epicureísmo será retomado como una defensa del momento especulativo, pero con claros rasgos políticos. Es ese momento especulativo lo que recuperaríamos del epicureísmo para nuestra época, en la que se busca neutralizar todo pensamiento que apunte a la superación de las condiciones sociales dadas. Aunque se hable de una escuela de pensamiento que tuvo su nacimiento durante el helenismo, este libro apunta a la necesidad presente de resistencia y de transformación de la realidad.

Una lectura del epicureísmo desde la teoría crítica

COLECCIÓN GRADUADOS
Serie Sociales y Humanidades

Núm. 9

Santiago Juárez Salazar

Una lectura del epicureísmo desde la teoría crítica

Universidad de Guadalajara
2024

Tesis aprobada y recomendada para su publicación como tesis sobresaliente por la Junta Académica de la Maestría en Estudios Filosóficos y financiada por el Programa para el Aseguramiento de la Calidad de los Posgrados (PROAC, 2024).

187

JUA

Juárez Salazar, Santiago

Una lectura del epicureísmo desde la teoría crítica / Santiago Juárez Salazar.

Primera edición, 2024.

Zapopan, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.

ISBN: 978-607-581-009-6 (Obra completa)

ISBN vol.: 978-607-581-299-1

Colección Graduados

Serie Sociales y Humanidades Vol. 6

1.- Epicuro – 341-270 a. de J. C. – Pensamiento filosófico.

2.- Marx, Karl – 1818-1883.

3.- Demócrito – aproximadamente 460 a. C. – aproximadamente 370 a.C.

4.- Epicuro – Influencia.

5.- Epicureísmo.

6.- Filosofía antigua.

7.- Teoría crítica.

8.- Marxismo.

9.- Escuela de sociología de Frankfurt.

10.- Filosofía de la naturaleza.

I.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Unidad de Apoyo Editorial.

Primera edición, 2024

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario

de Ciencias Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

José Parres Arias 150

San José del Bajío

45182, Zapopan, Jalisco, México

Consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

Obra completa ISBN: 978-607-581-011-9

Vol. 9. ISBN versión PDF: 978-607-581-299-1

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
Dinora Hernández López	
INTRODUCCIÓN	11
I. EPICUREÍSMO Y LAS CONTRADICCIONES DE LA ILUSTRACIÓN GRIEGA	25
El epicureísmo desde sus tensiones internas	25
Epicureísmo como producto de la crisis ilustrada antigua y el helenismo	32
II. CONTRASTES ENTRE LA ILUSTRACIÓN MODERNA Y EL EPICUREÍSMO	47
Atomismo, equivalencia y la convención del intercambio mercantil	47
Expansión del mercado y su lógica de la circulación	51
Contrato moderno: igualdad abstracta y canon burgués	56
Pacto epicúreo: amistad y comunidad contra el miedo	63
Hedonismo, utilitarismo y epicureísmo	68
Epicuro como moderno: desmitificación, cristianismo y la incredulidad epicúrea	73
III. DEL EPICURO MODERNO AL EPICURO DE KARL MARX	79
El problema del nominalismo con Epicuro	79
Convención y dialéctica entre el sujeto y el objeto en el epicureísmo	86

Autoconciencia de la naturaleza en Epicuro y Karl Marx	91
Epicureísmo como posibilidad abstracta, convención y doxa	97
IV. EPICUREÍSMO COMO FILOSOFÍA CRÍTICA	105
Sobre los rasgos materialistas e idealistas del epicureísmo: hacia el materialismo dialéctico	105
Clinamen, resistencia y posibilidad abstracta en Karl Marx	111
Crítica al individualismo como atomismo: contrato y convención	115
Operatividad de la convención: los dioses y el valor de cambio	118
Posibilidad abstracta como momento especulativo y la recuperación política del epicureísmo	124
CONCLUSIONES PARA EL FUTURO	133
REFERENCIAS	137
SOBRE EL AUTOR	141

PRÓLOGO

Dinora Hernández López

El libro *Una lectura del epicureísmo desde la teoría crítica* de Santiago Juárez Salazar es una aportación al campo de la investigación en Teoría crítica. Indaga sobre aspectos centrales de este paradigma de pensamiento para repensar las relaciones entre el epicureísmo y nuestra época, pero no desde la mirada del coleccionista de antigüedades o la mera curiosidad por acercarse a la filosofía griega, sino a partir del interés político de hacer visible el pensamiento de Epicuro como una física-ética de la crítica y la resistencia contra el pasado y el presente. En este sentido, el libro hace contribuciones a la crítica de la sociedad contemporánea en sus manifestaciones barbáricas de poder y violencia.

El texto presenta una interpretación del epicureísmo en el horizonte de la Teoría crítica, entendiendo por esta el pensamiento del joven Marx y las aportaciones de la primera Escuela de Fráncfort. Juárez Salazar recupera la obra del primero en la búsqueda de un materialismo emancipador; así como los aportes que hace la segunda para la crítica de la modernidad. La Escuela de Fráncfort abona con elementos cruciales para comprender la barbarie contemporánea y sus despliegues de poder y violencia en procesos de explotación y dominación sobre la naturaleza, los seres humanos y las diversas especies animales, del joven Marx interesa recuperar aquellos motivos que abren rutas de salida del dominio capitalista.

El pensamiento de Epicuro surgió como una filosofía de la crisis, fue un cuestionamiento radical de un modelo de sociedad en ocaso en la cual se abrirían grietas para pensar otros modos de socialización y comprensión de la naturaleza, por tal motivo, el libro se adentra en el análisis detenido de la declinación del átomo y en el entendimiento epicúreo de la amistad. El filósofo del jardín le regaló a la posteridad potentes fragmentos de la idea de un materialismo liberador en el que física y ética entran en relaciones vinculantes que potencializan la crítica, como el autor sabe rescatarlo, diferenciándose de las

lecturas filológicas. Pero el movimiento crítico que describe el libro es más complejo, en este sentido, Juárez Salazar se plantea la pregunta sobre la relación que el mundo de hoy guarda con el del epicureísmo: “¿Qué posibilidad existe de que las determinaciones de su época pudieran ser similares a las nuestras?”. Su respuesta nos conduce al argumento que será medular en el desarrollo de su propuesta de lectura, al señalar que el motivo de su investigación no busca ver solamente los modos como Epicuro fue recuperado por la modernidad, sino también la manera como su pensamiento entra en desacuerdo con la misma.

Para la tarea de interpretación que nos propone el libro es clave adentrarse en motivos de una filosofía de la historia distanciada de la historiografía positivista que dé sitio a una reflexión sobre la temporalidad no lineal ni progresiva y para la que ha sido clave el pensamiento de Walter Benjamin, pero que el autor recupera a partir de sus reapropiaciones más recientes, Jacques Rancière y Didi-Huberman, en conceptos como los de anacronía y síntoma. Se trata, en última instancia, de colocar la idea de una dialéctica entre pasado y presente que no tenga temor de reconocer su mutua mediación, distanciándose, con esto, del realismo ingenuo que parece estar detrás de aquellas versiones que reducen la labor de la historia a descripción de “lo que auténticamente sucedió”, sin reconocer que cuando la mirada se posa en el pasado lo hace, ineludiblemente, contando con determinada intencionalidad. Así pues, las posturas con las que trabaja el texto buscan encontrarse con acontecimientos capaces de dialogar y entrar en tensión con la actualidad y el porvenir.

El interés de esta investigación, compartido con los paradigmas de pensamiento que la ocupan, es la crítica del presente. De este modo, el autor parte de algunos elementos de la Teoría crítica, así como de otros filósofos que han cuestionado los fundamentos de la sociedad occidental, para someter a juicio las configuraciones del poder que han dado sitio a formas determinadas de relación social modeladas por la forma mercancía y sus derivaciones, como el contrato y los procesos de subjetivación capitalistas. Asimismo, con este marco teórico pone a prueba las postulaciones liberales sobre la autonomía individual y el individualismo. Para esta tarea, son claves textos como *Dialéctica de la Ilustración* y su crítica del mito, el determinismo, el nominalismo y el contrato.

La Teoría crítica también dota a esta investigación de las herramientas de aproximación al tema de estudio, tal es el caso de la crítica inmanente y nociones centrales del pensamiento dialéctico como la contradicción y la idea de totalidad. En este aspecto, las reflexiones del libro son arropadas por la dialéctica negativa, la idea es mostrar el epicureísmo como una filosofía que se mantiene en las tensiones sin afán de reconciliarlas. Es de resaltar, también, que

se asume la contradicción como atributo de la realidad, de la que la especulación da cuenta, y no como error del pensamiento reductible a la subjetividad.

Otro aspecto relevante del texto es que el autor, con el objetivo de colocar su apuesta interpretativa en diferencia con otras, entra en disputa con reapropiaciones recientes del epicureísmo como la de Michel Onfray, colocando su indagación en la línea de la tesis doctoral del joven Marx y los textos y ensayos de Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse sobre el epicureísmo; cuestión que, por otro lado, contribuye a visibilizar obras no tan conocidas de la Escuela de Fráncfort.

Juárez Salazar encuentra en Epicuro a un “filósofo de la resistencia” en cuyo pensamiento hay importantes atisbos de una idea de libertad humana y de la naturaleza, se trata de la declinación en contra del determinismo, así como del “agenciamiento del pensamiento” para encontrar mundos posibles. Un motivo importante del libro es que la libertad se plantea como resistencia, “contradicción de la naturaleza consigo misma”, y no como una libertad abstracta atrapada en la inmediatez del concepto. En este sentido, la potencia emancipadora del epicureísmo, como lo explica el autor, se encuentra en el cuestionamiento del destino.

Al final del libro, se apertura la cuestión política, el sustrato de toda filosofía materialista es el cuerpo y sus estados: el temor, la felicidad, el placer, el sufrimiento, que son irreductibles a estados individuales y más bien conducen al imperativo de la necesidad de realización de la sociedad. Por este motivo, a Juárez Salazar le interesa atraerse el momento de “lo posible” contra, señala, el “pesimismo y realismo acrílico”. Así pues, aparece la ineludible reflexión sobre la praxis, relación entre pensamiento y acción política, en este punto, como bien lo supo ver Theodor W. Adorno, asumir un pesimismo subjetivo supone contribuir a la reproducción de lo existente, pero una actitud de comprensión de las condiciones objetivas que obturan en determinados momentos las posibilidades del cambio radical es algo muy distinto, muy por fuera tanto del pesimismo acrílico como del realismo del mismo talante.

El libro es una reflexión en el horizonte del pensamiento dialéctico, expresa la complejidad de la sociedad en la elaboración de un texto no conclusivo que, en el tenor de la crítica negativa, deja abiertas aquellas inquietudes aperturadas ineludiblemente por toda reflexión bien conducida: “¿Por qué la resistencia de un sujeto reflexivo y convencido de la búsqueda de libertad que representó el epicureísmo fracasó? ¿Qué lecciones nos deja su polémica con otras doctrinas de pensamiento y con los poderes de su época?”.

INTRODUCCIÓN

Existen dos prejuicios arraigados tanto en la academia como fuera de ella. El primero es que el pasado es un signo congelado, unívoco, con el que no hay un diálogo con el presente, salvo para rastrear mecánicas y transparentes líneas causales. El segundo, sostenido por el primero, es que esa causalidad progresiva, que no puede voltear atrás, es ineludible. Por lo que el presente, pero también el futuro, son destinos inevitables. La historia se sugiere así escrita de principio a fin. Es como si hubiéramos regresado a la fatalidad griega. Una de las consecuencias del arraigo de estos prejuicios es que existe un cinismo ante el destino de las sociedades humanas: no existe la posibilidad de otro mundo u otro orden de cosas y no vale siquiera la pena desarrollar desde la filosofía tal posibilidad.

Pero se han establecido también puntos de vista que se resisten a esta lógica destinal. Aquí se expone un esfuerzo por pensar fuera de los márgenes de tradiciones textualistas o filológicas que están más preocupadas por la precisión de la descriptación de los textos antiguos, como si su sentido se encontrara ya clausurado, cuya aproximación con las tradiciones filosóficas clásicas parece abordarlas en tanto que meros objetos congelados en el pasado que nada tienen que decir acerca del ahora. Acorde a dicha aproximación, también se procura establecer una absurda imparcialidad respecto al estudio de la historia del pensamiento, imposibilitando el verdadero diálogo con los pensadores clásicos, estropeando así su adecuada actualización. Solo se consideran ejemplos prácticos, anecdóticos, pero no terrenos en disputa o actores activos en las polémicas actuales. Escapar del cinismo que dicta que la historia de sufrimiento era y es ineludible, implica analizar cuáles fueron los problemas y las aporías que tuvieron que enfrentar los pensadores en tiempos pasados, comprender racionalmente por qué las cosas fueron de tal manera: ¿Por qué la resistencia de un sujeto reflexivo y convencido de la búsqueda de libertad que representó

el epicureísmo fracasó? ¿Qué lecciones nos deja su polémica con otras doctrinas de pensamiento y con los poderes de su época?

Cada época configura sus nuevas necesidades teóricas o desplaza y reconfigura las existentes. A partir de ellas es que las puede aplicar cuando arroja su mirada al pasado, para rastrear las líneas de investigación que explicarían el proceso histórico de los problemas que requiere pensar en su contexto. Es a partir de ese acento teórico que este libro tiene como pretensión principal la de proponer una interpretación distinta del epicureísmo. Al igual que la propia filosofía epicúrea en su tiempo, dicha interpretación no es completamente nueva. Así como Epicuro tomó elementos de otros filósofos de su contexto, aquí retomamos principalmente la lectura del epicureísmo que el joven Karl Marx propuso en su tesis doctoral *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro* (2012a). Esto implica, entre otras cosas, moverse en contraste a la tendencia que ha considerado a Epicuro como un nominalista. Pero lo que el filósofo alemán descubrió fue que el epicureísmo es una filosofía con importantes rasgos idealistas. En este sentido, el epicureísmo mismo contiene ya, al mismo tiempo, los elementos para hacer una lectura que vaya más lejos de estos aspectos idealistas y que también vaya contra su interpretación nominalista. Es posible una lectura del epicureísmo desde la teoría crítica y tal lectura puede colaborar con una recuperación de la filosofía epicúrea como crítica y resistencia al estado de cosas actual.

Esto nos coloca en la necesidad de elaborar otra serie de objetivos. En primer lugar, este nuevo abordaje supone reinterpretar al epicureísmo desde su propio origen histórico, comprender el contexto en el que tuvo lugar. También supone ponerse como objetivo el contrastar la filosofía epicúrea con el estado de la modernidad realmente existente. En ello está analizar la racionalidad que se encuentra arraigada en nuestro contexto histórico y cómo es que se confronta con la filosofía de Epicuro. En otras palabras, un objetivo secundario sería mostrar la diferencia que hay entre la propuesta epicúrea y el liberalismo, así como con las formas de organización propias de la economía de mercado. A partir de estas intenciones, nos enfrentamos a un problema propio de la temporalidad y la historia de la filosofía. Colocar al epicureísmo en una relación de contraste y continuidad con otro momento histórico nos lleva a una reflexión sobre el anacronismo. ¿Cómo podría encontrarse Epicuro en discordancia con su propio contexto histórico? ¿Cómo podríamos llevarlo al análisis crítico de un momento posterior?

Para Jacques Rancière en *El concepto de anacronismo y la verdad del historiador* (2022), cuando se señala un anacronismo, no se está alegando que algo no existiera en un momento dado, es decir, no se está hablando acerca de lo que

de hecho existía, sino de las posibilidad misma de que algo pudiera existir. La pregunta entorno al anacronismo no se pregunta si Epicuro fue de hecho, o no, un ilustrado radical, sino si esa radicalidad era siquiera posible bajo las condiciones de su época, si las determinaciones de su contexto dejan abierta tal posibilidad. En este caso ¿qué nos podría decir el epicureísmo sobre la modernidad o el liberalismo? ¿Qué posibilidad existe de que las determinaciones de su época pudieran ser similares a las nuestras? No solo fue rescatado Epicuro por la modernidad, sino que se opuso a ideas que perviven hasta nuestros días, como la del determinismo. Aun así, se nos advierte con frecuencia que no debemos proyectar nuestra realidad actual sobre realidades pasadas. Pero tal como apunta Georges Didi-Huberman en *Ante el tiempo* (2011), si el momento histórico que le sería propio a cada fenómeno estudiado no puede decirnos nada de dicho fenómeno, salvo que es algo que no debió ser posible, ¿qué recurso nos queda? El epicureísmo se establece como aquello que Didi-Huberman denomina *síntoma*: la conjunción de dos temporalidades, un rompimiento de la linealidad temporal, en donde convergen una apertura repentina, algo distinto, y la permanencia o la inercia de lo que ya se encontraba dado (p. 66).

Podría considerarse también anacrónica la posibilidad de que Epicuro imaginara siquiera transgredir lo propio al orden político y de creencias de su época. Revisar el contexto histórico del epicureísmo implicaría advertir que la escuela del jardín no era una particularidad histórica, una excepción aislada, sino que esta escuela se encontraba en una relación de tensión y negociación con su contexto, pero que tales diferencias eran consecuencia de esas mismas determinaciones. De lo contrario, nos veríamos encadenados a una visión del tiempo y de la historia que se parece a la eternidad. Si no hay posibilidades de una contradicción en cada contexto histórico, de la existencia de elementos que se salen de sus generalidades, entonces todo tiempo es idéntico a sí mismo (Rancièrè 2022, p. 8). La posibilidad de cambio y, por tanto, de historicidad, desaparece. Cualquier fenómeno que contradiga las creencias de una época, la identidad de un tiempo consigo mismo, es borrado como una excepcionalidad, como una locura particular, en este caso, de un pensador llamado Epicuro, que no debería interesar al historiador para caracterizar un momento histórico. Al igual que Rancièrè, rechazamos la idea de anacronismo. Existen, en cambio, anacronías. Estas son acontecimientos y significaciones que toman el tiempo a *contrapelo*. Hacen que el sentido se disloque de su propio tiempo, rompa su *continuo*. Son gracias a estos saltos y estas conjunciones entre líneas temporales que se puede hacer historia de la filosofía (p. 14).

Ponernos en tensión o polémica con aproximaciones anteriores supone hacer una crítica clara y frontal a las recuperaciones del epicureísmo que lo han

interpretado bajo la lente nominalista y utilitarista. También se nos presenta la necesidad de elaborar un análisis crítico de la forma en que la modernidad ha tenido su desarrollo real, así como de las propuestas teóricas que le han dado sustento a dicho desarrollo. Estos análisis y labores críticas, al igual que nuestra interpretación de la obra conservada de Epicuro, están hechos, como ya se dijo, desde la teoría crítica.

La teoría crítica es para Max Horkheimer (1974) una teoría que permanece en una relación de contradicción con la realidad social vigente, pero que tampoco la ignora o la niega de forma abstracta. Es, así, una teoría que no puede ser interpretada como propaganda totalitaria arraigada y en complicidad con el estado de cosas dado, pero tampoco se asume como indeterminada, de libre fluctuación como la inteligencia liberal (p. 254). El teórico crítico no puede encontrarse en una relación de lealtad con lo ya existente, si bien tiene que desnudar sus secretos. Es decir, este no puede simplemente admitir lo que, por el contrario, la teoría tradicional “se permite admitir sin más como existente” (p. 248). No le interesa tanto desechar hipótesis o validarlas, cuanto mantenerse en un estado de lucha, que es su oficio. Y su pensamiento no se encuentra separado de dicho oficio (p. 248). En este sentido, el pensamiento epicúreo también se encuentra en constante desacuerdo con la realidad existente. Su preocupación teórica tampoco se mueve principalmente en las coordenadas de la evaluación de hipótesis, sino que forma parte también de una lucha. En tal lucha, la multiplicidad de hipótesis propia del epicureísmo es un arma. En esta línea de interpretación, con ayuda de autores como Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno y Horkheimer, también desde una influencia marxista ya señalada, se busca una interpretación del epicureísmo desde el materialismo dialéctico. El epicureísmo es considerado una de las dos grandes filosofías materialistas de la antigüedad. Pero este aspecto será llevado a otros derroteros. El materialismo siempre toma en cuenta aquello que no es idéntico al pensamiento, es decir, su objeto. Un análisis materialista de la realidad considerará las determinaciones propias del contexto histórico y político. Y el materialismo dialéctico apuntará también hacia una superación de dichas condiciones, que el epicureísmo ya evaluaba como causa de sufrimiento. Es en este sentido que la multiplicidad de hipótesis epicúrea podría apuntar a una superación de dicha realidad. Desde aquí se concibe como una escuela de pensamiento que muestra en su quehacer mismo la posibilidad de pensar otro mundo y se compromete con dicha posibilidad.

Aunque he caracterizado a la teoría crítica basándome en el planteamiento de Horkheimer y la Escuela de Frankfurt, así como en sus respectivos trabajos filosóficos, estoy entendiendo a esta teoría como algo no solo rastreable hasta

Marx, sino que también deudora de su filosofía. Por ello englobo como teoría crítica tanto las aportaciones de Marx como las de los autores de la Escuela de Frankfurt que aquí retomo. Según Jacobo Muñoz (2000), Horkheimer propone la teoría crítica en contraposición a la sociología positivista o burguesa, la teoría tradicional de los estudios sociológicos y económicos. Esta sociología se coloca a sí misma como una alternativa *científica* frente a la filosofía de Marx, a la que rechaza en tanto que partidista (Muñoz, 2000, p. 14). Existe, por tanto, para Horkheimer, dos sociologías: la positivista y la crítica o marxista. La primera se caracterizaría por ser restauradora y estabilizadora de la estructura social existente. No entra en tensión con el estado de cosas dado. La segunda se posiciona como recuperadora directa de la tradición revolucionaria a través de una crítica profunda de la economía política como legado de Marx (pp. 14-5). La crítica marxiana a la economía política se encuentra en el corazón de los desarrollos teóricos de los frankfurtianos. Por lo que la teoría crítica se asume, a su vez, como una alternativa a la sociología burguesa dominante. La crítica marxiana de la economía política desafía los intentos de naturalizar la economía y presenta las relaciones específicas de la sociedad capitalista como algo históricamente contingente, en lugar de constantes transhistóricas (p. 18). En última instancia, la teoría crítica se concibe como un instrumento fundamental para la transformación revolucionaria del proceso capitalista. Esta corriente busca ir más allá de la teoría pura, entendida como mera neutralidad, adoptando una perspectiva crítica profunda que puede desafiar y cambiar la realidad social, en tanto que no es mera teoría, sino que mantiene una valoración de lo existente y busca intervenirlo (p. 17). Es hacia esa transformación de la realidad social en donde el epicureísmo, como superación del estado de cosas, será un aliado.

La teoría crítica busca estudiar la totalidad social, pues renunciar a la posibilidad de poder comprenderla como tal, reduciendo la labor a la mera descripción de fenómenos específicos, ha sido lo característico de una sociología que se ha negado la posibilidad no solo de entender esa totalidad, sino de incidir sobre ella, como es el caso de la «física social» comtiana (Muñoz, 2000, p. 15). Este es otro aspecto en el que Horkheimer también rescataría el legado marxista en el que se renuncia a la estéril labor intelectual descriptiva, sino que dicha comprensión tiene como fin la transformación de la realidad dada. La teoría crítica, según Horkheimer, es una extensión lógica del materialismo histórico de Marx y busca la autoconciencia teórica del materialismo necesaria para comprender y transformar la sociedad. Sin embargo, se reconoce el progresivo debilitamiento de la clase obrera como clase revolucionaria. Es decir, el debilitamiento del sujeto de dicho proceso revolucionario (p. 11).

En este punto podemos comenzar a advertir algunos matices y tensiones entre Marx y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Al considerar los teóricos de la Escuela de Frankfurt el debilitamiento de la clase proletaria como clase revolucionaria, tienden a explorar de manera más detallada y profunda las dinámicas que llevan a dicho debilitamiento. Este no se encuentra solamente en el trabajo como actividad deshumanizadora, sino también en la opresión cultural y psicológica. De ahí que Horkheimer y sus colegas consideraran urgente acompañar la crítica marxiana a la economía política con otros desarrollos como los del psicoanálisis de Freud (p. 19). Con ellos se enriquecía el estudio con la psicología social o la teoría literaria extraídos del trabajo freudiano. De esta forma el sujeto de la sociedad de clases es también abordado como un agente que acepta y reproduce por medio de la cultura, entre otras dinámicas, su propia opresión. En otras palabras, las mismas dinámicas del modelo de producción burgués, estudiado a fondo por Marx, ponen en marcha otras dinámicas de reproducción de ese modelo que debilitan el potencial revolucionario del obrero, en el que Marx parecía tener confianza, y cuyas caracterizaciones no alcanzó a profundizar lo suficiente. Los autores de la Escuela de Frankfurt, enfrentados ya al aparente fracaso de esta clase revolucionaria, profundizan en tales dinámicas de reproducción del modelo de producción como las elaboraciones teóricas, filosóficas, científicas, ideológicas y culturales de la sociedad burguesa. No se afirma que Marx no haya tocado estos campos, simplemente se señala una diferencia de tono, enfoque o condición teórica que no podemos pasar por alto entre el autor de *El Capital* y los frankfurtianos, si bien ya hemos señalados sus profundas continuidades y coincidencias. El punto de continuidad clave dentro de esta tradición que recorre el pensamiento de Marx hasta el pensamiento de los filósofos frankfurtianos es que la teoría crítica debería convertirse en el instrumento idóneo de la “transformación revolucionaria del proceso capitalista” (Muñoz, 2000, p. 20).

Esta forma de interpretar al epicureísmo desde la teoría crítica supone proceder mediante una crítica inmanente en varios niveles y aspectos. Siguiendo a José Manuel Romero (2013), la crítica inmanente parte de las contradicciones de la cosa misma, a la manera de la negación determinada en Hegel. Al partir de las contradicciones de lo existente, esta negación en Hegel no es una anulación de las cosas, sino la cancelación de su forma actual que llevará a una nueva forma. Horkheimer y Adorno retomarán esto para hacer una crítica a la sociedad efectivamente existente en base a los principios que ella misma defiende. Como señala Dinora Hernández, la crítica inmanente no mide al objeto respecto a criterios externos, sino con respecto a sus propias pretensiones de realización (2022, p. 38). En este sentido, se considera que el epicureísmo

es un fenómeno que solo se puede comprender como producto de las contradicciones de su contexto histórico. Así que la revisión de la Ilustración Griega responde a encararla consigo misma, no con criterios externos. Y el pensamiento de Epicuro será entendido como la consecuencia de las posibilidades que esa misma Ilustración deja abiertas. También se hará una crítica inmanente al epicureísmo mismo: es decir, se pondrá al epicureísmo contra sí mismo. Con las herramientas que esta filosofía nos otorga, se ofrecerá la posibilidad de una lectura distinta de la misma, bajo sus propios criterios y contradicciones.

En todo lo que se acaba de exponer está supuesto que las contradicciones no se abordarán con el ánimo de resolverlas o reconciliarlas. Esto sucede tanto con las contradicciones propias de la Ilustración, así como las contradicciones del epicureísmo como filosofía. El potencial de esta filosofía está en admitir la tensión irresoluble entre el pensamiento y su objeto, entre la idea y la cosa particular, entre el átomo individual y el conglomerado. Este se establece como un ejercicio desde las tensiones propio de la teoría crítica. Como podrá hacerse patente a lo largo de este libro, la interpretación marxiana del epicureísmo se establece de forma dialéctica. Es un recorrido de la filosofía del jardín desde sus propias contradicciones. De la misma forma, en sus cursos de *Terminología Filosófica* (1977), Theodor W. Adorno apunta a lo que él llama “teoría aporética del materialismo epicúreo” (p. 159). A lo que se refiere el frankfurtiano es a la defensa del atomismo como modelo físico y material a cuya realidad no tenemos acceso mediante la sensibilidad, es independiente a ella y, por otra parte, a la defensa de la sensibilidad subjetiva como única fuente perfectamente confiable de conocimiento. La cuestión en el epicureísmo, según Adorno, es: ¿cómo se puede dar cuenta de un ser fundamental de la naturaleza, accesible solo mediante el entendimiento, lejos de la percepción, como lo es el átomo, y, al mismo tiempo, sostener que es la misma percepción la única fuente de conocimiento? Lo que Adorno lee como particularidad de la escuela de Epicuro es un modelo temprano de lo que él denomina *conceptos aporéticos*, que tendrían mejor desarrollo en filósofos posteriores como Kant o Hegel (p. 158).

La tesis del atomismo no puede defenderse desde la sensibilidad, lo que muestra la fuerte inclinación racional y especulativa del epicureísmo, pero este, en la construcción de sus hipótesis, no se encuentra desatendido de las sensaciones particulares. En ello ya se sugiere los criterios por los cuales el epicureísmo propone sus hipótesis y sus convenciones. No es, sin embargo, el único punto de tensión que el epicureísmo no resuelve. Adorno también pone en contraste el posicionamiento de Epicuro respecto a la totalidad y al sistema en lo que al quehacer filosófico se refiere. Advertía en el filósofo de Samos un desprecio por la pedantería de la totalidad y la integridad propias de gran parte

de la tradición filosófica (1977, p. 157). En contraste con la rigurosidad lógica del estoicismo, continúa Adorno, hoy diríamos respecto a Epicuro y sus seguidores, que han pensado con un estilo *ensayístico* (p. 158). Inmediatamente relacionado a esto último, también señala el fuerte *rasgo subjetivista* que mantiene esta escuela del periodo helénico debido a un materialismo de rasgos sensualistas. Así es como la sensibilidad cobra vital relevancia no solo en lo que a canónica respecta, sino también para la cuestión ética correspondiente al hedonismo epicúreo, en donde el placer sensual es valorado como el mayor fin. Podemos decir, por lo pronto, que, según la visión de Adorno, Epicuro rechaza la totalidad en lo que a sistema filosófico perfectamente coherente consigo mismo se refiere y también rechaza la generalidad de la especie y de la universalidad del conocimiento a razón del individuo y de su perspectiva subjetivista. Pero esta inclinación por el individuo no es completa. El epicureísmo mantiene sus tensiones, su ambivalencia. Y esto también se debe al contexto histórico que enfrentó Epicuro. Para Adorno, los conceptos aporéticos no se obtienen debido a que tengan un contenido que les corresponda de forma inmediata, de suyo, estos se forman porque los teóricos son inducidos a ellos (1977, p. 158). De no hacer esto, los teóricos abandonarían la tensión propia de lo que de contradicción perciben de su realidad y en cambio se sustraerían a la *unificación* (p. 159). Es decir, apelaría el filósofo al sistema, a lo Uno, a la totalidad completa y coherente que subordina las singularidades que el epicureísmo busca salvar. Y Epicuro capturaba con especial claridad las contradicciones de su contexto que le *inducían* a estos conceptos polémicos y aporéticos. Entendía bien cuál era la consecuencia de no asirse a ellos: el determinismo, la pérdida de libertad y el miedo. Lo anterior nos coloca ante la necesidad de optar también por dicha tensión que el epicureísmo muestra entre conceptos que no tienen reconciliación. Esto es otro rasgo de la teoría crítica. La dialéctica negativa opta por esta tensión y está encaminada a evitar el cierre. Al igual que lo aporético en el epicureísmo, rescata la contradicción propia de la realidad y evita la unificación. Se trata de una dialéctica que se libera de la esencia afirmativa, en donde la negación sería instrumentalizada como medio o tránsito a un momento positivo (Adorno, 2005, p. 9). Esta aborda a las cosas en tanto que irreconciliadas y en resistencia a cualquier forma de interpretación unánime de los fenómenos (p. 141). Lo no-idéntico no justifica o se subordina al principio de identidad. Lo antinómico recorre toda la realidad, todos los objetos de la experiencia y del pensamiento. La totalidad, el todo, muestra así su falsedad, ya que no puede ser realizado. Por medio de este tipo de dialéctica, el pensamiento no desemboca en síntesis de los contrarios, dando prioridad a lo que no es idéntico al pensamiento mismo, es decir, al objeto y su movimiento (Hernández, 2022, pp. 26-8).

Por otra parte, son cuatro los aspectos principales del epicureísmo con los que se le puede relacionar con una crítica al estado de cosas actual. Tanto el estado de cosas con el que se enfrentó el propio Epicuro como al que nos enfrentamos en el presente. Me refiero en primer lugar a la crítica de la necesidad y del Destino, que se ubica en un rechazo general por el mito. De este se sigue también la defensa de la libertad particular. Esta no se puede comprender sin el libre ejercicio del pensamiento o la autoconciencia singular, la cual Marx denominó como *posibilidad abstracta* (2012a, p. 67). En cuarto lugar, encontramos la importancia que tiene en el epicureísmo la amistad entendida desde el pacto y la comunidad.

En contraste, son tres los aspectos que han llevado al epicureísmo a ser considerado como una filosofía nominalista, bastante tratable para las inclinaciones filosóficas modernas y específicamente liberales. Aquí me refiero al atomismo como forma de particularismo metodológico en las reflexiones sobre el conocimiento, en tanto que prioriza las sensaciones particulares de cada sujeto, abstraídas de determinaciones previas de dicha sensibilidad. Ligado de raíz a esta cuestión encontramos la innegable cercanía del epicureísmo con el empirismo. También encontramos el abordaje utilitarista del cálculo racional del placer epicúreo. Por último, podría considerarse cierta tentación de abordar el pacto epicúreo desde el contrato moderno, teniendo en cuenta la analogía del átomo con el individuo.

Existe, sin embargo, un aspecto del epicureísmo que podríamos encontrar particularmente ambiguo. Su abordaje dependerá en buena medida de si nos decantamos por un epicureísmo leído desde el nominalismo y las inclinaciones modernas o bien si nos decantamos por un epicureísmo crítico con el estado de cosas actual. Se trata de la convención. La *sunthéke* o convención epicúrea puede considerarse o abordarse de tres formas: o bien desde el punto de vista nominalista o de una denominación o acuerdo pragmático, o bien desde el punto de vista de la *denominación racional* (Epicuro, 2012, p. 68) o, como aquí se considerará, un punto de vista crítico. Esta última implica una transformación del sentido común a partir de un cálculo racional y no a partir de la generalización arbitraria de un sentido sustentado en percepciones particulares de sujetos aislados o la convención específica de un pueblo o comunidad. Si nos inclinamos por la primera vía, las hipótesis del epicureísmo se tratarían así de convenciones ajenas a una realidad en el fondo de las cosas que nos es inaccesible, una objetividad más allá de lo fenoménico, más allá de la experiencia humana. Serían medidas pragmáticas, hechas en la forma de un contrato social implícito, orgánico. Esto en la medida en que las experiencias particulares quedarían sin salida de cada sujeto en particular; haciendo necesario el artificio práctico de

la convención, pero sin que esto tenga algo que ver con la realidad que es un insumo inasible de la capacidad empírica. La convención queda escindida de la realidad, incluso en su forma fenoménica, no le afecta en nada. En otras palabras, es una convención que no puede transformar la realidad tal cual se nos presenta, no interviene en dicha realidad. Esto es así para una teoría del conocimiento de rasgos moldeados por las preocupaciones epistemológicas propias de la ciencia moderna encargada de la naturaleza. Pero queda poco claro las consecuencias o rasgos que tomaría este abordaje al pensarlo para una realidad social o mediada socialmente, es decir, escenarios que no sean abstractos o ideales, imposibles, en tanto que el acuerdo de la convención parecería darse sin relaciones sociales de dominación previas. Parece que la convención funcionaría igual. Lo que podamos decir de esa realidad queda tan separado de la cosa en sí misma como en la ciencia natural. Desde esta concepción, la preocupación principal es la del estudio de la naturaleza como observador pasivo, externo. Como sujeto separado de su objeto. El sujeto busca capturar a su objeto en tanto que, mediante su estudio, puede prever todos sus fenómenos. Derivado de ello, la ley científica se establece como necesidad natural, el enemigo principal de Epicuro. Cuando este modelo de objetividad es llevado fuera de la ciencia de la naturaleza a la realidad social, esta pasividad ante la realidad se convierte en la resignación ante el orden social establecido.

Pero abordar la convención epicúrea desde una postura crítica con el estado de cosas dado, implica darle consecuencias y configuraciones bastante distintas. La convención, entendida desde la denominación racional, desde el libre ejercicio del pensamiento, piensa lo que puede ser introducido como novedoso y puede también transformar el sentido existente de las denominaciones. A diferencia del modelo anterior, esta novedad tiene posibilidades de intervenir en la realidad. En esta perspectiva, la separación entre sujeto y objeto no es radical. Abre la puerta, a la especie humana, de la transformación del sentido que se da a la realidad, a partir también de las transformaciones que la especie provoca en dicha realidad. La preferencia epicúrea por la razón sobre el placer inmediato le hace superar el estado de cosas en el que se encuentra, le hace ir más allá de lo que *es el caso*. Sin embargo, esto no es evidente de forma inmediata. Demostrar tanto que el epicureísmo puede ser abordado como filosofía crítica, como demostrar que puede ser retomado para la transformación política incluso en nuestro tiempo, son los dos motivos principales que recorren esta obra. Si esto se logra, la recuperación que desde aquí se haría del epicureísmo no sería del todo compatible con otras interpretaciones que se revisarán en su momento, si bien estará en deuda específicamente con la lectura que Marx hizo de la filosofía del jardín.

Por otra parte, de esta doble posibilidad de interpretación de la convención epicúrea ya asoma otro elemento central que será necesario abordar. A saber, el de comprender la escuela del jardín como un motivo de disputa. Ante una lectura prejuiciosa creada por el cristianismo y los estoicos, entre otros, la modernidad ha creado otra lectura distinta, mucho más amigable (y, ¿por qué no decirlo?, probablemente más justa), sobre la filosofía del jardín. Fue justa en la medida en que se quiso recuperar a Epicuro más allá de los ataques de sus adversarios. La lectura que aquí hacemos no pretende trascender a las dos anteriores desde un punto de vista privilegiado y objetivo, también partimos de intereses bastantes concretos. Lo que sí se pretende es diferenciarse de ellas de acuerdo con otras necesidades no menos políticas. En este sentido existe una deuda grande con otros pensadores que ya daban trazos de una nueva lectura del epicureísmo. Esto quiere decir que esos autores se inscriben dentro de una disputa. El abordaje descrito nos llevará a la necesidad de polemizar con otras lecturas y trabajos de intérpretes del epicureísmo. La tarea consiste en recuperar, dentro de esos diversos trabajos, los aspectos y lecturas críticas de la escuela del jardín. Al mismo tiempo, se busca marcar explícitamente las diferencias y desacuerdos. No obstante, esta labor no será ejecutada con arbitrariedad. Se busca recuperar el contexto histórico propio del epicureísmo, entender, en sus propios términos, las condiciones materiales y políticas del mundo helénico y, a partir de ahí, buscar comprender la relación de los epicúreos con su entorno y sus contemporáneos. Por una parte, se busca entender al epicureísmo como un terreno en disputa. Por otra, dejar ver que esta disputa evidencia la naturaleza crítica del epicureísmo ante la Ilustración Griega y el helenismo.

¿Por qué el epicureísmo ha sido elegido en muchas ocasiones como espacio de disputa? Y de todos los espacios de disputa a escoger, ¿por qué el epicureísmo es especial para dedicarle este esfuerzo teórico? Jacques Brunschwig (1994) ya observaba la presentación de antagonismos en la peculiar y contradictoria tarea de hacer historia de la filosofía. Y como caso ejemplar toma la polémica entre dos lecturas de Epicuro que tuvo lugar con la participación de los filósofos Jean Bollack y Pierre Boyancé. Esta polémica se trataba, según Brunschwig, ya no tanto de dos *consciencias filosóficas* trabajando en torno a Epicuro, sino de “dos elecciones de existencia, con toda su carga de significación vital” (1994, p. 59). Ambos autores tuvieron una experiencia de identificación con distintas épocas en la vida de Epicuro. La primera, preferida por Bollack, antes y durante su huida de Mitilene, en la que se nos presenta un Epicuro contestatario, rebelde, perseguido y expulsado. La segunda, después de esta expulsión, mucho más prudente y apacible, por la que Boyancé se sentía inclinado. Según la particularidad que eligieran, generalizarían esta misma y la convertirían

en definitoria del personaje y su obra, excluyendo los otros aspectos. Así ha funcionado toda visita a los pensadores y pensadoras hacia el pasado. Dependiendo del lugar de interpretación y enunciación, la perspectiva que este lugar ofrece hace escoger y priorizar algunos elementos sobre otros. Lo que los pensadores modernos proyectan sobre el epicureísmo es distinto de lo que muchos clásicos proyectaron. Recordemos lo dicho por Didi-Huberman (2011) sobre la proyección y el anacronismo. El pasado no deja de reconfigurarse ante nuestra mirada y nuestra memoria (p. 32). Terminaría llegando, dentro de la misma modernidad, nuevos actores cuyo espíritu crítico generaría tensiones dentro del pensamiento moderno mismo. Ahí también Epicuro era un motivo que tenía que disputarse. Pero este nuevo ejercicio tiene la particularidad de buscar las tensiones propias de la Ilustración y no legitimarla haciendo a Epicuro su divinidad. Los aspectos particulares de la filosofía de Epicuro que se escogen, a diferencia de Bollack y Boyancé, son los que muestran las contradicciones que dan lugar a esas lecturas antagónicas. Es la originalidad y complejidad de estos puntos negativos del epicureísmo lo que le hace un motivo tan polémico. Epicuro consideraba una locura inclinarse por “una explicación única” cuando “los fenómenos visibles están reclamando varias” (2012, p. 84). Cuando nos limitamos a una sola hipótesis, a una sola interpretación del epicureísmo, cuando renunciamos a las contradicciones de esta filosofía, nos comportamos, a juicio del maestro del jardín, como locos. Por tanto, lo que se busca generalizar, a partir de estos puntos excluyentes, es la contradicción misma: el epicureísmo como filosofía de la contradicción.

Durante el helenismo, el epicureísmo surgió como una particularidad sin lugar: su lugar, en todo caso, era *afuera*. Más allá de las elecciones existenciales de Bollack, el espíritu crítico del pensamiento del jardín nunca ha dejado de ser señalado, incluso cuando ha sido indicado como algo desagradable por sus adversarios. Era inevitable que esa exclusión y auto-exclusión de los epicúreos hiciera explícitas las contradicciones inmanentes de su contexto histórico. Esta exclusión tampoco estaba exenta de ambivalencia. En su posicionamiento polémico con el orden político, el epicureísmo, con todo, debía su existencia a este y mantenía una negociación con el mismo. Pero desde la Ilustración moderna, considerando sus continuidades y diferencias con la Ilustración Griega, se pueden encontrar en el epicureísmo imágenes y disposiciones ante el mundo que sirvan al ejercicio crítico. En este sentido, no se eligen positivamente aspectos particulares de la filosofía epicúrea a manera de ejemplo o recuperación ortodoxa. La entrada a la disputa que se propone no es simplemente un posicionamiento más. En lugar de decir que alguna lectura, ya sea la aquí planteada o la de alguien más, es *la verdadera*, se tiene como objetivo alcanzar a ver cómo

es que en las polémicas y tensiones mismas se muestra otro tipo de *verdad*: lo que develan son las contradicciones inmanentes de la ilustración. Estas contradicciones son propias de lo que Horkheimer y Adorno (1998) llamaron *Dialéctica de la Ilustración*. La Ilustración termina por sospechar de sí misma, termina por concretar la necesidad que buscaba negar. De esta forma, cuanto más quiere dejar sin escondite al mito, la Ilustración termina por reconocerlo en sí misma. La equivalencia, la instrumentalización y la imparcialidad terminan cumpliendo el mismo papel de justificación que el mito tenía para dar sentido y ordenar el caos de la naturaleza.

No se ignora que el señalamiento de las contradicciones, el señalamiento a las distintas posturas como parciales y partidarias, no deja de ser, a su vez, un posicionamiento parcial y partidario. Consecuentemente con el epicureísmo, tampoco se pretende salir de esa contradicción.

Es necesario, para lograr lo propuesto, describir la forma en que el epicureísmo se relaciona con su propio contexto histórico, dar cuenta de cómo la Ilustración Griega estaba atravesada por una serie de contradicciones y el epicureísmo estaba determinado por estas. Para tener claridad en ello, tendremos que exponer también los aspectos relevantes de la filosofía de Epicuro. De esto nos encargaremos en el primer capítulo. Luego, en un segundo capítulo, exploraremos los contrastes del epicureísmo con la forma en que la modernidad realmente se desarrolló. Se estudiará la lógica de equivalencia, la igualdad y el contrato en su relación con el avance de la economía de mercado. También se trabaja en una crítica de la idea moderna de autonomía. Para esto se recurrirá al análisis crítico que elaboraron Karl Polanyi y Crawford B. Macpherson sobre el liberalismo, así como al trabajo de Michel Foucault sobre el modelo de disciplinamiento y de seguridad. Críticas que nos colocan en el escenario adecuado para abordar el problema de la autoconciencia que se tratará más adelante en el tercer capítulo. Así quedará también puesto en tela de juicio la forma en que el contrato y la convención, entendidos en sentido moderno, podrían ser compatibles con el epicureísmo. Hasta aquí, la polémica tanto del primer capítulo, como del segundo, no tienen una finalidad totalmente refutativa. Se limitan a señalar algunos de los problemas de la recuperación que la Ilustración Moderna ha hecho de la filosofía de Epicuro solo en la medida en que esto prepara el terreno para proponer una lectura diferente del epicureísmo. Los autores ya mencionados que recuperaremos en este segundo capítulo, al igual que los autores de la Escuela de Frankfurt y Marx, se concentran en el estudio crítico de las formas en que la filosofía y la economía burguesa van construyendo todo un entramado teórico, científico y cultural, al igual que la puesta en marcha de dinámicas sociales que buscan justificar y naturalizar la economía

de mercado y el orden burgués. Si bien, con todo, existen diferencias de aproximación y metodología con los autores de la teoría crítica desde los cuales hago un análisis del epicureísmo, acudo a ellos no para incluirlos en una labor interpretativa de la filosofía de Epicuro, sino para dar cuenta del proceso de naturalización y expansión de la lógica mercantil con la que posteriormente voy a contrastar al epicureísmo.

En el tercer capítulo haremos una revisión crítica de la lectura del epicureísmo como nominalismo. Se buscará sentar las bases para una lectura crítica del epicureísmo. Lo que nos llevará a revisar el tema de la convención en Epicuro, así como el problema de la autoconciencia desde Marx. Pondremos, también, el problema de la convención desde una perspectiva política. Con ello tendremos preparado el terreno para elaborar una propuesta del epicureísmo desde una perspectiva crítica. Ese será la finalidad del último capítulo. Ahí exploraremos una forma de interpretar la filosofía del jardín más allá del idealismo y el materialismo naturalista. Continuaremos con la lectura desde Marx a partir de la cual abordaremos el epicureísmo como una filosofía de la resistencia contra la realidad dada. Esto significa abordarla desde la disputa en el terreno de la convención. En dicha disputa, el epicureísmo será retomado como una defensa del momento especulativo, pero con claros rasgos políticos. Es ese momento especulativo lo que recuperaríamos del epicureísmo para nuestra época, en la que se busca neutralizar todo pensamiento que apunte a la superación de las condiciones sociales dadas. Aunque se hable de una escuela de pensamiento que tuvo su nacimiento durante el helenismo, este libro apunta a la necesidad presente de resistencia y de transformación de la realidad.

I

Epicureísmo y las contradicciones de la Ilustración Griega

El epicureísmo desde sus tensiones internas

Lo que el atomismo muestra como imagen, así sea desde la física, es la dialéctica entre lo particular y la totalidad. En donde el todo no se explica con una reducción a su parte mínima, ni la parte mínima está subordinada a esa totalidad. Ambas son irreducibles. Para comprender esta relación de tensión entre lo particular y la totalidad en el atomismo de Epicuro, hace falta revisar de manera breve los puntos más relevantes de su filosofía.

Son tres los bloques en los que puede dividirse la doctrina epicúrea. A saber, su física, su canónica y su ética. El epicureísmo sostiene el atomismo de Demócrito en lo que corresponde a su teoría física. Lo que hay es vacío y átomos. De estos últimos, como parte mínima, se componen los cuerpos compuestos, es decir, el mundo. Epicuro se inclina por la partícula, es decir, por el átomo, que, según sus palabras, se *resiste* ante la totalidad de los cuerpos compuestos. Estas partículas “llenas de resistencia, han de subsistir en medio de las disoluciones de los cuerpos compuestos, en un estado de plenitud de su naturaleza si son cuerpos que no disponen de medios o maneras de ser disueltos” (Epicuro, 2012, p. 52). Este pasaje de la Carta a Heródoto describe cómo el átomo, como unidad, tiene que resistirse a su disolución, es decir, a aquello que lo identificaría plenamente con la determinación de los cuerpos compuestos y le haría perder, en última instancia, su unidad. Con el gran poema *La Naturaleza* de Tito Lucrecio Caro (2003) se puede establecer una relación entre esta resistencia y el *clinamen*, el movimiento indeterminado de desviación del átomo que nos llega gracias al gran poeta latino. Este movimiento señalado como *exiguom clinamen* (pequeña desviación o declinación) sucede “en dirección indeterminada y en momento indeterminado” (2003, p. 188). Si el ser humano está compuesto por

estas partículas, este movimiento de desviación se convierte en el fundamento de la voluntad humana, pues de él "deriva esa facultad innata en nosotros" (p. 188). Y Lucrecio hace hincapié en que sin este movimiento los átomos no podrían reunirse en conglomerados, en cuerpos compuestos y así posibilitar la existencia de las cosas. Pues la pura caída recta, determinada por el propio peso del átomo en el vacío, no permitiría el choque o encuentro de estas partículas. De la misma forma, la relación de resistencia y oposición del ser humano con la exterioridad produce la reunión de los humanos en pactos y en la amistad (como veremos más adelante en la ética epicúrea), al igual que el clinamen procura la reunión de los átomos en cuerpos compuestos. En el clinamen ya encontramos el enfrentamiento entre la partícula y el compuesto, pero también su correlato en la voluntad humana frente a sus propias determinaciones exteriores, que es en donde se encuentra la optimista confianza del epicureísmo en la libertad del sujeto, en su defensa de la autonomía. El individuo también debe resistirse a su disolución. El clinamen es la resistencia de la individualidad ante las determinaciones extrínsecas, y es también la resistencia de lo particular ante la totalidad, su no irreductibilidad. En este sentido, lo que el clinamen pone en evidencia es cómo ni la particularidad ni la totalidad logran un culmen de perfección en sus procesos, un momento en que estén completamente actualizados, o en concordancia consigo mismos en tanto que particularidad cerrada o totalidad cerrada, sino que solo mediante el impulso impreciso de la desviación es que pueden *ser*, y no antes de esa desviación. La partícula requiere de la indeterminación del movimiento de declinación, por lo que la unidad que busca nunca es estable, al mismo tiempo que tal indeterminación posibilita la existencia de los cuerpos compuestos, que nunca pueden encontrar su cierre en tanto que no pueden asimilar tal indeterminación de las partículas. La libertad que da el clinamen es lo que puede abrir cadenas causales nuevas y variadas, es el movimiento azaroso y sin causa. Esta no es una explicación mecánica en la que, una vez más, el todo se explica mediante su principio mínimo. El atomismo, en su presentación epicúrea, tampoco es una justificación del mundo desde sus interacciones micro. La dialéctica de lo particular y la totalidad se define por la manera en que el todo se refleja en la parte y la parte en el todo, de una forma orgánica y no como si una determinara a la otra. Por ello Lucrecio entendía que se requería, para la defensa de la libertad humana, la hipótesis de la libertad en la totalidad de la naturaleza por medio de la indeterminación de los átomos como su parte mínima.

Respecto a su canónica, se ha interpretado al epicureísmo como un empirismo radical. Epicuro propone la teoría de las imágenes que nos llegan fielmente de los objetos, pues cree necesario dar por garantizado que "en la envoltura de los

cuerpos visibles se formen unas realidades semejantes” (Epicuro, 2012, p. 54). Dichas realidades se desprenden de los cuerpos y viajan hasta nuestro cuerpo, también compuesto por átomos, en donde encuentran plena adecuación con los átomos que nos constituyen, con nuestra sensibilidad: “Es preciso también hacerse a la idea de que nosotros vemos y entendemos las formas de las realidades objetivas por medio de la irrupción en nosotros de parte de estas realidades” (p. 55). Aunque Lucrecio denomina a estos desprendimientos o efluvios como “simulacros” (2003, pp. 247, 284-5), Epicuro les otorga el nombre de “imágenes” o “arquetipos” (2012, p. 54). Debido a dicha adecuación y transparencia de los simulacros que llegan a la sensibilidad, esta equivalencia de las imágenes captadas “son los seres auténticos y a los que nos referimos con el apelativo de verdaderos” (pp. 56-7).

Con todo, las sensaciones entendidas como particularidad de la experiencia subjetiva también son puestas en entredicho por lo convencional (*sunthéke*), también entendido como acuerdo o pacto, perfectamente reconocido por Epicuro. El caso del lenguaje se convierte tan solo en primer ejemplo de este aspecto: “Y sucedió que más tarde cada pueblo convino por acuerdo general en fijar nombres particulares con vistas a que las expresiones resultaran en el momento de ser expresadas menos equívocas entre sí y más breves” (Epicuro, 2012, p. 68). Hay, sin embargo, dos abordajes que se encuentran explicados muy brevemente en su Carta a Heródoto. El primero se refiere a la relación entre las “percepciones particulares” que llevan a cada sujeto a producir un nombre y el “acuerdo general en fijar nombres” para lograr que, dentro de una comunidad, las expresiones fueran precisamente menos *equívocas* y más *breves*. Epicuro se refiere también a la introducción de nuevas denominaciones por parte de un grupo: “Y respecto a algunos objetos no conocidos de la masa sucedió que el grupo que los conocía, al tiempo que los introducía entre la masa, aportó con ellos sonidos obligados a ser pronunciados por todos” (p. 68). Estos nuevos sonidos pueden ser a su vez transformados por lo que Epicuro llama denominación racional que implica la sustitución de los “sonidos otros adecuados al significado principal” por la denominación de los objetos a partir de “un acto de cálculo racional” (p. 68).

Con la cuestión de la canónica en el epicureísmo terminan por ser eliminadas las barreras, propias del sistema, entre la física y la ética, es decir, entre el átomo y el sujeto, al estar atravesada también la canónica por las preocupaciones éticas. Las opiniones rechazadas por el epicúreo son aquellas que deciden ignorar o establecerse más allá del criterio último de la sensibilidad. Pero en todo momento Epicuro admite que estas forman las creencias e inter-

vienen en las restantes sensaciones, “echándolas a perder”. Así lo expone en sus *Máximas Capitales*:

XXIV. Si descartas a la ligera cualquier sensación y no distingues entre una opinión que está pendiente de confirmación y la que está ya confirmada por el criterio de la sensación, los sentimientos y cualquier enfoque esclarecedor de la inteligencia, echarás a perder por tu estúpida opinión también las restantes sensaciones, con lo que descartarás la totalidad de los criterios (2012, pp. 95-6).

Aunque se reconozca la sensibilidad como criterio de verdad, la opinión cumple siempre un papel de mediación. Epicuro se encuentra tan consciente de ello que tiene que intervenir a la canónica con sus inquietudes éticas. Cuando el criterio de la sensibilidad resulta insuficiente para rechazar una opinión común, convencional, el otro criterio usado por el epicureísmo es el de la imperturbabilidad o *ataraxia*. La explicación de un fenómeno tiene que ser la que no cause un temor injustificado al ser humano: “demos cuenta igualmente con qué explicaciones es posible alcanzar un estado de imperturbabilidad” (p. 70). Es ahí donde establece su rechazo total y frontal contra la opinión de la intervención de los dioses, la mítica idea de Destino, el determinismo naturalista y el temor a los fenómenos celestes. Epicuro quiere establecer en la sensibilidad el criterio de su canónica, pero entiende, al mismo tiempo, que la experiencia no puede valerse por sí misma, no existe una autenticidad de esta. Su propia doctrina del atomismo se fundamenta, por medio únicamente de la razón, en el criterio ético y no en el criterio empírico. Ante el carácter social y convencional de las opiniones y las supersticiones, Epicuro se aferra a la autonomía del sabio y su pensamiento. De esta forma la felicidad termina por estar más bien ligada a la razón que a la sensibilidad.

Ya establecido el criterio de la imperturbabilidad y el uso de la razón que este conlleva, llegamos a la doctrina de la equivalencia de las hipótesis. Se trata de un campo de batalla importante en la lucha del epicureísmo contra el determinismo. La filósofa francesa Francine Markovits, en su libro: *Marx en el jardín de Epicuro* (1975), denomina como “equivalencia de las hipótesis” a lo que Epicuro expone en la Carta a Pítocles con respecto al conocimiento de los cuerpos celestes: “hay que pensar que el fin del conocimiento de los cuerpos celestes (...), no es ningún otro sino la imperturbabilidad y una seguridad firme, justamente como es el fin del conocimiento relativo a las demás cosas” (2012, p. 73). Debe notarse que inmediatamente después se expresa que este es el fin del conocimiento del resto de las cosas. Se trata de un criterio general de

la canónica epicúrea, aunque en esta epístola se haga énfasis en los meteoros. Markovits la caracteriza afirmando que “allí donde debería estar el criterio de verdad de una ciencia, se encuentra el desprecio por las ciencias positivas y la equivalencia de las hipótesis” (1975, p. 15). Esta multiplicidad de hipótesis (equivalentes), tendría como preocupación no solo la ataraxia, sino la propia libertad de la naturaleza, es decir, ir contra las teorías deterministas. Para Epicuro el dar una sola explicación basada en cierto tipo de opiniones, cuando los fenómenos dejan abierta la puerta para otras hipótesis es inadmisibles:

Y aportar una explicación única de estos hechos cuando los fenómenos visibles están reclamando varias es cosa de locos y no tratada adecuadamente por quienes practican esa estúpida astrología y atribuyen las explicaciones de determinados fenómenos a varias nociones, que es lo que ocurre cuando se obstinan en no dejar nunca a la naturaleza divina libre de la esclavitud de unas tareas (Epicuro, 2012, pp. 84-5).

De esta forma la libertad del pensamiento en proponer otras hipótesis es la libertad de la naturaleza que queda liberada de tareas. Y esta libertad, también supuesta desde el clinamen, es el fundamento teórico epicúreo para asumir la libertad del sujeto. Así combatía Epicuro la mítica idea de Destino tan arraigada en el helenismo. En la cita anterior, su argumentación, fuertemente política, va también contra la superstición de esa “estúpida astrología”. Pero también se enfrenta al determinismo de los naturalistas y, como señala Markovits, a la ciencia positiva. Los astrónomos representaban para el epicureísmo un discurso que hace uso de artificios esclavizadores. Así, se buscan explicaciones “sin miedo a los artificios de los astrónomos, propios de esclavos” (Epicuro, 2012, p. 76). En este punto nos encontramos con una de las ideas más agudas de esta filosofía. El epicureísmo no enfrenta a la superstición y al pensamiento naturalista como dos enemigos totalmente separados. Aunque Epicuro se aferra a la razón para buscar la felicidad, sabe bien que esta puede llevarnos una vez más al mito y a la superstición tan pronto como se incline a la idea de necesidad y la eliminación de la libertad humana.

Porque era mejor atenerse a la explicación mítica de los dioses que ser esclavo del Destino propugnado por los naturalistas, pues aquélla subraya la esperanza de ofrecer disculpas a los dioses tributándoles honores, y en cambio el Destino contiene en sí una necesidad inexorable (pp. 91-2).

Epicuro advierte que los dos modelos se limitan a confirmar la “eternidad de lo existente” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 59). Ve en el mundo descrito por los astrónomos las mismas consecuencias que el mundo encantado por los dioses y las supersticiones, a saber, la subordinación del ser humano al orden existente entendido como necesario, la total dependencia a sus cadenas causales y la repetición de tareas en la naturaleza. En este punto aparece la figura del sabio que puede pensar contra las opiniones y convenciones que causan temor al ser humano, este se abstrae del mundo, de su objeto, para poder vencer el miedo y tiene así lograda su ataraxia.

Esta ataraxia o imperturbabilidad a la que aspira el epicúreo constituye la parte central de la ética en esta escuela filosófica. Epicuro propone, con el fin de alcanzarla, el tetrafármaco, expuesto en las primeras cuatro de sus *Máximas Capitales* (2012, p. 93). Primero, es necesario entender que los dioses, como seres dichosos, no tienen nada que ver con nosotros ni intervienen en nuestro mundo, puesto que ninguna necesidad hay en ellos de tales pretensiones. Por otra parte, tampoco la muerte tiene algo que ver con nosotros, pues representa una condición ajena a la sensibilidad que es la única que puede afectarnos. Eliminados esos dos temores, las dos máximas siguientes son las que importan respecto a las reflexiones que atañen a dicha sensibilidad y los placeres. En la tercera máxima, Epicuro entiende por placer la supresión de todo dolor. Por lo que alcanzar la vida gozosa es una meta fácil de alcanzar. Por su parte, para finalizar este remedio de cuatro partes, el dolor en sí mismo, nos dice Epicuro, es fácil de evitar y tolerar en lo general, incluso el dolor agudo no suele durar mucho. Esta tolerancia al dolor es importante para entender lo que el epicúreo entiende por felicidad como una cuenta de los placeres y dolores. Existen dolores que vale la pena pasar porque las consecuencias a futuro traerán mayor placer que si se evitan. Y no todo placer es bueno o malo en sí mismo, sino, también, en función de las consecuencias que traiga a largo plazo. La felicidad epicúrea se alcanza así mediante la distinción y jerarquización entre placeres. Por ello el epicureísmo no puede ser plenamente identificado con el hedonismo. Lo que encontramos en el epicureísmo es, por el contrario, un cálculo, propio de la astucia del sabio, propio del uso de la razón, que escapa de la particularidad de las sensaciones y su inmediatez. Este será el aspecto que lo emparentará con el utilitarismo. Pero negar la particularidad de las sensaciones tiene como fin el salvaguardar la autonomía del sujeto que debe tener la capacidad de administrar y planear para asegurar su felicidad. Ante las cadenas causales de la totalidad de los cuerpos compuestos, el epicureísmo se inclina por la autonomía del átomo en la espontaneidad del clinamen, un movi-

miento de declinación indeterminado que niega la necesidad a la que se vería sometido el átomo. Pero también busca que el individuo se sobreponga a las determinaciones del mundo. En este sentido, el joven Marx descubrió, en su tesis doctoral *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (2012), el verdadero principio de esta propuesta filosófica: “deja de quedar encubierto por más tiempo el verdadero principio de Epicuro: la autoconciencia singular-abstracta” (p. 107). No se trata del átomo como principio, como *arjé*, sino que este es, en todo caso, la imagen que tiene en la hipótesis física la autonomía de la autoconciencia singular-abstracta, la autonomía del individuo.

Sin embargo, la otra parte relevante de su ética es la del pacto y la amistad, que representan el mismo problema que la convención para la autonomía del individuo. Estos son también la forma que toma en la vida social el cuerpo compuesto por átomos y, por tanto, la tensión entre el individuo autónomo concebido en la figura del sabio con el resto de la especie. Una vez más esta filosofía va contra sí misma. Lo que incomoda, dice Markovits, “a un lector moderno es que Epicuro jamás trata de integrar su propio discurso” (1975, p. 28). Epicuro mantiene abiertas una serie de contradicciones en su propia filosofía, que, sin embargo, muestran la no-reconciliación del sujeto con la realidad. Para sostenerse lejos del temor del mundo exterior y mantenerse en seguridad, el sabio requiere al final el pacto con los demás. Con bastante inhibición, se reconoce la vulnerabilidad, que es lo que lleva al pacto de los individuos supuestamente autónomos y aislados. De esta forma la justicia es vista como un “pacto de no perjudicar ni ser perjudicado en ningún momento” (Epicuro, 2012, p. 97). La causa para esta salida práctica es “la posibilidad de procurarse la máxima seguridad del prójimo” (p. 98). Esto marca la arraigada desconfianza al prójimo propia de una época de filosofías vueltas al individuo como es el helenismo. Sin embargo, el sabio se define por la búsqueda de la amistad. La amistad tiene un carácter mucho más privado, en donde la vulnerabilidad humana puede desenvolverse con determinada limitación. Es a lo máximo que puede aspirar una figura aislada como la del sabio: “De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad” (p. 96). Así termina por caracterizar la vida social y la vida privada la filosofía del jardín.

Por último, si consideramos que para Epicuro la física y la canónica tenían que estar subordinadas a la libertad y tranquilidad humana, el atomismo funciona como justificación, en tanto que imagen, de esa libertad humana mediante el clinamen como impulso indeterminado de la individualidad. Tenemos que preguntarnos cuál es el contexto histórico y político que llevó a la necesidad de articular esa imagen y esa explicación. Si el epicureísmo, tanto en su ética como

en su física, parece estar más interesado en hablar de la individualidad (del ser humano, de la partícula), es como oposición a un contexto que buscaba subordinar las particularidades a la universalidad política de un régimen de consecutivas conquistas y homogeneización cultural. Pero, sobre todo, tenemos que entender cómo esa totalidad social le causaba perturbación al individuo griego.

Epicureísmo como producto de la crisis ilustrada antigua y el helenismo

Se ha dicho que el epicureísmo hacía evidentes las contradicciones de una época. Hace falta ver cuáles son esas contradicciones. Solo después de la totalización que representó el dominio de Alejandro Magno, que diluye todas las identidades de las polis griegas, es que al interior la división se multiplica. Ahora todo el peso cae en el individuo. Este ya no se enfrenta como miembro de una ciudad a otra, como miembro de una identidad cultural griega a otra adversaria o bárbara. Incluso Siria y Egipto sucumben ante la expansión de Alejandro (García Gual e Ímaz, 2007, p. 18). Esto se trató, sobre todo, de una totalización cultural. Por una parte, tras su muerte, sus sucesores se enfrentaron unos con otros: “El imperio universal que acaso había soñado Alejandro no se llevó a cabo, ya que sus sucesores cuartearon la herencia por la fuerza de sus ejércitos, y así batallaron largo tiempo hasta que un equilibrio político quedó aceptado por todos” (2007, p. 18). Pero, por otra parte, se procuró “la fusión de lo griego y lo bárbaro en una unidad civilizadora superior” (p. 19). A nivel de dominio político, el proyecto de Alejandro fracasa, pero su proyecto cultural prospera. Se vive un momento de homogeneización. La lengua, parte central en la articulación de sentido, fue la principal característica de esta dominación cultural: “La lengua común, *koiné diálektos*, como especie de *lingua franca*, sirvió a la expansión del espíritu griego con su arte, su religión, su literatura, su filosofía y su ciencia, es decir, como un modo de comprender el mundo” (p. 19). Se trataba de un proyecto universalista. En este se decidía evitar los conflictos propios de las diferencias culturales al negarlas. Alejandro Magno trató “de superar las habituales barreras de raza y de tradiciones locales para hermanar a todas las gentes en una comunidad superior” (García Gual e Ímaz, 2007, p. 19). De esta forma, cuando se hablaba de lo *heleno*, no se hablaba ya de una raza o población específica. Se refería a un “género de vida” (p. 20) que se ofrecía a todo el mundo conocido. Esta era la esencia de la idea cosmopolita. En ello ya encontramos otro tipo de exclusión, una especie de antagonismo que tendremos que ir desarrollando poco a poco, a saber, que esta expansión cosmopolita termina negando la diferencia cultural que busca asimilar.

Ya no es, en efecto, la raza lo que diferencia a los seres humanos en aquel contexto: “Lo que ahora diversifica a los hombres no es ya la raza o la sangre, sino el hecho de participar o no en una cierta *civilidad*, que adquiere por la educación” (p. 20). Lo que diferencia a unos y otros es el ser civilizado o incivilizado. “Lo que caracteriza al helenismo es la enorme expansión de lo griego como elemento civilizador” (p. 18). Lo *griego* como elemento civilizador, como colonialismo cultural, despoja a su vez al griego mismo de esa identidad. El origen del término *helenismo* proviene de *actuar como griego* (2007, p. 19). Esto se debe en buena medida a que la cultura griega se convierte en estereotipo, en autenticidad. Ser griego significa ser civilizado, entrar en el proyecto macedonio, ser incluido. Para los griegos esto deja de significar algo.

Debido a los conflictos de la expansión macedonia, así como los conflictos monárquicos de los sucesores de Alejandro, la vitalidad política de las ciudades, las posibilidades de su convivencia, así como de su soberanía, se encontraban en estado crítico. Las polis griegas se veían sometidas a nuevos yugos. El griego ya no tenía un sentido de pertenencia a su polis. Ella estaba gobernada por una monarquía que no reconocía y su identidad, en la nueva forma civilizatoria de lo cosmopolita, ya no dependía de dicha polis:

Quando el individuo quedó comprendido como súbdito de una comunidad mucho más amplia, bien la de una nación, bien la de un reino de nuevo cuño, el antiguo ciudadano de una ciudad griega democrática experimentó su papel en la comunidad cívica como algo mucho más aleatorio y menos necesario de lo que era usual en la polis tradicional (García Gual e Ímaz, 2007, p. 21).

Que en el helenismo se buscara, desde sus escuelas filosóficas, la autonomía en el individuo es el síntoma de que la polis como comunidad, como forma de existencia y sentido, haya perdido ella misma tal autonomía. Lo que ya no encontró como forma política y comunitaria, el individuo lo buscó en sí mismo. En el mejor de los casos, el individuo helénico se encuentra contra todo el estado de cosas que se le presenta hostil, en el peor de los casos es contra otro individuo. La propia vida pública griega era ya una inestabilidad de átomos vagando en el vacío, enfrentados a él y unos con otros. Con todo, en el periodo helénico cosmopolita las ciudades en su generalidad representaban el culmen de la cultura y civilización uniforme griega, a pesar de la clara pérdida de su autonomía en el caso de las polis griegas sometidas. Así que, al mismo tiempo, se volvió frecuente la tendencia de quedarse al margen de estos centros culturales y optar por estilos de vida más sencillos. Tales fueron casos como los

cínicos y los epicúreos. Esta declinación de las ciudades como espacio de la civilidad basada en la uniformidad griega, se debe en parte a que, a decir verdad, nunca existió tal uniformidad ni siquiera dentro de una misma polis. Además, la exclusión que el canon de lo civilizado dejaba expuesta, ya era operativa en la democracia ateniense, aunque de forma distinta. Eric R. Dodds ha desarrollado en *Los griegos y lo irracional* (1960) la forma en que estas posturas contradictorias convivían bajo el endeble movimiento ilustrado griego. Todo avance del movimiento cultural ilustrado, sobre todo tras la muerte de Pericles, con los sofistas y los socráticos a la cabeza, tenía su propia reacción que volteaba a ver una vez más la superstición y el misticismo, mucho antes incluso de que se popularizara el culto a Tyche y Epicuro atacara a los supersticiosos. Dodds describe cómo es que, a partir de la Guerra del Peloponeso, en adelante, se incrementó la religión orgiástica, el uso de amuletos de curación, el culto a ídolos, así como los ataques mágicos a los adversarios. Debido a las tensiones de la guerra “las gentes empezaron a echarse atrás del logro, demasiado arduo, de la Época de Pericles; aparecieron hendiduras en la fábrica, y a través de esas hendiduras empezaron a asomar, aquí y allí, cosas desagradablemente primitivas” (Dodds, 1960, p. 184). Esto aumentaba conforme la Ilustración Griega iba disolviendo los sistemas de creencias del griego común. También respecto a los intentos ilustrados de reformar la sociedad griega hubo reacciones. Los intentos de Aristóteles y Platón por proponer soluciones a los problemas de la polis, tuvieron respuesta en el desprecio a la polis misma por parte de los cínicos y los epicúreos. Estas contradicciones tuvieron como consecuencia, según Dodds, “una ruptura completa de la brecha entre las creencias del pueblo y las creencias de los intelectuales” (p. 172). Ruptura la cual tendría como resultado la disolución de esa delicada convivencia de las contradicciones y, por tanto, de lo que se conoció más tarde como Ilustración Griega. Eran a los filósofos jonios o a naturalistas como Demócrito a los primeros que los mitos les parecieron cosa extraña. Y podemos decir que fue en este tipo de clase intelectual el único lugar en donde dicha postura continuó siendo defendida. Los primeros filósofos intentaron dar explicaciones más racionales, pero también se atacó a la superstición desde un punto de vista moral, en donde Epicuro es tan solo el último gran ejemplo. Ni los ataques a la universalidad de la religión por parte de Jenófanes, ni las críticas de Heráclito a la idiosincrasia ritual de la gente fueron de gran repercusión. Eurípides fue uno de los primeros atenienses en leer a Jenófanes y Heráclito. Esto hace parecer que, en gran medida, la llamada Ilustración Griega es una tradición de lectores y un canon de fragmentos rescatados. No solo Sócrates, sino también Diágoras y Anaxágoras fueron enjuiciados y perseguidos por sus

ideas, al igual que Giordano o Galileo en los años en que se daba marcha a la modernidad. El mismo Epicuro tuvo siempre que cuidarse las espaldas de sus contables enemigos. Aunque estos eran asuntos políticos, podía esperarse que encontraran su respaldo en la creencia popular (Dodds, 1960). Esto también habla de una instrumentalización de la masa anónima que no tenía ninguna ventaja fáctica, como sugiere Jaques Rancière (1996). Más adelante veremos como el *demos* es clave para entender la idea de libertad en la Ilustración Griega, pero también la exclusión que operaba antes del periodo macedonio. Por lo pronto, basta recuperar que una tesis de Rancière es que la importancia del *demos* en el cálculo político venía de esta instrumentalización política que, por medio de la *demagogia*, propia de los nobles, ponía a la gente contra sus enemigos políticos. Esta diferencia política de facto tuvo su eco intelectual y cultural: el divorcio del *demos* con los filósofos y racionalistas fue la antesala de la auto-exclusión de las escuelas filosóficas del helenismo, posteriores a la Academia y el Liceo, mucho mejor integradas al poder político: “Como los intelectuales fueron retirándose cada vez más a un mundo suyo propio, la mente popular quedo, de un modo creciente, indefensa” (Dodds, 1960, p. 184). La fidelidad del filósofo ilustrado cada vez más fue para la sapiencia y solo después, o nunca, para la polis. En ello ya encontramos lo propio de la figura del sabio epicúreo que se abstrae del mundo, encontrando en su razón la felicidad. Y después, durante el helenismo, si hablaban para alguien más que no fuera parte de la cerrada comunidad filosófica como el jardín o la *stoa*, era para el mundo entero en general, una abstracción ambigua consecuente con la visión cosmopolita alejandrina. Pero la supersticiosa terquedad del *demos* era, para los sofistas, moldeable. Estos podían ser educados, se les podía enseñar la virtud o el *areté*. Ante tal idea polemizará Platón frente a Protágoras. En el helenismo hubo una continuación y expansión de esta idea al considerar que también se les podía educar a los bárbaros para que fueran como griegos. Como ya fue mencionado, la lógica cosmopolita en el periodo macedonio era la de civilizar.

Ya no había democracia en Atenas, sino la herencia de la dinastía macedonia, el poder monárquico. Pero esto no llegó por primera vez con los macedonios, sino que la democracia en Atenas se encontraba desacreditada desde hace tiempo por la misma aristocracia ilustrada. Pero para establecer este poder político extranjero, era necesaria la existencia de un nuevo ídolo que alejara al griego de su tendencia de involucrarse en la vida pública y de luchar contra el destino (*hado*). Este fue el papel de la nueva diosa Tyche o Destino o Fortuna, que no dejaba lugar a la libertad de lo único que le quedaba al individuo que

no era sino él mismo. Epicuro se enfrentó directamente a esta nueva divinidad surgida en la particularidad de este contexto histórico. Esto es tan solo un ejemplo de cómo la racionalidad política y el mito nunca estuvieron separados para los griegos. Aun así, era el hecho de tener un sistema racional, una organización política racional lo que separaba a lo griego y su polis de los bárbaros (Dodds, 1960, p. 174). Es en este periodo en que la racionalidad y la superstición comienzan a confundirse aún más. Tyche no era una deidad como cualquier otra, era la idea misma de Destino o hado mistificada. Esto iba en contra de la propia tendencia ilustrada¹. Epicuro, como gran ilustrado, fue contra esta peculiar abstracción en donde lo mítico era aún demasiado evidente, como más tarde los modernos usaron el nominalismo epicúreo para ir contra el mito oculto en los universales. Algo muy similar sucedió con los astros, el otro punto de polémica para el epicureísmo. Los astros no eran simplemente dioses, sino entidades perfectas que, para Platón, tenían que fundamentar el orden político. El sistema racional para la polis debía tener un fundamento en el mito. Platón, en sus *Leyes* (1999a), defiende la necesidad del mito, del culto a los dioses, para el común de la gente que no tenía acceso a la racionalidad filosófica. Él tenía que aceptar la utilidad última del mito para fines de control político y prueba de ello es el uso didáctico que les daba en sus diálogos. La democracia era solo una derivación más de la Ilustración que estaba despedazando el horizonte de la tradición griega. Esto tenía que ser evitado abrazando desesperadamente un último rincón en donde el mito aún podía sobrevivir. Platón era heredero de un legado aristócrata y se enfrentaba también al fin del legado democrático que progresó desde Solón hasta Pericles.

Rancière sabe advertir cómo para la Ilustración Griega la democracia se juega, al igual que en la Ilustración Moderna, en la relación de la igualdad y la libertad. La libertad es el factor que iguala a todos los participantes de una cuenta que de facto no son iguales. Esto solo es posible por una disolución de los virtuosos impuesta por ellos mismos, en la que su condición puede ser universal. La areté o bien debe ser democratizada por medio de la educación, como buscaban los sofistas y más tarde el orden alejandrino, o bien tiene que diluirse al enfrentarse al demos que por definición carece de ella. La educación y el lenguaje establecían un sentido, un canon cultural, de lo que era la virtud

¹ “Las divinidades olímpicas no son ya directamente idénticas a los elementos; ellas los simbolizan solamente. En Homero, Zeus preside el cielo diurno, Apolo guía el sol, Helio y Eos se hallan ya en los límites de la alegoría. Los dioses se separan de los elementos como esencias suyas” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 64).

o el ser civilizado. De esta forma se buscaba incluir tanto al demos como a los bárbaros en un proyecto ya sea democrático o cosmopolita. Pero ello apenas puede ocultar la lógica de exclusión que permanece entre los pocos ricos y el demos, aunque el proyecto de Alejandro quisiera hacer a un lado las diferencias raciales y culturales y aunque el proyecto democrático buscara diluir las diferencias entre la aristocracia y el pueblo. El caso de la nobleza o los pocos (de los *oligoí*) no es muy diferente. La libertad que iguala a todos los atenienses es la condición para despojarlos de sus títulos de nobleza y así la oligarquía, como la desnuda dominación de los ricos sobre el resto, se vuelve posible en la llamada revuelta oligárquica de los treinta tiranos que suspende el régimen dejado por Pericles.

La ley de la oligarquía consiste, en efecto, en que la igualdad *aritmética* rija sin trabas, que la riqueza sea inmediatamente idéntica a la dominación. Podrá decirse que los pobres de Atenas estaban sometidos al poder de los nobles, no al de los comerciantes. Pero, precisamente, la libertad del pueblo de Atenas reduce la dominación natural de los nobles, fundada sobre el carácter ilustre y antiguo de su linaje, a su mera dominación como ricos propietarios y acaparadores de la propiedad común. Reduce a los nobles a su condición de ricos (Rancière, 1996, p. 21).

Cabe preguntarse si esta disolución provocada por la idea de libertad no hace innecesaria la distinción entre aristocracia y oligarquía. Por lo pronto, se debe señalar que bajo ninguna de las dos justificaciones se podía sostener el demos más allá de la libertad que en todo caso compartía con las otras dos partes. Con la libertad, todos se igualaban como partes de una cuenta, pero el demos, sin propiedad positiva, quedaba como la “parte de los sin parte” (p. 23), por usar la denominación de Rancière. La democracia usaba la igualdad para velar una desigualdad de facto. Pero el demos no tiene otra opción más que apropiarse de la igualdad. Eso los convierte en la parte que posibilita la disputa democrática, que pone el dedo en la contradicción de la democracia misma. Esta intención de hacer equivalentes a todas las partes, es lo que genera la imposibilidad de reconciliarlas, puesto que una de ellas (la que no tiene parte) evidencia la desigualdad original de las partes y, por tanto, lo erróneo de la cuenta. El demos es la particularidad que excede y contradice la universalidad democrática, pero con la que, al mismo tiempo, se identifica. Toda equivalencia que busca hacer la Ilustración, desde la democrática, hasta la mercantil o la

atomista, estará atravesada por dicha contradicción: la doble imposibilidad de identificar el todo y la parte y, al mismo tiempo, el no poder separarlos.

La Ilustración, que comenzaba la separación del pensador con la idiosincrasia del demos, posibilitó la democracia que buscaba igualarlos. Se puede especular hasta qué punto esto fue producto de una estrategia política en beneficio de los ya poderosos, o bien hasta qué punto fue una búsqueda sincera de la Ilustración. De igual forma, el fin de la democracia ateniense, que tenía como propósito el igualar un poco la balanza, terminó por posibilitar la tiranía y la diferencia jerárquica una vez más, aunque ahora sin justificación mítica aparente, puesto que la universalidad de la igualdad y la libertad también fueron perseguidas como cualquier otra superstición. Esta falta de justificación, imposibilitada por la vigilancia de la Ilustración, es lo que Platón quería salvar estableciendo el mito una vez más con un propósito pragmático político, como en la modernidad el nominalismo de Quine lo aceptaría para la sana praxis científica². Platón adelanta la necesidad liberal de establecer unilateralmente las condiciones del diálogo, no sin antes denunciar el mito antagónico. La filosofía como disciplina que tiene origen en la clase aristocrática, rica, de la sociedad griega, arrastra consigo en su entraña los prejuicios e intereses de dicha clase hasta nuestros días. La división entre el intelectual que piensa desde la distancia y el demos que tiene en sus oficios la relación con el mundo, se traducirá en la escisión entre el pensamiento y la praxis, entre el sistema y la realidad, entre una clase de propietarios que gobierna y un pueblo que no puede superar un estado de exclusión, que afectarán por igual a la teoría del conocimiento y la teoría política.

Podemos decir que la imposición macedonia en Atenas no se alejaba demasiado de lo propuesto por la accidentada reflexión ilustrada. Con la desintegración de la autonomía de las polis todo el mundo griego y todo el Imperio de Macedonia se hacían equivalentes bajo una idea rectora de lo que es ser civilizado, cuyo modelo era la cultura griega. Se trataba del gobierno de la didáctica de esas virtudes. Esta crisis lleva al epicureísmo a buscar una forma de autonomía propia de la polis, es decir, comunitaria. Al mismo tiempo, le lleva a abandonar la polis por su propia decadencia. La contradicción entre la búsqueda de una autonomía comunitaria y el hecho de que esta se basara en el aislamiento del sabio es producto del enfrentamiento con el orden macedonio vigente que, en medio de la igualdad cultural, mantenía la dominación de la monarquía. La vida alejada de los asuntos de la ciudad, la vida al margen de la polis era algo propio de las bestias o de los dioses. “Para los filósofos del helenismo el ideal del

² Véase: *On what there is*. En *From a logical point of view*. (1953).

sabio no tiene ya un destino cívico, sino apolítico” (García Gual e Ímaz, 2007, p. 23). En otras palabras, el jardín de Epicuro era un lugar incivilizado. No solo por su posición geográfica, es decir, en la periferia de Atenas, sino por generar una comunidad fuera, sobre todo en su forma, de la única comunidad importante para la opinión general que era la ciudad. Tenían una contradictoria posición de ser una reacción contra la falta de independencia ateniense frente a la dinastía macedonia y, al mismo tiempo, ser un síntoma del mismo hecho político. El estar fuera de la polis era una transgresión solo posibilitada por la apertura cosmopolita, en donde la polis, aunque importante centro cultural, ya no definía la especificidad de una identidad cultural diferenciada de otras. Era igual de contradictorio el hecho de que la condición más cercana para la divinidad era la de bestialidad. La ataraxia epicúrea era la divinidad bajada al mundo y al cuerpo. Así, con el tiempo, los epicúreos fueron convertidos en bestias por sus adversarios sin ninguna dificultad, como un hechizo de Circe, siendo apodados *cerdos*. Sorprendentemente, esto ya adelantaba la tesis epicúrea de que los dioses existían alejados y sin preocuparse de los asuntos humanos: “El ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones él mismo ni las causa a otro, de modo que no está sujeto ni a enfado ni a agradecimiento” (Epicuro, 2012, p. 93). Así, en el modelo del sabio ilustrado, que encuentra la divinidad de la ataraxia por medio de la razón, Epicuro terminó siendo un nuevo dios para la modernidad: “Este placer que procede de la virtud lo atribuye Epicuro, en coincidencia con el individualismo helenístico, al sabio, cuya posición él mismo ha aceptado, y me temo que no de tan mala gana” (Adorno, 1977, p. 170). Los epicúreos, como dioses ajenos de la vida cívica, se convirtieron en divinidades en la práctica, procurando la ataraxia como estado divino humano. Se habían atrevido ellos mismos, no a negar la existencia de los dioses, sino vivir como estos, ser autónomos. Al mismo tiempo, eran puestos como algo dejado atrás no solo de la evolución cultural, sino biológica, al ser reducidos a bestias. Para la nueva cultura universalista y cosmopolita, los epicúreos representaban más bien un resto del pasado, un resto arcaico, pero, al mismo tiempo, demasiado alejado de la tradición.

La preocupación individual en la física y la preocupación por la felicidad y ataraxia individual, no implicaban inmediatamente una inclinación completa al individualismo por parte del epicureísmo. El pensamiento epicúreo no fue ajeno a la tendencia de su época. Adorno ya advierte “los rasgos específicamente burgueses de Epicuro, que se comprueban por cierto en el pensamiento helenístico en general” (Adorno, 1977, p. 171). Por una parte, apostar por la autonomía en un momento de sumisión y control por parte tanto de los nuevos

déspotas como de las divinidades, en un momento de uniformidad cultural, era una muestra de radicalidad. Así entiende Adorno la doctrina epicúrea de la vida oculta propia del sabio, de la vida alejada propia de la divinidad. En tal contexto histórico la vida pública o política era considerada una fuente de infelicidad:

El Estado es sentido en la situación de impotencia del individuo como el Behemoth o como el Leviatán, y según esta doctrina lo mejor es pasar lo más inadvertido posible retrayéndose a la esfera privada, puesto que pensar en cambiar la estructura del Estado es ilusorio (p. 171).

En este punto ya se adelantan los aspectos que la ilustración ha decidido resaltar del epicureísmo. Si la modernidad recupera la divinidad epicúrea es porque en esta el individuo ya no se reconoce en la vida social. El intelectual ilustrado prefiere entender la autonomía epicúrea en estos términos que también van a definir su ejercicio teórico, repitiendo el mismo aislamiento de los ilustrados griegos. Pero en esto hay consecuencias políticas más profundas. Este repliegue al individuo dispara las advertencias.

En los períodos individualistas, en los que por tanto el sujeto individual está vuelto hacia sí mismo, como acontecía en la escuela epicúrea, se convierte por el contrario el individuo en su propio fin, por cuanto que se cultiva sólo a sí mismo, con lo que se atrofia necesariamente (Adorno, 1977, p. 155).

Por otra parte, el epicureísmo muestra, desde su física, un momento que va más allá de la pura acción individual del átomo. El momento de choque y encuentro entre átomos tiene su manifestación también en la vida pública. Esta filosofía es también la filosofía de la amistad, la convención y el contrato. Y Epicuro sabe encontrar los claroscuros de la tensión entre esa individualidad y ese encuentro. Los átomos, en tanto que individualidad abstracta, representan la igualdad abstracta que la democracia ateniense ya había puesto en práctica. Esta propia individualidad se pone en entredicho a sí misma, ya que solo opera en el reconocimiento de otras individualidades. Sería erróneo ver en el tetra-fármaco una receta que no formara un programa de educación para todo el mundo conocido. La amistad, el contrato y la justicia solo importaban como asociación de seres humanos: “Todos los que consiguen la posibilidad de procurarse la máxima seguridad del prójimo, éstos (...) viven entre sí con el mayor gozo” (Epicuro, 2012, p. 98). Epicuro, tanto como Platón o los sofistas, buscaba la educación de todo el demos. A diferencia de Platón no pensaba que tuviera

que estar subordinada a la polis, ni que la gente común no pudiera aspirar a una complejidad racional y tuviera que, por su propio bien, ser formada en un mito conveniente. Tal como la Ilustración, Epicuro no toleraba el mito en ningún rincón. Ni tampoco pensaba, como los sofistas, que se requería hacer al pueblo virtuoso. La relación del epicureísmo con el pueblo era ciertamente ambivalente. No se inclinaba por la posición aristócrata, pero tampoco era partidario de una condescendiente actitud populista. Es verdad que la separación del jardín era una continuación de la escisión cada vez más marcada entre el filósofo y el demos, al igual que sus ataques a las supersticiones de la multitud. Y, aun así, el epicureísmo pudo superar los términos en que desde la democracia ateniense se concretó la apertura y la igualdad: la libertad del demos, la formación de esclavos, mujeres y todo aquel anónimo que era bienvenido en el jardín. Su tendencia a expandir la equivalencia, propia del atomismo y la Ilustración, lo llevó a disolver la equivalencia democrática misma. Para el epicureísmo ya no solo se trataba del demos, sino de los metecos y los esclavos.

La comunidad epicúrea se encontraba en una relación contradictoria con la ciudad y, por tanto, con la política entendida como lo propio de la polis, la vida pública, la vida dentro de sus márgenes. La charla entre amigos en el jardín sustituyó a la asamblea del ágora. El aislamiento individual del sabio sustituyó la vida pública. Pero Epicuro tenía razones para no cometer la ingenuidad de enfrentarse directamente con el orden político vigente. En esto también elegía hacer una desviación. En su artículo *¿Cuán apolíticos fueron Epicuro y los epicúreos? La polis griega y sus ilustres ciudadanos epicúreos* (2022), Javier Aoiz y Marcelo Diego Boeri exploran la relación que Epicuro y los epicúreos mantenían con las leyes de sus respectivas sociedades. Es verdad que no podían ser completamente apolíticos si entendemos como una conducta apolítica estar completamente ajeno a las leyes de la polis o a la vida social de estas o del contexto romano. Aoiz y Boeri hacen hincapié en el profundo respeto que Epicuro tenía por las leyes de la ciudad, al menos durante el tiempo en que vivió a las afueras de Atenas, en el jardín (*kepos*). El mejor ejemplo de esto es el testamento de Epicuro (Laercio, 2007, pp. 517-9). Este es “un documento excepcional de la vinculación de Epicuro con la polis” (Aoiz y Boeri, 2022, p. 175). La decisión de dejar un testamento, cuando la actitud del epicureísmo ante la muerte es de una total indiferencia, se debe a una cuestión práctica y política. Epicuro tenía que asegurarse de la continuidad del *kepos*. Deja indicaciones claras sobre la administración del jardín, que era el espacio en donde su comunidad filosófica podía asegurar su autonomía. Además, en las cláusulas del testamento encontramos el interés de Epicuro por otras cuestiones prácticas de orden más

inmediato: el sustento de los hijos de su amigo y discípulo Metrodoro y la dote de la hija de Polineo. También encontramos el interés de Epicuro por conseguir la libertad de varios esclavos. Aoiz y Boeri tienen razón al rechazar la tesis de que “según la filosofía epicúrea, hacer un testamento es tan incoherente como temer a la muerte y al Tártaro” (p. 177). Sin embargo, me parece que el testamento y otras medidas tomadas por Epicuro no demuestran la relación estrecha entre su filosofía y el apego a la ley. En efecto, el testamento no es una incoherencia, pero esto es así por el simple hecho de que no hay razón alguna para evaluar esta decisión desde los postulados filosóficos del epicureísmo. Parece mucho más razonable pensar que esta fue una medida práctica que deriva de malas experiencias anteriores que el propio Epicuro tuvo que padecer. Benjamin Farrington nos recuerda en *La Rebelión de Epicuro* (1983) que, al ser expulsado de Mitilene por las intrigas de la escuela aristotélica, Epicuro decide comprar un terreno cuando decidió llevar su escuela a Atenas (p. 28). Farrington incluso hace referencia a la definición que Teofrasto (contemporáneo de Epicuro) hace de un kepos como un huerto: “era un lugar donde crecían berzas, rábanos, nabos...” (p. 29). El jardín fue adquirido después de la primera propiedad que Epicuro adquirió cerca de Atenas. Según Farrington esto se debe a que su finalidad iba más allá de la seguridad que el filósofo quería conseguir para evitar una experiencia como la de Mitilene. Este espacio tenía la función de asegurar un huerto para el alimento de la comunidad epicúrea. Todo esto buscaba “el fin de propagar su doctrina con entera independencia del beneplácito oficial” (p. 28). Por su parte, Aoiz y Boeri afirman que “Epicuro confía en las instituciones de Atenas y, más concretamente, en las leyes que regulan la sucesión y el orden legal de la propiedad” (2022, p. 177). Por tanto, sigue el razonamiento, no se sustenta la idea de que Epicuro respalde la abolición de las leyes. En esto último también tienen razón. Pero esto es así por la misma razón que el epicureísmo no niega la existencia de los dioses. Esta filosofía muestra en todo momento que la confrontación directa con las determinaciones externas no es algo que le interese. Su respuesta al determinismo no es una construcción lógica rigurosa, sino la simple idea de felicidad y la libertad de la naturaleza. Ante la idea de Destino responden con un modelo azaroso e indeterminado. Que en Epicuro no encontremos explícitamente un rechazo a las leyes no quiere decir que su apego a ellas vaya más allá de una recomendación práctica. Parece que la posición de Farrington se confronta con la posición de Aoiz y Boeri, de la misma forma en que se enfrentaban Bollack y Boyancé acerca de la figura de Epicuro. Veamos, mejor, en qué consiste la contradictoria posición del epicu-

reísmo respecto a la ley, que se decide entre la ruptura con la polis y el respeto y confianza en ella.

No parece descabellado decir que Epicuro confiara en que la ley de la polis le otorgara seguridad en el mediano plazo a la comunidad del jardín. El epicureísmo, a diferencia del hedonismo cirenaico, se preocupaba por el placer a lo largo del tiempo, por un cálculo que contemplaba el futuro. La vida en el kepos y la preocupación por su supervivencia es relevante en un sentido similar: “El sabio epicúreo, a diferencia del cínico, se preocupa por la propiedad y el futuro; considera que la propiedad y la seguridad de la polis constituyen un medio legítimo para reforzar la tranquilidad y minimizar el temor” (Aoiz y Boeri, 2022, p. 177). La amistad y la comunidad, el pacto epicúreo, eran también escudos contra la perturbación y el temor. Y estos se pueden dar sin la influencia directa de la polis. No obstante, en el horizonte histórico de Epicuro, solo puede apelarse a la ley de dicha polis. Si se prefiere la desviación sobre la negación simple y directa es porque la liberación que el epicureísmo busca está siempre en tensión con las determinaciones que ponen en entredicho la autonomía de aquel que busca tal libertad. El epicureísmo busca la declinación del átomo en el encadenamiento del conglomerado, del cuerpo compuesto. Busca la tranquilidad de la divinidad alejada del mundo, pero en consideración de la ley de la polis. De la misma forma que los dioses habitan en los intermundos, lugares en donde los átomos no han desaparecido por completo, pero en donde encontramos algo cercano al vacío total, la alteridad radical de la corporalidad del átomo. Epicuro entendía que la separación total de la determinación externa era una ilusión. Así, el epicureísmo siempre busca ponerla en tensión por medio del clinamen, pero este no la hace desaparecer. De la misma forma debemos entender la relación del epicureísmo con la ley. En efecto: “La seguridad de la polis ha hecho posible su modo de vida y el kepos” (p. 178). De ello no se sigue que el jardín dejara de representar un intento de autonomía respecto a tal orden político. La tendencia cosmopolita del helenismo hace posible pensar más allá de la ciudad. Epicuro no se encuentra en buenos términos con esta tendencia y aun así le debe eso. El epicureísmo sería apolítico en este sentido, a saber, en el sentido en que se refiere al rechazo al orden de la polis. Pero es *político* en un sentido mucho más profundo, pero que podemos entender solo alejándonos de la fidelidad etimológica, mediante nuestro horizonte histórico, a saber, como desacuerdo con el orden vigente. Por otra parte, su posición apolítica, entendida como ajena a los asuntos de la polis, no podía ser completa, a no ser que se eligiera pensarla de forma abstracta, en el vacío total inexistente para su atomismo. Exigir al epicúreo la total sumisión a las leyes, o bien, su total

independencia de las mismas en su vida práctica y cotidiana no tiene demasiado sentido ni futuro como preocupación filosófica.

La anterior actitud ante la polis no sería extraña para el contexto político del helenismo. La polis ya no representa un lugar del todo seguro, se encuentra desautorizada. Existía una “relajación de la moralidad en el mundo griego bajo la opresión de la guerra” (Farrington, 1983, p. 30). Los colonos atenienses en Samos, entre los que se encontraban Epicuro y su familia, fueron expulsados por los conflictos desatados por los herederos de Alejandro Magno. A partir de hechos de este tipo, nos dice Farrington, “comenzamos a descubrir parte de las verdaderas raíces de la revuelta contra la ciudad. Aquí yace escondido el resorte del movimiento epicúreo” (p. 32). El epicureísmo no representaba ni una sumisión total a las leyes del Estado o de cualquier tipo de sociedad civilizada, ni un regreso ingenuo a un estado de naturaleza:

Solo la forma simple del Estado era «natural», por eso fue mantenida unánimemente por el impulso natural de la amistad. El Estado completamente evolucionado, cuyo código de leyes está respaldado por la fuerza de las sanciones externas no era natural al hombre (p. 48).

Lo que el epicureísmo busca es una asociación libre entre humanos que no se encuentre subsumida completamente por una reglamentación estatal. Se busca escapar de la totalización del Estado de la misma forma en que el átomo resiste en el cuerpo compuesto. Se trata de la amistad, del pacto epicúreo. Lo que esta tiene en común con el contrato moderno es que obedece a una lógica deflacionaria de organización en donde no se cuenta más que con el individuo, en donde la autoridad del Estado es vista con recelo. Se trata de un acuerdo entre pares que, supuestamente, se daría en libertad.

Epicuro siempre colocó esta libertad, más tarde recuperada por la modernidad, en contraste con la lógica platónica del legislador. Junto a este rechazo del legislador, también rechazó la geometría de los astrónomos que idearon una cosmología y contra la cual “aplicó la piedra de la experiencia común”. Así, “en toda circunstancia”, dice Farrington, “descartó la autoridad avasalladora del legislador en favor del principio del asentimiento voluntario” (1983, p. 110). Tanto Aristóteles como Epicuro advirtieron la forma en que Platón olvidó el mundo y al individuo. La preferencia de Platón por lo universal y la totalidad, como ya veremos más adelante respecto a otros aspectos, generó la necesidad en el mundo helénico, empezando por Aristóteles, de voltear a ver al individuo. En el epicureísmo esta nueva atención por lo particular no era ni unilateral ni tuvo una correspondencia inmediata con el aislamiento y la abstracción del

sabio. Si en algo están de acuerdo tanto la lectura de Farrington como la de Aoz y Boeri, es en que no importa cuánto se le atribuya a Epicuro el vivir oculto, él fue, al igual que otros epicúreos, una figura pública. Él prefería la amistad y el carácter plebeyo. No ve en el Estado una garantía del contrato, ve su pacto de amistad por fuera de este. Ya revisamos cómo es que en la filosofía del jardín se va más allá de la igualdad democrática ateniense. Esto también es notable en su visión de la educación: “Todo cuanto exigió a sus discípulos fue un nivel mínimo de conocimientos. Cicerón dice que su filosofía, en contraste con la de la Academia, era plebeya” (Farrington, 1983, p. 146). En este punto también existe una notable distancia entre la universalidad más horizontal del epicureísmo y las preferencias aristocráticas del platonismo adepto a la geometría y la imposición del legislador: “Las filosofías aristócratas abandonaron a las clases oprimidas en una situación precaria. Epicuro, apóstol de la igualdad, intentó una solución volviendo a una forma extrema de la vida simple” (p. 148). Farrington advierte, sin embargo, uno de los problemas más interesantes que surgen cuando el epicureísmo se encara con la realidad social en la que se desarrolla. Si bien el epicureísmo tenía una tendencia igualitarista y universalista, “la vida tranquila, como Epicuro la enfoca, no podría haber universalizado el grado de cultura alcanzado, ni creado las condiciones materiales necesarias para cualquier avance cultural revolucionario” (p. 149). La tranquilidad que debería procurarse para el adecuado ejercicio filosófico y el aprendizaje de la virtud nunca ha parecido ser una herramienta al acceso de todos. Tampoco parecía que fuera la aproximación intelectual más adecuada para cambiar dicha realidad. Esto fue más notable durante el periodo romano, en el cual, como profundizan y detallan adecuadamente Aoz y Boeri (2022), los epicúreos parecían ciudadanos incluso más ilustres y mejor posicionados socialmente que los del helenismo.

Ante la elección entre la fuerza política macedonia, por una parte, o bien la necesidad natural fuera de la ciudad por la otra, los estoicos se sometían al destino y las reglas políticas, mientras que los cínicos se sometían a la naturaleza. Esto significaría la falsa exigencia entre sumisión a la ley y el regreso al estado de naturaleza. Los epicúreos más bien elegían la desviación. La tradición no se ha detenido lo suficiente a observar la conexión entre el placer y la lucha de Epicuro contra el hado. Considerar completamente evitable y ajeno lo inevitable es el camino que construye el placer: “La necesidad es un mal, pero no hay ninguna necesidad de vivir sometido a la necesidad” (Epicuro, 2012, p. 99). Al igual que en el átomo, hay una suerte de movimiento de la conciencia que toma una desviación ante la muerte, ante los dioses y ante el esperable dolor. La supuesta anti-política de Epicuro era ignorar la política misma, sin lugar a duda

fuelle de infelicidad en aquel contexto, sustituyéndola por la reflexión y convivencia entre amigos. Lo que ha resultado escandaloso del epicureísmo es esta actitud de desviación y no de confrontación directa. Su postura ante los dioses resulta insoportable no porque sostenga un ateísmo, sino porque la existencia misma de los dioses no es importante para nosotros. El jardín resulta un espacio transgresor no porque entre en una lucha contra la organización política de la polis ateniense, sino porque se pone al margen, se desvía sin voltear a ver el centro de la ciudad. Toman para sí algo que sería completamente coherente con la definición convencional tanto de los dioses como de la polis: su completa autonomía y perfección. Encuentran una fisura en el sistema de creencias helénico del que declinan y en ese espacio forman algo distinto. Así es como el epicureísmo se inscribe en las contradicciones de su tiempo y ahí existe como una sin-razón del helenismo, al tiempo que es una concreción coherente con el mismo.

II Contrastes entre la Ilustración moderna y el epicureísmo

Atomismo, equivalencia y la convención del intercambio mercantil

En el capítulo anterior observamos la relación ambivalente del epicureísmo con su contexto histórico y político. Como teoría que surge en tal contexto, el epicureísmo tiene una serie de particularidades que, aunque a primera vista puedan parecer hipótesis o aspectos teóricos al margen del contexto social, de hecho, son su reflejo. Uno de ellos es la inclinación epicúrea por el atomismo. Debido a la asfixiante obediencia que se proponía hacia el Estado por parte de los estoicos, el platonismo y orden macedonio, el epicureísmo tuvo que regresar al individuo en sus consideraciones políticas, pero también tuvo que inclinarse a la particularidad en lo que respecta a la física. Aunque, en otros términos, que desarrollaremos en este capítulo, la modernidad también concentró sus consideraciones éticas y políticas en el individuo. Pero también se inclinó por la equivalencia, la igualdad abstracta y lo particular, propio del nominalismo, tanto de las cosas que conforman el mundo, como de las experiencias que tenemos de las mismas. El átomo como reducción de la materia a ejemplares iguales, sin especificidad relevante, representa el interés moderno por esa equivalencia. Así que el motivo tanto del ejemplar, como de la equivalencia siguen siendo vigentes para una lectura crítica del conocimiento en la Ilustración. Sobre todo porque esta preocupación no se limita en lo absoluto a la materia. El atomismo y la equivalencia es la lógica común de la Ilustración también para la ética, la política y la lógica de mercado.

La recuperación crítica del epicureísmo nunca puede pasar por alto este aspecto ineludible del atomismo en tanto que cantidad abstracta:

... el pensamiento de los atomistas en su función polémica con respecto a los fisiólogos toma el aspecto de búsqueda de un elemento natural que sea no tanto

cuantidad cuanto cantidad abstracta, equivalente general: una física de esta clase rechaza la causalidad lineal y la hipótesis de un Primer Motor. La causalidad debe entenderse simplemente como la economía de los intercambios entre sistemas (Markovits, 1975, p. 13).

En tanto cantidad abstracta el átomo se corresponde a lo Uno. El átomo es la preferencia de la Ilustración por el número. El mito del número es sobre todo claro en el último Platón, que como se revisó en el capítulo anterior, encarna la contradictoria vena oculta reaccionaria-aristócrata de la Ilustración Griega. Horkheimer y Adorno (1998) tienen esto en cuenta en todo momento. Describen el proceso que ha tenido la equivalencia desde la sustitución del sacrificio ritual hasta la *fungibilidad universal* (p. 65) de la sustitución: el átomo ya no responde a la lógica de una sustitución específica (un animal con características específicas por un dios) sino que se ha vuelto mero *espécimen* de la materia, tan solo un ejemplar. Esta reducción a lo mínimo es lo que caracteriza al nominalismo. Su promesa de singularidad no es cumplida en tanto que su persecución de los universales lleva más bien la equivalencia universal del ejemplar y su intercambio, es decir, la homogeneidad. La particularidad se disuelve en lo universal en tanto que se pierde la especificidad. La fluidez de la diferencia lleva a la eliminación de la misma. La máxima realización de la singularidad implica su desaparición, su disolución en lo Uno y en la equivalencia.

Pero el caso paradigmático es el del intercambio mercantil. La particularidad de la mercancía tiene que ser reducida para posibilitar su intercambio con otra mercancía. El dinero representa el culmen de esta lógica de equivalencia. La unidad monetaria es el átomo que fue determinante para el establecimiento de la modernidad. Para Marx (2010), la forma dinero representa este culmen debido a una generalización a su vez de una convención: “*la forma de intercambiabilidad general directa, o la forma de equivalente general, se ha soldado de modo definitivo, por la costumbre social, con la específica forma natural de la mercancía oro*” (p. 85). La violencia con la que el nominalismo, como “prototipo del pensamiento burgués” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 112), termina por condenar todas las particularidades se establece aquí, aunque desde la intercambiabilidad general de las mercancías, pero, sobre todo, cuando en la era globalizada las distintas convenciones de divisas de cada nación se subordinan a un solo patrón o a una sola de ellas, mostrando subordinación de unas naciones por otras. Lo mismo sucedió con la identidad griega que durante el helenismo ve condenada para siempre su particularidad al ser la generalización convencional del proyecto político cosmopolita, al tiempo que condena la particularidad de las otras identidades consideradas bárbaras que tenían que ser incluidas en tal

proyecto. De la misma forma, la igualdad abstracta de la democracia ateniense conducía a una equivalencia de las partes que buscaba borrar la desigualdad real de esas partes. La igualdad de la ciudadanía también buscaba, mediante la educación en la virtud, la homogeneización de aquello que en un primer lugar no incluía.

La formalización de la lógica es la forma de atomismo en la que el lenguaje tiene que ser sustituido por *fichas neutrales* (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 61), como el dinero. El mecanismo atómico construye aquí el cálculo del mundo, incluso de la moral. La relación entre las palabras y las cosas ya no solo ha sido superada por la convención epicúrea, sino que esta tiene que ser también cancelada por una ley de relaciones de notaciones sin significado, que permita una comunicación universal.

La misma pérdida de singularidad que el nominalismo provoca en el objeto, ahora vaciado de sentido, se presenta en el sujeto mismo mediante la igualdad abstracta del individuo:

A los hombres se les ha dado su *sí mismo* como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual. Pero dado que ese *sí mismo* no fue asimilado nunca del todo, la Ilustración simpatizó siempre con la coacción social, incluso durante el período liberal. La unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 68).

Si la violencia ilustrada epicúrea tuvo que alzarse como atomismo, se debió sobre todo a esa disolución de la singularidad que representa el proyecto macedonio. La educación virtuosa que buscó toda la Ilustración Griega se convertía ahora en la agenda represiva y en la manipulación colectiva. Vale la pena preguntarse si Marx, al señalar a Epicuro como el más grande Ilustrado griego, no veía ya en él la violencia que la Ilustración en la modernidad tendría que ejercer contra su antecesora griega. Las revoluciones burguesas llevarían ahora como ley la igualdad abstracta ya iniciada en Atenas.

Markovits (1975) observa en el paseo del jardín epicúreo una desviación de la odisea (pp. 115, 117), de la aventura del soberano, de un “Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 87). Esto se pierde cuando los burgueses establecen su nuevo régimen en donde ni la espontaneidad epicúrea y su pacto ni la asamblea en el ágora existen. El dominio de Odiseo, del patrón, se convierte en orden una vez que el contrato moderno lo encubre como elección libre del trabajador a vender su trabajo. El pacto o convención ya no es al que se refería Epicuro, un

acuerdo entre amigos. Ahora se trata del contrato moderno y la convención de la equivalencia que nos lleva a la homogeneización, la igualdad abstracta de la equivalencia mercantil. La convención del orden democrático moderno ahora debe quedar duramente soldada como la convención del dinero. Más allá de la similitud entre los programas civilizatorios del ciudadano cosmopolita macedonio y el ciudadano de la modernidad globalizada, el grado de atomización individual que se ha logrado con el avance de la Ilustración, pudo ser alcanzado gracias a la generalización del atomismo que sobrevivió discriminado en la antigua Grecia y la generalización de la lógica de equivalencia que pudo florecer en los poros del feudalismo. El tránsito de la equivalencia de las mercancías particulares al dinero como equivalente general, al igual que el del politeísmo al monoteísmo³, no solo muestran la tendencia totalizadora del *sí mismo*, del sujeto moderno, sino que muestran al mismo tiempo cómo es que juntos el atomismo, la igualdad y la equivalencia hacen a la Ilustración siempre volver a caer en la asimilación de la pluralidad por parte de lo Uno. La igualdad abstracta de la democracia es este mismo Uno. La equivalencia no deja nada afuera, todo se convierte en materia, lo reduce a átomos.

Los dos atomismos de la antigüedad, el de Demócrito y el de Epicuro, sufrieron el ataque de muchos enemigos. Aunque tenían gran influencia sus teorías, también eran ampliamente denostadas. Epicuro sufrió el cierre de su escuela en Mitilene y su jardín en Atenas se estableció como un lugar excepcional respecto al orden de la polis. En términos generales, el atomismo se encontraba lejos de ser la filosofía más respetada de la Ilustración Griega. El utilitarismo de Epicuro, su pacto de justicia, así como el atomismo, en fin, todo lo que la modernidad pudo haber tomado de la escuela del jardín, se encontraba en su propia época en una relación problemática con el orden de cosas al que se enfrentaba. Me limitaré a decir que obedecían a formas de racionalidad y de sentido muy peculiares y específicas en comparación a las de su época. En la acepción de una relación ambivalente o de tensión y no como una alteridad completa, algo radicalmente distinto. En otras palabras, tenían que venir de fuera del orden de las polis, así como la lógica de la equivalencia y el intercambio tenía que venir de la exterioridad de los mercaderes, de algo que se encontraba afuera, una vez más, sobre todo en su forma, del poder feudal y eclesiástico y de las relaciones sociales que se establecían a partir de ellos:

³ “Antes, los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad. Ahora, la misma igualdad se convierte en fetiche” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 71).

...la existencia de los hombres como productores de mercancías, desempeña un papel subordinado, que empero se vuelve tanto más relevante cuanto más entran las entidades comunitarias en la fase de su decadencia. Verdaderos pueblos mercantiles sólo existían en los intermundos del orbe antiguo, cual los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca (Marx, 2010, pp. 96-7).

En el siguiente apartado exploraremos cómo esta expansión y generalización, a partir de los poros de la sociedad, tuvo lugar en el caso de la economía de mercado.

Expansión del mercado y su lógica de la circulación

Recordemos una cita que ya hicimos a *El Capital* de Marx: “la existencia de los hombres como productores de mercancías, desempeña un papel subordinado, que empero se vuelve tanto más relevante cuanto más entran las entidades comunitarias en la fase de su decadencia” (2010, pp. 96-7). Me propongo revisar este fenómeno en el que los mercados aislados se convierten en una *economía de mercado*. La existencia del intercambio mercantil ha sido común a lo largo de la historia humana, así que la pregunta a responder es ¿por qué empieza a desempeñar un papel central y luego global a partir del paulatino tránsito a la modernidad? Karl Polanyi en *La Gran Transformación* (1992) afirma que ni la presencia de mercado ni la presencia de dinero implicaban una diferencia drástica respecto de una comunidad a otra que no contara con uno de estos, ni representaba en sí un cambio radical en el aspecto económico de una comunidad para su interior. Esto, afirma, “refuta el mito decimonónico de que el dinero fue una invención cuya aparición transformó inevitablemente a una sociedad” (Polanyi, 1992, p. 107). Aunque Polanyi esté en lo correcto en ese punto, cabe decir que lo está solo en la medida en que no es el dinero por sí mismo lo que, por su aparición, hace transformarse a la sociedad de golpe. Pero la lógica y el tipo de sociabilidad que están implicados en el dinero sí producirán esa gran transformación. Esto se debe precisamente al hecho de que los mercados se encontraban en los *poros* de la economía de las sociedades, como los judíos, los epicúreos y sus dioses. El mercado no era un aspecto principal de la actividad económica. Se trataba del punto de salida, del último lugar. Son tan solo mercados locales, sin demasiado impacto. Si actualmente existe una economía de mercado no se debe a una naturaleza humana propensa al intercambio que luego vio la posibilidad de alcanzar todo su potencial. No se debe a otra cosa sino a una cuestión de clase, a decisiones de Estado, el cual se con-

virtió, con el paso del tiempo, en el aparato de poder de dicha clase. El punto de inflexión se encuentra en el momento en que esta lógica de intercambio asimila al trabajo y a la tierra: se debe abrir un mercado de la mano de obra y del suelo (el salario y la renta). Así es como una lógica del mercado con apenas relevancia, se convierte en el molde de una *sociedad de mercado*. El tránsito que el epicureísmo observa respecto a las leyes, como al lenguaje y el surgimiento en general de la sociedad, está marcado por el abandono de interacciones naturales entre individuos en un estado arcaico, a razón del establecimiento racional de unas leyes orientadas a la convivencia social y a convenciones orientadas al acuerdo general en el lenguaje. Fue esta visión epicúrea la que la modernidad fue ejerciendo de manera más fina, con la salvedad de que la búsqueda de esta convención requería un proceso distinto de re-naturalización. La racionalidad detrás de la des-naturalización del ser humano como mano de obra que se oferta, de la misma forma que la tierra, responde a una naturalización de los procesos mercantiles que ahora deben administrarse: “la regulación y los mercados crecieron juntos” (Polanyi, 1992, p. 118). La naturalización del comercio no implica entonces su liberación del Estado o un poder externo más o menos déspota, en donde, en tanto que natural, se revele como la relación directa y sin mediación entre seres humanos. Por el contrario, su naturalización implica su administración y control, no se prohíbe su expansiva evolución, pero se le acota y modula. El Estado, las leyes, en general, el derecho, deben hacerse presentes de manera más urgente. Esto implica que la economía se convierta en algo separado de la organización social, como una ciencia o técnica objetiva que, en tanto que solamente administra algo natural, no debe dejarse mancillar por intereses políticos: “La economía política debía ser una ciencia humana; debía ocuparse de lo que era natural en el hombre” (p. 166). Pero es el interés político de una clase, la burguesía, el que hace que el comercio se naturalice y que se le subordinen tanto la ley como el Estado, instrumentos de esa clase, a esa técnica económica supuestamente objetiva que no es sino el encubrimiento de la dominación de esta misma clase:

Ricardo y Hegel descubrieron desde ángulos opuestos la existencia de una sociedad que no estaba sujeta a las leyes del Estado sino que, por el contrario, sometía al Estado a sus propias leyes. Es cierto que Adam Smith trató la riqueza material como un campo de estudio separado; el hecho de que lo lograra con un gran sentido del realismo lo convirtió en el fundador de una nueva ciencia: la economía (p. 165).

La técnica mercantilista encubre la dominación de manera tan efectiva como la técnica del contrato.

Es el modelo de *seguridad*, que Michael Foucault analiza en *Seguridad, Territorio, Población* (2006) el que mejor describe la racionalidad de gobierno que evolucionó de la mano de la expansión del patrón mercado hasta convertirse en *economía de mercado*. Foucault explora el proceso de cambio que tiene lugar a partir de modelos de exclusión, separación y análisis, es decir, *disciplinarios*, hasta los de *seguridad* que son más bien administrativos. Para el primer caso se trataba de separar al enfermo del sano, ya que más allá de lo *natural* del hecho de la enfermedad, el poder del ser humano sobre la naturaleza debe imponerse. Es parte de la relación violenta del ser humano respecto a la naturaleza, aunque, como ya se ha expuesto, el ser humano terminará renunciando en parte a este poder sobre la naturaleza que caracteriza a la Ilustración. Se debe excluir o separar a la enfermedad del cuerpo social, tal como sucedió con la lepra, pero también como al criminal que se aísla. Pero la peste es analizada. El ser humano, ahora envalentonado, se para ante la naturaleza y la descompone, la despedaza: “Contra la peste que es mezcla, la disciplina hace valer su poder que es análisis” (Foucault, 1976, p. 201). Este espíritu es el que mejor describe al proceso de la Ilustración, en donde el desencantamiento del mundo se caracteriza por eliminar el temor al caos de la naturaleza.

Sin embargo, esto comienza a cambiar. Desde los inicios de la modernidad ya existía otra forma, mucho más operacional e instrumental, de aproximarse a los fenómenos. Esta implica una inversión respecto a la normalización disciplinaria: en ella hay una norma que es el criterio de distinción. La división del análisis disciplinario distingue la normalidad del sano respecto a la anormalidad de una enfermedad u otra. Pero con el modelo de *seguridad* ya se asume lo normal y anormal respecto a *curvas de normalidad* y se trata de hacer disminuir o administrar las más desfavorables:

Tenemos por ende un sistema que es, creo, exactamente la inversa del sistema que podíamos observar con referencia a las disciplinas. En éstas se partía de una norma y a continuación era posible distinguir lo normal de lo anormal en relación con el ordenamiento efectuado por ella. Ahora, al contrario, habrá un señalamiento de lo normal y lo anormal, un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables (Foucault, 2006, p. 83).

La prohibición ya no interviene en los fenómenos, sino que: “la cuestión pasa por circunscribirlos en límites aceptables en vez de imponerles una ley que les diga *no*” (p. 86). En otras palabras, tanto la enfermedad como el estar sano pasan a ser variables dentro del cuerpo social (que comenzará a ser llamado *población*), no existe una distinción que deba ser clara entre individuos enfermos y sanos. Por lo que hay un estado *normal* de la variable enfermedad. Dicha variable no deberá sobrepasar ciertos márgenes aceptables o normales. Lo mismo sucedía con otros fenómenos y aspectos relevantes para administrar la seguridad de la población, como es el caso de la escases y la criminalidad.

Tanto la aparición de la población –estrechamente relacionada con la aparición de la mano de obra–, como de esta lógica administrativa de seguridad, respondían a un espacio determinado: la ciudad, el espacio propio de la burguesía, del mercado.

Por último, la población es un elemento fundamental en la dinámica del poderío de los Estados porque asegura, en el seno mismo de éstos, toda una competencia en la mano de obra disponible, lo cual garantiza, claro está, la existencia de bajos salarios. Bajos salarios quieren decir bajos precios de las mercancías producidas y posibilidad de exportación, y de allí una nueva garantía del poder (Foucault, 2006, pp. 90-1).

Estos espacios (las ciudades) respondían a una administración de los flujos de mercancías. A estos no se les podía disciplinar. Más específicamente, las ciudades siempre se han enfrentado al problema de la *circulación*. Es en este punto que la naturalización de la lógica mercantil, de la que hemos hablado con Polanyi, comienza.

El modelo de seguridad que describe Foucault tiene que ver más con “dejar fluir las circulaciones, controlarlas, seleccionar las buenas y las malas, permitir que la cosa se mueva siempre” (Foucault, 2006, p. 86). La racionalidad mercantilista propia de las ciudades requería la libre circulación de las mercancías, su constante intercambio. Lo que regía los fenómenos mercantiles en la ciudad, pasa a ser la política para toda la población, para la seguridad de esta. Esto es congruente en tanto que la población misma se vuelve mercancía en circulación en el mercado de mano de obra, algo solo posible bajo el régimen del contrato. Por otra parte, el burgués no tiene interés alguno por *comprender* las mercancías, estas se daban por hecho como algo ahora natural. Este más bien las hace interactuar en el intercambio, de igual forma que en el mecanismo de seguridad la administración de la ciudad consistía en “hacer interactuar elementos de la realidad” (p. 86), hacer interactuar la enfermedad con la población, y esta con el

empleo y la producción de mercancías. Ya no existe un soberano, sino una clase gobernante. No se trata de imponer la voluntad del soberano, sino de justificar que la acción de quienes gobiernan, de dicha clase, es necesaria y suficiente. A partir de aquel momento el poder comenzó a ejercerse desde una perspectiva radicalmente técnica. Esto desembocará más adelante en la visión tecnocrática, en la que el mercado naturalizado se vuelve un saber científico escindido. En este aspecto coinciden tanto Polanyi (1992), como Foucault (2006) y Crawford Brough Macpherson (1991). Se trata de estar atento a la población, a la circulación de esta y de las mercancías en general, pero también a los procesos que les son propios y naturales. No se le dice *no* a la hambruna, la delincuencia y la pobreza, estos son fenómenos naturales a los que no se les debe presentar resistencia, por el contrario, tan solo se les debe acotar a los márgenes aceptables. Como observó Foucault, esta nueva estrategia que trabajaba con la población como mano de obra era la de los mercantilistas. Pero dichas variables pueden ser demasiadas y con relaciones confusas: la comprensión comienza a ser sacrificada en el seno mismo de la Ilustración. La población es un fenómeno natural precisamente porque escapa a esta voluntad, se vuelve en otro objeto más de estudio natural. Esto es sin duda relevante para posibilitar la democracia liberal. La población es ahora un dato que no es transparente al soberano, debido a las variables implicadas. Y lo mismo tendrá que suceder con el mercado, en donde no se acepta la voluntad de ninguna soberanía salvo la del mercado mismo, solo el mercado se regula a *sí mismo*. Esto sucederá como una tensión interna en el propio proyecto mercantilista. El hecho de que sea un conocimiento especializado y separado, hace que la economía responda a un objeto de estudio natural complejo con demasiadas variables como lo es el mercado. Esto tiene la consecuencia, por una parte, de que su administración sea técnica, pero también que no sea posible su completa comprensión, como en el caso de la población, por ser un dato natural. La Ilustración renuncia al conocimiento, que era la garantía de su poder (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 60). Así se defenderá, por una parte, su administración y, por la otra, la no intervención, dejando al mercado a su suerte como autopoiesis o autorregulación propia de un organismo natural. Lo sorprendente es que no solo terminó por ser un fenómeno natural, sino algo parecido a un organismo que devoraba todo o lo subordinaba.

La lógica de mercado siguió el mismo camino totalitario por el cual se caracteriza la Ilustración. Se expandió y se convirtió en el criterio de toda la organización social, buscando su autonomía o su *autorregulación*. Esto quiere decir que toda la organización social se debe someter a lo que se encuentra entre la producción, venta e ingresos. Todo es producido, como busca toda máquina,

incluso el trabajador y el dinero. Y todo lo producido se debe vender y todo debe generar un ingreso. Por lo que no solo hay precios, sino que el precio se transforma, en esta asimilación, en salario, renta e interés. Así es como la equivalencia se apodera de todo. En este punto hace falta recordar que la cuestión de la equivalencia o la igualdad abstracta es el motivo que une la política, la economía e incluso la epistemología. Como afirma Slavoj Žižek (2003) siguiendo a Sohn-Rethel: “Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la pura *abstracción*, la abstracción ya actuaba en la realidad social del mercado” (pp. 41-42). Lo que inició en el orden del mercado fue operativo para los demás aspectos de la socialización. De ahí que la equivalencia moderna no solo se reconociera en el atomismo con respecto a la física, sino en el orden social. Esta equivalencia es producto del mercado no solo por una cuestión de subordinación de la cual es instrumento el contrato, sino por esta construcción de un *esquema trascendental* moderno que en todo momento trabaja con la abstracción, la equivalencia y el átomo.

Así podemos describir al menos algunos aspectos de cómo se dio el tránsito de dicho esquema de los poros de la sociedad a la totalidad social en la modernidad. La equivalencia que habíamos visto en el atomismo ahora como modelo de racionalidad de toda la sociedad. Hace falta, sin embargo, explorar en este mismo sentido la lógica del contrato moderno y hacer una comparación de esta con el pacto o contrato epicúreo.

Contrato moderno: igualdad abstracta y canon burgués

El individuo moderno surge ya con la contradicción de concebirse como un átomo aislado de los demás y, mediante el mismo movimiento, se establece su igualdad con el resto. Esta individualidad la paga con la pérdida de su singularidad. Los seres humanos “son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se había vuelto la ley de desarrollo de la sociedad, el principio del *sí mismo*: a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 89). Esta pérdida se da en función de que, ya en el patrón de mercado, se reconoce en el otro individuo solo en tanto que poseedores ambos de mercancías o *propietarios privados* (Marx, 2010, p. 103). Deben su igualdad al intercambio mercantil, en tanto que forma, como equivalencia intercambiable, pero también en tanto que deben ser poseedores de mercancías. El contrato no es entonces sino una relación económica de intercambio. El doble movimiento de endurecimiento y disolución que describen Horkheimer y Adorno respecto al *sí mismo* se da en dicha relación: por una parte, el *sí mismo* debe endurecerse, escindirse y acotarse para posibilitar dicho contrato, pero por otro lado, su autonomía se ve suspendida en tanto

que apéndice de una relación entre mercancías, como su *custodio* (Marx, 2010, p. 103) y, en último grado, como momento de la circulación de valor, un huésped temporal del valor mismo, en tanto que vendedor de su fuerza de trabajo como mercancía, vendedor de sí mismo. Horkheimer y Adorno entienden el intercambio como la “secularización del sacrificio” (1998, p. 102) en tanto que un particular cumple la función de representar otra cosa y en tanto que negociación y engaño a los dioses. El sacrificio ya supone la escisión del individuo y el colectivo, en el que el primero, ya como mero ejemplar sin singularidad, se intercambia como representación del todo, conforme a una igualdad abstracta. Esto es una forma de entender el capitalismo como forma de socialización más que como un sistema económico separado de lo político, o bien de entender el contrato como la manera en que la mercancía es una relación social en tanto que codifica la forma en que los sujetos se relacionan entre sí. Así, el contrato en el trabajo es evidenciado como una forma más de dominación de la clase propietaria sobre la trabajadora. Esta igualdad abstracta, como ya revisamos con Rancière, es una cuenta falsa respecto a las condiciones desiguales de facto. Tanto el contrato como el Estado son instrumentos de clase.

Nos enfrentamos entonces a que, por medio del contrato, no solo se iguala, se hacen equivalentes, todos los individuos, sino que esta igualación encubre una serie de desigualdades. El propietario y el trabajador son parte del contrato en tanto que iguales ante la ley, ante el Estado, pero en tanto que uno vende su fuerza de trabajo y el otro se adueña de ella, esta igualdad contractual es ilusoria. El reconocimiento es entre propietarios interesados en comerciar. Con los años esto llevó al liberalismo de mercado a naturalizar, por medio del “salvaje trocador”, el intercambio como la esencia del ser humano en tanto que “hombre económico” (Polanyi, 1992, pp. 91-2). Esto explica el hecho de que el burgués se vuelve el canon de la igualdad y la equivalencia que ofrece la democracia. El modelo que la democracia liberal asumió que el ser humano era la generalización del burgués que busca maximizar una ganancia. El burgués cumple así el mismo rol canónico que *lo griego* durante el periodo macedonio, son modelos de ciudadanización y civilización. Como ya pudimos apreciar, Marx supo ver esto al entender que el contrato era el reconocimiento entre propietarios. Macpherson en *La Teoría Política del Individualismo Posesivo* (2005) también analiza a fondo como la posesión desigual –y dada por voluntad divina– estaba en el fondo de toda la reflexión liberal desde el inicio, y cómo esto llevó a cierta conformación del contrato fijada en una idea individualista naturalista del ser humano (p. 216). Su reflexión se centra en la obra de Thomas Hobbes y John Locke, quienes desarrollaron su pensamiento ya dentro de cierta idiosincrasia mercantilista. Las ideas mercantilistas de la mano de cierta idea de autonomía ato-

mizada marcaron los primeros pasos importantes de la reflexión política acerca de un contrato basado en la subordinación por medio de la elección autónoma. La peculiar instrumentalización que hizo el proyecto burgués de la noción de autonomía sirvió tanto para el individualismo, como para justificar la supremacía del mercado y la de la burguesía como clase. Foucault (2006) entiende que es la ciudad la que por definición puede gobernarse a sí misma, en ella estaba representada la autonomía:

Dentro de un sistema de poder que era esencialmente territorial y se había fundado y desarrollado a partir de la dominación territorial tal como la definía el feudalismo, la ciudad había constituido siempre una excepción. Por otra parte, la ciudad por excelencia era la ciudad franca. Era la ciudad que tenía la posibilidad, el derecho, a la cual se reconocía el derecho de gobernarse a sí misma hasta cierto punto, en cierta medida y con cierta cantidad de limitantes bien marcados. Pero la ciudad siempre representaba una suerte de ámbito de autonomía (p. 84).

Y es precisamente el mercado lo que buscaba también esta autonomía, una economía o un mercado auto-regulado. El contrato como relación mercantil parte del supuesto de dos individuos autónomos que llegan a un acuerdo. Todo el problema de la autonomía y el gobierno es de carácter burgués, de su clase, de su espacio de circulación de mercancías, es decir, la ciudad. Paradójicamente tenía que reglamentar los flujos y los fenómenos naturales sin restringirlos. Por eso la lógica de seguridad descrita por Foucault establece curvas de normalidad, márgenes de tolerancia. La posesión desigual era algo fundamentado como natural, pero tenía que ser diseñado un mecanismo que pudiera encubrir tal desigualdad, hacerla tolerable. Se requería de una lógica que encubriera la contradicción del gobierno de una clase sobre otra en el espacio propio de la autonomía, que pretendía distanciarse del poder despótico y feudal. Así se repite una fórmula parecida a la de la democracia ateniense, que también encubría las desigualdades reales. Esto es el contrato entre sujetos iguales y autónomos.

Macpherson explica cómo el individualismo o atomización pueden ser referidos también a la propiedad de *sí mismo* que Locke otorga al ser humano:

Como el individuo solamente es humano en la medida en que es libre, y es libre solo en la medida en que es propietario de sí mismo, la sociedad humana únicamente puede consistir en una serie de relaciones entre propietarios, esto es, en una serie de relaciones mercantiles (2005, p. 258).

En el pensamiento liberal se encuentra desde el inicio el reconocimiento de lo que Marx señalará tiempo después. El propietario, ya sea terrateniente o burgués, es la naturalización que da origen al individuo moderno.

Si la tierra nos fue dada a todos los humanos en comunidad para conseguir sustento, la propiedad de nuestro propio ser es lo que marca la escisión y la justificación de la propiedad individual partiendo de lo que fue dado a todos:

Locke hizo lo que tenía que hacer. Partiendo del supuesto tradicional de que la tierra y sus frutos habían sido entregados originalmente a la humanidad para su uso común, dio la vuelta a cuantos derivaban de este supuesto teorías restrictivas de la apropiación capitalista (Macpherson, 2005, p. 218).

Quizás así fueron las primeras confusiones que llevaron a entender la autonomía como una cuestión individual y no una cuestión comunitaria. Cuando un ser humano aplicaba su trabajo sobre la naturaleza a todos dada, ya la imprimía algo de *sí*. Pero este encuentro no era pacífico, sino un acto de dominación. La forma hostil en que la Ilustración se aproximaba a la naturaleza⁴ como objeto de estudio también fue la forma en que se aproximaba a ella como materia de trabajo. La dominación que más tarde se vería reflejada entre seres humanos, ya empezaba como una relación con la naturaleza, como lo muestra también el modelo disciplinario foucaultiano. Ese humano debería hacer de ese recurso suyo, parte de *sí mismo*. Una vez más nos encontramos con la tendencia del *sí mismo* de asimilarlo y dominarlo todo, integrarlo a lo Uno. Para esto no había un límite, el individuo debería de apropiarse de todo lo que fuera posible.

Mientras que en el epicureísmo el contrato es un pacto entre iguales, el mercantilismo y el liberalismo lograron que en la modernidad siempre se tratara de un pacto entre partes desiguales. Debe quedar claro que se habla de igualdad y desigualdad en términos jerárquicos, no una igualdad como homogeneidad cualitativa. En otras palabras, la desigualdad es en función de una subordinación o bien en función de cierta repartición de la propiedad. Primero porque el pacto entre trabajador y propietario es de subordinación y, en segundo lugar, porque la existencia del interés y de la renta solo son posibles en tanto que exista una desigualdad de propiedad: el arrendatario posee más tierra que aquel con el que hace el pacto de rentarle, el prestamista tiene más dinero que aquel con quien hace el pacto de prestarle: “El valor del dinero

⁴ “La unión feliz que tiene en mente (Bacon) entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 60).

como capital lo crea su desigual distribución” (Macpherson, 2005, p. 205). En estos tres fenómenos encontramos precisamente las tres recodificaciones que hicieron posible a la economía de mercado: el mercado de la mano de obra, el mercado de la tierra y el mercado del dinero. El pacto siempre es entendido en el epicureísmo como algo cercano a la amistad, mientras que, en la modernidad, el contrato se trata de la mercancía como relación social. Según el mito originario liberal, las formas de gobierno son creadas para defender la propiedad. Defender ese estado desigual de la propiedad de máquinas y medios de producción, de tierra y de dinero, es lo que genera al Estado burgués moderno basado en el contrato.

La lógica intercambiable del dinero pasó a ser la que determinó a la tierra y al trabajo. Si el prestamista y el arrendatario como propietarios tenían todo derecho de alienar o (ceder temporalmente) el dinero y la tierra respectivamente, era el producto del trabajo, como propiedad de quien impregnó ese trabajo, también susceptible de ser alienado. En teoría, al trabajador le *sobraría* trabajo que le *falta* al dueño de la máquina. El propietario que compró trabajo ajeno a cambio de un salario es dueño por tanto no solo de aquello en lo que impregnó trabajo propio, sino de aquello que es producto del trabajo de otro. Nos encontramos con que la idea atómica o individualista de la autonomía del *sí mismo* y de su tendencia a expandir su dominación a todo lo otro, es la que posibilita su subordinación precisamente a otro. Su tendencia de dominar se convierte en su tendencia de ser dominado, porque la ejerce como especie y hacia su propia especie, precisamente porque la autonomía atomizada y escindida no es sino la fantasía absurda del liberalismo. Su subordinación es el precio a pagar por entregarse a dicha fantasía. La lógica de equivalencia funciona entonces en dos sentidos: primero como la forma en que la igualdad abstracta operaba en el contrato al enfrentar a dos átomos propietarios, es decir, con la posibilidad de poseer tierra, naturaleza, otros humanos (en tanto que *iguales* propietarios de su trabajo y de *sí mismos*). El segundo sentido se refiere al dinero. Con esto nos referimos a la forma en que todas las mercancías pasan a ser su equivalente y se encuentran subordinadas a este. En última instancia tienen que convertirse en dinero y servir para la acumulación del dinero. El dinero es lo Uno que vuelve a asimilarlo todo.

Lo que falta por decir, para que quede claro el razonamiento que aquí se intenta exponer, es que el *derecho* que tiene el ser humano desde un principio de apropiarse de la tierra o naturaleza común y, en consecuencia, apropiarse del trabajo de otro (y por tanto de ese *otro*), es un derecho dado por *naturaleza* al ser humano. El iusnaturalismo no es sino la justificación para la clase propietaria, el derecho dado *por naturaleza* como se le fue dada la tierra. La justificación,

por supuesto, es religiosa. Solo un ente podría *entregar* tales cosas. Pero también se debe volver a señalar que todo el proceso de desarraigo o desnaturalización que pone en marcha la modernidad solo es posible mediante el segundo movimiento de re-naturalización. Lo que ahora se naturaliza, de forma mítica, es la peculiar idea del individuo autónomo propietario y su *derecho* a esa apropiación, de la misma forma en que el gobierno de la ciudad naturaliza los fenómenos que circulan en ella. Del otro lado, lo que ha quedado obsoleto para la modernidad es la estrecha y vital relación del ser humano con la tierra. Una relación que va más allá de ser una mera entrega por parte de un ente superior. También queda atrás la relación comunitaria sin la cual el ser humano concreto, como ser con sus particularidades cualitativas propias, no puede existir. El mito del *cultivador autosuficiente* (Macpherson, 2005, p. 214), propio de Locke, es tan injustificado como el *salvaje trocador* de Smith. Una teoría del derecho natural es propia de una idiosincrasia mercantilista que busca re-naturalizar su orden político. Si el filósofo liberal interpreta que lo natural (y por tanto *normal*) es la estandarización del ser humano burgués, como la norma de Jeremy Bentham de maximizar la utilidad, entonces no debe existir mayor discusión. La tendencia ilustrada marcará el abandono del iusnaturalismo, por la tendencia misma a desmitificar y desnaturalizar. Pero sus consecuencias permanecen como dominación desnuda.

Se mencionó ya la cuestión de la igualdad abstracta y el dominio de clase, así como la lógica comercial. Pero Macpherson en *La Democracia Liberal y su Época* (1991) lo formula con especial claridad cuando describe la teoría utilitarista de Bentham y James Mill como aquella que posee la contradictoria aunque efectiva particularidad de darle igual relevancia a la igualdad como a la efectividad económica: “parecía al mismo tiempo fundamentalmente igualitaria y económicamente seria. Era ambas cosas, y ahí estaba el problema” (p. 37). Para Macpherson, esta doble intención de la construcción teórica de Bentham le llevó a defender la democracia de una forma igualmente ambigua y contradictoria. Ya se había asumido el paradigma técnico-científico de la economía como disciplina separada de lo político, por lo cual no se vieron en la necesidad de cuestionar el papel de clase que pretendían universalizar teniendo al burgués como modelo. El utilitarismo parte de la mayor felicidad al mayor número. La felicidad total en la sociedad se calcula considerando a cada individuo como unidad, y el placer de cada individuo valía lo mismo. Pero Bentham ya consideraba a cada uno de estos individuos como egoísta. Cada uno buscaba maximizar su placer sin límite alguno. A esto agregaba que era la posesión de bienes materiales lo que permitía la satisfacción de placeres: “la posesión de bienes materiales era algo tan básico para el logro de todas las demás satis-

facciones que era lo único que podía tomarse como la medida de todas ellas” (p. 38). Pero esta posesión se basaba en la capacidad dineraria. De esta forma la riqueza, más específicamente, el dinero, era la medida de la felicidad. Bentham logra que la igualdad gire en torno al burgués como figura canónica. Esta es la concepción de la naturaleza humana, el ser humano egoísta es visto como algo natural, o, lo que es lo mismo, la visión mercantil y el reconocimiento como propietarios es naturalizado. Decir que cada uno quiere maximizar su placer sin límite, quiere decir que cada uno busca maximizar su riqueza sin límite. Así la felicidad de la sociedad debe ser maximizada por medio del crecimiento de la riqueza sin límite.

Lo que no se debe pasar por alto es que solamente un igualitarismo que naturaliza las relaciones mercantiles puede pervertirse en uno abstracto y encubridor de la desigualdad de facto. El hacer la igualdad operativa en una sociedad de mercado, termina subordinándola al sistema de dominación de la clase que ostenta el poder en dicha sociedad. Macpherson logra rescatar cómo es que esta naturalización del mercado se da en Bentham. El dinero y las posesiones materiales son el ideal instrumento y criterio para medir la felicidad que el utilitarismo busca maximizar. El poder de una clase sobre otra es admitido por los utilitaristas en el momento en que saben que este tipo de poder (de subordinación) es necesario para obtener dichas riquezas. Así, el utilitarismo va dibujando esa universalización del burgués al describir una sociedad en donde todos los individuos buscan someter a otros. De nuevo, esto era un hecho de la naturaleza que no valía la pena poner en cuestión. Ahora lo pertinente era buscar administrarlo, legislarlo, era necesario crear un aparato jurídico. Una vez más el Estado burgués debía cumplir su función de regulación. Hasta el día de hoy, decir que el Estado se debe limitar a administrar, para dejarlo fuera de la autorregulación del mercado (y, por tanto, de la subordinación de clase), es un lugar común.

Parece que el contrato en la modernidad se establece principalmente con tres factores: la equivalencia de la igualdad abstracta y dineraria, la autonomía individualista y un derecho posesivo que naturaliza y generaliza el interés de la burguesía. También es la manera en que la dominación se encubre al proyectarla fuera de la relación entre humanos. Así, parece que el patrón no subordina al obrero, sino que hay un aparataje, casi divino, que hace que dicha relación social funcione. Hay un sometimiento, pero el Estado, por medio del contrato, absorbe la culpa del amo. ¿Son estos los principios desde los cuales podemos interpretar el pacto de justicia desde el epicureísmo? En el siguiente apartado exploraremos este aspecto del epicureísmo.

Pacto epicúreo: amistad y comunidad contra el miedo

Para intentar dilucidar las diferencias entre la propuesta epicúrea y la forma de las relaciones sociales en la modernidad, empezaré por distinguirlas al referirme a ellas en términos de *pacto epicúreo*, para la primera, y *contrato moderno* para la segunda. Sobre esta última hemos desarrollado una serie de caracterización y reflexiones en el apartado anterior. Intentaré hacer una diferenciación de este con el pacto epicúreo según podemos entenderlo a partir de los textos epicúreos y lo que sabemos sobre la comunidad en el kepos o jardín.

La igualdad y el pacto epicúreo no son lo mismo de lo que efectivamente se ha desarrollado durante la democracia en la modernidad. Pero ¿en qué consiste esta diferencia? El contrato moderno se fundamenta en la idea de autonomía individual, sobre todo apegada a un derecho posesivo, pero también en la desigualdad entre el trabajador y el propietario, la subordinación de clase. Por otra parte, es el Estado, como instrumento de clase, el que respalda dicho contrato. El contrato está ligado a cierta lógica de gobierno propia de las ciudades y al interés del propietario como generalización. ¿Esto sucede en el pacto epicúreo?

Ya hemos visto que el seguidor de la filosofía del jardín procura la divinidad como forma de existencia debido a su procuración de la ataraxia y su alejamiento de los asuntos de la polis. La figura del sabio se rodea de sus amigos y no se involucra en la política. Sin embargo, no logra la completa divinidad respecto a lo que autonomía se refiere. Es verdad que el epicureísmo se inclina por la libertad de la autoconciencia singular, está arraigado en el subjetivismo. No obstante, el temor, la sensación de vulnerabilidad que surgía al saber que se podría ser perjudicado por alguien más, era la razón de ser de la amistad y de la justicia. Esto dice Epicuro en la última de sus Máximas Capitales, la número 40 (XL):

Todos los que consiguen la posibilidad de procurarse la máxima seguridad del prójimo, éstos no sólo viven entre sí con el mayor gozo, dado que disponen de la garantía más solvente de seguridad, sino que, a pesar de haber conseguido unos con otros la más plena intimidad, no lamentan, como si se tratara de cosa digna de compasión, el final anticipado del muerto (2012, p. 98).

No se trata de una simple convivencia pacífica. Caracterizaciones como vivir entre sí con el mayor gozo o conseguir la más plena intimidad unos con otros, así como el no lamentarse por la muerte, refieren a un tipo de comunidad mucho más fraterna y cercana. Se trata de una comunidad de amigos. El propio Epicuro caracteriza la amistad en los mismos términos: “la seguridad

que aporta la amistad se cumple sobre todo en los propios limitados temores de esta vida” (p. 96). Por eso la amistad es el tesoro del sabio: “De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad” (p. 96). Incluso, en la sentencia vaticana 50, alcanza a superar la desdicha de la muerte, la que para el epicureísmo no debería causar perturbación, en los mismos términos puestos en la máxima XL: “Dulce es el recuerdo del amigo muerto” (p. 115). Pero la máxima XL también se refiere a la seguridad, sobre todo respecto al prójimo. Específicamente habla de una *garantía* de seguridad. Esto nos sugiere de inmediato el tema de la justicia, definida en la máxima 33 (XXXIII): “La justicia vista en sí misma no es nada sino el pacto de no perjudicar ni ser perjudicado en ningún momento en los tratos entre unos y otros y que afecta a la extensión de espacio que sea” (p. 97). Lo que la máxima XL nos presenta, por lo tanto, es la íntima conexión entre la justicia, el pacto y la amistad como medidas contra el temor y la vulnerabilidad. Por otra parte, es evidente que, en tanto que se procura la seguridad con respecto del prójimo y se requiere del pacto de no perjudicar, hay en el epicureísmo un carácter de desconfianza entre los seres humanos. La inclinación del epicureísmo por el individuo, la tranquilidad de su autoconciencia, que conduce al temor y desconfianza del prójimo, tiene como resultado la elevación de la amistad a lo más valioso para el individuo mismo. La finalidad del *clinamen*, la indeterminación del átomo, lo lleva necesariamente al encuentro con otro átomo.

Pero también existe el miedo y el sentimiento de vulnerabilidad y extrañeza con respecto al mundo exterior. La tranquilidad a la que se aspira, la relación armónica con la realidad, la familiaridad con ella o, al menos, el no-extrañamiento, también es algo que se logra mediante la seguridad:

El que soluciona de la manera mejor posible la falta de seguridad que le llega del mundo exterior ése toma familiares a él las cosas que se prestan a ello, y por lo menos no extrañas las que no se prestan (Epicuro, 2012, p. 98).

El epicureísmo también mantiene el temor arcaico a la naturaleza exterior del que el ser humano busca escapar. Pero no se puede encontrar en el epicureísmo una lógica de dominio o de derecho posesivo, ni con la naturaleza, ni con el prójimo. Epicuro habla en términos de familiaridad con las cosas y en términos de no-extrañamiento. El inicio para una reconciliación con el mundo es una reconciliación entre seres humanos, una superación de la desconfianza. No podremos encontrar algún aspecto por el cual se piense que el pacto represente para el epicureísmo alguna especie de sumisión. Hemos hablado ya de

la relación de Epicuro y su jardín con las leyes de la polis. Las consideraciones expuestas en sus *Máximas Capitales* no se refieren a dichas leyes, salvo excepciones que a revisaremos un poco más adelante. Su consideración de la justicia es demasiado pragmática y limitada a un acuerdo bastante general. No puede ser leída como la descripción de las leyes de algún Estado o ciudad. Además, por su estrecha relación con la amistad, el pacto y la justicia se refieren a un tipo de socialización que se encuentra afuera de la ley de la polis. Al declinar de la polis, ha quedado el pacto, en su estrecha relación con la amistad, fuera de cualquier autoridad a la cual el humano cede o se aliene. Así que el pacto epicúreo poco tiene que ver con este tipo de consenso o acuerdo social o con algo como el contrato salarial. Este tampoco guarda relación con una lógica de intercambio comercial, de posesión o de subordinación.

Como hemos mostrado, en el epicureísmo el pacto no puede ser considerado por fuera de la amistad. Y la amistad solo es comprensible en el epicureísmo debido a la vulnerabilidad e inseguridad individual. Esto nos conduce a poner en entredicho la completa inclinación del epicureísmo por la individualidad. Para los del jardín, el individuo o el ser humano particular no era en ningún momento autónomo en el sentido de un átomo aislado y escindido del resto. Incluso en la física los átomos mismos tienden al encuentro. Si para el epicúreo Filodemo los humanos no podían ser amigos de los dioses, era porque estos últimos sí eran completos y autosuficientes por sí mismos (Mas Torres, 2018, p. 287). Así se describe la relación de los dioses, seres dichosos e inmortales: “el sabio no puede ser amigo de los dioses, ni estos de aquel, pues a pesar de que los dioses son amigos entre sí, a diferencia de la humana su felicidad no se origina en la necesidad de ayuda mutua” (p. 287). Epicuro se refiere a lo mismo: “El ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones él mismo ni las causa a otro, de modo que no está sujeto ni a enfado ni a agradecimiento” (Epicuro, 2012, p. 93). El modelo ideal de autonomía recaía en estos seres, pero los epicúreos sabían que no podían aspirar a esto, ellos necesitaban de la ayuda propia del amigo.

Ni el endurecimiento moderno del individuo ni su sacrificio como intercambiable abstracto que lo diluye y borra operan en el epicureísmo. Ante todo, el jardín era una comunidad de igualdad, pero una igualdad que no parece ser abstracta. No se trata de una generalización como la que se da a partir del burgués en el contrato moderno y también se establece separada de la generalización helénica a partir de lo griego. Su igualdad era de facto ajena a la distinción civilizatoria e institucional entre esclavos, metecos, mujeres, etc. Esto tampoco implicaba una homogeneidad. No había un referente o criterio de igualdad dentro del jardín. Esto no quiere decir que la comunidad del kepos

fuera ajena a cualquier tipo de jerarquía. Epicuro era el maestro y su testamento deja en claro que este papel tenía que seguir siendo desempeñado por los alumnos más destacados. También se habla de la liberación de esclavos. Sin embargo, al no ser una escuela que tuviera un requerimiento para formar parte de ella, se estableció en una relación de igualdad y admisión de las diferencias que solo puede ser posible en un horizonte cosmopolita.

Por otra parte, la justicia no la entiende el epicureísmo como una cuestión natural abstracta, determinada de antemano. No hay una justicia universal humana. Aquí acuden a la convención de la comunidad que a su vez apelará a las variaciones según el país y otras condiciones. Pues respecto a la justicia: “en las cuestiones propias de un país y de cualesquiera otros condicionamientos no se deriva que la misma cosa sea justa para todos” (Epicuro, 2012, p. 97). Y continua, en la siguiente máxima:

Entre las normas consideradas justas, aquélla que por la práctica de las mutuas relaciones humanas se ve que es confirmada que es útil tiene la garantía de su carácter justo, tanto si este carácter justo resulta el mismo para todos como si no resulta el mismo. En cambio, si uno dictamina una ley pero no desemboca en utilidad para las mutuas relaciones, entonces eso ya no tiene el carácter de la justicia (p. 97).

No se puede negar que hay un criterio de utilidad en lo que se refiere a la evaluación de las leyes como justas. Es justo lo que es útil. Pero la justicia, como revisamos con otras máximas, es el pacto de no perjudicar. La justicia no es universal, así que la utilidad respecto a un contexto o condiciones no tiene por qué ser justo para otro contexto o condiciones. La ley no puede asimilar la heterogeneidad de las relaciones, mucho menos en una comunidad heterogénea como la del jardín. La utilidad aquí se refiere a lo que es conveniente o adecuado (*symphéron*) para las partes afectadas por una ley. Aquí Epicuro no parece estar hablando en los mismo términos que en los otras máximas. A lo que Epicuro se refiere aquí es a los criterios que se suelen usar cuando una ley se considera justa o no. Se trata simplemente de cómo es que una ley se puede adecuar o no a las necesidades de quienes requieren de la seguridad del pacto. Por eso es que si una ley no es adecuada para los involucrados ya no se considera justa. No se trata de una descripción de la elaboración de leyes de una ciudad, ni mucho menos de un programa para hacerlo. La justicia en el epicureísmo está ligada a las condiciones específicas de los afectados, no a la ley de la ciudad. El pacto epicúreo no puede entenderse sin la amistad. No busca igualar de forma abstracta a los involucrados, sino que la justicia como pacto considera

la heterogeneidad de los involucrados y sus condiciones, en una relación más allá de la ley del Estado. Por el contrario, el contrato moderno tiene su respaldo en la ley del Estado y se establece mediante una igualdad abstracta, ajena a la desigualdad real.

Por lo pronto, la teoría epicúrea en torno al pacto y la amistad aparece con rasgos bastantes íntimos y limitados. La amistad es considerada, al menos desde la perspectiva de nuestra época, algo propio del círculo privado. Parece que se considera solamente la interacción inmediata entre sujetos, al igual que se considera el abandono del temor que da la seguridad del pacto en términos de la intimidad de la amistad. Se trata del sabio y su círculo, que era el caso en el jardín. La idea de comunidad del epicureísmo tan limitada responde sin duda al contexto del helenismo como periodo individualista. En este sentido, la amistad de pronto parece un mero instrumento contra el temor. Pero podemos encontrar pasajes de las *Sentencias Vaticanas* bastantes sugerentes. Es relevante entender que la amistad es un fin en sí mismo, a pesar de que puede ser útil en varios aspectos: “Toda amistad es por sí misma deseable, pero recibe su razón de ser de la necesidad de ayuda” (p. 100). En la máxima XL ya revisada, encontramos que la amistad, esa relación de intimidad lograda, era la consecuencia del pacto y la justicia. El pacto es sin duda una medida contra el temor, la inseguridad y la necesidad de ayuda. A esto se refiere Epicuro con que la amistad *tiene su razón de ser en la necesidad de ayuda*. Es la consecuencia, no el medio. Una vez lograda, se convierte en algo que supera su necesidad inicial. Esto se confirma cuando se reconoce que la amistad puede ser fuente de tormento, de perturbación y sufrimiento. “El sabio sufre, pero no más cuando es atormentado él mismo que cuando ve que el atormentado es su amigo” (p. 103). La amistad, la forma que toma el encuentro entre átomos en el ámbito social, es así la máxima imagen que Epicuro podía tomar como relación social comunitaria en un contexto histórico como el suyo. Pero en tanto que el pacto se encuentra ligado a la amistad, su configuración es distinta a la del contrato moderno. Es verdad que en ambos casos se apuesta por un acuerdo libre entre iguales. Pero la igualdad epicúrea no se encuentra ligada a las relaciones de mercado ni a las leyes de un Estado.

A pesar de que el contrato moderno no guarda conexión con la comunidad del jardín, esta suele estar asociada a la filosofía utilitarista debido al cálculo racional de los placeres y otro aspectos de la ética epicúrea que suelen ser asociados también con el hedonismo. Si alguna relación guarda el epicureísmo con la sociabilidad moderna la tendríamos que encontrar en dichos elementos. En el siguiente apartado exploraré la relación entre el epicureísmo, el hedonismo y el utilitarismo.

Hedonismo, utilitarismo y epicureísmo

Al igual que Epicuro y antes que él, la escuela cirenaica ya sostenía que solo existía el placer y el dolor para la consideración moral. Esta escuela, a la que debemos lo que ahora identificamos como hedonismo, se forma en torno a Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates. A diferencia de Epicuro esta postura filosófica no hace la distinción de placeres propias del cálculo: “no difiere un placer de otro, ni ninguno es más placentero que otro” (Laercio, 2007, p. 126). Cada uno de estos placeres es un fin en sí mismo, que no debe subordinarse a la felicidad, idea que rechazan tajantemente. Se encuentran en frontal polémica con la idea de felicidad entendida en su forma general, es decir, como la agrupación y superación de los intereses particulares a razón del interés general. El placer es el fin y, como tal, este difiere de la felicidad, pues “el fin es el placer en particular; y la felicidad consiste en la combinación de los placeres particulares” (p. 127). La filosofía cirenaica es consecuente con su consideración de cada placer como fin en sí mismo. Ellos subordinan cualquier relación social al placer que estas tienen como consecuencia: “Para ellos no existe en absoluto el agradecimiento ni la amistad ni la beneficencia, por el hecho de que no elegimos estas cosas por sí mismas, sino por sus provechos, y cuando éstos no se presentan tampoco se dan estas acciones” (p. 129). Su diferencia principal con el epicureísmo es que para este la felicidad aglutina a los placeres particulares y se convierte en el fin. Por esta razón, la amistad suele ser un finpreciado debido a la seguridad y felicidad que da, a pesar de los posibles dolores que cause. En cambio, la amistad del hedonista cirenaico no puede existir por sí misma, pues tan solo se busca por el placer inmediato. Esta oposición entre el modelo hedonista cirenaico y la felicidad epicúrea serán objeto de análisis por parte tanto del teórico crítico Herbert Marcuse como del utilitarista francés Jean-Marie Guyau. La diferencia entre el hedonismo cirenaico y el epicureísmo es el punto de partida para comprender cómo es que este último marca una influencia para los utilitaristas y la modernidad en general. Además, ayudará a comprender el papel fundamental de la razón en la filosofía de Epicuro. En *Cultura y sociedad* (1967), Marcuse dedica un apartado al análisis y contraste de la escuela cirenaica y la epicúrea, considerándolas como dos representantes del hedonismo en la filosofía antigua. Ahí da cuenta de las profundas diferencias entre estas dos formas de hedonismo y comienza su reflexión apuntando hacia el problema de la inmediatez cirenaica que se contrasta con el cálculo a futuro epicúreo. También Jean-Marie Guyau hace lo mismo en *La Moral de Epicuro* (1907), aunque él hace desde un principio mayor hincapié en diferenciar al epicureísmo del hedonismo, asociándolo más bien de inmediato con el utili-

tarismo. Para fines expositivos distinguiré entre hedonismo cirenaico y epicureísmo, ya que considero que las diferencias entre ambas escuelas son de la suficiente profundidad como para considerar al epicureísmo como algo distinto al hedonismo.

En la propuesta cirenaica se opta por sentir los placeres de manera tan frecuente como sea posible y así satisfacer las necesidades e instintos del ser humano. Estos no pueden postergarse en función de un cálculo final que otorgue una felicidad estable y duradera en el tiempo. Existe en la escuela cirenaica un rechazo a la felicidad, se encuentran atrapados en la inmediatez. Los cirenaicos adquieren así un tipo de posicionamiento y compromiso frente a la realidad dada: “Al remitir la felicidad a la entrega inmediata y al placer inmediato, el hedonismo es fiel a las circunstancias que se encuentra en la estructura misma de la sociedad antagónica” (Marcuse, 1967, p. 100). Guyau, al igual que Marcuse, señala que la diferencia principal entre Epicuro y Aristipo, entre el hedonismo y la felicidad epicúrea, era el cálculo y administración de los placeres a lo largo del tiempo. El hedonismo de Aristipo se abstrae del tiempo, se abstrae al momento, a lo inmediato. Es, en efecto, una inclinación más disoluta. Ahí los fines perseguidos son particulares, “tanto como hay placeres particulares” (Guyau, 1907, p. 49). La felicidad del epicureísmo es *el placer*, mientras el hedonismo cirenaico o inmediato se inclina a la multiplicidad de *los placeres*. En sus respectivos fines uno y otro cambian su enfoque. En uno el fin es la generalidad de la felicidad que disciplina y articula los placeres individuales. Mientras que el enfoque cirenaico es el de los múltiples fines sin los cuales el compuesto de la felicidad no podría existir.

Lo que está en juego en el pensamiento de Epicuro son las ideas precursoras de un hedonismo más sofisticado. Se trata del utilitarismo, en donde los placeres particulares cumplen una función en la cuenta final de la felicidad. John Stuart Mill, en *El Utilitarismo* (2014), adopta la misma definición de felicidad que el epicureísmo: “Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor” (p. 60). El dolor es parte fundamental del cálculo para la felicidad. En él ya hay un reconocimiento de que los fines también pueden ser entendidos como “medios para la promoción del placer y la evitación del dolor” (p. 61). Los fines son lo deseable, es decir, el placer y la ausencia de dolor. Tenemos entonces que el placer es fin y medio. Por mucha importancia que se le dé, siempre puede desplazarse hacia una preocupación posterior, subordinarse a otra forma de placer. Marcuse identifica esto como la introducción en el epicureísmo de un tipo de placer verdadero, un intento por conciliar verdad y felicidad. El papel de la razón desplaza entonces a la importancia de la sensibilidad: “La razón,

que es la que hace posible apreciar el valor de un placer instantáneo y del dolor subsiguiente, se transforma en árbitro del placer e incluso en placer supremo” (Marcuse, 1967, p. 104). La función de la razón es la de evaluar cada placer particular e inmediato que Aristipo consideraba fin en sí mismo. La tranquilidad o ataraxia del sabio epicúreo consiste en someter el placer por medio de la razón.

Encontramos otro aspecto contradictorio de la filosofía epicúrea. Mientras que es una filosofía que se inclina por el individuo y lo particular, este individuo humano debe aprender a administrar racionalmente la heterogeneidad de sus apetitos y de ello depende alcanzar la meta propia del sabio epicúreo. Su autonomía se encuentra reglamentada. Toda su preferencia por lo singular termina por subordinarse a la generalidad de un proyecto. Más tarde el utilitarismo hará lo mismo con toda felicidad de los individuos a razón de la felicidad de la totalidad de la especie. En el hedonismo inmediato de Aristipo, por otra parte; se debe “hacer nuestra voluntad tan variable y tan fugitiva como los placeres que ella desea” y, continua Guyau, “fraccionarla entre mil fines sin poder ligar a ninguna unidad todos esos fragmentos dispersos” (1907, p. 49). Aunque el francés no lo haga explícito, parece que, en este mismo acto, la voluntad misma desaparece. Y esto es así para las dos formas de hedonismo aquí tratadas. Si no hay unidad, la voluntad del individuo se disuelve, pero si se reglamenta, parece que su libertad, tan preciada por el epicúreo, queda restringida. “La previsión, que presidiera a las acciones, las subordinaría a una regla y las subordinaría a un fin superior, le parece a Aristipo una tortura y, según su propia frase, una servidumbre” (Guyau, 1907, p. 49). En el acto del hedonista de renunciar a la previsión, observa Guyau, se hace esclavo del presente.

Pero es el modelo epicúreo el que siempre ha sido de agrado al espíritu ilustrado, adepto a la planeación y el cálculo. Este, en palabras de Guyau, “produce una libertad más grande que el desorden y la usurpación de las pasiones entre sí” (1907, p. 50). La recuperación utilitarista del epicureísmo se encarga de asimilar la libertad al orden y de ampliarle al individuo el campo de observación de sí mismo para su proyecto de felicidad. De lo contrario, la voluntad quedaría limitada debido a que se ha decidido “prohibirle mirar adelante o hacia atrás, impedirle, en una palabra, el reconocerse en el pasado y proyectarse en el porvenir” (p. 50). No se puede dejar de observar una predilección por el continuo temporal, que se le debe transparentar a la conciencia hacia adelante y hacia atrás, en donde no puede existir incertidumbre.

Para darle certeza al individuo y su unidad, Epicuro, tan adepto a las equivalencias, decide deshacer la equivalencia de los placeres y los distingue, los

coloca dentro de una jerarquía. En este punto encontramos el sustento innegable del epicureísmo como precursor del utilitarismo:

Desde que el placer, en vez de ser considerado como un fin inmediato, se convierte, fecundado por la idea de tiempo, en un fin verdaderamente último y final, propuesto por objeto y término a la vida entera, toma un nuevo nombre, y la doctrina de la voluptuosidad se transforma en doctrina de la utilidad (Guyau, 1907, p. 51).

Este cálculo y reglamentación autónoma es interpretada por el utilitarismo como libertad: “dados un dolor o un placer presentes, la doctrina utilitaria de Epicuro nos deja dotados de cierta libertad frente a ellos” (1907, p. 53). La posibilidad de absorberlos en el cálculo se interpreta como libertad debido a que se asume como un control autónomo de lo que nos viene del exterior, lo que nos afecta del mundo.

En este punto, al utilitarista no le queda más opción que admitir la inversión de medios y fines⁵. Cada placer en su particularidad es un bien en sí mismo, no obstante:

Si se compara el bien que cientos placeres encierran con el mal que producen, es prudente el rechazarlos, como medios imperfectos, como malos instrumentos: siendo enteramente buenos por sí mismos, dejan de ser fines por sí mismos; esta es una aparente contradicción que, sin embargo, aceptan Epicuro y todos los utilitarista (Guyau, 1907, p. 52).

Lo que Guyau explica es que el paso entre fin en sí mismo y medio o instrumento que cada placer particular tiene depende del rendimiento que genere en la felicidad o ataraxia del futuro. Los placeres individuales se vuelven instrumentos, medios encadenados y asimilados a la maximización del placer. El dolor se vuelve también aceptable, debido a su función en el cálculo final de la felicidad. Lo que el mal del dolor representaba como contrario radical del placer es convertido en aceptable en tanto que se asimila también como medio para maximizar el placer futuro. Es el sufrimiento del mundo como sacrificio a la astucia del sabio epicúreo o al utilitarista que busca la felicidad. Pero la ataraxia,

⁵ Recordemos lo dicho por el propio Mill acerca de que las cosas son deseables “ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor” (2014, p. 61). Ya encontramos aquí la inversión operando.

como equilibrio logrado por medio de la inteligencia, es demasiado frágil. Si se comete cualquier error mínimo en el cálculo de los placeres postergados y los dolores admitidos como inversión, lo que debía llevar a la felicidad termina por conducir a la desgracia. La inteligencia tenía que ser el instrumento para la felicidad, pero de nuevo el utilitarismo nos conduce a la inversión de medios y fines. Sin la inteligencia, que evalúa los placeres y dolores particulares, la inmediatez de estos aniquilarían al individuo y su pretendida unidad. La felicidad pasa a ser sacrificada si la inteligencia falla en su cálculo con tal de que esta continúe operando: “He aquí, por tanto, una importancia extraordinaria atribuida de repente, en la doctrina utilitaria, a la inteligencia; ésta conserva siempre, es verdad, su lugar de medio; pero sin este medio, no se puede ya de ningún modo alcanzar el fin” (Guyau, 1907, p. 53). El siguiente paso, como de manera precisa advierte Marcuse, es que la operación del pensamiento se convierta en el placer mismo: “La razón, que es la que hace posible apreciar el valor de un placer instantáneo y del dolor subsiguiente, se transforma en árbitro del placer e incluso en placer supremo” (1967, p. 104).

El epicureísmo, que había optado por lo particular, por el individuo, por el átomo, termina por inclinarse hacia la totalidad. Y el proyecto utilitarista termina por asimilar el placer particular a la felicidad y la felicidad individual a la de la especie. Guyau mismo caracteriza esta relación entre lo particular y la totalidad en Epicuro, quien, a sus palabras, nos propone: “un bien que rebasa y engloba todos los bienes particulares, un *todo*” (1907, p. 53). El papel de la razón y su relación con el ideal de felicidad mantiene “la tendencia a rebasar todo objeto particular” (p. 53). El sujeto debe dominar sus pasiones cuando las hace “entrar en el *todo* de la vida” (p. 54). La tranquilidad epicúrea es posible solo gracias al orden y dominio que la inteligencia pone sobre el mundo. Probablemente estamos ante lo que el epicureísmo aportó con mayor claridad a la modernidad. Sin embargo, el papel de la razón en la filosofía del jardín podría ir más lejos de lo que se plantea a partir de su doctrina utilitaria. En el cuarto capítulo tendremos que concebir la razón epicúrea más allá de sus posibilidades como cálculo y planeación de los placeres. Por lo pronto, hace falta detenerse en un último aspecto de la influencia de Epicuro en la modernidad. Eso nos proponemos en el siguiente apartado. Se trata de su inclinación por la desmitificación y la incredulidad ante las supersticiones que fue traducida como la incredulidad ante la religión. Esto nos llevará a una breve reflexión sobre la relación del cristianismo y el epicureísmo.

Epicuro como moderno: desmitificación, cristianismo y la incredulidad epicúrea

Epicuro ha sido ubicado en la primera línea de ataque de la Ilustración a sí misma. El ataque al realismo y los universales de la Ilustración Griega⁶, pero también del llamado oscurantismo religioso medieval. El contexto del helenismo guarda algunos rasgos que permiten pensar también el contexto propio de la modernidad. Se ha dicho que el helenismo fue una época individualista al menos respecto a lo que sus escuelas de pensamiento se refiere. Ante el contexto político de aquella etapa, como ya se revisó, las reflexiones se inclinaron al sujeto y sus posibilidades de salvación ante un escenario hostil. Lo que buscaban desesperadamente era la tranquilidad del individuo. Esta inclinación subjetivista podemos observarla también en la modernidad. Aunque por razones distintas, la búsqueda de la autonomía individual, la defensa de su poder contra los escenarios adversos también ocupó las reflexiones políticas en esta época.

En la modernidad este vuelco hacia *sí mismo* se encuentra en estrecha relación con la forma en que Horkheimer y Adorno describen en *Dialéctica de la Ilustración* (1998) la relación del ser humano, tanto en su individualidad como en términos de especie, con la naturaleza y el mundo al que se enfrentaba. Si bien esto guarda importantes distancias respecto a la Ilustración en su configuración griega, el epicureísmo representa un precursor importante de algunas nociones de la Ilustración Moderna.

Ya revisamos la cuestión del utilitarismo en el apartado anterior, pero el aspecto principal a tener en consideración es la confrontación epicúrea contra la superstición y el mito, producto de su lucha contra el temor. En la misma tesitura se encuentra la confrontación contra la necesidad y el destino. Recordemos que la crítica de Epicuro al determinismo y a favor de la libertad de la naturaleza respecto a la posibilidad de postular varias hipótesis consideraba “cosa de locos” (2012, p. 84) dar una sola explicación cuando los fenómenos establecen la posibilidad de varias explicaciones. Esto era propio de quien “se obstinan en no dejar nunca a la naturaleza divina libre de la esclavitud de unas tareas” (p. 85). Este determinismo no se encontraba relacionado solamente con la superstición, sino también con la racionalidad naturalista: “Porque era mejor atenerse a la explicación mítica de los dioses que ser esclavo del Destino propugnado por los naturalistas” (p. 91). Este tipo de destino era totalmente ineludible, mientras que con los dioses se podía negociar mediante los sacrificios y los favores. Encontramos en esta crítica una idea cercana a la expuesta por Horkheimer y Adorno:

⁶ Esto será profundizado en el apartado 3.1.

De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta (1998, p. 80).

Por una parte, la filosofía de Epicuro va más lejos que la propia Ilustración Moderna al advertir la forma en que el propio movimiento ilustrado deviene en la necesidad de la que quería escapar. Por otra parte, esta persecución del mito supone la misma inercia de la Ilustración de buscar el empoderamiento de la autoconciencia contra su objeto. En el epicureísmo esto se encuentra dirigido a procurar la ataraxia, la imperturbabilidad del sabio. Este representa ir contra el temor que causa la creencia en la intervención de los dioses, la eternidad de los astros y la muerte. La superstición y las creencias míticas causan miedo, pero también limitan la racionalidad del sujeto. La posibilidad, que se plantea el epicúreo, de pensar contra las opiniones y convenciones que atemorizan al ser humano es, sin embargo, algo propio de la tendencia ilustrada de “liberar a los hombres del miedo” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 59). No es sino el programa ilustrado del “desencantamiento del mundo” (p. 59). Y en el epicureísmo esto queda limitado al ejercicio del sabio que se abstrae del mundo, que es la figura que tiene ya lograda su ataraxia, que ha vencido el miedo. La conciencia ilustrada busca vencer el temor a la naturaleza hechizada asimilando a su objeto y lo hace mediante la equivalencia. El atomismo es muestra de cómo la Ilustración convierte “las cosas a materia” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 63), su particularidad se pierde en tanto que se intenta dar cuenta de ella misma en la particularidad nominalista de cada fenómeno, cada experiencia y cada “espécimen de la materia” (p. 63) en cada átomo como equivalencia. Debido a estos elementos, Epicuro aparece como uno de los ilustrados griegos que tuvieron más de una cosa que aportar en el proceso ilustrado moderno.

En el renacimiento este proceso de desencantar el mundo tenía como adversario y objetivo principal al cristianismo. Mientras la lógica mercantilista se expandía, tenía lugar otro proceso que fue igual de determinante para la Ilustración moderna, fue el proceso por el cual el cristianismo y su poder intelectual fueron siendo desacreditados. El epicureísmo, como veremos, tendrá un papel clave en tal desacreditación. Sin embargo, durante el periodo romano la escuela del jardín y el cristianismo mantuvieron una relación mucho más compleja.

Según Farrington (1983), en el temprano cristianismo, antes del decreto de Constantino que convertía al cristianismo en una religión oficial, autorizada,

en el imperio, “los epicúreos y los cristianos tenían mucho en común” (p. 196). Tanto el cristianismo como el epicureísmo eran proyectos universalistas. Sobrevivían en comunidades apartadas y se encontraban en una relación tensa con el orden político existente, cuestionaban sus divisiones, sus leyes, sus jerarquías, su forma de socialización. Ambos tenían métodos similares de propaganda y de comunicación de sus comunidades, sobre todo de manera epistolar. Farrington va más lejos y afirma que “como el movimiento epicúreo había nacido tres siglos antes, es probable que los cristianos copiaran sus métodos” (p. 196). También se refiere a la descripción que rescata de Luciano de Samósata, en donde epicúreos y cristianos comparten causa en contra de los cultos y supersticiones paganas: “Luciano nos ha mostrado a los cristianos y a los epicúreos de todo el imperio unidos por una suerte de camaradas de la rebelión contra los oráculos, los misterios y las mitologías del mundo pagano” (p. 185).

Guyau (1907), por su parte, se inclina mucho más a la anti-religiosidad epicúrea que era notable ya desde el contexto romano. Cuando los romanos entraron en contacto con el pueblo griego “la primera doctrina que fue expresada en lengua latina fue la doctrina esencialmente antireligiosa de Epicuro” (p. 20). Hasta el cristianismo, el epicureísmo fue resistencia a todo tipo de religiosidad. Desde el punto de vista de Guyau, esta anti-religiosidad nunca fue matizada, ni parece importar demasiado que el epicureísmo estuviera lejos de ser estrictamente ateo. Él ya percibe con claridad la modernidad en las manifestaciones epicúreas: “Epicuro y Lucrecio tienen ya el espíritu científico y positivista de los modernos utilitarista” (p. 22). Estos negaban todo milagro y los sentimientos religiosos y místicos.

Farrington explora la relación que mantenía el epicureísmo con la religión desde su surgimiento. Y la postura que mantuvo desde este inicio marcó su papel en la historia. Mientras que tanto platónicos, aristotélicos y estoicos se encontraban a favor de que el Estado tuviera control de las creencias de los ciudadanos y a favor de una síntesis de la religión y la política, dentro del movimiento epicúreo “era una cuestión zanjada la distinción entre Estado y religión” (1983, p. 95). De tal forma la filosofía del jardín se encontraba sola en este respecto. Según Farrington, de este posicionamiento surge “la acusación que se hizo a Epicuro y sus seguidores de ateos” (p. 95). Tras el triunfo del cristianismo y la disolución del epicureísmo la disputa quedó superada en contra del posicionamiento de los últimos. Pero la postura epicúrea regresaría como anti-religiosidad y ateísmo. Sin embargo, en lo que el epicureísmo se adelanta a la Ilustración Moderna no fue en dicho ateísmo teórico, sino en la secularización del Estado, en la separación de la religión y la política. Esto era tan escandaloso, y casi en los mismos términos, a nivel práctico, como la afirmación de que los

dioses no tenían nada que ver con nosotros, ahora a nivel tanto personal como público. No se trataba de negar la existencia de estos. A esto se debe la relación posterior del cristianismo con las distintas escuelas filosóficas griegas:

Los platónicos, los aristotélicos y los estoicos eran vistos con buenos ojos por haber contribuido, según el criterio cristiano, en la definición de las partes esenciales de la *Preparatio Evangelico*. Entre tanto, Epicuro es rechazado. Epicuro es el ateo, el materialista, el maestro para quien el placer equivale al bien sumo (p. 198).

El cristianismo terminó no solo por imponerse en el escenario romano, sino que dominó durante la edad media. El epicureísmo no llegaría a ser rescatado hasta el renacimiento. Hasta entonces el epicureísmo sobrevivió como el grupo de los incrédulos y anti-religiosos: “a pesar del triunfo del cristianismo, quedó siempre algún rasgo del epicureísmo que se confundía, por último, con el espíritu de la incredulidad” (Guyau, 1907, p. 220). La intensa preocupación epicúrea por la libertad, junto a su rechazo a la religiosidad, fueron de especial importancia en la Italia de Pierre Gassendi en pleno renacimiento entendido como una época que “oscila entre el epicureísmo rejuvenecido y el cristianismo aviejado” (Guyau, 1907, p. 224). Gassendi fue el responsable de la plena restauración del epicureísmo. Para el renacimiento era sorprendente observar una secta, profundamente anti-religiosa e incrédula, en contraste con la cercanía que tenían los estoicos con la creencia en la intervención divina. Así que llamarles epicúreos a los incrédulos era parte de toda una forma despectiva de referirse a los *libertinos* de pensamiento. Los epicúreos, en este sentido, seguían siendo cerdos para la autoridad religiosa. Pero, al mismo tiempo, se convertían en los nuevos ejemplos de libertad del pensamiento. La libertad de la autoconciencia individual comenzaba su rebelión contra la censura religiosa.

De nuevo esta escuela era asociada con una resistencia marginal, aún restringida y despreciada intelectualmente por la mayoría. Es aquí en donde esta sinrazón que se dio durante el helenismo toma la potencia para convertirse en otra cosa, quizás una alternativa. No fue la igualdad y el pacto epicúreos los que lograron sobrevivir a la Atenas del periodo alejandrino, ni fueron la continuidad de estos primeros epicúreos del jardín los que sobrevivieron para ver otro mundo distinto. Tuvieron que pasar muchos años para que estas ideas pudieran encontrar un nuevo potencial emancipatorio. Sin embargo, la Ilustración moderna buscó en la griega su venganza al cristianismo recuperando la igualdad de la falsa cuenta ateniense y asimilando al epicureísmo en el nomina-

lismo y el utilitarismo. Mientras todo el proceso de expansión de la *economía de mercado* tenía lugar, el epicureísmo como resistencia ilustrada también comenzaba su contagio desde los poros de la sociedad. “Los griegos han muerto. Pero el epicureísmo ha resucitado en el cambismo económico y en el atomismo de la sociedad burguesa, subvertido en su sentido polémico y apto, en lo sucesivo, para justificar los subjetivismos del contrato” (Markovits, 1975, pp. 104).

Pero que la recuperación del epicureísmo como nominalismo y utilitarismo sea la única posible de rescatar es algo que puede ser puesto en entredicho ¿Realmente es el epicureísmo, en tanto que atomismo, el adelanto de la igualdad abstracta, de las fichas intercambiables, del individualismo? Puede ser que el paralelismo entre el atomismo y todo el discurso moderno no vaya más allá del cálculo de los placeres y de entender los átomos como especímenes de la materia, como cantidad abstracta. Esto abre la puerta a los problemas que se tendrán que desarrollar en el siguiente capítulo: si el epicureísmo poco tiene que ver con la modernidad capitalista, si es radicalmente ilustrado en un sentido completamente distinto, el clinamen y la posibilidad abstracta deben ser cruciales para una interpretación crítica del epicureísmo.

III

Del Epicuro moderno al Epicuro de Karl Marx

El problema del nominalismo con Epicuro

La lectura tradicional de Epicuro como proto-moderno se basa en verlo como un temprano nominalista y empirista. Esta lectura es bastante razonable y sin duda no faltan argumentos para considerarlo ambas cosas. Más que buscar una refutación de esta lectura, se busca poner atención en los puntos problemáticos que surgen a partir de ella. Pero, sobre todo, se busca algunos problemas en general del nominalismo y establecer cómo esta polémica es necesaria para comprender una recuperación crítica del epicureísmo. Para fines expositivos, usaré la versión de Mauricio Beuchot (1981) como representativa de esta postura.

Hasta ahora, tan solo hemos mencionado muy brevemente la persecución de la Ilustración a los universales y cómo el Epicuro nominalista es usado en esta contienda. Las ideas platónicas buscan ser un sustento del mundo fenoménico, siempre cambiante y caótico, para posibilitar el conocimiento. Horkheimer y Adorno ya dan cuenta de la reacción ilustrada ante estas entidades abstractas:

Pero la Ilustración reconoció en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica a los antiguos poderes y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales. En la autoridad de los conceptos universales cree aún descubrir el miedo a los demonios, con cuyas imágenes los hombres trataban de influir sobre la naturaleza en el ritual mágico (1998, p. 62).

El problema más referenciado que surge de esta solución platónica es la disociación del mundo. Las cosas sensibles y concretas terminan siendo consideradas simplemente como una *sombra* de aquello que el ojo del alma ilumina como ideas perfectas y eternas. Beuchot (1981) ofrece dos ejemplos adecuados para entender lo determinante que eran estas ideas. Las matemáticas terminan siendo, como ideas, la equivalencia formal y operativa que aglutina todos los

fenómenos concretos o imágenes de la experiencia a partir de las cuales surge. Es decir, la formalización matemática termina por ser más auténtica que los fenómenos u objetos que formaliza, pues ella los reúne y les quita su pobre carácter particular e imperfecto. En la ética, los criterios e imperativos, también en tanto que ideas, deberían determinar, normar o regir el comportamiento que debe ir más allá de la sensibilidad y sus inclinaciones inmediatas. Es en este sentido que esas ideas son más reales que el conjunto de diversas cosas a las que refiere y, todavía más importante, ese conjunto diverso termina siendo la idea misma que les aglutina. En este realismo o teoría de los universales (las ideas platónicas), el caso singular se subordina a la generalidad o universalidad de la idea, contrario a la inclinación epicúrea por la singularidad del átomo o del dato sensible. En este punto, convendría ser anacrónicos en nuestra explicación: las ideas platónicas son propuestas como lo que podríamos entender en términos del *sentido común* de una comunidad, es decir, lo que haría interpretable y comprensible el mundo a la especie humana, al conjunto de sus muy heterogéneas y particulares experiencias. Pero nuestro anacronismo se hace evidente cuando sabemos que, para Platón, las ideas no eran solamente el *sentido*, y mucho menos en términos de un significado que se construye y muta por medio de las relaciones de una sociedad, es decir, a manera de la convención epicúrea. Por el contrario, las ideas eran una propuesta ontológica, existían como tal en un mundo escindido al sensible. No obstante, este anacronismo irá mostrando su pertinencia en el desarrollo de este capítulo.

Es momento de ir a un segundo problema, también muy conocido, surgido de la propuesta platónica: el problema del tercer hombre. Se trata de un problema que provoca un regreso infinito. Lo que resulta intolerable de este problema –o, mejor dicho, del infinito– es algo similar al problema de la conciencia cuando se enfrenta a la multiplicidad cambiante del mundo objetivo que se le presenta fenoménicamente a sus sentidos y que era lo que estas ideas buscaban subsanar, a saber, el hecho de ser incomprensible e incommensurable. En otras palabras, el hecho de que se le resiste a la conciencia ilustrada que busca clarificar y simplificar la compleja multiplicidad del mundo. Beuchot buscará comprender el problema de los universales como la discusión filosófica que tiene lugar como reacción a este regreso infinito. Sin embargo, aquí se contrastará ese tratamiento del debate de los universales al abordar el problema del tercer hombre como la tensión o relación dialéctica entre unidad y pluralidad:

...si el hombre individual y concreto participa del hombre universal y perfecto, este último introduce una pluralidad que debe ser reducida a la unidad, por eso aun el hombre perfecto, a su vez, debe participar de otro hombre más

perfecto, pero si se introduce este tercer hombre, sigue habiendo pluralidad, y debe intervenir otro para realizar la unidad, pero este exige otro que reduzca a la unidad esa nueva pluralidad, y así se desencadena una regresión infinita (Beuchot, 1981, p. 40).

El propio Platón en su madurez fue quien advierte este problema en su *Parménides* (1988) y es precisamente esta regresión al infinito lo que tanto él, como Aristóteles, como gran parte de la tradición, querían evitar. No solo se trata de que, como sin-sentido o absurdo⁷, este problema se resista a la necesidad de la conciencia de aprehender todo lo *otro*. Se trata, también, de cómo esa conciencia requiere erradicar la multiplicidad, reivindicada, en su infinitud, por el epicureísmo: “Y hay que dar por garantizado también que el universo es infinito tanto en el número de cuerpos como en la magnitud del vacío” (Epicuro, 2012, p. 52). Horkheimer y Adorno (1998) ven en lo Uno (el *sí mismo*) la necesidad de absorber, por medio de la síntesis, toda la diversidad exterior, todas las diferencias, de la misma forma en que la unidad ideal platónica siempre es perseguida compulsivamente al enfrentarse a la imposibilidad de su propia auto-identificación que abre la posibilidad de la pluralidad y de la cual requiere una vez más recomponerse asimilando la diferencia expulsada de sí misma.

Es el punto en el que consideramos la relación entre unidad y pluralidad como una tensión dialéctica cuando aceptamos lo que para Beuchot es un *absurdo*, es decir, el regreso al infinito. Sin embargo, hay que aclarar que aceptar este regreso circular, el *absurdo*, supone aceptar el infinito solamente en el muy específico sentido en que no deberíamos buscar cerrar la tensión dialéctica o la ineludible contradicción entre unidad y pluralidad. Es infinito en el sentido de una contradicción permanente. Se admite la necesidad del concepto, que busca encadenar una serie de cosas heterogéneas, y al mismo tiempo su imposibilidad de agotarlas. Pero, sobre todo, la perspectiva dialéctica no separa la realidad en dos, que es uno de los problemas clásicos señalados al idealismo platónico y que, como veremos más adelante, el nominalismo repite en secreto. Esto nos tiene que recordar el propósito negativo de este libro al no cerrar las contradicciones y, en el mismo tono, al carácter dialéctico del epicureísmo que buscamos rescatar. Pero también nos tiene que llevar a la forma en que el epicureísmo admite la contradicción dialéctica y con ello se aproxima de forma diferente a los dos problemas surgidos de Platón. Mientras, el nominalismo,

⁷ “el problema principal de la teoría platónica de los universales es que llevan a regresión infinita, lo cual la hace absurda” (Beuchot, 1981, p. 42).

no solo mantiene la realidad dividida en dos, sino que, al hacerlo, soluciona el problema del tercer hombre pero solo negando la posibilidad de conocimiento del mundo material al que no tenemos acceso.

Dentro de la lectura que hace Beuchot de los universales desde el problema del tercer hombre, Epicuro es posicionado como el nominalista y empirista que renuncia a la universalidad y se inclina a la particularidad extrema: “Tradicionalmente se ha considerado a Epicuro como el nominalista de la antigüedad. Dado su materialismo, su empirismo y su concepción de la naturaleza como un conjunto de átomos corpóreos, se tienen motivos suficientes para considerarlo así” (1981, p. 43). Podemos decir que la exposición de la teoría del conocimiento en Epicuro –de manera más precisa, su canónica– pareciera ser estrictamente materialista. Incluso podría apreciarse como una explicación propia de un materialismo mecanicista. Los átomos que emanan de los objetos, llamados simulacros o arquetipos (Epicuro, 2012, p. 56), chocan con los átomos de nuestro cuerpo, generando así la experiencia. Estos átomos se disponen de alguna manera dentro del sujeto, generando imágenes que tenemos de los cuerpos compuestos, que son a su vez corpóreas, materiales, aunque sutiles, como el alma epicúrea que es material también:

luego, la imagen que irrumpe en nosotros produce, en razón de ese su movimiento veloz, la impresión de un todo único y continuo, y el conjunto de emociones que emanan del objeto base las conserva en sí misma en proporción al correspondiente impacto procedente del mismo objeto base, impacto que depende de la configuración profunda de los átomos en el interior del cuerpo sólido (Epicuro, 2012, p. 56).

Así, los predicados o propiedades que podrían llamarse universales (las ideas de Platón), no son entidades separadas de los cuerpos. Esas atribuciones son el cuerpo mismo, su naturaleza y, por tanto, siempre son individuales. De esta forma, Epicuro afirma que “nosotros vemos y entendemos las formas de las realidades objetivas por medio de la irrupción en nosotros de parte de estas realidades” (p. 55). Pero aquí sucede algo más que el puro proceso mecánico de la experiencia. Es de notar esa contradicción, que no escapa a la atención de Beuchot, de que esas propiedades individuales de cada cuerpo percibido son la única posibilidad que tenemos para hablar de universales: “Efectivamente, las propiedades esenciales no son naturalezas universales (...). Lo grave es que precisamente a partir de tales propiedades esenciales es de donde podría obtenerse lo universal” (1981, p. 46). Por una parte, las imágenes, los átomos espectrales de los simulacros que son objetivos, se quedan en el sujeto. Pero,

según la propia versión del nominalismo epicúreo de Beuchot, lo *esencial* es elaborado por el sujeto, no es objetivo. Cualquier universal que pueda ser concebido no tiene referente. Así que las imágenes parecen terminar siendo tan solo fantasmas encerrados, incomunicables, íntimos. Y ahí termina la influencia del proceso mecánico atómico, con los simulacros almacenados por siempre en la mente humana, sin la posibilidad de ser llevados al lenguaje o al conocimiento como actividad comunitaria, humana. Esto es lo definitorio del nominalismo, que lleva a la postulación de que, a pesar de todo el proceso mecánico de los átomos en la experiencia epicúrea, cuando comunicamos lo que son los objetos, nunca llegamos a las cosas *en sí*. Esta es la negación del conocimiento de las cosas en sí mismas que yace en el nominalismo y que implica dividir el mundo en dos, tal como lo había hecho el joven Platón. Parece que se habla más bien de Demócrito que de Epicuro⁸. Y esto no es extraño, puesto que se asocia inmediatamente al atomismo con el nominalismo y el mecanicismo, al mismo tiempo que a Epicuro se le considera con facilidad un simple repetidor de las ideas de Demócrito. Esto se debe, en parte, a que la lectura nominalista del epicureísmo tal cual acaba de ser expuesta, también va de la mano de su lectura como un empirismo radical. Ya que solo hay sensaciones particulares, se ignora por completo la vena radicalmente racionalista del epicureísmo. También Adorno lee el epicureísmo desde estas coordenadas: “Pone de relieve (Epicuro) mucho más fuertemente que Demócrito el momento de la percepción sensible, que es para él la fuente única y verdadera de conocimiento” (1977, p. 158). Incluso se le coloca “a la altura del sensualismo de Hume” (p. 158). Ante esta opinión generalizada del epicureísmo, cabe insistir en que se suele dejar de lado la cuestión de la convención a este respecto, que no se trata de un segundo momento, sino de lo que determina y media de antemano toda sensación. Además, ignora por completo el uso de la razón que implica, por ejemplo, en la ética epicúrea, una subordinación de las sensaciones placenteras a un cálculo. La sensación particular está ya asimilada a un cálculo racional a futuro que garantizaría la felicidad. Tal o cual sensación ya está evaluada de antemano. De la misma forma en que, con el lenguaje, los objetos que percibimos ya tienen una denominación racional. Pero el punto más importante es que la tesis del atomismo no se deriva de la percepción sensible, sino de una elección racional que busca establecer una convención, una hipótesis, contra la superstición, el miedo y el determinismo.

⁸ Esto será visto con claridad cuando se exponga la lectura marxiana del epicureísmo y la física de Demócrito.

Esta lectura nominalista-empirista ignora, por una parte, la contradictoria naturaleza de los simulacros epicúreos que son el objeto mismo que acaba de abandonar, emanar de, el objeto. Es el objeto que ya no *es*. Así que su traducción como *espectros* o *fantasmas* es particularmente adecuada y sugerente, sobre todo considerando que quedan encerrados en el sujeto⁹. No es ya el objeto *en sí*, sino el objeto *para* el sujeto. Ya no parece tan claro que, aunque aún materiales, los simulacros sean el cuerpo exterior, la entidad física postulada. Esto es otro salto más propio del epicureísmo. Por otra parte, lo que esta lectura también ignora es que el acto de elaborar lo *esencial*, los universales, difícilmente se puede pensar en solitario o desde cero, sin contexto preexistente. Nunca conocemos en el vacío. Esos universales son manejados por la comunidad y, por tanto, son determinantes en el momento en que el sujeto, con todo y su mecanismo atómico, tiene su encuentro con la realidad. El punto relevante y crucial no es solamente que la convención supone algo que no puede ser entendido por los mecanismos atómicos de la experiencia, sino que esta convención luego determina al mecanismo mismo. No se encuentra escindida una cosa de la otra. La realidad, atómica, de cuerpos compuestos, está ya intervenida por estas elaboraciones del *sujeto cognoscente*, que nunca es únicamente esto, es decir, solamente un espectador de la naturaleza. Esta intervención, podemos esperar, modifica la naturaleza misma, llena de átomos, y las disposiciones de cuerpos compuestos que a su vez chocan con los átomos del sujeto, generando otra vez el proceso de la experiencia. El problema de que las propiedades esenciales individuales sean la única forma de hablar de universales toma un camino distinto. Si alguna vez estas predicaciones individuales fueron *origen* y fuera posible siquiera hablar de ello en el proceso de evolución humano, esto se ha vuelto irrelevante. La experiencia ya no es pura, siempre es mediada por la convención, que de hecho es el sentido general que determinan los universales. Se trata de que esas elabo-

⁹ La conocida analogía de Frege en *Sobre el sentido y la denotación* (1973) puede ser de utilidad. En ella la luna sobre la que se apunta un telescopio representa el referente (perdido para el nominalismo), mientras que la luna reflejada en el telescopio es el sentido y la imagen retiniana es la imagen subjetiva. El sentido se encuentre entre las dos y precede, como cierto tipo de objetividad aún sin ser el referente mismo, a la imagen subjetiva. Si consideramos a los universales con la función del sentido, observamos una inversión respecto a la lectura de Beuchot. Antes de las particularidades de los cuerpos dadas por los simulacros, ya se encuentran los universales. De esta inversión se desea dar cuenta a continuación. Cabe mencionar que tampoco se busca suscribir la postura realista de Frege respecto a los universales.

raciones subjetivas de las predicaciones no tienen explicación en el proceso mecánico de la experiencia, porque ya están puestas por la convención. Esas elaboraciones no surgen de la nada. Habíamos dicho que las ideas platónicas tendrían que ser consideradas de forma anacrónica como el sentido de una comunidad, que se establece por medio de las relaciones sociales, pero que también es susceptible de cambiar a razón de dichas relaciones. Si podemos hablar de universales en algún sentido sería en este. En efecto, determinan y encadenan las experiencias particulares, pero no como entidades existentes separadas de la realidad humana. Tanto la postura nominalista como la realista ignoran la forma en que la convención determina las experiencias y cómo las experiencias, a partir de su carácter racional y social, pueden dar lugar al cambio de aquello que, en tanto que sentido común, relación social, es universal en el lenguaje.

Se debe aclarar también, que quizás el nominalismo tal como es presentado por Beuchot, no es la mejor presentación del mismo. Así que podríamos decir, muy brevemente, algunas cosas del nominalismo de Willard Van Orman Quine, el cual considero de mayor sofisticación. Páginas antes se dijo que Quine, al igual que Platón, terminaban aceptando la utilidad de los mitos. En el siguiente apartado veremos que esto no se encuentra tan alejado de posturas como la de Slavoj Žižek¹⁰ o la primera Escuela de Frankfurt, pero solo en el sentido en que estas entienden que remover el mito por completo implica la instrumentalización total, también mítica en tanto que destino, o bien se pierde la realidad misma en la que operamos, en el sentido ideológico. Pero para la radicalidad ilustrada epicúrea no puede haber cabida para el mito. La diferencia principal de las posturas críticas con Quine es, no obstante, el hecho de que, tal como afirma en *On what there is* (1953), la utilidad de un mito es elegida para adherirse a una ontología que nos dé el *esquema conceptual* más sencillo para ordenar el desorden de las múltiples particularidades de la experiencia. Es un criterio puramente instrumental que otra vez divide la realidad en dos. Quine sabe, como todo ilustrado, que el mito se esconde hasta el final, pero cuando lo tiene contra la pared lo deja existir, puesto que postula un más allá de la experiencia y los esquemas conceptuales. Si apelamos a cualquier criterio para evaluar los enunciados, es solo en tanto que queremos saber qué es lo que una doctrina dice que hay, no para saber directamente *qué es lo que hay*. Lo primero es el plano semántico, lo segundo apela a la pregunta ontológica de *¿qué hay?* Por esa razón Quine argumenta que para tratar temas ontológicos siempre se

¹⁰ Véase: *El Sublime objeto de la ideología* (2003).

termina discutiendo en un campo propio de la semántica. Pero el juego de los usos lingüísticos o notaciones son solo *significantes* en tanto que son traducibles unos con otros: “This play of notations can still be of utility –whatever utility it has already shown itself to have as a crutch for physicists and technologists. But utility need not imply significance, in any literal linguistic sense” [Este juego de notaciones puede, aun así, ser de utilidad –la utilidad que ya ha probado tener como muleta de los físicos y de los técnicos. Pero utilidad no implica significación en ningún sentido lingüístico literal] (Quine, 1953, p. 15). El lenguaje termina siendo, al igual que las matemáticas, un simple juego de notaciones sin significado: “En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 61). Al igual que la mercancía marxiana, su valor solo llega a realizarse en la circulación, en las relaciones mismas. El valor es solamente relacional, al igual que el juego del lenguaje. Quine queda encerrado en la semántica y, aun así, dice que hay algo ahí, que es un desorden al que tenemos que dar orden (un caos) como el demiurgo. Lo conveniente del mito es apelar a una hipótesis ontológica, por ejemplo, fisicalista, que dé sustento al juego de notaciones, pero que siempre es provisional y práctica. Para una postura dialéctica, la significación tiene otro tipo de relevancia, ya que no hay distinción entre el lenguaje y la adopción de una hipótesis ontológica desde el momento en que el primero sí es significativo y no se encuentra escindido del segundo, que nunca escapa de esta significación ni de las convenciones como sentido o relaciones sociales. Si se puede concebir el cambio de mito o bien el cambio de juego del lenguaje o de sentido es, en todo caso, de manera immanente a la realidad misma, porque esta no se encuentra escindida de esas relaciones sociales como cosa *en sí*, ni del desorden de experiencias particulares como si estas fueran puras o en bruto.

Convención y dialéctica entre el sujeto y el objeto en el epicureísmo

Hemos desarrollado el tema del nominalismo para mostrar cómo es que la lectura que desde este se hace del epicureísmo empobrece la canónica epicúrea al no considerar el tema de la convención y cómo esta media la sensibilidad humana. Se reconoce que, al menos en tanto que un sesgo o prejuicio, una opinión puede intervenir en las sensaciones: “echarás a perder por tu estúpida opinión también las restantes sensaciones, con lo que descartarás la totalidad de los criterios” (Epicuro, 2012, pp. 95-6). La omisión de este aspecto concibe a la canónica epicúrea como un empirismo mecánico y abstracto, que tiene lugar sin contexto, en donde sensaciones puras, provenientes de una naturaleza no intervenida, chocan contra el cuerpo vaciado de razón, opiniones o convenciones sociales que el epicureísmo nunca ignora.

Por otra parte, antes de entrar al tema de la convención epicúrea y la lectura marxiana de tal escuela, hace falta revisar brevemente otra consecuencia de la lectura tradicional del epicureísmo. Aunque Beuchot contrapone el realismo de la doctrina platónica de las ideas o universales al nominalismo epicúreo, que evitaría la asimilación que las ideas hacen de las sensaciones heterogéneas, este nominalismo conduce a un resultado similar de asimilación y homogeneización. En un primer momento podría parecer que esto es contradictorio con el hecho de que el nominalismo también repite la división del mundo al suponer una realidad más allá de los esquemas humanos. De hecho, ambos problemas son dos caras de la misma moneda. Ya habíamos aclarado en el apartado anterior que tanto el nominalismo como el realismo ignoraban la relación dialéctica entre la percepción y las ideas y el carácter social de estas últimas.

Pero cómo puede derivarse del nominalismo la asimilación del objeto y al mismo tiempo suponer que este se encuentra totalmente separado del sujeto, de sus esquemas universales que apenas pueden ordenar el caos y la heterogeneidad que nos resisten? Ya ha quedado claro que en Epicuro no existe una reducción del conocimiento de la realidad a lo que perciben los sentidos. Como su reflexión sobre el lenguaje nos puede ya dar una indicación, ya no tenemos esa relación material directa con las cosas. Incluso si en algún punto de la historia humana los nombres surgieran por alguna relación material directa y particular a cada pueblo, aquello que se ve y se percibe está mediado ahora por la convención, por un acuerdo general:

De aquí resulta también que los nombres surgieron al principio no por convención, sino que la propia naturaleza de los nombres, al experimentar por cada pueblo sentimientos particulares y al captar percepciones particulares, emite de una manera particular el aire conformado por y a medida de cada uno de los sentimientos y percepciones, con lo que en cualquier momento podría darse la diferencia lingüística según los distintos lugares que ocupaban los pueblos.

Y sucedió que más tarde cada pueblo convino por acuerdo general en fijar nombres particulares con vistas a que las expresiones resultaran en el momento de ser expresadas menos equívocas entre sí y más breves (Epicuro, 2012, p. 68).

La generalidad de tal acuerdo asimila cada percepción particular con la cual en cada pueblo se emitió el aire del habla. Y mediante tal generalización es que tiene lugar el conocimiento del mundo, en donde el sujeto se encuentra con las cosas ya etiquetadas por la denominación de la convención. Esta convención es práctica, como explica Epicuro, tiene como finalidad hacer las expresiones

menos equivocadas. Pero cuando se ignora este hecho, pensando que el conocimiento es reductible a la sensación, el individuo no puede tener una distancia crítica con tal convención, con las reglas de dicha denominación meramente práctica. Un sujeto sin esta distancia crítica se encuentra confiado en la autenticidad y originalidad de sus percepciones. No puede poner en cuestión cuando, por ejemplo, la denominación es impuesta por un grupo: “Y respecto a algunos objetos no conocidos de la masa sucedió que el grupo que los conocía, al tiempo que los introducía entre la masa, aportó con ellos sonidos obligados a ser pronunciados por todos” (Epicuro, 2012 p. 68). Así describe Epicuro la supremacía del sentido colectivo sobre la experiencia individual. Pero inmediatamente después describe el uso de la razón como distancia crítica de tal denominación, en lo que llama denominación racional, haciendo uso de un cálculo racional: “pero otras personas, tras elegir por un acto de cálculo racional en sustitución de aquellos sonidos otros adecuados al significado principal, explicaban esos objetos por esta denominación racional” (p. 68). Si consideramos que a Epicuro le preocupaba la libertad y se enfocaba sobre todo en la autonomía del individuo, es completamente razonable entender su preocupación por la distancia crítica propia de la denominación racional. Para los placeres y la felicidad también será importante otro cálculo racional que va a procurar la ataraxia del sujeto, la divinidad de su autonomía.

Pero tal concepción empirista radical no solo deja indefenso al sujeto frente a la denominación del acuerdo general. Este empirismo, a lado de la concepción nominalista, considera que la diversidad de las sensaciones representa una negación a la determinación de los universales. Pero si entendemos estos universales como el *sentido* en términos de relación social, su negación inmediata a razón de la experiencia los deja realmente intactos en tanto que considera, equivocadamente, que tales experiencias escapan de la convención social, que no es sino la universalidad como operatividad social de ciertas ideas. No lo sabe, pero mediante la reivindicación ingenua de sus percepciones no hace sino reivindicar los universales que son operativos socialmente. Por ello ambas posturas, la nominalista y la realista, quedan atrapadas en los mismos problemas. El nominalista abandona la idea de los universales como algo impuesto y separado de la realidad, pero solo para terminar atado y sin armas críticas para enfrentarse a lo que de universal e impuesto tiene la convención social. La persecución que la Ilustración he emprendido contra los universales no ha sido entonces del todo exitosa. Esta busca la síntesis tanto como aquellos. La idea de que la conciencia ilustrada, ya emancipada de los universales, puede acceder por medio de la experiencia al mundo en su inmediatez y aprehenderlo para sí, por medio de un esquema conceptual, representa la misma trampa de la totali-

zación. Se considera que tal esquema conceptual es elegido de forma autónoma y pragmática. Esto es, a manera de lo que encontramos en Epicuro como acuerdo práctico o denominación práctica. Pero este acuerdo encuentra como útil aquello que ya se encuentra establecido por el sentido común dominante, por la convención social ya operante. No hay una revisión de dicho esquema por medio de una racionalidad crítica. Tal como la denominación racional epicúrea marcaría una distancia crítica en la cuestión del lenguaje. Esto es lo que Epicuro propone por medio de la multiplicidad de hipótesis: proponer otras posibilidades. La hipótesis de que hay átomos, vacío y un movimiento indeterminado de desviación que asegura la libertad, es ya una polémica contra la convención social operante de los supersticiosos, pero también de los naturalistas deterministas. Así que, por una parte, encontramos aún viva la pretensión de asimilar el objeto por parte del sujeto, al mismo tiempo que establece una distancia incognoscible con el mismo, y, por otra parte, encontramos la asimilación del conocimiento a la convención social dominante. Lo que antes podía parecer contradictorio ahora toma total sentido. Si el objeto es incognoscible en el fondo, es porque el sujeto experimenta la realidad social y sus convenciones como algo que no puede intervenir, así que deja intacta la realidad sometién-dose a sus esquemas prácticos con los que se aproxima al mundo. Esta forma de aproximarse al mundo, a la naturaleza, deja a esta, el objeto, como una alteridad radical del sujeto a la que debe someter, que debe dar forma mediante sus esquemas. Necesita entonces controlarla y dominarla en tanto que caos totalmente externo de sí mismo. Busca reunirse con lo que se ha percibido como separado, pero lo hace aún en tanto que separado, como dominación. La preocupación ilustrada por no dejar que nada escape de la conciencia existe desde la Ilustración Griega. La Ilustración totalitaria (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 62) desea reducir las particularidades, a pesar de querer escapar de la totalización antigua. Antes eran las ideas platónicas las que luchaban por reunir la pluralidad que de ellas surgía. La idea de hombre buscaba unificar en sí misma a todos los casos particulares de hombres en el mundo. Ahora es el individuo ilustrado, sometido a esta escisión con la naturaleza, el que busca aprehender en él mismo el caos del objeto.

En otras palabras, esta separación radical entre sujeto y objeto es el horizonte necesario para poner en marcha el proyecto de conquista de la conciencia que intenta asimilar a su diferencia. Para que el sujeto pueda dominar al objeto, debe primero ser algo distinto a él. Si antes Epicuro como nominalista y radical ilustrado se oponía a la unificación de los universales, ahora este pasa a ser, para su lectura moderna, un representante de este nuevo tipo de totalización ilustrada: “Epicuro es, por consiguiente, el más grande ilustrado griego” (Marx,

2012a, p. 109). De esta forma el epicureísmo de la multiplicidad pasa a convertirse en el epicureísmo totalizador en un sugerente párrafo de Michel Onfray en su contra-historia: “La propuesta epicúrea para la física ofrece una compacta globalidad conceptual: no deja lugar a la duda, el interrogante, lo inexplicable o lo inexplicado, que alimentarían lo religioso, el fantasma o los mitos” (Onfray, 2007, p. 185). La cita anterior puede entenderse mejor en referencia al trabajo de la conciencia epicúrea que asimila todo, tal como la describe Marx en los cuadernos preparativos para su tesis:

(...) la conciencia desemboca en un conocimiento de su esfuerzo y su actividad, contempla lo que ella misma hace, a saber, reclamar la inteligibilidad de representaciones que le preexisten y reivindicarlas como propiedad suya; así como toda su actividad se reduce a la lucha con la lejanía que, como un hechizo, envuelve toda la Antigüedad, así como ella «la conciencia» solo tiene por principio suyo la posibilidad, el azar, y trata por todos los medios de hacer realidad una tautología entre ella y su objeto (2012a, p. 151).

Esta globalidad que no deja espacio para el misterio sin resolver es el carácter propio de la conciencia ilustrada que es totalitaria. Es la tautología que la conciencia busca entre ella y su objeto, como afirma el joven Marx. Esta conquista de todo lugar en lo que a conocimiento se refiere, tiene el fin epicúreo y radicalmente ilustrado de que no exista resquicio alguno en donde el mito pueda ocultarse. La consecuencia de esto ha sido clara para la teoría crítica: para la Ilustración todo es sospechoso de ser metafísica o remanente del mito y el placer por el conocimiento, sin finalidad, sin ser un medio o instrumento, es visto con recelo. Esta tendencia a explicar todo fenómeno de manera transparente tiene estrecha relación con el determinismo mecánico del que Epicuro quería escapar. Para que todo pueda ser explicado, no debe existir nada indeterminado, todo debe poder ser previsto mediante leyes científicas. Onfray no tiene problema en participar con la lectura mecanicista de la tradición al decir que esta lucha contra el mito por parte del epicureísmo muestra al mundo de una manera muy particular: “Reducido a aquello que lo constituye, esclarecido en sus menores repliegues, el mundo aparece como lo que es: una máquina, un mecanismo” (2007, pp. 185-6). Tampoco pasa por alto la forma en que el epicureísmo asimila y reinterpreta otras teorías y tesis: “sintetizan las corrientes subversivas y alternativas –el atomismo abderita, el hedonismo cirenaico, la ascesis cínica, el antiplatonismo militante–, Epicuro tenía forzosamente que disgustar” (2007, p. 176). La caracterización que Onfray hace del epicureísmo es la más hegemónica y tradicional cuando hablamos de narrar la

historia de la filosofía. Es un Epicuro que ha tenido una apropiación moderna, positiva, patrono del empirismo, del utilitarismo y de la reducción por medio de la equivalencia.

En resumen, tenemos que la perspectiva nominalista divide el mundo en dos, admitiendo la existencia de una realidad inaccesible. Esto establece una separación total entre el sujeto y el objeto, lo que desata el proyecto de asimilación propio del sujeto moderno, que busca controlar y ordenar el caos del mundo. Por otra parte, esta aproximación deja sin explorar el papel de la convención en la canónica, así como el hecho de que la perspectiva materialista atómica nos explica el conocimiento como relación material por medio de los simulacros y los átomos del cuerpo que posibilitan la sensibilidad. Considero que Marx en su tesis doctoral *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro* (2012a) hace una lectura que integra mejor este aspecto de la canónica epicúrea. En el siguiente apartado exploraremos tal lectura y revisaremos la conexión de esta con el tema de la convención desde una perspectiva política. ¿Es este Epicuro de la conciencia totalitaria realmente el único que puede ser articulado para recuperar la revolucionaria lucha de este contra el mito y el determinismo? La tensión entre la unidad del sujeto y el objeto –contraria a la división ontológica del platonismo– y su diferencia, hace posible el cambio de la naturaleza que el ser humano intenta hacer. De la mano de los *Manuscritos de París* (2012b) del joven Marx, estudiaremos la naturaleza de tal contradicción, entendiendo al ser humano como naturaleza en su autoconciencia.

Autoconciencia de la naturaleza en Epicuro y Karl Marx

Para el joven Marx, investigador del epicureísmo en su tesis doctoral, la cuestión de los simulacros no implica ni una identificación total entre el sujeto y el objeto, pero tampoco la escisión de estos o la postulación de un *noúmeno*, una cosa *en sí* incognoscible. Es por ello que Marx prefería la filosofía de Epicuro sobre la nouménica filosofía de Demócrito, la cual “reduce la realidad sensible a apariencia subjetiva” y, por esta reducción, “Demócrito no se libra, por consiguiente, de la antinomia” (2012a, p. 60). Demócrito no se libra de la elección entre el saber sensorial y la razón para escoger el medio para conocer el principio y verdad de las cosas. En él encontramos el ejemplo de la aproximación nominalista ante la realidad ya desarrollada en los párrafos anteriores. Si lo sensible es mera apariencia para Demócrito, solo la razón es adecuada para el descubrimiento del principio de las cosas. Pero lo único a lo que tiene acceso el razonamiento es a los insumos de la sensibilidad, por lo que el verdadero principio de las cosas permanece inaccesible. Si solo nos movemos en la apariencia del fenómeno, nada que podamos hacer puede cambiar la verdadera forma

de la realidad. Impotente ante la inaccesibilidad del objeto y encerrado en la forma en que esa realidad incognoscible determina su conocimiento empírico, se reconoce esta ciega determinación sometiendo a ella: “Demócrito, perdida la esperanza en el saber, se quita la vista, Epicuro, cuando siente acercarse la hora de la muerte se da un baño caliente, pide vino generoso y anima a sus amigos a ser fieles a la filosofía” (pp. 64-3). Uno se apega al conocimiento positivo, el otro lo desprecia y se entrega a la especulación de la filosofía. En el acto propio del héroe trágico de provocarse él mismo la ceguera real que supone a nivel teórico, Demócrito se castiga de forma edípica por realizar la necesidad a la que la Ilustración quería escapar. La mítica idea de destino persigue a la Ilustración. El atomismo de Demócrito se vuelve así completamente mecanicista y determinista:

Demócrito utiliza aquí como forma de reflexión sobre la realidad la *necesidad*. Aristóteles dice de él que lo reduce todo a necesidad. Diógenes Laercio informa de que el torbellino de los átomos, del que todo surge, es la necesidad demócritea (...). La necesidad es, según Demócrito, el destino, la justicia, la providencia y la creadora del mundo (p. 64).

Demócrito terminaba considerando el azar como mera ilusión, negando la libertad, algo de suma importancia tanto para Epicuro, como para cualquier moderno consecuente. El joven Marx al advertir esto, supo distinguir entre el epicureísmo y un materialismo nominalista y mecánico que se encontraba más acorde a Demócrito. Se puede apreciar, una vez más, que la radicalidad ilustrada del epicureísmo desvela la propia contradicción de la Dialéctica de la Ilustración: el naturalismo mecanicista que lucha contra los dioses termina por ser más determinista y represor que estos, puesto que es un destino ineludible propio de la ley científica y de la cadena de causas y efectos.

Además, Marx sabía que, a diferencia de Demócrito, Epicuro admitía que las manifestaciones sensibles sí son fuentes de conocimiento: “Pero, mientras *Demócrito* hace del *mundo sensible* una apariencia subjetiva, Epicuro lo convierte en *manifestación objetiva*” (Marx, 2012a, p. 60). Esto ha sido reconocido desde el momento en que se le asocia con el empirismo. Pero la diferencia con Demócrito consiste en que para Epicuro no se quedan las sensaciones en la apariencia que toma una realidad separada de la conciencia, sino que la propia sensibilidad es elevada a prueba objetiva. El camino que toman ambas posturas podría parecer contraintuitivo. Demócrito, para quien solo vale el dato sensible, supone la inaccesibilidad de las cosas, por lo que ese dato sensible solo es apariencia, no es fuente de conocimiento. Epicuro, por el contrario, en todo momento está

buscando que el pensamiento se vea realizado en las manifestaciones sensibles, en la manera en que los fenómenos se le presentan, que lo que sea pensado sea posible, porque es la libertad y ataraxia de la autoconciencia lo que tiene como principal fin, “la serenidad del pensamiento satisfecho en sí mismo, la subsistencia independiente que crea su saber *ex principio interno*” (p. 69). Debido a esta vena idealista del epicureísmo es que la manifestación sensible no puede ser sino objetiva y criterio válido de conocimiento. El pensamiento pone un propósito (su *telos*) en el mundo, busca que este se realice en la materia. Lo que la realidad le arroja de vuelta ya está mediado por dicho intento, en ello se encuentra la validez del momento sensible para el pensamiento. Esto nos pone una vez más ante el verdadero principio de la filosofía epicúrea según Marx, es decir, la autoconciencia singular abstracta: “Finalmente confiesa Epicuro que su modo de explicación solo se propone como objetivo la *ataraxia de la autoconciencia, no el conocimiento de la naturaleza en sí y para sí*” (p. 68). Veamos cómo este ensimismamiento se da en el átomo como singularidad abstracta en la naturaleza.

Mediante el clinamen, el átomo se abstrae de las determinaciones que se le contraponen. Así la singularidad se separa del resto de existencia. Es la resistencia del sujeto ante el mundo que tiene adelante y sus condicionamientos. Ante esta renuncia a su relación con cualquier otra cosa, la única salida que tiene es que “la existencia con la que él se relaciona no sea otra cosa sino él mismo, es decir, un átomo” (p. 80). Así explica Marx el choque entre átomos que dará lugar a los cuerpos compuestos y a la existencia del mundo. El filósofo alemán le llama “repulsión” (p. 80). La conciencia solo se reconoce a sí misma, ese es el principio por el cual termina por asimilar a su objeto, eliminándolo. En su objeto no puede sino proyectarse a sí misma. De esta manera, en cuanto a los átomos, su encuentro representa el encuentro del pensamiento consigo mismo. En otras palabras: “La repulsión es la primera forma de la autoconciencia; de ahí que corresponda a la autoconciencia, que se concibe a sí misma como inmediatamente existente, abstractamente singular” (p. 81). La forma en que Lucrecio derivaba del clinamen la formación del mundo aparece en la lectura de Marx como la resistencia de la conciencia que tiene como fin último dar cuenta de sí misma. Lo que es en la naturaleza, el conjunto de átomos, en un caso, en el otro se trata del reconocimiento de sí mismo del sujeto. Sobre esta diferencia tendremos que volver. Mientras tanto, a nivel social, el ser humano, en tanto que especie que opone resistencia a las determinaciones de la naturaleza, tiene que relacionarse con otro ser humano: “Por ello encontramos también formas más concretas de repulsión utilizadas por Epicuro; en lo político el *pacto*, en lo social la *amistad*, que es apreciada como lo más excelso” (p. 82). Aunque en

todo momento Marx está leyendo a Epicuro desde la autoconciencia singular abstracta como principio, reconoce la forma en que su filosofía tiene consecuencias a nivel social.

Hemos pasado de mencionar la forma en que los movimientos de desviación y repulsión se manifiestan a nivel de naturaleza o materia objetiva, a nivel de la autoconciencia singular y a nivel social. El epicureísmo toma en cuenta también el nivel en que aquella naturaleza objetiva se integra a la lógica de la autoconciencia. Los simulacros, aquellos efluvios de átomos que se desprendían de los objetos y llegaban a nuestros sentidos, se presentan como la distancia de la naturaleza consigo misma:

Estas formas de las cosas fluyen constantemente de ellas y penetran en los sentidos haciendo, merced justamente a ello, que los objetos se manifiesten. En el oído, pues, la naturaleza se oye a sí misma, en el olfato se huele a sí misma, en la vista se ve a sí misma (Marx, 2012a, p. 98).

Esta forma en la que la naturaleza se experimenta a sí misma vuelve a confirmar que los sentidos son criterios de conocimiento: “Así, pues, al igual que el átomo no es nada más que la forma natural de la autoconciencia singular abstracta, así también la naturaleza sensible es solo la autoconciencia singular empírica objetiva, y eso es lo sensible” (p. 99). Lo que era consecuencia de la relación de la autoconciencia singular consigo misma, del pensamiento consigo mismo, ahora pasa a ser consecuencia de la relación de la naturaleza consigo misma. Pero lo anterior no debe llevarnos al error de pensar que Epicuro lleva, por estos medios, su filosofía al cierre completo postulando una universalidad concreta de la naturaleza, en donde esta se percibe a sí misma y se basta a sí misma como totalidad. Ahí la autoconciencia singular terminaría borrada. Epicuro se resiste a un cierre parecido, según entiende Marx, cuando los cuerpos celestes se presentan como la singularidad concreta. En ellos lo que en el átomo era abstracto, solamente una hipótesis, en los astros se vuelve real, constatable de primera mano por quien sea:

Los cuerpos celestes son eternos e inmutables; tienen su centro de gravedad en sí mismos, no fuera; su único acto es el movimiento y, separados por el espacio vacío, se desvían de la línea recta, forman un sistema de repulsión y atracción en el que verifican correspondientemente su subsistencia, y finalmente engendran de sí mismos el tiempo como la forma de su manifestación. *Los cuerpos celestes son, por tanto, átomos hechos realidad.* En ellos la materia ha recibido en sí misma la singularidad (Marx, 2012a, p. 106).

Esto representaría la eliminación del principio epicúreo de la autoconciencia singular abstracta, su subordinación, y, con ello, la renuncia a su libertad, a la ataraxia y cualquier tipo de resistencia o autonomía de la misma. Por eso, para Epicuro, esta singularidad concreta, lo “universal hecho existencia y naturaleza” se presenta a la singularidad abstracta como “su enemigo mortal. En consecuencia, les pone en su cuenta «a los meteoros», como hace Epicuro, toda la angustia y turbación de los hombres; pues la angustia y la disolución de lo singular-abstracto son, ambas en igual medida, lo universal” (p. 107). Y tal disolución de la singularidad de la autoconciencia es inadmisibles para una conciencia ilustrada como la de Epicuro.

Debe notarse, entonces, que es mediante la autoconciencia singular abstracta que la naturaleza logra percibirse a sí misma para Epicuro según Marx en el momento en que escribe su disertación. Todos los elementos ya están dados, sin embargo, para poder abordar el mismo tema en los *Manuscritos de París* (2012b). Pero en su disertación doctoral ya nos adelanta Marx la clave del problema de la autoconciencia. Para la forma dialéctica de proceder en la obra marxiana, cuando algo logra su máxima realización, como es el caso del principio de singularidad abstracta del átomo realizado objetivamente en los cuerpos celestes, este, en el mismo acto y al mismo tiempo, se diluye, se pierde a sí mismo: “allí donde el principio de Epicuro se realiza, deja de tener realidad para él” (Marx, 2012a, p. 108). Dicho de otra forma, cuando logra la naturaleza sensible su máxima realización, esto es, ser percibida, la misma ya está desapareciendo. Esto son los simulacros. Si ellos han llegado ya a la sensibilidad, es porque ya no son la cosa misma de la que provienen, han abandonado la naturaleza sensible como objeto: “pues solo lo universal en franca diferenciación de sí mismo puede conocer a la vez su afirmación” (p. 108). La autoconciencia de la naturaleza implica una distancia consigo misma que se inscribe en la temporalidad del fenómeno, la brecha entre el fenómeno y la sensibilidad. Esto quiere decir que la autoconciencia, la máxima realización de una cosa consigo misma, implica al mismo tiempo un desconocimiento, una no-auto-coincidencia. Existe un exceso consigo misma que no puede reconciliar. Para conocerse, la naturaleza requiere tomar distancia de sí misma, no coincidir plenamente consigo misma. Esta distancia, esta diferencia interna, son los simulacros. La naturaleza continúa siendo en definitiva ella misma, pero con esta falla interna, en donde se percibe como algo separado de sí misma. Y esa falla es inevitable y el motor de su consecuente realización.

En los manuscritos, Marx reflexiona sobre este problema ya distanciado del epicureísmo como motivo. Aquí la atención recae en la relación del ser humano con la naturaleza, con su objeto. El ser humano vive de la naturaleza

que le rodea. Todo lo que hay a su alrededor, las plantas, los animales, la luz, son objeto del ser humano a nivel tanto teórico como práctico. Este vive de esa naturaleza, debe mantenerse en un proceso constante de intercambio con ella si no quiere morir. Existe una distancia del humano con la naturaleza en tanto que se relaciona con ella como su objeto, del cual necesita hacerse para sobrevivir. Y, sin embargo, esto también implica que él mismo es esa naturaleza, pues sin ella no puede permanecer. De forma concisa: “La conexión de la vida física y psíquica del hombre con la naturaleza no quiere decir otra cosa que la conexión de la naturaleza consigo misma, ya que el hombre es parte de ella” (Marx, 2012b, p. 223). Esto todavía se encuentra en la etapa de la singularidad abstraída, del individuo en su consideración separada a la sociabilidad a la que necesariamente y sin excepción está apegado. Pero es solo mediante esta socialización que realmente puede tener lugar la relación de la naturaleza consigo misma. Esta solo puede darse a nivel de especie: “Sólo el hombre social es consciente de la entraña humana de la naturaleza, pues solo entonces se le presenta ésta como aquello que le une con el otro hombre” (p. 251). El pacto epicúreo es lo que da lugar a la convención. Solo mediante la vida social es que es posible la amistad, pero también el acuerdo de significación, el acuerdo de denominación de las cosas en el mundo. En la manera en que el ser humano nombra al mundo y este mundo ya está nombrado para él, en tanto que ser social, antes de que tenga lugar el proceso de la percepción de simulacros, es que la naturaleza tiene el reconocimiento de sí misma como algo con lo que no coincide plenamente. Por lo que “la sociedad es la unidad esencial perfecta del hombre con la naturaleza” (p. 251). En los manuscritos se nos presenta un ser humano que es la máxima realización de la naturaleza y, por tal razón, se siente ajeno a ella, la naturaleza se le presenta como algo separado, como una cosa diferente a él. La autoconciencia es al mismo tiempo escisión, disociación de la naturaleza. En su culmen, en su afirmación máxima, la naturaleza se desconoce a sí misma, se niega a sí misma.

Ya comprendidas las consecuencias del problema de la naturaleza en su autoconciencia, la contradicción propia de dicha autoconciencia, regresemos a cómo la autoconciencia singular abstracta se debe al movimiento de desviación. Este clinamen, tal como lo caracterizó Lucrecio, es el fundamento tanto de la libertad humana como de la libertad de la naturaleza misma. En tanto que movimiento indeterminado, es la búsqueda de la autoconciencia singular abstracta por liberarse de las determinaciones externas. Es el pensamiento que busca ser libre y pensar otro orden de cosas posible, negar aquello que le produce temor y le perturba. La equivalencia de hipótesis, a la que Marx llama posibilidad abstracta, es la forma en que el pensamiento pone en juego tal

pretensión. Si de la teoría del simulacro se deriva la autoconciencia de la naturaleza, esta autoconciencia, que implica, como se revisó, un extrañamiento de sí misma, tiene en la convención su mediación. La posibilidad abstracta implica la posibilidad de establecer una nueva convención, una nueva hipótesis explicativa de la realidad. En ella encontraríamos la posibilidad de la naturaleza de librarse de tareas y transformarse a sí misma, siendo la posibilidad abstracta la forma social del movimiento de declinación, del movimiento que busca romper con las determinaciones anteriores. En el siguiente apartado explicaremos la posibilidad abstracta, su relación con la convención y su relación con la doxa.

Epicureísmo como posibilidad abstracta, convención y doxa

La “posibilidad abstracta” (Marx, 2012a, p. 67) es un término usado por el filósofo alemán en su tesis doctoral para referirse a un aspecto central de la canónica epicúrea respecto a la multiplicidad de hipótesis y su estrecha relación con la ataraxia. Marx consideraba que “la *posibilidad abstracta* es justamente la *antípoda de la real*” (2012a, p. 67). Para Epicuro parecía absurdo desechar varias hipótesis a razón de una sola si la experiencia no daba razones para hacerlo. Los sentidos eran una condición necesaria, pero no suficiente respecto a las explicaciones de los fenómenos y la búsqueda de la ataraxia. Específicamente, Marx usó la posibilidad abstracta para marcar la oposición existente entre Epicuro y Demócrito respecto a su forma de abordar tanto la posibilidad de conocimiento como el azar o la necesidad de los fenómenos. Mientras que Demócrito deduce la necesidad de la posibilidad real, Epicuro hace lo propio respecto del azar pero con la posibilidad abstracta. El primero solo se encuentra limitado e interesado en explicar y describir las causas a las cuales los fenómenos deben su existencia, que es igual a la necesidad y al dictado de tareas a la naturaleza. Se trata de una racionalización de un estado de cosas ya dado. Por su parte, la posibilidad abstracta epicúrea “es ilimitada, como la fantasía” (Marx, 2012a, p. 67). No se trata de una racionalización del objeto real dado, sino que esta posibilidad abstracta “no tiene nada que ver con el objeto que se explica, sino con el sujeto que explica” (p. 67). En sus cuadernos preparativos, Marx afirma que “el principio de la filosofía en Epicuro es mostrar el mundo y el pensamiento como pensables, como posibles” (2012a, p. 144). Esto solo fue la antesala de lo que sentencia ya en su tesis:

Solo el objeto debe ser posible, pensable. Lo que es abstractamente posible, lo que puede ser pensado, no se cruza en el camino del sujeto pensante, no es para él ninguna frontera, ninguna piedra de escándalo. Que esta posibilidad

sea real o no, es indiferente, pues aquí el interés no se extiende al objeto como objeto (p. 67).

Para Demócrito, al igual que más tarde para el nominalismo moderno, hay algo más allá de las representaciones del sujeto, una realidad que permanece en el “pozo” (p. 59), incognoscible. Marx detecta bien el carácter subjetivista del epicureísmo en su lectura de la libre y despreocupada representación propia de la posibilidad abstracta que podemos ver en operación en la carta que Epicuro dirige a Pítocles:

La salida y postura del sol y de la luna y de las demás estrellas hay que pensar que pueden deberse a su ignición y a la extinción de su fuego porque también las condiciones que se dan en ambos lugares, el de salida y el de postura, sean de tal naturaleza que se cumpla el proceso antedicho, pues ningún hecho de nuestra experiencia lo contradice. También podría cumplirse el proceso antedicho por la aparición de estos cuerpos sobre la tierra y posterior ocultación, pues tampoco ningún hecho de nuestra experiencia lo contradice. Y sus movimientos de rotación no es imposible que se deban al movimiento vertiginoso de todo el cielo o bien a que el cielo esté parado y en cambio los cuerpos citados experimenten un movimiento vertiginoso (2012, p. 76).

En este fragmento podemos leer cómo las cosas bien podrían ser de una forma o de otra, sin desechar de antemano una hipótesis. Todo lo representable es posible, todo lo posible es representable. En esto consiste la multiplicidad de hipótesis defendida por Epicuro, ya que ninguna puede ser rechazable, sino que abraza la posibilidad de cada una de ellas, que son al mismo tiempo tanto la posibilidad de la representación de cada postulante, como la posibilidad de la naturaleza misma. Es decir, esta posibilidad abstracta es la libertad de la naturaleza en el doble sentido de dejar a esta libre de tareas, como en el hecho de que permite la libertad humana de elegir la explicación más conveniente para la ataraxia. Se trata de la equivalencia de hipótesis con la que Markovits (1975) se refería a este aspecto de la canónica epicúrea. Esta libertad del sujeto y de la naturaleza misma tiene como conclusión que el azar del ser es el azar del pensar (Marx, 2012a, p. 68). El hecho de que tanto Marx como Epicuro rechacen la existencia de un ser *en sí* o una naturaleza cuya verdad se encuentra en el *pozo*, implica que no es el conocimiento del objeto en sí mismo lo que interesa a la canónica epicúrea sino la tranquilidad del sujeto y la libertad. De esta forma el epicureísmo ha renunciado a la necesidad, pero también otorga un gran agen-

ciamiento al pensamiento. En este momento vale la pena preguntarse por la relación de esa posibilidad abstracta y la convención.

Tal como se observó en el ejemplo de Quine, el convencionalismo repite la división del mundo si se le considera como un acuerdo para hablar de una realidad que, de nuevo, es tan solo en sí misma. Como ya se explicó, el ser humano nunca es un mero espectador; interviene en el mundo constantemente y las experiencias particulares ya están mediadas en múltiples formas por las convenciones. Hablamos de la libertad de la posibilidad abstracta en su movimiento de negar al objeto al buscar una explicación alternativa. No se trata, entonces, del simple hecho de ignorar un mundo que se encuentra ahí en sí mismo. Es, más bien, admitir el fracaso de la conciencia por lograr su completa auto-identificación, de la autoconciencia por reunir al objeto excluido. En dicho reconocimiento, en donde entendemos la tensión irresoluble de la naturaleza distanciada de sí misma, en su autoconciencia en el ser humano, este se ve ante la posibilidad de construir una teoría desde una preocupación moral o política, tal como lo hizo Epicuro con su atomismo. No estamos hablando, por tanto, del convencionalismo como un falso velo, como sería el caso de una lectura que típicamente apuesta por la objetividad y la imparcialidad. No se trata de la imparcialidad que persigue al mito porque piensa que se puede estar libre de este. Nos enfrentamos a lo que podemos llamar *ideología* como el sentido común, en términos de relación social. En el contexto histórico del epicureísmo ¿podemos hablar de algo semejante? Se considerará que la *doxa*, tal cual la aborda Platón, es una versión temprana de la ideología entendida como *falsa conciencia*. Luego, revisaremos el concepto de ideología desde Slavoj Žižek.

En el diálogo de *Protágoras* de Platón (2010), Sócrates se enfrenta al famoso sofista respecto al tema de si la areté o virtud podía ser enseñable o no. Platón habla de las virtudes en general, pero se concentra específicamente en la virtud propia del ciudadano, tal como describe Sócrates el oficio de Protágoras: “hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos” (2010, p. 250). Protágoras se inscribe en la tradición de la enseñanza de las virtudes. Es la tradición democrática desde la cual se considera que se le puede enseñar al vulgo a ser ciudadano y, más tarde en el helenismo, se le puede enseñar al bárbaro a ser civilizado o ser como griego. En el centro de tal discurso se encuentra la ciudad, la polis, como lugar de legitimación e inclusión. Platón, por su parte, desde su postura aristocrática y anti-democrática, tiene la opinión de que la virtud y el ser buen ciudadano no puede ser algo enseñable, como le responde Sócrates a Protágoras (p. 250). Sin embargo, Platón logra dar con la contradicción propia de la democracia ateniense. Describe que, respecto a temas técnicos, se pide consejo a los mejores en el oficio que compete al problema,

pero cuando se trata de la ciudad, puede opinar quien sea y su opinión no es despreciada sin importar su origen. Mientras que los oficios se pueden enseñar, parece que no se puede enseñar ser parte del demos, ser ciudadano, alguien que tenga voz en la asamblea. Esto debido a que cualquiera puede opinar sin estar especializado en algo en específico: “y a éstos nadie les echa en cara (...) que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar consejo” (p. 251). No habría necesidad entonces de enseñar, como lo hace Protágoras, la ciencia política o ser buen ciudadano.

Pareciera que hay una contradicción entre el horizonte de apertura de la democracia y quienes quedan de hecho excluidos del demos. Hay una contradicción entre la igualdad de la palabra y la necesidad de enseñar la correcta forma de ser ciudadano. Ciudadanizar implica que aquel que puede ser admitido como igual dentro de la democracia, tiene que, consecuentemente, renunciar a su especificidad, a su diferencia. De la misma forma en que el bárbaro conquistado tiene que renunciar a su identidad para ser incluido en el proyecto cosmopolita, en la identidad griega propia de la homogeneización del helenismo. Platón, por voz de Sócrates, continúa su argumentación aclarando que no es solamente que la asamblea funciona como si todos asumieran tal hecho, a saber, la imposibilidad de enseñar la virtud o ser buen ciudadano, sino que los mejores ciudadanos (pone el ejemplo de Pericles) parecen no poder ser capaces de transmitir dicha virtud, ya que quienes les rodean parecen no hacer de la misma forma las cosas (p. 251). Por lo que Sócrates pide a Protágoras que le demuestre que la virtud puede ser enseñable. Protágoras responde con una versión del mito de Prometeo, en donde Zeus reparte de forma desigual, a unos sí y a otros no, ciertas habilidades. Pero en el caso de las aptitudes para ser un buen ciudadano, Zeus las reparte por igual a todos los humanos. El conjunto de esas aptitudes es la virtud. Por lo que el reconocido sofista acude a la idea de que la virtud es de alguna forma innata o bien algo esencial o propio del ser humano, pues de lo contrario no podrían existir las ciudades o la amistad, o cualquier tipo de pacto o comunidad humana.

Conforme avanza el diálogo Sócrates comienza a argumentar contrario a su propia tesis inicial. Más adelante considerará que la areté debe ser considerada como una ciencia (episteme) y, por lo tanto, puede ser aprendida, contrario a lo que sostenía en un inicio. Establece el símil con la aritmética:

Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y los dolores. Que son los bienes y los males. Y no solo por falta de una ciencia, sino que, además, con lo anterior habéis reconocido que por la de una ciencia de medir. La acción que yerra por

falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia (p. 294).

La persona virtuosa puede enfrentarse al cálculo entre placeres y dolores sabiamente y saber reconocer cuando un placer es bueno a futuro o, aunque satisfactorio momentáneamente, es perjudicial. Llama la atención que los términos en que se relacionan el cálculo de placeres y la felicidad a futuro son muy similares en Epicuro y Platón. Dicho cálculo, como se dijo, es la sabiduría propia de la episteme. El desconocimiento, el conocimiento erróneo de este cálculo, era lo que podía llevar a conductas dañinas: “¿Ignorancia llamáis a esto, a tener una falsa opinión y estar engañados sobre asuntos de gran importancia? También estaban de acuerdo” (p. 295). La falta de conocimiento o la *falsa opinión* son entonces la doxa. Sócrates no solo cambia de postura momentáneamente, sino que hace que Protágoras se contradiga también, haciéndolo defender que la virtud no es una ciencia y, por tanto, no puede enseñarse. De esta forma Sócrates lo ridiculiza al final del diálogo haciéndole notar su propio cambio de postura. Este diálogo no solo muestra la postura antidemocrática de Platón, sino la contradicción de la propia democracia. No importa cuánto se esfuerce Protágoras por convencerse de que la virtud es algo repartido igualitariamente a los seres humanos, la idea de la educación como acceso a la ciudadanía muestra que esta siempre busca asimilar algo que en un inicio no incluye, que para incluirlo debe eliminar su diferencia. Vemos una vez más el movimiento de asimilación propio de la Ilustración. Por ello el Protágoras del diálogo no puede concebirla como una ciencia, porque demostraría en el acto que no sería distinta de otras técnicas y que, según su propia alegoría, esta no fue repartida para todos por igual, sino que, como otras técnicas, es desigual y solo se puede imponer desde un poder mítico, como el de Zeus que reparte las habilidades. Platón, por su parte, no demuestra su tesis, simplemente la invierte para ridiculizar a la postura contraria.

El resto de las personas que no pueden distinguir entre lo que les es conveniente y lo que no, están representadas en dicho diálogo como la opinión del vulgo. La opinión (doxa) pasa entonces a ser la opinión propia del ágora ateniense. Es el momento en que la especialización técnica de los ciudadanos no interviene en los asuntos públicos, sino que en estos asuntos políticos cualquiera puede opinar. En otras palabras, la doxa se encuentra siempre como discurso del demos (Rancière, 1996, p. 23). La doxa es el discurso de quien no está incluido en el proyecto de la ciudadanía, pero que dicho proyecto busca incluir por medio de la educación, de la imposición de otra cosa asociada con la verdad, con la episteme. En la famosa alegoría de la caverna de Platón ex-

puesta en la *República* (2014), la doxa está ligada al engaño del mundo sensible, es una falsa conciencia. En oposición a este engaño del mundo sensible y su falsedad, se encuentra la episteme, propio de la ciencia, las matemáticas y las ideas. Por darse respecto al mundo de las ideas, no puede ser enseñada. Es una cualidad que se encuentra en un tipo de personas –se trata de la aristocracia con la que Platón tenía simpatía. De ahí que el primer filtro para su Academia fuera el de saber geometría. Era un filtro para que la episteme y el virtuoso fueran distinguidos del demos y la doxa.

No obstante, hemos visto que la experiencia nunca viene por sí sola. Se ha propuesto que la convención epicúrea, en tanto que acuerdo pragmático, muy ligada a la doxa, a la opinión general del demos, ya determina la sensibilidad misma. Pero también la convención impuesta por un grupo, como se describe en la Carta a Heródoto. En este punto encontramos la falsa distinción, propiamente ideológica, entre episteme y doxa. La idea del mal o la doxa, siempre relacionada con el mal juicio del demos, como una falsa conciencia, ocultaba el hecho de que la episteme era otro sesgo, pero de una clase antagónica al demos. Más que optar por el sesgo de la doxa o de la episteme, observamos cómo en el desacuerdo encontramos la falsedad del discurso antidemocrático platónico, pero también del discurso Ilustrado, en donde lo que se llama *conocimiento verdadero* se ubica en una posición trascendente al antagonismo, cuando realmente es una toma de partido dentro del antagonismo mismo, que busca desacreditar el discurso opuesto.

En este sentido, se busca recuperar la doxa y la convención no como conocimiento verdadero o falso, sino como ideología, pero en la manera propuesta por Žižek en *El Sublime Objeto de la Ideología* (2003). Esto es, entender que la ideología es la forma en que se configura el orden simbólico, el *sentido* necesario inmanente a la realidad misma, no un filtro cognoscitivo que nos separa del objeto. Para Žižek, convenciones como la del dinero o la del *sentido común* o hegemónico en general, funcionan o son operativas en la realidad social debido a que, a pesar de ser abstractas, poseen algún grado de realidad. Siguiendo a Alfred Sohn-Rethel, se refiere a este fenómeno como “abstracción real” (p. 42) la cual distingue de la abstracción-pensamiento que sería simplemente una idealización interior al sujeto particular. La abstracción real tiene una función externa, descentrada. En tanto que operatividad social, este tipo de abstracción es como el “inconsciente del sujeto trascendental” (p. 43) pero socializado e histórico. Es inconsciente porque opera más allá de lo que los sujetos conscientemente *saben*. Ya se dijo que no se trata de alguna vida interior secreta. Es inconsciente precisamente en el sentido de su operatividad social y externa. En otras palabras, funciona o está estructurado al igual que el lenguaje: su

función, su operatividad, supera al sujeto mismo. Y es en ese desborde de lo que se *sabe* que funciona a la manera de un *como sí*:

... en el acto de intercambio, los individuos proceden *como si* la mercancía no estuviera sometida a cambios físicos, materiales; *como si* estuviera excluida del ciclo natural de generación y corrupción; aunque al nivel de sus *conciencias* ellos *saben muy bien* que esto no es el caso (2003, p. 43).

La efectividad que tiene esta abstracción real se debe entonces no al conocimiento de la dura realidad empírica, sino algún grado de no-conocimiento de una lógica de socialización: “la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que participen en él no sean conscientes de su propia lógica” (p. 46). En este punto Žižek invierte la noción clásica de la ideología como falsa conciencia de una realidad. Más bien la realidad social ya es ideológica. Lo ideológico “no es la falsa conciencia de un ser (social), sino este ser en la medida en que está sostenido por la falsa conciencia” (p. 47).

Para resumir, el otro problema con la lectura tradicional de Epicuro como empirista y nominalista es que, al pensar que lo empírico muestra en su transparencia la realidad, se olvidan por completo del filtro ideológico. Ha quedado claro que tampoco se trata del tópico clásico de la falsa conciencia. Precisamente este filtro no es algo que pueda evitarse. Así que el problema siempre consiste más bien en que al saltarlo siempre se cae más profundo en la ideología. Todo combate a lo mítico, incluyendo el epicúreo, tiene aquí su límite. El empirismo riguroso no podrá ver que lo que arrojan sus cinco sentidos y sus afectos está mediado por una convención social específica, por un sentido común o doxa que se encuentra más allá del mecanismo atómico y que sin problema alguno podríamos referir como ideología. Y esto no es renunciar al materialismo epicúreo ni a la autoconciencia de esa materia. Se trata, por otra parte, de admitir la no-transparencia o no-auto-evidencia de esa autoconciencia. La ideología existe como la brecha de la conciencia consigo misma. La convención o doxa se establece en el distanciamiento de la naturaleza consigo misma. Este aspecto que rebasa a lo *material* entendido de forma simple es la convención en Epicuro. Con la posibilidad abstracta, el demos o, mejor aún, la comunidad reunida en el jardín, o cualquier comunidad que busque su autonomía, puede proponer una nueva doxa o convención que tenga como finalidad escapar del hado y del mito. No es una solución pragmática que asume que más allá hay una realidad libre de doxa o de ideología. Se trata de la transformación de la realidad misma, la transformación de la naturaleza que es libre.

IV Epicureísmo como filosofía crítica

Sobre los rasgos materialistas e idealistas del epicureísmo: hacia el materialismo dialéctico

Podemos encontrar en el epicureísmo ciertos elementos que apuntan a una inclinación idealista de esta filosofía. En el centro encontramos aquello a lo que Marx apuntó como el verdadero principio de la filosofía epicúrea, esto es, la autoconciencia singular abstracta. Para procurar su tranquilidad, para liberarla de sus determinaciones exteriores, esta tenía que hacer uso de la posibilidad abstracta que se preocupaba del sujeto que piensa, no de las determinaciones del objeto. La conciencia por tanto aniquila al objeto, busca su libertad y busca una tautología entre ella y su objeto. En esto detectamos aquello que, según Adorno (1977), es propio de todo idealismo: “la exigencia de identidad de lo pensado con el pensamiento” (p. 207). El poner como prioridad sobre todo a la libertad del pensamiento, el epicureísmo puede ser identificado con la disposición subjetivista propia del idealismo. Pero este aspecto idealista desata una relación de oposición con la realidad. En donde el pensamiento:

Da la impresión de la máxima autonomía, puesto que no responde en este caso a ninguna otra ley, sino a aquélla que se ha dado a sí mismo, la razón pura. Por eso en todas las filosofías de tradición idealista el concepto de libertad desempeña un papel central (p. 27).

No obstante, el idealismo mantiene una contradicción, la cual nos hará advertir las razones por las que el epicureísmo se encuentra lejos de ser una filosofía idealista en sentido estricto. En palabras de Adorno, “esta filosofía de la autonomía y de la libertad absolutas se transforma en heteronomía, en opresión de las conciencias” (p. 27). Es importante recordar a este respecto, que Epicuro nunca borra la sensibilidad como criterio para el conocimiento y el

postulado de hipótesis o posibilidades. Por lo que es complicado interpretar su filosofía como una que defienda la autonomía y libertad *absolutas* del pensamiento. Pero Adorno apunta más lejos a otro problema. El idealista considera que la elección de la filosofía muestra el tipo de ser humano que se puede ser. En tanto que el idealismo apunta a la autonomía del pensamiento, su máxima realización en tanto que humano, se considera la filosofía superior. Esto lleva a la consideración de que: “si uno no es un idealista se le puede atribuir un espíritu pedestre, bajo, vano o, dicho en estilo militar, ablandado por el lujo” (p. 23). Quien no es idealista está entregándose a “la muerte y condenación” (p. 27). Este idealismo aun contiene un fuerte rasgo teológico. Adorno continua: “Ese momento de coacción de la conciencia (tienes que creer en eso que es superior; si no crees, eres un hombre malo y rechazable) ejerce una presión inconmensurable sobre los espíritus” (p. 27). En el idealismo prima lo propio del espíritu, aplastando lo que en la realidad se considera defectuoso o deformado. Este es el rasgo característico del idealismo platónico que oponía a la idea el mundo imperfecto. Esto nos lleva a una subordinación de lo *alto* sobre lo *bajo*. Lo que existe en el mundo imperfecto, al ser una manifestación imperfecta de la idea, se encuentra subordinada a ella, está justificada su existencia real en la idea. “En otros términos: el idealismo en su forma específica tiene la tendencia a justificar lo bajo, lo que existe, porque lo determina como si fuese un momento de lo alto” (p. 29). Así que la libertad que el idealismo tanto busca queda rebajada a un segundo plano o bien queda reservada para la aristocracia platónica, que logra entender la necesidad por la cual el mundo imperfecto se desarrolla a partir de ser un momento, una parte, de la idea. En este punto se encuentra la contradicción. La libertad del pensamiento debe también asirse a la perfección de la idea, de sus conceptos, y, por tanto, al orden dado de cosas como momento de tal concepto. Esa tensión con la realidad que el idealismo encontraba en su defensa del pensamiento termina por convertirse en glorificación: “el idealismo guarda una relación específica con la ideología, a saber: la glorificación de lo que es” (p. 29).

Contamos ya con los elementos necesarios para sostener que el epicureísmo no solo guarda una seria oposición con el platonismo (aunque, como es de esperarse para toda la filosofía, tengan sus momentos de acuerdo), sino que no puede identificarse con una glorificación de lo dado. El epicureísmo siempre declina ante la posibilidad de cerrar su sistema justificándolo con lo existente, como ocurre con los meteoros. Tampoco podemos confundir el carácter polémico del epicureísmo, en donde encontramos la innegable tendencia de defender la figura de la sabiduría como algo que se encaraba con el resto, con una condena a aquellos que aún no podían acceder o aceptar esta forma de aproxima-

ción a la filosofía. Podemos observar que en el mundo antiguo el epicureísmo buscó su expansión entre todas las personas, sin distinguir su jerarquía social. En todo caso, la forma de vivir la filosofía que ellos defendían, la entendían como algo que se encontraba al acceso de todos y que buscaba la felicidad de cualquier ser humano. Se trataba de un carácter universal, pero no uno jerárquico en el que la necesidad del estado de cosas solamente podía ser dilucidado por un grupo privilegiado.

Relacionado con la libertad del pensamiento, también encontramos en el epicureísmo el papel de central importancia que desempeña el uso de la razón. Hace falta decir, aunque sea de forma breve, que, a partir de la existencia de este uso de la razón, esta filosofía no puede ser identificada con un racionalismo filosófico. De nuevo acudimos al agudo análisis de Adorno: “En el racionalismo el principio sería el pensamiento puro, independiente del material empírico, o la razón pura absoluta” (1977, p. 19). Bajo esta definición, el epicureísmo no puede ser un racionalismo. No supone la pureza del pensamiento, la permanencia de sus estructuras, de la misma forma en que no supone la pureza y autenticidad de la experiencia. Estas se determinan entre sí. La visión pragmática y nominalista también se establece en contra de que los esquemas conceptuales se encuentren más allá de las necesidades inmediatas. De ahí que, en Epicuro, la convención, que es exterior al sujeto y le supera, medie la información empírica. Lo que llega desde afuera, como la estructura de las relaciones sociales, determina su pensamiento que determina a su vez a la sensibilidad. Y esta estructura de relaciones sociales ya es un telos que el pensamiento humano ha puesto en la realidad que percibimos. El epicureísmo supone un desarrollo mucho más complejo. Aunque no suponga la autenticidad e inmediatez de la experiencia, siempre la considera como un factor con el que el pensamiento tiene que confrontarse. Es decir, aunque niegue la pureza del pensamiento, esto no lo lleva a una postura realista, en donde la realidad se nos presenta sin mediación:

Pero tampoco es el materialismo realista. No capta la realidad inmediatamente tal como es, sino como algo mediado en sí mismo por la sociedad. Esta realidad empírica de la apariencia debe ser superada en último término por la realización de la razón misma. Quizá sea una de las consecuencias más sencillas de todo esto la de que el llamado materialista puede en su praxis ser lo que el materialismo vulgar insultaría como idealista. (Adorno, 1977, p. 208).

A partir de aquí podemos comenzar a entrar en las cuestiones propias del materialismo, ya que es evidente que, aun siendo una filosofía materialista, el epicureísmo no puede ser leído como este materialismo realista. Por una parte,

el materialismo epicúreo, así como su antecesor, el atomismo de Demócrito, han sido considerados como tajantemente anti-idealistas. Esto se observa con particular transparencia en la discusión sobre los universales. Nos conducimos al abordaje que ha tenido como nominalismo, ya que “el momento antiidealista del materialismo, lo material irreductible a conceptos, sólo se puede hacer valer mediante un extremo nominalismo” (Adorno, 1977, p. 183). Ya hemos revisado, no obstante, los problemas a los que conlleva tal lectura. Aquello material que no puede ser reducible al concepto, que se mantiene en su particularidad, lo hace mediante la particularidad de la sensación. Por lo que, una vez más, se llega al motivo de la autenticidad de la inmediatez de la experiencia, conduciéndonos al motivo realista, esto es, que debemos someternos al modo en el cual la realidad se nos presenta inmediatamente, aceptarla, como si no estuviera mediada. Una vez más, Adorno pone el dedo en la inconsistencia de la cuestión: “El materialismo no tiene por qué ser empirista” (p. 208). Adorno piensa sobre todo en el caso del materialismo de Marx, en donde podemos encontrar una serie de categorías propias del idealismo de Hegel, categorías del pensamiento que se impregnan en la realidad. Adorno continúa: “En el *telos*, en el tema de la razón que se realiza a través de la historia, Marx ha sido incluso idealista, o como se ha dicho, heredero de la filosofía clásica alemana” (p. 208).

Nos encontramos entonces ya dentro de la relación que en el epicureísmo se establece entre los aspectos idealistas y materialistas de su filosofía. Habíamos dicho que el idealismo busca la exigencia de la identidad entre el pensamiento y lo pensado, su objeto. En este tipo de materialismo, propio de las filosofías de Epicuro y de Marx, la cuestión del *telos* que el materialista busca realizar sobre lo existente no puede ser considerada en los mismo términos. Adorno considera la categoría de valor de cambio en Marx para ejemplificar la aproximación materialista a este problema:

La categoría que Marx, en conexión con sus antecesores economistas, ha considerado como objetiva por antonomasia, con la que la necesidad material se impone sobre las cabezas de los sujetos singulares, la categoría de cambio, es también en sí misma algo conceptual, algo espiritual. El cambio de cosas equivalentes, de igual valor de cambio, supone, como Marx ha mostrado detalladamente, que se puede prescindir de una determinada cualidad de valor de uso, que se funda en la inmediatez sensible de cada uno de los objetos o cosas que se intercambian.

Hay valor de cambio en general, hay cambio, sólo en tanto que hay un concepto. En eso consiste el momento del concepto, el momento no material, no sólo en la construcción de los conceptos y no sólo en el espectador, sino

también en la cuestión de la objetividad social misma que Marx busca analizar (1977, pp. 18-9)

Encontramos que el valor de cambio, considerado como algo conceptual, es también algo objetivo. Esto nos recuerda a la abstracción real a la que nos referimos con Žižek, como aquello que era operativo socialmente, que ordenaba el conjunto de relaciones sociales, a pesar de ser conceptual. Y es esta categoría de valor de cambio la que ordena dichas relaciones sociales. La crítica de Marx va dirigida a dicha realidad social, la cual se busca transformar. En este tipo de materialismo, que busca ponerse en contradicción con lo existente, esta preocupación conduce a una praxis que surge precisamente de la preocupación por las condiciones materiales existentes:

En las construcciones doctrinales más diferenciadas y poderosas del materialismo dialéctico, se desarrolla la concepción de un mundo en el que no se pueda dar el hambre ni el miedo, en el que no exista la renuncia. El materialismo establece la divisoria en el mundo, por así decir, bajo el punto de vista del órgano de placer, material en sí mismo, cuyo correlato objetivo es su concepto de materia (Adorno, 1977, p. 133).

El epicureísmo, que tenía gran consideración por lo concerniente al placer, conduce sus hipótesis, el ejercicio de su pensamiento, hacia una praxis que procura la vida tranquila. Estas filosofías materialistas buscan un cambio en la materialidad social. Saben que pueden tener tal intervención, transgredir la mediación de esa realidad, debido a que ya han detectado que dicha realidad social que se nos presenta ante nuestros sentidos y nos determina, está ella misma mediada por otro tipo de racionalidad. En otras palabras, “adviene a este materialismo un momento que no se adecúa al concepto de materia como algo ordenado previamente a su esencia conceptual, al pensamiento” (p. 18). En este materialismo, que Adorno, en su consideración a Marx, identifica como materialismo dialéctico, cualquier realidad que nos llegue por medio de la experiencia está ya mediada por el ser humano, por lo que el problema entre idealismo y un materialismo realista queda superado. Epicuro se enfrentó al materialismo de los naturalistas que caían en el determinismo y en la necesidad, es decir, un materialismo realista en tanto que justificaba como necesarias las condiciones materiales existentes. Es en el cambio de perspectiva, que rechaza el concepto de materia como algo ordenado de forma previa al pensamiento, lo que marca la diferencia con aquellos otros tipos de materialismos: “Precisamente en este lugar ha de buscarse la diferencia entre el materialismo dialéc-

tico y el simplemente dogmático o naturalista” (p. 18). Como ya lo describió también Adorno, el materialismo dialéctico busca la concepción de un mundo sin hambre ni temor. Según el propio frankfurtiano, podemos encontrar un desarrollo teórico similar, al menos a lo que esta característica respecta, durante el helenismo: “Entre los motivos que a Epicuro, uno de los dos grandes filósofos materialistas de la antigüedad, le movieron al materialismo, contó el intento de eliminar el miedo a los dioses” (p. 138). En estos términos debemos concebir el materialismo epicúreo y lo que, desde cierta perspectiva, podría ser definido como sus rasgos idealistas. Se trata más bien de un materialismo dialéctico. Así debemos interpretar también su predilección por la autoconciencia singular abstracta, así como la libertad de pensamiento asociada a ella. En los próximos apartados se buscará reinterpretar estos aspectos, interpretar el pensamiento como resistencia de la autoconciencia más que una libertad abstracta o absoluta, como sería lo propio en un idealismo. La forma en que el epicureísmo encara la dialéctica del objeto y el sujeto, la dialéctica de la convención o la de su canónica, implica precisamente ese desacuerdo con el estado de cosas dado, su relación de tensión con el mismo, en el que una cosa determina a la otra: la actividad del sujeto al objeto, y la realidad social objetiva al sujeto. Con el riesgo de ser reiterativos, vale subrayar que esto supone la actividad del sujeto:

El concepto de dialéctica, para decirlo claramente, el que proviene de *διαλέγω*, conversar, hablar entre sí, disputar, no se puede entender en sí mismo sin sujeto, sin alguien que piense, reflexione, se mueva. Atribuir la dialéctica simple y ciegamente a una materia sin sujeto, sería como creer primitivamente en los espíritus (Adorno, 1977, p. 19).

Epicuro tiene que recurrir a la autoconciencia porque la reflexión alrededor de una materia sin sujeto terminaría significando la subordinación del sujeto a sus leyes, cayendo en la necesidad, o, por usar las palabras de Adorno, caer otra vez en una creencia similar a la de los espíritus, la superstición a la que Epicuro se oponía. Así Epicuro pone en marcha el pensamiento como su herramienta contra tal discurso y busca implementar una concepción del mundo distinta a la actual, en donde no haya temor: “Epicuro, pues, concluye: Puesto que la eternidad de los cuerpos celestes turbaría la ataraxia de la autoconciencia, es consecuencia necesaria y estricta que aquellos no sean eternos” (Marx, 2012a, p. 105).

Clinamen, resistencia y posibilidad abstracta en Karl Marx

Ya se han puesto sobre la mesa los conceptos tanto de clinamen, como de posibilidad abstracta. A su vez, se ha mencionado ya la resistencia del átomo que Epicuro señala en su Carta a Heródoto. Sin embargo, es conveniente regresar a estos temas para poder llevar a buen puerto nuestra propuesta de abordar al epicureísmo desde una perspectiva distinta.

En la investigación doctoral del joven Marx, el clinamen pasa a ser caracterizado como aquello que quebranta lo que Lucrecio llamó las “leyes del destino” (*fati foedera*) (Lucrecio, 2003, p. 186). Marx agrega: “y, como aplica esto igualmente a la conciencia, puede decirse entonces del átomo que la declinación es el *algo en su pecho*, que puede resistirse y rebelarse” (2012a, p. 76). Marx es bastante específico al aclarar que esta resistencia es algo que aplica a la conciencia. Esta cita de Marx hace referencia al texto de Lucrecio: “hay, pese a todo, en nuestro pecho algo que dispone el luchar en contra y estorbarlo” (Lucrecio, 2003, p. 188). Pero también a la resistencia de los átomos en la Carta a Heródoto, en donde estos son cosas que: “llenas de resistencia, han de subsistir en medio de las disoluciones de los cuerpos compuestos” (Epicuro, 2012, p. 52). Como se ha dicho, esta resistencia también corresponde al pensamiento. Otra cita de Lucrecio termina por dejar la cuestión más allá de dudas:

La mente, para hacer toda cosa, no contenga en sí una necesidad interna ni se vea por una suerte de atadura obligada a sobrellevar y padecer; eso lo consigue la pequeña desviación de los principios en dirección indeterminada y en momento indeterminado (Lucrecio, 2003, p. 188).

Esta cita de Lucrecio nos muestra también que la tesis materialista de que nada surge de la nada se mantiene. Pero también refleja la intuición de que “todo está en todo” (Guyau, 1907, p. 119). Lucrecio también dice, una línea antes de la cita expuesta: “ya que vemos que nada puede a partir de nada llegar a ser” (2003, p. 188). Por lo que continua por explicar por qué es necesario el movimiento de desviación para que la mente puede hacer toda cosa. Muestra la conexión entre el movimiento indeterminado del clinamen y la resistencia del pensamiento. De ahí que el clinamen es algo que requiere *la mente*, que no debe tener atadura alguna. En ese sentido, la indeterminación que busca el pensamiento, su resistencia al estado de cosas, no es meramente espontánea, no proviene de la nada. Esta indeterminación es ya algo propio de la naturaleza, de la que el ser humano es parte. Sin embargo, por el momento, esto solo tiene como finalidad mostrar la conexión entre el clinamen y la resistencia del pensamiento, la búsqueda de su libre ejercicio. Y, por otra parte, busca también

mostrar la coherencia de la filosofía epicúrea que encontramos en términos distintos al cierre sistemático.

Regresando a Marx, es claro que este movimiento de declinación no supone la independencia y libertad abstracta o absoluta del átomo. El clinamen, para el filósofo alemán, es una propiedad desde la que, si es que se puede hablar en algún sentido de libertad del átomo, sería solo en la medida en que significa la oportunidad de *resistirse y rebelarse*. Por lo que el clinamen muestra la contradicción interna del átomo. Como movimiento indeterminado, es el fundamento de su singularidad, que resiste a la disolución del compuesto, pero en tanto que conduce al encuentro con otro átomo, implica el mismo proceso de su disolución en el compuesto, el encadenamiento a su cadena causal. De ahí que, en tanto que resistencia, el clinamen representa la tensión del pensamiento con su realidad inmediata.

Al mismo tiempo, en tanto que meras partículas abstractas, esta resistencia es la de la razón que mantiene una unidad mínima tras descomponer los cuerpos: “si no es que han de estar condenadas todas las cosas a consumirse reducidas a lo que no existe” (Epicuro, 2012, p. 52). No se trata, por tanto, solamente de un modelo o analogía de la resistencia del pensamiento, de la autoconciencia singular abstracta. Sino que es, al mismo tiempo, la tendencia de la conciencia a buscar la identidad y lo Uno. Se busca algo que permanezca en medio de la disolución para fundamentar la conciencia su propia existencia singular. Por lo que, ahora, la hipótesis atómica queda así evidenciada en su carácter especulativo y como proyección que la autoconciencia hace en su teoría, concibiéndose como singularidad en tensión con lo que le rodea. La posibilidad abstracta ya ha tenido su aparición. La hipótesis atómica, a partir de ahí, busca establecerse como otro discurso, otro sentido, una praxis que lleve a otro tipo de relaciones materiales.

Esta resistencia de lo particular, ya sea átomo o ser humano, es una hipótesis. En tanto que humana es resistencia del sujeto que postula la posibilidad de su propia independencia, por medio de la libertad de la conciencia, que en términos del joven Marx es la posibilidad abstracta epicúrea. Para Epicuro la hipótesis de los átomos no puede tener una comprobación directa. Así que es a partir de la comprobación, por medio de las sensaciones, de la experiencia de la existencia de cuerpos compuestos, que se puede postular aquello que es *incierto*, como la propia existencia de partículas que sobreviven a estos cuerpos sensibles: “En efecto, que existen, por un lado, los cuerpos lo atestigua en todos los aspectos la propia sensación, criterio por referencia al cual es forzoso deducir, mediante el razonamiento, lo incierto” (Epicuro, 2012, p. 51). Así es como la razón propone la libertad de la conciencia, la particularidad del sujeto,

como una hipótesis de algo que ciertamente nos es incierto, pero que es una explicación para la ataraxia del sujeto, suponer la posibilidad de su resistencia. Que la hipótesis atómica se pueda deducir de la experiencia no quiere decir otra cosa sino que no hay nada en los hechos visibles que la contradiga. Y esto se vuelve más notorio en cuanto Epicuro postula, contra Demócrito, un modelo atómico de la declinación, sin otra finalidad más que ir contra el determinismo.

Esta es su forma de resistencia ante su propia autoconciencia como naturaleza, como la resistencia que surge del salto dado en el momento en que, en tanto que se reconocen parte de la naturaleza, los sujetos al mismo tiempo se ven como algo separado de ella. Los cuerpos compuestos son átomos, pero en tanto que constituyen la realidad de esos cuerpos, los átomos resisten como algo particular separado de esos cuerpos compuestos. Una unidad que no puede disolverse, al menos no totalmente, a esos cuerpos compuestos. Y, al mismo tiempo, una pluralidad de átomos que no puede ser asimilada por la totalidad del cuerpo compuesto o del mundo materialmente existente del conglomerado. De la misma forma el ser humano como especie se siente algo particular respecto a la naturaleza. Y en tanto que ser social, el sujeto se postula como algo que se resiste, algo que no está totalmente subordinado, a la sociedad como determinación.

Para resumir, si la resistencia que implica el clinamen es para el átomo la garantía de su singularidad, en el ser humano se ve manifestada como el resistirse a las determinaciones de la naturaleza, lo que hace que se vea como algo separado a tal naturaleza, aun siendo parte de ella, así como el átomo se diferencia del conglomerado, aun siendo parte de este. En el sujeto toma la forma de la posibilidad abstracta, la forma en que piensa lo posible en contraste con lo dado. Esto es, busca diferenciarse de la totalidad de las relaciones sociales, aun cuando forma parte de esa sociabilidad.

Así que, de la misma forma, la declinación implica para Marx la resistencia del átomo a su existencia relativa al espacio, que sería el movimiento de caída recta. Con la declinación el átomo se abstrae, se desvía. De la misma forma en que toda la filosofía epicúrea es una desviación, una huida del miedo, del dolor. En pocas palabras, declina de la necesidad natural, de la mítica idea de Destino. Lo que el clinamen expresa, penetra en “toda la filosofía epicúrea, y hasta el punto, por cierto, de resultar evidente que la determinación de su manifestación depende de la esfera en que se usa” (Marx, 2012a, p. 78). Si el clinamen se manifiesta en cada esfera de una manera distinta, en la del pensamiento toma la forma de la posibilidad abstracta. Así se resume la estrecha relación entre clinamen, resistencia del pensamiento, posibilidad abstracta y la propuesta del

epicureísmo como la multiplicidad de hipótesis, en donde la suya es una hipótesis que busca declinar del miedo y el mito.

Por otra parte, hace falta ubicar el clinamen en su lugar como parte del desarrollo del átomo, en donde el átomo no está en su completo desarrollo antes del clinamen, pero tampoco una vez que este tiene lugar. Sino que se encuentra en la repulsión, el encuentro con otro átomo, su momento de reconocimiento. Y este culmen de su proceso supone al mismo tiempo su negación como principio, debido a que, por medio del encuentro, se vuelve a encadenar en el compuesto. Al elaborar esto, estaremos ubicando también el lugar que tiene la filosofía epicúrea como hipótesis de resistencia en un contexto social.

Otra vez se hace hincapié en la contradicción del átomo que el clinamen implica. Este no es simplemente un segundo movimiento, como si el átomo ya estuviera completo y realizado antes de esta desviación. La desviación es parte esencial de su desarrollo, sin esta, el átomo no puede ser. Sin clinamen, el átomo no se distinguiría del cuerpo compuesto determinado naturalmente. Pero en tanto que solo declinación, abstracción, este movimiento solo puede ser propio de una singularidad abstracta, como se dijo, postulación del sujeto como individualidad, resistencia ante determinaciones externas. El momento en que el átomo es una singularidad abstracta, que tiene la posibilidad de rebelarse y desviarse de una determinación externa, debe ser contradicho por medio de la repulsión. Gracias a esto es que el mundo se ha formado. Y para términos humanos, se trata de la vida propiamente humana, es decir, su ser social. Así es como los cuerpos abstractos que son los átomos, forman los cuerpos compuestos de la realidad concreta. Marx afirma que “la *repulsión* es la primera forma de autoconciencia” (2012a, p. 81), el reconocimiento de un ser humano con otro es lo que aleja al humano de su mera necesidad o determinación natural. Y solo así, por tanto, el ser humano se realiza como tal. “En la repulsión, pues, se realiza el concepto de átomo” (p. 81). Nos damos cuenta entonces de que la filosofía epicúrea, por mucho que su principio sea la autoconciencia singular abstracta, elude en todo momento la identidad. Tanto el ser humano como el átomo solo tienen su realización en aquello que niega su particularidad, es decir, en su reconocimiento con otro similar y, por tanto, en su relación con el conglomerado o la vida social. La particularidad de estos, su identidad como algo completo y autónomo, se escapa constantemente en el epicureísmo. Marx nos recuerda que la repulsión atómica, en tanto que postulación del átomo por la conciencia, es, de nuevo, en términos abstractos. Pero, continúa diciendo: “si yo me relaciono conmigo mismo como con alguien que es inmediatamente otro, entonces mi relación es material” (p. 81). De forma más clara, Marx revela la importancia política del concepto de repulsión: “en lo político el pacto, en

lo social la amistad” (p. 82). Ya que en este punto lo que es abstracto se vuelve concreto, se vuelve determinado por la realidad material.

Esto nos conduce al hecho de que la declinación de la posibilidad abstracta, de la resistencia del pensamiento ante lo dado, solo tiene su realización en tanto que pueda ser llevado a su concreción social. Tal sería el carácter práctico del materialismo que revisamos en el apartado anterior. Esto nos lleva a la convención, es decir, al discurso que articula las relaciones sociales predominantes. Este aspecto de la convención nos debería llevar a abordar la posibilidad abstracta como una herramienta política, en el sentido de oponerse al estado de cosas dado.

Pero antes de explorar la forma que toma la posibilidad abstracta al entrar en un terreno de disputa, en donde su hipótesis buscaría confrontarse con otras convenciones, tenemos que regresar de manera breve al problema de abordar al individuo moderno como átomo. Esto nos colocará en el escenario de ver la dependencia del sujeto a una sociabilidad dominante. A partir de ello, podremos observar cómo es que las convenciones operan socialmente y forman parte de las determinaciones del individuo. A partir de ahí, tendremos los elementos para cerrar esta propuesta con las últimas consideraciones sobre la posibilidad abstracta.

Crítica al individualismo como atomismo: contrato y convención

La modernidad tomó la hipótesis, en apariencia, exclusivamente física de los átomos rodeados de vacío que se encuentran, a pesar de ello, asociados con sus equivalentes, para explicar la situación del sujeto moderno. Pero en el préstamo de esta hipótesis no consideró con suficiente profundidad la relación compleja entre dicho átomo y ese equivalente suyo, ni con el conglomerado en su totalidad, con la que el epicureísmo se diferenciaba de otro modelo atómico. De esta forma la analogía entre el átomo y el individuo humano no se hizo esperar. Karl Marx y Friedrich Engels ya la denunciaban en *La Sagrada Familia* (1971):

Para hablar con precisión y en el sentido ordinario de las palabras, diremos que los miembros de la sociedad burguesa no son átomos. La propiedad característica del átomo es no tener propiedades ni, por consecuencia, relaciones con otros seres, determinadas por su propia necesidad natural. El átomo no tiene necesidades y se basta a sí mismo; fuera de él, el mundo es el vacío absoluto, es decir, no tiene contenido, ni sentido, ni significación, precisamente porque el átomo posee en sí mismo todos los casos. ¡En su representación abstracta y en su abstracción inanimada, el individuo egoísta de la sociedad burguesa gusta

hincharse y transformarse en átomo, es decir, en un ser sin relaciones, bastándose a sí mismo, sin necesidades, absolutamente perfecto y bienaventurado! La desgraciada realidad no se preocupa de la imaginación de ese individuo; y éste se ve forzado por cada uno de sus sentidos a creer en el sentido del mundo y de los otros individuos; y hasta su estómago profano le recuerda cada día que, fuera de él, el mundo no está vacío y que, por el contrario, éste es lo que llena (al estómago) (Marx y Engels, 1971, pp. 141-2).

Por una parte, Marx y Engels ponen en evidencia que el discurso del individuo que se basta a sí mismo, como el átomo en el vacío, también tiene su propio conflicto con la realidad material. Esa realidad desgraciada no tiene en consideración esta construcción ideológica. En este pasaje se muestra lo en-doble del sentido moderno, de su discurso individualista. Nos lo muestra como contingente y por tanto como equivalente a otras hipótesis. Por otra parte, esta contradicción del individualismo con las necesidades materiales se debe a que el ser humano no se basta a sí mismo, ni lo que tiene en frente es un vacío. Lo que tiene en frente es un mundo lleno de significación, de convenciones, de sentido. También tiene frente a sí una naturaleza y una realidad social con la que se tiene que relacionar para llenar su estómago. El individuo no es autónomo, se ve forzado a *creer en el sentido del mundo y de los otros individuos*. Los autores nos muestran tanto las flaquezas del sentido dominante, como la forma en que el sujeto se relaciona con el sentido del cual participan las relaciones sociales.

Markovits (1975) hace un comentario bastante pertinente a este pasaje de Marx y Engels:

El átomo cumple la función ambigua y contradictoria de expresar la plenitud, la independencia, y de significar a la vez el vacío, la subordinación a un sistema de relaciones: el discurso de la sociedad civil sobre la persona y el atomismo de los individuos, en la medida en que se ampara bajo una teoría del contrato para justificar la competencia y el dominio del mercado, revela, a su pesar, en la ambigüedad del término “átomo”, sus propias contradicciones. Por mucho que se hinche el individuo de la sociedad burguesa hasta parecer un átomo, el mundo le recuerda, por cada uno de sus sentidos, que él no está vacío; al contrario, que es precisamente aquello que colma, que llena. El interés que mantiene unidos a los miembros de la sociedad burguesa no es, en consecuencia, el contrato político, sino el sistema de las necesidades (p. 27).

El problema propiamente epicúreo entre el átomo y el conglomerado o cuerpo compuesto es también el problema de la relación entre el sujeto y la totalidad social en la que se ve envuelto. Estas dos citas nos muestran que el epicureísmo desarrolla con una admirable profundidad la problemática de la relación compleja entre el sujeto y el mundo que la concepción individualista no hace sino ignorar y desplazar. Por otra parte, la asociación de individuos auto-suficientes con sus equivalentes es la lógica detrás del contrato moderno que, como ya revisamos, no puede identificarse con el pacto epicúreo en tanto que este surge por las necesidades materiales a las que Marx y Engels se refieren. Markovits señala también esta inconsistencia del contrato como encuentro de átomos autónomos en contraste con el sistema de necesidades que niega tal pretensión de autonomía. El Estado, que respalda dicho contrato, queda expuesto como un mero instrumento de tal discurso.

El Estado no es, por lo tanto, lo que mantiene reunidos a los átomos de la sociedad burguesa; es el hecho de que esos átomos no son átomos más que en la representación, en el cielo de su imaginación, y que, en realidad, son entidades muy diferentes a los átomos: no son egoístas divinos, sino hombres egoístas (Marx y Engels, 1971, p. 142).

El contrato y el Estado, como instrumentos de clase, encubren la desigualdad y subordinación del trabajador al propietario. Relación social de dominación que se establece debido al sistema de necesidades. Una relación con dichas necesidades que podría tomar otra configuración, pero que se ha convertido, en su forma de contrato salarial, en el sentido dominante al encubrir con efectividad la dominación mediante la igualdad abstracta del contrato, afirmando que es una relación libre entre hombres libres y autónomos o, usando las palabras de Marx y Engels, hombres egoístas. Ya hemos explicado que una apresurada interpretación del epicureísmo puede llevarnos al tratamiento de este como un atomismo individualista:

Epicuro será recuperado por los partidarios de un mecanicismo del contrato: atomismo de la sociedad burguesa que define a sus miembros como entidades abstractas e independientes, disfrazando la escena infernal de la nueva fatalidad de las condiciones económicas bajo el carácter arbitrario de voluntades individuales (Markovits, 1975, p. 108).

Ya mostrada la fragilidad de la convención moderna del individualismo, del sentido dominante de su contrato, podemos señalar su contingencia. Al mismo

tiempo, se ha mostrado que el sujeto se encuentra dependiente de un sistema de relaciones sociales, de sentido, como lo han descrito Marx y Engels. A propósito de la problemática del intercambio mercantil y de los dioses, podemos revisar cómo es que la convención opera socialmente y cómo es que se puede poner en disputa.

Operatividad de la convención: los dioses y el valor de cambio

Para terminar de aclarar la relación de la convención con la forma en que la posibilidad abstracta puede intervenir el sentido predominante que articula las relaciones sociales, hace falta ver cómo es que la convención del dinero y los dioses operan. Haremos uso de algunas reflexiones del joven Marx, así como de algunos motivos epicúreos.

Markovits (1975) lleva el problema de la convención directamente al simulacro, entendiendo a este último como aquello que se experimenta como brecha, algo propio de la sensación del sujeto que desconoce a la naturaleza de la cual es parte. Se trata de la distancia de la naturaleza consigo misma, el extrañamiento de sí misma: “Es precisamente esta brecha que constituye el simulacro destacándose del cuerpo lo que Epicuro denomina *sunthéké*. De este modo se verifica que esta convención no es una posición, sino una falla” (p. 85). El simulacro está en el centro del problema de la convención, pues la distancia que el simulacro implica es aquello que la convención está mediando. La relación del simulacro con la sensibilidad es la decodificación del sentido. Y la forma misma de lo sensible, aquello de lo que los simulacros se desprenden, está mediada por la convención social operante, las relaciones sociales que producen tales simulacros. El aspecto propiamente atómico de los simulacros será recuperado más adelante. Mientras tanto, todo nos ha conducido a tener en claro que tales relaciones sociales que operan en la realidad son las del intercambio mercantil y la lógica del contrato que supone.

Se vuelve así visible que la objetividad del valor de las mercancías, por ser la mera *existencia social* de tales cosas, únicamente puede quedar expresada por la relación social omnilateral entre las mismas; la forma de valor de las mercancías, por consiguiente, tiene que ser una forma socialmente vigente (Marx, 2010, p. 81).

Recordemos lo que Adorno llama “el momento del concepto” o “el momento no material” (1977, p. 19) respecto a la categoría de valor en Marx, como el punto en el que se mantiene en segundo plano la inmediatez sensible. También

se debe tener en mente lo explicado acerca de la ideología con Žižek y la categoría de *abstracción real* como aquello que es operativo socialmente. Desde su tesis doctoral, Marx ya establece la estrecha relación entre la polémica epicúrea contra los dioses y la forma dineraria. Sobre esta relación de los dioses y el dinero como *representación real* y, por tanto, operativa socialmente, Marx escribe:

Las pruebas de la existencia de Dios, o bien no son sino *vacías tautologías*, por ejemplo, si la prueba ontológica no dice nada más que: «Lo que yo me represento realmente (*realiter*) es para mí una representación real», esto tiene efecto para mí, y en ese sentido *todos los dioses*, tanto los paganos como los cristianos, han poseído una existencia real. ¿No ha ejercido su poder el antiguo Moloch?, ¿no era el Apolo délfico una potencia real en la vida de los griegos? Aquí la crítica de Kant no significa nada. Si alguien se imagina tener cien táleros, si esta representación imaginaria no es para él caprichosa, subjetiva, si él cree en ella, entonces los cien táleros figurados tienen para él el mismo valor que cien táleros reales. Por ejemplo, contraerá deudas sobre su figuración y estas serán tan *efectivas como las deudas que toda la humanidad ha contraído con sus dioses*. Es todo lo contrario. El ejemplo de Kant habría debido reforzar el argumento ontológico. Los táleros reales tienen la misma existencia que los dioses figurados. ¿En qué otro lugar, sino en la representación, tiene existencia un tálero real, por más que sea en una representación universal, o mejor, social de los hombres? Lleva papel moneda a un país en el que no se conozca ese uso del papel, y todo el mundo se reirá de tu representación subjetiva. Ve con tus dioses a un país donde estén vigentes otros dioses, y te demostrarán que padeces de figuraciones y abstracciones (2012a, p. 122-3).

La fortuna imaginaria de táleros en Kant, en su respuesta crítica al argumento ontológico, es siempre operativa respecto al valor. El papel moneda solo tiene valor ahí donde ya es una convención. A esto se refiere Marx cuando habla en términos de *representación universal* o *representación social de los hombres*. No se refiere sino a la operatividad social de las convenciones. Ya se trate de las representaciones de los dioses o de la representación del papel moneda, estas determinan las relaciones entre los seres humanos y su situación en el mundo, sus condiciones materiales. Slavoj Žižek en *Menos que nada* (2015) hace referencia a esta misma crítica de la postura kantiana frente al problema ontológico. Žižek hace mayor hincapié en la convención: algo cuya existencia depende de cómo lo *pensemos* y en la *creencia*:

Deberíamos señalar la ironía de que Kant hable de táleros, es decir, *dinero*, cuya existencia *como dinero* no es «objetiva», sino que depende de las determinaciones «conceptuales». Sin duda, como dice Kant, tener un concepto de 100 táleros no es lo mismo que tenerlos en tu bolsillo; pero imaginemos un proceso de rápida inflación que devalúe totalmente los 100 táleros guardados en el bolsillo; sí, los mismos objetos están ahí en la realidad, pero ya no son dinero, solo monedas sin sentido ni valor. En otras palabras, el dinero es precisamente un objeto cuyo estatuto depende de cómo lo «pensemos»: si la gente deja de tratar esta pieza de metal como dinero, si ya no «creen» en ella como dinero, es que ya no *es* dinero. De modo que cuando Kant argumenta que aquellos que quieren probar la existencia de Dios a partir de su concepto son como aquellos que piensan que pueden hacerse ricos dibujando ceros en sus informes bancarios, olvida que, en el capitalismo, uno realmente *puede* hacerse rico de este modo: en un fraude exitoso, por ejemplo, se pueden falsificar los recursos financieros de uno para obtener crédito, y después de obtener el dinero invertirlo y hacerse rico (pp. 344-5).

En lo que fallan los argumentos contra la existencia de los dioses es que están demasiado preocupados en afirmar su inexistencia. Este error no lo comete el epicureísmo, quien nunca niega su existencia. Si no es suficiente, con respecto a la lógica mercantil, el contrato moderno y el individualismo, probar que tales convenciones, que tales *creencias*, son falsas, para que los seres humanos dejemos de tener relaciones sociales ligadas a la operatividad social de dichas creencias, nada debería hacernos pensar que pasara lo contrario con los dioses. Lo que elimina el temor que la intervención de los dioses pueda causar, no es comprobar su inexistencia. Se trata de declinar, por medio de la posibilidad abstracta, proponiendo la hipótesis de que estos no tienen nada que ver con nosotros. No se trata simplemente de cambiar de lugar la discusión. Se trata de reconocer la operatividad que una creencia puede tener. Por eso los esfuerzos epicúreos no se concentraban en complejas comprobaciones, sino en la resistencia del pensamiento al pensar otras posibilidades, para disputar en el terreno, mucho más fértil, del sentido por medio del cual se relacionan los seres humanos. Era un terreno más fértil en términos tanto políticos como (y se encuentra estrechamente ligado a lo político) en lo que a concebir un mundo sin temor se refiere.

Epicuro no fue el único en advertir esto. Según Farrington. Platón también se dio cuenta, en la madurez de su pensamiento, de que la verdadera discusión no se encontraba en la verdad o falsedad del mito, o en decidir si se trataba de ficciones o no:

El fallo de estos mitos, fábulas, ficciones y otros sucedáneos (...) no radica, dice Platón, en que sean ficciones, sino que son malas ficciones (...). Lo que se necesitaba eran mentiras *medicinales, curativas*. Un gobierno sabio no debe esperarlos de sus poetas. Solo el estado debería disfrutar del privilegio de inventar *mentiras* (1983, p. 97).

Observamos cómo se entreteteje esta compleja relación entre mito, religión, Estado, medicina, mentiras, simulacros e imágenes. Platón comprendió tan bien como Epicuro la importancia de las imágenes que terminarían puestas en el alma de los humanos, es decir, los simulacros a los cuales se exponían. Platón no podía admitir que esta facultad se encontrara socializada. La canónica epicúrea de la multiplicidad de hipótesis, en cambio, incitaba a la libre creación de imágenes, a la especulación.

Esto toma rutas de reflexión bastante sugerentes en cuanto a la relación del poder y los simulacros, es decir, lo propio de la convención social que genera imágenes. Epicuro se ubicaba en completa oposición a Platón: “Platón oculta al político tras una teología vehiculada por los poetas. Pero en ambos es el mismo, el de un saber político que permita formar opinión” (Markovits, 1975, p. 75). Marx escribe en su tesis doctoral: “Y, sin embargo, esos dioses no son una ficción de Epicuro. Son los dioses plásticos del arte griego” (2012a, p. 79). Y en este punto Marx hace una equiparación de los dioses con el átomo. Sabe que la tranquilidad con la que los dioses reposan en los intermundos es una idea común entre los intelectuales griegos: “El reposo teórico es un momento capital de la caracterización griega de los dioses, como dice también Aristóteles” (2012a, p. 79). Ya que, según esta visión, las divinidades no requieren actividad alguna, pues ellas mismas son su propio fin. Ahí encontramos la conexión entre la ataraxia como estado divino humano buscado por el epicureísmo y la divinidad proyectada supersticiosamente en los cielos. Esto nos lleva directamente a revisar algunos aspectos de la teoría epicúrea de las imágenes de los dioses: “En el jardín de Epicuro, los dioses son las estatuas” (Markovits, 1975, p. 96).

La realidad de los dioses para Epicuro es un hecho social en dos sentidos. El primero, es que los dioses son las esculturas, las imágenes que de ellos se nos presentan como convención social: “Los dioses, en efecto, existen, pues su identificación es clara” (Epicuro, 2012, p. 88). En segundo lugar, las imágenes de los dioses, según la doctrina epicúrea también podrían venir de los intermundos, esos espacios cuasi vacíos de átomos y de significación. De ahí, muy lejos, nos vienen sus simulacros: “en la raíz y el origen de la misma deben situarse las imágenes que se desprenden de esos cuerpos sutilísimos que habitan en los

intermundos” (Mas Torres, 2018, p. 459). Marx los relacionó con los poros de la sociedad. Las relaciones mercantiles y los dioses vienen de los vacíos de significación, de los lugares donde el sentido predominante se vuelve frágil e inestable, el lugar que un mundo de significación no puede abarcar. Solo el pensamiento puede ponerse en tal relación de resistencia al sentido dominante. Aquí vuelve a aparecer la figura de la divinidad del sabio en correspondencia con la de los dioses. Ellos, para mantener tal divinidad y autosuficiencia, no podían existir en el mundo, sino que tenían que estar alejados de los asuntos humanos, desde donde no se molestaban en intervenir. Esto eran los intermundos: “Los dioses habitan en los intermundos, muy alejados, porque si vivieran en la proximidad de nuestro mundo no podían conservar su impavidez” (p. 460).

El hecho de que los dioses provengan, como representación, del cuasi-vacío del intermundo, implica que la posibilidad de establecer una nueva convención, por medio de la posibilidad abstracta, se encuentra en estas desviaciones, en estos puntos ciegos que transgreden el sentido totalizador. Ahí habitan las ambiguas e inestables realidades de la convención, y por ello es el espacio de tránsito a otros mundos posibles. Los intermundos representan ese salto, ese punto ciego en donde la convención tiene su origen y nos llega con dificultad a la realidad social existente:

Los dioses son en cuanto representación. La posición de este saber es que los dioses no están ni en la naturaleza ni fuera de ella, sino en ciertos intermundos, es decir, en el discurso del otro, ya sea el de la multitud o el de quienes siguen la lógica de la multitud para someterla: Epicuro denuncia las técnicas de *sometimiento* de los astrónomos (Markovits, 1975, p. 88)

En la cita anterior, Markovits vuelve a relacionar de forma clara la cuestión del poder y los simulacros. Los dioses vienen del discurso del otro, como toda convención, pero en este caso no viene de la multitud, en su posibilidad de formular la multiplicidad de hipótesis, sino que viene de quien busca someter esa multitud. Los dioses son una convención para el sometimiento. De nuevo tanto la ciencia como la superstición se colocan del mismo lado de la dominación. No solo los naturalistas deterministas y los astrólogos, también los astrónomos, pero también el médico de Platón, que busca mentiras curativas desde el Estado. Con ello tenemos una nueva lectura del tetrafármaco. Si las divinidades nada tienen que ver con nosotros, es porque estas son solo una convención, son algo contingente. Están abstraídas en los intermundos, en el discurso del otro, pero nada más. El sentimiento de total enajenación, de desconocimiento y de

sentirlas ajenas se debe a que se imponen desde el exterior. La no comprensión de su naturaleza convencional se convierte en miedo. El epicureísmo propone otro tipo de curación. Esto era una salida propia de la declinación epicúrea. Primero alejaban estos simulacros al cuasi-vacío anterior de donde provienen las convenciones, a la porosidad del sentido. Luego, proponía la proliferación de imágenes, de posibilidades, desde la filosofía, y negaban así la exclusividad del Estado y sus filósofos o poetas pro-oligárquicos de producir las ficciones. Esto se corresponde a la idea ilustrada de usar el propio pensamiento para procurar tu autonomía. Al final, estas ficciones devenían en una praxis. Esto era el aspecto medicinal epicúreo. Su tetrafármaco se postula como una contra-ficción: estos seres divinos y la muerte nada tienen que ver con nosotros.

Es una curación que se da desde los puntos de contradicción de un sistema de significación. En tales contradicciones del helenismo tuvo lugar el epicureísmo. Ante la totalización cosmopolita, el epicureísmo, desde los poros de la sociedad, surgió como una resistencia: “los sistemas separados por los intermundos no presentan ninguna totalización posible de sentido” (1975, p. 97). Así Markovits sigue la estrecha relación entre la divinidad, la razón y la posibilidad del sujeto de generar hipótesis, por un lado y, por otro, la analogía entre mundos e hipótesis, es decir, la operatividad teórica de Epicuro para proponer, contra el determinismo, la posibilidad de otro mundo.

Por otra parte, los dioses eran considerados seres que no obedecían a la ley de la mortalidad: “El ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones” (Epicuro, 2012, p. 93). Las imágenes que de ellos nos llegaban, nos llegaban con especial claridad, ya sea por las esculturas o por las imágenes que venían de muy lejos desde los intermundos, estas no perdían átomos con la distancia, lo que las iba haciendo borrosas, como pasaba con el resto de los simulacros:

Van dejando (los dioses) tras de sí un rastro de imágenes puramente corporales, que los incluiría necesariamente dentro de la ley de la mortalidad, si esa pérdida no se supliera con un flujo constante de nuevos átomos. Su subsistencia, por lo tanto, no es la misma que la del átomo, ya que a una pérdida unen una producción continua de átomos. Su naturaleza es semejante a la de un río o una cascada, en los que la forma permanece aunque cambia la sustancia (Farrington, 1983, p. 159).

La operatividad social de la creencia en los dioses, la elaboración de sus esculturas es lo que mantiene la producción continua de los átomos que logran la permanencia de los dioses en tanto que pura forma. Como forma, es lo que permanece en tanto que abstracción real que opera en la sociedad, de

donde extrae su contenido. No son afectados por la disolución material, pues como concepto operativo en la realidad, es su forma lo que perdura. Son imágenes sutiles que nos vienen con claridad y con una continua restitución de átomos desde los intermundos, el espacio de la convención y discurso del otro, imágenes que parecen inmortales, pues perduran tanto como sus esculturas en el imaginario de las sociedades muy posteriores. Por ello, por tal sutileza e inexplicable claridad, es que solo pueden ser aprehendidas por el pensamiento.

Es como si los simulacros de los dioses, en tanto que convención, persistieran por sobre las particularidades históricas, como si la idea rectora de una sociedad moldeara la materialidad de la misma. Si los dioses como convención nada tienen que ver con nosotros, parece que este tipo de convenciones, para los epicúreos, no pueden ser eliminadas, solo rechazadas, expulsadas de nuestras vidas y disputadas con imágenes nuevas. Busca cambiar la realidad material cambiando las formas mismas de la convención, pues el contenido material del flujo de átomos solo se acoplará a su molde en tanto que la operatividad social de la creencia llevará a los humanos a seguir creando esculturas y otras representaciones de los dioses. De ahí que el epicúreo esté más preocupado en intervenirlas que en negarlas, como si se pudiera evitar, con la pura voluntad, vivir en una realidad social en donde la creencia en los dioses o en el contrato moderno son operativas. En esta disputa por cambiar las formas de la convención y, por tanto, la realidad material, es que al fin podemos entrar al terreno de la posibilidad abstracta.

Posibilidad abstracta como momento especulativo y la recuperación política del epicureísmo

La posibilidad abstracta como la facultad del sujeto de pensar otras explicaciones, otras hipótesis, se presenta, en el problema de la autoconciencia de la naturaleza, como la posibilidad de transformarse ella misma. Es donde el clinamen como libertad en el átomo tiene su correspondencia en la libertad de la naturaleza y en el ser humano. Pero, por otra parte, se sostuvo que tanto el clinamen como la posibilidad abstracta son entendidos más bien como resistencia, como tensión con sus determinaciones. A esto corresponde que la naturaleza tenga en la declinación su propia contradicción. Esto es, la resistencia consigo misma, su propio auto-distanciamiento. El ser humano es la naturaleza enfrentándose a sí misma, ella misma buscando liberarse de sus propias determinaciones, en tanto que en el ser humano se perciben como externas. En ello está implicada la labor del ser humano por transformar sus propias relaciones sociales, de las cuales no puede librarse con facilidad. Considerar que el uso de la posibilidad abstracta se debe ver reflejado en la edificación inmediata, espon-

tánea, completamente novedosa y sin complicaciones de una nueva sociabilidad o siquiera de un nuevo sistema filosófico, significaría ir contra su propia concepción como resistencia. Pensar que la elaboración de hipótesis puede darse en completa independencia con las hipótesis ya existentes, sería volver a concebir la libertad y autonomía del pensamiento como absolutas y abstractas.

Sin embargo, en la propia definición de la posibilidad abstracta que Marx ofrece, podemos comprenderla mejor como forma de resistencia del pensamiento. Los alcances de esta interpretación ya han sido demostrados a lo largo de este libro en los distintos momentos y formas de resistencia epicúrea.

La posibilidad abstracta tiene como objeto hacer posible, hacer pensable en el ser, la felicidad que el epicúreo busca. Esto es el carácter propio del materialismo dialéctico, una concepción del mundo en donde no tenga lugar el temor. En este punto, entra en juego la importancia que el epicureísmo le daba a la racionalidad, al pensamiento. La posibilidad abstracta se tiene que probar a sí misma como realizable en el mundo. Tiene que enfrentarse directamente con la experiencia y la corporalidad que esta, como ejercicio autónomo y libre del pensamiento, intenta negar. Pero esto no implica buscar su identificación con el objeto, asimilándolo y negándolo. En este ejercicio la conciencia debe cuidarse de no caer en la simple proyección. Tal como afirma Dinora Hernández (2022), aunque la proyección del sujeto en su experiencia de la realidad sea algo arraigado y propio del conocimiento, este puede estar *bajo control*. Se trata de una proyección consciente, propia de un sujeto que se abre a una relación con el objeto que “está planteada de forma dialéctica, como compenetración recíproca entre el sujeto y la realidad externa que no los aniquila en su diferencia” (Hernández, 2022, p. 174).

Es en esta apertura al objeto en donde la importancia que el epicureísmo le da a la racionalidad puede representar un problema. En este punto vale la pena regresar a las reflexiones que Marcuse hizo en torno al epicureísmo. En su comparación con el hedonismo cirenaico, el filósofo alemán rescata la apertura del hedonismo a lo sensible, que es la apertura al mundo en toda su corporalidad. Esta queda eliminada en el cálculo racional epicúreo:

El placer es mutilado, en la medida en que la relación cautelosa, equilibrada, reservada, de los individuos con respecto a los hombres y las cosas no quiere ceder su dominio allí donde realmente puede proporcionar felicidad: en tanto entrega al gozo. La felicidad se encuentra en el orden antagónico de la existencia como algo que escapa a la autonomía del individuo, que no puede ser provocado ni controlado por la razón; hay algo que viene de afuera, que es contingente, que se ofrece por sí mismo, y que pertenece esencialmente a la

felicidad; en esta exterioridad, en este encuentro inocente, desprejuiciado y armonioso del individuo, con algo en el mundo, reside precisamente el placer (1967, p. 104).

A esta apertura al placer Marcuse opone la doctrina epicúrea del cálculo racional de los placeres. Este es un uso bastante particular de la razón, es meramente instrumental. No es una racionalidad que penetre en la profundidad y realidad del objeto, sino que lo reduce a un cálculo de riesgo. Ve en el epicureísmo la reducción de la razón a la pura astucia subjetiva que se encarga solamente de calcular la felicidad futura.

No obstante, Marcuse también advierte los problemas de la inmediatez del placer y la sensibilidad del hedonismo cirenaico. En tal inmediatez, que invita a aceptar y procurar cada placer particular, existe una secreta complicidad con el estado de cosas dado. Este mundo solo puede ser objeto de placer si hay pura receptividad, pura pasividad ante las cosas tal cual aparecen. Si nos conducimos más allá de la pura receptividad, si hacemos uso de la reflexión y la razón, la experiencia de este mundo como placentera comienza a difuminarse:

En esta forma de la sociedad el mundo, tal como es, puede convertirse en objeto de placer solo cuando todo lo que en él hay, los hombres y las cosas, sean aceptados tales como aparecen, sin que el que goza tenga conciencia de la esencia de este mundo; es decir, de sus posibilidades supremas de acuerdo con el desarrollo alcanzado por la fuerza de producción y por el conocimiento (Marcuse, 1967, p. 100).

Se trata de una postura acrítica frente a la sociedad que posibilita tales placeres. Por tanto, Marcuse recupera el momento de verdad de la crítica que desde el idealismo se hace al hedonismo. Esta crítica al particularismo e inmediatez de los placeres busca salvar la objetividad de la felicidad como generalidad social. Busca la concreción de la felicidad en una nueva forma de organización social que procure el desarrollo de las posibilidades de felicidad. En la sociedad actual, dichas posibilidades no se encuentran realizadas. En este punto el epicureísmo como la postulación de otras posibilidades toma relevancia. Marcuse apuntaba a la limitación de la racionalidad epicúrea a la instrumentalización del cálculo, pero la posibilidad abstracta, descubierta por Marx, apunta mucho más lejos. Cualquier acercamiento del ser humano a la realidad social que vaya más allá de la inmediatez tropezaría con aquello que las cosas “pueden ser y que no son y, por consiguiente, no aceptaría la realidad tal como se presenta. Esta última surge entonces entre las posibilidades no realizadas” (Marcuse, 1967,

p. 100). En la profundidad del objeto, el sujeto se encuentra tarde o temprano con esas posibilidades, con aquello que el objeto, la naturaleza, no ha logrado ser. Precisamente es con estas posibilidades desplazadas, con aquello que puede ser y no es, con lo que el epicureísmo se solidariza mediante la posibilidad abstracta que libera a la naturaleza de tareas. La posibilidad abstracta, como resistencia del pensamiento, se postula aquí como lo no realizado. No se convierte, en ese sentido, en una eliminación del objeto, sino que ve en el orden social dado las omisiones que le constituyen, precisamente porque se encuentra en tensión y resistencia con tal orden. Esta lectura de la posibilidad abstracta no elimina tampoco la apertura al objeto, no solo por abordarla como resistencia, sino por la indicación ya encontrada desde Epicuro de no ir contra la evidencia de la sensibilidad “entre las explicaciones conectadas con esa imagen, debe uno tomar las que la realidad de los hechos ocurridos ante nosotros no contradice que se efectúan de varias maneras” (Epicuro, 2012, p. 74).

Lo que rescataríamos del epicureísmo sería su momento especulativo. La posibilidad abstracta no puede estar severamente restringida a reglas, debe conservar algún grado de indeterminación. Pero siempre se encontrará limitada por la sensibilidad, que es el único criterio que Epicuro pone para la postulación de hipótesis distintas, solo en tanto que los sentidos no las contradigan. En el epicureísmo la sensibilidad y la razón se limitan entre sí, sin quedar completamente subordinada una a la otra. Hace una corrección a la sensibilidad en su inmediatez, que mantendría la complicidad con el estado de cosas dado, pero también hace una corrección a la razón poniéndole como resistencia la experiencia misma y, al mismo tiempo, liberándola en otro sentido, llevándola más allá de la racionalidad como instrumento para el cálculo de riesgos y beneficios. Lo que libera al epicureísmo de un compromiso realista y dogmático con aquello que *es el caso*. Para Marx, Epicuro es el ilustrado radical y es el representante de la filosofía frente al “entendimiento teologizante” del que Plutarco es tan solo uno de sus representantes (2012a, p. 50). En la posibilidad abstracta encontramos también una defensa de la filosofía como un ejercicio crítico con el estado de cosas dado. “El ejemplo de Plutarco, de Cicerón, de Clemente de Alejandría cumple la función, en el texto de Marx, de oponer la conciencia ordinaria, identificada a la conciencia religiosa, a la conciencia filosófica” (Markovits, 1975, p. 94). Y es esta *conciencia filosófica* y radicalmente ilustrada la que el epicureísmo pone en práctica cuando logra ver lo convencional del discurso dominante, del sentido o ideología predominante. Así que la figura de Epicuro puesta por Marx como representante de la filosofía se acerca, en tanto que momento especulativo en contra de la teología y la ciencia positiva, a la caracterización que Adorno hace de la metafísica:

Contra la heteronomía, contra lo alienado de nuestro propio pensamiento viviente, contra la teología, así como contra la ciencia de los hechos, la metafísica realiza el momento –quiero expresarme con prudencia– del pensamiento libre, del pensamiento no reglamentado y sin andadores. Por eso hay que asirse a ella. Incorpora, por decirlo así, el momento que en el lenguaje de la filosofía se llama en general momento de la especulación, en el que estamos motivados a trascender lo que es el caso, porque lo exige de nosotros aquello con que estamos confrontados (1977, p. 124).

La posibilidad abstracta no está encaminada a comprometerse con lo que es el caso, sino a pensar aquello que no es el caso y confrontarse con la realidad. Ante el poder avasallador de la totalidad social, la posibilidad abstracta, el momento especulativo de la conciencia, era la resistencia epicúrea, la posibilidad de otras hipótesis y la posibilidad de ir contra el determinismo y el destino, la posibilidad de múltiples mundos. En ello encontramos una herramienta política, sobre todo en un contexto como el nuestro. La actualización del epicureísmo no puede llevarse a cabo sin recuperar su espíritu confrontativo y polémico, sin recuperar el momento especulativo en un contexto histórico en donde la superstición y el determinismo científico y económico han provocado la perturbación, el dolor y el miedo de los seres humanos, y en donde incluso el lazo de amistad se ve endeble ante el individualismo.

Hasta aquí, hemos considerado la posibilidad abstracta como labor intelectual. Aunque esta consideración la aborda como herramienta política y aborda también el epicureísmo desde una recuperación política y crítica, no aparecen todavía de manera clara las consecuencias de esto más allá del trabajo intelectual, es decir, la manera en que el ejercicio crítico del pensamiento entrará en tensión con la realidad. Pero podemos rescatar el carácter político del epicureísmo si analizamos algunos aspectos de su expansión en el mundo antiguo. Farrington da cuenta de la particularidad epicúrea en tanto que proyecto político en disputa con otras formas teóricas y de sensibilidad. Epicuro, dice:

en realidad, lanzó un reto tanto a la teoría como a la práctica de Platón. Más el movimiento epicúreo estaba destinado a extenderse por medio del contacto personal, como una especie de levadura, porque en verdad no existe otra manera de que se extienda la amistad. Pero la ciudad justa de Platón jamás se podría llegar a establecer, aunque se ofreciese la oportunidad, ni siquiera por la fuerza (1983, p. 94).

La forma de extenderse del movimiento nos recuerda su carácter privado, personal. Pero, al mismo tiempo, deja en evidencia que la fórmula epicúrea era, aunque a nivel micro, una infección a gran escala. No hay forma más propia para un atomismo: “La amistad recorre el mundo entero proclamando a todos nosotros que despertemos ya a la felicidad” (Epicuro, 2012, p. 103). Este tenía que ser virulento. Debe transmitirse como la levadura, pero por medio de la amistad y no por la fuerza. Desde los cuasi-vacíos de sentido que dejaba la estructura de relaciones sociales, desde los intermundos, el epicureísmo busca poner en marcha una recodificación de tales relaciones. Esta virulencia solo es comprensible mediante el encuentro de los átomos, no mediante su abordaje como principio abstracto, individual. Las nuevas posibilidades de asociación y relación social no surgen gracias a individuos aislados ni a su capacidad individual. La filosofía de Epicuro no surge como una espontánea explosión creativa de este filósofo. Toma prestado de su contexto social e intelectual aquello que es de ayuda para poner su pensamiento en tensión con tal contexto. Algo similar hacemos con su filosofía en este trabajo. Nos ayuda a pensar más allá del estado de cosas dado, pensar en otras posibilidades, otras formas de sentido.

Este carácter virulento del epicureísmo es propio de su propuesta social tan privada en torno a la amistad y a pequeñas comunidades aisladas. Sin embargo, su universalidad siempre es presente. Una propuesta política desde las relaciones afectivas cercanas, desde el rompimiento a nivel micro de una u otra comunidad con la globalidad, mostrarían las mismas limitaciones que el epicureísmo ya tuvo oportunidad de ensayar. También de ese aspecto podemos seguir aprendiendo del epicureísmo. Y esta pregunta acerca de la comunidad y el alcance de la amistad para un proyecto político que busque disputar el sentido y el cambio de las formas de las relaciones sociales, nos conduce a la pregunta por la posibilidad misma de llevar a la posibilidad abstracta a la concreción de un cambio material. Nos coloca ante el papel de los sujetos y de su relación con otros sujetos y ante el problema del cambio político radical, cuando a lo que se enfrenta es a la totalidad de relaciones sociales codificadas por la economía de mercado a nivel global.

Si el cristianismo pudo disolver al epicureísmo como movimiento, la pregunta que queda abierta es, en otras palabras, acerca de la posibilidad que tiene un movimiento inclinado en las relaciones intersubjetivas a escala micro de sobrevivir a la asimilación del orden social actual. O lo mismo con la supervivencia de pequeñas comunidades que han tenido o puedan tener su propia declinación de ese mismo orden predominante. Ni siquiera para el epicureísmo dejamos abierta ya la posibilidad de un agenciamiento individual espontáneo. Hemos colocado, por otra parte, la relación del pensamiento en confronta-

ción con su realidad. Pero si el pensamiento, ya sea en lo individual o en lo comunitario, pueda hacer uso de su posibilidad abstracta y realmente lograr dicha tensión, dicha resistencia, también es algo que queda por demostrarse. La capacidad de asimilación de la sociedad de mercado pone en duda que cualquier posibilidad que pueda ser pensada en confrontación con lo dado, tenga de hecho algo, aunque sea mínimo, de novedoso. Y en caso de lograrlo, pone en entredicho que pueda subsistir como algo en tensión con dicho orden, algo que no pueda ser asimilado por completo. Sobre el primer punto, la posibilidad abstracta como compromiso con lo que no es el caso, con las posibilidades no realizadas, tiene la oportunidad de siempre ponerse en tensión con dicho orden, siempre y cuando se mantenga en esta aproximación meramente negativa, es decir, pensando las omisiones del orden existente. El riesgo de superar tal inclinación es precisamente la repetición de lo ya existente o la asimilación a este.

En cuanto a la praxis, el epicureísmo declinaba del estado de cosas dado sin confrontarse directamente de él, pues tal separación era materialmente imposible. Al igual que Epicuro usaba lo que tenía al alcance para poner su pensamiento y su filosofía en tensión con la realidad, el epicureísmo como movimiento se relacionaba con la realidad social poniéndose en tensión con ella, elaborando una práctica de resistencia con dicha realidad, de la misma forma en que el átomo permanecía lleno de resistencia ante la disolución del cuerpo compuesto. La compra del jardín, la supuesta confidencia entre Epicuro y el orden legal que se han señalado, se debieron a que precisamente tal grado de libertad deseado por el epicureísmo no era, en este sentido, posible aún. No podemos suponer que el epicureísmo se planteara una praxis completamente separada de las determinaciones del orden político existente. Precisamente el momento crítico de esta filosofía supone la contradicción entre el telos o propósito puesto por el pensamiento y el orden material existente. La experiencia de Epicuro en Mitilene le hizo llevar un agenda mucho más pragmática. Si el orden político macedonio y el acoso de las otras escuelas eran tan asfixiantes, no podía evitarse, precisamente por lo determinante de tal contexto, moverse en él con una astucia propia de Odiseo quien se movía entre dioses y seres mitológicos para salir de su condición. Y, al mismo tiempo y por la misma razón, podríamos esperar que los epicúreos buscaran retirarse de dicho orden político en la medida de lo posible.

Estas son las recuperaciones y las preguntas que podemos extraer de una escuela filosófica tan comprometida con el ejercicio filosófico como aliado contra el malestar humano en lo individual y como especie humana. Si bien el epicureísmo nos deja una serie de problemas para pensar a nivel de las

preocupaciones políticas del presente, podemos extraer principalmente la resistencia de la posibilidad abstracta como garantía perdurable de colocarse en confrontación con lo existente. En dicha confrontación podemos leer el proceso de la historia humana desde la Carta a Heródoto. El ser humano siempre ha declinado de sus determinaciones. En el paso del orden natural al orden convencional o del acuerdo, encontramos en el epicureísmo la superación de una determinación inicial de la que declina para transitar a otra cosa distinta. Lo mismo observamos cuando la Ilustración busca desmitificar, desencantar el mundo, para empoderar al ser humano, como especie, pero también como individuo, como singularidad abstraída de sus determinaciones, es decir, como *sí mismo*. Pero en ese acto, vuelve a caer en nuevas formas de mito y dependencia, en nuevas determinaciones que vuelven a diluir al sujeto, que lo vuelven a sujetar y encadenar a lógicas de dominación. En lo anterior está implicado el proceso que la modernidad, en específico, el sentido mercantilista, lleva a cabo como desnaturalización que busca poner en entredicho el orden existente, arcaico o feudal. Pero, al mismo tiempo, tiene que llevar a cabo un proceso de re-naturalización, en donde busca naturalizar, es decir, legitimar, un orden de relaciones sociales distinto. El epicureísmo busca también desmitificar, busca desnaturalizar el discurso del determinismo naturalista. Toma la convención como herramienta contra sí misma y propone una filosofía natural materialista, la hipótesis del atomismo de la declinación. La forma en que busca establecerla no es, sin embargo, como naturalización. El epicureísmo declina de sí mismo, evita el cierre de su sistema, como Marx advirtió respecto a la postura frente a los cuerpos celestes. El epicureísmo asume las consecuencias de la posibilidad abstracta: su hipótesis es solo posible, equivalente a otras hipótesis. Pero es una teoría fiel a su principio: la posibilidad del pensamiento como resistencia. Su coherencia no es sistémica, sino en función de poner como prioridad, sobre el cierre mismo de su sistema filosófico, las posibilidades de dicho pensamiento. El atomismo epicúreo busca establecer una convención que recodifique las relaciones sociales. Pero lo hace al comprometer al pensamiento con su propia posibilidad de resistencia y con las posibilidades de la naturaleza: que la realidad siempre puede tomar otra forma.

Conclusiones para el futuro

Los aspectos más potentes del epicureísmo eran su crítica a la necesidad y el determinismo, su confrontación con las convenciones operativas socialmente y su inclinación a pensar lo posible. Esta última, caracterizada por Marx como posibilidad abstracta, era posible abordarla en un sentido crítico, al igual que el clinamen, al leerlos, de acuerdo con los textos de Lucrecio y Epicuro, como resistencia. Con esto nos alejamos del motivo individualista e idealista que supone la libertad absoluta del pensamiento. Este es el aspecto central de la recuperación crítica del epicureísmo. Al colocarla como resistencia, como pensamiento de las posibilidades no realizadas, la posicionamos como una herramienta política. Pero también nos muestra la propuesta de Epicuro una defensa a la especulación filosófica.

Epicuro no pudo, sin embargo, salir de la propia inercia de su tiempo. Las lecturas del epicureísmo en tono político por lo general parten de exigencias que no se corresponden al contexto histórico en el que la escuela se desarrolló. La forma en que aquí se abordó al epicureísmo lo muestra en una relación de tensión con su contexto, con el que tenía que polemizar y negociar, en el que tenía que adaptarse precisamente para seguir colocándose como una filosofía incómoda en su tiempo. Y a raíz de estas accidentadas lecturas, podemos decir que sigue siendo una filosofía incómoda.

El limitado alcance del pacto, y la limitación tan íntima de la amistad, lo muestran como un pensador de su tiempo. Epicuro no pudo renunciar al aislamiento del individuo, que encontraba como salvación ante el cosmopolitismo y el régimen macedonio. Incluso ahí tenemos algo que aprender del epicureísmo. Ante la sociedad de mercado, que ya tiene divinizado al individuo, no es extraño ni poco común que se opte por la misma salida actualmente. Para este esfuerzo teórico se buscó la ayuda de diversos autores que piensan desde un panorama histórico no tan lejano al nuestro, para así analizar esta particularidad de la filo-

sofía epicúrea y, con suerte, pueda ser de ayuda en nuestras reflexiones críticas ante el estado de cosas al que nos enfrentamos.

En las contradicciones y tensiones internas que el epicureísmo deja abiertas se encuentran dos maneras distintas de entender esta escuela en varios puntos. Por una parte, la convención entendida como una medida pragmática o como una denominación racional. Por otra parte, la forma en que se hace énfasis en el momento de encuentro o bien en la individualidad de los átomos. También, en la misma problematización, encontramos la lectura que aborda al epicureísmo como un racionalismo que elimina al objeto o bien como una filosofía que se confronta con la realidad existente. Lo mismo sucede cuando interpretamos el trabajo del pensamiento en el epicureísmo desde un idealismo o una perspectiva materialista.

Se mencionó el debate entre Bollack y Boyance acerca de cómo se debería rescatar la figura de Epicuro: como un ejemplo de rebeldía o como un ejemplo de pasividad propia de la ataraxia del sabio. Hemos observado que esta decisión se da en muchos otros aspectos. Podemos mencionar el epicureísmo cívico de Aoiz y Boeri que se enfrenta al Epicuro rebelde de Farrington, o bien el enfrentamiento entre el Epicuro moderno contra el Epicuro de Marx.

Lo que mostraban todas estas disputas era que el epicureísmo asumía tales contradicciones. Su momento polémico no le permitía cerrar su sistema. Una determinación tenía que diluirse en la otra: la determinación externa en la resistencia de la individualidad, el clinamen en la determinación del conglomerado, el conglomerado en los simulacros y los simulacros en la convención. Es una filosofía que se niega hasta el último momento a eliminar la tensión, o eliminar el momento de verdad de cada inclinación. Por ejemplo, tanto la singularidad del átomo como el conglomerado tienen su momento de realización, en los que inmediatamente se diluyen en el otro. Pero nunca se elimina el uno al otro, nunca subordina un momento al otro. Este es el principal potencial crítico del epicureísmo, pues le permite ir contra la identidad, poniéndose del lado de la diferencia y de la tensión dialéctica.

Ir contra la identidad le permite al epicureísmo encarnar las contradicciones de su contexto, y nos permite a nosotros lo mismo cuando abordamos su relación con la Ilustración. La relación ambivalente que el epicureísmo guarda con la modernidad se debe a cómo nos relacionamos con la imagen del atomismo, con su representación (su simulacro). Si en el mundo griego la imagen atómica podía ser efectiva como sentido, se debía al individualismo helénico y a la búsqueda de autonomía con relación al orden político existente. A nivel político, sugería también la tensión entre la polis como especificidad y el movimiento cultural cosmopolita.

Epicuro pudo ponerse en polémica con tal éxito gracias a esta forma de relacionarse con su realidad. No se trató de la espontaneidad del genio. Tenía un tipo de sensibilidad que le permitió detectar lo que estaba siendo omitido y generar a partir de ahí imágenes nuevas de sentido. La modernidad encuentra en el epicureísmo la representación de su contrato, de sus equivalencias, de su propio individualismo. Sin embargo, esta interpretación también tiene sus propias omisiones que deben ser desenterradas. Detectar lo que la interpretación moderna del epicureísmo omite puede ayudarnos a identificar las lagunas en la perspectiva contemporánea, revelando así las posibilidades no exploradas de nuestra realidad actual. Parte del pesimismo que se vive actualmente se debe a la incapacidad de crear imágenes que nos permitan pensar en la posibilidad de escapar de la necesidad, pensar en el cambio, en otro mundo posible. Se ha admitido que el orden existente es el único posible, que es más fácil viajar a otros planetas, otros contenidos atómicos, pero sin cambiar la forma de relacionarnos con ellos. Hemos regresado al destino y la necesidad que ocupaban a Epicuro. Él tenía que encargarse de sus dioses, pero en una sociedad secularizada, lo que toma la forma de Dios, es decir, la *forma* que consume toda la materia para mantenerse como el eje de la operatividad social, es el Capital. Los dioses habitaban en los intermundos y su *forma* era mantenida con claridad por un flujo constante de átomos. Cuando el ser humano llegue a Marte, por mandato del Capital, la *forma* de esta nueva divinidad ya habrá consumido todos los diversos contenidos de nuestro planeta y ahora se encargará de que Marte sea su nuevo proveedor. Parece más fácil que la especie humana se resigne a la destrucción de este planeta que pensar en el abandono de la *forma* de crecimiento del Capital, en tanto que forma de producción y explotación. A diferencia de Epicuro, la cultura humana de nuestra época no parece dispuesta a abandonar a su deidad, declinar de ella. De nuevo el determinismo de la especialización técnica del científico y del economista liberal resultan más perjudiciales que las antiguas divinidades. El liberalismo, aunque adepto a la espontaneidad, ha perdido la intuición del cambio. En palabras de Polanyi:

La filosofía liberal no ha fallado en nada tan conspicuamente como en su entendimiento del problema del cambio. Por el fuego de una fe emocional en la espontaneidad, se descartó la actitud de sentido común hacia el cambio en favor de una disposición mística a aceptar las consecuencias del mejoramiento económico, cualesquiera que fuesen (1992, p. 81).

El utilitarista Guyau consideraba que el epicureísmo había sobrevivido a su olvido en el medievo como la incredulidad. Considero que ahora se mantiene vivo en las filosofías que ponen en entredicho la realidad social existente.

De esta forma, el epicureísmo se presenta como el primer gran ejemplo de la filosofía materialista dialéctica en pensar un orden de cosas sin miedo, sin perturbación, sin esclavitud y sin escases. Pensó en un mundo en donde el sujeto pudiera ser dueño de sí mismo, libre. Esa construcción teórica tenía que concretarse en un espacio de resistencia, un espacio en donde dicha posibilidad se asomaba como realidad, un jardín en donde una comunidad de pensamiento podía vivir sin preocupación o hambre. Se diluye de esta forma la separación clásica entre la teoría y la praxis, que las aborda como radicalmente separadas. Tampoco interesaba ahí una correspondencia entre lo dado y lo pensado. No fue sino en la aventura intelectual misma del epicureísmo que tal práctica devino realizable, preparando en sí misma su propia posibilidad de existencia.

Ante la imagen concreta de las comunidades epicúreas, se puede pensar en espacios utópicos, esto es, fuera de la lógica capitalista, desde la nostalgia o bien desde los propios límites alcanzados por la potencialidad de la razón. Decantarse por el camino de la nostalgia nos llevaría a querer recuperar, desde el pasado, las comunidades epicúreas dislocadas de sus contextos, ignorando así los problemas y determinaciones que nos afectan actualmente. Por el contrario, se invita a pensar el futuro, entendiéndolo como un momento que representa un verdadero rompimiento con la lógica del presente, que aparece como un continuo temporal. Esto es, una interrupción de la eternidad del presente. Pero es un momento futuro, diferente, que se encuentra a punto de aparecer y brotar en cada instante, que se deja apelar por la urgencia del sufrimiento. La recuperación de una organización social racional que apunte al futuro, de un carácter cercano a lo epicúreo, requiere pensar en cómo se configurarían los espacios sin miedo y sin escases respecto a los problemas de la civilización actual. Para ello no se requiere un programa detallado que busque solucionar de antemano cada necesidad que pueda surgir. Se requieren imágenes, como lo fue la del átomo en resistencia, que partan de nuestra realidad vigente, pero que muestren lo que en ella se encuentra restringido y oprimido. Esto es, mostrar cómo podría ser la vida más allá de la lógica capitalista, mostrar que esa vida aún resiste y es posible su liberación. También nosotros nos enfrentamos a defensores del destino y la necesidad. El epicureísmo es nuestro aliado en la aproximación crítica de la praxis filosófica. Es un aliado infiltrado en la época temprana de nuestra disciplina, desde donde sabotea a lo largo de la historia a la teoría que justifica el sufrimiento existente.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1977). *Terminología Filosófica. Tomo II*. Madrid: Taurus.
- _____. (2005). *Dialéctica Negativa y La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Aoiz, J. y Boeri, D. M. (2022). ¿Cuán apolíticos fueron Epicuro y los epicúreos? La polis griega y sus ilustres ciudadanos epicúreos. *Trans/Form/Ação*, 45(2), 169-190. Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia.
- Aristóteles (2011). *Metafísica*. En *Aristóteles I*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Badiou, A. (2008). *Teoría del sujeto* (Juan Manuel Spinelli, trad.). Buenos Aires: Prometeo.
- Beuchot, M. (1981). *El problema de los Universales*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma.
- Brunschwig, J. (1994). Hacer historia de la filosofía hoy. En Cassin Barbara (ed.). *Nuestros griegos y sus modernos*. Buenos Aires Editorial Manantial.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Coronado, A. M. (2019). La Filosofía Hedonista de Epicuro y su Lugar en el *Ethos* Posmoderno. *Humanitas*, 1(46), 147-174.
- Deleuze, G. (1989) *Lógica del sentido*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el Tiempo. Historia del Arte y Anacronismo de las Imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Dodds, E.R. (1960). *Los Griegos y lo irracional*. Madrid: Ed. Alianza Editorial.
- Epicuro (2012). *Obras Completas* (9ª Edición). Madrid: Cátedra.
- Farrington, B. (1983). *La rebelión de Epicuro*. Barcelona: Ed. Laia.
- Frege, G. (1973). *Sobre el sentido y la denotación*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- García Gual C. y Jesús Ímas M. (2007). *La filosofía helenística*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Guyau, M. (1907). *La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas*. Madrid: Ed. Ginnes Carrión.
- Hernández, D. (2022). *Elementos de Filosofía Moral Negativa: violencia, vulnerabilidad y diferencia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría Crítica* (Edgardo Albizu y Carlos Luis, trad.). Madrid: Ed. Amorrortu.
- Horkheimer, M. y Adorno T. (1998) *Dialéctica de la Ilustración* (Juan José Sánchez, trad.). (3ª Edición). Valladolid: Ed. Trotta.
- Laercio, D. (2007). *Vidas de los Filósofos Ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lucrecio, T. (2003). *La Naturaleza*. Madrid: Ed. Gredos.
- Macpherson, C. B. (1991). *La democracia liberal y su época*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- _____. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Ed. Trotta
- Marcuse, H. (1967). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Markovits, F. (1975). *Marx en el jardín de Epicuro*. Barcelona: Editorial Madrágora.
- Marx, K. (2010). *El Capital. L. I. Vol. I*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (2012a). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro y Cuadernos de filosofía epicúrea, estoica y escéptica (extractos)*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (2012b). *Manuscritos de París*. En *Marx*. Barcelona: Gredos.
- Marx, K. y Engels, F. (1971). *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica*. (2ª Edición). Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Mas Torres, S. (2018). *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Mill, J. S. (2014). *El Utilitarismo*. (3ª Edición). Madrid: Editorial Alianza.
- Muñoz, J. (2000). *Max Horkheimer y la evolución de la teoría crítica*. En Horkheimer, M. *Teoría tradicional y teoría crítica*. (pp. 7-22). Barcelona: Ed. Paidós.
- Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (2008). *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*. Barcelona: Gedisa.
- Platón (1988). *Parménides*. En *Platón. Diálogos V*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (1999a). *Leyes I-VI*. En *Platón. Diálogos VIII*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (1999b). *Leyes VII-XII*. En *Platón. Diálogos IX*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (2010). *Protágoras*. En *Platón. I*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (2014). *República*. En *Platón. II*. Madrid: Editorial Gredos.

- Polanyi, K. (1992). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Quine, W. (1953). *On what there is*. En *From a logical point of view*. (2ª Edición). New York: Harper Torchbook.
- Rancière, J. (1996). *Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- _____. (2022). El concepto de anacronismo y la verdad del historiador. *Cuadernos LIRICO*, 24, pp. 1-15. <http://journals.openedition.org/lirico/12578>
- Romero Cuevas, J. M. (2013). Crítica Inmanente. Sobre el método de la teoría crítica: *Devenires*, 28, 39-64.
- Serres, M. (1994). *El Nacimiento de la Física en el Texto de Lucrecio*. Valencia: Editorial Pre-extos.
- Žižek, S. (2003). *El Sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Sobre el autor

Santiago Juárez Salazar es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Maestro en Estudios Filosóficos por la Universidad de Guadalajara. Trabaja los campos de filosofía política, epicureísmo y Teoría crítica. Ha participado en la organización y gestión de seminarios y congresos sobre filosofía política y Teoría crítica. También ha sido ponente en eventos académicos sobre Teoría crítica. Ha colaborado con un capítulo para el libro *Teoría Crítica. Planteamiento, desplazamientos, tensiones* (2023).

Una lectura del epicureísmo desde la teoría crítica

Volumen 9

se editó para su publicación electrónica en octubre de 2024

en Trauco Editorial

Prolongación Colón 155, int. 115. Tossá

Tlaquepaque, Jalisco, México.

Tiraje: 1 ejemplar.

Corrección y diagramación: Trauco Editorial

ISBN OBRA COMPLETA
ISBN 978 607581011-9



ISBN DE LA OBRA
ISBN 978 607581299-1

