

L'intel·lectualisme moral en Epicur de Samos

ANTONIO MORENO CASTILLO

Societat Catalana d'Estudis Clàssics

Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona
morenocastillo@gmail.com

Article rebut el 20 de desembre de 2012 i acceptat el 20 de març de 2014

Resum: L'objecte d'aquest article és demostrar que l'ètica d'Epicur és una interpretació psicològica de l'ètica platònica. La identificació de la virtut amb el coneixement de la virtut té tres implicacions. La primera, que la virtut és ensenyable; la segona, que és única, i la tercera, que la virtut és sempre positiva pel subjecte moral, de manera que la virtut és inevitable per aquell que la coneix, ja que ningú no actua conscientment en contra dels seus interessos. Trobem aquestes tres implicacions en el sistema moral d'Epicur. L'única dificultat és que diu que el savi mai no cometrà injustícia perquè mai no podria estar segur de no ser descobert i sancionat. Però quan Epicur es pregunta a ell mateix què faria en cas de poder estar segur de no ser sancionat, no diu que cometrà injustícia.

Paraules clau: Epicur, ètica, Plató, intel·lectualisme moral

The moral intellectualism in Epicur of Samos

Abstract: The object of this work is to show that the ethics of Epicurus is a psychological interpretation of the ethics of Plato. The identification of virtue with the knowledge of the virtue involves three implications. The first is that virtue can be taught, the second, that all virtues are reduced to one, and the third is that the virtue is always good for the moral subject, in such a way that virtue is unavoidable for those who know it, because no one acts against his own interest. We find in the Epicur's moral system these three implications. The only difficulty is that he says that the wise man will commit no injustice because he can't be sure of not to be punished. But when he asks himself what would do if he could be sure of that, he doesn't answer that he will commit injustice.

Key words: Epicur, ethics, Plato, moral intellectualism.

L'ètica epicúria no es distancia tant de l'ètica platònica, com sovint s'ha dit, sinó que, en el fons, ambdues tenen molt en comú. L'hedonisme epicuri resultaria ser una interpretació psicològica de l'ètica platònica, de manera que les diferències entre tots dos filòsofs raurien més en l'estatus ontològic de l'ètica, que no pas en l'ètica mateixa. Aquesta idea està suggerida en molts comentaristes, tant clàssics com actuals, fins i tot en els que insisteixen en les diferències. Dels primers citaríem la intervenció de Torquat en *De finibus bonorum et malorum* de Ciceró, i, entre els segons, Ettore Bignone¹ o Carlos García Gual². Portarem fins a les últimes conseqüències les idees d'aquests estudiosos i la citada intervenció de Torquat pot considerar-se'n un resum programàtic.

L'intel·lectualisme moral consisteix a identificar la virtut amb el coneixement, a afirmar que el coneixement de la virtut és condició necessària i suficient per ser virtuós. D'aquesta afirmació es dedueix que ningú no fa el mal conscientment, ja que si algú sabés allò que havia de fer i no ho fes, no s'identificarien virtut i coneixement. Aquesta teoria té tres implicacions indissolublement unides: la primera és que la virtut és ensenyable, ja que és objecte de coneixement; la segona és que la virtut és única, car, en cas contrari, seria impossible que ningú fos virtuós, perquè ningú no podria ser expert en totes les virtuts. Aquesta virtut en Plató es pot assimilar a la justícia, de la qual participen totes les altres virtuts. Es tracta, per tant, de conèixer l'essència de la virtut, és a dir, allò que fa que una virtut sigui una virtut, o dit d'una altra manera, del coneixement del Bé. La tercera implicació és que actuar correctament només té avantatges per al subjecte moral i, inversament, actuar incorrectament només té inconvenients, ja que, si no fos així, el coneixement de la virtut no seria desitjable. Aquesta idea és un dels fonaments de l'intel·lectualisme moral, perquè si ningú no fa el mal conscientment és perquè ningú no actua conscientment contra els seus interessos. Aquesta implicació és present en molts diàlegs de Plató, però la trobem més desenvolupada en el *Protàgoras*, el *Gòrgias*, *La república* i *Les lleis*. Potser és en el *Gòrgias* on aquesta teoria està més explicitada, o, si més no, on suscita reaccions més airades. En *l'Hípias menor* el plantejament es fa a la inversa, partint d'una afirmació contrària i arribant finalment a l'absurd.

Aquesta teoria és sorprenent i els que escolten Sòcrates quan l'exposa queden astorats. També se sorprenen els comentaristes moderns, com Christopher Rowe³, que qualifica aquesta teoria de paradoxal, i sempre que es refereix a les seves implicacions les anomenen les paradoxes socràtiques.

1. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze: La nuova Italia, 1975.
2. C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.
3. C. ROWE, *Introducción a la ética griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Una actitud semblant trobem en Roslyn Weis⁴, que diu que la paradoxa que ningú no fa el mal voluntàriament no és una anècdota lamentable de la psicologia moral de Sòcrates, sinó una arma per lluitar contra els enemics de la justícia, que creuen que la virtut és el plaer, la riquesa i el poder, i que no ens hem de fixar en les idees de Sòcrates, sinó en la reacció que aquestes idees susciten en l'adversari. J.-P. Sullivan va més lluny, i diu que Plató estableix una mena de complicitat amb el lector per tal que s'adoni que Sòcrates no creu el que diu, sinó, seguint el seu mètode, vol provocar una determinada resposta en l'interlocutor⁵.

Sens dubte, és absolutament legítim expressar desacord amb Sòcrates o Plató en una exposició sobre les seves teories. Però el que fan aquests autors és donar per fet que aquesta teoria és absolutament absurda i deixar-la reduïda a un recurs dialèctic. A més a més, semblen no adonar-se que Plató demostra tenir perfecta consciència de l'escàndol que provoca aquesta teoria, com es dedueix de l'actitud dels interlocutors de Sòcrates al *Gòrgias*. Resumint, podríem dir que aquests autors, tal com els interlocutors de Sòcrates, no es prenen seriosament la teoria de l'intel·lectualisme moral, perquè en realitat no l'han entesa. Plató no diu que ningú no pugui cometre conscientment un acte sabent que pot ser sancionat, sinó que si algú asumeix una norma moral i la fa seva no la trencarà mai. Com era d'esperar, aquesta idea ha tingut influència en el pensament jurídic, al qual el mateix Plató va fer valuoses aportacions⁶.

L'ètica ens sembla l'aspecte fonamental de la filosofia epicúria, i no perquè Epicur no ens hagi deixat escrits sobre ciència natural. La *Carta a Heròdot* és un compendi de la teoria atòmica, un tractat de les sensacions, i acaba amb unes al·lusions als moviments dels astres, però no és precisament una invitació a la ciència. Al final diu que la seva principal finalitat és fugir de les supersticions o de qualsevol explicació sobrenatural que provoqui torbació en l'esperit, i que per això no cal ser un professional de la ciència, sinó simplement tenir presents els seus principis. Més aviat al contrari, els que observen aquests fenòmens poden patir més a causa de l'admiració que els produeixen si no entenen les lleis supremes. I diu molt explícitament que si creiem que un fenomen natural es produeix d'una determinada manera, tot i sabent que n'hi ha d'altres possibles, estarem tan tranquils com si tinguéssim la seguretat que es produeixen tal com creiem. Això es fa evident també en la *Carta a Pitocles*, íntegrament dedicada a l'astronomia i a la meteorologia, que comença amb unes afirmacions semblants. Aquesta preponderància de l'ètica en la filosofia d'Epicur, però,

4. R. WEISS, *The Socratic paradox and its enemies*, Chicago & London: University Chicago Press, 2006.

5. J.-P. SULLIVAN, «The hedonism in Plato's *Protagoras*», *Phronesis*, (1961): 10-28.

6. El Marquès de Beccaria, al segle XVIII, potser és el primer que introdueix aquestes idees al dret penal, i al segle XIX Concepció Arenal pot ser considerada una seva continuadora.

no la fa excepcional en la filosofia grega, i menys encara entre les escoles hel·lenístiques contemporànies.

Epicur és qualificat unànimement d'hedonista, però ja és un tòpic afirmar que l'hedonisme epicuri està molt allunyat, en molts aspectes, del que s'entén vulgarment per la recerca del plaer. En primer lloc, com veurem després, Epicur no es refereix només als plaers sensibles. En segon lloc, Epicur, en els paràgrafs 127 i 128 de la *Carta a Meneceu*, fa una acurada classificació dels desitjos, segons la qual poden ser naturals o superflus; els naturals poden ser necessaris i no necessaris; i els necessaris poden ser-ho per a la felicitat, per al benestar del cos o per a la vida mateixa. Posteriorment parla de la necessitat de conèixer correctament aquests desitjos per tal de triar sempre correctament en funció de la salut del cos i de la tranquil·litat de l'ànima, i clou el tema amb la frase següent: «El que cal és jutjar els plaers i els dolors mitjançant un càlcul acurat dels seus avantatges i dels seus inconvenients, ja que de vegades experimentem un bé com si fos un mal i, a la inversa, un mal com si fos un bé». I la vint-i-sisena màxima capital resa: «Aquells desitjos que, si no són satisfets, no ens produeixen cap mal, no són necessaris, sinó fàcils d'eliminar quan semblen produir dificultats i danys».

Amb aquests textos n'hi hauria prou per alliberar Epicur de qualsevol sospita de degenerat. La majoria dels seus contemporanis i dels comentaristes immediatament posteriors, però, no ho veien així, i van popularitzar la imatge dels epicuris com a individus desinteressats pel coneixement científic i lliurats a pràctiques obscenes i depravades. Nosaltres creiem que totes dues crítiques són falses, però la segona ho és molt més que la primera, ja que no es pot negar que en la filosofia epicúria la ciència ocupa un lloc secundari, supeditat a l'ètica, com ja hem comentat abans.

L'hedonisme així entès tampoc no és exclusiu d'Epicur. Joan Crexells, en una nota a la seva traducció catalana del *Protàgoras*, diu que «la moral grega sempre fou hedonística. Una acció bona implicava sempre el plaer, ara o després, i menys o més refinat. Per tant, la formulació de la pregunta sobre la possibilitat d'un acte dolent que no porti cap mal ni ara ni en el futur, ja deixa entendre que és impossible una resposta afirmativa»⁷.

Compartim plenament aquesta afirmació, que creiem que és el fil conductor de tota l'ètica grega, en la qual l'hedonisme epicuri, tot i tenir una significació particular, ens sembla perfectament inserit. Rowe expressa la mateixa idea en assenyalar com a característica de l'ètica grega el seu caràcter pràctic, que no s'ha d'entendre com una casuística sense fonament teòric⁸. El que vol dir és que l'ètica grega no està interessada només a establir l'estructura lògica dels conceptes i els judicis morals, sinó també a fer que els homes siguin bons i, com a conseqüència, feliços.

7. PLATÓ, *Càrmides, Lisis, Protàgoras*, traducció de Joan Crexells, 2a edició a cura de Carles Riba, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1932.

8. C. ROWE, *Introducció a la ètica grega*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Aquesta felicitat, però, dista molt de ser a l'abast de tothom, sinó que està reservada a un determinat grup d'individus, la qual cosa constitueix una altra característica de l'ètica grega. El subjecte moral, el destinatari del discurs ètic, mai no ha estat l'home en sentit universal, sinó uns individus seleccionats segons unes determinades característiques i la pertinença a uns determinats estrats socials. Les característiques pròpies d'aquests individus varien amb el temps i la seva base social s'amplia progressivament. En el món homèric aquest grup coincideix amb els herois guerrers, tot i que aquesta condició és necessària però no suficient. En Plató i Aristòtil aquesta base s'amplia a una certa aristocràcia, que és l'única que té temps i possibilitats materials d'accedir a una sòlida formació intel·lectual. Se n'exclouen les dones, que segons aquests filòsofs, no tenen la capacitat de pensar autònomament, i temporalment també els nens i els adolescents, perquè encara no han desenvolupat la seva racionalitat. En Epicur aquesta base s'amplia considerablement des del punt de vista intel·lectual, ja que, al Jardí, s'hi accepten les dones i els esclaus, perquè no es considera necessària una formació intel·lectual sòlida, tot i que Epicur es refereix al subjecte moral com el savi. Però la capacitat moral tampoc no està universalitzada, sinó més aviat més restringida, ja que és patrimoni dels components d'una determinada comunitat, amb unes determinades característiques, que els permetin denunciar la bogeria i la degeneració del món. Segons Diògenes Laerci (VII, 176), el savi epicuri es mantindrà apartat de la creació artística, de la retòrica, de la política, dels honors, i és recomanable que no s'enamori, que no es casi ni tingui fills. El savi, per tant, viurà al camp, allunyat de la polis i de la societat familiar, i reduirà al mínim les seves necessitats materials.

La pràctica totalitat dels comentaristes moderns⁹ coincideix a considerar que Epicur contempla dos tipus de plaer, el cinètic i el catastemàtic, cada un dels quals pot ser dividit en plaers del cos i de l'ànima, designats respectivament amb els termes εὐφροσύνη, χάρα, ἀπονία i ἀταραξία. El plaer cinètic, estrictament sensual, coincideix amb el concepte vulgar de plaer, i és produït pel moviment dels àtoms, mentre que el catastemàtic és un concepte elaborat per Epicur. Acosta defineix el plaer catastemàtic del cos en Epicur negativament, com el repòs produït per l'absència de dolor corporal, i positivament com un equilibri estable de la *physis*, que es diferencia notablement de qualsevol plaer produït per estímuls externs¹⁰. El de l'ànima és l'absència de torbació produïda per qualsevol falsa suposició, i tant en un cas com en l'altre no es tracta de la restauració de l'equilibri, sinó de l'equilibri restaurat. El plaer cinètic és el plaer estrictament sensual, causat pel moviment dels

9. B. NIKOLSKY, «Epicurus on pleasure», *Phronesis*, (2001): 440-465, afirma que no són plaers diferents, sinó dos aspectes del mateix. Creiem que això no varia substancialment les conclusions d'aquest treball.

10. E. ACOSTA, *Estudio sobre la moral de Epicuro*, Madrid: Fundación Juan March, 1977, p. 38-40.

àtoms, i si el catastemàtic és l'equilibri restaurat, el cinètic és la restauració de l'equilibri. Montserrat Jufresa diu, però, que el plaer catastemàtic no s'ha d'entendre com una absència total de moviment, sinó com un equilibri entre el moviment dels àtoms¹¹.

No hi falta, però, un cert grau d'ambigüitat, i els comentaristes discuteixen la relació entre tots dos tipus de plaer. De fet, ni Epicur ni els seus deixebles expliciten mai aquesta divisió dels plaers, sinó que es basa en un comentari de Diògenes Laerci (VII, 136, 21-24). Però el que sí es dedueix, i això sí que Epicur ho deixa molt clar, és que no hi ha cap estat intermedi entre el dolor i el plaer, ja que l'absència de dolor és considerada un altre tipus de plaer. Aquesta característica fa del plaer epicuri un concepte absolutament original, diferent del que tenien tant els seus contemporanis com els seus predecessors. Epicur expressa amb tota claredat aquesta idea en les màximes tercera i divuitena. La III sosté: «El límit de la magnitud dels plaers es troba en la supressió de tota mena de dolors. Allà on hi ha plaer, mentre duri, no hi haurà ni dolor corporal, ni dolor espiritual, ni una barreja de tots dos». I la XVIII: «No augmentarà el plaer en la carn quan desaparegui el dolor produït per alguna carència, sinó que només es diversificarà. El límit del pensament respecte al plaer prové de la reflexió sobre els plaers mateixos i sobre tot el que s'hi assembla, és a dir, que és allò que produeix a la ment els seus temors més grans».

Ciceró ho expressa d'aquesta manera: «Epicur mai no va pensar que hi hagués un estat intermedi entre el dolor i el plaer, perquè allò que per alguns filòsofs és un estat intermedi, en tant que hi ha absència de dolor, no només és plaer, sinó el màxim plaer»¹². Compartim aquesta interpretació de la majoria dels tractadistes segons la qual el plaer catastemàtic, sobretot el de l'ànima o ataràxia, ocupa un lloc preeminent. García Gual sosté que això és perquè Epicur considera més greus els dolors i més elevats els plaers de l'ànima, entre altres raons perquè la carn viu només el present i l'ànima, el passat, el present i el futur, perquè l'ànima estableix els límits dels plaers que la carn concep com a il·limitats, i perquè els dolors de l'ànima són infinits, més difícils d'eliminar i afecten també el cos¹³.

Aquesta preeminència es dedueix tant de determinats plantejament recurrents en els escrits d'Epicur com de les al·lusions al plaer, ja que la majoria fa referència al plaer catastemàtic. En la *Carta a Heròdot* i en la *Carta a Pítocles*, Epicur deixa molt clar que les motivacions científiques eren eliminar les explicacions sobrenaturals per tal d'evitar la torbació de l'ànima per arribar a l'ataràxia. La *Carta a Meneceu* insisteix en la necessitat d'eliminar les nocions errònies sobre el déus i la mort, per tal de suprimir la torbació espiritual en-

11. M. JUFRESA, «Estudio preliminar» a EPICURO, *Obras*, Madrid: Tecnos, 1994, p. lx.

12. CICERÓ, *De finibus bonorum et malorum*, I, 38.

13. C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid: Alianza, 1996.

gendrada per aquestes idees equivocades: «tenim necessitat del *plaer* quan la seva absència ens causa dolor, però en cas contrari no el necessitem de cap de les maneres» (*Ep.* 128, 8-10). En aquesta cita s'explicita la identificació del plaer amb l'absència de dolor, en la qual cosa consisteix el plaer catastemàtic

Al final del paràgraf 130 i començament del 131, afirma que «els aliments senzills proporcionen el mateix *plaer* que els més elaborats, quan s'ha suprimit del tot el dolor produït per la seva carència, i el pa i l'aigua donen el màxim plaer quan se n'alimenta el que en té necessitat». En aquesta cita és evident l'al·lusió al plaer catastemàtic, ja que diu que una vegada suprimit el dolor produït per la manca d'aliments, és indiferent la seva qualitat. Aquest paràgraf està precedit d'un elogi de l'autarquia, i com que no es limita a constatar que el pa i l'aigua són saludables, sinó que afirma que poden produir el màxim plaer, desmenteix absolutament les acusacions de sibirisme. El mateix Epicur demostra ser molt conscient d'aquestes interpretacions errònies en el passatge de la *Carta a Meneceu*, adreçat inequívocament als seus enemics: «Per tant, quan diem que el plaer és la primera de les finalitats no ens estem referint als plaers dels dissoluts, ni als que es troben en la dissipació, com creuen alguns que ignoren, o desaproven o interpreten malament les nostres paraules, sinó a l'absència de dolor en el cos i de torbació en l'esperit» (*Ep.* 131, 8-11; 132, 1).

És potser el paràgraf en el qual s'explicita més la preponderància del plaer catastemàtic, ja que diu que l'autèntic plaer és l'absència de dolor, i tampoc no deixa dubtes sobre la diferència entre l'hedonisme epicuri i l'hedonisme en la seva interpretació més vulgar.

Ens interessa ara posar de manifest no només que Plató sempre parla del plaer cinètic i mai del catastemàtic, entre altres raons perquè el cinètic coincideix amb el significat vulgar de la paraula plaer, sinó que Plató deixa molt clar que l'absència de dolor no és plaer. En el *Gòrgias* (496e), Sòcrates discuteix amb Càl·icles, que diu que viure plaentment és viure en l'abundància tant com sigui possible. Sòcrates li pregunta si això vol dir menjar quan tens gana i beure quan tens set, i com que la resposta és afirmativa, Sòcrates replica que segons això seria molt feliç el que es passés la vida gratant-se perquè té picor. Continua la discussió plantejant la incompatibilitat dels contraris, i afirma que aquests contraris els guanyem i els perdem alternativament, però mai simultàniament, de manera que ningú no pot ser afortunat i desafortunat alhora. Després de recordar a Càl·icles que tenir gana és dolorós i menjar és plaent, Sòcrates tanca la discussió amb el següent diàleg:

S: Adona't de la conclusió a què hem arribat. Si dius que el que beu té set, estàs dient que experimenta un dolor i alhora experimenta un plaer. O no és aquest el cas, si es donen en el mateix lloc i en el mateix temps, tant en el cos com en l'ànima, car crec que no hi ha cap diferència? És o no és així?

C: És així.

S: Però dius que és impossible que l'afortunat sigui alhora desafortunat.

C: Sí que ho dic.

S: Però has admès que és possible gaudir enmig del dolor.

C: Això sembla.

S: Així, ni gaudir dels plaers vol dir ser afortunat ni patir dolors desafortunat, de manera que el plaer és diferent del bé.

Aquesta argumentació palesa que per a Plató el plaer és sempre el plaer cinètic i mai el catastemàtic. Si el dolor i el plaer es poden percebre simultàniament, no pot tractar-se mai del plaer catastemàtic, ja que aquest plaer és per definició l'absència de dolor, i per les raons assenyalades abans, per a Sòcrates és impossible que el plaer sigui absent i present alhora. Qui ja no té set perquè ja ha begut prou ha arribat a un estat d'equilibri que per a Plató és un estat neutre, intermedi entre el plaer i el dolor, i per a Epicur representa el màxim plaer, és a dir, el plaer catastemàtic.

En *Fileb* (43d), Plató deixa molt clara aquesta opinió moltes vegades, i citarem les que considerem més significatives: «Sòc.- Així, no patir cap mal no seria mai el mateix que gaudir d'un plaer. Prot.- Com podria ser-ho?». Després de comentar que això és el que pensen els que creuen que la cosa més dolça és passar la vida sense dolor, unes línies més avall Sòcrates diu, referint-se als que mantenen l'opinió contrària: «Sòc.-Doncs tenen una opinió falsa sobre el plaer, ja que l'absència de dolor i el plaer són diferents per naturalesa» (44a).

Hem vist que l'intel·lectualisme moral implica que la virtut és ensenyable, que la virtut és única i que el que coneix el bé no pot actuar-hi en desacord, perquè aniria en contra del seu propi interès. Haurem de demostrar, per tant, que en Epicur es donen tots aquests elements, el més problemàtic dels quals és l'últim, no per manca de textos que ho avalin, sinó perquè n'hi ha d'altres que hi entren en una certa contradicció.

Segons Epicur és evident que la virtut és ensenyable, ja que, si no tota, gran part de la seva obra és una invitació a l'ètica, i una descripció detallada de com arribar-hi. I el fet d'haver fundat la comunitat del Jardí, la finalitat de la qual era ensenyar a viure amb uns determinats principis, ho fa encara més evident. La virtut no està, per tant, a l'abast de tothom, sinó dels que han tingut accés a aquest ensenyament, i encara que no requereixi una especial preparació intel·lectual, com ja hem dit, Epicur es refereix al subjecte moral com el savi. I això ja ens ho fa veure Bignone, que estableix un paral·lelisme entre la lloança al savi per la proximitat a la divinitat amb què acaba la *Carta a Meneceu*, i la lloança al savi del *Teetet* platònic¹⁴.

14. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze: La nuova Italia, 1975, p. 366-368.

Que la virtut és única, creiem que Epicur ho deixa molt clar, i estem en desacord amb Filodem¹⁵ quan diu que Epicur ho creu però no ho explicita. En el paràgraf 132 de la *Carta a Meneceu*, sosté que «la base de tot això i el més gran dels béns és la prudència, que és més important que la filosofia, ja que de la prudència es deriven totes les altres virtuts» (*Ep.* 132, 7-9). Aquesta frase expressa la unicitat de la virtut, perquè si una virtut és la font de les altres, qui té aquesta virtut les té totes. I també la identificació entre virtut i coneixement, ja que només el prudent, el que sap el que s'ha de fer i el que no s'ha de fer, és virtuós.

Hem de demostrar que segons Epicur la virtut és font de felicitat, raó per la qual el que la coneix no pot deixar de practicar-la. A la *Carta a Meneceu*, just a continuació del que hem citat abans a tomb de la unicitat de la virtut, diu referint-se a la prudència, «que ensenya que no hi ha vida plaent que no sigui prudent, bella i justa, ni vida prudent, bella i justa que no sigui plaent. Les virtuts són intrínseques a la vida feliç, i la vida feliç inseparable de les virtuts» (*Ep.* 132, 9-12). En el mateix sentit s'expressa la màxima V: «No hi ha vida plaent sense prudència, bellesa ni justícia, ni prudència, bellesa ni justícia sense plaer. Sense aquestes virtuts és impossible una vida plaent».

D'això es dedueix que si els homes es mouen pel plaer, i el plaer depèn de la virtut, la virtut es fa inevitable, que és el que diu Plató. Això no li va passar per alt a Lucreci, que diu que el seu mestre ha de ser considerat com un déu per haver-nos-ho fet veure: «No és possible una vida feliç sense un cor net; amb més raó hem de considerar un déu aquell a qui devem, encara avui escampats per grans nacions, els dolços consols de la vida que solacen l'ànima» (*De rerum natura*, V, 18-21). Una sentència d'Epicur, en la mateixa línia, afirma: «Ningú no tria el mal conscientment, sinó enganyat, pensant que és un bé en comparació amb mals majors» (*Sent. Vat.* 16). Afirmació summament platònica, igual que la que segles més tard el seu enemic Plutarc posa en boca de Teó: «Sens dubte, ells (els epicuris) diuen que fer el bé és més plaent que rebre'l»¹⁶.

Acabarem les cites favorables a la identificació entre felicitat i virtut amb una frase de la *Carta a Meneceu*, que diu, referint-se al savi: «I creu que és millor ser desafortunat amb seny que afortunat vivint sense, i que en els nostres afers és preferible actuar correctament sense tenir èxit, que tenir èxit actuant incorrectament» (*Ep.* 135, 1-5).

Hem dit al començament que l'hedonisme epicuri pot ser considerat una interpretació psicològica de l'ètica platònica. El *Gòrgias* i el *Fileb* ens han fet evident que el plaer és per a Plató el plaer cinètic, ja que deixa molt clar que l'absència de dolor no és plaer. El plaer catastròfic de l'ànima o ataràxia no

15. PHILODEMUS, *On choices and avoidances*, traducció i comentari de G. Indelli i V. T. Mc Kirahan, Napoli: Bibliopolis, 1995.

16. PLUTARC, *Moralia*, 1097, A.

és el plaer platònic, però pot ser considerat com la descripció psicològica dels efectes produïts per actuar d'acord amb la virtut. La virtut no és, per tant, una finalitat, sinó un mitjà, com afirma taxativament Diògenes d'Enoanda¹⁷ en la seva inscripció pètria. Tampoc no és platònica aquesta consideració, però la diferència és ontològica i no pas ètica. Si aquesta ataràxia és el màxim plaer, i és conseqüència d'haver practicat el bé, i el plaer és indefugible, també ho és practicar la virtut, que és el punt essencial de l'ètica platònica. Aquesta idea està expressada per Torquat en el llibre de Ciceró *De finibus* que hem citat al començament: «Així com la ciència dels metges no la valorem per ella mateixa, sinó per la bona salut, i l'art del pilot que sap navegar per la seva utilitat, la saviesa, considerada com art de viure, no seria desitjada si no produís resultats positius. Ho és perquè és allò que ens proporciona plaer, i com que ja sabeu de quina mena de plaers estic parlant, el meu discurs no es veurà afectat per les connotacions negatives de la paraula»¹⁸.

I, abundant en aquest tema, continua defensant l'ètica epicúria fins al final de llibre I. Ja hem dit abans que aquest text ens sembla una interpretació hedonista de l'intel·lectualisme moral, i ho considerem com un resum d'aquesta tesi. La saviesa és font de plaer, ja que ensenya quines coses són bones i quines dolentes, ens protegeix de les passions desenfrenades, ens ensenya a suportar l'adversitat i ens mostra el camí de la tranquil·litat. Per aquesta raó Epicur va establir una classificació dels desitjos, que Torquat reproduceix succintament, assenyalant que, com més superflus, més difícils són de satisfer. I aquests aspectes tampoc no van passar desapercebuts a Bignone¹⁹, per a qui la classificació epicúria del plaer és molt platònica, i que l'*aponia* com a plaer perfecte pot ser considerada el màxim bé, tal com l'entén l'Acadèmia.

Però ja hem dit que la principal dificultat no és la manca d'arguments favorables, que n'hi ha molts, sinó la presència de cites que no sembla que s'adiguin amb aquesta interpretació. Aquestes màximes són: «La injustícia no és un mal en si mateixa, sinó per la por a la possibilitat de no passar desapercebuts a aquells que estan encarregats de sancionar els actes injusts» (XXXIV); i la XXXV, on s'esvaeix la possibilitat de passar desapercebut: «El que faci d'amagat una cosa contrària als pactes de no agressió mútuament establerts, no pot confiar que sempre passarà desapercebut, tot i que ho hagi aconseguit moltes vegades fins a un moment determinat, ja que és dubtós que els seus actes puguin romandre amagats fins a la mort».

A aquestes màximes fa referència Plutarc al final de la seva *Rèplica a Colotes*, quan ens comenta una pregunta que Epicur es fa a ell mateix en una

17. DIOGENES OF OINOANDA, *The Epicurean Inscription*, Napoli: Bibliopolis, 1993. Vegeu al respecte, la pàgina web d'Harold ROIG, «Diògenes d'Enoanda. La inscripció epicúria», <http://enoanda.cat>.

18. CICERÓ, *De finibus bonorum et malorum*, I, 42, XIII.

19. E. BIGONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze: La nuova Italia, 1975, p. 388-389.

obra perduda, denominada *Apories*: «es pregunta a ell mateix en les *Questions dubtoses*, si el savi faria alguna cosa prohibida per la llei en cas de tenir l'absoluta certesa que mai no serà descobert, i diu que aquesta pregunta no és fàcil de contestar, amb la qual cosa ens està dient que sí que la faria, però no ho vol reconèixer»²⁰.

Estem en desacord amb Plutarc, com es desprèn de tot el que hem dit fins ara. La resposta és complicada, perquè si diu que sí, entra en contradicció amb la *Carta a Meneceu* i amb les màximes que identifiquen plaer i justícia; i si diu que no, entra en contradicció amb la màxima XXXIV, que diu que la injustícia no és un mal en ella mateixa, sinó perquè comporta la possibilitat de càstig. Creiem que la resposta seria que no, i si Epicur no ho diu obertament és perquè és conscient d'aquesta contradicció, de manera que el pudor és de caire lògic, no moral. Considerem com argument clau en favor de la tesi d'aquest article que la pregunta que, segons Plutarc, es formula Epicur, consisteix a portar fins a les seves últimes conseqüències la màxima XXXV, contrària a la nostra tesi, i que posat entre l'espasa i la paret per ell mateix, no accepta aquestes conseqüències, perquè entren en contradicció amb la resta dels seus escrits ètics.

Abans d'acabar citarem dos articles que tracten sobre aquest tema. Un, de Gerhard Seel, «Farà il saggio qualcosa che le leggi vietano sapendo che non sarà scoperto?», que ens situa en el nucli d'aquesta qüestió²¹. L'altre, de Paolo Cosenza, «La dimostrazione della non eleggibilità dell'ingiustizia nella rata sententia XXXIV di Epicuro»²². En el primer l'autor, després de fer una crítica molt acurada a les respostes que s'han donat a aquest problema, i de recollir moltes interpretacions intel·lectualistes, que s'adiuen amb les nostres conclusions, diu que no creu que es pugui excloure taxativament la possibilitat que el savi violi una llei, ja que la decisió que prengui un savi epicuri en una situació determinada no depèn tant d'una regla moral, sinó del càlcul dels seus interessos en aquell moment determinat. L'autor es decanta així per la casuística, de manera que, en la nostra opinió, en comptes de resoldre el tema, el que fa és dissoldre'l. En el segon, l'autor acaba dient que el fet que Epicur diferenciï les lleis justes de les injustes, i que atorgui molta importància a aquesta diferència, planteja un problema exegetíc difícil de resoldre. Es podria pensar que Epicur fa aquesta distinció per deixar clar que la violació de la llei injusta no és un mal inelegible. Però, com que la violació d'una llei injusta també comporta càstig, l'autor diu que també podria pensar-se el contrari. Igual que l'autor de l'article anterior, després de plantejar unes in-

20. PLUTARC *Moralia*, 127, D.

21. G. SEEL, «Farà il saggio qualcosa che le leggi vietano sapendo che non sarà scoperto?», *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale*, a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Napoli: Bibliopolis, 1993, p. 341-360.

22. P. COSENZA, «La dimostrazione de la non eleggibilità dell'ingiustizia nella rata sententia XXXIV di Epicuro», *ibid.*, p. 361-376.

terpretacions favorables a la nostra tesi, tampoc no es defineix i deixa l'aporia en suspens.

En realitat, cap dels dos autors no la resol perquè l'aporia és lògicament irresoluble. Creiem que la contradicció entre les màximes XXXIV i XXXV, i la resta de l'ètica epicúria, s'explica considerant que són una descripció psicològica de la mala consciència, sobretot la XXXV. Aquesta màxima ens diu que cometre una injustícia ens produirà un neguit o una intranquil·litat, que no ens abandonarà en tota la vida, neguit del que forma part la possibilitat del càstig. Però en el cas que no existeixi aquesta possibilitat, cosa teòricament possible, el neguit no desapareix, i per aquesta raó Epicur no pot admetre que cometria un acte injust ni en aquest cas. I si no ho diu obertament és, com hem comentat abans, perquè entraria en contradicció amb les màximes citades.