

ÍNDICE

STEFANO MASO, IKER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ. <i>Introducción. La escuela italiana contemporánea de filosofía helenística y romana</i>	7
FRANCESCO VERDE. <i>Tyche y logismos en el epicureísmo</i>	17
FRANCESCA G. MASI. <i>De los ojos a la mente: el tortuoso camino de los εἶδωλα</i> . . .	43
ARIANNA FERMANI. <i>Entre vida contemplativa y vida activa: el De Officiis de Cicerón y sus raíces aristotélicas</i>	73
ERMANO MALASPINA. <i>Cicerón y la verdad</i>	93
FRANCO FERRARI. <i>Cuándo, cómo y por qué nació el platonismo</i>	115
STEFANO MASO. <i>La filosofía estoica y la cuestión del «libre albedrío»</i>	143
CHIARA TORRE. <i>Lo sublime del poder, poder de lo sublime en Séneca</i>	173
EMIDIO SPINELLI. <i>El antiguo entramado de los escepticismos</i>	189
RICCARDO CHIARADONNA. <i>Plotino, el Timeo y la tradición exegética</i>	223
MADDALENA BONELLI. <i>Alejandro de Afrodisia, exégeta de Aristóteles. ¿Una exégesis correcta?</i>	247

TYCHE Y LOGISMOS EN EL EPICUREÍSMO*

Francesco Verde**

Università La Sapienza, Roma

En resumen, esta es la opinión de los filósofos: la razón que posee el intelecto humano es suficiente para guiarnos e indicarnos el camino correcto. La voluntad que está sometida a ella es tentada y requerida por los sentidos para actuar de manera incorrecta. Sin embargo, al tener libre albedrío no se le puede impedir que siga totalmente a la razón¹.

Así resumía Calvino, con la fuerza de su sólida formación humanística, la actitud de los filósofos (antiguos) sobre el problema del libre albedrío y sobre la delicada cuestión de cuán libre es realmente la acción malvada en el Libro II de las *Instituciones de la religión cristiana* (Capítulo II, § 3). Evidentemente, todo esto se inserta en el más amplio debate sobre el pecado original y sobre la posibilidad de actuar que tiene el hombre tras la caída. En mi opinión, el contenido de la afirmación de Calvino, aunque necesariamente tiende a generalizar la conducta más compleja y variada de los filósofos antiguos respecto a problemas tan relevantes como la ‘libertad’, la ‘responsabilidad’ y la ‘teoría de la acción’, da fundamentalmente en el blanco. La confianza (en concreto) del sabio en la razón entendida como guía privilegiada de la acción correcta y justa constituye un auténtico *topos* en el pensamiento antiguo al que no es ajeno ni siquiera el epicureísmo, que también había implementado estrategias teóricas muy refinadas para proteger la independencia del individuo frente a cualquier tipo de terrible necesidad o de arriesgado determinismo.

El objetivo de este trabajo se circunscribe al análisis de la relación existente entre la *τύχη* y el *λογισμός* en la filosofía de Epicuro y de algunos filósofos epicúreos. Los numerosos estudios dedicados a las cuestiones de la ‘libertad’

* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en Masi, F. G., Maso, S. (2013). *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Hakkert, 177-97.

** Agradezco sinceramente a Tiziano Dorandi, Stefano Maso y Emidio Spinelli el haberme proporcionado reveladores consejos y valiosas observaciones. Mi gratitud también para Aurora Corti por haber tenido la paciencia de leer este trabajo antes de su publicación.

¹ Calvino 1983: I, 371.

—entendida fundamentalmente como autodeterminación— y el determinismo —sobre todo de carácter físico— en el epicureísmo se han centrado especialmente en el pasaje de Lucrecio dedicado a la doctrina del *clinamen* (II 216-293) —conectada también con el azar²—, con base en el Libro XXV del Περὶ φύσεως y sobre algunos lugares del *De fato* ciceroniano (21-3; 46-8). Entre las distintas cuestiones abordadas, estos trabajos han indagado en la crítica epicúrea al determinismo (especialmente de corte democriteo), los argumentos esgrimidos por Epicuro y Lucrecio para justificar y legitimar la autodeterminación del sujeto agente, así como su *libera voluntas* y, en consecuencia, su independencia de las cadenas causales determinadas previamente, la función de la desviación atómica y su relación con la *διάνοια/mens*.

Sin embargo, considero que en este campo de estudio existe aún una cuestión poco tenida en cuenta o, cuando menos, analizada solo de una forma marginal por parte de la crítica: la capacidad del λογισμός de contener en lo posible los eventos de la fortuna que constituyen para el sabio epicúreo un motivo grave de perturbación, sobre todo en una época como la helenística donde la τύχη, considerada como divinidad a todos los efectos, asumía un papel difícil de exagerar³. Probablemente, este sea el motivo principal por el que Epicuro se enfrenta filosóficamente con el problema de los hechos fortuitos.

En el ámbito del atomismo antiguo, hallamos una actitud similar ya en Demócrito, quien, desde este punto de vista, anticipa de modo revelador la posición epicúrea. El fragmento 68 B 119 DK de Demócrito es uno de los más elocuentes a este respecto. El texto se nos ha transmitido en dos versiones distintas: por el obispo Dionisio de Alejandría (que vivió entre el s. II y el III d. C.), a través de Eusebio de Cesarea, y por Estobeo. Doy cuenta de los textos griegos de Dionisio/Eusebio y de Estobeo de acuerdo con la edición fijada por Hermann Diels y Walther Kranz, así como de sus respectivas traducciones:

² Lo confirma un pasaje de *De signis* (PHerc. 1065) de Filodemo en el que se afirma con claridad que no es suficiente aceptar las ínfimas declinaciones de los átomos διὰ τὸ τυχηρὸν καὶ τὸ παρ' ἡμῶν (XXXVI 7-17 De Lacy-De Lacy); es necesario, pues, mostrar que nada de lo que resulta evidente contrasta con ello. Para el significado de la expresión τὸ παρ' ἡμῶν véase *infra*, 187, así como Hourcade 2006: 125-31. Sobre la relación entre el *clinamen* y la posibilidad de sucesos fortuitos, *vid.* Long 2006: 165-6.

³ En relación con este énfasis típicamente helenístico del culto a la Τύχη, me remito a las indicaciones proporcionadas por Emidio Spinelli en el trabajo contenido en esta obra: Spinelli, E. (2013). «Il ruolo della ΤΥΧΗ: Hans Jonas e la 'provocazione' cinica». F. G. Masi, S. Maso (eds.). *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Hakkert, 221-37.

τῶν γοῦν ὑποθηκῶν ἀρχόμενος λέγει ἄνθρωποι τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀνοίης⁴. φύσει γάρ γνώμηι τύχη μάχεται· καὶ τὴν ἐχθίστην τῆι φρονήσει ταύτην αὐτὴν ἔφασαν κρατεῖν· μᾶλλον δὲ καὶ ταύτην ἄρδην ἀναιροῦντες καὶ ἀφανίζοντες ἐκείνην ἀντικαθιστᾶσιν αὐτῆς· οὐ γὰρ εὐτυχῆ τὴν φρόνησιν, ἀλλ' ἐμφορνεστάτην ὕμνοῦσι τὴν τύχην. (Eus. PE XIV 27 5)

En efecto, al inicio de sus *Consejos* [scil. Demócrito] dice: «Los hombres se han hecho una imagen de la fortuna que les sirve de excusa para su propia necesidad». La inteligencia, por naturaleza, se opone a la fortuna, y la fortuna misma, es decir, el mayor enemigo de la sabiduría, dicen que tiene dominio sobre ella; o más bien: suprimiéndola por completo y haciéndola desaparecer ponen a esta en su lugar, ya que no celebran la sabiduría como favorable a la fortuna, sino la fortuna como eminentemente sabia⁴.

Δημοκρίτου. ἄνθρωποι τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίας. βιαῖα γάρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐζύνητος ὄξυδερκεῖ κατιθύνει. (Stob. ecl. II 8 16)

De Demócrito. Los hombres se han creado una imagen de la fortuna como excusa para su propia falta de cordura. Pues la fortuna apenas se opone a la sabiduría, y la perspicacia inteligente hace justas la mayoría de las cosas en la vida⁵.

De las dos redacciones, Diels extrajo un único fragmento que se corresponde con la versión ofrecida por Estobeo. El filólogo alemán sostiene que Dionisio refiere solo parcialmente lo dicho por Demócrito, esto es, solo hasta ἀνοίης; el texto que va desde φύσει hasta τύχην sería una paráfrasis libre (o quizá sería más correcto decir una auténtica reinterpretación) del fragmento de Demócrito realizada por obra de Dionisio⁶. De manera distinta a Diels, Tiziano Dorandi *per litteras* me sugiere que, en la versión de Dionisio/Eusebio, el texto de Demócrito podría entenderse hasta μάχεται teniendo en cuenta la redacción que leemos en Estobeo. En consecuencia, las diferencias más relevantes entre las dos versiones se reducirían a dos:

1. Dionisio escribe ἀνοίης, mientras Estobeo transmite ἀβουλίας;

⁴ Trad. Leszl, modificada. A diferencia de Leszl, al objeto de respetar al máximo el texto de Diels, cierro las comillas tras «su propia necesidad», mientras Leszl lo hace al final de texto de Dionisio (por tanto, tras «eminentemente sabia» cf. Leszl 2009, 24 n. 94).

⁵ Trad. Leszl, modificada.

⁶ Cfr. Diels-Kranz 1951-1952: II, 167 (ap.): «Dion., der im folgenden frei paraphrasiert».

2. Dionisio refiere φύσει γὰρ γνώμη τύχη μάχεται (que, como ya he señalado, de acuerdo con Dorandi debería formar parte de una versión del fragmento de Demócrito), mientras que en Estobeo se lee βαιὰ γὰρ φρόνησει τύχη μάχεται. Por tanto, la diferencia consistiría en el hecho de que Dionisio escribe φύσει y Estobeo βαιά.

Sirviéndose de un término técnico de la epistemología, Demócrito habla de ‘ídolo’ o, más exactamente, de ‘simulacro’, ‘imagen’ de la fortuna como pretexto o excusa por la falta de consejo o probidad de los hombres. Estos atribuirían a la τύχη todos aquellos sucesos que, en realidad, son fruto de su ἀβουλίη (o ἀνοίη, como se lee en Dionisio) y que, por tanto, solo a ellos les son imputables. Además, de acuerdo con el texto que nos transmite Estobeo, Demócrito precisa que la τύχη raramente/débilmente (βαιά) combate con o se opone a la φρόνησις; esto no significaría que entre τύχη y φρόνησις no haya una diferencia precisa, sino que la φρόνησις es capaz de organizar la existencia y, en consecuencia, de circunscribir y contener el flujo (solo aparentemente incontrolable) de la τύχη. Si se adopta esta interpretación, es posible comprender de manera más clara la conclusión del fragmento: en la mayor parte de los casos, es la aguda mirada del hombre inteligente (por tanto, no de cualquier hombre) la que guía correctamente la vida. En síntesis: la φρόνησις casi nunca entra en conflicto con la τύχη, pues, en la vida, generalmente es la inteligente perspicacia del hombre sensato la que dirige las cosas y las acciones por la buena dirección.

Se ha observado que mientras en Dionisio/Eusebio se lee que la fortuna se opondría a la sabiduría por naturaleza (φύσει), Estobeo refiere que eso ocurre con poca frecuencia (βαιά).⁷ Por lo tanto, en Dionisio nos encontraríamos frente a una verdadera acentuación del conflicto entre τύχη y φρόνησις que no se aprecia en Estobeo. Aquí se dice no solo (y no tanto) que la fortuna contrasta con la sabiduría como que coincide con aquello que domina (violentamente) la φρόνησις hasta el punto de producirse un ‘intercambio de papeles’ entre ellas⁸. En este sentido, los hombres celebran la fortuna como eminentemente sabia y no la sabiduría como afortunada. Como ya he indicado, en los *Fragmente*

⁷ Para los distintos matices del significado de βαιά en este contexto, remito a las útiles observaciones de Leszl 2009: 380 n. 1133.

⁸ A modo de apunte preliminar, cabría preguntarse si cuando Aristóteles en *Phys.* B 5, 197a18-20 avala la idea de que τύχη es algo contrario a λόγος (τι παράλογον), ya que λόγος se refiere a lo que es siempre o por lo general (ἢ τῶν εἰ ὄντων ἢ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), mientras que la τύχη se refiere a lo que tiene lugar más allá de estas cosas (ἐν τοῖς γιγνομένοις παρὰ ταῦτα), no hay alguna referencia velada o incluso crítica a la posición de Demócrito.

*der Vorsokratiker*⁹ Diels y Kranz insertan en caracteres grandes y espaciados el texto transmitido por Estobeo con la evidente intención de mostrar que se trataba de un fragmento atribuible por entero a Demócrito, mientras que las últimas líneas referidas por Dionisio en Eusebio aparecían como una especie de paráfrasis del texto originario de Demócrito. A mi juicio, no es fácil determinar si es así o no. Ahora bien, atendiendo sobre todo a los rasgos léxicos y lingüísticos, el texto transmitido por Estobeo parece, por decirlo de alguna manera, ‘más democriteo’ que el de Dionisio. Al margen de esta cuestión se encuentra el problema de determinar si para Demócrito la fortuna contrasta por naturaleza con la sabiduría (Dionisio) o si este hecho ocurre solo en contadas ocasiones (Estobeo). Si se examina con detenimiento, el texto de Estobeo en absoluto niega que la τύχη pueda entrar en conflicto con la φρόνησις; esto, de hecho, puede suceder, aunque raramente. Sin embargo, Dionisio —como ya he indicado— parece mucho más radical: la τύχη choca φύσει con la φρόνησις dado que, por otra parte, la primera es enemiga de la sabiduría. En consecuencia, Demócrito opinaba que era posible un conflicto entre τύχη y φρόνησις; queda por determinar si la frecuencia (en términos cuantitativos y cualitativos) de esta oposición era más elevada, como afirma Estobeo, o menos. Dado que el fragmento de Estobeo parece contener rasgos democriteos más claros y genuinos, podemos quizá concluir que, aun aceptando la existencia del conflicto efectivo entre τύχη y φρόνησις, para Demócrito este ocurriría en contadas ocasiones, mientras que las más de las veces es la aguda e inteligente mirada del hombre sensato la que consigue contener los eventos de la fortuna. Esto es así no solo porque Demócrito reconozca realmente a la perspicacia del hombre inteligente la capacidad real de limitar y circunstanciar los sucesos del azar, sino también por el hecho de que la fortuna, si se entiende de cierta manera, es esencialmente una especie de quimera, por lo que la τύχη es un εἶδωλον y solo un πρόφασις de la ἀβουλίη de los hombres.

En la filosofía de Demócrito (y en este tema su postura parece ser la misma que la de Leucipo) el azar propiamente dicho, entendido por tanto como la ausencia pura de cualquier tipo de explicación causal, no existe. La infinidad de los mundos y, por tanto, del cosmos se encuentra dominada por la necesidad. Aecio nos transmite uno de los poquísimos fragmentos de Leucipo que formarían parte de su tratado *Sobre el intelecto* (Περὶ νοῦ). De acuerdo con este doxógrafo, en dicha obra Leucipo habría tratado de argumentar en favor de la

⁹ Me refiero a la VI edición de la obra: Diels-Kranz 1951-2.

idea según la cual cada cosa es conforme a la necesidad (πάντα κατ' ἀνάγκην) y que esta es (ὑπάρχειν) la εἰμαρμένη. Por tanto, en el Περὶ νοῦ, Leucipo habría sostenido que οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης, esto es, que nada de lo que realmente existe sucede en vano, sino que todo resulta de la razón y de la necesidad¹⁰. Si hubiéramos conservado más textos, la correcta contextualización de este fragmento aportaría un amplio conocimiento de la filosofía de Leucipo. Aun así, el fragmento de Aecio posee gran interés sobre todo desde la perspectiva de lo que parece ser una especie de 'binomio': λόγος y ἀνάγκη. Por tanto, argumenta Leucipo, nada ocurre en vano; todo se genera a partir de la razón y de la necesidad. Esto significa que en el cosmos de Leucipo no hay lugar para el azar. Incluso la antigua física atomística destierra el azar de su universo y es capaz de justificar el orden y la racionalidad de todo en virtud de la razón y la necesidad que, en consecuencia, rigen la generación de todo¹¹. El fragmento de Leucipo no legitima la idea de una ἀνάγκη ciega y casi violenta en sus efectos; se trata, de hecho, de una 'necesidad racional' o de una ἀνάγκη que también es λόγος. Incorpora en sí misma ese elemento racional que predispone todo de forma ordenada. Aquello que ocurre por necesidad se genera también por 'motivos racionales', razón por la cual nada ocurre al azar o desordenadamente.

Con base en las fuentes que conservamos, parece que Demócrito habría definido de manera clara la necesidad a la que se refería Leucipo en su Περὶ νοῦ. Diógenes Laercio nos dice que, de acuerdo con Demócrito, todo se genera por necesidad (πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι), dado que el vórtice es la causa que rige la generación de todo, vórtice que el filósofo de Abdera denomina 'necesidad' (τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἦν ἀνάγκην λέγει).¹²

¹⁰ Aët. I 25, 4 (Dox. 321 10) = 67 B 2 DK.

¹¹ Cfr. sobre esta cuestión, Sedley 2011: 145-51.

¹² D.L. IX 45 = 68 A 1 DK; cfr. también Aristot., *Phys.* B 4, 196a24-26 = 68 A 69 DK. En este pasaje, Aristóteles habla de algunos que postulaban como causa de este cielo y de todos los mundos el azar (τὸ αὐτόματον); la referencia se hace con toda probabilidad a los atomistas y en particular a Demócrito. En un lugar bien conocido del libro XXV del Περὶ φύσεως (Laursen 1997: 40 [34.30] Arrighetti), además, Epicuro, refiriéndose muy probablemente a los atomistas y concretamente a Demócrito, los describe como οἱ δ' αἰτιολογήσαντες ἐξ ἀρχῆς ἰκανῶς, a los que, sin embargo, parece reprochar el haber puesto como causa de todo la necesidad y el azar (τὸ τ[ῆ]ν ἀνάγκην καὶ ταὐτόματ[ο]ν πάντα α[ι]τιᾶσθαι). A diferencia de Aristóteles, que se limita a reconocer en τὸ αὐτόματον la causa según los atomistas, Epicuro añade la ἀνάγκη como causa de todo, lo que es más fiel a la posición original de Leucipo y Demócrito, al menos sobre la base de los textos que nos han llegado. Además, Epicuro parece considerar τὸ αὐτόματον y la ἀνάγκη de los atomistas como términos que tienen sustancialmente la misma extensionalidad en su significado. Sobre los problemas textuales y exegéticos de este pasaje epicúreo, *vid.* Masi 2006: 144-52.

Es fácil observar una clara cercanía entre el testimonio de Diógenes y el fragmento de Leucipo que nos ha transmitido Aecio: ambos atomistas sostienen que todo se genera por necesidad, si bien en Leucipo el uso de la preposición ὑπό ('bajo') respecto a κατὰ (según/por) presente en Diógenes señala de manera verosímil un fuerte énfasis del papel de la ἀνάγκη. Por tanto, en Demócrito (y esto podría valer también para Leucipo), la necesidad, entendida como vórtice originario —que proporciona una primera organización a los átomos que se reúnen entre sí¹³—, es la causa (αἰτία) de la generación de todo.

La sólida presencia de la necesidad en el cosmos infinito de Demócrito nos lleva a sostener que, en sustancia, el azar no jugaría en él ningún papel, siempre que por 'azar' entendamos una 'condición' por la que aquello que sucede ocurre sin que se de una causa previa¹⁴. Decir que para Demócrito todo sucede por necesidad significa en último término afirmar que nada ocurre sin una causa. Desde este punto de vista, si el azar es considerado como causa, también este participa de la necesidad. En definitiva, el azar, entendido como causa, deviene una 'especificación' del más amplio y extenso concepto de necesidad. En este sentido, Demócrito, aunque no distingue claramente entre αὐτόματον y ἀνάγκη (como, por otra parte, también parece confirmar Epicuro)¹⁵, en un universo que sigue orientado hacia el determinismo, también deja espacio al azar entendido como una causa ciertamente no regular pero que de alguna manera 'ordena' aquellos acontecimientos que podríamos definir como 'espontáneos', los cuales también se producen en un cosmos infinito y atomístico dominado por la necesidad¹⁶.

Sin entrar en las complejas cuestiones que plantea el problema del determinismo en Demócrito —cuestión que nos alejaría del objetivo que nos hemos fijado en este trabajo, pues, entre otras cosas, requeriría examinar también algunos complicados textos aristotélicos al respecto—, conviene regresar al fragmento de Demócrito del que hemos partido. Quizá ahora quede más claro por qué Demócrito afirma que la τύχης εἶδωλον no es más que el pretexto de la ἀβουλίη o ἀνοίη de los hombres. Estos atribuyen a la misteriosa e incontrola-

¹³ Cfr. Simpl., en Aristot. *de caelo* 242.15 = 67 A 14 DK e D.L. IX 31 = 67 A 1 DK. Sobre la relación entre el vórtice y la necesidad cfr. Perilli 1996: 93-7.

¹⁴ Cfr., sin embargo, Simpl., en Aristot. *phys.* 330 14 = 68 A 69 DK. Sobre la importancia de las explicaciones causales en Demócrito, cfr. el famoso pasaje de Dionys., *ap. Eus.*, *PE* XIV 27 4 = 68 B 118 DK.

¹⁵ *Vid. supra* n. 12, pero también Morel 2000: 28 y ss.

¹⁶ Cfr. a este respecto, Morel 1996: 71-2 y, sobre todo, Morel 2005.

ble ‘actividad’ de la *τύχη* todos aquellos sucesos para los que no encuentran la causa. No poder rastrear la causa de un determinado suceso, por oscuro y difícil que sea de identificar, encaja con la ausencia de sentido y la falta de inteligencia. Por esta razón, tal situación solo será remediada por la mirada inteligente del hombre, que, de esta manera, es capaz de encontrar las causas correctas de los acontecimientos y, en consecuencia, guiar y dirigir las cosas de modo correcto.

Ya en sus *Vorsokratiker*, Hermann Diels situaba la *Máxima Capital XVI* de Epicuro dentro del fragmento 119 de Demócrito al que he hecho anteriormente alusión. El estudio de esta máxima es muy útil como punto de partida para comprender la postura de Epicuro y para verificar si (y de qué manera) se distingue de la de Demócrito¹⁷:

Βραχέα σοφῶ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικῆσει.

El azar tiene poca importancia¹⁸ para el hombre sabio, pues las cosas más grandes e importantes ya han sido prescritas previamente por el razonamiento y el incesante curso del tiempo de la vida las prescribe y las prescribirá¹⁹.

La postura de Epicuro es clara: el azar no juega un papel ni decisivo ni significativo para el sabio (epicúreo), y no por el hecho de que la *τύχη* no exista, sino porque el mejor ‘antídoto’ de su acción, el *λογισμὸς*, ha prescrito previamente con vistas a lo mejor aquello que es más grande y crucial, y no por un tiempo limitado, sino por todo el curso de la vida. La triple aparición del verbo *διοικέω* acentúa el papel del *λογισμὸς* que cuida, gobierna y administra las cosas más importantes, dirigiéndolas precisamente hacia lo mejor tanto en el presente como en el futuro. En este caso, el *λογισμὸς* (que debe diferenciarse por su papel y función del más específico *ἐπιλογισμὸς*)²⁰ no posee un significado técnico epistemológico (como sin embargo sí ocurre en otros lugares),²¹ sino que, a mi juicio, indica en términos bastante generales la capacidad racional re-

¹⁷ Para una primera aproximación al respecto, cfr. Silvestre 1985: 139-55.

¹⁸ Arrighetti (a mi juicio, acertadamente) no interpreta *βραχέα* en términos temporales. Como apunta Leszl 2009: 380 n. 1134, es obvio que, si *βραχέα* tuviera una acepción temporal, el paralelismo con el fragmento de Demócrito no resultaría tan convincente.

¹⁹ Epic., *RS XVI* (trad. Arrighetti, modificada).

²⁰ Al respecto, *vid.* Schofield 1996.

²¹ Cfr. Epic., *Hrdt.* 39.

conocida al ser humano o, más concretamente, al sabio²², quien, entre los hombres, es el único capaz de situar correctamente en cada momento qué cosas son las más importantes.²³ Como muestra la *Epístola a Meneceo* (132), el λογισμός, calificado significativamente por el νήφων, es esencialmente el simple cálculo racional²⁴ que sopesa, mide e investiga las causas de toda elección y de todo rechazo fundado sobre la base del placer, que es la ausencia de dolor en el cuerpo y en el alma (*Men.* 131)²⁵. El placer valora las ventajas y los inconvenientes de cada una de nuestras acciones. Por ello, si su papel no coincide, al menos es bastante parecido al de la φρόνησις, que Epicuro considera el supremo y máspreciado bien de la filosofía misma²⁶. De esta manera, el poder de la τύχη se encuentra en gran medida debilitado. Frente al λογισμός del sabio, aquella pierde su ‘eficacia’ justamente porque no puede prescribir las cosas a su antojo. Por el contrario, el sabio, reforzado por su facultad racional, esto es, por su capacidad de aplicar la razón a las cosas y a los sucesos, sabe y sabrá organizarlos, ya que no sufre la menor turbación derivada de estas cosas. Esta postura se argumenta de manera más amplia y detallada en la sección final de la *Epístola a Meneceo*, la cual presenta graves problemas textuales largamente debatidos por los intérpretes. Por esta razón, dividiré el texto en dos secciones distintas: la primera se refiere a la parte final del § 133 (la que plantea más problemas textuales), la segunda el § 134 y el inicio del § 135. Como punto de partida, presento a continuación el texto griego de la parte final del § 133 de la carta, tal y como queda establecido por la reciente edición de las *Vidas* de Diógenes Laercio en la edición de Tiziano Dorandi, a cuyo abundante y detallado aparato crítico remito para los detalles del estado del texto²⁷:

τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἡ ἀγαθὸς, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης,
ἃ δὲ παρ’ ἡμῶν, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄσφατον

²² O, en todo caso, a quien siga los preceptos de Epicuro. No creo que en este caso el concepto epicúreo de ‘sabio’ deba entenderse necesariamente en los términos rigoristas y casi míticos del σοφός estoico.

²³ Epicuro parece usar λογισμός en un sentido más bien genérico en *Hrdt.* 75-76; cfr. también la presencia de este término (por su carácter, probablemente epicúreo) en Porph., *ad Marcell.* 29 = 485 Us.

²⁴ Cfr. al respecto Erler 2010.

²⁵ Sobre la doctrina epicúrea del placer y de la felicidad, me remito a Konstan 2012.

²⁶ Cfr. al respecto De Sanctis 2010.

²⁷ Cfr. Dorandi 2013: 811. Téngase en cuenta que el objetivo de Dorandi es editar el texto del manuscrito de Epicuro tal y como Diógenes Laercio lo habría tenido entre las manos. Sobre este criterio metodológico, *vid.* Dorandi 2010.

ὄρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμῶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν.

La conclusión del § 133 de la *Epístola a Menecio* está corrompida. La parte corrompida —probablemente muy antigua, pues al parecer ya está presente en la copia de Epicuro consultada y transmitida por Diógenes Laercio— debería situarse, como indican las cruces, al nivel de ἰσχυροῦς. Es bastante probable que exista una laguna, como muestra la presencia de dos ἄ δέ que permiten suponer la pérdida de un ἄ μὲν. Sin descender demasiado a los detalles de tan *vexatissima quaestio*, lo que nos alejaría demasiado del objetivo principal de este trabajo, citaré, de entre las distintas versiones presentadas para subsanar el fragmento corrompido, solo aquellas que me parecen más relevantes y que a mi juicio resultan más verosímiles.

Peter von der Muehll²⁸ consideraba que todo lo que iba desde πέφυκεν sería probablemente un escolio. Por contra, Hermann Usener²⁹ no introducía cruces en el texto, que presentaba así: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἄ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος>. Si consideramos válido el texto de Usener, la traducción sería la siguiente: «él [*scil.* el sabio epicúreo] se ríe del destino, presentado por algunos como soberano absoluto de todas las cosas y dice más bien que ciertas cosas suceden por necesidad [...]»³⁰. La propuesta de Usener fue acogida con algunas modificaciones importantes por Anthony A. Long y David N. Sedley³¹, quienes leen: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἂν γελῶντος <εἰμαρμένη, ἀλλ' ἄ μὲν κατ' ἀνάγκην ὄντα συνορῶντος> y traducen «[the man who]...would deride the <fate> which some introduce as overlord of everything, <but sees that some things are necessitated>»³². Más compleja (y quizá difícil de aceptar) es la versión integradora de Ettore Bignone³³, quien, tras distintas propuestas descritas en nota, traducía un texto que en griego debería sonar así: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος <κενὸν ὄνομα εἶναι, ἣν γ' εἰμαρμένην ἢ καὶ μοίραν καλοῦσιν; σοφὸς γὰρ ὁ

²⁸ Von der Muehll 1922: 49 (ap.).

²⁹ Cfr. Usener 1887: 65; téngase en cuenta el hecho de que Usener proponía esta conjetura presumiendo la pérdida de una frase por *saut du même au même*.

³⁰ Trad. mía. Sigue a Usener Isnardi Parente 1983: 202 (véase también la n. 3, así como Maso 2008: 122 n. 5 para otras propuestas, en concreto las de Cyril Bailey y de Carlo Diano).

³¹ Cfr. Long-Sedley 1987: II, 104.

³² Cfr. Long-Sedley 1987: I, 102.

³³ Cfr. Bignone 1920: 50-51 e n. 5.

τὴν μὲν τῶν γινομένων κυριωτάτην αἰτίαν παρ' ἡμᾶς τιθέμενος – ὧν ἂ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνονται>. El estudioso ofrece la siguiente traducción: «y ese poder que algunos consideran señor supremo del mundo proclama <nombre vano y sin sujeto es el destino o hado? Y sabio es quien establece en nosotros la causa principal de los sucesos —algunos de los cuales ocurren> por necesidad». Por su parte, Graziano Arrighetti³⁴ propone este texto: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος... <ὧν ἂ μὲν κατ' ἀνάγκην ἐστίν> y, en consecuencia, traduce: «Y que ese poder que algunos acogen como soberano absoluto de todas las cosas proclama... de las que algunas cosas suceden por necesidad.» Finalmente, Miroslav Marcovich, de forma similar a Arrighetti, aunque añadiendo como Usener εἰμαρμένην, escribe: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος <εἰμαρμένην...; ... ὧν ἂ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεται.> En consecuencia, traduce: «él [*scil.* el sabio epicúreo] anuncia/proclama que el <destino> que algunos designan como el soberano absoluto de todas las cosas <...?>... de las cuales algunas ocurren por necesidad>.»³⁵

Los §§ 134 y 135 no presentan problemas textuales tan delicados como los que acabamos de exponer. Pongo el texto en nota y, a continuación, la traducción de Arrighetti, que modifiqué levemente:

[134] Pues era mejor creer en los mitos sobre los dioses que ser esclavo del destino de los físicos: aquellos sugerían la esperanza de aplacar a los dioses por medio de honores; este, por su parte, la implacable necesidad. Y respecto a la fortuna, no la estima ni una divinidad, como hacen las multitudes —dado que el dios no hace nada sin orden y armonía— ni un principio causal ajeno a cualquier fundamento de realidad, pues no creen que ofrezca a los hombres bienes y males que determinen la vida feliz, sino solo que los principios de grandes bienes y males provengan de ella. [135] Porque piensa que es mejor ser sabiamente desafortunado que neciamente afortunado: pues es preferible que en nuestras acciones el consejo sabio no sea recompensado por la fortuna, a que el consejo necio sea coronado por ella.³⁶

³⁴ Cfr. Arrighetti 1973: 114-17.

³⁵ Cfr. Marcovich 1999: 798 (trad. mía).

³⁶ [134] ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην· τὴν δὲ τύχην οὕτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων —οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται— οὕτε ἀβέβαιον αἰτίαν, <οὐκ> οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἄνθρωπος δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι· [135]

La correcta comprensión del contenido de los §§ 134 y 135 depende del apartado final del § 133. Se puede intuir que las distintas propuestas de integración dan lugar a interpretaciones igualmente diferentes. Me parece que la formulada por Usener es la que más acierta³⁷, porque además se revela como una de las más ‘económicas’ y ‘eficaces’ desde el punto de vista de la exégesis histórico-filosófica, aunque Usener corrige la palabra ἀγγέλλοντος de los manuscritos B (*Neapolitanus* III B 29, saec. XII) y F (*Laurentianus* 69.13, saec. XIII) por διαγελῶντος³⁸: τὴν δὲ ὑπὸ τινων δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἢ μὲν κατ’ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος>. En consecuencia, el sentido general del pasaje en cuestión sería el siguiente: el sabio epicúreo se ríe de la εἰμαρμένη que algunos introducen (probable referencia democriteana) como soberana absoluta de todas las cosas. En esencia, pues, para el epicúreo el destino no existe,³⁹ es decir, no hay una εἰμαρμένη que dirija y organice todas las cosas. Si no fuera así, el epicureísmo sería una filosofía estrictamente determinista. Más bien, debemos creer que algunas cosas ocurren por necesidad (ἢ μὲν κατ’ἀνάγκην), otras (dependen) por azar (ἢ δὲ ἀπὸ τύχης), y otras dependen de nosotros (ἢ δὲ παρ’ ἡμᾶς). Esto no es en absoluto incoherente con la posición más general de Epicuro. De hecho, se podría pensar que es un poco absurdo que Epicuro admita que algunos acontecimientos ocurran κατ’ἀνάγκην.⁴⁰ Sin embargo, el filósofo no lo niega en absoluto, es decir, no excluye la posibilidad de sucesos necesarios en forma de hechos y acontecimientos que siguen la cadena ‘normal’ de causas y efectos. Lo que realmente se rechaza es la existencia de una εἰμαρμένη que todo lo puede, que todo lo supervisa: una εἰμαρμένη de este tipo haría que todo estuviera completamente

κρείττον εἶναι νομίζει εὐλογίστεως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν· βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθέν <μὴ ὀρθωθῆναι ἢ τὸ μὴ καλῶς κριθέν> ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

³⁷ Pace Bignone 1920: 50 n. 5, en la que se dice que en el supuesto de seguirse la *lectio* de Usener, se atribuiría a Epicuro «una forma [sofística] de razonar».

³⁸ Lo que en cualquier caso podría no significar nada, puesto que, como he recordado anteriormente, es bastante probable que la copia de Epicuro que contenía la *Epístola a Meneceo* transmitida por Diógenes Laercio estuviera ya corrompida. Para la datación de los manuscritos, *vid.* Dorandi 2013: 60, así como 811 (ap.) para el estado del texto que se analiza.

³⁹ En este sentido iría la traducción de Morel 2011: 102: «Il proclame d’autre part que <le destin>, que certains présentent comme le maître de toutes choses, <ne l’est pas. [...]>».

⁴⁰ Por este motivo, se puede hablar en Epicuro de ‘buen uso de la necesidad’, como sostiene Pierre-Marie Morel en el trabajo que recogido en esta misma obra [Morel, P. M. (2013). «Epicuro e la desacralizzazione della necessità». F. G. Masi, S. Maso (eds.). *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, 159–75] Cfr., por otro lado, Epic., *SV* 40, Aët. I 29, 5 (*Dox.* p. 326 3) = 375 Usener = [189] Arrighetti, así como Maso 2008: 121–24.

determinado y, por tanto, la distinción de la *Epístola a Meneceo* entre lo que sucede por necesidad, por azar y lo que depende de nosotros sería completamente inútil y sin sentido.

Sin embargo, el sabio epicúreo admite esta triple ‘declinación’ de los eventos, aunque al mismo tiempo le reconoce una especie de jerarquía. En realidad, es perfectamente consciente de que la necesidad es irresponsable (*ἀνυπεύθυνον*) y la suerte, inestable (*ἄστατον*), mientras que lo que depende de nosotros es libre o, por decirlo literalmente, ‘sin dueño’ (*ἀδέσποτον*), por lo que se lo puede reprochar o alabar. Aquello que es *παρ’ ἡμᾶς* es, en consecuencia, ‘sin dueño’ porque se tiene a sí mismo como único ‘dueño’: en otras palabras, nosotros somos la causa responsable de lo que es *παρ’ ἡμᾶς*⁴¹. Por ello, como el mismo Epicuro reitera en un célebre pasaje del Libro XXV del *Περὶ φύσεως*⁴², el elogio, la culpa y la crítica resultan ‘prácticas’ sociales claras y perfectamente posibles. Elogiar o criticar a un individuo por la realización de ciertas acciones que sin embargo no dependen de él no tendría ningún sentido. A mi juicio, desde el momento en que el *παρ’ ἡμᾶς* es aquello verdaderamente ‘libre’ porque carece de ‘dueño’, no resulta arriesgado sostener que aquello que depende de nosotros puede depender del *λογισμός*, esa capacidad racional que, como puede leerse en la *Máxima Capital XVI*, prescribe anticipadamente las cosas más importantes en cada momento a pesar de los golpes asestados por el poder de la *τύχη*. Por tanto, no cabe duda del verdadero ‘énfasis’ por parte de Epicuro de lo que es *παρ’ ἡμᾶς* como ámbito ciertamente privilegiado y efectivo en comparación con lo que ocurre por necesidad o azar.

Sobre la base de esta ineludible premisa, es posible comprender los argumentos que siguen. Epicuro está firmemente convencido de su preferencia por los mitos divinos al destino de los físicos, tras lo cual creo que hay una referencia más o menos velada a Demócrito y su hueste. Los mitos de los dioses son menos inquietantes que el destino de los físicos precisamente porque son menos ineludibles; cierto es que en los mitos existe (al menos) la esperanza de apaciguar los sentimientos airados de los dioses mediante ofrendas, mientras que, en el caso del destino, su inexorabilidad no deja ninguna salida. Todo, en efecto, ha estado y estará siempre determinado: en un universo así, en el que prevalece la más implacable necesidad, no tendría cabida un concepto de ‘liber-

⁴¹ Esta es, en último término, la interpretación *causative one-sided* de la expresión *παρ’ ἡμᾶς* propuesta (a mi juicio, de manera compartida) por Bobzien 2000: 293-8. Cfr. también Bobzien 1998: 283-5.

⁴² *Epic., nat.* XXV, Laursen 1997: 35 ([34.27] Arrighetti).

tad' como el epicúreo, vinculado a la autodeterminación⁴³. Sin embargo, esto no significa que el sabio epicúreo no crea en la acción de la *τύχη* y en su eficacia causal; evidentemente, se tratará de comprobar si dicha eficacia es fundada y permanente o no.

Epicuro no considera a *τύχη* una divinidad, como cree la mayor parte de los hombres, pues la divinidad no realiza nada *ἀτάκτως*, es decir, de forma desordenada. Con ello, se posiciona conscientemente en contra de la interpretación propia del periodo helenístico donde el culto a *Τύχη* era muy influyente e importante. De este posicionamiento se derivan dos aspectos relevantes: por un lado, se considera a la divinidad como un ser que no puede realizar nada que no sea ordenado y armonioso; y al destino, como una realidad que actúa confusamente y, por tanto, sin orden, esto es, sin ese orden que, por el contrario, proporciona el *λογισμός*. Además, no es necesario considerar al destino como una *ἀβέβαιος αἰτία*, es decir, una causa sin verdadera solidez ni fundamento. Tampoco en este punto hay acuerdo entre los intérpretes, principalmente por motivos textuales. Sin entrar en demasiados detalles, dado que *ἀβέβαιον* está presente en el arquetipo tardoantiguo de la tradición de Diógenes Laercio, Heinrich Lewy⁴⁴ propuso leer, en una nota publicada en 1892, *βέβαιον* en lugar de *ἀβέβαιον*, ya que no estaba dispuesto a creer que Epicuro pudiera negar que *τύχη* fuera un *ἀβέβαιος αἰτία* de la *μακαρίως ζῆν*. A decir verdad, la propuesta de Lewy no ha tenido éxito entre los intérpretes posteriores, y probablemente con razón, pues Epicuro, por un lado, excluye que el destino sea una divinidad, si bien al mismo tiempo está dispuesto a admitir que es una causa *ἀβέβαιος*⁴⁵. La cuestión es entender cuál es el significado de este adjetivo. Bignone traducía *ἀβέβαιος αἰτία* como 'causa inconstante' para inmediatamente después añadir *<μεγίστων ἀγαθῶν ἢ κακῶν>*, por lo que traducía «[causa inconstante] de los mayores bienes o males». Bignone se veía obligado a este añadido porque, en caso contrario, «carecería de sentido, dado que el hecho de no ser *simplemente* la fortuna una *causa inconstante* (*ἀβέβαιον αἰτίαν*) no se probaría por lo que sigue, es decir, que de la suerte no proviene el bien y el mal relevante para la felicidad, sino que solo se ponen bajo su influencia los *principios* de grandes bienes y males». Por el contrario, si la fortuna fuera una causa constante, de ella provendría

⁴³ Y, en consecuencia, a la posibilidad de ser «effective agents» (O'Keefe 2010: 78).

⁴⁴ Cfr. Lewy 1892: 765.

⁴⁵ De acuerdo con Stob., *ecl.* II 9 5 (= 68 B 176 DK), Demócrito consideraba la *μεγαλόδορος* pero *βέβαιος*, a diferencia de la *φύσις* que, sin embargo, considera *αὐτάρκης*.

el supremo bien o el supremo mal, perdurables para toda la vida. El argumento solo funciona si determinamos, como hemos hecho, el valor de los efectos de esta causa inconstante». ⁴⁶ El mismo tipo de exigencia parece presentar Marcovich ⁴⁷ quien, de hecho, ‘post C. Bailey’, ⁴⁸ según leemos en el aparato crítico, añade un <πάντων> entre ἀβέβαιον y αἰτίαν: si seguimos el texto establecido por Marcovich, Epicuro sostendría que no hay que creer que el destino sea una divinidad y tampoco hay que excluir que sea una causa inconstante de todo.

Considero que no son necesarios los añadidos de Bignone y de Marcovich. Arrigheti acierta cuando traduce ἀβέβαιον αἰτίαν por ‘principio causal sin ningún fundamento de realidad’. Epicuro defendería sustancialmente que no es posible afirmar que la suerte sea una causa inexistente, irreal. Este es precisamente el dato más relevante y significativo que ha de tenerse en cuenta y que quizá se malinterpreta o se deja de lado por los intérpretes, muy probablemente a causa de los importantes problemas textuales de los párrafos de la *Epístola a Meneceo* en cuestión. Como atestigua claramente la *Máxima Capital XVI*, incluso en el epicureísmo hallamos un lugar, un margen (por limitado que sea) para la τύχη, la cual, obviamente, aunque conserve su eficacia causal (una eficacia que es ciertamente *sui generis*) ⁴⁹ no es por ello una divinidad ⁵⁰. En consecuencia, la τύχη posee una cierta eficacia causal que, sin embargo, se encuentra limitada y circunscrita por la acción dictada por el λογισμός del sabio epicúreo. Por ello, continúa Epicuro, la suerte no es la causa determinante de la vida feliz (τὸ μακαρίως ζῆν), esa que viven los dioses: la suerte no proporciona a los hombres los bienes y los males decisivos para poder vivir μακαρίως. La acción de la suerte se limita a determinar (aunque evidentemente no siempre, en cada caso y con la misma intensidad) o, más en concreto, a influir solo sobre los principios de los grandes bienes y males (ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν). Esto significa que la suerte es, por así decir, ‘activa’ cuando se trata de ‘incoar’ grandes bienes o males que, sin embargo, no encuentran en la τύχη una causa constante y decisiva. Epicuro delimita la causalidad de la τύχη úni-

⁴⁶ Cfr. Bignone 1920: 51 n. 3; cfr. también las notas de Isnardi Parente 1983: 203 n. 1.

⁴⁷ Cfr. Marcovich 1999: 799.

⁴⁸ Cfr. Bailey 1926: 90 (§ 134 6) e 342.

⁴⁹ Con razón Long 2006^a: 162 señala cómo el atributo βέβαιος hace que la αἰτία en cuestión pueda ser difícilmente considerada «a genuine cause at all».

⁵⁰ Cfr. Morel 2011: 155 n. 34. De distinta opinión es, por ejemplo, Kechagia 2011: 64, para la que «Now according to Epicurean theory chance should be thought of as neither a divine nor a causal power in human life».

camente a los principios de grandes bienes o males, y podría suceder que estos contribuyan a alcanzar la felicidad, pero ello no constituye la ‘regla’. Por tal motivo, Epicuro reitera que la *τύχη* no puede proporcionar bienes y males que puedan determinar la vida feliz: si así fuera, el campo de la acción humana sería sumamente reducido, si no totalmente nulo.

Se recordará que el fragmento 119 DK de Demócrito en la versión de Dionisio⁵¹ concluía resaltando el error que cometen los hombres: «ya que no celebran la sabiduría como favorable a la fortuna (*εὐτυχῇ τὴν φρόνησιν*), sino la fortuna como eminentemente sabia (*ἐμφρονεστάτην [...] τὴν τύχην*).» El comienzo del § 135 de la *Epístola a Meneceo* parece ir en la misma dirección que el fragmento de Demócrito.⁵² De acuerdo con Epicuro, dada la inconsistencia y la inestabilidad de la suerte, resulta preferible (*κρεῖττον*) ser sabiamente desafortunado (*εὐλογίστεως ἀτυχεῖν*) a ser neciamente afortunado (*ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν*), mientras que, para Demócrito, los hombres, debido a su elevada insensatez, celebran el azar como máximamente sabio y la *φρόνησις* como afortunada. Epicuro dejó claro de manera bastante lúcida que la suerte no podría ser considerada una divinidad porque su actividad es *ἀτάκτως*; por ello no es posible que la *τύχη* posea regularidad y constancia hasta el punto de determinar en cada caso la felicidad y la obtención de la imperturbabilidad. En otros términos, Epicuro sitúa sin la menor duda el *λογισμός* por encima de la *τύχη* en la gestión de la vida, llegando a decir que es mejor ser desafortunado, aunque (positivamente) sabio, que afortunado pero *ἀλογίστεως*: el *λογισμός* y no la *τύχη*, es el que permite regular de manera constante los sucesos con orden y sensatez, resistiendo así a los eventuales ‘golpes’, inestables y cambiantes, de la fortuna. Por lo demás, a nivel de la acción (*ἐν ταῖς πράξεσι*), es preferible que lo que se decide de manera razonada no se concluya por obra de la fortuna a que suceda lo contrario. De hecho, puede darse que la suerte lleve a buen fin un proyecto realizado con buen juicio, pero esto no tiene por qué suceder siempre. Por ello, es preferible que un propósito, un juicio formulado gracias al auxilio de la razón sea desafortunado a que se concluya por obra de la ‘fluctuante’ *τύχη*, que, tal y como atestigua un pasaje del denominado *Tratado ético epicúreo* (*PHerc.* 346),⁵³ los sabios epicúreos parecen devaluar y considerar *οὐ προσδοκητή* (col. II 13), esto es, literalmente ‘no esperada’, por su carácter inestable y cambiante.

⁵¹ Véase *supra*, 178-9.

⁵² Cfr. también Stob., *eccl.* III 4 71 e III 5 26 = 68 B 197 e 210 DK.

⁵³ La edición de referencia sigue siendo la de Capasso 1982.