



**FILOPOLITISMO EPICÚREO. EL CONCEPTO DE ΦΙΛΙΑ COMO PARADIGMA  
ÉTICO-POLÍTICO EN EPICURO DE SAMOS**

**ESTIVEN VALENCIA MARÍN**

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA  
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
NOVIEMBRE 2022**

FILOPOLITISMO EPICÚREO. EL CONCEPTO DE ΦΙΛΙΑ COMO PARADIGMA  
ÉTICO-POLÍTICO DESDE EPICURO DE SAMOS

ESTIVEN VALENCIA MARÍN

Monografía para optar al Título de Magíster en Filosofía

Director

Juan Manuel López Rivera

Doctorando en Filosofía

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA  
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
NOVIEMBRE 2022

“De todos los medios de que se arma la sabiduría  
para alcanzar la ventura en la existencia, el  
más grande es el valor de la amistad”

Epicuro, *Ratæ Sententiæ* XXVII

“El sabio que tiene situaciones de angustia sabe  
más de repartir que de recibir: tan grande  
es la satisfacción que él descubrió”

Epicuro, *Sententiæ Vaticanæ* 44

## AGRADECIMIENTOS

Al concluir otra etapa de mi proceso formativo en el ámbito filosófico, quiero hacer extensiva mi más profunda gratitud a todos aquellos que creyeron en la realización de este proyecto de profundización: padres, hermanos, demás familiares, amigos del presente ciclo de formación posgradual y anterior profesional, maestros y colegas atraídos por la filosofía griega. Singular reconocimiento quiero hacer a Juan Manuel López, profesor de la Maestría en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, por su experticia en el pensamiento de filósofos clásicos con la cual contribuyó al desarrollo del presente escrito y por su apoyo en los momentos de dificultad al esclarecer conceptos respecto de un autor como Epicuro al cual he dedicado el mayor tiempo de mi formación académica. A Dios por la existencia y a mi *alma mater* por acogerme durante seis años, periodo en que realicé mis estudios profesionales y de posgrado en filosofía, gratitud eterna.

## ABREVIATURAS

Cicerón. <i>Sobre los Fines del Bien y del Mal</i>	<i>De Finibus</i>
Diógenes Laercio. <i>Vida de Epicuro</i> en <i>Vida de los Filósofos Ilustres</i>	<i>Vita Epicuri</i>
Diodoro de Sicilia. <i>Biblioteca Histórica</i>	<i>Bibliotheca Historica</i>
Epicuro. <i>Carta a Meneceo</i>	<i>Ad Menoeceum</i>
Epicuro. <i>Carta a Herodoto</i>	<i>Ad Herodotum</i>
Epicuro. <i>Carta a Pitocles</i>	<i>Ad Pitocleam</i>
Epicuro. <i>Máximas Capitales</i>	<i>Ratæ Sententiæ</i>
Epicuro. <i>Sentencias Vaticanas</i>	<i>Gnomologium Vaticanum</i>
Flavio Arriano. <i>Anábasis de Alejandro Magno</i>	<i>Alexandri Anabasis</i>
Lucio Anneo Séneca. <i>Cartas Morales a Lucilio</i>	<i>Ad Lucilium</i>
Plutarco de Queronea. <i>Contra Colotes</i>	<i>Adversus Colotem</i>
Plutarco de Queronea. <i>De la imposibilidad de vivir según Epicuro</i>	<i>Non posse suav.</i>
Plutarco de Queronea. <i>De si está bien dicho vive oculto</i>	<i>De latenter viv.</i>

## TABLA DE CONTENIDO

<b>1. RESUMEN</b>	<b>7</b>
<b>2. INTRODUCCIÓN</b>	<b>8</b>
<b>3. LA CONSTITUCIÓN DEL JARDÍN Y MODUS VIVENDI</b>	<b>12</b>
<b>3.1. El κήπος (Jardín) como comunidad de φίλοι (amigos).</b>	<b>14</b>
<b>3.2. Acción inclusiva en la escuela de Epicuro: el Jardín.</b>	<b>21</b>
3.2.1. Las mujeres (γυναίκες) en la comunidad epicúrea.	23
3.2.2. Vinculación de los οικόετται (esclavos domésticos) en el Jardín.	30
<b>3.3. Retiro intelectual contra una política viciada.</b>	<b>36</b>
<b>4. IDEARIO COMUNITARIO Y SOCIAL EN EPICURO</b>	<b>43</b>
<b>4.1. Autodominio (αὐτάρκεια) como condición de bienestar comunitario.</b>	<b>45</b>
4.1.1. El control sobre los miedos y deseos (οἱ φόβοι καὶ επιθυμῖαι).	47
4.1.2. Eliminación de las κεναὶ δόξαι (falsos o vanos juicios).	53
<b>4.2. Vida aponística (ἀπονία) y atarácica (ἀταραξία) como bien común.</b>	<b>59</b>
<b>4.3. Altruismo y corrección de vida para el bien común.</b>	<b>66</b>
<b>5. LA ΦΙΛΙΑ EN LA COMUNIDAD (FILOPOLITISMO)</b>	<b>73</b>
<b>5.1. La amistad como medio para una vida ataraxica y aponística.</b>	<b>75</b>
<b>5.2. Utilidad de la φιλία (amistad) en las relaciones humanas.</b>	<b>82</b>
5.2.1. El beneficio mutuo de los favores.	84
5.2.2. Apoyo del φίλος (amigo) en la renovación del particular.	90
<b>5.3. El sentido de comunidad desde la amistad.</b>	<b>97</b>
<b>6. CONCLUSIONES</b>	<b>104</b>
<b>7. REFERENCIAS</b>	<b>108</b>

## 1. RESUMEN

No escapa a los ojos de Epicuro las grandes problemáticas sociales y políticas del momento y el lugar en los que vivió. De hecho, la agitada actividad de dominio por los pueblos extranjeros y, con ello, la pérdida de los ideales de autosuficiencia y virtuosidad cívicas de los griegos, deparó para este filósofo de Samos la preocupación por el mejor modo de vida que hiciese frente a tales circunstancias. Por ello, la pregunta acerca de las virtudes entre las que justicia y amistad resaltan por ser conceptos frecuentemente enunciados en las obras que se conservan de Epicuro, perfilan ser la respuesta o solución a aquellas dinámicas de conflicto en las que el deseo de bienestar, esto es, ausencia de dolor y perturbación (*ἀπνοία καὶ ἀταραξία*), se hace irrealizable. Sin embargo, el distanciamiento a una difícil vida social que puede acarrear males para el ciudadano y, por ello una práctica malinterpretada so pretexto de crítica, generó réplicas al pensamiento de Epicuro, por ejemplo de Cicerón (*De Finibus* II, 51-59; 78-79; 82-85) y de Plutarco (*Moralia VI*, 1096f-1100d; 1124d-1127e; 1128d-1129d) por juzgarle un modo de indiferentismo a la vida política.

Así pues, lejos de ser lo político una cuestión secundaria o extraña a la filosofía epicúrea, se arguye de este ser un componente esencial de su pensamiento que se presenta en el trato de la amistad como rasgo característico e ineludible para el constructo social de cara a los conflictos internos y externos de la Grecia del siglo IV a.C. Desde esta óptica, un interés por precisar el alcance ético-político de la *φιλία* (filopolitismo) tan referido en la antigüedad, pero desde un filósofo al que se le endilga la defensa de apoliticidad (O'Keefe, 2010; Christensen, 2020), el actual estudio explora argumentos que hacen de ese término un fundamento práctico que ofrece las mejores condiciones para una vida social en tanto puede ofrendar patrones de conducta en lo que respecta a vínculos comunitarios. Para ello se recurre al análisis de textos que se conservan de Epicuro los cuales tienen un tratamiento de la amistad como la Carta a Meneceo (*Ad Menoeceum*), las Máximas Capitales (*Ratae Sententiae*) y las Sentencias Vaticanas (*Gnomologio Vaticano*), pues se trata de un estudio documental el cual tiene por fin la revisión y análisis de fuentes bibliográficas.

## 2. INTRODUCCIÓN

Aunque limitada es la obra de Epicuro que asiste a los estudiosos de su filosofar, no acontece así con su influencia e importancia en un raciocinio que busca de orientación en lo que refiere a las acciones humanas. De hecho, las ideas y preocupaciones de una reflexión y cuestionamientos a los aconteceres del momento es la continuación de un debate precedente que dio lugar a nuevas visiones sobre las interacciones humanas y, en general, de la vida. Por ello, claramente existen rasgos platónicos y/o aristotélicos en el pensar del filósofo de Samos, quizá esto por su formación de infancia cercana a simpatizantes de la Academia y el peripato de Aristóteles, los cuales constituyen un legado inescindible sea para crítica o para aceptación o defensa de lo aprehendido. Sin embargo, cabe considerar cierto grado de originalidad que, para efectos de un pensamiento eminentemente práctico, niega de Epicuro el aval de plagiarlo en el momento de erigir su concepción de mundo particularmente de unos motivos, juicio y razón que preparan al hombre en su actuar cotidiano de cara a un contexto a veces hostil para el bienestar deseado en tanto fin.

Ahora bien, hablar de hostilidad en un contexto o circunstancias específicas implica pensar en las condiciones desfavorables para el hombre cuyo anhelo de sentido, progreso, perfección y bienestar es inherente a su naturaleza. En otras palabras, la estima del bienestar como fin en la existencia comporta el móvil o impulso para toda acción *conditio sine qua non* se lograría el establecimiento de ambientes capaces de ofrecer condiciones favorables para tal objeto; objeto que ineludiblemente rige los modos de comportamiento y las interacciones entre el ser humano particular y el entorno que le rodea. Así pues, no son los conflictos entre ciudadanos por intereses de dominio como, tampoco, las presunciones de riqueza y de elogios de unos pocos que intentan cooptar los bienes comunes, las condiciones propicias al bienestar que cubre a todos sus miembros tal cual principio de un Estado bien constituido. De modo que, ante esas condiciones y la esperada crítica a la agitada y trastornada tradición política de la Grecia del siglo IV a. C., no queda más que dar paso a los medios para una vida sosegada que haga frente a aquellos sucesos.

Para efectos de ilustración, la expresión epicúrea “liberarse de asuntos cotidianos y de la política (τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ)” (*Gnomologio Vaticano*, 58),<sup>1</sup> parece un desinterés de lo político que, para adversarios de Epicuro como fue el beocio Plutarco de Queronea, es la exigencia a desdeñar las leyes y gobiernos (*Adversus Colotem*, 1127d-e). Sin embargo, el elogio a una vida de sosiego dispuesta por las normas de ciertos magistrados que buscan la liberación de las perturbaciones es lo que rememora este platónico de los adeptos de Epicuro, para este caso del misio Colotes (*Adversus Colotem*, 1124d). Pero, entonces, ¿cuál es el sentido de una propuesta como la del filósofo de Samos quien pide desligarse de las funciones públicas cuando son sus discípulos los que parecen advertir bondades en ellas?, ¿acaso es Epicuro un desertor político que juzga nociva tal actividad, idea con la cual sus discípulos discrepan? Lo cierto es que la preocupación por el bienestar no deja de ser un interés político, es decir, social, en tanto sugiere el mejor modo en que se establece las relaciones entre miembros de una comunidad, de una nación.

En consecuencia, más que un asunto de gobierno o de intenciones de dirigir y legislar las acciones que competen a un Estado-nación, las relaciones humanas y mejores condiciones que procuran estas perfilan ser uno de los hechos más básicos de la actividad política. Es así como se piensa que el fundamento de las ciudades y sociedades está en los tratos de unos con otros, en los acuerdos y pacto de no perjuicio entre los mismos situación que, para Epicuro, hace a la justicia y amistad en sentido particular y comunitario. Con esta óptica, y con base en el carácter de utilidad mutua (ὠφέλεια), Epicuro dirá que lo justo implica un “[...] pacto de no dañar ni ser dañado (συνθήκη τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι) en los vínculos de unos con otros (ἀλλήλων συστροφή)” (*Ratae Sententiae*, XXXIII) y, en el mismo sentido, la amistad aunque “elegible por sí misma (ἑαυτὴν αἰρετή), tiene su principio en el beneficio (ἀρχὴν ἀπὸ τῆς ὠφελείας)” (*Gnomologium Vaticanum*, 23). A fin de cuentas, evitar daños y penas es un episodio natural que suscita el actuar, pero complacerse en cualquier medio como bien es un riesgo que debe cuidarse.

---

<sup>1</sup>Las recurrentes alteraciones en las citas como desde ahora se notarán entre paréntesis, tanto para abreviadas como para extensas, se hace con el fin de cotejar el uso del griego en las traducciones que corresponden a las fuentes básicas del presente estudio: las obras completas de Epicuro, y demás bibliografía clásica en lengua latina. Muchas traducciones son de nuestra autoría, pero las que tienen por base una fiel adhesión a versiones españolas, como las de Epicuro desde M. Jufresa (1994), se especificarán en notas aclaratorias.

La tranquilidad anímica se torna, por lo visto, en la prioridad a alcanzar ante un medio que se presenta incierto y amenazante, característica del bienestar querido puesto que, por una parte, se adolece de condiciones favorables para tal ventura y, por otra parte, existen disposiciones erradas en el ciudadano singular que malogran su quietud. De hecho, la mención a una vida gozosa que obedece a un razonamiento sobrio (νήφων λογισμὸς), no es más que la supresión de ciertas suposiciones (τὰς δόξας ἐξελαύνω) que son las causantes de grandes confusiones haciendo de las virtudes un medio, por principio, para una vida feliz (*Ad Menoeceum*, 132). Tales ideas extraídas de la *Carta a Meneceo* y las cuales trasvasan las máximas y sentencias que se tienen como dichas por el mismo filósofo de Samos, porta un abdicar de ciertas costumbres como revela Diógenes Laercio al reseñar el ruego de aquel a su pupilo Pítocles para que abandone toda tradición (*Vita Epicuri*, X, 6), lo que para algunos estudiosos sobre la apoliticidad epicúrea entraña la retirada de lo público (García Gual, 2002; G. Roskam, 2007; Mas Torres, 2018; M. Erler, 2020).

Contra lo expuesto, la opinión tradicional sobre todo la de censura, se ha enfocado en transmitir el amparo de la apoliticidad, de aversión a la vida social que define la carencia de virtudes desde sentencias que, en ocasiones, no están validadas en los textos del Samio. A este escollo se une la idea del sinsentido para una custodia de la virtud que se abre paso entre satisfacciones personales y, por ende, generación de vilezas (Cicerón, *De Finibus*, II, 117; Plutarco, *De latenter viv.*, 1128a-e), aunque es Epicuro que aconseja vivir rectamente. Al respecto, resulta claro de la reconstrucción de planteamientos del Samio desde máximas y sentencias que explicitan las virtudes de la amistad y justicia, el interés de una sapiencia que conduzca al bien entre particulares. Asimismo, lo que destaca a sentencias como las de no participar en política (μὴ πολιτεύσεσθαι) y vive ocultamente (λάθη βιώσας) cuyo lugar se desconoce en las obras del Samio, al menos de la última,<sup>2</sup> supone el rechazo de prácticas

---

<sup>2</sup> Es característico descubrir sentencias como aquella de “vive ocultamente” solo en el acervo bibliográfico de autores críticos del epicureísmo. Plutarco presenta en su *De latenter vivendo* (1128a) tal expresión. Pero, un rastreo de la misma en obras que se dan por síntesis de la filosofía de Epicuro como la trilogía epistolar Carta a Herodoto, Carta a Pítocles y Carta a Meneceo, y una serie de 40 sentencias recopiladas por Diógenes Laercio (*Vita Epicuri* X, 139-154), además de 81 aforismos en los que existen algunos ajenos a la autoría de Epicuro, no ofrecen evidencia de ella. Por el contrario, la sentencia “no participar en política” aparece claramente expuesta por el referido Diógenes Laercio en su *Vita Epicuri* (X, 119) la cual, y en conjunto con la anterior sentencia, desencadenó en pensadores hostiles las más enérgicas críticas aún considerando aspectos que revelan disposiciones disímiles a la apoliticidad que se le endilga a Epicuro.

y de intenciones nocivas para un fin como es el bien particular y comunitario el cual es materia de esclarecimiento y profundización en la presente disertación.

La amistad, por lo hasta ahora visto, que implica un reconocimiento mutuo, confianza bilateral y apertura a quien desea hacerse con los medios para el bienestar, parece completar la estructura de un proyecto social que, desde Epicuro, ilustra mejores formas de interacción entre seres humanos. Esto lo pensó, quizás, como respuesta al ambiente en que la crisis social afecta al plan de consecución de la vida serena, pero aspectos como la acción inclusiva para la población relegada de la filosofía y la política, además de la estima por un cuidado particular con alcance colectivo en tanto soportan a la *φιλία*, son omitidos por los que defienden una disposición política en Epicuro (Farrington, 1967; Aoiz, 2004; Thrasher, 2013; P. Morel, 2014; Mitsis, 2020). Después de todo, la amistad opuesta a justificaciones de acomodo e intereses singulares ofrece la posibilidad de idear otra forma de relaciones cuya aplicación en lo social comporta un arquetipo contra la *degeneratio vitae civilis*; la amistad política de Epicuro (filopolitismo epicúreo) que amparada en la búsqueda del bien y relaciones humanas, revela al ocuparse de otro como criterio de bien común.

De manera que un interés por precisar el alcance ético-político de la *φιλία* tan referida en la antigüedad, pero desde un pensador al que se le endosa una defensa de la apoliticidad (Hicks, 1910; O'Keefe, 2010; Christensen, 2020), se debe al despliegue de esos argumentos que hacen del término referido un fundamento práctico que ofrece condiciones favorables para la vida social. Para ello, se acude al análisis de textos que se conservan del filósofo Samio los cuales refieren a la *φιλία* como la *Carta a Meneceo*, *Máximas Capitales* y las *Sentencias Vaticanas* (*Ad Menoeceum*, *Ratae Sententiae*, *Gnomologium Vaticanum* en adelante), a través de tres secciones articuladas en que el *modus vivendi* en la escuela del Jardín y el ideario comunitario de Epicuro desde su acepción de bien particular y colectivo concluyen en la *φιλία* como criterio de mejora en las relaciones humanas, esto es, expresan el valor político de la amistad (filopolitismo). Sobre las fuentes primarias de consulta: las obras completas de Epicuro, se usaron las versiones griego-italiano de G. Arrighetti (1960) y al castellano de M. Jufresa (1994) con objeto de cotejar términos.

### 3. Capítulo Primero

## **LA CONSTITUCIÓN DEL JARDÍN Y *MODUS VIVENDI***

Tras instalarse en la ciudad de Atenas, centro intelectual del periodo clásico, Epicuro junto con sus seguidores erigen una escuela que en sentido estricto implica la demarcación de un espacio concreto con el levantamiento de un domicilio. Esta actividad en comparación con otras edificaciones del tiempo en que el quehacer intelectual era esencial como fue el Liceo aristotélico y la Academia platónica, supuso la validación de ser Atenas el emplazamiento de cultura y sapiencia, además de ser la localidad en la cual concurren los vetustos y nuevos modos de pensar. Pero a diferencia de tales escuelas, fue la de Epicuro la que privilegió la adhesión de ciertos hombres y mujeres relegados(as) por un constructo social dado a la idea de ser hombres libres en que el domeño emotivo y esclavitud discrepan de las aspiraciones de la autosuficiencia y valentía. De aquí que, en un ambiente de homogeneidad, es decir, de seres humanos iguales capaces de interactuar sin prevención entre los mismos y entrelazados por condiciones de amistad, es lo que caracteriza a un pensar como el de Epicuro que busca la realización de una vida venturosa.

El bienestar o vida venturosa tal como se piensa del fin que persiguen los adscritos a la escuela del Jardín (κῆπος), por ello el apelativo *los de los jardines* (οἱ τῶν κήπων), tiene en el procurar los bienes básicos de subsistencia y la serenidad anímica su forma de ser. Resulta, entonces, poco arbitraria la decisión de instalar dicha comunidad en la periferia de la agitada ciudad de modo que la reflexión y la grata convivencia sean posibles sin riesgo de turbación u hostilidades entre sus miembros. He aquí la ayuda que procura un filósofo ante la señal de pugna social y decadencia de los principios cívicos, circunstancias estas cuya causa fueron las constantes belicosidades en torno al sometimiento de toda la Hélade por parte de las naciones colindantes. No obstante, cabe aclarar la primacía que tuvo lo griego en el proceso de expansión sobre los territorios conquistados a lo largo del Oriente Medio, pero aunque ello fue el inicial propósito para un holgado imperio alejandrino que

favoreció algunos aspectos idiosincráticos de las regiones conquistadas, el ideal de indivisa, infranqueable y autosuficiente nación quedó deshecho para los griegos.

Ya se anticipaba tal situación en el asedio auspiciado por Antípatro y su milicia contra los pueblos aledaños al Ática, las ciudades de las regiones de Tebas y Tesalia por ejemplo, aliadas de Atenas en la liberación de los territorios griegos del yugo macedonio. Mas el temor a la destrucción imperó sobre muchas ciudades de la Hélade, de modo que cesó la resistencia para con las pretensiones de hegemonía de los macedonios pactando la paz, pero etolios y atenienses aún persistiendo en su reclamación de autonomía, se lanzaron a la guerra tal cual relata Diodoro de Sicilia (*Bibliotheca Historica*, XVIII, 17). Bien vistas las cosas, las consecuencias de una pérdida de reclutas griegos, expulsión de ciudadanos y abrogación de un estilo de gobierno democrático al de poder adquisitivo, revelan la crisis de identidad y orientación de la sociedad a la que Epicuro perteneció. Con todo, no es ajeno al contexto la importancia que se le dio a la particularidad de cada quien para repensar el fin que se debe procurar, esto sin soslayar lo que es provechoso para los demás en tanto configuran una misma sociedad (DeWitt, 1964; Nussbaum, 2003; P. Morel, 2014).

A este propósito, se une una concepción singular de las emociones, creencias y fines fundamentales para la adquisición del bienestar que, en últimas, determina el actuar de los particulares a partir de tratar los padecimientos de los mismos. Ello implica el manejo de las condiciones que aparecen desfavorables para el hombre, pero el trato de estas no sólo estima el rechazo de todo lo exterior que le perjudica puesto que las disposiciones internas comportan aspectos aún más perjudiciales. Es esta la oferta, entonces, de las filosofías helenísticas que apostaron por el reconocimiento de la profunda y compleja interioridad humana, tomando parcial distancia de los esfuerzos por la definición y teorización las cuales son insuficientes para zanjar problemáticas existentes. De aquí viene la preeminencia de lo práctico como elemento rector de la existencia, la crítica al imperante y contumaz modelo adquisitivo en lo social y el establecimiento de nuevas formas de construir comunidad desde un rasgo elemental como es mejorar las condiciones de interacción entre individuos, tal cual empeño de justificación para el caso de Epicuro.

Susplicacia, incertidumbre e inseguridad califican el luctuoso carácter del ciudadano griego (πολίτης) cuya ciudad (πόλις) se halla imbuida en guerras internas y externas; razón por la que Epicuro piensa la filosofía en función de una imperturbabilidad que consiste en estar libre de inquietudes y de sobresaltos (ἀπολελύσθαι ταραχών και ἄσειστος) (*Ad Herodotum*, 82; *Ad Pitocleam*, 87). Ahora bien, el κήπος como espacio de reflexión y de amistad en la que el maestro comparte la vida con quienes asienten su propuesta de un nuevo modo de vida, coincide con la constitución de una comunidad integral que coopera con el objeto de mitigar los estragos anímicos ofertados por un ambiente conflictivo. A esa comunidad de *los del Jardín*<sup>3</sup> le pertenece el epíteto de comunidad de retiro pues, por lo hasta ahora descrito, hizo gala de una reforma en sus bases más elementales con pretensión de aplicación en la vida social de los atenienses (Taylor, 1911; D. Clay, 2009; Németh, 2017). Así pues, el actual capítulo desarrolla un ideal de sociedad que se patentiza en una forma de vida comunitaria cuyo criterio de unidad es la φιλία.

### **3.1. El κήπος (Jardín) como comunidad de φίλοι (amigos).**

Una de las características que más desvelan la naturaleza filial del epicureísmo es el modo en que se desarrolla la vida comunitaria desde las formas de interacción entre los miembros y la instauración de un constructo de sentido de vida aplicable por todos. Posterior a su experiencia en las ciudades de Mitilene, perteneciente a la isla de Lesbos de donde viene la figura de Hemarco, y Lámpsaco adscrita a la región de Misia, en las que Epicuro frecuentó

---

<sup>3</sup> Οἱ τῶν κήπων es la versión pluralizante de la denominación que se evoca, es decir, la traducción más fiel a la misma ofrecida por Sexto Empírico para los miembros de la escuela fundada por Epicuro es “los de los jardines”. De las pocas ocasiones en que autores posteriores a Epicuro se refieren a sus seguidores como se enunció, aparece en *Adversus Dogmaticos* (*Contra los Dogmáticos*, III, 64) –también conocido como el *Contra los Matemáticos* (*Adversus Mathematicos*, IX, 64), aunque existen dudas sobre esta distinción– del susodicho filósofo escéptico quien presenta a pensadores y escuelas contrarios(as) a sus enseñanzas, en este caso de los filósofos quienes sostienen una defensa de la existencia de los dioses. Retomando el apelativo “los de los jardines” supone la probable existencia de otras escuelas de Epicuro fundadas en el transcurso de su estadía en Mitilene y Lámpsaco tal cual señala Diógenes Laercio (X, 15), en el tiempo en que Grecia atravesaba circunstancias difíciles como el hecho de la represión macedonia contra la ciudad de Atenas por la revuelta de sus ciudadanos después de la incursión y ocupación de la misma en tiempos de Alejandro Magno (Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca Historica*, XVIII, 18, 1-9).

familias extensas como la de su amigo Metrodoro, se trasladó con ellos a una zona rural de la ciudad de Atenas. Pero bien pareciera que en un periodo de su historia dado a la labor magisterial, el mismo filósofo originario de la isla de Samos inició un programa de camaradería y amplia receptividad que pudiese respaldar la hospitalidad para con quienes conoció a su paso por las ciudades egeas enunciadas. Lo cierto es que el intento por difundir su pensamiento, alcanzó a tantos coterráneos que llegó a oídos de pre-establecidos movimientos filosóficos, por ejemplo el peripatetismo, cuyos simpatizantes asumieron reacciones agrestes contra el naciente epicureismo.

Desde esta perspectiva, numerosos estudiosos de la vida y obra de Epicuro reparan en las disposiciones pendencieras de algunos intelectuales externos a su programa ético, la causa por la que el abandono a los territorios de Mitilene sucedió siendo la rivalidad con los aristotélicos de la población la más representativa. Para el filólogo helenista García Gual, muchas ciudades de la costa jónica tuvieron fijadas algunas escuelas de filosofía siendo probable que subsistieran, en ese entonces, tradiciones abiertas a corrientes de índole presocrática además de la académica y liceísta tan ampliamente conocidas aunque, en la referida Mitilene, prospera lo aristotélico (2002, p. 37). En este sentido, los asentamientos y alta divulgación de su pensamiento, como pudiese ser también su amplia aceptación, generó algún tipo de recelo para con otros razonamientos que fuesen proclive amenaza a sus propios intereses de modo que las enseñanzas epicúreas se vieran frente a un celo doctrinal muy extendido. Ahora bien, esto no implicó la absoluta negativa para una filosofía que propende por la realización de una vida efectivamente dichosa.

Cabe pensar, también, en la interpretación que ofrece Emilio Lledó sobre esa primera reacción anti-epicúrea protagonizada por los habitantes y sabios de Mitilene pues en el marco de este veto, “es factible que el temperamento del joven Epicuro fuese un tanto agresivo pese a lo que se dice de su mansedumbre” (2003, p. 29). De hecho, las críticas a sus previos mentores por las incompatibilidades que resultan de las teorizaciones de aquellos, en relación con un pensar eminentemente práctico, sensista y hedónico como es el de Epicuro, no estuvo exenta de risibles epítetos según Timócrates en su ignota obra *Delicias* referidos estos por el epicúreo Diógenes Laercio (*Vita Epicuri*, X, 8). No obstante,

lo que aquí importa es destacar la dinámica de custodia o defensa para formas concretas de pensar que se gestan al interior de las distintas escuelas filosóficas; custodia o defensa de cosmovisiones igualmente preconizada *ad intra* del Jardín (κῆπος) como sucede en el tiempo de su instauración en Atenas y como sucedió durante la regencia de Apolodoro,<sup>4</sup> años después de la muerte del filósofo de Samos.

No pasan inadvertidas, entonces, aquellas no tan fuertes amonestaciones que verte en sus escritos Epicuro, escritos que se conservan de él gracias a la tarea compilatoria del citado Diógenes en los que denomina ignorantes y malinterpretes (ἀγνώριστοι καὶ κακῶς ἐκδεχόμενοι) a piensan que él ampara el goce o vida de los viciosos en *Carta a Meneceo*. Ahora bien, la mención de regentes o escolarcas del κῆπος como el enunciado Apolodoro quien sustituyó a los últimos seguidores de los testigos oculares del Samio: Dionisio y Basílides cuyo lugar de origen se ignora, hacen las veces de catalizadores de una doctrina que se mantuvo al paso de sucesiones en el Jardín. Acaso un sentimiento de filiación o retención a una filosofía que, en palabras de Laercio, encantó a sus cuantiosos amigos los

---

<sup>4</sup> Apolodoro, también conocido por el epíteto de κηποτύραννος (en sentido estricto el tirano del Jardín), se le cuenta entre los simpatizantes de Epicuro que integran, en sentido cronológico, la segunda generación de adeptos y escolarcas por tratarse de personajes que distan de los fundadores del κῆπος: junto con Epicuro, sus amigos Hemarco, Metrodoro, Polieno, Colotes, Polístrato, entre otros. Es el ya citado Diógenes Laercio quien lo sitúa entre su predecesor Basílides y su discípulo, el fenicio Zenón de Sidón (*Vita Epicuri*, X, 25), del que se tiene un tanto más de noticias, al menos por lo que toca a Cicerón su contemporáneo. Cuando se enuncia la figura de este Zenón, Cicerón le reputa por ser mordaz y el más grande (*acutissimus et magnus*) entre los discípulos de Epicuro (*Tusculanae Disputationes*, III, 38) además de ser pensador brillante, serio y elegante, quizá por ello director del Jardín en tanto es *corifeo de los epicúreos* (*coryphaeum Epicureorum*), aunque pleitaba con pensadores previos y otros de su tiempo (*De Natura Deorum*, I, 59; 93). En esta tónica, Diógenes Laercio le toma por un pensador diáfano en sus ideas e interpretaciones (νοῆσαι καὶ ἐρμηνεύσαι σαφῆς), distinguiéndolo de otros ocho que llevan el mismo nombre entre los que sobresale aquel chipiotra fundador de la Stoa (*De Vitae Philosophorum*, VII, 35). Pero, retomando a Apolodoro pese a los pocos datos que de él se tiene, es el mismo Laercio quien señala que procede de Atenas y posee un carácter rivalizante con el actual director de la Stoa, el ciliciano Crisipo de Solos, respecto de la originalidad de los escritos de Epicuro: “Apolodoro de Atenas [...] al querer demostrar que las obras de Epicuro, escritas con poder propio y sin recurrir a citas (οἰκεῖα δυνάμει γεγραμμένα καὶ ἀπαράθετα), son más extensas que las de Crisipo dice: si se quitara de los libros de Crisipo lo que procede de citas pertenecientes a otros (ἄλλότρια παρατίθεται) quedarían vacíos los pergaminos” (*De Vitae Philosophorum*, VII, 180). En síntesis, la reconstrucción de una sucesión al interior de la escuela del κῆπος es factible, gracias a las indicaciones de los autores clásicos que se citaron. Por lo demás, respecto de los escritos tomados de Marco Tulio Cicerón, se recurrió a la edición latina de los filólogos alemanes Otto Plasberg, para *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, y de Max Pohlenz para *Disputas Tusculanas*.

cuales hicieron de ella una inmutable doctrina en sus esencialidades, no entrañó la excesiva expresión de un ideario conservador incapaz de atender a las situaciones que le interpelan. Pero la pervivencia de esa doctrina, al menos en sus fundamentos, fue prevista por Epicuro en sus peticiones por memorizarla como nos lo recuerda D. Clay:

La última voluntad y testamento de Epicuro proporcionan nuestra mejor evidencia de cómo, al final de su vida, ideó transmitir su propiedad para asegurar la supervivencia de la comunidad epicúrea en Atenas. Él esperaba que sus escritos fueran retenidos por sus discípulos [...] Quizá al final de su carrera, Epicuro asumió que la conservación de su pensamiento dependía de la forma más comprensible y memorable a la que pudiese reducirlo. Por eso, las tres cartas y sus *kyriai doxai* conservados en Diógenes Laërtius representan, como dice este, epítomes de sus doctrinas (2009, p.22).

En este punto, el encargo o súplica de retención para lo emitido entre sus seguidores y plasmado en sus muchas o pocas obras responde a una de las características del filosofar del momento como fue la transmisión de los saberes. Al menos para los del Jardín dicha acción caló en su disposición de instruirse y dar a conocer lo aprehendido de modo que, por causa de ello, se perpetuó ese legado vitalista del Samio entre las multitudes y generaciones de adeptos hasta los tiempos romanos y cristianos en que Lucrecio, el geraseno Filodemo y el licio Diógenes de Enoanda vivieron. Mas detrás de esto, un debate de ideas con pasión y exaltación que condujo a muchos maestros y escolarcas de una u otra escuela a la creación de un ambiente polémico, pudo ser conclusión de un peculiar sentimiento de unidad, fervor o familiaridad con los principios o mentores que se convirtieron en orientadores de vida. Dicho así, el acoplamiento en una comunidad como la del Jardín tiene una doble dimensión en que lo intelectual ofrece una perspectiva de defensa a una doctrina, y lo social como forma del trato y de cercanía para con los allegados.

No es gratuito que, para Epicuro, además de las conocidas reprobaciones a su persona por ser presunto plagiaro de la teoría atomista y hedonista de Demócrito y de Aristipo según los estoicos, además de pornógrafo y sibarita al decir de un tal Epicteto y Timócrates, cuente con testigos que hablan de su buena disposición y gran acogida por parte de muchos al decir de Diógenes Laercio (*Vita Epicuri*, X, 9). A este trato particular y cercanía con sus allegados le corresponde la evocación de una extensa actividad divulgativa

previa a la fundación del Jardín en Atenas, actividad de la que se retoma la concurrencia del pensador de Samos a un vasto número de personas que se convirtió en el depósito de su pensar; se trata de los previos vínculos establecidos en los diversos lugares que visitó. En Mitilene, quizá, se codeó con Hemarco quien le sucederá ulteriormente en la dirección del Jardín, aunque en Lámpsaco traza amistad con muchos de sus seguidores entre los que cuentan algunos miembros del núcleo familiar de Metrodoro: su hermana Bátide y esposa Leontion, Polieno, Colotes e Idomeneo, por ejemplo.

Ellos, de quienes se aduce la autoría de cuantiosos libros en extensión, conservación y defensa de las enseñanzas de su maestro, y muchos otros como Leonteo de Lámpsaco quien con su esposa Temista se anexan al filosofar del Samio, le acompañarán en el instituido κῆπος. No así sucedió con otras figuras como fue el caso de Timócrates, hermano del misio Metrodoro, y otro Metrodoro procedente de la ciudad caria de Estratonicea, quienes fluctuaron entre doctrinas dispares aceptando los principios epicúreos, en un inicio, para desvincularse de ellos posteriormente generando serias acusaciones que en términos de Laercio son malversadas (*Vita Epicuri*, X, 6. 9. 23). Puede pensarse, bajo esta perspectiva, que esto se debe a la libertad de adherencia filosófica preconizada por el Samio, pero una cohabitación con camaradas intelectual y afectivamente vinculados pese a la deserción de algunos iniciales partidarios, figura como la cualidad o característica de un estilo de vida esencialmente gozoso entre muchos, capaz de hacer frente al problema de la desorientación y de los sufrimientos en el hombre particular.

Procurarse la satisfacción de necesidades básicas y el sosiego del alma, esto es placer (ἡδονή), perfila ser el máximo bien al que el hombre puede llegar con el apoyo de la razón de manera que, por acciones, recursos y todos los medios idóneos, se garantice el acceso a este deseado fin. Pero es a raíz de este bien, con cierto indicio de sensualismo y/o vitalismo, que aparecen las posibles y más perfectibles condiciones para un mejor modo de vida en cada particular, incluso para vivir en comunidad, encarando una caótica experiencia política que en palabras de Farrington impulsó la rebelión de un filosofar contra un fontanal de codicia y miedo arbitrado por una estampida guerrera (1967, pp. 127-128). Lo cierto es que aquel fin el cual se nos presenta como afección que compete al individuo, sobre todo

por la regulación de la conducta para la adquisición del bienestar querido y el cual es objeto de reflexión en capítulos subsecuentes, no está lejos de extenderse hasta las relaciones de tipo político entre ciudadanos. Por ahora, los nexos entre la reducida estancia de receptores *ad intra* del Jardín se exhibe desde el Samio como cuidado de amigos:

Con la presente doy todo lo mío (δίδωμι τὰ ἑμαυτοῦ πάντα) a Aminómaco de Bate y Timócrates de Pótamo con la condición de que dejen el Jardín y todos sus ministros a Hemarco, hijo de Agemorto, a todos los que junto con él filosofen y a los que deje como sus sucesores en la filosofía. [Lego esto] por siempre a quienes filosofen según nosotros para que conserven la vida de comunidad (ἄν συνδιασώσωσιν) en el Jardín junto a Aminómaco y a Timócrates [...] Que cuiden Aminómaco y Timócrates al hijo de Metrodoro, Epicuro, y al hijo de Polieno, mientras estos filosofen y convivan con Hemarco. De igual modo que cuiden de la hija de Metrodoro [...] Cuiden, también, de Nicanor como lo hacíamos nosotros, para que ninguno de nuestros compañeros en el filosofar que nos ayudan en nuestros asuntos particulares (ἡμῶν χρείαν ἐν τοῖς ἰδίοις) se halle carente de lo necesario (*Vita Epicuri*, X, 16-20).<sup>5</sup>

Este es el retrato de un filósofo preocupado por el porvenir de aquellos que considera de su incumbencia; un filósofo que se muestra cercano y diligente con los que convive dada una disposición a ofrecer de sus propios bienes para la prolongación de un bienestar derivado de la atención a las necesidades de otros. Cual plasmada en el previo testimonio que recupera el susodicho historiador Diógenes Laercio en *Vita Philosophorum*, se exhibe el testamento de Epicuro como la materialización de un deseo por la continuidad de una práctica filosófica que otorga las mejores condiciones para el logro de una vida feliz pero que, también, da cuenta de unas mínimas condiciones materiales necesarias a la adquisición de dicho fin. Por esta razón, una doctrina de la vida que tiene en la deliberación de medios un camino que orienta en la persecución de la vida feliz, por supuesto bajo el

---

<sup>5</sup> Los fragmentos que, de aquí en adelante, se citan bajo la nominación *Vita Epicuri*, los cuales se extraen de la obra *Vida de los Filósofos Ilustres* de Diógenes Laercio, se toman de la edición crítica *Obras de Epicuro* desarrollada por Graziano Arrighetti (1960). De esta edición bilingüe griego-italiano, se toman también las obras síntesis del pensamiento epicúreo, en griego, que son materia de este estudio: la *Carta a Pitocles*, a *Heródoto* y a *Meneceo*, además de las *Máximas Capitales*, *Sentencias Vaticanas* y otros *Fragmentos*, útiles a nuestro estudio. Respecto de las referencias en lengua latina a las obras de Cicerón y Séneca, se recurre a la edición latina del *De los Fines* de Theodor Schiche (1915), las *Cartas a Lucilio* de Richard Gummere (1917-1925) y *Diálogos* de John Basore (1928-1935), además de la edición crítica, en griego, del *Moralia VI* de Plutarco por Gregorios Bernardakis en que se tienen los *Tratados anti-epicúreos* (1895).

propio parecer de quien se hace con el grupo de φίλοι en torno a la sapiencia de Epicuro, no sólo depende de la participación del particular con sus temores y necesidades sino que, en sentido más amplio, compete a la comunidad que busca de gratas relaciones.

Viene, entonces, la ampliación de óptica sobre unos principios conductuales que exceden al ámbito privado del adepto epicúreo y se posicionan entre todos los miembros del κῆπος, augurando un plano cívico mayor para los mismos según A. Taylor (1911), E. Brown (2009) y P. Morel (2014), que posibilita la amenidad de una experiencia relacional. De hecho, la ubicación del κῆπος fuera de la ciudad de Atenas parece evocar una idea de abstención a la *vita civitatis*, una cierta indisposición con el principio de participación en los asuntos públicos que se muestra como ejemplar modo de construcción social entre los griegos, tan propio de una ideología que ensalza el sosiego y autosuficiencia reservados para el hombre concreto. No obstante, por más reservada que se ostente una vida venturosa en tanto distante de problemáticas que posiblemente afectan el fin de tranquilidad, lo cierto es que se conjugan con tal propósito las pretensiones de otros por la existencia insufrible permitiendo, con ello, el agenciamiento de vínculos independientemente de ser el núcleo familiar o los más próximos a ese núcleo el objeto de acción.

Para ciertos comentaristas tradicionales de la filosofía clásica y epicúrea como es el ya mencionado británico Alfred E. Taylor, el énfasis práctico que desde el Jardín se emite como problema insigne del filosofar comporta un serio intento por reemplazar unos ideales elevados y difíciles para el ser humano que demanda de una estabilidad pro bienestar desde unos fines y correspondientes medios más asequibles a su acción y su comprensión (1911, p.80). Con ello viene la preeminencia de un cuidado íntimo que explora las elecciones, las evitaciones y reflexiones personales, pero tales rasgos comportan un criterio de excelencia psíquica, en términos de Pierre Morel, que se aleja de la simple satisfacción personal como se cree del pensamiento del filósofo de Samos (2009, p. 180). De aquí que, un entramado de relaciones es lo que sostiene aquella idea de excelencia anímica para un estado de bienestar cuya esencia no es más que el establecimiento de mejores formas de interacción, de mejores principios conducentes a unas acciones que afectan a otros, conforme a los vestigios de vinculación entre Epicuro y sus amigos.

En síntesis, el cultivo de una comunidad desde la necesidad de amistad (φιλία) como es de inferir de una escuela que hace réplica de las costumbres y creencias sociales de su tiempo, superó lo privado y simplemente familiar dando espacio a la anexión de hombres y mujeres inicialmente desconocidos para el Samio. Queda claro, entonces, la adherencia de la parentela de Epicuro a los propósitos de una filosofía que se presenta crítica con el *status quo* del instante: la estancia de Neocles, Queredomo y Aristóbulo acorde a la prueba documental que procede de Laercio, pero que por la apertura a demás personas donde se divulgó su pensamiento hizo aún más conocida su doctrina. Con todo, una moral que se proyecta desde los vínculos cercanos a niveles de relación comunitarios y cívicos niega la apoliticidad de acuerdo con Eric Brown (2009, p.179). Así, una de las características que más desvelan la naturaleza filial del epicureísmo es el modo en que se desarrolla un constructo de sentido de vida aplicable por y para todos; modo de vida que nos proponemos exponer con más detalle en los acápites siguientes.

### **3.2. Acción inclusiva en la escuela de Epicuro: el Jardín.**

Hasta ahora, nos es conocido el hecho de que Epicuro junto con sus seguidores de las ciudades de Mitilene y de Lampsaco erigen una escuela que implicó la demarcación de un espacio concreto con el levantamiento de un domicilio respectivo. Pero en contraste con otros establecimientos del momento, fue la del Jardín la que privilegió la adhesión de unos hombres y mujeres relegados(as) por un constructo social que minimiza su participación en los órganos de deliberación y decisión política, además del ámbito filosófico en el cual despunta la intervención de estos(as) en discusiones intelectuales del tiempo. Esto no significa que, a las mujeres, se las tuviera involucradas por completo en todos los ámbitos intelectuales pese a la presencia de estas en comunidades filosóficas de la Grecia clásica como los pitagóricos, la Academia de Platón y otras corrientes como fueron el cinismo y los hedonistas de Cirene. Sin embargo, es para el caso de los esclavos que se tiene ciertas reservas dada la primacía de ser los hombres libres, desde las estratificaciones sociales, quienes poseen mejores condiciones para las dinámicas del pensamiento.

Lo que resalta, desde luego, es aquella novedad epicúrea de la apertura no sólo de esa doctrina cuyos destinatarios pueden ser tantos cuantos partidarios existan sin distingo alguno sino, también, de un domicilio que alberga a quienes se muestran receptores de una filosofía que ampara la búsqueda de una vida mejor sin escrutinios de rigor o exigencia especial. Esa filosofía que se da a la búsqueda de la vida dichosa (μακάριος ζῆν), y la cual decanta en un trato singular de las emociones y creencias humanas para la adquisición del bienestar (εὐδαιμονία) en tanto se le toma por salud del cuerpo y sosiego del alma (ὕγεια τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν) (*Ad Menoeceum*, 128), se manifiesta expedita a todo hombre y mujer de cualquier condición. No pasa desapercibida, entonces, la invitación Epicuro a filosofar pues, según él mismo, “nadie aventaja o está a destiempo para ocuparse de la salud del alma (οὔτε ἄωρος ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον)” (*Ad Pitocleam*, 85; *Ad Menoeceum*, 122); la filosofía como una vocación universal que compete tanto a jóvenes como ancianos, a varones y mujeres, a esclavos y libres.

Y aunque la filosofía se presente en Epicuro como de talante común, los argumentos en favor de un restringido acceso o capacidad filosófica de unos pocos para la comprensión y práctica de la doctrina enunciada en el Jardín no se hacen esperar. He aquí el ideal de la *vita philosophorum* que se estima para unos pocos capaces de vivirla; sentimiento elitista que prioriza el dominio de los pocos que, a tientas, catalogan a los excluidos en el conjunto de los inhábiles para tal menester como es de suponer de los esclavos y extranjeros. A tal óptica intelectual restringida le contravienen versiones de una óptica intelectual accesible, óptica que sostiene una presencia de esclavos alfabetizados (DeWitt, 1964, p.95) e incluso la participación de estos junto con mujeres en discusiones al interior del κῆπος (Nussbaum, 2003, p.154; W. Otto, 2006, p.61) las cuales deshacen el supuesto de inhabilidad mental sin desconocer lo que, para el ideario de Epicuro, encierra la factible negativa filosófica por parte de quienes se distancian de la ardua tarea de retiro para con creencias y apetencias del vulgo, incapaz de reflexionar sobre sus propios propósitos y actos.

Según expresa el epicúreo Diógenes Laercio acerca de la figura del sabio (σοφός) que dicho carácter “no es perseguido por toda disposición corporal (πάσης σώματος ἕξεως) ni por todo grupo de hombres (οὐδὲ παντὶ ἔθνει) [...]” (*Vita Epicuri*, X, 117), significaría la

certeza de un muy reducido número de seres humanos capaces de lograr el control de miedos y deseos, además de una supresión de vanas creencias u opiniones, que encarnan el objetivo de una vida gozosa. No obstante, las premisas de fijación indistinta de agentes en potencia de autodomínio y discriminación de aptitudes propicias al mejor modo de vida, matizan el radical ensimismamiento filosófico que, por lo visto, es inminente malversación de lo dicho por el filósofo de Samos en lo que respecta al deseo connatural de salud y de sosiego que, es también, el fin del σοφός. Así pues, aislado todo condicionamiento social y sexual para el seguimiento de una doctrina que procura estabilidad anímica, se introduce en el panorama de la antigua Grecia la novedad de inclusión por cuanto se adscriben al Jardín personas culturalmente relegadas del ámbito intelectual y político.

### **3.2.1. Las mujeres (γυναίκες) en la comunidad epicúrea.**

Célebre es la noción de un prototipo de mujer que, para los griegos, se le restringe al hogar en tanto allí ejerce ciertas funciones como son el cuidado de los hijos, la administración del patrimonio familiar y la realización de quehaceres del domicilio en que se habita so pretexto de realizar lo que es propio a su naturaleza y para utilidad social. Con esto, las funciones públicas quedan a potestad de los varones cuyo reconocimiento de ciudadanos les confiere prerrogativas y obligaciones que implican tanto la gestión del poder y el acceso a la propiedad como su participación de las cargas fiscales y de las funciones militares que deben ser cumplidas con fines de ordenamiento social. Todo lo descrito evoca una cierta superioridad de lo masculino en lo que puede, incluso, referir a la actividad eminentemente intelectual que toma para sí los asuntos de índole política en tanto objeto de su competencia y descartando, desde luego, toda emotividad por tratarsela de irracional. Y pese a que tal visión de sometimiento pasional se torna no siempre favorable a los fines de virtud, resulta de interés el reconocimiento a la mujer para vivir conforme a la virtud.

Este es el caso del filósofo de Samos para quien la idea de vivir gozosa y justamente no escapa al imperio de la razón, pero que alcanza a más particulares cuando se repara en las capacidades que a cada ser humano, sea varón o mujer, le es inherente. En efecto, una crítica para con la idea del aprecio por la mujer en el Jardín a causa del goce que ofrece sus

servicios eróticos, recuerda el estatus igualitario con los varones de aquel recinto al extremo de ser ellas quienes escuchan las palabras del maestro, reciben sus misivas y filosofan con él, es decir, de la mano de Epicuro acceden a la filosofía meditando e imitando el estilo de vida de este pues están capacitadas para la felicidad según Mas Torres (2018, p.245). En contra de este presupuesto, las fuentes adversas dirán de las mujeres del Jardín ser objetos sexuales válidos para colmar la excesiva libidine de los varones pertenecientes a dicha escuela, si se adopta las severas alusiones del beocio Plutarco sobre las féminas del Jardín al calificarlas de suntuosos dispendios (πολυτελη χορηγίαι) para colmo del placer o saciar los apetitos de los que buscan de ese mismo placer (*Non posse suav.* 1097d-e).

Semejante reducción de la mujer a simple medio de repleción oscurece la versión de intelectual e interlocutora que se infiere de lo expuesto por el filósofo de Samos, al menos de lo que se abstrae de una epístola preservada por uno de los difusores de su filosofía, el licio Diógenes de Enoanda, la cual destina a su madre Queréstrata. Y, aunque no llegase a alcanzar a todas las féminas del Jardín el apelativo de prostitutas, ciertamente el acceso de las que se tienen por tal condición social además del repudio que pudo generar su actuar para la idiosincrasia griega, impulsó el desdén de escuelas fijas a un ideario de virtuosismo exclusivo para con la práctica inclusiva de Epicuro.<sup>6</sup> No por esto es de asegurarse una indistinción del sabio frente a la totalidad de irresolutos pese a dejar abierta la posibilidad de rectificación para quien se preste a ello, sobre todo porque la actividad reflexiva frente a los juicios que se hace de la realidad determinan el logro de una fortaleza inaccesible según el Samio (*Ad Menoeceum*, 82-83). Por lo demás, volvemos sobre la misiva que guarda el licio Diógenes la cual se supone por receptora la madre de Epicuro:

---

<sup>6</sup> La mención de mujeres epicúreas por parte del arpinate Cicerón, no deja de lado el carácter despectivo con que a algunas de ellas se les refiere por su condición de prostitutas, lo cual pudo influir en la despreciativa versión de una escuela que preconiza la vida indecorosa y lasciva. Cabe mencionar a la renombrada *Leoncio* de la que no se tiene obra alguna si bien, en palabras de Cicerón, fue la putuela que se atrevió a escribir contra Teofrasto (*meretricula Leontium contra Theophrastum scribere*) (*De Natura Deorum*, I, 93). En este sentido, la crítica ciceroniana a Epicuro se percibe, también, en la burla que hace a la correspondencia que dedica éste a otra de sus seguidoras, *Temista*, en vez de escribir sobre Licurgo, Solón, Temístocles, entre otros estadistas (*De Finibus*, II, 21, 68), quizá refiriéndose a Epicuro de inculto o iletrado. Pero, retomando a *Leoncio*, el hecho de que esta mujer se diera a la tarea de escribir contra el actual regente del Liceo, el sucesor de Aristóteles, sugiere cierto tipo de destreza intelectual en lo concerniente a su filiación doctrinal, además de ser hábil en lenguaje ático tal cual agrega el Arpinate.

[...] pues cuando las imágenes de los ausentes se revelan a los ojos suscitan gran temor, pero si son de los presentes no tan considerable temor. Si examinas su naturaleza, son enfrente iguales las [imágenes] ausentes y las perceptibles (μη παρόντων οἰαι καὶ παρόντων ἄπται) pues no pueden ser pensadas (οὐκ οὔσαι διανοηται) en sí mismas además tienen el mismo poder en relación a los ausentes como las que tienen esas imágenes de los presentes. Así, oh madre asúmelo (ὦ μήτηρ θάρρει) pues ningún mal te muestran esos fantasmas sobre mí (οὐδὲν ἐπιδηλοῖ σοι τὰ φάσματα ἡμῶν κακόν). Pero, al contrario, ten presente que día tras día avanzamos más y más hacia la plena felicidad (ἡμᾶς προσκτωμένους μακροτέρω τῆς εὐδαιμονίας προβαίνειν) (*Epistularum Fragmenta*, 1960, 65).

Lo que se comunica como objeto de doctrina en este fragmento<sup>7</sup> es el problema de las φαντασίαι (imágenes o representaciones) que llegan a los sentidos como si fuesen reales en un proceso de percepción. Desde tal óptica, la distinción de la verdad y falsedad acerca de lo que suministran los sentidos se da por medio del examen de las sensaciones y juicios que se hacen de aquellas de tal modo que se pueda estar seguro de lo que se percibe sin que esto sea un error de impresión. Sin lugar a dudas, la expresión verbal θάρρει, tercera persona del verbo θαρρῶ, sugiere al receptor de esta misiva aceptar o considerar lo que se dice conforme a la orientación ofrecida por el maestro; misiva que por lo visto está dirigida a una mujer cuyo epíteto de μήτηρ (madre) resalta por ser quien es concedora del contenido allí plasmado o, al menos, se le exhibe como alguien apto para entender lo que allí se refiere. En síntesis, independientemente de ser o no receptora la madre de Epicuro,

---

<sup>7</sup> Para efectos de consulta acerca de la teoría del conocimiento o gnoseología epicúrea, se puede recurrir a la obra *Essays on Hellenistic epistemology and ethics* de la profesora en filosofía clásica Gisela Striker (1996, pp.5-150), *Epicureanism* del norteamericano Tim O'Keefe (2010) concretamente los acápites que tratan de *Física, Metafísica y Epistemología*, y el texto del clasicista estadounidense David Konstan *A life worthy of the gods. The materialist psychology of Epicurus* (2008) especialmente aquellos capítulos que exponen la psicología y epistemología epicúreas. A esto se añaden las obras de ciertos comentaristas clásicos sobre el epicureísmo como fueron el estadounidense Anthony A. Long (1983, pp.31-49) y el británico-canadiense John M. Rist (1972) tituladas *Hellenistic Philosophy y Epicurus. An introduction* respectivamente. Demás textos como *Psychology* de Elizabeth Asmis para el monográfico *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism* (2020), aborda el nexo epistemología y práctica como núcleo del filosofar epicúreo.

importa el hecho de ser este fragmento un vestigio demostrativo del compromiso de las féminas en la filosofía cuya finalidad propia es alcanzar bienestar.

Una vida aislada de temores y perturbaciones es lo que hace en Epicuro al bienestar, placer o felicidad, identificando los términos descritos con estados de quietud para todo hombre concreto del que, en cierta medida, depende la disposición para tal fin sin excluir una participación de otros en la búsqueda de una vida feliz. Pero los elementos hasta aquí dichos, los cuales se explorarán con mayor detenimiento en el próximo capítulo, ofrecen atisbos de una aproximación al principio de igualdad que trae consigo el involucramiento de particulares relegados de una vida pública y, también, de una comunidad en general que se erige desde fines comunes. Tal carácter de igualdad parece difícilmente practicable por unas escuelas o corrientes de pensamiento que están inmersas en una cultura que privilegia lo varonil, esto si se adopta esa sospecha de DeWitt (1964, p.96) y Mas Torres (2018, p.244) en lo relativo a la subestimación de la mujer para efectos de vida intelectual, pero en el caso de Epicuro ¿de qué modo desestima esa igualdad si es por la participación filosófica como se la reconoce, y según exhiben fragmentos como el referido?

Tan pronto como se percibe el involucramiento de féminas en las pláticas filosóficas del Jardín, sorprende aún más el hecho de pensar que de todo lo anteriormente descrito sea la escuela epicúrea la primera en conceder una posición de instrucción, regencia y liderazgo a la mujer. No nos es dado concluir tal supuesto pese a que exista una intervención de la mujer en las enseñanzas de Epicuro haciéndola defensora y difusora de su doctrina que, para el mismo filósofo de Samos, es el origen de la libertad para todos los que la acogen. Lo anterior resulta expresado por Séneca al respecto de los méritos del filosofar como experiencia de retiro, según Epicuro, para con los muchos extravíos de los que alertan las complacencias mal administradas (*Ad Lucilium*, I, 8, 7). Al final de todo, un deseo de establecer comunidad cuya intención de reunir cierta cantidad de simpatizantes para darse a la tarea de reflexionar sobre las opiniones y la realización de un mejor modo de vida, contempla nada más que una mejora moral sujeta al autoconocimiento y al alcance de la buena voluntad para con todos, de acuerdo con el húngaro A. Németh:

Una discusión comunitaria, sea de corto o gran alcance, fortaleció la identidad de sus participantes y sirvió como un medio terapéutico para la mejora moral aumentando la buena voluntad para con los demás, condición necesaria de la amistad epicúrea. Sentir los amigos parece una disposición racional para los epicúreos. Las amistades se basan en la emoción del amor y, aunque la parte normativa de la ética epicúrea racionalizaba esta emoción, concibió su emergencia tan natural e incluso necesaria [...] El desarrollo psicológico se encuentra necesariamente incrustado en nuestro entorno socio-cultural que implica la autorreflexión a través de los otros. Aprendemos mucho sobre nosotros no solo observando el comportamiento de otros sino también atendiendo opiniones de quienes están dispuestos a nosotros. Si hay amor mutuo, hay preocupación por todos. Eso requería una especie de intercambio intelectual para el autoconocimiento y para la mejora de la propia moral (2017, p.182).

Con lo extractado del comentarista húngaro, un examen del propio comportamiento y la estima por las observaciones que otros, pertenecientes a un núcleo de amigos, profieren en favor de cada uno, además de las discusiones entre miembros de la misma comunidad, excede a lo simplemente intelectual. El orden moral adquiere, entonces, una importante atención pues no es ajeno a nuestro entender que tanto la autorreflexión como el amor por quienes se toma de allegados atrae consigo unas disposiciones y prácticas determinadas con las que justificaría la consecución de bienes a gran alcance; más cuando es una filosofía que propende por la cercanía para meditar los consejos del maestro (*Ad Menoeceum*, 135). Por tal motivo, las mujeres destinatarias de la filosofía del Samio se hacen activas receptoras si no es por la capacidad reflexiva y discursiva en el marco de una ejercitación del intelecto que las acoge, junto con los varones del Jardín, allende de ser pasivas espectadoras. No obstante la permisividad con la que duros críticos de Epicuro refieren tal acto de inclusión, ganó para él la distinción de sensato y generoso.

Basta con hacer alusión al afecto para con sus servidores y nobleza para con sus hermanos y conocidos (*πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εὐποία καὶ πρὸς τοὺς οἰκέτας ἡμερότης*), en general, de su amor humanitario hacia todo ser humano (*πρὸς πάντας αὐτοῦ φιλανθρωπία*) tan emitido por Diógenes Laercio (*Vita Epicuri*, X, 10), para evocar la tesis de ser el proyecto filosófico de Epicuro un asunto de tendencia universalista. La anexión de mujeres y hombres entre los que repuntan heteras y esclavos avisan dicha universalidad pero es en

el involucramiento de hombres y mujeres externos(as) a la entraña griega en la que se agencia con mayor detalle dicho aspecto; detalle que exige de previsión sobre una eventual aplicación del interés común cuya esencia es el asimiento del bien del otro. Relativo a la participación de esclavos y extranjeros en la escuela del Jardín, el próximo acápite presenta *in extenso* dicha temática; por ahora es de considerar que a las iniciales féminas adscritas al κῆπος como fueron Leoncio, mujer de Metrodoro, Temista, esposa de Leonteo, y Batis mujer de Idomeneo, se adhieren otras como Nicidio, Hedia y Erotio.

Nicidio, tenuta por hetera, al igual que Hedia y Erotio, hacen eco de un registro que el lampsaqueno Timócrates, hermano de Metrodoro a quien se le tiene por precipitado (μανικός) según Laercio, oferta como supuesto testimonio de una vida disoluta que asumió el Samio al convivir con heteras. A estas se les vincula Mammario y Boídon, siendo esta última agregada por Plutarco entre las jóvenes y atractivas mujeres (εὐπρεπεῖς καὶ νέας γυναῖκες) del Jardín, como evidencia de la mala reputación adquirida por el filósofo de Samos siendo la máxima del *vivir oculto* el permiso para hacerse a todo placer (*De latenter viv.*, 1129b). Ciertamente es que para estos detractores la identificación de cohabitación con acto sexual es insustituible, pero ante ellas mismas lo que pueda significar la convivencia de hombres y mujeres, incluso si designa un respaldo a lo sexual más allá de la simple forma de interacción ofertada por la preocupación de unos por otros, no hace mella en el rol que cumplieron estas en la comunidad de Epicuro. Ejemplo de ello lo otorga Diógenes Laercio al relatar la intención comunicativa del maestro para con sus seguidoras:

En las cartas a Leoncio dice: por el soberano Peán, querida Leontilla (φίλον Λεοντάριον), que estrepitosos aplausos nos suscita el saber de tu carta. [En la carta] a Temista, mujer de Leonteo, le dice: soy capaz, si no vienen a mi, de impulsarme a donde ustedes y Temista me llamen (ὅπου ἂν ὑμεῖς καὶ Θεμίστα παρακαλῆτε ὠθεῖσθαι). Una vez más, según Teodoro en el cuarto libro *Contra Epicuro* dice que este le escribió [Epicuro] a Temista, estimándola a ella (νομίζειν αὐτῇ) y a muchas heteras sobremanera a Leoncio (πολλαῖς ἐταίραις γράφειν καὶ μάλιστα Λεοντίῳ) de la que se enamoró Metrodoro [su discípulo] (*Vita Epicuri*, X, 5-6).

Todo lo anterior, siquiera en los casos que se nombra a Leoncio y a Temista, el lenguaje con el que a ellas se refiere está lejos de ser un formalismo en tanto afectivo y encomiástico se desvela: para esta la noticia de un Epicuro que le alaba (παραινεῖν) cuando le escribe, y para aquella el diminutivo Leontilla (Λεοντάριον) precedido por el adjetivo neutro φίλον que en el caso presente, traduce por querida o amada al calificar a una mujer. Es significativo el hecho de que tal fragmento viene fijo al marco de la censura proferida contra el fundador del κήπος si bien, para este particular que procede de la crítica del citado apóstata Timócrates, existe un consenso entre defensores y críticos respecto del tierno trato y la buena disposición para con lo suyos. Igualmente, la presencia de los amigos parece un aspecto de alta estima dado el deseo del Samio, expreso en el verbo ὠθεῖσθαι (empujar o impulsar), por gozar de la presencia de Temista y quienes le acompañan, motivo que hace de la amistad un asunto de virtud con el cual se hace frente al vituperio del que Laercio difiere salvaguardando la buena fama que también figuró para Epicuro.

Quizás, por mor de un contexto en que las amistades entre hombres y mujeres perfilan ser una atmósfera de vínculos entre cortesanas y probables compañeros como se infiere de las censuras a Epicuro, se limita la aplicación de calificativos como el de φίλος (amigo, persona querida o amada) a las relaciones entre particulares respetables. No es un equívoco el pensar, a ejemplo de D. Konstan, que las muchas designaciones de amigos en la antigüedad clásica sean directamente a varones y esto sin ignorar las interacciones entre mujeres y de estas con hombres sin implicancias sexuales (1997, p.96), pero la escrupulosa mentalidad del tiempo pudo ser garante de tan severa restricción. Aún así, la idea del fomento de la instrucción y del desarrollo filosófico como se colige de aquel *Testamentum Epicuri* recordado, alberga en el vínculo estrecho de los miembros del Jardín su principio de ejecución. Y esto, conjugado con unas disposiciones de racionalidad y diligencia para el bien que comparten varones y mujeres, son las que les hacen ser miembros del Jardín, amigos del filosofar epicúreo a juicio de Christensen (2020, p.315).

Ya se ha dilucidado, entonces, la cuantiosa participación de la mujer sin exclusión de rango o condición social en las discusiones del Jardín, además de ser emisoras y receptoras de misivas, cuando menos del poco reporte que viene de las fuentes atesoradas

del autor en mención y de la doxografía crítica que nos legó sus oponentes. Dicha inclusión de mujeres, sin detrimento de otras corrientes del tiempo que tuvieron féminas en sus filas como el pitagorismo, cinismo y platonismo, es acción que expresó un eminente grado de apertura a toda una sociedad que demandaba orientación. Conviene, por ello, atender a un hostil evento que representó para los ciudadanos griegos el desenlace de los valores con los que se suponía el desarrollo de sus ciudades, pero los vicios que desde la gobernanza se gestaba impidió tal fin por lo que la filosofía de Epicuro se tornó censura directa para con el *status quo* del momento. Bajo estas circunstancias, la capacidad y búsqueda universal de un mejor modo de vida se revela por la injerencia directa de féminas en el ámbito filosófico lo cual comporta una novedad en la antigüedad según lo expresado.

### **3.2.2. Vinculación de los οἰκέται (esclavos domésticos) en el Jardín.**

La comunidad filosófica de Epicuro, por lo hasta ahora escrutado, guarece la vasta recepción de particulares para la que vincular esclavos, mujeres y extranjeros perfila ser la manera más idónea de acción de una filosofía que tiene vocación de búsqueda universal de la verdad. Al respecto, cabe matizar la idea de universalidad la cual puede suscitar cierta confusión como si se admitiera el logro de una vida eminentemente reflexiva y venturosa, en general de una vida feliz, en todo hombre y toda mujer que accede por decisión propia a la doctrina epicúrea pues se trata de un arduo proceso que lleva, en último término, a tales fines. Acontece, entonces, la disposición de apertura y aceptación para con seres humanos de alta alcurnia, de clase social media y demás dignos de marginación dentro de la sociedad griega como lo que se refiere bajo la categoría de universalidad. De este modo, a quien se le estimaba por relegado e incapacitado para filosofar, ahora se le tiene por potencial agente reflexivo cuyo esmero en el control y examen de sus pasiones, además del deshacimiento de falsas creencias, alberga el interés del bien particular y colectivo.

Lo que pueda significar dicho bien particular y común en la filosofía de Epicuro, es la materia de estudio en los capítulos subsecuentes; por lo pronto hemos de rastrear la evidencia de una vinculación de esclavos en el κῆπος desde la información que nos concede tanto los escritos del pensador heleno en cuestión como fuentes doxográficas. Para algunos

intérpretes del epicureismo, entre tradicionales y actuales, incluye una parte considerable de la población humana atrayéndola a la comunidad del Jardín compuesta por no griegos, al igual, de mujeres y esclavos desde el punto de vista de DeWitt (1964), W. Otto (2006) y A. Christensen (2020). Versión contraria la ofrecen los clasicistas R. Hicks (1910), T. O’Keefe (2010) y Mas Torres (2020) al no registrar dato alguno sobre la asistencia de extranjeros en las instalaciones del Jardín, ni mucho menos sostener información que otorgue posibilidad de ello; suceso por el que una supresión de importancia acerca del tema es probable. Ahora, en aras de rescatar la cuestión por la vinculación de esclavos y no griegos en el Jardín cabe preguntarse con qué datos se apoyaría dicha proposición.

En el caso de los esclavos, desde la visión del iteradamente citado Diógenes Laercio, se dice que estos filosofaban en su compañía (*αὐτοὶ συνεφιλοσόφουν αὐτῶ*), siendo el famoso Mys uno de los siervos a su disposición (*Vita Epicuri*, 10). Para este caso, ese acto de filosofar conjuntamente al que se ha aludido en el acápite de las mujeres del Jardín, atiende a las actitudes del pensador en cuestión que justifican su afectividad para con quienes le sirven (*τοὺς οἰκέτας ἡμερότης*) y en palabras del historiador griego citado, desde aquellas calumnias de quienes reparan conductas viciosas en Epicuro. Aún más, la referencia a un tal Nicias, Licón y Fedrion, esclavos a los que el Samio exige su liberación (*ἐλευθερίᾳ*) tras su muerte, según lo dicho en el *Testamentum Epicuri (Vita Epicuri*, 21), exhibe una vez más la infranqueable buena disposición (*ἀνυπερβλήτου εὐγνωμοσύνης*) de este filósofo para con todos los suyos. Por consiguiente, la apertura y el carácter cordial con los que se exhibe la personalidad del filósofo de Samos, llevan a inferir la posible presencia de sirvientes o esclavos en la comunidad del Jardín.

No obstante, pensar la disposición para producir salud corporal y psíquica sin excluir una participación de otros en la búsqueda de esa vida feliz como la denomina el Samio, se ve un tanto obstaculizada por mor del límite que imprime ciertas disposiciones de los particulares a quienes les compete dicho propósito. Esta es la versión de un lúcido igualitarismo en que se ven implicados los οἰκέται —una clase o tipo de δοῦλος (esclavo) afincada(o) a las ocupaciones domésticas— que también el Samio alude bajo el sustantivo plural de παῖδες con el cual quiere significar la dificultad de algunos para darse a sí mismos

lo que conviene a su existencia. Por ello, un igualitarismo colectivo en óptica de apreciar idénticas condiciones entre muchos para seguir los argumentos de una verdad como lo hace el sabio, se empaña, versión que propugna el especialista en epicureísmo O'Keefe (2010, p.136) y, sin embargo, un *discorso aperto* según el comentarista italiano P. Innocenti acaba con una tajante subestimación intelectual de aquellos socialmente relegados en aras de una comprensión más fenoménica y venturosa del mundo:

Con Epicuro tenemos la primera voz que habla del *universalismo ético* sobre la base de una observación del mundo y del hombre, y de la necesidad de una interpretación científica de lo uno y de lo otro. Al mismo tiempo, no se hacen juicios de rechazo de la realidad motivados moralmente, y con el *réviere* de una clase dominante derrocada (pensar en la séptima carta de Platón), sino que los anhelos de las masas trastornadas y decepcionadas por el rechazo de la vida civil se interpretan en base a un instrumento ideológico capaz de garantizar la adaptación a la vida real y búsqueda de esa felicidad individual y colectiva. No deja de ser significativo que el intento de transportar esto al plano político —el proselitismo intentado por Colotes a nivel de los grandes creadores de destinos colectivos— caracteriza a la primera fase de la vida de aquella comunidad que sucesivamente se mostrará abierta y disponible al converso, pero no ansioso por ir a buscarle. Así, en una medida que es limitada la capacidad colectiva de investigación hedonista y realmente “humanista”, manifiesta un cierto sabor de desprecio por los no conversos: una suerte de felicidad negativa a causa de los infortunios inevitables que se contraponen, sobremanera, a la vida del sabio (1975, p.6).

Alrededor de la cita expuesta, se colige un alto grado de receptividad para todo aquel que desea hacer propio un estilo vida que admite la deliberación de medios como criterio orientador en la persecución de la vida feliz. Por supuesto que a dicho objetivo, descrito por el mismo Innocenti en categorías de adaptación a la vida real y la búsqueda de la felicidad individual y colectiva, depende del querer del particular con sus facultades, temores y necesidades pero, sobre todo, es realizable en la medida en que exista irrestricta aceptación por parte de quien establece una doctrina orientadora. Tal es el estado de un pensar que describe dicho comentarista italiano con el apelativo de universalismo ético, en otras palabras filosofía como vocación universal o capacidad y búsqueda universal de un mejor modo de vida, tal cual enunciado en líneas precedentes sobre Epicuro y su propósito de salvaguarda de sus contemporáneos; variante de comprensión del concepto de filosofía

que se asume por conversión o regeneración del hombre sumido en un ambiente en que las crisis y desorientaciones afectan su plan de vida.

En definitiva, hacerse a los medios necesarios para el bienestar, a una vida sin mayores tropiezos al menos aquellos que acontecen por el juicio o determinación del hombre pues difícilmente podría pensarse una existencia absuelta de vicisitudes, es una capacidad innata y colectiva. Bien que se descubre tal argumento en la anterior paráfrasis sobre la disponibilidad y sucesiva aproximación a una vasta cantidad de posibles conversos, entre los que ciertos excluidos socialmente perfilan ser potenciales agentes reflexivos al interior de una escuela que los sitúa entre los interlocutores de las conversaciones, y cuyo modo de proceder se debe a la espera de su asentimiento según se entrevé en Innocenti. De aquí que la intención de obligatoriedad o coacción es nula para los principios que al ser objeto de adopción buscan de la libertad (ἐλευθερία) como fruto de satisfacciones que son propias (τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς) y no de lo que ofrecen las cosas (*Gnomologium Vaticanum*, 45), un atisbo de autosuficiencia y autorregulación que tiene en mente Epicuro el cual se torna un asunto político pues se extiende a muchos tal proyección de vida.

En ese orden de ideas, los varones y mujeres de entereza, de íntegra aprehensión de las enseñanzas extendidas entre los miembros del κῆπος, habían podido romper los límites que la comprensión antropológica y social les impuso en el momento. Este es el respaldo que hace el filósofo de Samos sobre aquellos relegados por un constructo cuya consigna de hombres libres, es decir, el logro de la autosuficiencia y autodomínio potenciados por una explotación de capacidades intelectivas inherentes, está lejos del domoño afectivo y la esclavitud. Ahora bien, conviene reemprender la cuestión de la probable o, en su defecto, del eventual consorcio de particulares extranjeros en el Jardín de Epicuro el cual se le incluye como la premisa del igualitarismo o vocación universal del filosofar que hace del autor griego en cuestión un adalid de la reforma filosófico-cultural. En una primera medida, es notoria la presencia y participación de mujeres y esclavos en la comunidad epicúrea, y fuera de ello a juzgar por la visión de García Gual, parte considerable de esa población que atrae a su comunidad el Samio está compuesta por no griegos (2002, p.247).

Para efectos de validación, la hipótesis planteada queda parcialmente asegurada si se recurre al fenómeno de inseguridad social del tiempo, es decir, de unas ciudades en reiteradas guerras internas y externas por interés de dominio o presunción de riqueza que envilecen los ánimos por granjearse con un mejor modo de vida. Tal hecho histórico que se concreta en la transición de una edad clásica cuyo centro de formación política era la πόλις a una era helenística cuyos focos de regencia son los grandes Estados, comprometió la independencia y el orden democrático de las ciudades del sur del Mediterráneo dando paso a conflictos de identidad por injerencia de otras culturas y las luchas por el restablecimiento del régimen democrático. Más allá de los conflictos suscitados por dichas circunstancias, no hay razón distinta para argumentar que la discusión abierta sobre asuntos públicos fue un evento del pasado, tal como lo sugiere el profesor en historia de la Grecia clásica Garnsey al evocar el énfasis individual y moral en los filósofos helenos, pero la crítica filosófica a las situaciones históricas advierten todo lo contrario:

La filosofía política en su apogeo fue una precipitación de la política activa y es poco probable que prospere una vez que haya cesado la discusión abierta sobre cuestiones políticas. Sin embargo, no desapareció: desde la primera parte de la edad [helenística] hay evidencia de persistencia en la teoría constitucional tradicional por el Peripatos, y de escritos de peripatéticos y estoicos sobre leyes y de la constitución espartana. Tampoco es probable un cese de actividad en esa área entre esos escritores y Polibio a mitad del siglo segundo. Pero la era helenística fue un periodo creativo en filosofía moral, y no política. En el pensar clásico, filosofía moral y política son prácticamente inseparables pues el hombre moral era el buen ciudadano. En la edad helenística, la filosofía moral amenazaba con liberarse. Tanto epicúreos como estoicos se centraron en el individuo, su conducta y sus objetivos. Esas metas, el placer para los epicúreos y la bondad para los estoicos, ya no se buscarían en el marco de la polis [...] Los conceptos políticos de la tradición como ciudadanía, libertad y esclavitud no son ignorados pero fueron redefinidos como términos esencialmente morales (2005, p.403).

Aunque la preocupación por la vida buena fue una cuestión que, desde las corrientes de pensamiento emergidas en la era helenística, tuvo por eje al ser humano concreto con sus inquietudes y necesidades no es ello pretexto de cesación de una actividad política que sitúa la interacción social e intelectual entre hombres como su más básica forma de ser. De ello se desprende, y no sin razón, propuestas éticas que tienen su modo de operar desde y para

un contexto social específico con problemáticas bien definidas de suerte que, difícilmente, pueda evitarse conceptos explicativos de acontecimientos del momento que se actualizan al paso del tiempo por más que sean objeto de redefinición según el profesor inglés citado. No obstante, y en contraposición al manifiesto de la nota extensa, la crítica filosófica a los cuestionables acontecimientos arbitrada por los filósofos del entonces, ora Epicuro de Samos o Zenón el chipriota, se convierten en estímulo para seguir repensando mejores condiciones de vida colectiva, sus fundamentos y efectos en los particulares que la integran en aras de lograr su realización, lo cual no es más que un asunto político.

Todo lo anterior, en últimas, hace del filosofar epicúreo un contenido de aplicación cívica que toma distancia de estratificaciones sociales a expensas de reconocer la capacidad reflexiva y discursiva de todo hombre y mujer, esclavo(a) o extranjero(a), en el marco de una ejercitación del intelecto, por un lado, y por otro, los intereses de dominio y las presunciones de riqueza tan perjudiciales para las relaciones entre los miembros sociales. Lo cierto es que, dada la naturaleza de un régimen cuyo propósito de expansión territorial y unificación de aspectos culturales distintos como el impuesto por Alejandro Magno y sus diádocos tras la muerte de aquel, tuvo por efecto la amalgama de ciertas costumbres dispares a las griegas conforme al relato de ciertos historiadores como Diodoro de Sicilia (*Bibliotheca Historica*, XVII, 4) y Arriano de Nicomedia (*Alexandri Anabasis*, I, 1,3). De esto se sigue que, el involucramiento de extranjeros no pasa inadvertido para una escuela que, como la de Epicuro, se insertó en un ambiente asistido por variedades de culturas de los pueblos ocupados y la penetración de particulares no griegos en Grecia.

Apréciase con lo enunciado la célebre declaración del estoico Séneca, acerca de una consigna inscrita en el portal del Jardín de Epicuro la cual reza “Forastero, aquí estarás bien aquí el mayor bien es el placer (*Hospes, hic bene manebis hic summum bonum voluptas est*)” (*Ad Lucilium*, II, 21, 10). Por lo que corresponde a esta inscripción, el sustantivo singular *hospes* que traduce del latín huésped, visitante, convidado —aunque se prefiere usar la palabra *forastero* en sentido adjetival puesto que se ajusta apropiadamente a la idea de persona que es o viene de un lugar distinto al que fue invitado— bien pudiese denotar a particulares procedentes de ciudades griegas o de otras externas a estas. Mas alrededor de

esta acepción, una manifiesta provocación al seguimiento de una filosofía que se debe al sentido común de las percepciones, en tanto forma primaria del saber, y del placer como expresión de bienestar, convoca a potenciales adeptos de esta doctrina sin distinguir alguno. Así, la acogida de extranjeros pese a que autores epicureístas como Diógenes Laercio no lo sostengan, se nos revela por la señal de mixtura cultural en Atenas.

En síntesis, la posibilidad de justificar el filosofar epicúreo como apuesta universal tal cual se ha sugerido al abordar la inclusión de mujeres y vinculación de esclavos y extranjeros en las instalaciones del κῆπος, alberga otro indicio como es el de reivindicar el rol de agentes y destinatarios de la filosofía del Samio para excluidos de intervención en asuntos políticos e intelectuales. Por lo visto, la participación activa de mujeres y esclavos en los debates filosóficos allende de ser estas(os) pasivas(os) receptoras(es) supone una posesión de la capacidad reflexiva y discursiva para adentrarse en tal dinámica; no menor el hecho de ser los no griegos o extranjeros posibles espectadores de los ejercicios filosóficos *ad intra* del Jardín que habla, una vez más, de la apertura general dispuesta por el Samio. Mejor aún, se entiende dicha apertura como revelación de una actividad misionera que, para el caso de una sociedad convulsionada, es única entre las escuelas filosóficas griegas como asegura DeWitt (1964, pp.26-31); un *modus vivendi* que comporta una política en tanto modo de relación que involucra a muchos otros con fines en común.

### **3.3. Retiro intelectual contra una política viciada.**

No es despropósito afirmar que una política en Epicuro, entendida por cúmulo de acciones que intentan el orden colectivo, se muestra en la enorme inquietud por las condiciones en que deberían gestarse las relaciones entre seres humanos, y esto escenificado en los debates de la era alejandrina y post-alejandrina entre corrientes filosóficas para dar razón de las necesidades humanas. Se sigue de esto la propuesta de una prudente introducción en la *vita civitatis*, causa de un distanciamiento para con la opinión común de obtención de poder y mayor adquisición de riquezas que parecen ofrecerse como ideales entre los griegos. Tales características son las de un filosofar como el de Epicuro que hace frente a la adversidad facilitada por las falsas creencias y conflictos sociales. Pero antes de examinar lo que

denota la opción epicúrea por una vida distante de los asuntos públicos y el transitar inadvertido por los intereses de la dirección de la ciudad, de lo cual se alega apoliticidad, se ha de reemprender algunas reflexiones sobre la renuncia a las estratificaciones sociales las cuales ofrecen un sentido al argumento de cauta inmersión en la vida social.

Hemos anticipado uno de los aspectos centrales de la filosofía del Samio en lo que se muestra como ruptura con el *status quo* del momento, esto es, la posibilidad de justificar una capacidad inherente de todo ser humano para tratar de asuntos que competen al bien general y propio por causa de un ejercicio inclusivo en el filosofar. Esto puede representar cierto nivel de indistinción y, por ende, de confusión entre aquellos dispuestos ejecutores de prácticas con miras al establecimiento de mejores condiciones de vida y quienes desertan de las mismas, sin embargo es clara la exigencia de adhesión a una vida reflexiva para la que no todo hombre se ajusta y, en este sentido, se aleja Epicuro de los discursos ingenuos. Tal noción halla su respaldo en una de las sentencias que evocan falsos mecanismos de alegría en los cuales el hombre común supone su realización: “ni la mayor riqueza (οὔτε πλοῦτος ὁ μέγιστος) ni la estima del vulgo (οὔθ’ ἡ τοῖς πολλοῖς τιμῆ) disipa la inquietud del alma” (*Gnomologium Vaticanum*, 81); mecanismos que obstruyen el carácter de autonomía para una vida renuente a excesos con tendencia a la realización humana.

Se comprende, ahora, el grado de demanda que requiere la consecución de la buena vida en tónica de prevención con males futuros pues, lo propio de tal fin, está en el rehusarse a las presunciones o falsas nociones de bienestar que pululan en la colectividad. Y aunque importa dejar constancia de los riesgos que, desde la visión de Epicuro, malogran tal proceso reflexivo en pos de una vida libre de trabas psíquicas como sugiere la anterior sentencia respecto del control de deseos y supresión de los vanos juicios en tanto recursos de autodominio, es materia de discusión en el capítulo ulterior. Oportuno es decir, entonces, que la efectividad de dicho acto compete al mayor número de particulares sin desentenderse de la cualidad racional del género humano, de modo que quienes comprenden y practican los principios del buen vivir ofrecen considerables posibilidades de provecho. De esto se colige una forzosa apertura filosófica que relega los vigentes estratos sociales, ocasión para

la estabilidad y tranquilidad comunitaria en la que, también, contribuye la retirada de una vida pública, de una vida en lo social (Mas Torres, 2018; M. Erler, 2020).

Existe en el fondo del tratado sobre la retirada de lo público un cierto celo por lo que, a nivel privado, sirve a la seguridad y bienestar del ciudadano que se encuentra inserto en la agitada competencia por presuntos bienes convencionales, pero que a nivel general figura como ambiente de desconfianza frente a la capacidad de los demás para progresar en lo mejor. Dicho sea de paso que, aunque existen consideraciones por el carácter universal del filosofar que toma al mayor número de particulares en quienes se considera un potencial reflexivo indispensable para el logro de la vida pacífica, al parecer de García Gual (2002, p.54) y de Christensen (2020, p.307), no por ello hay respaldo a la vida política si bien hay una restricción de su práctica filosófica a la comunidad erigida por Epicuro (García Gual, 2002, p.70; Roskam, 2007, p.66; O'Keefe, 2010, p.146; Christensen, 2020, p.316). De esto, la apoliticidad que revelan los citados autores es desconocimiento del igualitarismo como praxis política arbitrada por Epicuro; objeción de apoliticidad sobre la figura del fundador del Jardín que tiene por antecedente a la tradición plutarquea:

[...] en carta a Idomeneo, lo exhorta a no vivir esclavizado por las leyes y opiniones (μη νόμοις καὶ δόξαις δουλεύοντα ζῆν) en la medida en que no dispongan penas para las ofensas del vecino. Por esto, si el abolir las leyes y los gobiernos significa destruir la vida humana (τὸν βίον ἀναιροῦσι τὸν ἀνθρώπινον), y lo hace Epicuro y Metrodoro cuando disuaden a sus secuaces de participar en lo público (μὲν συνήθεις ἀποτρέποντες τὰ κοινὰ πράττειν) y se irritan con quienes participan [de ella], hablan de los primeros y más sabios legisladores con desprecio y exhortan a los suyos a desdeñar las leyes si no llevan aparejado el miedo a la pena y el castigo (νόμων περιφρονεῖν ἐὰν μὴ προσῆ φόβος πληγῆς καὶ κολάσεως), no sé de ninguna otra falsa acusación hecha por Colotes tan grave contra otros filósofos como esa su exposición de las palabras y doctrinas de Epicuro (*Adversus Colotem*, 1127d).

Lo que la crítica del beocio Plutarco a Epicuro sugiere, a grandes rasgos, es la huida a una vida pública que comporta entre los griegos el derrotero del caos y mal-estar de la ciudad ya que la participación en ella significa el orden y ventura de las πόλεις griegas. Tampoco es arbitrario el reproche al repudio para con los legisladores y leyes (νομοθέται καὶ νόμοι) si estos(as) gozan de importancia en una sociedad que deposita su confianza en

ellos(as) para regular la convivencia ciudadana. Pero no es del todo cierto que tanto de los gobernantes como de las ordenanzas se dice el ser hechuras o árbitros de virtudes, aunque sean las leyes consecuencias del exterminio y el despotismo que dejan a su paso las asiduas luchas intestinas en la Grecia clásica y helenística aludidas en el primer capítulo. La oferta, hasta ahora, es la de revelar de uno de los discípulos de Epicuro, Colotes, como una fuente imprecisa de lo dicho por su maestro en tanto evita ciertas ideas de la doctrina del Samio, en este caso de la disuasión (ἀποτρέπω) a participar de los asuntos públicos, pese a que presume ser delator de las falsedades preconizadas por otros filósofos.

De tal inconsistencia en las palabras de Colotes trasluce la fragilidad de la doctrina de Epicuro en lo que respecta a lo político; dejación de lo político que es objeto de revisión para nuestro interés si bien sostenemos componentes sociales en el filosofar del Samio. Por cuenta de una acusación de utilidad al desdeñar las leyes (περιφρονέω τούς νόμους) cuando estas no procuran castigos para quienes incurren en daños al común, según Plutarco y, tiene eco en Cicerón al reprobar la tesis del epicúreo Torcuato para quien lo justo es deseable por el placer que procura (*De Finibus*, II, 118-119), acercan al desarrollo de un modelo parvo de interés común en Epicuro. Todavía, el citado Queronense, da una razón para objetar contra el Samio ciertas contradicciones doctrinales: amilanó la carrera pública exhortando a los suyos a pasar inadvertidos o ignorados (λάθε βιώσας), cuando es Epicuro quien redacta cuantiosas epístolas a sus seguidores y se reúne con extranjeros y amigos (*De latenter viv.*, 1129a), pero los testimonios de elogios a quienes entre sus simpatizantes están o estuvieron asociados a las funciones cívicas, advierte de un cierto interés por lo público.

Mitres, ministro del diádoco tracio Lisímaco y destinatario de *Opiniones sobre las Enfermedades* (περὶ νόσων δόξαι), de quien se narra ser destinatario de loa del filósofo de Samos (*Vita Epicuri*, X, 4. 28), sitúa el posible vínculo con las personalidades políticas del momento. Por lo visto esta línea de demostración declara en favor del aprecio a particulares externos de la comunidad del Jardín que avienen a las ideas o persona del Samio, si es que la apoliticidad imputada a Epicuro ha de entenderse en términos de desdoro a todo funcionario de la ciudad, sin embargo sigue vigente la idea de ser el sabio (σοφός) un particular que no ejerce actividad política (οὐδὲ πολιτεύσασθαι) según dice el mismo

Epicuro en su *Sobre las formas de vida (Vita Epicuri, X, 119)*. Lamentablemente, la obra mencionada es una de tantas otras que no se conservan del filósofo heleno; obra en la que quizás Epicuro contextualizaría la máxima *λάθε βιώσας* que supuso la escasa preocupación por los problemas sociales pero, ante una tergiversación de los críticos como es posible suponer ¿qué sentido guarece, entonces, la expresión enunciada?

No está lejos de una respuesta acertada a la cuestión, la meta para la cual se concibe al ser humano, es decir, la búsqueda de una vida tranquila en el cuerpo y alma que se ofrece en la satisfacción de necesidades básicas y la liberación de los tormentos psíquicos. Dicho esto, la renuncia a unos falsos mecanismos de gozo en los cuales el hombre común puede suponer su realización está fija en la aquiescencia para una vida reflexiva que se hace con el análisis de deseos y acciones siendo, por ello, la razón el medio acreedor de selección con miras a la obtención del bienestar que rehúsa de cualquier medio para lograrlo. Esta meta, seguramente, no llegaría a vislumbrarse si el que busca el sosiego que ofrece la adquisición de bienes materiales y anímicos necesarios para subsistir, persiste en ambientes que no proporcionan dichas condiciones. Así, en palabras de Nussbaum, las infladas expectativas de una sociedad corrompida (2003, p.142) y el desorden-miseria que lleva esa vida social del tiempo de acuerdo con Roskam (2020, p.155), contaminan las nobles aspiraciones. De ahí la autosuficiencia como principio práctico de Epicuro según M. Erler:

Epicuro no solo afirma saber que el hombre puede liberarse del dolor y vivir una vida feliz, sino que también sabe cómo lograr este objetivo. Para convertirse en *eudaimon*, dice Epicuro, uno tiene que deshacerse de todo lo que pueda perturbar la tranquilidad de la mente [...] Por ejemplo, si se cree que un hombre rico puede alcanzar más placer de lo que un pobre puede dar argumenta que, aunque el placer es el objetivo, no vale la pena perseguir todo placer, más bien hay que hacer uso de un cálculo racional pues sugiere, que si bien todo placer es algo bueno, no todo placer merece ser elegido y, de ello, medición y pensamiento racional son necesarios [...] El razonamiento que ofrece una vida feliz y la autosuficiencia es medicina para el alma (2020, pp.25-26).

Dado el contenido anterior, cuyos temas del placer, autosuficiencia, cálculo racional y vida feliz se escudriñan en la *Carta a Meneceo*, advienen a una convicción de retiro o de rechazo por todo lo perjudicial tanto física como anímicamente. Y, sobre todo, es la certeza

de un cuidado que cada ser humano se debe a sí mismo sin dependencia a presunciones de éxito o notoriedad que, en muchas ocasiones, ceden algunas costumbres del núcleo familiar o social. Es así como la autosuficiencia (αὐτάρκεια) —por lo regular concebida como ideal para la ciudad si bien permanece libre de dominio exterior— se condensa en el particular y se extiende tentativamente al colectivo encarando éticamente a la ambición y el vicio con posibles efectos a escala social pero, por lo visto, no hace esto a un desasimiento total de las prácticas relacionales. Que se ame, desde luego, la virtud y las prácticas que manifiestan aquel razonamiento o discernimiento en las acciones (φρόνησις) del que Epicuro dice ser el principio para lograr la vida gozosa (*Ad Menoeceum*, 132), avisa del desdén por lo que específicamente daña el propósito de una buena vida.

En esencia, la imperturbabilidad constituye el fin último y esto mismo condiciona toda actitud del filósofo hacia la vida pública; ausencia de perturbación o ἀταραξία que definitivamente califica al hombre denodado por resistir a las inquietudes e ideas del común a veces nocivas para una vida apropiada en que lo particular y colectivo están implicados. Retornamos, con esto, a la idea del sabio o de quien practica el filosofar si bien la figura de este cuyas decisiones son contrarias a la ordinaria valoración de las masas, es por preferir la reflexión y la exteriorización de la quietud que además de desvelar el sentido de una existencia placentera, instala la necesidad de cierto retiro ocupacional en la vida pública si es querer examinar lo que en la sociedad acontece, incluso, para orientar a otros. Dicho así, la política en tanto práctica de sociabilidad no es un asunto descuidado por Epicuro pues dispone la filosofía para relegados por las costumbres excluyentes con la vida intelectual según lo visto con las mujeres y los esclavos, además de unos nexos con funcionarios públicos como con el ya citado funcionario Mitres.

La vida filosófico-contemplativa nunca es carente de sociabilidad; no es existencia solitaria o individualista aunque estuviese restringida a definidos tipos de particulares como presume Pierre Morel de la escuela de Epicuro (2014, p.477). Sin embargo, el carácter de inclusividad que se percibe por los testimonios descritos habla de tendencias a la acogida y del mayor número posible de particulares adscritos. Bajo esta perspectiva, la libertad en la membresía para cualquier persona y sin distingo de ciudad que da razón del universalismo

filosófico en el κῆπος, aparenta ser una forma de propaganda del pensar epicúreo con fines de acrecentamiento de esa comunidad, mas tal actividad es una de tantas contradicciones de vida privada que, como hace notar D. Clay (2001, p.68), obedece a la advertencia epicúrea de no participar en política. Esta suerte de discordancia entre lo público y privado, entre lo propio y colectivo, adquiere otro matiz pues a nuestro entender, se trata de un nexo entre ambos aspectos en que lo provechoso al particular puede serlo para el común tomando por principio la cauta inmersión en lo social que evita lo nocivo.<sup>8</sup>

Para concluir este capítulo, se ofrecen las siguientes interpretaciones a la pregunta por el sentido del “no participar en política”: el gozo en la existencia no necesariamente está fuera del hombre pensante, por eso el juicio recto que distingue al ser reflexivo se comprende como instrumento de ventura cuando se discrepa de toda opinión que depara males al particular. Además, este *ordo interior* que orienta toda la vida del particular y le aleja de presunciones de riqueza o poder como valores de una política viciada, alimenta la interacción con otros que buscan la seguridad y tranquilidad. Efectivamente, la articulación entre lo privado y lo público se patentiza en el agenciamiento de vínculos que se hacen más extensos sobresaliendo, con ello, la amistad como la base de lo social por la amenidad en las relaciones, no obstante la brecha entre la cauta inmersión del particular que sugiere cierta desconfianza entre miembros de una comunidad y esa amenidad por la cual se les llama φίλοι (amigos), se zanja en la adherencia a los principios comunitarios de Epicuro que son materia de estudio en el capítulo ulterior.

---

<sup>8</sup> La misiva que procede de la escuela del Jardín es ante todo la sugerencia de estar en la vida del mejor modo posible siendo, para este caso, la filosofía una práctica de completa introspección. Sólo al hacer frente a los temores y pasiones perniciosas por mor de opiniones huera, es posible mejorar nuestro carácter y hacernos con la serenidad. Se comprende, entonces, la convicción de Epicuro por la capacidad que todo ser humano tiene para darse al sosiego que no sólo estima un colmar las necesidades corpóreas sino también, menesteres anímicos. Pero el logro de esas satisfacciones tiene ciertos aspectos concretos que compete al hombre tratar: liberarse de los miedos y de las falsas opiniones que estropean las aspiraciones a la vida feliz, por ejemplo, el temor a los dioses por considerar que ofrecen males o el miedo a la insensibilidad del morir. Para un desarrollo más extenso, véase *Ética hedonista en la Carta a Meneceo de Epicuro de Samos. Resignificación del concepto placer* (2015, pp. 36-41).

## 4. Capítulo Segundo

### **IDEARIO COMUNITARIO Y SOCIAL EN EPICURO**

Según lo explorado en el capítulo anterior, la cuestión por los aspectos que hacen del filosofar de Epicuro un ideal de vida social a pesar de ser este un árbitro de los intereses particulares y una vida prominentemente privada como viene reputado por sus más voraces críticos, toda censura al comportamiento deplorable de quienes se dicen ser protectores de la πόλις no se da a la dejación de actividad posiblemente vinculada a lo político. Incluso, una forma de vida comunitaria como la que se establece extramuros de la ciudad de Atenas que se presenta a propósito de una vida más segura, se distancia del supuesto de ser esto excusa para una vida asocial y, más bien, se concentra en lo que es la doble función de vida intelectual y convivencia en aras de pensar y actuar para un mejor estilo de vida. De manera que, además del rehusarse a unas presunciones de bienestar que pululan en lo social y una vinculación de mujeres, esclavos y posiblemente extranjeros en las prácticas intelectuales y comunitarias del Jardín, ciertas cualidades de los miembros y explícitos valores colectivos del κῆπος dan razón de un ideal comunitario con proyección social.

A medida que se insiste en una vida aislada de temores y de perturbaciones para una obtención de estados de quietud o paz, una pregunta por las condiciones de posibilidad de tal fin sigue siendo de urgente aclaración. No es gratuito que se tome de la filosofía epicúrea el contenido de carácter universal de las capacidades reflexiva y discursiva, es decir, propio de todo el género humano es el análisis y elección de lo propicio a su bienestar, como forma de justificar la aplicación cívica de un pensar utilitario que difiere de los intereses de dominio. No obstante, quedan sin advertir aquellas propiedades, cualidades o disposiciones primarias de tal criterio, esto es las condiciones que susciten la realización de las capacidades reflexiva y discursiva que se tienen por medios apremiantes y necesarios en búsqueda del bien particular y colectivo, como es el caso del actual capítulo que indaga por las disposiciones que sirven a la convivencia entre particulares. Lo cierto es que estas

brindan pautas para contrarrestar los desequilibrios relacionales de las que puede deducirse la amistad (φιλία) como ocasión de la más deseable vida social.

La amistad con ocasión de la vida social parece ajena a las presunciones de riqueza, a los estatus sociales e intereses de poder político de los pocos que se exceden en esfuerzos indebidos por obtener estas u otras satisfacciones. Aún así, son las complacencias o estados de agrado de los particulares los que comunican una idea de las sociedades o comunidades bien constituidas por principios de bienestar, principios cuyo cometido de una vida común sin perjuicios acoge al colectivo de miembros que las integran. En últimas, la serenidad de los hombres la cual obedece a un proyecto filantrópico de acuerdo con J. Aoz (2004, p.57) y, por ende, mantiene en las relaciones con otros el compromiso por dicha serenidad que le hace hostil a una visión instrumentalista según Ph. Mitsis (2020, p.140), advierte de unas prácticas sociales en los epicúreos. Por lo dicho, el empeño de hacer viable y sano un hedonismo en que lo conveniente para el miembro particular del κῆπος es igual para los demás participantes de un mejor modo de vida, encuentra su auxilio en consejos dados por el Samio y las relaciones solidarias que se cultivaban entre los del Jardín.

Desde una perspectiva fisiológica, la inclinación natural al placer corporal y anímico como criterio de elección y aversión (ἀρεσις καὶ φυγή) que determina las acciones conforme advierte el filósofo samio (*Ad Menoeceum*, 129) es el mismo criterio que explica el artificio de una política pensada desde Epicuro. Juzgar, entonces, lo bueno y lo correcto para un grupo de particulares con mayor o menor extensión, depende esencialmente de lo que a todos ofrece provecho de cara a una subsistencia en el medio al que se pertenece, pero en el cual se conjugan condiciones materiales, circunstancias ajenas al hombre y las disposiciones que son propias de su consideración. Y aunque el placer o provecho común funda y resuelve en favor de las acciones que hacen posible la amenidad y bienestar en la vida comunitaria, es el deseo de todo un colectivo la vía por la que se logran los propósitos de igual modo como la conservación de estados de sosiego y salud física de los particulares resulta del querer y esfuerzo de los mismos (O’Keefe, 2009, p.149; Thrasher, 2013, p.428; W. Englert, 2020, p.126; Castel de Lucas, 2017, p.571; P. Dimas, 2019, p.334).

Así pues, con miras a relacionar los aspectos que integran las bases de la doctrina comunitaria y social en Epicuro, se ha de referir en un primer momento aquellas de entre las condiciones particulares de todo ser humano que son representativas para el logro de satisfacciones propias y de posible repercusión en las interacciones con otros: control sobre los miedos y necesidad de eliminación de vanos deseos. Luego, para efectos de ampliación teórica en lo que respecta al fundamento de toda la propuesta filosófica epicureista se hace un sucinto análisis de la vida aponística y atarácica en tanto fin de la existencia y motivo de toda acción humana de lo cual se extrae, finalmente, las actitudes altruista y correctiva en favor de la vida venturosa para un conjunto mayor de miembros complementando, así, las versiones de retiro intelectual y vinculación de relegados expresadas en el capítulo previo. Ahondar, por ello, en las disposiciones que sirven a la convivencia entre particulares y no sólo se concentra en lo que interesa al hombre concreto como se piensa de la ética epicúrea, tienen un alcance político manifiesto al menos como cimientos de ello.

#### **4.1. Autodominio (αὐτάρκεια) como condición de bienestar comunitario.**

Un control sobre los miedos y la necesidad de eliminación de vanos deseos se conciben como expresiones de la más genuina revelación del autodominio (αὐτάρκεια), virtud tal que para el filósofo de Samos redundaba en la libertad del hombre por tratarse de su mayor fruto (καρπὸς μέγιστος) (*Gnomologio Vaticanum*, 77). Esas expresiones de las que se precia decir contribuyen a la amenidad y provecho de las interacciones tanto en aquella comunidad de los simpatizantes de Epicuro como, también, entre miembros sociales, parten del cuidado o ejercicio reflexivo que corresponde a cada particular ofreciendo una visión más amplia de lo ético. A propósito de estimar la proyección de los enunciados fines comunitarios del epicureísmo a nivel general, es decir, a nivel social, una perspectiva política se introduce con la apuesta por el cuidado de la salud del hombre en su totalidad, esto es, alma y cuerpo, sin situar demasiado énfasis en la institucionalidad. De aquí que, la exploración por el bien del hombre tal como compete a la ética escrutar, conduce a una propuesta epicúrea que retiene una apertura a los demás desde asuntos que simulan individualidad.

Acerca del cuidado por la salud del cuerpo y del alma, en palabras de Epicuro, una cierta reticencia para con el sentir dolor y estar afligido (μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν) como motivos de todo lo que efectúa el hombre (*Ad Menoeceum*, 128) comportan, además, un trabajo permanente que pasa por el reconocimiento de la vulnerabilidad y de la posible tenencia de enfermedad procuradas por pensamientos y acciones desviadas. Precisamente, el uso recurrente de términos procedentes de la medicina llegan a ser aplicados a la filosofía en tanto a esta se le piensa como vía de solución o restablecimiento frente a las dificultades que impiden la realización de una vida más o menos estable, empero el tratamiento de los deseos vanos y falsas creencias es el medio de realización de una mejor vida. Así, tanto los vanos deseos como las falsas nociones son responsables de la mayoría de los dolores y de las angustias que afectan a la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma del ser humano, respectivamente; salud del cuerpo y tranquilidad anímica que caracterizan al placer en una ética universalista como la de Epicuro de Samos.

Ya se ha explorado la idea de tendencia universalista a la filosofía como rasgo de una ética hedonista que no se contenta con la aprehensión de unos principios por parte de escasos adeptos. No sólo el afecto para con sus servidores y la nobleza con sus hermanos y cercanos, además del asentimiento presto a las potencialidades de las mujeres, los esclavos y forasteros para un vivir conforme a lo virtuoso, tributan para el Samio un interés de apertura que trasluce en altruismo pues, también, el cultivo de lo útil para el particular no está exento de significar tal propuesta. Abundan comentarios sobre esta tácita filantropía a partir de lo que ofrece provecho individual (R. Hicks, 1910; J. Aoiz, 2004; Thrasher, 2013; Mitsis, 2020), sobre todo porque la confianza bilateral y la acogida de quien desea los medios para el bienestar no se separan de las intenciones concretas de esa vida sosegada que busca tener cada ser humano. Ahora bien, en términos del fundador del Jardín, la proyección del bienestar propio en los otros es factible: “el sosegado para sí (ἀτάραχος ἑαυτῷ) lo es para otros (ἐτέρῳ ἀόκλητος)” (*Gnomologium Vaticanum*, 79).

Con la anterior sentencia, la variación gramatical del pronombre reflexivo ἑαυτοῦ y el adjetivo ἕτερος al caso dativo ἑαυτῷ y ἐτέρῳ respectivamente, designan la idea de ser aquel sujeto imperturbable o ἀτάραχος —puesta también esa versión del hombre sereno o

tranquilo con el vocablo ἀόκλητος que plasma el Samio— el destinatario de lo que implica tal calificativo. En esencia, el sentido del fragmento recae en el impacto que representa para el mismo sujeto ser un imperturbable lo cual implicaría la ejercitación de principios que denotan tal denominación y, en el mismo sentido, dicho hombre sosegado hace manifiestos con todos los demás esos rasgos de quien se dice imperturbable, de modo que represente para estos una vida tranquila. Queda por esclarecer, entonces, esos rasgos que hacen la vida tranquila tanto para el hombre concreto como para los demás; vida tranquila o de placer que trae consigo la visión particularista del filosofar de Epicuro que se preocupa por el interés y las necesidades más íntimas del ser humano, y una visión relacional o de incipiente política pues existe una especial atención por las relaciones que hacen lo social.

#### **4.1.1. El control sobre los miedos y deseos (οἱ φόβοι καὶ ἐπιθυμῖαι).**

La doctrina que declara el filósofo de Samos y que con el paso de los años fue preservada por sus discípulos, al menos en lo que refiere a la identificación del placer con una vida feliz, informa de ciertos aspectos de la existencia material y anímica que convergen en la búsqueda de la salud del cuerpo y la imperturbabilidad del alma. De hecho, cuerpo y alma como partes constitutivas del ser humano según la comprensión antropológica clásica que hereda Epicuro, y los aspectos materiales y anímicos que dependen de aquellos elementos pues determinan las necesidades de ambos, requiere del examen de lo que es provechoso para el hombre integral. Esto parece sugerir que la ausencia de sufrimiento somático e inquietud anímica se logran por la satisfacción de menesteres que corresponden a cada dimensión pero, la dificultad de establecer lo provechoso cuando impulsado por el deseo no se llega al bien querido excede a la simple restitución de bienes por cuanto su naturaleza es el dominio propio. Así, placer y autosuficiencia se conjugan de manera que, una verdadera satisfacción, no se vea impedida por causa de los juicios precipitados.

Basta referir la invitación a considerar que, en términos de satisfacciones, más placer hay en los que menos necesitan de abundancia (οἱ ἥκιστα δεόμενοι πολυτελείας) (*Ad Menoeceum*, 130); abundancia o extravagancia de cosas que arriesga el sosiego esperado dada la costumbre a los incontrolables excesos que someten. Frente a esto la autosuficiencia

(αὐτάρκεια) parece condensarse en lo que hasta ahora se ha descrito como reproche al daño cívico desde la participación en actividades que afectan a la πόλις y sus instituciones, además de la profusa apropiación de riquezas y honores. No obstante, el armazón ético de la filosofía epicúrea comprende más aspectos de los mencionados siendo el dimitir de los vanos deseos y el controlar los miedos, criterios de provecho y de conservación de una vida tranquila con repercusiones que desbordan lo privativo. En consecuencia, purgar el daño y situar lo útil es dominio de la filosofía cuya reposición del sano estado natural es posible por el control propio (Hicks, 1910, p.166; Erler & Schofield, 2002, p.645; Tsouna, 2009, p.249; P. Dimas, 2019, p.335; W. Englert, 2020, p.123).

El control sobre lo perjudicial y lo provechoso para sí mismo, entendido esto como un posible estadio previo y necesario al acto relacional en que se involucran los deseos de mejora y beneficio comunes,<sup>9</sup> sugiere más el acondicionamiento de emociones o pasiones y deseos que pueden ser causa del sufrir, que el esfuerzo por eliminarlas(os) como indica V. Tsouna. Lo cierto es que los deseos, emociones y pasiones, integran el complejo psíquico del ser humano que por naturaleza le es propio y, por lo mismo, inevitable, pues ello abre paso a la acción tal como se infiere de una filosofía que estima por fuente del saber a las sensaciones, pero solo es posible mejorar el carácter y alcanzar la ἀταραξία cuando se afronta lo que desde las πάθη καὶ επιθυμῖαι no ofrece condiciones para ello (O’Keefe, 2009,

---

<sup>9</sup> No es opuesta a la propuesta ética de Epicuro en la que se advierten aspectos del ser humano, tanto de su dimensión particular como social, la preocupación por el estado de virtud del hombre previo a su práctica o intervención en los asuntos políticos de la ciudad (πόλις) tal cual sugerido por Sócrates. Para tales efectos, los diálogos de Platón, entre los que destacan auténticos y apócrifos como el *Teeteto* y *Primer Alcibíades*, se concentran en la adecuación del carácter particular antes de gobernar como se infiere de esa advertencia que realiza Sócrates a su amigo Alcibíades: “ejercítate y aprende (γύμνασαι καὶ μάθε) lo que hay que saber en política a fin de que vayas provisto de antidotos (ἀλεξιφάρμακα) y no ocurran desgracias” (*Alcibíades I*, 132b). De hecho, la ejercitación y el aprendizaje en temas de índole política evitarían los infortunios que devienen a la mal gobernanza puesto que lo que importa, al menos de lo que se comprende de la filosofía socrática suministrada por sus discípulos, es la adquisición de la virtud para la cual la máxima délfica del conocerse a sí mismo (τὸ γινώσκειν αὐτὸν) dispone. Pero la virtud, además de suponer buenas prácticas, comprende la aprehensión de los saberes concernientes a una función cualquiera que sea, siendo por ello la ἀρετή (la excelencia o la virtud) figura de aquel saber que capacita para dirigir y orientar a otros en lo que es de su competencia (*Teeteto*, 170b). De manera que, μάθησις (sustantivación del verbo μανθάνω o aprender) también se ancla a aquel imperativo del conocerse o cuidar de sí mismo por cuanto condición previa a la tarea de observar y administrar los asuntos de la ciudad.

p.157; Mas Torres, 2019, p.311). Así se comprende, entonces, cómo desde Epicuro, no está aislada de las acciones y, en general, de la existencia humana, las emociones y deseos sino que ellas(os) posibilitan el examen de ciertas condiciones idóneas que configuran el proceso de aceptación y rechazo para el logro del bienestar deseado.

Para ejemplificar lo planteado, recurrimos al caso de la adquisición de riquezas. Una obtención de ellas redundaría en una adquisición de satisfacciones en que las condiciones básicas para la subsistencia pueden estar implicadas, pero el interés acumulativo no son garantía estable de satisfacciones. De hecho, el acto de acumulación obliga desatender a las necesidades más inmediatas dando lugar a descontentos o, en los peores casos, permanente anhelo de bienes que se muestran imposibles de adquirir. Tal ejemplo, por lo demás, se encuadra perfectamente con la máxima de Epicuro que dicta: “la riqueza requerida por la naturaleza es limitada y de fácil adquisición (ὄρισται καὶ εὐπόριστός), pero la riqueza de los vanos ideales (κενά δόξα) se extiende hasta el infinito (*Ratae Sententiae*, XV). De aquí que una justa valoración de las riquezas por tratarse de un objeto de deseo como también debe acontecer con todas las demás επιθυμῖαι, es decir, el considerar los posibles excesos e insensatas prevenciones respecto de las mismas, le sucede una consistente trabazón entre las satisfacciones y las virtudes según el samio:

El principio para ello y el bien más elevado es la sabiduría (οὐτῶν πάντων ἀρχὴ καὶ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις). Y por eso, ella es más valiosa que la filosofía y nos enseña que no existe una vida placentera sin que sea sensata, bella y justa (οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως) ni es posible vivir con justicia prudencia y belleza sin vivir placenteramente (οὐδὲ δικαίως καὶ φρονίμως καὶ καλῶς ἄνευ τοῦ ἡδέως). Pues las virtudes están unidas a la vida placentera y esta vida está acompañada (συμπεφύκασι) de virtud (*Ad Menoeceum*, 132).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> De este fragmento de la *Carta a Meneceo*, existe una cierta síntesis en la *Sentencia Vaticana* 5 la cual reza: “no hay una vida gozosa si no es a la vez sensata, bella y justa (οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως), y no existe vida sensata, bella y justa sin gozo (οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως). Pues a quien no le asiste una vida con sensatez, belleza y justicia no puede vivir con gozo (δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει ἐξ οὗ ζῆν φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὑπάρχει οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν) (*Ratae Sententiae*, V). Es común, por lo visto, las recurrentes proyecciones en las máximas y sentencias de lo que el mismo Epicuro diserta en sus tres cartas fundamentales. En lo que refiere a la traducción, es propia.

A este propósito y en términos de virtud, la preeminencia de la razón como criterio de selección con miras a la obtención de un bienestar, más allá de tener a los deseos por objeto de examen están también los placeres. No es propiamente algo que pueda caracterizar a fijas filosofías hedonistas cuando son estas las que abogan por el placer como principio y fin de la vida, pero la crítica procedente de las escuelas externas al Jardín ha señalado el problema de distinción de los placeres idóneos a una vida de recto actuar y los abyectos al mismo. Claro es que la expresión verbal compuesta συμπεφύκασσι en el plural perfecto del infinitivo συμφύω —traducido por crecer conjuntamente o estar unidos(as)— figura como modo de enlazar una condición inherente a la naturaleza humana como es el placer y una forma de orientar tal sensación a través de las ἀρεταὶ rescatando su bondad. Ahora bien, la enunciada crítica deja en entredicho dicha asociación de manera que desde Epicuro hay más de apoyo por la virtud que por el placer de modo que el filosofar del samio aloja una cierta paradoja en sus presupuestos éticos más elementales.

Semejantes reparos a los supuestos éticos de Epicuro vienen de Cicerón y Plutarco en tanto si aquel fue un hombre de bien y afectuoso en el trato con sus amigos es razón de su preferencia por la virtud más que por el placer (*De Finibus*, II, 25). Además, resulta un desatino tener por ventaja los placeres corporales y racionales si bien, aunque del mismo Epicuro la existencia de ambos se sostiene, prevalecen los que acaecen en el alma dedicada a la contemplación (*Non posse suav.*, 1092d-e). Frente a susodichos reparos, lo cierto es que el tratamiento de los deseos y creencias, como se verá en el acápite siguiente en torno a los falsos juicios, comporta un patrón de acción para adecuar al cuerpo y alma en la recepción de lo que es apropiado a su salud y serenidad respectivamente. Dicho así, las virtudes se integran al placer o goce (ἡδονή) concretándose tal integración cuando el hombre discierne sobre los motivos legítimos de elección o aversión (αἴρεσις καὶ φυγή) de los deseos (ἐπιθυμιαί) que, en últimas, llevan a la salud del cuerpo e imperturbabilidad del alma (τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν) (*Ad Menoeceum*, 127).

Parecido modo al argumento de reivindicación del placer extractado de la *Epístola a Meneceo*, muchas de las máximas y sentencias de Epicuro en que la ἡδονή también es objeto de tratamiento, sitúan a los deseos como potenciales focos de perjuicio. Para los

deseos existe una amplia clasificación que por sus cualidades hacen más asequible el goce o no: naturales y necesarios (φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι), naturales e innecesarios (φυσικαὶ οὐκ ἀναγκαῖαι), y ni naturales ni necesarios (οὔτε φυσικαὶ οὔτ' ἀναγκαῖαι) (*Ratae Sententiae*, XXIX).<sup>11</sup> Basta esta orientación para precisar el esfuerzo por el alcance de la salud, tranquilidad o bienestar físico y mental, desde un examen de las apetencias que no atentan contra el fin esperado, incluso en lo que refiere a los lujos y/o riquezas que se exhiben como objeto de deseo tal cual escrutado en líneas precedentes. Pero, además, al ya dicho reconocimiento de placeres racionales, aquellos placeres dados a la contemplación, más que de contemplación por el estudio de la naturaleza como el placer último se trata de un acto que tiene valor en la medida en que conduce al placer en sí mismo:

[...] si el placer es valioso por sí mismo y todo lo demás se valora porque conduce al placer, entonces una actividad como la contemplación tiene valor en la medida en que lleva al placer. En las obras existentes, Epicuro no habla de la contemplación como la pensó Platón o Aristóteles, pero insiste en el valor de estudiar la naturaleza. Tal valor lo caracteriza así: “si las sospechas sobre los fenómenos celestiales y la muerte no nos preocuparan [...] entonces no tendríamos necesidad de la filosofía natural”. Y aún más directamente dice: “el fin del conocimiento de los fenómenos celestes no es otra cosa que la libertad de las perturbaciones y la firme creencia”. Las formas de aprendizaje son irrelevantes para eliminar perturbaciones, y con ello, el fomentar el placer, se estima inútil (Brown, 2008, p.85).

Libertad o eliminación de las perturbaciones, por ende, presencia del placer, toma de la contemplación o estudio de la naturaleza un medio más para su logro, es decir, por este estudio aquella ausencia de dolor e imperturbabilidad se materializa si y sólo si el ser humano particular está al margen de lo banal y lo vacío que puede caracterizar a ciertos deseos objeto de satisfacción. Ante lo dicho por Eric Brown, la distancia que debe asumir la

---

<sup>11</sup> Las reiteradas síntesis de lo expresado por Epicuro en su *Carta a Meneceo*, se encuentran en sus *Máximas Capitales*. Al respecto de la clasificación de los deseos presente en la *Ratae Sententiae* 29, procede de *Carta a Meneceo* 127: “es de considerar que de los deseos unos son naturales y otros son vacíos (ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ αἱ δὲ κεναί) mientras que de los naturales algunos son necesarios pero otros son solo naturales (καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον). Y de los necesarios, unos son necesarios en relación con la felicidad, otros en relación con la ausencia de sufrimiento del cuerpo, y otros en relación con el vivir (τῶν δ' ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν)”. Desde esta óptica, es evidente una visión más completa de los deseos naturales que, desde la ética de Epicuro por mor de su recelo con los deseos que no son garantía del bien deseado, son los más convenientes de resarcir a la hora de querer alcanzar bienestar.

persona acerca de las condiciones inestables y poco fiables que esta se ofrece a sí misma so pretexto de bienestar, se hace cada vez más clara a la hora de buscar los medios propicios para el bien propio, sobre todo porque eso significa también una afrenta a la crítica que sobre el proyecto de retiro a la política viciada. No es gratuito, entonces, que para efectos de distancia con lo que ocasiona perturbación sea arbitrada por el particular susceptible de tal afectación o a consecuencia de las acciones de otros, es menester reorientar las acciones que implican la satisfacción de unos deseos inmoderados como puede acontecer con los descritos no naturales ni necesarios, los cuales embotan el sosiego esperado.

Con todo lo dicho, la misiva que procede de la boca de Epicuro es una sugerencia a vivir del mejor modo posible siendo, por ello, la filosofía un estado de introspección con la que inicia el conocimiento del más apropiado modo de hacerse con el bienestar. Así, la pretensión de fortalecer al ser humano con las virtudes si bien estas colaboran a la vida feliz, posiciona al placer como un bien natural desde el que se puede diferenciar lo que acontece de provecho a todo particular; provecho que excluye la pretensión de satisfacción al resarcir deseos de cualquier índole. El hombre es capaz de sosiego y, en este sentido, capaz del examen respecto de lo que este mismo se ofrece; la racionalidad del ser pensante que es instrumento de control frente a posibles deseos perjudiciales, aunque también frente al temor que sin un debido trato trastorna el sosiego esperado. En efecto, la gestión del miedo cuanto más atenta y continua más obstaculiza las representaciones que llevan a sufrir pues los miedos dependen de las ideas que advienen de la mala comprensión o precipitada percepción de ciertos acontecimientos que generan afectaciones.

No está lejos de tal realidad el pensar que, por ejemplo, las rectificaciones que se le hacen a una persona por causa de su insuficiente formación en un tema, es esta la que asume dicho acto como expresión de agresión o mala intención haciéndole vivir inquieto y creando, con ello, un malestar. En consecuencia, a esa precipitada percepción le viene un temor constante que se transforma en turbación de modo que, conforme a la interpretación de Epicuro acerca del perjuicio que depara una mala comprensión, la fuente última de la penuria del hombre está en el temor que encadena a falsos pensamientos según Cubo Ugarte (2010, p.86). Con ello, tanto el miedo a los dioses y la muerte como la angustia por

el dolor físico y la imposibilidad de satisfacciones estables, son el mayor insumo para las perturbaciones mentales que corroen los comportamientos, pero lo que importa a tal fenómeno de despropósito para el bien particular, con efectos sociales ulteriores, es cosa que Warren (2009, p.235) y Nussbaum (2003, p.143) evocan como solución de transmisión de creencias verdaderas en tanto acometida contra los φόβοι.

Aceptada la existencia de condiciones inapropiadas para el logro del bienestar, y que el particular se ofrece a sí mismo en la mayoría de los casos, queda sino el asegurarse en los bienes naturales la consecución de una vida sosegada. Dicha adherencia particular a lo natural, y esto evitando la irreflexión en lo mentado y la fijación en suntuosidades que exigen de esfuerzos exuberantes para su logro, acercan a unas acciones, deseos y juicios sobre las experiencias vividas que hacen terreno al sosiego. Las acciones, deseos y juicios, condicionan la vida feliz, es decir, toda acción, deseo y juicio comportan un medio para la aponía y ataraxia como objetivo de vida (τέλος τῆς ζωῆς), y por ello, demanda del cuidado sobre lo que es censurable y puede ser tomado por deleite a expensas de una falsa noción del mismo que declina en efectos contrarios. Por eso, una vida sencilla hace a la vida sosegada que, como ya se intuye, depende de rectas comprensiones y no precipitadas percepciones, en otros términos, sortear las falsas creencias o juicios vacíos y cuyos métodos de tratamiento abordaremos en el subsecuente acápite.

#### **4.1.2. Eliminación de las κεναί δόξαι (falsos o vanos juicios).**

Para el logro de satisfacciones, entendidas estas como el resultado de deseos consumados, liberarse de miedos o temores y falsas opiniones, verbigracia, el temor a los dioses por el mal que pueden retribuir, el miedo a la insensibilidad que produce la muerte o el creer que es imposible el hacerse con estados agradables en la existencia, incluso, pensar la insufrible presencia del dolor, es una actividad de apremiante ejecución. Al fin y al cabo, la ἡδονή como naturaleza de una vida buena o figura de una buena forma de ser que, como se ha develado, toma distancia del goce que adviene a la vida disoluta, vida de derroche o libertinaje de algunos, es la que en últimas garantiza satisfacciones estables por lo cual una búsqueda de placer no es sino el esfuerzo por la adquisición de una experiencia de alivio

que jamás se desliga del discernir los medios o acciones que la suscitan. De este modo, la filosofía epicúrea se concentra en tratar las afecciones del hombre particular, y ante la necesidad de discriminar entre lo que le hace bien y lo que no le genera provecho alguno en cuerpo y alma es necesario resignificar las experiencias padecidas.

En palabras del citado profesor J. Warren, las concepciones erróneas contra las que se lucha tienden a ser ideas de las que son conscientes quienes las albergan siendo esto la base de un pensar correcto que muestra las inconsistencias de lo creído y el posible cambio de opinión. Como primera medida ante la perniciosa y peligrosa creencia de ser los dioses causantes de las fallas y males en el mundo, queda sino asimilar la idea de que ellos no son necesarios para los asuntos que competen al hombre, y esto como recurso intelectual que despliega las posibilidades de vivir una buena vida. En segundo lugar, de cara al temor por la muerte pues de esta se tiene que es un mal para quien la padece, basta con pensar que el mal y el bien corresponden a la vida sensitiva siendo el placer y dolor las únicas fuentes de valor que desaparecen cuando la muerte se presenta.<sup>12</sup> De hecho, al centrarse James Warren en los argumentos epicúreos sobre las creencias erróneas, concluye que tanto la eliminación de esas inconsistencias como la generación de un relato correcto por vía de interiorización, acarrea estados de quietud en la existencia (2009, p. 248).

No es esto lo que supone la referida profesora Voula Tsouna en tanto que, lo plural de los métodos o técnicas empleados(as) por los epicúreos, deja en duda si estos son un referente correctivo para el error moral, como hace notar Warren, o más bien es una instrucción teórica que permita evitar el error (2009, p.250). Conforme al llamado de ocuparse por las cosas que proporcionan bienestar, para el mismo Epicuro lo que importa es

---

<sup>12</sup>Ambos argumentos contra las creencias perniciosas o falsas opiniones (κεναί δόξαι) acerca de los dioses (οἱ θεοί) y de la muerte (ὁ θάνατος) respectivamente, los expresa Epicuro de modo más diáfano en su *Carta a Meneceo*. Respecto de los dioses: “En primer lugar, piensa que la divinidad es incorruptible y feliz (πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῆλον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων). Los dioses existen pues es evidente que tenemos cierto conocimiento de ellos, pero no existen de la manera en que la mayoría piensa (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσιν ἐναργῆς δὲ ἐστὶν αὐτῶν ἢ γνῶσις οἷους δ’ αὐτοῦς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν οὐκ εἰσίν). Y la impiedad no reside en negar a los dioses de la mayoría, sino en atribuir a ellos las opiniones de la mayoría (ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ’ ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς)” (*Ad Meneceum*, 123). Acerca de la muerte: “Habitúate a considerar que la muerte no es nada para nosotros ya que todo bien y mal viene de la sensación (συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει) y la muerte es privación de la sensación (στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος)” (*Ad Meneceum*, 124).

la ejercitación y el cuidado (πρᾶξις καὶ μελέτη) de las recomendaciones que él ampara como elementos de un buen vivir (στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν) (*Ad Menoeceum*, 123), y que están más allá de suponer técnicas referencialmente teorizadas o la simple instrucción argumentativa. Dicho así, no es absurdo el figurarse a los seguidores del filosofar del Jardín como observantes continuos de un control de miedos y deseos, además de una supresión de vanas creencias u opiniones, los cuales encarnan el objeto de la vida gozosa, aunque tampoco pasa desapercibido lo complejo de realizar esas actividades ante la efervescencia de las pasiones y la presencia de vanas creencias o falsos juicios.

Sin embargo, el proyecto que retiene Epicuro requiere de un trato explicativo sobre el bienestar, tranquilidad o sosiego que sirve a las futuras acciones de quienes, por mor de sus equivocadas comprensiones y precipitadas percepciones, se ven envueltos en prácticas incoherentes generadoras de perjuicios. Con esto, la fundamentación epistémica que concluye en lo ético, en otros términos, formulación de principios epistémicos que explican el complejo plano de acciones por las que el ser humano busca el bienestar en su vida, es la forma con la que el filósofo de Samos ilustra el curso de la naturaleza humana justificando, con ello, todo un conjunto de posibilidades causativas de las acciones con tendencias a lo más provechoso. Entonces, a la exposición de estos principios que hacen posible el actuar humano se añade las objeciones que suscitaron ciertos neoplatónicos, verbigracia Plutarco, en torno a la veracidad de las sensaciones que en últimas, y desde un sensualismo atenuado de Epicuro, advierten de lo que conserva o malogra nuestra naturaleza. A grandes rasgos, el Samio repara en los yerros que acarrea la no reflexión de lo que se experimenta:

La serenidad es liberarse de esas cosas (ἀταραξία τὸ τούτων πάντων ἀπολεύσθαι) [de pensar que los fenómenos celestes tienen voliciones] y tener el recuerdo continuo de todas las cosas y más decisivas (συνεχῆ μνήμην ἔχειν τῶν ὅλων καὶ κυριωτάτων) [de los principios naturales de todo el cosmos]. De lo cual hay que prestar atención a las presentes pasiones y a las sensaciones, a las comunes en virtud de lo común, a las propias en virtud de lo propio, y a las percepciones según cada criterio (καθ' ἕκαστον τῶν κριτηρίων). Pues si las atendemos, podemos investigar completa y rectamente los motivos de aquella turbación y temor (τὸ ὅθεν ὁ ταραχος καὶ φόβος ἐγίνετο ἐξαιτιολογήσομεν ὀρθῶς), y nos liberaremos al investigar sobre esas causas de los fenómenos celestes y de las demás cosas que siempre suceden incidentalmente, de cuantas cosas temen todos (*Ad Herodotum*, 82).

De lo extractado de la *Carta a Heródoto*, cabe detenerse en lo que se dice de los criterios (τῶν κριτηρίων) con los que se evalúa tanto a las percepciones como las pasiones personales y comunes de todos los seres humanos. Se atiende, por tanto, a las impresiones como fuente del conocimiento; impresiones que surgen del contacto de cosas con los órganos sensoriales de quien percibe y ofrecen la posibilidad de conocer lo que se torna objeto de percepción. En el orden de las acciones, la afección que emerge de percepciones por cuanto está sujeta a las reacciones que el ser percipiente emite, comporta un estímulo para vivir pues lo elegible con fines de bienestar tiene en las sensaciones su forma natural de desarrollo. Con ello, la satisfacción de deseos que asisten al fin de la vida buena es, lo que desde Epicuro, se establece como el curso natural tanto del saber como del actuar, pero claro es que un intento por describir dichos aspectos depende de unos principios físicos: los átomos que, en el lenguaje epicúreo, constituyen el entramado de cuerpos del mundo y a su vez hace a todas las percepciones, impresiones y deseos en el ser humano.

Lo cierto es que el fin del hombre, aponía y ataraxia, se exhibe como un excelente despliegue de las facultades humanas sin impedimentos, despliegue de unas capacidades que están a la base de la búsqueda de un fin común como es ganar satisfacciones plenas, pero que amerita de la atención y cuidado por cada aspecto descrito como rasgos esenciales para hacer frente a una posible vida malograda por presuntos bienes. He aquí que, además del afán por la verdad de las cosas que pasa en primera instancia por los sentidos, es la vez la pregunta por el mejor modo de acción de modo que la reflexión que interviene en el esclarecimiento no sólo de las representaciones y opiniones sobre las sensaciones sino, también, de los actos, participa a tenor de criterio que busca evitar los yerros. Desde esta óptica se dirá que, así como las percepciones no proclaman verdad o falsedad de lo que aparece como móvil de su actividad pues esto depende de los juicios que se hace de los sentidos (*Ad Herodotum*, 50), de igual manera no es el placer la causa de unos males sino los actos del hombre con pretensión de placer (*Ratae Sententiae*, VIII).

Esto explica, a modo general, toda una dinámica que ejerce la razón en una teoría del saber y la acción que se interroga por la forma que el hombre aprehende correctamente lo que se le ofrece y la posibilidad de su certeza, además del mejor de vivir, mas el placer

que como sensación dinamiza las acciones al incitar elecciones, se apoya necesariamente en la razón para lograr unos bienes deseados. Junto con las afecciones y las sensaciones (πάθη καὶ αἴσθησεις), las prenociones (πρόληψεις), esto es, todo recuerdo de lo que muchas veces nos ofrendan los sentidos, permiten el discernir y organizar percepciones estableciendo una cierta claridad de lo perceptible. Pero, y según lo expuesto por Diógenes Laercio acerca de aquellos criterios de verdad en Epicuro, el previo análisis de posibles contradicciones en las afecciones y sensaciones se convierte en motivo de juicios más certeros sobre los mismos (*Vitæ Epicuri*, X, 31). De lo anterior, Epicuro arguye la participación que la razón ejerce en esos criterios de verdad anteriormente descritos y que, en definitiva, influyen en lo que se acepta o rechaza a juicio del comentarista noruego Panos Dimas:

La sugerencia aquí es que, en su opinión, existe una relación entre la naturaleza, por un lado, y dolor y el placer por otro. La naturaleza en cuestión debe ser la del agente que experimenta placer y dolor [...] el placer y el dolor tratan con la naturaleza, la sirven: el placer salva la naturaleza y, por ello, es bueno, pero el dolor la destruye y, por ello, es un mal. Sin embargo, al ser simples sentimientos, el placer y dolor de por sí no salvan ni destruyen nada. Lo que destruye es lo que causa la sensación de dolor, y el dolor precisamente advierte a su sujeto de esta destrucción en curso. De parecido modo, lo que provoca el placer es lo que hace la conservación, y este placer anuncia que se está produciendo la conservación. Entonces, en la parte de su obra que es para nosotros accesible, en las ocasiones en que Epicuro llama al placer el “fin”, lo que se tiene por “fin” no es el objetivo final que asegurará la mejor vida posible. Por “fin” se entiende lo que el alma del agente sabiamente dispuesto, un alma que posee phronesis la cual Epicuro llama bien supremo (μέγιστον ἀγαθόν), está atento como la vía para alcanzar la meta final (2019, p. 336).

De lo anterior, el carácter valorativo de la razón que comporta la base de la filosofía de Epicuro tanto por su función aprobatoria de lo que es el objeto de percepción como por su rol deliberativo sobre lo que produce el placer o el dolor, es el fin al que tiende todo hombre. De hecho, lo que se entiende como correspondencia entre la actividad perceptiva y objeto externo percibido con sus necesarias consecuencias prácticas, es un acto sensorial tal cual sugiere el Samio, permeado por la actividad de la razón que hace de las percepciones el ser verdaderas en tanto objetos susceptibles de evaluación. Pero tal correspondencia que, erigida por impresiones constatan la presencia real de objetos estimulantes, es sucedida por la opinión, producto mental, que es dócil a ciertas alteraciones de lo percibido pudiendo

generar malentendidos y, con ello, actos execrables. Frente a esto, el estado de tranquilidad respecto a uno mismo y al mundo se identifica con la valoración racional de lo percibido, sin embargo este sobrio razonamiento es sólo medio para alcanzar aquella ἡδονή que se toma por fin, y no como lo sugiere Dimas al catalogar el placer de medio.

De vuelta a las objeciones que suscitaron los neoplatónicos como el citado Plutarco en torno a la veracidad de las sensaciones, dado que proceden de objetos externos al agente percipiente, es ingenuo asegurar una aprehensión íntegra de los mismos. En tal sentido, Plutarco toma por criterio insuficiente de verdad a las improntas ya que estas traen consigo la variedad de condiciones de aprehensión que posee el perceptor siendo, en primer lugar, inútil predicar un sentido universal de las cosas percibidas y, en segundo lugar, imposible indagar la naturaleza propia de las mismos objetos percibidos aunque de tales nos sirvamos en ocasiones (*Adversus Colotem*, 1118b). En este punto, la disputa se concentra en las posibles mutaciones con las que el perceptor puede enfrentarse cuando enuncia algo de los objetos que percibe, de donde se coligen dudas respecto de la objetividad de estos. Mas otro tanto es de lo que se piensa de las αἰσθήσεις por cuanto inteligir demostraciones de objetos percibidos cuando existen tantos pareceres, encauza un desacuerdo en las premisas de demostración que les hace ser insolventes e inseguras.

De lo descrito, deriva el uso necesario de un razonamiento que despeje juicios falsos pues toda impresión o percepción del medio, como sus efectos prácticos, puede ser afectada por transformaciones que acarrea inexactitud e inseguridad a la hora de hablar de la verdad en las cosas. Esto no es un hecho omitido por Epicuro si bien para él es susceptible de mutación todos los objetos que en el instante son percibidos, por tal motivo compete que estos al igual que las acciones procedentes de estímulos e impresiones, sean evaluados(as) a través de la reflexión si se quieren evitar confusiones. Desde luego, el seguimiento de todos los principios que gobiernan los sucesos naturales desde el curso de los fenómenos mismos y no desde el mito adulterado que, por ejemplo, vicia la idea de lo divino, supone una afrenta a la superstición. No obstante, su meta no es la explicación de lo natural sino la conquista de la ἀταραξία que procede de las facultades mentales, esto es, por examen de lo

percibido y la eliminación de creencias se logra el sosiego (Cooper, 1999, p.514; Rider, 2020, p.303; S. Bobzien, 2006, p.220; A. Németh, 2020, p.232).

En síntesis, todo lo descrito obedece a una preocupación eminentemente ética cuyo enfoque es la consecución del placer, esto es, una preocupación del hombre que busca no sufrir en el cuerpo ni estar perturbado a nivel anímico. Se trata, entonces, de la ἡδονή como sensación natural de aquella vida buena o figura de un buen modo de ser que se divorcia del supuesto goce que los disolutos, derrochadores o libertinos defienden a expensas de ciertas acciones que no garantizan una satisfacción segura. De esto se deduce que, una búsqueda de placer por cuanto sensación innata a los seres vivientes que advierte de una experiencia de alivio, jamás se desliga del discernir los medios o acciones que la suscitan pues sólo a través de ello es posible evitar lo que no genera provecho. No obstante, a la necesidad de discriminar entre lo que hace bien y mal al hombre concreto en su mente y cuerpo, cabe la pregunta por las condiciones que hay alrededor de sí y sin las que difícilmente se alcanzan estados de bienestar completos lo que evidencia, también, la urgente consideración por lo común si bien el bienestar compete a todo un núcleo social.

#### **4.2. Vida aponística (ἀπονία) y atarácica (ἀταραξία) como bien común.**

Tras la muerte de Platón y Aristóteles, la filosofía apropió intereses peculiares amoldados a los acontecimientos políticos y sociales provocados por las incursiones de los macedonios en las muchas ciudades y colonias griegas. A los intereses de una defensa al carácter individual del bienestar humano sin detrimento de lo colectivo, paralelamente subviene la fundación de escuelas en Atenas cuyos fundadores nativos de ciudades distintas a esta priorizaron lo práctico de las muchas teorizaciones ofertadas que, incluso, derivan de aquella tradición crítica que precedió a pensadores como Epicuro. Correspondió, entonces, al Samio proclamar que el fin del hombre está en la realización de sus facultades según lo explorado en el acápite anterior; facultades con las que el mismo ser humano se procura los medios necesarios a la εὐδαιμονία, en otros términos, al buen carácter que hace a una buena vida, siendo lo práctico el elemento rector de la existencia. Por ello, no es gratuito que ante

la ingente desorientación social por la inseguridad que ofrece la arremetida bárbara se tome por prioridad la evaluación de las inclinaciones individuales y comunes.

Para el profesor en historia de la Grecia clásica, P. Garnsey, las ciudades tomadas por el imperio alejandrino se vieron imbuidas en la asidua actividad de competencia para la adquisición de cargos por parte de sus avasalladores, lo cual decreció en años posteriores por una pérdida de control de ciudades a la muerte de Alejandro (2005, p. 402). Y, aunque tal pérdida de control supuso la implacable respuesta de los opresores con la imposición de cruentas luchas para los dominados a causa de su resistencia, tal cual se colige de los relatos de historiadores helenos como el nicomediense Arriano y el siciliano Diodoro, son Castel de Lucas (2017) y Divenosa (2020) quienes aducen otros rasgos motivadores de la revolución del pensamiento que supuso las escuelas del momento. De esta suerte es la inferencia de un constructo político que, desde Epicuro, aleja las trascendencias, el orden y los fines naturales prefijados, para centrarse en el tratamiento de los deseos de los cuerpos humanos que lo edifican según Castel de Lucas (2017, p.563), y de las inestabilidades y conflictos ocupacionales según Divenosa (2020, p.107).

Aún considerando los efectos negativos del ambiente conflictivo en que la fijación a intereses de dominio, a posesiones de riqueza y elogios ofrecen simplemente presunciones o falsas nociones de bienestar a la colectividad, cierto es que en términos de trascendencias lo que corresponde pensar de lo divino implica una resignificación y no un deshacimiento. Para simplificar, recuérdese la comprensión de los dioses que desde una perniciosa creencia de ser los causantes de las fallas y males en el mundo transmuta a la idea del estar exentos de las responsabilidades que atañen a los seres humanos.<sup>13</sup>Ahora, dado que se trata de demostrar un ejercicio de disquisición política en Epicuro de Samos, el sentido de lo divino

---

<sup>13</sup> Esta alusión a la creencia en que los dioses son los responsables de la fortuna e infortunio humanos, tiene también serias resonancias en lo que refiere a la forma de concebir los fenómenos naturales. En esta línea de argumentación, existe una constante crítica para con las opiniones del vulgo que, desde Epicuro, no sólo se contempla lo desiderativo y volitivo de este sino que también abarca la dimensión cosmológica a la hora de concebir lo que acontece en el mundo por causas ajenas a la voluntad del hombre, no obstante ambas tienen repercusiones prácticas para el bienestar. Sobre esto, el numeral 81 de *Carta a Heródoto* en que se evoca el problema de estimar atributos que no son propios de los entes y fenómenos es un suceso que deja en riesgo al sosiego esperado.

está en alcanzar estados de bienestar como se deduce de la inmortalidad y felicidad que son de la naturaleza divina entre tanto esta se convierte en modelo a imitar; modelo que comporta para el hombre un constante deseo de adquisición de la misma. A causa de ello, ese deseo de bienestar, de placer, que parte del particular es un estadio necesario al acto relacional en que se funge lo político, conexión que explica Castel de Lucas:

Es precisamente el placer lo que delata la condición humana. Placer que es deseo, y el deseo que en su envés negativo incluye aversión, dolor, lo que mueve al hombre en el traslúcido mundo de materia y movimiento. Deseo que opera con el cálculo racional para gestionarse en función, precisa y circular, del deseo. Y sobre esa base, se edifica todo lo que el ser humano haga: así la política, hija del deseo, del placer, será y deberá ser un producto de lo que el cuerpo deseará [...] tratamos de sugerir que ese deseo, ese placer, ese querer, puestos en juego, tamizados y guiados por la razón, fundan el ser y el deber político. El querer, el placer, es de los cuerpos que lo crean y lo deciden pues el deber ser, la ética, la política, son inventos de humanos corpóreos que juzgan como lo bueno una concreta concatenación causal cuyo efecto es el deseado por ellos. Y tal marco es definido por condiciones materiales de los actores-autores como del escenario en que se juega (2017, p.571).

Detrás de las apreciaciones expuestas cabe notar dos rasgos esenciales que justifican al placer (ἡδονή) como aspecto político en la filosofía epicureísta, a saber, la identificación del deseo y el placer, además de ser el placer móvil de las acciones humanas que traen implícitas consecuencias sociales. En primer lugar, lo que aparece como equivalencia entre ἡδονή y los deseos alberga uno de los siguientes sentidos: o se trata el placer de un querer, de un anhelo, de un requerimiento que le hace ser un deseo pero sigue siendo un fin a alcanzar o es este un efecto sensitivo que se restringe al carácter de medio y no de fin como es de suponer de todo deseo según lo visto sobre el acondicionamiento de las causales de placer. En el caso que nos compete, y siendo ἡδονή la susodicha imbricación entre el no padecer del cuerpo ni de la mente (ἀπονία καὶ ἀταραξία), esto es, la posesión de una vida venturosa, la óptica hedonista con que Epicuro comprende la existencia hace del placer el fin de toda acción y, por la misma razón, este y el deseo no son lo mismo aunque es la salud del cuerpo y sosiego anímico un objeto de deseo en tanto meta a lograr.

De esto se sigue que toda acción tiene por móvil de su concreción al placer, móvil en cuanto el querer de todo ser humano es por placer pero que, si de bienes se trata, no gozó

de mayores aprobaciones por quienes aludían en este riesgos de imperativa reprobación. Por ahora es de precisar que aquello bueno consentido por todo un colectivo, le respalda un conjunto singular de acciones propicias a su objeto de deseo como es el bienestar común, acciones que pensadas bajo el rótulo de concatenación causal revelan las necesidades de un contexto específico dado a condiciones materiales y circunstanciales que le determinan. Dicho esto, no es un argumento apresurado posicionar las luchas o conflictos por intereses de dominio o presunciones de riqueza entre las eventualidades que obligan a tomar posición frente a lo que ofrece un colectivo o comunidad bien constituido(a). De aquí que el filosofar del Samio se vislumbra como una respuesta o solución a esas liosas dinámicas en las que el deseo de bienestar embotado en preocupaciones vacías, es decir, en lo que no da lugar a la seguridad y sosiego común, hace irrealizable el bien querido.

En segundo lugar, las consecuencias sociales que trae consigo las acciones proclives de bienestar se extraen de la idea de ser el otro posibilidad de seguridad que Epicuro asemeja al más estable gozo esperado *inter pares* (ἀλλήλων ἥδιστα τὸ βεβαιότατον) (*Ratae Sententiae*, XL). En efecto, el cuidado o ejercicio reflexivo que compete a cada particular como medio de tranquilidad repercute en la amenidad y provecho de las interacciones, esto es, la traslación de un buen vivir a nivel comunitario en la que el particular deseante de bienestar y los miembros sociales deseantes de ello comparten, actúan y se benefician del mismo interés. Esta situación que, recreada en el apartado anterior, corresponde a la gestión de los miedos, deseos y falsos juicios u opiniones, retiene en la seguridad (ἀσφάλεια) del bienestar la consecución de la más plena integración entre particulares dando ocasión al menoscabo de eventos adversos al gozo común. Reanudando, ahora, la cuestión por los denuestos al κῆπος en Atenas, cuanto se ha dicho hasta ahora del placer y su semejanza con la vida aponística y ataraxica Cicerón, por su parte, lanza una objeción:

Ustedes dicen que el gran bien es el placer (*summum vobis bonum voluptas dicitur*). Desde luego, es necesario esclarecer qué es el placer. De otro modo resulta imposible explicar lo que se busca. Si hubiese explicado (Epicuro) aquello, no tropezaría tanto. De hecho, o considera la idea del placer como Aristipo, es decir, el placer que mueve dulce y agradablemente los sentidos (*sensus dulciter ac iucunde movetur*), o llamaría placer a la ausencia de dolor (*non dolere solum voluptatis nomine*) despreciando esa noción de Aristipo, o si acepta ambas ideas, como él las

acepta, uniendo carencia del dolor con placer y así tendría dos grandes bienes (*coniungeret doloris vacuitatem cum voluptate et duobus ultimis uteretur*). En efecto, muchos y grandes filósofos han dado con tales ideas mixtas. Aristóteles une la virtud con la prosperidad en la vida. Diodoro agrega en la virtud la carencia de dolor. Lo mismo haría Epicuro si hubiese unido esta idea, ligada al nombre de Jerónimo,<sup>14</sup> con lo dicho por Aristipo. Y cada uno admite un fin distinto, de modo que Aristipo quien tomó al supremo bien por placer no lo toma por ausencia de dolor (*qui voluptatem bonum dicit in voluptatem ponit non dolere*), y Jerónimo quien toma como bien la ausencia de dolor no tiene por placer la indolencia. Se trata, de hecho, de dos cosas distintas (*duæ sunt enim res quoque*). Una cosa es no tener dolor y otra es sentir placer. Ustedes (a Lucio Torcuato quien se dice epicúreo) no solo pretenden designar con un nombre cosas tan diferentes sino que, además, de dos cosas intentan hacerlas una sola (*De Finibus*, II, 18-20).

Semejante crítica, en lo tocante a la diferenciación de conceptos, no es más que la manifestación del interés y defensa por la dialéctica de la cual, el Arpinate, aduce ser el arte de la concisión, de conocer las cosas en su naturaleza, pero que para Epicuro no es lo prioritario en el filosofar cuando es la vida feliz y los mejores modos de hacerse con tal los motivos de toda disquisición. Basta una observación de los términos usados por el Samio para darse cuenta de la identificación de ἡδονή (placer) con el no padecer ni del cuerpo ni de la mente (ἀπονία καὶ ἀπαρξία), es decir, una vida sin obstáculos o vida feliz que objeta el mismo Cicerón, pero tal propuesta inhabilita al Arpinate de inferir concluyentemente un estulto ideario en lo que Epicuro sugiere. Bien vistas las cosas, si todas las sensaciones (αἰσθήσεις) son criterio de conocimiento y, a su vez, el origen de las acciones (πράξεις), el placer no está exento de tal función de manera que como sensación requiere de un rasgo peculiar que le libre de nociones malsanas sin escindir del carácter empirista en tanto percibido por el común: la salud del cuerpo y el sosiego anímico.

Por esta misma razón, tal como lo concibe el Samio en sus muchas sentencias, el gozo es ese bien primero y congénito (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν) (*Ad Menoecium*,

---

<sup>14</sup> Es probable que Cicerón se esté refiriendo al peripatético Jerónimo de Rodas. No es la única vez en que el Arpinate se refiere al rodés en términos de ser este el propulsor de esa idea de ser la carencia de dolor (*non dolere*) el único bien para el ser humano. De hecho, en sus *Disputaciones Tusculanas* (II, 15; V, 84) cuando escenifica las concepciones que se han sostenido sobre el sumo bien (*de finibus*), evoca a este Jerónimo. Diógenes Laercio ofrece fragmentos de su pensamiento (*Vita Philosophorum*, I, 26; II, 14; II, 105; IV, 41; V, 68). En cuanto a la nota, es nuestra.

129) pues es común a todo ser humano si bien, tanto la salud corporal como tranquilidad mental, son percibidos y deseados por este. Desde esto, establecer el placer en igualdad de condiciones al bien dada la paridad conceptual que en ambos términos se exhibe, habla además del carácter político del goce a consecuencia de una proyección colectiva en tanto todo hombre tiene idea o ha tenido percepción de tal, y la connaturalidad de este en el género humano. Por lo demás, dicha indicación que intenta ser un modo de reacción frente a la animadversión de pensadores con tendencias virtuosistas, un modo de descubrir el valor del placer hace las veces de una propuesta hedonista cuya noción refinada del goce somete a crítica toda representación de quienes le postulan como riesgo para la virtud. No en vano, y por el carácter político del placer, la utilidad común viene del interés individual (Alberti, 1995, p.174; Schofield, 2005, p.442; McOsker, 2020, p.327).

Como es de comprender, asegurarse el bienestar no sólo depende del particular quien, por los medios apropiados como el enunciado cuidado de los deseos y la transición entre la falsa creencia y el recto entendimiento del contenido antes enunciado, se esfuerza en alcanzar estados de tranquilidad. Esto conduce a decir que el provecho propio, la utilidad individual o el sosiego deseado, depende también de la conducta de los demás a tal punto que los intereses comunes ofrecen mayor garantía de seguridad al retener una coalición extendida contra posibles amenazas, incluso, procura una merma en la posibilidad de hacerse con adversarios al propio bien y al de la comunidad en que se inserta. Para tales efectos, es la citada Alberti quien dice de la utilidad (ὠφέλεια) epicúrea ser un estado real del mundo en que el goce se refleja, y para el que las acciones de los particulares tributan al cumplimiento del bienestar siendo todo esto un medio de ineludible consideración. Mas esta mediación entre particulares para el bienestar resulta una especie de contractualismo que John Thrasher esboza del proyecto epicúreo:

Una vez que entendemos que la racionalidad práctica epicúrea se aplica a reglas más que a acciones o deseos particulares, podemos ver cómo el epicúreo puede reconciliar los imperativos de la razón práctica con las demandas de la justicia. Un contrato social particular es un conjunto de normas que regulan el comportamiento en determinados entornos públicos. El epicúreo acepta un conjunto de reglas para alcanzar y mantener de modo más confiable la ataraxia personal. No obstante, podría preguntarse por qué el epicúreo necesitaría un contrato. ¿Por qué la primera

aplicación de aquella racionalidad práctica no es suficiente para la ataraxia? En un mundo de epicúreos prácticamente racionales el contrato social parece ocioso y dañino. O el contrato recomienda lo que recomendaría la racionalidad práctica o entra en conflicto con la racionalidad práctica. A primera vista, el contrato epicúreo parece innecesario o imposible. Pero diré que el contrato social es posible y además necesario. Es necesario el contrato para funciones de coordinación y aseguramiento. Es posible el contrato social por el papel esencial que pueden jugar las normas en la racionalidad práctica de los epicúreos (2013, p. 427).

Hasta aquí se ha expuesto, a modo general, lo que envuelve un esfuerzo particular y colectivo por el bienestar de quienes desean para sí y sus congéneres mejores condiciones de vida y, aunque el cuidado de las acciones, deseos y opiniones están en la primera línea de implicaciones, la lista de aspectos interventores en tal objetivo se acrecienta. Gracias al pacto comunitario, más exactamente hacer acuerdos (*συνθήκας ποιῆσθαι*) incluso cuando lo que importa es el fijar nombres para la comunicación inequívoca entre miembros de una sociedad (*Ratae Sententiae*, XXXII; *Ad Herodotum*, 76), la ataraxia es mucho más factible de alcanzar. Desde luego, lo que caracteriza dicho pacto o acuerdo entre seres humanos en condiciones y con ciertas capacidades comunes es el hecho de no ser objeto de perjuicio por parte de otros, de modo que un ambiente dado a acciones que ofrecen tranquilidad a todos los miembros sociales es una prioridad que excede a lo privativo. No obstante, y a tientas de anacronismo con un término como el de contractualismo,<sup>15</sup> en Epicuro se otean nociones de ello que en la modernidad se definirán con tal concepto.

Para efectos de interpretación, el Samio piensa el no perjudicar ni ser perjudicado uno por otro (*τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι*) como esencia de lo conveniente o útil, por ende, del bienestar, que compete a todos los pueblos si bien se trata, también, de la justicia en sí misma (*Ratae Sententiae*, XXXI). Lo decisivo de esto es el reconocimiento de la necesaria adquisición y prolongación de los beneficios comunes, por parte de Epicuro,

---

<sup>15</sup> Garantizar la perpetuación y las ventajas del cuerpo social es idea que heredó el contractualismo moderno en boca de Th. Hobbes, John Locke y el ginebrino Jean-Jacques Rousseau. Para Hobbes el pacto-Estado de sociedad en contra de un estado natural que caracteriza a los hombres como violentos y dominados por su rasgo pasional, exhibe la inteligencia humana por cuanto la paz y orden deseados es propicio a través del pacto (cfr. parte I y II del *Leviatán*, 1984). Estas ideas fueron desarrolladas por el empirista inglés Locke en su *Dos tratados sobre el gobierno civil* (2003), y posteriormente Rousseau en su obra del mismo título: *El contrato social* o de los principios del derecho político (1999).

ya que esto significa el ofrecimiento del bienestar esperado, pero mientras tal bienestar es análogo al placer conforme a lo previamente escrutado acerca del fin que toda persona persigue ahora nuestra indagación se topa con una segunda identificación conceptual. Se identifican, entonces, lo justo y el pacto de no agresión a modo de medio adjunto a los ya descritos, con el cual el bien comunitario se materializa por el reconocimiento y concesión inicial de los bienes que corresponden a cada quien, asegurado esto por un pacto de no perjuicio al bien adquirido por los demás y, generando así, estados de placer o de sosiego (J. Cooper, p. 514; J. Aoiz, 2004, p. 36; D. Konstan, 2006, p.200).

Con esta sucesión tricotómica, se completa toda la disertación acerca de los medios convenientes para la consecución del bienestar; bienestar, sosiego o placer como resultado de hacer frente al temor y pasión perniciosa por mor de opiniones huera reconociendo, también, la inevitable influencia del comportamiento de otros en la conquista de ese fin que es común. Lo que por no perjuicio o justo se tiene como conveniente para todos, comporta la base de la participación de los demás en el propio logro del bienestar y, aunque hay condiciones materiales y anímicas que deben ser resarcidas por integrar todo el complejo mundo de lo que puede significar una vida eudaimónica o dichosa, esta sólo es posible por la mejora del carácter del particular. A final de cuentas, esta dinámica de ayuda mutua que personifica lo justo y el buen carácter que debe primar en las relaciones para hacer frente a circunstancias difíciles y atender, además, a la preocupación y necesidad del semejante, propugna la salvaguarda de aquellas condiciones propicias para las relaciones humanas que es, lo que en propiedad, caracteriza a la amistad social.

### **4.3. Altruismo y corrección de vida para el bien común.**

Por circunstancias conocidas, las que se han aludido en el desarrollo de esta disertación tomando por referentes a historiadores clásicos y actuales, Epicuro se muestra reaccionario a los problemas de su época en que el contacto de Atenas con culturas de Oriente trajo consigo la introducción de debates inéditos en cuestiones éticas, teológicas y políticas. Más allá de la desaparición de una democracia como régimen preconizado por los griegos de la era clásica, y en este sentido la injerencia de un poder monárquico según el modelo de

persas y egipcios al decir de David Hahm (2005, p.457), el *establishment* afincado en unas prácticas obtención de dominio y mayor adquisición de riquezas tal cual arbitrado por unos pocos, es lo que el pensador de Samos declara inapropiado para la vida libre de turbaciones. La resignificación de los valores de dominio y riqueza es cosa que, desde Epicuro, aparece cada vez más claro en su discurso gnómico, pero por todo lo dicho y tomando de los ya citados P. Garnsey (2005) y M. Schofield (2005), un espíritu de desencanto para con toda institución política orientó el filosofar de la escuela del Jardín.

Opiniones confusas y disolutas prevalecen entre la multitud, unas falsas creencias u opiniones vacías de un deseado bienestar que abundan en la colectividad en que huir de ellas o preservarse de las ingenuas y malversadas ideas de la multitud es respuesta para contrarrestar el fenómeno de turbación. Una vez más, el sentido de aquellas admoniciones de aislamiento de la mayoría (ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν) (*Ratae Sententiae*, XIV), liberarse de los asuntos políticos (πολιτικά δεσμοτηρίου) (*Gnomologium Vaticanum*, 58) y el vive ocultamente (λάθη βιώσας) que se le endosa a Epicuro según Plutarco de Queronea (*De latenter viv.*, 1128a), radica simplemente en discrepar de las presunciones que deparan daños al particular y colectivo en tanto valores de política viciada. A causa de ello, el ocuparse de los deseos, pensamientos y acciones, en otras palabras, de lo que depende del particular sin estimar principios externos al ser pensante en los que justificar vicios aparece conveniente, sugiere una corrección de vida con influjo social en que, incluso, el cuidado por otros es un criterio más de filosofía política.

*Prima facie* el involucramiento de excluidos social, política e intelectualmente por ser considerados agentes potencialmente solícitos y reflexivos, seguido de una exhortación a la vida autárquica en que el control sobre los miedos y la necesidad de eliminación de vanos deseos se conciben como expresiones del bienestar, inauguran un nueva forma de entender las dinámicas de interacción social. Esto mismo expresa el Samio para quien adquiriendo sosiego nada más que por el cuidado que se presta a sí mismo bajo el imperio de la razón, nunca hará gala de intervenciones contra su semejante: “el imperturbable no es molesto ni para sí ni para otro (ἀτάραχος ἑαυτῷ καὶ ἑτέρῳ ἀόχλητος)” (*Gnomologium Vaticanum*, 79). Pero, en lo que respecta al carácter de solícitos con el cual se piensa a los

adherentes de las doctrinas del filósofo fundador del Jardín, y el cual puede ser un valor de esencia política, es cuestión que compete explorar en este apartado como base para el desarrollo de la amistad en tanto rasgo característico e ineludible de un constructo social (filopolitismo) y que, en el próximo capítulo, se profundizará.

Lo que puede entenderse como actitud altruista, filantrópica o disposición solícita para con otros, rebasa las prácticas de apertura doctrinal y domiciliaria cuyos receptores son tantos cuantos partidarios existan, y a lo cual ya hemos aludido en el primer capítulo. En este sentido, las noticias acerca de demostraciones de afecto para con los suyos y allegados hacen de Epicuro un hombre dado a la práctica radical de la amistad en que las intenciones no son recurso suficiente de acuerdo con el epicúreo Diógenes Laercio<sup>16</sup> (*Vita Epicuri* X, 10), pero la prédica de una filosofía que trae serenidad a los seres humanos integrada a una concepción de vida placentera, va todavía más lejos. Esto es un detalle que exige, de nuevo, una cierta previsión para con la posible aplicación de un interés común cuyo principio es el asimiento del bien del otro y no sólo de los pocos adscritos al *modus vivendi* del Jardín. Quizá, de este modo, es como puede extraerse el motivo que justifique el dominio público del filosofar de Epicuro procedente de la opinión de ciertos pensadores ajenos al κῆπος; caso de Séneca quien habla a su interlocutor-discípulo Lucilio:

Me muestro hasta ahora liberal con el patrimonio de otros. Pero, ¿por qué lo califico ajeno? Todo cuanto está bien dicho por alguien más es mío (*quicquid benedictum est ab ullo meum est*). Es también esta frase de Epicuro la que dice: «si vives conforme a la naturaleza nunca serás pobre, si vives con la opinión nunca serás rico». La naturaleza ambiciona poco y la opinión no tiene límite (*exiguum natura desiderat opinio inmensum*). Acumúlese en ti lo que los ricos toman, que te lleve la fortuna a riqueza que supere la medida concedida a todos, condúzcate la suerte de delicias y opulencias que cubras la tierra con mármol [...] no aprenderás sino a codiciar bienes mayores que estos. Los deseos de la naturaleza son limitados y los que nacen de falsa opinión no advierten dónde acabar (*naturalia desideria finita*

---

<sup>16</sup> Las menciones al muy citado historiador Diógenes Laercio como seguidor de las doctrinas epicúreas, nos llegan del filólogo y helenista alemán Ulrich von Willamowitz, además del papirólogo Wilhelm Cröner. Del primero, en su texto *Antigonos von Karistos* (Antígono de Caristo), le refiere como devoto de Epicuro por mor del extenso material que aporta de Epicuro (1881, p. 321). En el mismo sentido, Wilhelm Cröner en su *Kolotes und Menedemos*, indica una segura simpatía con Epicuro aunque, esta idea, no trasciende a asegurar la pertenencia del historiador griego en cuestión a la escuela del Jardín (1906, p. 140).

*sunt et ex falsa opinione nascentia ubi desinant non habent*). No hay fin del engaño. El que va por buen camino haya un final, mas el extravío no tiene término. Aléjate de la vanidad (*retrahe te a vanis*) y cuando desee saber si lo que pides responde a un deseo natural o codicia, examina te detendrás (*Ad Lucilium*, II, 16, 7-9).

El límite impuesto a los deseos es, por lo visto en esta cita extensa, el tópico central de herencia epicúrea; el mismo límite que determina el control de miedos y deseos, además de la supresión de vanas creencias u opiniones que encarnan el objetivo de una vida gozosa y colaboran con las acciones que posibilitan la amenidad y bienestar en la vida comunitaria. No está separado de ello el que Epicuro exhorte a meditar sus consejos en la compañía de otros para vivir mejor: “medita estas enseñanzas en compañía de alguien como tú y así no sentirás turbación (μελέτα πρὸς τὸν ὅμοιον σεαυτῷ καὶ οὐδέποτε διαταραχθήσῃ)” (*Ad Menoeceum*, 135), de modo similar el que repare en la necesidad de lograr unos acuerdos cuando se está en contacto con otro: “bella la presencia del otro cuando el encuentro nos lleve al acuerdo (συγγενήσεως ὁμονοούσης)” (*Gnomologium Vaticanum*, 61), expresiones estas que exhiben una utilidad común en lo que es objeto de su enseñanza. Así, el vivir conforme a la naturaleza, es decir, no exceder a lo que corporal y anímicamente se es capaz de sobrellevar, es cosa que compete a los interesados en el bienestar.

Este mismo objetivo de bienestar para los muchos interesados en el mismo, anexa un examen de toda opinión con el fin de no ceder a engaños según lo hace notar Séneca con el imperativo *retrahe a vanis et considera num possit alicubi consistere* (aléjate de la vanidad y examina si podrás detenerte en algún punto). Y, aunque este bienestar en que el interés por la sapiencia resulta una conducción de los deseos y acciones, lo justo que en ello subyace como medio no es concebible sin un sistema de relaciones en que su realización toma en consideración las necesidades e intereses de los semejantes. De hecho, un sistema relacional encaminado a la adquisición de lo útil, esto es, un ejercicio reflexivo en torno a lo conveniente para el particular (τὸ χρήσιμόν) (*Ad Herodotum*, 37, 47, 56; *Ad Pitocleam*, 84), pero que por ser relacional estima a su vez lo útil para muchos (τὸ ωφέλιμον) (*Ad Menoeceum*, 124), concretar el no perjudicar ni ser perjudicado y ofrecer condiciones para el despliegue de las facultades humanas sin impedimentos mayores que los suministrados por la naturaleza, afianza la colectividad humana.

En síntesis, lo que por altruismo o concreción del bien en otro se ha de entender, no es más que ofrecer las condiciones básicas para el despliegue de las facultades humanas; despliegue que en el no perjuicio a sí mismo ni a los otros posibilita la ejecución de acciones con miras a cubrir las necesidades indispensables para subsistir. La salud corpórea y la no turbación anímica, como se ha visto, son disposiciones naturales para todo hombre que se debe a los bienes materiales y condiciones inmateriales básicas como determinantes para su autoconservación y, con ello, principio de organización social. Eso es lo que sucede, por ejemplo, con los alimentos en tanto necesarios para la conservación de la propia vida, pero que ante la insuficiencia de recursos para adquirir los mismos tiende a mitigarse por la ayuda que presta alguien ante la demanda de tal bien o por la regulación de una distribución más equitativa de recursos públicos. Por ello, una posible mejoría individual como es de esperar de los descritos bienes, es algo que no se logra sin la intervención de otros según Epicuro (R. Hicks, 1910, p. 182; P. Marie-Morel, 2014, p. 477).

A medida que se requiere de bienes, a los que un particular no puede acceder por vía propia, la presencia del otro se hace indispensable de modo que evitar sucumbir a las penas o dolores de mayor hondura moviliza la forma de asociación en que voluntariamente se acepta las condiciones de no perjuicio, y no por simple coacción de las circunstancias. De ese parecer es el académico inglés R. Hicks para quien la asociación política que, a ser esto en su origen un contrato de no daño, tiene su sanción en el perjuicio que un hombre puede darse a sí mismo al estropear el bien de los demás. Cabe considerar en eso, aquellas consecuencias de repudio, censura, detención y/o pena, que suceden a los actos mal habidos en que se afecta a otras personas, empero será P. Morel quien introduzca expresamente la idea de organización social como medio para resguardo de peligros, como visión agregada a la búsqueda de la εὐδαιμονία que es única meta social. De ello resulta, entonces, un trato de índole política si bien lo subjetivo o carácter egoísta de la virtud, en palabras de Julia Annas, no representa a la propuesta eudaimonista de los griegos:

La felicidad en una perspectiva eudaimonista es a lo que se llega cuando se pregunta por la vida, cómo va y qué se puede mejorar. La felicidad es mi felicidad, solo yo puedo alcanzar esa felicidad porque solo yo vivo y nadie más vive mi vida, y la felicidad no es resultado de algún plan que se me obligue hacer desde fuera de mis

propios reflejos. Eso responde a ciertos pensamientos detrás de la insistencia de que la felicidad es subjetiva. Pero está expuesta a objeciones esa teoría “subjetiva”. La felicidad, entonces, no es una cuestión de sentimientos personales, o algo que deba lograrse sin referencia a otras personas. Todos buscamos felicidad pues labramos nuestras vidas. Lograr esto es más que sentirse de cierto modo o conseguir lo que se desea, y existen mejores o peores formas de vivir [...] (2011, p.144).

Retomando algunas nociones de los planteamientos éticos del Samio, aquello que se tiene por útil en cuanto traslación de un buen vivir que se presume asunto personal a un nivel comunitario, marca el ingreso del hombre en una serie de relaciones cuyo aspecto unificador es el goce resignificador de lo privado. La filosofía del Jardín ha dado un paso más allá de la común apreciación del interés particular del cual se dice una predilección por lo propio sin la consideración por lo de otros, es decir que, la idea de lo útil o del placer desde el Samio alberga satisfacciones tanto comunes como privadas donde lo común lleva a lo particular y viceversa. A esto corresponde aquella felicitación del fundador del Jardín a quien ha comprendido lo que parece sugerir su filosofía: filosofar para uno mismo y para toda la Hélade (τὸ ἑαυτῷ φιλοσόφῆσαι καὶ οἷον τὸ τῇ Ἑλλάδι) (*Gnomologium Vaticanum*, 76); un lema en el que se observa una conducta de interés general en la que cabe lo justo, lo que por equidad se espera. De aquí que los particulares deseantes de bienestar actúen bajo el interés colectivo del que la utilidad privada y común derivan.

Resarcir una necesidad tan básica como la alimentación, si recabamos en el ejemplo anterior, puede entrañar tanta equidad como inequidad en su partición cuando la básicamente afectada es la población general. Al fin y al cabo, lo útil que se articula con lo particular y lo social representa lo que es el bienestar generado desde las acciones, deseos, virtudes, etc., de modo que no carecer de las más elementales nociones de lo justo imprime el respeto y rectitud en lo relativo a la persona y su colectividad. No está lejos de ello el figurarse que, al disponer de los recursos necesarios para subsistencia propia, existen mayores posibilidades de ayuda para otros que lo requieran, sobre todo cuando los demandantes de dichos recursos son cercanos al solvente. Considerado así el asunto, aquel bienestar o goce colectivo que resignifica lo privado en tanto posiciona a ciertos recursos del particular en favor de lo social, deja en evidencia la necesidad de un examen de lo

material y motivacional propio, por lo cual el carecer de nociones y prácticas sobre lo justo denotaría todo tipo de riesgos en que las arbitrariedades imperarían.

Las enseñanzas de Epicuro de Samos, las disposiciones afectivas para con los suyos y allegados, además del involucramiento de excluidos social, política e intelectualmente en el Jardín, hacen de este autor heleno un observador de las inquietudes de su momento y solícito a las necesidades de sus contemporáneos. Anexo a esto, la insistencia en el control sobre los propios miedos, la necesidad de eliminación de unos vanos deseos, el exámen de lo material y motivacional en aras de atender a quienes carecen de recursos para subsistir, son expresiones de una diligente atención desde lo que ofrece bienestar propio de tal modo que el deseo de vida autárquica y las mejores dinámicas de interacción social se tornan realizables. Todo lo anterior se convierte en un estímulo para seguir pensando mejores condiciones y disposiciones para una vida venturosa a nivel particular y social; condiciones y disposiciones que comportan fundamentos y efectos en los particulares que hacen la sociedad y que suponen, a su vez, rasgos de una amistad social pues excede los intereses privativos y beneficios egoístas tan imputados a la filosofía del Jardín.

A ejemplo de García Gual, para quien una aparente finalidad egoísta respecto de los intereses colectivos es superada y, con ello, de la amistad por la que se piensa que se tiene amigos con fines de utilidad personal como se le imputa a Epicuro (2002, p.222), se ha de saldar esa parvedad interpretativa en que se ha puesto en la antigüedad al epicureísmo por causa de la crítica. Ciertamente es que, por lo hasta ahora visto, la felicidad, el bienestar o placer, se aplica a la sociedad en su totalidad bajo la noción de lo útil ( $\tau\acute{o}$   $\omega\phi\acute{\epsilon}\lambda\iota\mu\omicron\nu$ ) y la relación de esto con lo justo ( $\tau\acute{o}$   $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ ) que depara de una orientación personal con objeto de aplicar lo más conveniente para todo un núcleo social; núcleo social que depende de particulares dispuestos para fines de talante común. En efecto, Epicuro contraviene a una política que, dada a los intereses de dominio y acopio de riquezas de unos pocos —a los cuales los predecesores de este también objetaron por medio de la búsqueda del sistema político perfecto— sienta sus bases en los particulares de los que depende lo esencial de las interacciones sociales: la convivencia pacífica.

## 5. Capítulo Tercero

### LA ΦΙΛΙΑ EN LA COMUNIDAD (FILOPOLITISMO)

La convivencia pacífica, las mejores condiciones para una vida feliz, las relaciones justas por las que lo conveniente se materializa, esto es, las acciones encauzadas a mantener o completar la tranquilidad social, descubren comportamientos concomitantes con la génesis de la amistad. Se trata de una vía o respuesta a la vida social que, desde Epicuro, significa cierta entrega hacia otras personas de modo que el propósito de la ventura común parte del particular interesado en la adquisición de ciertos bienes, pero cuyos efectos afectan directa o indirectamente a quienes con este integran una comunidad concreta. Por lo hasta aquí dicho, y todo lo descrito acerca de la necesaria corrección de vida y actitud altruista como condiciones de posibilidad para el bien común en el capítulo anterior, lo que a la felicidad refiere parece tener su asidero en la utilidad propia por causa de la que viene la acusación de despreocupación por otros, además de indiferencia para con la vida política. Sin embargo, un alcance más universal y a la vez íntimo se logra con el tratamiento de la *φιλία*, permeado este por un interés esencialmente político de parte de Epicuro.

En la tradición clásica, ya la palabra *φιλία* adquiere sentido social y político, es decir, se piensa la amistad en términos de relaciones comunitarias, posibilidades de mejores modos de convivencia entre focos sociales más amplios e interacción de gobernantes con los gobernados; todo ello aplicado a las instituciones del momento. Ese es el caso tanto de Platón como el de Aristóteles<sup>17</sup> para quienes, en un sentido general, la amistad (*φιλία*)

---

<sup>17</sup> Respecto de la amistad política en Platón y Aristóteles, cabe destacar los estudios de Tulio A. Benavides Franco (2018) en su artículo *Eros, philia y comunidad entre Platón y Aristóteles*, D. El Murr (2017) en su publicación *Hierarchie et communauté: l'amitié et l'unité de la cité idéale de la République*, James. M. Rhodes (2008) en su capítulo intitulado *Platonic philia and political order* para el libro *Friendship and politics: Essays in political thought* editado por J. von Heyking y R. Avramenko, y Mary Nichols (2006) en su artículo *Friendship and community in Plato's Lysis*. En lo que refiere a la funcionalidad política de la amistad desde Aristóteles, cabe referir los estudios de Bradley Bryan (2009) en su artículo *Approaching others: Aristotle on friendship's possibility*, Judith Swanson (1994) en su libro *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, John Cooper (1980) en *Aristotle on friendship* para el libro *Essays on Aristotle's ethics* editado por Amélie Oksenberg Rorty, y O. Farrés Juste (2014) en su artículo titulado *La amistad cívica en Aristóteles*.

aunque representa la cohesión de un grupo reducido de personas ofrece además condiciones de renovación para sociedades cada vez más crispadas por conflictos en que la concordia civil es irrealizable. Desde esta óptica, el Samio estima la amistad por virtud que tiene su origen en los beneficios a veces comunes (ἀπο τῆς ὠφελείας), pero deseable por sí misma (ἑαυτος αἰρετῆ) en tanto elegible sin esperar aquel provecho que de ella se puede obtener (*Gnomologium Vaticanum*, XXIII) como si se tratase de una herencia que este no rechaza, empero el rescate de la utilidad privada bajo el rango de virtud con efectos positivos para la colectividad es cuestión que imprime Epicuro.

No existe, entonces, una escisión en el teorizar epicúreo entre el carácter utilitario de la amistad y el ideal altruista de la misma por la que se infiera un indiferentismo o falta de preocupación por otros, o un extremo interés por el bien ajeno sin consideración del particular implicado en ello. Lo cierto es que para una reflexión política, entendida la política como conjunto de actividades y de relaciones interpersonales orientadas al logro de objetivos comunes lo cual excede al ámbito institucional y prácticas gubernamentales, aquella amistad preconizada por Epicuro denota más que los lazos afectivos pues la unión gestada por una trama de relaciones amplían el marco de interacciones con fines de bienestar, tal cual testifican Ph. Mitsis (1988), Annas (1995), Thrasher (2013), G. Roskam (2020) y M. Erler (2020). Y aunque el beneficio particular, al ser estímulo de lo útil social da la impresión de un dominio individualizante como en un comienzo supuso el mismo profesor Roskam (2007, p.66), no así varían de idea pensadores como García Gual (2002) y A. Christensen (2020), para quienes lo intimista caracteriza al Samio.

A grandes rasgos, todo lo que comprende una atención por lo privado, esto es, aquel recurso a lo material como medio de subsistencia y las disposiciones anímicas que movilizan el actuar de todo hombre, son condiciones de posibilidad para el goce o ventura común como se ha notado en líneas anteriores. De hecho, la insistencia en el control sobre los miedos y los deseos propios, la necesidad de eliminación de las vanas creencias u opiniones vacías, el exámen de unos bienes materiales en función de atender a quienes carecen de recursos para subsistir, se tornan expresiones de una frecuente atención que ofrece condiciones favorables, inclusive, para mejora de interacciones sociales. Todo lo

anterior precisa de relaciones entre dos o más personas, relaciones en que el pacto de no dañar ni ser dañado —lo justo para Epicuro— hace a la amenidad y bienestar del conjunto social y, por ello, describen en propiedad las dinámicas de la amistad en que la confianza, seguridad, ayuda mutua y apoyo en la corrección del particular se hacen visibles como rasgos políticos; asunto que en este capítulo trataremos de dilucidar.

Para ello, recurrimos en un primer momento a la función aponística y ataráxica de la *φιλία* de manera que se explique la relación existente entre esta virtud como medio y el objeto común que persigue el género humano: la salud del cuerpo y sosiego del alma. Acto seguido, se introduce la cuestión de la utilidad de la amistad en las relaciones humanas, de ahí su valor político, enfatizando en el beneficio que concede la asistencia del particular a los apuros o menesteres de otros, y el apoyo que este mismo puede ofertar a otra persona cuando es esta la que requiere de orientación en la existencia según lo expuesto por Epicuro. Finalmente, se concluirá este capítulo con el sentido de sociedad bien constituida desde las relaciones de amistad, de modo que se ilustre el aporte del filósofo de Samos al tiempo actual en que, tanto las circunstancias como dinámicas sociales, no representan las mejores condiciones de desarrollo para el hombre y la mujer de la contemporaneidad. Así las cosas, suponemos que la respuesta política a los tropiezos sociales comienza por la transformación del individuo según Epicuro de Samos.

### **5.1. La amistad como medio para una vida ataraxica y aponística.**

Ya se ha notado cómo los gestos altruistas de Epicuro para con los suyos, en tanto rasgos más particulares, y la invitación a ocuparse del otro si bien informa de acciones directas sobre un público más amplio que solicita auxilio, vislumbran aspectos prácticos de la *φιλία*. Sin embargo, para comprender detalladamente lo que el filósofo de Samos concibe de la *φιλία*, es necesario retomar ciertos conceptos de su ética que amparan elementos de un buen vivir lo cual importa a una comunidad bien constituida, a una posición política que se pregunta por el bien común. Lo cierto es que una distinción entre lo ético y político en los pensadores griegos, comporta cierta complejidad a la hora de preguntar por los principios orientadores de las prácticas que se esperan materialicen logros significativos en relaciones

allende lo privado. Y eso es porque, tanto una crítica al *establishment* como un pensar las provechosas dinámicas de interacción entre individuos, significó para Epicuro, inclusive para sus antecesores clásicos, la indispensabilidad de las virtudes en temas directamente ligados al orden social, la seguridad cívica y el bienestar colectivo.

No es un desatino adoptar la idea de ser los supuestos de una tradición ética griega la base conceptual sobre la que trabajó Epicuro para formular su doctrina; tradición ética que en palabras de intérpretes contemporáneos como J. Annas (1995), Konstan (2006), Mas Torres (2018) y B. Rider (2020), se afinca en una teoría eudemonista. De hecho, aquella pregunta por el mejor modo de vida posible en que se integran las relaciones entre individuos, instala una reflexión sobre los modos de vida particulares que, a veces, privan de los estados de bienestar deseados en que lo privado y colectivo se envuelven. Dicho así, si el contenido del bienestar es ausencia de dolor y/o perturbabilidad para el hombre, en otros términos, salud del cuerpo e imperturbabilidad del alma según lo dicho respecto de la definición del placer, solo por el examen de lo propio se alcanza tal fin. Así pues, desde la óptica del diálogo interesuelas, un deseo común de felicidad no logra su realización pues las posibles disensiones en sus medios por la incognoscibilidad de estos o las falsas ideas, corroen la efectividad de un fin común al decir del citado Rider.

Ahora bien, una distancia al diálogo interesuelas se divisa con Epicuro, es decir, las confluencias teóricas entre corrientes de pensamiento se deshacen ante todo por una primacía del placer y la particular definición que de este hace el fundador del Jardín. Lo cierto es que la búsqueda, obtención y disfrute del placer sujeto a moderación, constreñido por la autosuficiencia que expresa la regulación de apetencias nocivas a la virtud como puede verse en las reflexiones platónicas y aristotélicas según J. Annas (1995, p.43) y Mas Torres (2018, p.17), no así se iguala con el carácter preferente para una natural y racional comprensión de ἡδονή que introduce Epicuro. En efecto, el placer como *conditio naturalis* si bien es sensación resultante de resarcir menesteres básicos es, a la vez, el resultado de un esfuerzo por el control de deseos y deleites con miras a lo provechoso para sí y, en general, para los demás que se ven directa o indirectamente afectados por las acciones del particular.

De este modo, lo que de provecho se intuye como propio puede proyectarse en un modo de vida que incluye a otros a manera de apoyo o contribución para tal fin.

Acciones nobles o altruistas desencadenan un cúmulo de disposiciones, en términos epicúreos pasiones (πάθη), por el que se descubren progresos con consecuencias para la comprensión de una vida venturosa allende lo privado. De ahí lo valioso del examen o revisión de las motivaciones propias, de las creencias y emociones particulares por lo cual un carecer de nociones y prácticas sobre lo realmente provechoso concluiría en riesgos para toda una comunidad que busca de orden y quietud. Desde luego, el afecto, la simpatía, la confianza, entre otras disposiciones percibidas por consecuencias de unas acciones nobles en el ámbito social, contienen señales de pasiones o sentimientos que garantizan utilidades lo cual expresa un reposicionamiento de lo pasional. Pero, más allá del giro conceptual que emerge a una teoría racionalista del πάθος griego, como la de Epicuro, que hace las veces de contravía a las ideas y creencias que obturan posibles bondades de acuerdo con Konstan (2006, p.205), Nemeth (2017, p.184) y P. Dimas (2019, p.329), Epicuro advierte del *status naturalis* de las pasiones que no escapan al bienestar comunitario:

El estado de felicidad y de bienaventuranza no lo alcanza las abundantes riquezas (τὸ εὐδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλήτος), ni la majestuosidad de las profesiones, ni cargos de liderazgo, ni de poder (οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινε ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις), sino la calma, suavidad de sentimientos y disposición anímica determinadas según la naturaleza (ἀλλ' ἄλυπία καὶ πραότης παθῶν διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὀρίζουσα) (*Incertæ sedis Fragmenta*, 85).

Como la clasificación lo indica, el fragmento corresponde a una serie de consignas cuya fuente u obra de Epicuro se desconoce, pero no por tal motivo dejan de ser clave textual en la aprehensión de la doctrina ética de este filósofo que no se tiene contenida totalmente en las obras que se consideran de su autoría. Por lo demás, lejos de reproducir extensamente las consignas que el mismo Arrighetti plasma en su compendio de obras de Epicuro, la consigna preliminar refiere concretamente al acoplamiento entre las pasiones y el bienestar humano que se advierte mediado por la naturaleza, lo cual es útil al puntualizar sobre la intervención de las πάθη en la actividad pública cuando se trata de la consecución del bienestar. Así las cosas, las pasiones o sentimientos como pueden ser el afecto, simpatía

o confianza, son naturales en tanto su talante indoloro o sosegado, incluso denominadas(os) figuradamente de dulces o benignas(os) según las adjetivaciones de ἀλγία καὶ πραότης, representan efectos espontáneos (de adhesión a la naturaleza como reza el acusativo κατὰ φύσιν) de unas acciones que se estiman por nobles para el hombre.

A esto se anexa la apreciación del historiador Diógenes Laercio sobre las afecciones o pasiones primarias endosadas a Epicuro bajo los términos de placer y dolor presentes en todo ser viviente (ἡδονή καὶ ἀλγηδών), que encarnan lo propio y lo extraño al compuesto humano (*Vita Epicuri*, 34). En otras palabras, hablar de lo propio y extraño (τὸ οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον) figuran en la visión del Samio como distintivos de lo que procura bien o mal tanto al cuerpo como al alma, de lo que conserva o lo que malogra ese compuesto del ser humano respectivamente. Tales nociones están permeadas por sugerencias interpretativas en que la φύσις epicúrea no describe en propiedad al hombre ni a los aspectos que definen al placer (salud e imperturbabilidad), sino a estados psíquicos superiores a las sensaciones o afecciones como lo hace notar el profesor P. Dimas al referir un estado natural como portador de valor y finalidad (2019, p. 333). Sin embargo, difícil se torna comprender en una filosofía cuasi-materialista<sup>18</sup> y práctica dicha restricción de φύσις cuando es el placer y su influjo en el compuesto humano lo que depara el calificativo de natural.

En este caso, si el calificativo de lo natural corresponde a otra cosa distinta a las afecciones o la misma composición corpóreo-anímica del hombre, deslucen las premisas básicas de una teoría de los hechos y lo concreto que ampara Epicuro en su tríada de cartas (*Ad Menoeceum*, 134; *Ad Pitocleam*, 84; *Ad Herodotum*, 36). Mas si se admite el rótulo de naturaleza para esas citadas afecciones y el placer (πάθη καὶ ἡδονή), todo ello trae consigo

---

<sup>18</sup>Los anti-reduccionismos para una filosofía que, lejos de ser una extrema teoría materialista pues propende por lo ético, abre camino a la posibilidad de estimar a Epicuro como un hombre cuasi-materialista. Acerca de esta visión respecto del pensamiento del Samio, Andree Hahmann (2020) en su *Impressions and truth in Epicurean epistemology* y Pierre Morel (2009) en su texto *Epicurean atomism*, lo desarrollan extensamente. Desde esta línea interpretativa, Emilio Lledó (2003) en *El Epicureísmo. Sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, David Konstan (2008) en *The materialist psychology of Epicurus* y Salvador Mas Torres (2018), desarrollan una exégesis metafísica de los elementos constitutivos de lo existente. Este último en *Epicuro, epicúreos y epicureísmo en Roma*, sugiere la defensa de un *materialismo atenuado* por parte Epicuro, mas recientemente en el artículo *Validación del cuerpo y de las sensaciones desde un materialismo neutral en Epicuro* (2022) lo ratifica: <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/19679/17145>

la resignificación de estos, en cierta forma vistos con recelo por predecesores del Samio, al situarlos en el núcleo de su pensar y no propiamente hecho por los filósofos más antiguos. Lo cierto es que dicho estado de naturaleza comprende un sinnúmero de elementos por mor de la totalidad que abarca, siendo el ser humano y sus múltiples condiciones una mínima parte en ello, pero para efectos de reconocimiento de rasgos como lo placentero, desiderativo y pasional en el género humano con implicaciones en sus interacciones, ¿es esto, a saber el provecho, bienestar, sosiego y/o salud, un estado que deberían procurar otros a un individuo o que este individuo lo procure a sus semejantes?

Asegura el Samio, desde una de sus sentencias previamente citadas acerca de la necesaria adquisición y prolongación de los beneficios comunes en tanto revela lo justo, que el no dañar a otros ni ser dañado por estos es prenda (σύμβολον) de lo conveniente, del bienestar que por naturaleza (κατὰ φύσιν) espera todo ser humano (*Ratae Sententiae*, XXXI). Nuevamente se explicita el carácter de naturaleza para la oferta de condiciones de bienestar análogas al placer, además revela el deseo o necesidad inherente del hombre de abrirse paso entre las acciones que hacen mella al provecho particular y colectivo en lo social. Y, aunque las acciones perfilan ser rasgos primarios al establecimiento de bondades en y para la colectividad, son los móviles de aquellas acciones —las pasiones o sentimientos— los que también han de orientarse a tal fin. Bien vistas las cosas, la intención y sucesiva acción de hacer bien a otros independientemente de la existencia de vínculos estrechos o extensivos, representan cualidades de la amistad en que la ayuda o contribución al bien de los demás es la máxima expresión de seguridad y ventura en las asociaciones humanas.

Al margen de definir la amistad como cuestión de afecciones tal cual resulta de unas nociones de afecto, simpatía, confianza, entre otras disposiciones como consecuencias de acciones nobles que le son afines, lo cierto es que estas aducen actitudes características de la amistad que hacen posibles las relaciones humanas. Dicho parecer viene sugerido por el profesor Ph. Mitsis (1988) y Atila Németh (2017) al estimar los deseos de asociación entre individuos, bajo el criterio de asegurarse el bienestar, como clara manifestación de la φιλία que además de deparar beneficios comunes, impulsa a una autoconciencia del particular en la creación de condiciones para ello por cuanto agente del bienestar naturalmente deseado.

Basta con recurrir al hecho de necesidad de ayuda (ἀπὸ τῆς ὠφελείας) en un mundo dado a las impredecibilidades, según el Samio, para darse cuenta de que la φιλία colabora con el querer de felicidad (*Gnomologium Vaticanum*, 52). Es más, esta amistad es el reflejo de una confianza que, a la larga, suministra a todo un mayor número de particulares una vida placentera conforme reza la siguiente máxima:

Quienes poseen la facultad de procurarse el buen ánimo de sus semejantes (ὅσοι τὴν δύναμιν ἔσχον τὸ θαρρεῖν μάλιστα ἐκ τῶν ὁμορούντων παρασκευάσασθαι), viven en placer los unos con los otros pues disfrutaban de la confianza segura (οὕτω καὶ ἐβίωσαν μετ' ἀλλήλων ἥδιστα τὸ βεβαιότατον πίστωμα ἔχοντες). Y, aunque se trataran con la más absoluta familiaridad (καὶ πληρεστάτην οἰκειότητα ἀπολαβόντες), no lloran como si sintieran pena por causa de la muerte prematura de uno de ellos (οὐκ ὠδύραντο ὡς πρὸς ἔλεον τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφὴν) (*Ratae Sententiae*, XL).

Muy sugerente es la posición epicúrea, en relación con el fragmento aludido, al situar lo que se puede denominar la más firme confianza (τὸ βεβαιότατον πίστωμα) como una pauta facilitadora del placer, sobre todo cuando expresa concluyentemente que ante la experiencia de inevitable pérdida de alguien no sobrevendrá la pena (οὐκ πρὸς ἔλεον). No es intención en este punto, a propósito de sustentar de la confianza el ser una proyección de la φιλία, precisar una definición para el sustantivo ἔλεος —término expresado en género neutro y caso acusativo— aunque es un aspecto subsidiario del verbo ser de buen ánimo (θαρσέω) que caracteriza a la confianza. Lo que importa, entonces, es destacar aquel estar o ser de buen ánimo de los demás en tanto peculiaridad de una vida aponística y ataraxica, que debe esforzarse en alcanzar el ser humano para sí mismo y los demás por la confianza que suscita el procurar la realización de este fin. A todas luces, unas relaciones entre miembros sociales gozan de ecuanimidad y placidez cuando se materializa y sostiene todo un plan de dichos y hechos en sí mismos favorables al común.

En consecuencia, un contenido que extienda las relaciones humanas o un vínculo que agrupe a quienes se tornan capaces de hacer de una vida feliz para sí y los demás su objetivo, es el bosquejo de la amistad cuya meta es la afirmación y realización del placer. De hecho, el procurarse acciones provechosas ante una crisis con repercusiones particulares y colectivas en que el engaño por falsas opiniones, la búsqueda abrumadora de subsistencia

y la negativa para con las afecciones naturales que menoscaba las relaciones humanas, habilita la instalación de mejores condiciones para estas. La φιλία trae consigo la utilidad común de acciones concretas en que la espera por la respuesta de muchos ante las necesidades de particulares o crisis de la colectividad, depara la afirmación de la ayuda mutua en aras de cumplir con lo que se estima el fin en la vida. En otras palabras, la adquisición del placer se instaura como respuesta al desorden y desventura colectiva pues su contenido es la liberación de temores y prejuicios que impiden el buen vivir; temores y prejuicios que superan lo privado cuando se tiene contacto con otros.

Cuál sea la comprensión de la utilidad de la amistad y su respectivo contenido para las relaciones humanas, es materia de estudio que se abordará en el apartado siguiente. Por ahora, es claro que la amistad media entre las relaciones humanas con la propiciación de condiciones necesarias y provechosas para la realización de los fines de una comunidad que, en esencia, requiere de la reparación de las necesidades básicas que hacen a la conservación de la vida y el sosiego anímico que hace a la estabilidad en el pensar y actuar. Y, aunque de todos es conocido que aquella ausencia de penas para el cuerpo y alma de cada miembro social comporta el último fin, cabe decir que más allá de la que pareciera ser una inflexible estima por la utilidad propia no excluye y siempre considera a los demás como límite frente a una gratificación egoísta tal cual acontece con las acciones altruistas. Concretamente, para teóricos de especialidad en la idea de amistad en Epicuro como es el caso del citado Ph. Mitsis (1988), la intención de asociación no es más que estrategia de maximización del bien privado como también dice Thrasher (2013).

Sin embargo, curiosamente autores rivales del Jardín por causa de la doctrina que predicó Epicuro como fue Marco T. Cicerón, o por el hecho de pertenecer a otras corrientes de pensamiento como fue Lucio A. Séneca, sostienen de aquella doctrina ser preconizadora de un posible amor por el amigo a expensas del propio bien. Esta apreciación pone en vilo sus críticas, al menos las de Cicerón en tanto es este quien sostiene del filósofo de Samos jamás amparar que al amigo se le busca primero por utilidad propia (*primo utilitatis causa amicum expeti*) (*De Finibus*, II, 82), y en el caso de Séneca se exalta del autor Samio la priorización de la amistad aún cuando de ella no se obtenga beneficio alguno (*Ad Lucilium*,

I, 9). De ello se desprende una menor concesión para con la necesidad de ayuda o provecho que pueda ser criterio de establecimiento de la amistad, pero no por eso la esperanza de ayuda o de utilidad ha de reducirse a categorías despreciativas como si esto fuese un perjuicio para la *φιλία* misma; posiciones despreciativas tan típicas de filosofías virtuosistas que honran la amistad sin dar espacio a la expectativa de auxilio.

## **5.2. Utilidad de la *φιλία* (amistad) en las relaciones humanas.**

La utilidad privada o común representa uno de los grandes problemas a la hora de concebir la *φιλία*, sobre todo en Epicuro, desde quien se plantea la más célebre oposición entre el deseo de favorecimiento y el carácter virtuoso de la misma que parece no estimar razones de beneficio personal. Una actitud suspicaz hacia ese favorecimiento como una forma de evitar las disposiciones oportunistas, representa a aquellas escuelas rivales del pensamiento epicúreo para las cuales ni el placer ni la elección de la amistad con fines útiles sirve para la instalación de la virtud. Ahora, es de presuponer la posible resignificación o reevaluación de la utilidad a partir de los efectos esperados de unas relaciones que no toleran el daño para sí y para otros, del provecho o de la ayuda suscitada por la *φιλία* según Epicuro que supone, esencialmente, el equilibrio entre la estima por la amistad en sí misma y los frutos que cabe esperar de ella para efectos políticos. Así pues, no es de justificar ese provecho particular que ignora posibles riesgos cuando no se disciernen los límites de su ejecución, pero tampoco es cuestión de desdén cuando tal está fijo a necesidades naturales.

Conocida es la sentencia epicúrea que avisa de cierta preferencia por la reparación de las carencias y penas que se experimenta en las relaciones de amistad: “toda amistad es por sí misma deseable pero tiene su origen en lo útil (*ἀρχὴν εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας*)” (*Gnomologium Vaticanum*, 23). En la misma línea, Diógenes Laercio en el relato de la vida, pensar y obra del filósofo de Samos advierte del desarrollo de la *φιλία* en las necesidades que atañen a la conservación de la vida: “la amistad a través de necesidades materiales (*φιλία διὰ τὰς χρείας*)” (*Vita Epicuri*, X, 120), necesidades que integran los bienes privados y colectivos sobre todo en ambientes hostiles. Por eso, entre amigos (*φίλοι*) ni es censurable el hecho de socorrer a quien lo necesita, incluso con quien no se tiene vínculo familiar, ni

mucho menos cae a estado de corrupción la ayuda misma por la espera de esta que alguno de los partícipes en dicha relación detenta. Al contrario, la utilidad, ayuda o esperanza de auxilio en las relaciones, materializa un sentido pragmático de *φιλία* si bien se piensa en lo que la moviliza más allá de pretender abnegación absoluta para esta.

De modo que si el provecho singular y colectivo esquematiza el curso de la amistad, sin desmedro de la abnegación que se piensa para la ejecución de la misma, podría pensarse en la integración entre una estima por la amistad en sí misma y las consecuencias prácticas que cabe esperar de ella para efectos políticos. Tal intento de enlazar lo que se valora como bien para sí y lo que se juzga un bien desinteresado en favor de los demás, subyace a las múltiples explicaciones que desde el siglo pasado, y actualmente, se ofrecen de la idea de amistad en términos de verosimilitud o imposibilidad psicológica en su realización, a saber, las de los mencionados Ph. Mitsis (1988, p.128), O’Keefe (2010, p.150), D. Konstan (1997, p.110), Németh (2017, p.171) y Christensen (2020, p.312). No obstante, esas explicaciones aunque retienen un énfasis de Epicuro en esos beneficios particulares que, en últimas, suponen la imposibilidad psicológica de conjugar lo privado y colectivo, no toma el aspecto relacional en que las utilidades propias no pasan desapercibidas aunque se prefiera una dejación del provecho propio que, en este apartado, es objeto de análisis.

Lo cierto es que, para Epicuro, los beneficios propios de los implicados en relaciones afectivas singulares o de asociación general no es lo único que debe ser tenido en cuenta pues la obstinación en ellos estropea la armonía que debe propiciar la amistad. En otras palabras, la inclusión de beneficios que ampara a los de los demás señala la reciprocidad que sostiene tanto la permanencia en el tiempo de la *φιλία* como el disfrute de las seguridades que concede esta en momentos adversos, de modo que “no es amigo (οὔθ’ φίλος) quien busca de utilidad por encima de todo, ni quien no relaciona tal con la amistad (ὁ τὴν χρείαν ἐπιζτῶν διὰ παντὸς οὔθ’ ὁ μηδέποτε συναπτῶν)” (*Gnomologium Vaticanum*, 39). Por consiguiente, aquel referido equilibrio entre lo privado y lo colectivo en términos de utilidades es factible a pesar de que el Samio nunca evoca las condiciones en que debe considerarse alguno de los extremos, mas lo que interesa resaltar es la no unilateralidad de

la utilidad en que el beneficio mutuo de favores y el apoyo que las partes se ofrecen para efectos de cambio de mentalidad que libera de vanas opiniones, la resignifican.

### **5.2.1. El beneficio mutuo de los favores.**

El pensamiento de Epicuro contiene, en cierta parte, lo que Aristóteles en su tiempo había trazado sobre la amistad para el que un pacto de ayuda y benevolencia mutua encarnan sus rasgos más esenciales. Particularmente el camino de la armonización que anula fronteras entre pareceres o tendencias opuestas al interior de la *civitas*, pareceres o tendencias mediadas por intereses dispares que también determinan el ejercicio gubernamental de las magistraturas, se alcanza por el establecimiento de la concordia civil —lo que define a la *φιλία* políticamente pensada. Pero desde Epicuro ninguna pretensión de comunidad y/o sociedad bien constituida es realizable si no es por el cambio de disposición que los particulares constituyentes de las mismas están prestos a ejecutar según lo escrutado en el capítulo previo. He aquí la importante cuota de un ejercicio privado sobre lo conveniente para sí y lo útil para otros, ofrecida por el epicureismo, que tiene por propósito el discurrir sobre los medios idóneos para hacer la vida más deseable, una vida venturosa que se hace en conjunto con otros para subsanar posibles conflictos.

Lo conveniente para sí y lo útil para otros como objeto de las asociaciones, del pacto de favorecer y ser favorecido en tanto principio que hace a las sociedades de acuerdo con lo ideado por el fundador del Jardín, comporta la regla más general de aquello que en la práctica se conoce como el beneficio mutuo de los favores. No es gratuito que, de cara a un fenómeno de fragmentación de la vida política y de la convivencia civil tal cual suponen los conflictos de intereses que malean todo tipo de relación, la atención y el favorecimiento de cada una de las partes implicadas en la pugna adecúan condiciones útiles a la edificación de espacios con propósito de vida amena. Pero más allá de brindar bienes materiales como figura en los juicios del común, el problema fundante de esa convivencia amena recae en el interior de la naturaleza humana, es decir, en los límites que el hombre se impone ante las maneras a veces excéntricas de concebir los bienes y necesidades humanas no apelando,

desde luego, a un orden impuesto por elemento externo a sí mismo según Farrington (1967, p.44), Erler & Schofield (2002, p.667) y McOsker (2020, p.323).

Hay, pues, una clara diferencia en Epicuro entre el interés por el bienestar propio y la preocupación por el placer de otros como motivaciones a la amistad, aunque existe una vital consideración por este último estímulo ya que, en conformidad con los profesores Michael Erler y Malcolm Schofield, difícilmente esta se hace manifiesta sin la participación de quienes se tienen por amigos. Mas no es esa estima por el bienestar de los amigos un asunto confinado a las más íntimas experiencias afectivas en tanto que, según lo rastreado en el capítulo sobre el ideario social del Samio, vale para unos niveles generales de relación en que los vínculos no están mediados sólo por las inclinaciones de amparar a los allegados. Desde esta interpretación, la amistad en términos de procurar y procurarse los significativos beneficios en el cuerpo y en el alma, del subsanar las necesidades básicas y el sosiego anímico respectivamente, tiene una carga emocional alimentada por algo allende al interés propio, en otras palabras, por el trato ameno en que el favor de las partes relacionadas y afectadas por circunstancias concretas trae consigo el bienestar general:

También el sabio sentirá pesar (καὶ λυπηθήσεσθαι δὲ τὸν σοφόν) [...]. Velará este por su hacienda y de su futuro, amará su país (κτῆσεως προνοήσεσθαι καὶ τοῦ μέλλοντος καὶ φιλαγρήσειν). Enfrentará al azar y no abandonará al amigo (τύχη τ' ἀντιτάξεσθαι καὶ φίλον τε προήσεσθαι) [...] Por un amigo morirá si es preciso (καὶ ὑπὲρ φίλου ποτὲ τεθνήξεσθαι). Piensan (Epicuro y sus discípulos) que [...] la amistad se desarrolla en la necesidad. Es preciso con todo que se haya iniciado así, como sembramos la tierra (τὴν γῆν σπείρομεν); pero se apoya (la amistad) en la comunidad para satisfechos de placeres (κοινωνίαν τοῖς ταῖς ἡδοναῖς ἐκπεπληρωμένοις) (*Vita Epicuri*, X, 120).

Los descriptores precedentes ofrecidos por Diógenes Laercio, relativos a estados de estima privada y colectiva que el sabio (σοφός) no evita en su práctica, acreditan aquel supuesto de conjunción de vida privada y pública que irrumpe la hipotética hegemonía egoísta del filosofar epicúreo. Independientemente de si los pensadores griegos hicieron o no la distinción entre lo que corresponde a lo particular del hombre y lo que refiere a lo público, cierto es que las críticas de apoliticidad y descrédito a la vida social para Epicuro por parte de sus coetáneos opositores obedece a una incompreensión del reparo que el Samio

hizo acerca de los vicios de quienes ejercen la política. Mucho se ha dicho al respecto de la problemática social que asaltaba a la esfera privada de los civiles, y de cómo en esas circunstancias pensar una vida de bienestar se torna inalcanzable, empero lo que en este punto resulta significativo es que sin el tratamiento de la interioridad humana, sin una terapéutica de los intereses y creencias que, a veces, albergan obstáculos al bien esperado según el citado McOsker, no se obtendrá una comunidad de satisfechos.

Una comunidad para los satisfechos (κοινωνία τοῖς ἐκπεπληρωμένοις), la satisfacción que se equipara a los placeres (ἡδοναί) al menos como un efecto esperado del compensar los estados de posesión de bienes básicos y tranquilidad que estaban ausentes, no deja de ser un fin que incumbe a todos sus miembros aún cuando se quiere resolver los apuros de alguna de las partes. Esta es la noción que amparan algunos estudiosos, por ejemplo N. DeWitt (1964, p.67), P. Innocenti (1975, p.54), J. Annas (1995, p.56), García Gual (2002, p.34) y Lledó Iñigo (2003, p.56) al retomar la amistad como el instrumento seguro para la obtención de esas satisfacciones. No obstante, y en contraste con estos autores que aseguran de Epicuro ser un entusiasta tributario de lo particular, asumen esto comunitario por dimensión aún privada de modo que los asuntos más generales, los asuntos de la ciudad, poco interesan al fundador del Jardín so pena de los fragmentos de sus obras y de testimonios que aseguran la especial atención a una vida cívica; dimensión agente de una consecución del placer, de satisfacción o del bienestar, en mayor extensión.

La opinión tradicional ha hecho pensar que asociar amistad y placer tiene siempre un sentido egoísta para el cual anteponer el bien individual minimizando el interés de otros es, en definitiva, rehusar de la preocupación por la persona en sí misma lo que califica la virtuosidad de la φιλία. Pero la perspectiva colectiva sobre el placer por mor de introducir la satisfacción de necesidades básicas y sosiego del alma como fin común a los miembros constituyentes de las colectividades, además de señalar a este como condición sensitiva inherente a todo ser viviente, desata al placer de presunción egoísta. Ciertamente, el uso irreflexivo de medios que llevan a tal fin habla de aptitudes egocéntricas que representan al placer, aptitudes que entorpecen las acciones de por sí altruistas que hacen frente a todo contratiempo social. Pero apelar a las acciones, recursos y todo medio idóneo con el apoyo

de la razón para procurar o procurarse estados de seguridad y serenidad, perfila ser un bien al que se puede acceder de manera que, beneficiándose y beneficiando a otros, garantice el acceso a la vida particular y colectivamente venturosa de acuerdo con Brown:

[...] los epicúreos deben pensar que toda comunidad de seres humanos sería mejor de lo que es si todos sus miembros fueran sabios. Pero se requiere precaución. Existen en efecto, muchísimos modos de realizar tal comunidad de amigos. La más pura depende de la seguridad que sólo un mundo exclusivamente de sabios podría producir, pero tal mundo es una promesa milenaria. Hasta que este mundo no exista, esa comunidad de amigos debe hacer lo que sea apropiado para que, en sus circunstancias, se alcance la seguridad y tranquilidad. En la mayoría de las circunstancias, la comunidad de amigos requiere la presencia cercana de una comunidad tradicional favorablemente dispuesta para garantizar la seguridad contra los enemigos potencialmente poderosos. Por eso, los epicúreos que buscan una comunidad política ideal fuera de la polis tradicional, no pueden estar completamente separados de la política (2009, p.196).

Entender la propuesta epicúrea de una comunidad de amigos para contextos difíciles en que el cuidado del bien propio impera, aún ante la evidente desgracia de otros que están al acecho de deseos y creencias de hombres disolutos, es redimensionar la dinámica política más allá del ejercicio del poder. En palabras del mismo E. Brown, lo que puede llamarse una *κοινωνία τῶν φίλων* (comunidad de los amigos) no está separada de aquella política tradicional si bien, a tenor del supuesto de que todo cambio empieza por ella y en ella, la posible regeneración o mejora de las dinámicas de interacción depende de las acciones apropiadas a la seguridad y tranquilidad de sí mismo y de los demás. Efectivamente, tales acciones que propenden por la realización de la seguridad y tranquilidad del conjunto, seguridad y tranquilidad por cuanto expresiones de la vida venturosa que demanda de la contribución de todos y cada uno de los miembros sociales, son pensadas en perspectiva de quienes se comportan como sabios. Pero tal operación, aunque dada al querer de los civiles, mayor es la cuota de la renovación de mentalidad de estos para tal objetivo.

Por lo visto, el auxilio para con quien requiere de urgente atención por las penosas circunstancias que padece comporta no sólo un deseo de ayuda particular por parte de quien es testigo de los padecimientos de otros sino, también, de la disposición y de la capacidad del mismo particular por ofrecer alguna solución a esos apuros. No es gratuito que para tal

efecto se califiquen esas actitudes y actos que le suceden como virtuosas(os) o propiamente ejercidas(os) por “sabios”, según lo dicho por Epicuro sobre el rol que cumple todo hombre en términos de ser amigo para otros: “el sabio sufre (ἀλγεῖ ὁ σοφός), pero no cuando está agobiado él sino el amigo (στρεβλωμένος τοῦ φίλου)” (*Gnomologium Vaticanum*, 56). Por tal razón, si es de admitir cierto grado de virtud en lo útil social y privadamente dicho, no es remota la idea de una variación conceptual entre la utilidad que se obtiene del ejercicio de un deber para con otros (ὠφέλεια) y la utilidad o beneficios que vienen de la preocupación eminentemente privada por los bienes materiales sujetos a la subsistencia del género humano (χρεία), los cuales no son en nada deleznable.

Retomando aquellas nociones de obstinación en bienes privados y el oportunismo que acarrea las fingidas conductas desinteresadas de algunos individuos, son secuelas de unas inclinaciones, valoraciones o aptitudes del ánimo humano que no se debe a los bienes en sí mismos. De hecho, las prácticas políticas habituales de ciertos atenienses que tienen por base los deseos exuberantes de fama, dinero y poder, adquiridos por medios dudosos, eventos frecuentemente denunciados por Epicuro según lo escrutado en el primer capítulo acerca del retiro intelectual contra una política viciada, son los responsables de los muchos tropiezos que debilitan una vida socialmente tranquila. Así pues, del mismo modo en que los falsos juicios y vanos deseos estropean los bienes esperados como se argumenta de una salvaguarda del placer en tanto bien connatural, asimismo acontece con aquellos bienes materiales y privados en tanto que el uso del hombre sobre ellos es lo que provoca males. De aquí que, al decir de D. Clay, una vida tranquila y justa se convierte en norma ética que tiene su origen en lo más íntimo del hombre, en su propio ser:

Ambas formas de δίκη καὶ παράσσω figuran en la caracterización de Epicuro sobre el hombre justo. Ambas tienen origen en la concepción de justicia y el natural equilibrio del justo estado de las cosas, ofrecida por Solón. Pero en Epicuro el vasto contexto de la *polis* está completamente ausente; característicamente Epicuro prioriza lo individual —ὁ δίκαιος y parece haber desterrado la palabra δίκη con todas sus variaciones. Esa *ataraxia* se convierte en norma que no tiene su centro en la *polis* pero sí en el corazón humano [...] El pensamiento epicúreo se ha liberado de la *polis*, de toda organización social mayor a las κοινῶνιαι” (2001, p.37).

No es menester volver sobre la cuestión de apoliticidad que de antiguo se endilga a la figura de Epicuro y, por ende, a los argumentos que invalidan semejante idea, aunque sea una cuestión que invoque autores contemporáneos como el ya citado D. Clay, además de quienes enuncian una preocupación más o menos relacional limitada al Jardín según lo explorado en el presente apartado. Más bien, importa señalar de este carácter individual de la ética epicúrea su ineludible e importante papel en la construcción de sociedades más justas que, como ya se ha indicado, se ocupa de las intenciones y motivaciones de todo particular en tanto constitutivo primario de las comunidades o sociedades. De esta manera, la pretensión de establecer el bienestar tiene su origen en los deseos y acciones de los particulares que colaboran a dichos fines, esto es, la participación de individuos adherentes a un núcleo social caracterizado por objetivos comunes en que el apoyo de unos para con otros es un rasgo distintivo de la amistad como figura política (*filopolitismo*). Entonces, ese beneficio mutuo de los favores que hace a la *φιλία* coopera con la política.

Pero además de aquel beneficio mutuo de los favores, del apoyo de unos y otros en el ejercicio de alcanzar beneficios de interés colectivo, una cooperación para el bienestar común trae consigo la preocupación por quienes se ven impedidos en el progreso anímico relativo a los particulares que integran lo social. Este segundo rasgo distintivo de la *φιλία* que tiene vitales consecuencias para las dinámicas de interacción social, aunque tácitamente se expresa en las líneas anteriores que refieren a la indispensable colaboración del otro para evitar sucumbir a penas de mayor hondura, será objeto de extensa indagación en el acápite siguiente. Basta con reconocer, por ahora, que el cambio de mentalidad de los particulares cumple con el ánimo de liberar al particular de falsos juicios y vanas opiniones generadoras de vicios en paralelo con el discurrir los medios idóneos para hacerse una vida deseable, mas la presencia de los amigos en tal proceso de renovación favorece el afrontamiento de dificultades que se puedan manifestar. De ahí que resulte contraintuitivo y, a veces, extrema las consideraciones de apoliticidad para el Samio.

En esencia, la amistad es expresión de las más nobles y necesarias condiciones para la constitución de una sociedad estable en el sentido de hacer patente la vida venturosa. Y, pese a que del mismo Epicuro no se puede concluir un proyecto de inmediata renovación

social e institucional pues la carencia de fuentes primarias al respecto lo impiden, tampoco es absurdo colegir una consideración de asuntos y necesidades que afectaron a su contexto social en aras de ofrecer una filosofía que hiciese frente a circunstancias hostiles procuradas por los mismos seres humanos. Esta es, quizás, la distancia más tajante entre las reflexiones dadas por Epicuro y sus predecesores griegos, a saber, la mayor atención a la particularidad de los miembros sociales por ser ellos, con sus condiciones materiales y psíquicas, de los que brota el establecimiento de sociedades justas y, con esto, una redimensionalidad de lo político más allá del poder o de la institucionalidad en que la base de la vida pública no es más que las simples relaciones entre particulares. De todo ello, pensar un establecimiento del bienestar social, es un tema tan vigente como en los tiempos antiguos.

### **5.2.2. Apoyo del φίλος (amigo) en la renovación del particular.**

La participación de otros en el afrontamiento de las penas sujetas a estados de ánimo o vacíos de bienes materiales que sobrellevan algunos seres humanos, parece ser otro rasgo de la *φιλία* que Epicuro sostiene. Muchos son los indicios que ofrecen, tanto comentaristas clásicos como actuales del pensamiento epicúreo, acerca del impacto que ejerce el ambiente en el desarrollo moral de los particulares en que la ayuda, allende lo material, da razón de la responsabilidad moral a juicio de B. Farrington (1967, p. 78), A. Alberti (1995, p. 190), M. Schofield (2005, p. 234), S. Bobzien (2006, p. 226), J. Trasher (2017, p. 435), Mitsis (2020, p. 153). Incluso, desde la visión de alteridad que, en voz de los críticos de Epicuro, es naturaleza de la amistad y que este admite sin reparos, advierte de la necesidad de intervenir ante los padecimientos de los amigos con acciones que den alivio: “compartamos lo que sucede a los amigos (συμπαθῶμεν τοῖς φίλοις) no lamentándonos sino atendiéndolos (οὐ θρηνοῦντες ἀλλὰ φροντίζοντες)” (*Gnomologium Vaticanum*, 66). Pero, aún no es claro en qué medida tal rasgo de amistad cumple como función política.

Para efectos de interpretación del anterior fragmento, una cierta negativa para con los *lamentos* (θρήνοι) evocada en la conjugación al participio del verbo *lamentar* (θρηνέω) y precedido este por la partícula negativa *no* (οὐ), les sitúa expresamente en estado de inanidad en que la eficacia de acciones para la resolución de problemas se hace irrealizable.

Opuesto a esto, aparece el verbo *cuidar* o *atender* (φροντίζω) en relación con el principio de asistencia para con los impedidos de beatitud—también conjugado en participio—de modo que resolver en favor de los mismos está sujeto a acciones que se superponen a unas intenciones a veces poco funcionales. Consolida esta idea el hecho de pensar la reflexión filosófica en términos de examen de juicios, creencias y, con ello, el cambio de mentalidad para provecho propio y de otros, a consecuencia de una exhortación a poseer realmente una salud del alma (*Gnomologium Vaticanum*, 54). Mas procurar favores a otros, propio esto de unas relaciones afectivas en que asoma una mención al amigo, comporta mucho más que una labor en un círculo privado según se extrae de una atención a los demás.

Alrededor de los favores que se ofrendan unos a otros, cabe recordar el juicio del común por el cual amparar y secundar en la necesidad ingente, es un cometido que se ejecuta entre particulares con lazos afectivos reservados. Consecuentemente es de esperarse que en las relaciones humanas más privadas por motivo de afectos, simpatía y confianza, a excepción de lo que se concibe como vínculos familiares, se genere de manera fácil aquella disposición a la ayuda de la parte necesitada. No así se piensa para relaciones habituales que sobrevienen al común quehacer de los hombres, relaciones habituales que en ocasiones se ven permeadas de limitaciones para procurar algún auxilio a quien establece un contacto con otros, ya sea por sentimientos de desconfianza o resguardo de intereses propios. No obstante, el provecho que resulta de sentimientos como la compasión y solidaridad pese a que estos emergen en contextos de relaciones afectivas singulares, no significa que ellos estén al margen de relaciones menos privadas donde es indispensable instaurar las mejores condiciones de vida para todos los miembros de una comunidad.

Desde esta óptica cualquier particular que, animado por conmiseración, cede un bien correspondiente a la privación de ciertos recursos básicos para subsistencia que su vecino, por ejemplo, no posee a causa de las dificultades que propicia la inempleabilidad, trae consigo un rasgo de la amistad con consecuencias sociales. En este caso y demás afines, la utilidad y alteridad se hacen presentes en el ejercicio de ofrecer ayuda a quien lo requiere, entendido esto como un deber, pero semejante a tal criterio de alteridad vinculado a la idea de deber es lo que en Epicuro sobresale como imperativo de preocupación por el

otro. Bien vistas las cosas, las anteriores y continuas alusiones del Samio a la amistad bajo el calificativo de utilidad o favor (ὠφέλεια), proceden del sustantivo ventaja o beneficio (ὄφελος) cuyo verbo en infinitivo estar obligado a [...] o estar sujeto a [...] (ὀφείλω), habla de la condición disposicional para con los semejantes desligada de intereses egoístas. Sobre esto aparece la seguridad, un tema vinculado con la ayuda mutua en las precariedades por tratarse del origen de aquella, igual que la liberación de temores y falsos juicios:

Los miedos personales y la seguridad social son temas íntimamente relacionados [...] “Seguridad con respecto a los hombres” (KD13) es una expresión que se repite varias veces en las *Doctrinas Clave*. Y la misma idea, ocupa un lugar central en el texto más largo y temprano en el que se fijan las bases del pensar social y político epicúreo que poseemos. Se trata de un extracto del *Contra Empédocles* de Hemarco, el sucesor de Epicuro. Lo que presenta Hemarco es un relato sobre el origen del derecho que parte de una historia acerca del desarrollo de la vida en las comunidades. Vino una etapa en que las personas se unieron en comunidades porque percibieron una buena manera de garantizar la seguridad frente a las amenazas que representan los animales salvajes y los vecinos hostiles. Los miembros de estas se abstuvieron de matarse porque debilita la eficacia del grupo para lograr tal objetivo (Schofield, 2005, p.438).

¿Qué tan cierto es el establecimiento de posibles bases políticas y sociales, de ese origen de las asociaciones humanas y la necesidad de estas, por causa de un autor distinto a Epicuro como es Hemarco de Mitilene, discípulo de aquel, aunque inscrito al Jardín? Cabe mencionar que las ideas de seguridad frente a posibles amenazas para los particulares tal cual señala M. Schofield, además de concebir susodichas vinculaciones para el bienestar privado y colectivo como razón adicional por la cual se organizan las ciudades, sobresalen en las sentencias conservadas del Samio. En esta medida, no se trata de la invención de los discípulos de Epicuro<sup>19</sup> la identificación de las ciudades con fines de bienestar, en términos

---

<sup>19</sup> La hipótesis de ser la sociedad un vínculo de particulares con un fin común de salvaguarda de la vida y la sostenibilidad de la misma, se torna argumento común de los muchos adherentes a esa filosofía de Epicuro para explicar la génesis de las comunidades con propósito de bienestar desde todos y para todos. Basta con consultar la obra *De Rerum Natura* de Lucrecio (*Liber V*, 1600-1670) y los múltiples fragmentos que se conservan de la primera generación de los filósofos adscritos al Jardín de Epicuro (κήπος): los sucesores de Epicuro y líderes del κήπος (καθηγεμόνες) como el ya aludido Hemarco de Mitilene (*Ermarco Frammenti*, 34), además del autor licio Diógenes de Enoanda (*The epicurean inscription*, 56), para encontrar extensas alusiones a lo que en su momento Epicuro de Samos refirió como pacto de no perjudicar ni ser perjudicado por otros, en tanto principio de orden y bienestar social.

generales procurar una vida libre de cualquier turbación ya sea en el cuerpo o en el ánimo, más bien recurren al mismísimo Samio para desarrollar en mayor o menor extensión las ideas de su maestro. No obstante, aunque mucho de lo aquí presentado alberga no pocas coincidencias con las doctrinas políticas y sociales de pensadores previos al fundador del Jardín, el énfasis en el particular ya le hace una filosofía diferente.

Semejante preocupación por los particulares, por ese soporte de toda estructura social del cual depende el placer o buen vivir de la colectividad cuál mención en líneas previas que se exhibe en algunas sentencias de Epicuro (*Ratæ Sententiæ*, XXXII, XXXVII), no descuida la preocupación por el estado de ánimo del semejante. De hecho, retomando aquella idea de relación entre los miedos personales y la seguridad social mencionada por Schofield, apoyar en el cambio de mentalidad de quienes padecen por sus muchas limitaciones impuestas a raíz de falsas creencias y opiniones huera, comporta una forma alternativa de participación en los los sentimientos de otros. Participar en los sentimientos de otros o compartir los mismos como gusta mencionar al filósofo de Samos —entendiendo por sentimientos las muchas afecciones (τὰ πάθη) que pueden ser una consecuencia de los juicios mentados por los particulares y, por ende, liberan acciones— se tornan expresiones de la solidaridad y la compasión como valores políticos. En este sentido, la atención y el apoyo en la corrección de los semejantes si bien es medio de bien privado con incidencia social es en sí mismo un rasgo político.

Para efectos de ilustración respecto del apoyo en la corrección de los demás como un rasgo eminentemente político, no es asunto de poca importancia el hecho de conocer casos en que un ser humano atenta contra la vida de otro por poco dominio de sus impulsos, de modo que esforzarse por la reintegración social de aquel infractor a través de una intervención que trate las causas de tales comportamientos, sugiere en sí mismo un acto de utilidad política. No está lejos de este ejemplo aquella idea de la redimensionalidad de la vida política descrita en apartados anteriores en que las mejores condiciones de relación entre particulares adquiere su protagonismo o, más bien, son el fundamento de lo político en que todas las instituciones y el ejercicio del poder que de ellas deriva no son las únicas formas de concebirlo. De hecho, esa intervención para con los modos de pensar y las

conductas de otros a modo de rehabilitación por razón de inferir lo que es mejor para ellos, incluso previendo perjuicios de mayor alcance como supone las dinámicas de amistad, es cosa que evoca una sabiduría política presente en Epicuro en tanto tiene su origen en la máxima del ocuparse de los demás.

A esto se añade otras dinámicas de acompañamiento o de apoyo en la renovación de la mentalidad de otros como los consejos, en general una terapéutica de la palabra por la amonestación o crítica entre miembros de una comunidad, en que se revelan actitudes con propósito de remoción de todo sentimiento que dañe la tranquilidad (Hicks, 1910, p.184; A. Alberti, 1995, p.185; Warren 2009, p.234; O'Keefe, 2009, p.155; B. Rider, 2020, p.305). Estos y otros medios comunitarios para la realización del bienestar como se sugirió desde la meditación conjunta de los propios deseos y creencias descrita en el acápite que trató de la corrección de vida para el bien común, exhiben una utilidad en lo que asume Epicuro como verdadero objeto de felicidad cuando no se excede en lo corporal y anímicamente deseable por todos los interesados en ello. Un ejemplo adicional respecto de una corrección o crítica, lo ofrece la exteriorización del sentimiento de indignación por parte del individuo afectado dado el mal obrar de otro siendo esto, quizás, una razón de suspensión para tal acción que en últimas no repercute positivamente ni en su destinatario ni en su hacedor.

Con todo lo dicho, la preocupación por el estado de ánimo del semejante expresado singularmente en actitudes de apertura y diligencia como también en actos de asistencia en la necesidad y corrección del error moral o de opinión, son características enlazadas a la amistad que ofertan en mayor o menor medida algún efecto en el ámbito social. Lo mismo se da con la resistencia a un filosofar que, al no procurar los medios de la felicidad como es definitorio en la perspectiva del filósofo de Samos, tampoco considera la presencia del otro en el examen de lo que corresponde al fin que todos persiguen; fin que a nuestro entender se logra por la participación de todos los miembros constituyentes de las sociedades. Para tal efecto, suficiente ha sido el recordar las reiterativas exhortaciones respecto del filosofar en conjunto para retirar y reemplazar los falsos ideales por el de la estabilidad comunitaria en la realización de los mejores modos de hacerse con ella, pero en lo que refiere a las

creencias de orden religioso para la colocación de una armonía social Plutarco las sugiere como aspecto de importancia que, según el beocio, escapa a los epicúreos:

Si viajas por el mundo podrás encontrar ciudades que no tengan murallas, ni escritura, ni casas, ni riquezas (ἀτειχίστους καὶ ἀγραμμάτους καὶ ἀβασιλεύτους καὶ ἀοίκους καὶ ἀχρημάτους πόλεις), ciudades que no necesitan moneda ni sepan lo que es un teatro o un gimnasio; pero nadie ha llegado ni llegará nunca a ver una ciudad sin dioses, una ciudad que no recurra a las plegarias, juramentos, oráculos, a sacrificios por los bienes recibidos y/o conjurar males (ἀθέου μὴ χρωμένης εὐχαῖς μὴδ' ὄρκους μὴδὲ μαντείας μὴδὲ θυσίας ἐπ' ἀγαθοῖς μὴδ' ἀποτροπαῖς κακῶν). Es más, creo que se puede fundar una ciudad sin suelo que establecer o hacer que perdure un gobierno del que se haya eliminado la creencia en los dioses (πολιτεία τῆς περὶ θεῶν δόξης ὑφαιρεθείσης). Tal base y fundamento que mantiene unida a toda comunidad y legislación (τοῦτο μέντοι τὸ συνεκτικὸν ἀπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα καὶ βάθρον), los epicúreos la destruyen [...] Y, como acuciados por una fuerza vengadora, admiten que cometen un terrible crimen confundiendo las normas establecidas y aboliendo las disposiciones legales (συγχέοντες τὰ νόμιμα καὶ τὰς διατάξεις τῶν νόμων ἀναιροῦντες) para que no tengan siquiera posibilidad de perdón (*Adversus Colotem*, 1125d-f).

La creencia en los dioses (ἡ περὶ θεῶν δόξα) o sentimiento a los dioses (ἐμπαθεῖς πρὸς τὰ θεῖα) según evoca el citado Plutarco, comporta un rasgo adicional para la unidad de las ciudades bien constituidas, rasgo que desde la esperanza por bienes futuros influye en las muchas acciones que se suponen conducen a tal propósito. Ahora bien, la denuncia para con Epicuro por la ruptura alrededor de lo que se presenta como fundamento de la deseada unidad o pacto colectivo, adicional la tácita admisión de normas que regulan a un sistema de creencias con manifiesta incidencia en las conductas de los miembros sociales que hacen de los epicúreos contradictores en su mismos supuestos, se torna amañada. Si bien, las menciones a la religiosidad de los pueblos que a través de los tiempos procura la identidad de opinión, los fines compartidos y la congruencia de acciones frente a los aconteceres que circundan la vida de los particulares y todo núcleo social, es juicio del que el Samio no se separa. Así pues, la bienaventuranza y el desinterés de la divinidad por inmiscuirse en las decisiones humanas son motivo y referente de acción para el bien concreto.

De hecho, la bienaventuranza de los dioses (*Ratae Sententiæ*, I) y el desinterés de estos por inmiscuirse en decisiones humanas, en otras palabras: “estúpido pedir a los dioses

lo que uno es capaz de procurarse (μάταιόν ἐστί παρὰ θεῶν αἰτεῖσθαι ἅ τις ἑαυτῷ χορηγήσαι ἰκανός ἐστί)” (*Gnomologium Vaticanum*, 65), son medidas argumentativas que se toman frente a la perniciosa y peligrosa creencia de ser los dioses causantes de males. Bajo esta perspectiva, la idea de que la divinidad no es necesaria para aquellos asuntos cuya responsabilidad humana es innegable perfila, según lo visto en el acápite correspondiente al control sobre los miedos y deseos, un recurso terapéutico para ciertas mentalidades que por afecciones de temor se incapacitan al despliegue de las posibilidades de la buena vida. Este miedo a los dioses que perturba el estado de ánimo y, por ende, corroe el comportamiento, demanda de una atención en que el particular aquejado por tal dificultad y la participación de otros en la reorientación de aquel no es insignificante, sobre todo, cuando se trata de transmitir creencias verdaderas y útiles al bienestar colectivo.

Es claro, por todo lo dicho, que pensar lo divino en y desde Epicuro más que crítica al sistema político-religioso de una colectividad, lleva a resignificar lo que ello implica en su sentido práctico y no, como sugiere Plutarco, un desasimiento del mismo. Pero, aunque este filósofo relaciona los efectos negativos de un contexto conflictivo en que la fijación a réditos de dominio y posesiones de riqueza envilecen los propósitos de una buena vida colectiva, no alcanzó ello para que sus adversarios tuvieran un mínimo sentimiento de reverencia. Para simplificar, recuérdese lo que puede llamarse recta comprensión de los dioses la cual, desde un ejercicio de disquisición política, no es más que la dotación de un sentido práctico en que lo perfecto, lo bueno y provechoso para el particular y el común son alcanzables. De modo que los estados de sosiego como se deduce de la bienaventuranza que es de naturaleza divina, se alcanzan en la ejecución de las acciones y disposiciones que subyacen a los sentimientos de amistad superando el odio, la envidia y desprecio atenuantes de provecho común frecuentes entre las gentes.

Entre las formas de vida que se han de evitar ya que son impropias de hombres sabios como describe Epicuro, según lo presenta Diógenes Laercio en su *Vita Epicuri*, son las que admiten disposiciones de ánimo (διαθέσεις) como las enunciadas envidia, desprecio y odio (φθόνος καὶ καταφρόνησις καὶ μῖσος) (X, 117). Semejantes disposiciones causantes de los daños cuya responsabilidad está en los seres humanos (βλάβας ἐξ ἀνθρώπων), se

retienen cuando los sentimientos de solidaridad, de diligencia y apoyo de unos para con otros de cara a necesidades materiales y anímicas se priorizan. Solo desde entonces, este beneficio mutuo de los favores y ayuda presta a la corrección de otros que hacen a la amistad, cooperan con la vida política pensada desde mejores condiciones de interacción humana para el bienestar común. De allí que, si es de entender la *φιλία* como un valor político puede ser por los efectos sociales que ella genera, pero lo que se concibe desde tal como lo justo, trato igualitario y relaciones amenas en tanto valores adicionales, son rasgos que se desprenden de la amistad políticamente tratada por Epicuro.

### **5.3. El sentido de comunidad desde la amistad.**

Si la amistad ofrece seguridad y confianza, tal como se ha dicho en líneas precedentes, lo más conveniente para una comunidad es que se propenda por la amenidad en las relaciones que le caracteriza. Por amenidad se ha de entender la realización de las mejores condiciones para el bienestar común, bienestar tal que se traduce desde la óptica de Epicuro como placer (*ἡδονή*), pero anclado a un ejercicio de la razón que procura el examen de las acciones, de recursos y todo medio idóneo para la satisfacción de necesidades básicas y la consecución de estados de sosiego en los seres humanos. Tentativo y no desacertado es pensar que esto lo desarrolló Epicuro como respuesta al hostil ambiente en que las crisis y desorientaciones sociales, tan típicas del tiempo como describe Arriano de Nicomedia (*Alexandri Anabasis*, I, 10) y Diodoro de Sicilia (*Bibliotheca Historica*, XVIII, 17, 8-18, 3), afectan al plan de vida pacífica sólo posible en el reconocimiento mutuo, la confianza bilateral y la apertura a quien desea hacerse con los medios para tal fin. Mas preguntarse por las condiciones para la seguridad y confianza bajo criterio político, no es trivial.

Dice el filósofo Samio que, para efectos de imperturbabilidad, la justicia colabora con ella: “el gran fruto de la justicia es la imperturbabilidad (*δικαιοσύνης καρπός μέγιστος ἀταραξία*)” (*Incertæ sedis Fragmenta*, 80). Incluso, para efectos de bienestar, toda norma es justa siempre y cuando sea útil para el trato entre los ciudadanos: “las normas establecidas como justas lo fueron cuando sirvieron a la comunión mutua de los conciudadanos (*ὅτε συνέφερον εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων*), pero no lo fueron

cuando no contribuyeron a dicha relación (ὄτε μὴ συνέφερον)” (*Ratæ Sententiæ*, XXXVII). Particularmente, el uso del imperfecto para el verbo συμφέρω (ser provechoso o útil) que se visualiza en el fragmento citado y se vincula a la legislación de por sí justa dentro de las dinámicas de asociación humana, parece conceder un dato de hecho de manera que desde los albores de la formación de comunidades lo útil trasvasa los modos de operar de las mismas en todos los tiempos. Dicho así, la unión o relación de particulares que hacen a la comunidad toma por motivo de su erección lo provechoso para todos.

Como es manifiesto, por lo mucho planteado acerca de la utilidad pública de la φιλία, la comunidad constituida por particulares (κοινωνία τῶν συμπολιτευομένων) puede tomar de aquel beneficio mutuo de los favores y de la renovación del particular en sus más confusas y erradas nociones de los sucesos que acaecen en su entorno, medios que ofrecen provecho. En otras palabras, la diligencia y apoyo de unos para con otros frente a los vastos menesteres materiales y anímicos de las gentes significan una evidente y forzosa forma de hacerse con el supuesto deseo, de toda comunidad, por la satisfacción de unas necesidades básicas y sosiego anímico para sus miembros. Sin embargo, aunque cierto, esta ausencia de dolor y estabilidad de la carne como se reseña al placer para el que los censores coetáneos de Epicuro advierten inestabilidad y disipabilidad, verbigracia el ya citado Plutarco en boca de su amigo Teón, se torna inalcanzable en tanto genera más alteraciones que estados de quietud (*Non posse suav.*, 1087d-f; 1089d), peor aún si se fusionan las satisfacciones con virtudes sociales, como lo justo, siendo dependientes de las circunstancias:

La única característica universal que pertenece a lo justo es el hecho de que, en todas sus manifestaciones, es algo útil en las relaciones sociales [...] Diferente de la justicia natural es la justicia particular de los epicúreos. Esto se debe a que, pese a tener en sí carácter objetivo, no es inmutable pues cambia por las circunstancias [...] Como esta participa del modo de ser relativo, entonces lo justo es real como son reales las cosas que son por naturaleza en tanto mutables y particulares. Es mutable y particular en la forma en que lo es el *nomos idios* por razón de que es producto de las circunstancias que difieren y cambian con el tiempo entre sí. Así, la particularidad de la norma o acto justo es consecuencia de la particularidad de las circunstancias que hacen justa a esta acción o norma: es una consecuencia del modo de ser relativo de la cosa justa. Si esto es reflejo de su objetividad, lo justo es reflejo de lo real (Alberti, 1995, p.195).

Frente a semejante particularización de la justicia, de modo como la norma también se particulariza por circunstancias propias del ambiente social, manifestar condiciones universales de realización para las mismas difícilmente podría darse. De hecho, la norma y lo justo que en ella se intenta salvaguardar es un aspecto general de la humanidad que compete a cada sociedad independientemente de sus singularidades, y esto Epicuro lo reconoce si bien como lo descifra A. Alberti del filósofo de Samos, los tratos de unos para con otros o las asociaciones entre muchos reguladas por la normatividad es actividad obligada de toda sociedad. Pero, las formas en que tal normatividad y nociones de justicia se comprenden y se aplican en contextos sociales distintos no son similares para cada uno de esos contextos, en otros términos, los sucesos propios de un país determinado hacen que una misma cosa no sea justa para otros (οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι) (*Ratae Sententiae*, XXXVI). Mas si esto comporta una premisa axiomática para el pensar de Epicuro, lo cierto es que el fin del placer resulta permeado por la relatividad.

Sólo por esa relativización, como se ha dicho, que envuelve la vida libre de dolores y penas en dimensiones no sólo somáticas sino también psíquicas, justificaría la crítica contra Epicuro de Plutarco al respecto de un inconsecuencialismo hedónico.<sup>20</sup> Por ello, esos rasgos de inestabilidad y disipabilidad del placer (οὐ βέβαιον καὶ διάχυτος) según lo dicho por el beocio que alcanzan al hombre estados de intranquilidad al suponer la imposibilidad de hacerse a mejores condiciones para una vida feliz, alberga un estado quimérico. Un contraste con ello se advierte en la *conditio naturæ* de la ἡδονή con la que Epicuro aseguró su carácter universalizable ya que se trata de un efecto sensitivo inherente a todo hombre, aunque las necesidades por reparar y deseos por cumplir son distintos entre particulares.

---

<sup>20</sup> La ἀρετή (traducida por *virtud*) tan defendida por el fundador de la Academia, y por posteriores pensadores afiliados a sus doctrinas como el citado beocio Plutarco, se convierte en lo más deseable, la condición apta para el abastecimiento de satisfacciones por cuanto estas no pueden ser el bien absoluto. Es claro que para Epicuro el principio y fin de la vida feliz es el placer (ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος) (*Ad Menoeceum*, 128), pero la factible incongruencia entre deleites y deseos al no coincidir, hace inalcanzable al placer. Buen ejemplo de ello lo ofrece el impulso de los seres humanos para desear lo que en últimas provee repugnancia, incluso el asimiento con cualquier gozo cuya identificación con el bien es huera pues no lleva a una satisfacción real. En esa medida los platónicos, pero en especial el mismísimo Platón, dirán que los gozos pueden tener efectos vergonzosos (αἰσχρὰ συμβαίνοντα) (*Gorgias*, 494c-495b). Un vasto desarrollo de lo aquí descrito, se puede consultar en el trabajo monográfico *Perspectivas éticas del concepto placer. Un contraste entre Aristipo y Epicuro* (2020, pp.26-32).

Pero, en el caso de las alteraciones de estados de quietud para el que una posibilidad de no lograr el sosiego esperado se debe a juicios y acciones desacertadas, alcanza una solución en el tratamiento de los mismos con objeto de la recta satisfacción de deseos que se torna la mayor razón para hacer frente a las críticas plutarqueas.

Por otra parte, ni el carácter particularizante de las circunstancias y necesidades de las comunidades concretas desdican los fines comunes, ni el estado de tranquilidad como fin que se presenta común desconoce la singularidad de los menesteres condicionados tanto por las disposiciones del particular como por las circunstancias que padece. Efectivamente, un cubrir necesidades básicas de alimentación y vivienda no es un requerimiento de unos pocos como podría pensarse de quienes cuentan con escasos recursos, sino que atañe a todo hombre y mujer por mor de su condición corporal de modo que es necesidad colectiva incluso cuando una eventual carencia cala en quienes son poseedores de ellas. Además, una reclamación por ambientes exentos de violencia para lo que se considera un deseado estado de tranquilidad en la sociedad, no solo involucra a unos afectados por esa circunstancia sino también a todos los miembros sociales de modo que se convierte en otra necesidad común. Dicho esto, para Epicuro las situaciones concretas son signos que pueden guiar tanto en las elecciones como en decisiones favorables según G. Roskam:

Una característica llamativa del pensamiento filosófico de Epicuro es el sentido de la calificación [asignar categorías de bueno y malo a la acción]. Epicuro sabía muy bien que toda elección y decisión se toman en las circunstancias concretas, y ahí la φρόνησις del individuo es de importancia. El buen juicio y el sentido común son más útiles que las perspectivas filosóficas. Esto no quiere decir, por supuesto, que las intuiciones carezcan de importancia para una terapia adecuada de deseos vanos (y miedos irracionales). Es claro que la φρόνησις está completa por la φυσιολογία, pero en la vida cotidiana aquella es una posesión más preciosa. Así, la filosofía de Epicuro está impregnada de un realismo sobrio. Es una forma de pensar con mente abierta que muestra aprecio por la evaluación precisa de unas situaciones concretas. Se concluye, entonces, que Epicuro no fue insensible (2020, p.167).

La insensibilidad, como lo precisa el helenista Roskam, está a la base de la no estima por los múltiples acontecimientos que afectan a los seres humanos y que, en últimas, aqueja a toda la comunidad. Cabe recordar aquellos testimonios ofertados por la doxografía

acerca de los gestos altruistas de Epicuro para con los suyos y la invitación que este hace a un público más amplio —de aquí la adherencia de otros a una praxis de la *φιλία* arbitrada en el Jardín— a ocuparse de los demás, además de sus reiterativas exhortaciones a vivir del mejor modo posible, en tanto aspectos de la amistad tal cual se ha manifestado. Y, aunque aspectos como los descritos sirven a la convivencia, lo más dicente de ello es el enfoque circunstancial de una filosofía desde la que se advierten las más grandes dificultades a nivel de colectividad con proyección de solución para pensar y realizar las mejores condiciones de vida. Todo ello de cara a un contexto en que la adquisición de riquezas, de *status* y poder político de acuerdo con David Hahm (2005, p.460) y P. Garnsey (2005, p.403), se anexa al recurrente problema de la guerra según lo descrito por Arriano y Diodoro.

Una posibilidad de adquisición de la seguridad social desde la guerra solo cuando ella comporta un medio de defensa para preservar el orden y tranquilidad de los miembros de la ciudad,<sup>21</sup> es una idea que desde el citado D. Hahm parece afincarse en la mentalidad del común. Aún así, no se evitan las pérdidas materiales y de estabilidad anímica por ser esta ejercida sobre los hostigadores si bien se trata de efectos inevitables de la misma, aún cuando su propósito sea la búsqueda del bienestar de los pueblos, la plena realización de los miembros de toda la comunidad entendida como realización de la seguridad social. Por el contrario, y al parecer del Samio, la deseada seguridad en camino del bienestar colectivo tiene su raíz en el entendimiento y ejecución del cambio o renovación de una mentalidad de posesión y belicosidad extrema que poseen muchos. Con lo dicho, no se colige un plan de directa intervención sobre los modos de pensar de la clase dirigente y civil, aunque este puede ser un efecto al cambio inicial de los particulares ya que para el filósofo de Samos el vivir feliz requiere de vías alternas al ejercicio de la violencia para con otros.

---

<sup>21</sup> Una defensa de la guerra (*πόλεμος*) como un medio para hacerse a la paz y al orden de las *πόλεις* (ciudades griegas), es tesis generalmente admitida por los pensadores del tiempo, tesis que parece acoger tanto Platón como su discípulo Aristóteles. Platón dice que el que atiende a la felicidad de la ciudad y de los individuos no sería buen político (*πολιτικός ὀρθῶς*) si sólo mirara a la guerra exterior (*ἔξωθεν πολεμικά*). Pero tampoco sería legislador auténtico (*ἄν νομοθέτης ἀκριβής*) si no legislara las cosas de la guerra para la paz (*μὴ χάριν εἰρήνης τὰ πολέμου νομοθετοῖ μᾶλλον*) (*Leyes*, I, 628d). Aristóteles dirá que la guerra está por mor de la paz (*πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν*) (*Política*, VII, 1333a 35).

Una renovación de los particulares constituyentes de lo social, renovación tal cual pensada por S. Bobzien en términos de reestructuración de mentalidad en que la moral es lo esencial (2006, p.222), depende tanto de las influencias a las que se ven expuestas todas las personas como, también, de la educación condicionada por las circunstancias sociales. De aquí se desprende una preocupación directa por la capacidad reflexiva del particular frente a los distintos ofrecimientos de hacer en la vida lo que favorezca a sus propósitos, a sus deseos, entendiendo que los particulares son soporte de toda estructura social y esos deseos influyen directa o indirectamente en el buen vivir de la colectividad. Desde esa óptica, una educación e influencia de personas dadas al control de pasiones y deseos es una etapa de mejora personal, con repercusiones colectivas, que orienta en la selección del recurso material o psíquico capaz de ofrecer un provecho real sin que la avidez entorpezca la posibilidad de ayudar a quien lo requiera. Y, a consecuencia de ello, el provecho común de los miembros sociales se efectúa según el fundador de la escuela del Jardín:

Una vida libre no puede llegar a poseer muchas riquezas (ἐλεύθερος βίος οὐ δύναται κτήσασθαι χρήματα πολλὰ), porque estas no son fáciles de alcanzar sin dar cabida al servilismo de la multitud o de los poderosos (θητεία ὄχλων ἢ δυναστῶν), sino que es dueña de toda clase de bienes en abundancia. Si por azar tuviera muchas riquezas, las administraría fácilmente para conseguir la benevolencia del prójimo (τὴν τοῦ πλησίων εὖνοιαν διαμετρήσαι) (*Gnomologium Vaticanum*, 67).

La sentencia anterior que ilustra la vida libre (ἐλεύθερος βίος) como condición de una vida venturosa con otros al referir la consecución del favor de quien me es cercano, de quien hace parte de una misma comunidad (τοῦ πλησίων εὖνοια), enuncia el carácter moderado de las prácticas y recursos que son necesarios al interior de la colectividad para una vida amena. Ya se ha mencionado que el sentido de amenidad en perspectiva social implica la realización de las mejores condiciones para el bienestar común, bienestar que se traduce como placer (ἡδονή) pero anclado a un ejercicio de la razón que procura el examen de los medios para la satisfacción de necesidades básicas y el logro de los estados de sosiego. Y pese a que muchas sentencias de Epicuro evocan la sobriedad en la adquisición de bienes materiales, no obstante la sentencia inmediatamente referida completa el discurso de vida morigerada con una consecuencia perjudicial para la deseada amenidad en el

colectivo: la vida servil. En este contexto, el servilismo (θητεία) refiere a una atención desmedida por lo propio y desestima la atención en favor de otros.

Lo cierto es que procurar el bienestar de la colectividad, y esto en casos concretos que requieren soluciones inminentes, demanda del auxilio para con quien requiere de atención por causa de unas eventuales circunstancias que se padecen. Pero ello comporta no sólo un deseo de ayuda por parte de quien es testigo de los padecimientos de los demás sino que, también, depende de la disposición y de la capacidad del particular por ofrecer alguna solución a esos apuros. Esto es lo que se descubre de una filosofía cuyo principal interés es la efectiva realización de lo conveniente para sí y lo útil para otros en tanto objeto de las asociaciones, de aquel pacto de favorecer y ser favorecido como principio que hace a las sociedades conforme con lo ideado por el fundador del Jardín. No es gratuito, entonces, que frente al fenómeno de fragmentación de la vida política y de la convivencia civil tal cual suponen unos conflictos de intereses que malean todo tipo de relación y de favorecimiento para cada una de las partes del colectivo, se conciba a la distribución de riquezas conforme a la disponibilidad de cada uno como un medio para la construcción social.

En conclusión, si se trata de generar ambientes de confianza y seguridad (πίστωμα καὶ ἀσφάλεια) para los miembros de toda comunidad, es indefectible la participación de estos en el apoyo de los carentes de estímulo para renovar su pensar y la concesión de favores a los necesitados de recursos. Esto es lo que sucede cuando los objetivos comunes son materializados desde opciones concretas que exhiben su posibilidad de ejecución, y no desde la defensa de principios carentes de contenido en tanto no son puestos en práctica pues, para Epicuro, lo importante es “no parecer que tenemos salud (οὐ τοῦ δοκεῖν ὑγιαίνειν) sino tenerla realmente (τοῦ ἀλήθειαν ὑγιαίνειν)” (*Gnomologium Vaticanum*, 54). Entonces, la comunidad se debe a la participación en el afrontamiento de penas anímicas y/o materiales que aquejan a algunos seres humanos que, como rasgo de la φιλία, coopera en el bienestar común por necesidad de concreción de actos que no se recluyen en teorías. Después de todo, la concreción de acciones en favor del particular y de todo constituyente de la colectividad representa a la amistad como figura política (*filopolitismo*).

## 6. CONCLUSIONES

Más allá de ser la amistad un sentimiento de afecto intimista, no está lejos de extenderse a las relaciones de tipo político en que preguntarse por las mejores condiciones de interacción entre los miembros de una comunidad o sociedad es su labor. Este es el modo de pensar una *φιλία* colectiva en que las dinámicas de ayuda mutua, las cuales personifican lo que por justicia es propio de cada miembro social para la estabilidad del común según el filósofo de Samos, y el buen carácter de tales miembros que debe primar en las relaciones para encarar circunstancias difíciles y atender la preocupación del semejante, comportan sus rasgos más esenciales. No es invención epicúrea aquel interés por ofrecer condiciones de desarrollo a los particulares y a la sociedad a la que pertenecen, pero la preeminencia de un cuidado íntimo que explora en las elecciones, evitaciones y reflexiones personales un preámbulo a la *vita civilis* inserta una gran diferencia con la tradición clásica griega. En consecuencia, el aporte de Epicuro a lo que se conoce por amistad cívica, en nuestros términos amistad colectiva, empieza por la mejora del carácter de los miembros de la sociedad.

Dicha mejora de carácter contempla, desde Epicuro, un apremiante control sobre los miedos y la necesidad de eliminación de vanos deseos si bien se trata de condiciones de todo hombre necesarias para el logro de satisfacciones propias y de indudable repercusión en las interacciones con otros. Desde esta perspectiva, no es alivio para una persona turbada por males en su existencia que un individuo, con interés de ayudar, esté afectado por la creencia en el mal que otorgan las divinidades; se trata de una falsa idea que estropea las aspiraciones a una vida sosegada como puede pensarse del bienestar privado y colectivo. Por eso, y quizás a raíz de lo dicho, Epicuro advirtió cuidarse de “no hacer nada en la vida que de miedo en caso de ser conocido por el prójimo (εἰ γνωσθήσεται τῷ πλησίον)” (*Gnomologium Vaticanum*, 70), la consecución de una buena vida depende de la prevención para con males futuros desde el rehusarse a las presunciones de verdad o las falsas nociones de goce que pululan en la colectividad. Así, no solo lo exterior es lo que perjudica al ser humano si bien sus disposiciones internas pueden ser más perjudiciales.

Con todo lo dicho en este escrito respecto de la caracterización de la amistad como un valor político desde Epicuro, el inicial interés por exponer una interpretación alterna a muchas de las célebres críticas a la filosofía de este desde Plutarco y Cicerón, descubrió ciertos detalles que a nuestro entender eludieron tales objetores. Fundamento de ello fue el llamado a separarse de los muchos (ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν) (*Ratae Sententiae*, XIV), liberarse de los asuntos políticos (πολιτικά δεσμοτηρίου) (*Gnomologium Vaticanum*, 58) y vivir ocultamente (λάθη βιώσας), siendo esta última sentencia endosada al filósofo Samio (*De latenter viv.*, 1128a). Lo cierto es que, pese a esos enunciados, el distanciamiento preconizado por el filósofo en cuestión es la loa a un retiro para con creencias y apetencias del vulgo que son perjuicio a la reflexión sobre los propósitos y actos que pueden acarrear males para el mismo particular y otros. A esto se anexa el buen trato para con sus familiares y amigos, entre los que se cuentan mujeres, esclavos y extranjeros, además de las relaciones con funcionarios públicos por lo que lo social no le es indiferente.

De esto se puede argüir que las relaciones humanas, lo que esencialmente hace la vida política, se torna un componente del pensamiento del Samio cuyo finalidad no es más que un procurar los bienes básicos de subsistencia y la serenidad anímica de cada uno de los miembros de una comunidad o, en sentido más general, la sociedad. Es claro que la vida libre de cualquier turbación ya sea en el cuerpo o en el ánimo del particular (ἀπονία καὶ ἀταραξία), esto es, placer equivalente a bienestar (εὐδαιμονία), es una *conditio naturalis* la cual resulta del resarcir menesteres básicos y del control sobre unos deseos no provechosos. Mas en el trato de la amistad, en tanto rasgo ineludible para el constructo social, se hace posible la realización de ese objeto común, es decir, la ayuda mutua de los favores y el acompañamiento a quien desea cambiar su estilo de vida como señales de la φιλία son vitales cuando existen situaciones que dañan a todos. En efecto, Epicuro llamó la atención sobre la capacidad reflexiva de todo ser humano de manera que por el análisis y la elección de lo propicio al bienestar común se hiciese frente a los conflictos.

Ahora bien, las comprensiones individualistas por algunos comentaristas clásicos e intérpretes actuales del pensamiento de Epicuro descuidan rasgos de mucha importancia que, para efectos de este trabajo, desvirtúan la antigua idea de apoliticidad epicúrea. Por

una parte, si una réplica a las costumbres y las creencias sociales del tiempo caracteriza al pensamiento epicúreo, sólo el cultivo de una comunidad que se excluye de aquella viciada se hace medio para contrarrestar los efectos negativos contra una vida feliz (Hicks, 1910; García Gual, 2002; G. Roskam, 2007; O'Keefe, 2010; Christensen, 2020; M. Divenosa, 2020). No obstante, y de cara a la idea de aversión a la vida social, tal argumento contrasta con las muchas sentencias del Samio y testimonios que Diógenes Laercio posee del mismo al referir el interés de este por establecer vínculos fuera de lo privado, dando espacio a hombres y mujeres inicialmente desconocidos para él mismo. Por otra parte, si la vida política se entiende como ejercicio del poder de las instituciones, no es eso lo que Epicuro dice cuando sitúa los comportamientos humanos en la base de lo social.

De hecho, esa sabiduría política que se presenta en este filósofo bajo el criterio de comportamientos humanos es el motivo para pensar mejores condiciones en las relaciones de los miembros sociales que buscan bienestar. Por esa razón, la ya descrita ayuda mutua para favorecer a quien carece de recursos, el involucramiento de aquellos excluidos social, política e intelectualmente, y una exhortación a la vida autárquica en que el control de los miedos y la necesidad de eliminación de vanos deseos se ofrece por una prevención al daño que puede el particular procurarse a sí mismo y a los demás, son elementos que de alguna forma impactan socialmente. Esta visión pragmatista del hecho social, quizás, fue lo que ayudó a Epicuro a pensar formas más concretas de afrontar las múltiples problemáticas de su tiempo: conflictos internos y externos padecidos y procurados por sus contemporáneos que requieren de medidas ante el sufrimiento que causan. Al final de cuentas, ese modo de comprender los hechos del momento no está lejos de los sucesos que actualmente embargan a las sociedades; comprensión tal que puede brindar opciones de solución.

Para futuros estudios sería conveniente analizar con más detalle la cualidad política de la *ἡδονή*, o del placer como se traduce aquel vocablo griego, pues aunque principio y fin de la vida venturosa según el fundador del Jardín ya por ser sensación connatural a todo ser viviente, ya por ser objeto de deseo de todo hombre, no es claro cómo se sortea la dificultad de ser a la vez el goce la justificación para malos propósitos. Basta con recordar el impulso de los hombres para desear lo que provee insatisfacciones, lo que por mor del goce no

necesariamente genera satisfacciones a futuro y, por ello, un respaldo a la crítica plutarquea y ciceroniana que impugna la idea de ser los deseos naturales garantía del placer, para que en este mismo no se encuentre deseo o acto noble en favor de los demás, en favor de los asuntos que competen a la ciudadanía. Además de esto, un aporte adicional al talante político del filosofar del Samio que tácitamente ha sido sugerido por ciertos intérpretes (B. Farrington, 1967; J. Aoiz, 2004; Schofield, 2005; J. Thrasher, 2013; P. Morel, 2014; Mitsis, 2020), está en el *modus vivendi* que llevaban los epicúreos.

En definitiva, el modo de vida que para ellos representó una vida pacífica y una convivencia amena en torno al maestro tuvo su forma de ser en el reconocimiento mutuo, la confianza bilateral y la apertura a quien desea hacerse con los medios necesarios para el gozo. Nada más estos aspectos enunciados comportan características de la amistad que, por su proyección en relaciones no necesariamente dadas en el círculo afectivo más íntimo de un particular, hacen lo político; *vita civilis* que a ejemplo de Cubo Ugarte proponemos como asunto claramente establecido en las obras que se conservan de Epicuro y que tuvo resonancia en sus cuantiosos seguidores (2010, p. 92). Y si bien el autor heleno en cuestión alabó la *φιλία* como un aspecto primerizo de la vida social, es porque esta no puede pensarse sin el establecimiento de unas mejores condiciones de relación entre miembros, a saber, la práctica de no dañar ni ser dañado y el hecho de preocuparse por el otro. Mas si el Samio redujo esas prácticas a una comunidad sustraída de la civil, ¿qué impide que estas sean trasladadas a una vida social o relaciones de mayor alcance?

## 7. REFERENCIAS

- Alberti, A. (1995). Epicurean theory of Law and Justice. En A. Laks & M. Schofield (Eds.). *Justice and generosity. Studies in hellenistic social and political philosophy* (pp.161–190). Cambridge: Cambridge University Press.
- Annas, J. (1995). *The morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. (2011). *Intelligence virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Aoiz, J. (2004). *La filosofía política de los epicúreos*. Caracas: Editorial Teseo.
- Bobzien, S. (2006). Moral responsibility and moral development in Epicurus philosophy. En B. Reis & S. Haffmans (Eds.), *The virtuous life in greek ethics* (pp. 206–229). Cambridge: The Cambridge University Press.
- Brown, E. (2008). Contemplative withdrawal Hellenistic age. *Philosophical Studies*, 137, 79- 89. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-007-9164-2>
- Brown, E. (2009). Politics and Society. En J. Warren (Ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism* (pp. 179-196). Cambridge: Cambridge University Press.
- Castel Lucas, G. (2017). La carne, cuerpo y política: la revolución epicúrea. *Res publica*. 20(3), 561-579. DOI: <https://doi.org/10.5209/RPUB.57501>
- Clay, D. (2001). *Paradosis and survival. Three chapters in history of Epicurean philosophy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Clay, D. (2009). The Athenian Garden. En J. Warren (Ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism* (pp. 9-28). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cicero. (1915). *De Finibus Bonorum et Malorum*. (Comp. Th. Schiche). Lipsiæ: Teubneri.
- Cicerón. (1987). *Del supremo bien y mal*. (Trad. V. J. Herrero Llorente). Madrid: Gredos.

- Christensen, A. (2020). Epicureans on friendship, politics and community. En K. Arenson (Ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic philosophy* (pp. 307-318). New York: Routledge Taylor and Francis Group.
- Cooper, J. M. (1999). *Reason and emotion. Essays on ancient moral psychology and ethical theory*. New Jersey: Princeton University Press.
- Cubo Ugarte, O. (2010). Hacia un cuidado de sí: Epicuro. *Endoxa: Series Filosóficas*, 25, 89 -102. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.25.2010.5228>
- DeWitt, N. (1964). *Epicurus and his Philosophy*. Minneapolis: University Minnesota Press.
- Dimas, P. (2019). Pleasure and the human good in Epicurus. En V. Caston (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (pp. 309-340). Oxford: Oxford University Press.
- Diodoro Sículo. (2014). *Biblioteca Histórica*. (Trad. de J. P. Sánchez). Madrid: Gredos.
- Diogenes Laertius. (1925). *Lives of the Eminent Philosophers II*. (Trad. de R. Hicks). New York: Harvard University Press.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. (Trad. C. García Gual). Madrid: Alianza Editorial.
- Divenosa, M. (2020). Sabiduría y apoliticidad en el pensar de Epicuro. *Anales de Filología Clásica*, 33(1), 101-112. DOI: <https://doi.org/10.34096/afc.i33.9588>
- Englert, W. (2020). The voluntary action and responsibility. En Ph. Mitsis (Ed.) *The Oxford Handbook of Epicurus* (pp.123–137). Oxford: Oxford University Press.
- Erlor, M., & Schofield, M. (2002). Epicurean ethics. En K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld & M. Schofield (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy (642–674)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Erlor, M. (2020). *Epicurus. An introduction to ethics and politics*. Basel: Schwabe Verlags.
- Epicuro. (1960). *Opere*. (Trad. de G. Arrighetti). Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Epicuro. (1994). *Obras*. (Trad. de M. Jufresa Muñoz). Barcelona: Editorial Altaya.

- Farrington, B. (1967). *La rebelión de Epicuro*. (Trad. de J. Cano Cuenca). Barcelona: Laia.
- Flavio Arriano. (1982). *Anábasis de Alejandro Magno*. (Trad. de A. Guzmán & A. Bravo). Madrid: Editorial Gredos.
- García Gual, C. (2002). *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Garnsey, P. (2005). Hellenistic and Roman Periods. En C. Rowe, M. Schofield, S. Harrison & M. Lane (Eds.), *The Cambridge History of Ancient Greek and Roman Thought* (pp. 401–414). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hahm, D. (2005). Kings and Constitutions: Hellenistic theories. En C. Rowe, M. Schofield, S. Harrison & M. Lane (Eds.), *The Cambridge History of Ancient Greek and Roman Thought* (pp. 457–476). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hicks, R. (1910). *Stoic and Epicurean*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Innocenti, P. (1975). *Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Konstan, D. (1997). *Friendship in the Classical World*. Cambridge: University Press.
- Konstan, D. (2006). The Epicurean passions and the good life. En B. Reis & S. Haffmans (Eds.), *Virtuous life in Greek Ethics* (pp.194–205). Cambridge: University Press.
- Lledó Iñigo, E. (2003). *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Madrid: Editorial Taurus.
- Mas Torres, S. (2018). *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- McOsker, M. (2020). The medicine of salvation. En K. Arenson (Ed.) *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp.319–330). New York: Taylor and Francis Group.
- Mitsis, Ph. (1988). *The Epicurus Ethical Theory. Pleasures of Invulnerability*. Ithaca: The Cornell University Press.
- Mitsis, Ph. (2020). Friendship. En Ph. Mitsis (Ed.), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism* (pp. 138-154). Oxford: Oxford University Press.

- Morel, P. M. (2014). Epicurus' garden: the ethics and politics. En J. Warren & F. Sheffield (Eds.) *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* (pp. 469–481). New York: Routledge Taylor and Francis Group.
- Németh, A. (2017). *Epicurus on the self*. New York: Routledge Taylor and Francis Group.
- Németh, A. (2020). Epicureans on teleology and freedom. En K. Arenson (Ed.), *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 224–235). New York: Taylor and Francis.
- Nussbaum, M. C. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en el helenismo*. (Trad. de M. Candel). Barcelona: Paidós Ibérica.
- O'Keefe, T. (2009). Action and responsibility. En J. Warren (Ed.), *Cambridge Companion to Epicureanism* (pp. 142–157). Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Keefe, T. (2010). *Epicureanism*. Durham: Acumen Publishing.
- Otto, W. F. (2006). *Epicuro*. (Trad. de E. Lassman Klee). Madrid: Sexto Piso.
- Plutarchi. (1895). *Moralia VI*. (Comp. de G. Bernardakis). Lipsiæ: Teubneri.
- Plutarco. (2004). *Obras Morales y de Costumbres XII. Tratados Anti-epicúreos*. (Trad. de J.F. Martos Montiel). Madrid: Gredos.
- Rider, B. (2020). Epicureans on pleasure, desire and happiness. En K. Arenson (Ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp.295–306). New York: Routledge Taylor and Francis Group.
- Roskam, G. (2007). *Live unnoticed. λάθε βίωσας. On the vicissitudes of epicurean doctrine*. Leiden: Koninklijke Brill.
- Roskam, G. (2020). Politics and society. En Ph. Mitsis (Ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism* (pp. 155–167). Oxford: Oxford University Press.
- Séneca. (1925). *Ad Lucilium Epistulæ Morales*. (Comp. R. Gummere). Cambridge: Harvard University Press.

- Séneca. (2009). *Los Diálogos y Epístolas Morales a Lucilio*. (Trad. de J. Mariné Isidro & I. Roca Meliá). Madrid: Gredos.
- Schofield, M. (2005). Epicurean and Stoic Political Thought. En C. Rowe, M. Schofield, S. Harrison & M. Lane (Eds.), *The Cambridge History of Ancient Greek and Roman Thought* (pp. 437-456). Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*. London: Constable & Company LTD.
- Thrasher, J. (2013). Reconciling justice and pleasure in Epicurean contractarianism. *Ethical and moral practice*, 16, 423-436. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10677-012-9348-5>
- Tsouna, V. (2009). The epicurean therapeutic strategy. En J. Warren (Ed.) *The Cambridge Companion Epicureanism* (pp. 249-265). Cambridge: Cambridge University Press.
- Valencia Marin, E. (2015). *Ética del hedonismo en la obra Carta a Meneceo de Epicuro de Samos: resignificación del concepto placer* [Tesis de Grado, Universidad Católica de Pereira]. <https://repositorio.ucp.edu.co/handle/10785/3423>
- Valencia Marin, E. (2020). *Perspectivas éticas del concepto placer: contraste entre Aristipo de Cirene y Epicuro de Samos* [Tesis de Grado, Universidad Tecnológica de Pereira] <https://repositorio.utp.edu.co/items/5ca9e789-2b8a-47ee-8df8-606d99316b76>
- Valencia Marin, E. (2022). Validación del cuerpo y las sensaciones desde un materialismo neutral en Epicuro de Samos. *Revista Diálogos* 53 (110), 77-98. <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/19679>
- Warren, J. (2009). Removing fear. En J. Warren (Ed.) *Cambridge Companion Epicureanism* (pp. 234–248). Cambridge: Cambridge University Press.