

EPICURO Y ATENAS: LA CREACIÓN DE UNA COMUNIDAD IDENTITARIA DISTINTA DE LA *PÓLIS*¹

*Epicurus and Athens: the creation of an identity
community different from the polis*

José PASCUAL
Universidad Autónoma de Madrid
jose.pascual@uam.es

Fecha de recepción: 5-IX-2011; aceptación definitiva: 13-X-2011

RESUMEN: Este trabajo trata de demostrar que la vida de Epicuro estuvo influida por las vicisitudes políticas por las que atravesó la Atenas del período (341-267 a.C.) y, a través del análisis de la crítica de Epicuro a tres elementos esenciales que sustentaban la *pólis*, especialmente la ateniense: la *paideia*, la participación en la vida política y la religión poliada, intenta probar que el filósofo constituyó en realidad una comunidad distinta a la cívica, cuyas señas de identidad se apartaban de la *pólis*.

Palabras clave: Grecia antigua; Atenas; Epicuro; Epicureísmo.

SUMMARY: This paper intends to demonstrate that Epicurus' life was influenced by the political facts that Athens went through during the period from 341 to 267 B.C. and also that through the analysis of Epicurus' critics to the three elements that support the *polis*, especially the Athenian

1. Este trabajo se realiza en el marco del proyecto de investigación código HAR2008-04081/HIST financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

polis, the *paideia*, the participation in the political life and the religion of the *polis*, it tries to prove that the philosopher constituted a different community from the civic one which identity signs were far away from those of the *polis*.

Keywords: Ancient Greece; Athens; Epicurus, Epicureanism.

A pesar de que suele ser un *topos*, un lugar común, no sin razón, como veremos, el apartamiento de la vida pública por parte de Epicuro, y en general, salvo excepciones, de los epicúreos, basta fijarse en unos pocos datos de la biografía del filósofo para comprender que su vida estuvo, lo quisiera o no, fuertemente mediatizada por su origen ateniense y por las vicisitudes por las que atravesó Atenas en el que fue uno de los períodos más turbulentos de su historia, aquel que media entre la Guerra contra Filipo II de Macedonia (340-338) y el comienzo de la de Cremónides (267)².

De hecho, la historia de Atenas, la *pólis* que habría de ser su patria, le condicionó ya antes incluso de su propio nacimiento. En efecto, Epicuro era ateniense pero no nacido en Atenas sino en la cleruquía de Samos, esto es, en la parte de la comunidad cívica ateniense que se hallaba establecida en Samos³. Dicha isla fue conquistada por el estratego ateniense Timoteo hacia mayo de 365, tras un asedio que se extendió aproximadamente un año⁴. De acuerdo con Diodoro⁵, acto seguido a la conquista, probablemente a finales de la primavera de este mismo año, se implantó aquí una cleruquía⁶. Según Estrabón⁷, entre los dos mil clerucos enviados, se encontraba el padre de Epicuro, Neocles. Quizá el padre de Epicuro llegara en esta fecha, la primavera de 365, y no en 352, como en ocasiones se ha supuesto⁸. Si ello fuera cierto, Neocles arribaría a la isla a una edad temprana, por lo que quizás pudiéramos pensar que probablemente fuera el abuelo de Epicuro, y no su padre, quien en realidad tomara la iniciativa de emigrar a Samos junto a toda la familia. Sea como fuere, del establecimiento en la isla quizá se pueda inferir que el origen de Epicuro

2. Todas las fechas, salvo que se diga expresamente lo contrario, son a.C.

3. D.L. 10.1; SHIPLEY (1987): 141, 161, 227, 304-305.

4. ISOC. 15.111; DEM. 15.9; DIOD. 18.18.9; SHIPLEY (1987): 138-140; HESKEL (1997): 26-28.

5. DIOD. 18.18.9.

6. SHIPLEY (1987): 138-143, 145, 155-161, 165-168.

7. STR. 14.1.18.

8. PHILIPPSON (1935): 2414-16.

era relativamente humilde, de modo que su familia, carente de los recursos necesarios para mantenerse en el Ática, hubo de recurrir a formar parte del grupo de clerucos. Como veremos más adelante, Epicuro parece haber carecido de propiedades familiares en el Ática lo que apuntaría también en este mismo sentido de los escasos recursos familiares.

Epicuro nació, pues, en Samos, el día veinte del mes de Gamelión, esto es, en torno al 24 de enero de 341, cuando corría en Atenas el arcontado de Sosígenes (342/1)⁹. Al cabo tan sólo de tres años del nacimiento del futuro filósofo, los atenienses sufrieron una de las derrotas más graves de su historia, en Queronea, en agosto de 338, a manos de Filipo II de Macedonia. Tras el descalabro de Queronea, la ciudad tuvo que disolver la llamada Segunda liga y se vio obligada a unirse a la Liga Helénica, creada por Filipo II como instrumento de la hegemonía macedónica en la Hélade, lo que supuso ciertamente una limitación de su autonomía exterior. Atenas pudo retener empero varias de sus posesiones como Salamina, Delos, Lemnos, Imbros, Esciros y Samos y, además, el Macedonio le devolvió Oropo¹⁰.

Paradójicamente, en lo interno, la derrota supuso una afirmación de la democracia y de la propia creencia en el destino de la ciudad. Así, después del año 338, se concluyeron las nuevas atarazanas del Pireo y se incrementaron cada año, y de una manera muy notable, el número de triremes y cuadrirremes, de tal forma que la *pólis* ática pudo combatir la piratería en el Egeo a partir del año 335-4¹¹. Asimismo, durante la celebración de las Panateneas del verano de 330, se inauguró un estadio, que llamamos de Licurgo, y también, durante estos años se añadieron nuevos asientos en el teatro de Dioniso, se renovaron el Liceo, con su palestra, y la Pnyx, la colina donde se reunía la asamblea, y se erigió un templo dedicado a Apolo Patroos en el ágora¹². Pocos meses después de la muerte de Filipo, en 335, Eucrates introdujo una famosa ley contra la tiranía y la oligarquía¹³ y se reformó también el entrenamiento de los efebos. Bajo esta nueva ley sobre la efebía, a propuesta de Epícates, serviría Epicuro unos pocos años más tarde. Las previsiones de dicha ley se nos conservan gracias a un puñado de inscripciones y a una extensa noticia que recoge Aristóteles en la *Athēnaion Politeia*¹⁴. De este modo, a partir del

9. D.L. 10.13; DORANDI (1999a): 43.

10. HABICHT (1999): 10-12; BUCKLER (2003): 463-506.

11. *IG II²* (1623): 376-308.

12. HABICHT (1999): 24-25.

13. OSTWALD (1955): 103-128.

14. ARIST. *Ath. Pol.* 42.2-5; REIMUTH (1971): números 1-15; PALAGIA (1989): 333-344; CLINTON (1988): 19-30.

año en que cumplía los dieciocho de vida, todo efebo ateniense debía completar un servicio de dos años, el primero de los cuales transcurría en Muniquia y en el Pireo y el segundo en el territorio. Con una paga de cuatro óbolos diarios, los efebos aprendían atletismo bajo los *paidotribas*, y, a las órdenes de instructores adecuados, a luchar en formación, a tirar la jabalina, a manejar el arco y a emplear las catapultas. Todos los efebos de la misma tribu comían en común y estaban sometidos al control de un *sofronista*, de los que había también uno por cada tribu. Toda la efebía en su conjunto estaba supervisada por un *cosmeta*. Al final del primer año, la ciudad les entregaba un escudo y durante el segundo año, los efebos, como dijimos, patrullaban y guarnecían el Ática. Esta ley expresaba de una manera diáfana la voluntad ateniense de seguir manteniendo una capacidad militar que la hiciera figurar entre los primeros estados griegos.

La muerte de Filipo en 336 provocó un movimiento antimacedonio en Atenas, encabezado por Demóstenes e Hipérides, pero la destrucción de Tebas por parte de Alejandro, al año siguiente, aplacó los ánimos a lo largo de todo el reinado del joven monarca¹⁵. Así, Epicuro conoció durante su juventud la conquista de Asia por Alejandro y también vivió, como tendremos ocasión de considerar, algún incidente entre el rey y los clerucos atenienses establecidos en Samos. En el año en que habría de alcanzar los dieciocho, Epicuro vino a Atenas para cumplir con el deber cívico de la efebía, en la que sirvió, por cierto, junto al comediógrafo Menandro¹⁶, y al objeto de ser inscrito en la lista de ciudadanos. El futuro filósofo llegó posiblemente en el verano del 323 con el comienzo del nuevo año ático. Era aquél un momento especialmente crítico para la ciudad, justo cuando estallaba, tras la muerte de Alejandro, la llamada Guerra lamiaca¹⁷, un intento de una parte de los griegos, liderados por Atenas, de librarse de la hegemonía macedonia. Sabemos, a través del relato de Diodoro (18.10.2)¹⁸ que los efebos, obviamente Epicuro entre ellos, fueron movilizados, si bien no es probable que fueran más allá de sus habituales labores de guarnición en el Ática y en Atenas y que combatieran en el frente. En todo caso, Epicuro vivió de cerca el transcurso de los acontecimientos. El resultado de la guerra fue una derrota desastrosa para Atenas,

15. ATKINSON (1981): 37-48; SCHWENK (1985) y FARAGUNA (1992).

16. D.L. 10.1.

17. DIOD. 18.8-18; PLU.*Phocion*. 23-29; *Demosthenes*. 27-31; HYP. 6.

18. *Vid.* DIOD. 18.10.2: tres tribus permanecieron en el Ática encargadas de su defensa y siete fueron movilizadas para dirigirse a Grecia central a enfrentarse con Antípatro y los macedonios. Es posible que los efebos permanecieran también en Atenas junto con las tres tribus primeras.

más aún que aquella de Queronea en 338. En consecuencia, una guarnición macedonia se instaló de forma permanente en Muniquia a mediados de septiembre del 322, la flota fue desmantelada, los instigadores de la rebelión, entre ellos los retores Hipérides y Demóstenes, fueron condenados a muerte y se estableció una oligarquía que reservó la plena ciudadanía a aquellos que contaran con una fortuna superior a las dos mil dracmas. De este modo, la mayoría de la población se vio excluida de la participación en las instituciones¹⁹. Finalmente, Atenas perdió también Oropo.

Las consecuencias de la derrota persiguieron a Epicuro y fueron aún más graves para el filósofo. Tras el final de la Guerra lamiaca, Epicuro regresó a Samos. Al poco tiempo de su vuelta, en 321, los clerucos atenienses fueron expulsados por Perdicas²⁰. De hecho, ya Alejandro había decretado la expulsión de los atenienses de la isla en 324. La razón de esta decisión del monarca macedonio puede quizá remontarse a diez años antes, cuando, durante el primer invierno de la guerra, el estratega ateniense de Samos, negó agua y vituallas a la flota de Alejandro²¹. A través de dos decretos samios podemos intuir que la expulsión de los clerucos atenienses no tuvo lugar sin oposición²². Ya incluso antes de 321 los samios trataron de regresar pero fueron arrestados por el estratega ateniense de la isla y enviados a Atenas, donde sólo la intervención y la riqueza de Antileo de Calcis les salvó de la muerte. Ahora, en 321, los samios tuvieron que guerrear para expulsar a los colonos atenienses²³ y, si podemos dar por cierto que hubo una guerra entre los clerucos atenienses y los samios que pretendían volver a su patria, con resultado favorable a estos últimos, parece obvio que Epicuro tuvo por fuerza que participar. En 319, Poliperconte decretó la vuelta de los atenienses pero tal decisión no se hizo efectiva jamás.

En suma, la derrota en la Guerra lamiaca y la subsiguiente expulsión de los colonos atenienses de Samos convirtieron a Epicuro en un meteco. Estuvo en Teos, donde frecuentó a Nausífanos, un atomista discípulo de Demócrito, y luego en Colofón, Mitilene y Lámpsaco²⁴. Quizá la

19. Según PLUTARCO (*Phocion*.28.7), fueron doce mil los excluidos. De acuerdo con DIODORO (18.81.4), de los treinta mil ciudadanos con los que contaba entonces Atenas, únicamente nueve mil conservaron sus derechos. Cf. FERGUSON (1991): 8-20; TRACY (1995): 26-29.

20. DIOD. 18.18.9.

21. ARR. *Anab.*1.19.8; HABICHT (1999): 30-32.

22. HABICHT (1957): 156-169, números 1 y 2.

23. Cf. BADIAN (1976): 289-294.

24. D.L. 10.1, 15.

falta de propiedades familiares en el Ática puede contribuir a explicarnos su residencia en Asia Menor y en las islas y el hecho de que, tras la expulsión de los clerucos, no regresara a Atenas inmediatamente. En estos años Epicuro comenzó a dedicarse a la filosofía, abrió su primera escuela y reunió a sus primeros discípulos. Así, además de sus hermanos, en Mitilene le siguió Hermaco, y en Lámpsaco se le unieron Colotes, Metrodoro, Leoncio y su mujer, Temista, Polieno e Idomeneo²⁵.

Epicuro volvió a Atenas en curso del arcontado de Anaxícrates (307-6)²⁶, y ya no salió de su patria en la que vivió durante treinta y cinco años hasta su muerte a los setenta y dos años, en 270, durante el arcontado de Pitarato²⁷. Las razones de este regreso a la ciudad pueden ser múltiples. En primer lugar, el final de la oligarquía bajo la que Atenas había vivido entre los años 323 y 307²⁸. Aunque los líderes políticos posteriores a la Guerra lamiaca, Foción y Demades, decían basar su régimen sobre la constitución de los antepasados (*patrios politeia*), el límite censal de dos mil dracmas había fijado con nitidez dos diferentes categorías dentro del *politeuma* ateniense, esto es, en el seno del cuerpo cívico: quienes disfrutaban de derechos políticos, de ser electores y elegible, y aquellos que, aun siendo ciudadanos, estaban desprovistos de los mismos. Quizá Epicuro, de haber regresado antes de 307, hubiera pertenecido a la clase de ciudadanos que carecía de derechos políticos. Ciertamente bajo el predominio de Casandro, en 317, el censo de exclusión se fijó en mil dracmas, la mitad del límite impuesto en 322, pero no por ello Atenas dejó de ser una oligarquía y el principal líder del momento, Demetrio de Falero, que sería arconte epónimo en 309-8²⁹, en una nueva medida contraria a la democracia, introdujo un consejo de siete guardianes de las leyes, que supervisaban no sólo las normas existentes, sino también todas aquellas que se propusieran en el futuro e intervenían ante el consejo y la asamblea

25. Después de la expulsión de Samos, Epicuro se dirigió a Colofón, donde su padre ejerció de maestro. En 310-9, Epicuro abrió una escuela de filosofía en Mitilene y luego enseñó durante cinco años en Lámpsaco, desde donde regresó a Atenas. Sobre este período puede consultarse: GARCÍA GUAL (1996): 34-37; CLAY (2007): 6-7; CLAY (2009): 11-15. Sobre sus discípulos puede verse DORANDI (1999a): 43-44 con la bibliografía correspondiente.

26. D.L.10.1, 2,13: Heraclides sitúa su regreso en este arcontado mientras que Apolodoro lo fecha en 305/4. Cf. acerca de este particular DORANDI (1999a): 43.

27. D.L.10. 25-26.

28. FERGUSON (1911): 22-27; GEHRKE (1976): 90-97; WILLIAMS (1985): 113-129.

29. MARASCO (1984b): 184-185: las fuentes le denominan también *epimeleta*, *epistata*, *prostates* o *nomoteta*. Fue arconte epónimo del año 308-7 e indudablemente el político más influyente de Atenas en este período. Sobre Demetrio *vid.* TRACY (1995): 36-50.

para evitar con su resolución que se aprobara una ley o norma contraria a las leyes o que fuera en perjuicio de la ciudad, en realidad, que supusiera un menoscabo del régimen oligárquico o timocrático imperante³⁰.

Otra razón del regreso de Epicuro en 307-6 puede hallarse en la temprana querrela entre el filósofo y la escuela peripatética. En Mitilene, al parecer, Epicuro contendió seriamente con el aristotelismo y su enseñanza, allí se enfrentó a la hostilidad de otros rivales y suscitó graves recelos, de modo que se vio obligado a abandonar la ciudad. Más tarde, en Lámpsaco, Epicuro destacó también por sus críticas al aristotelismo. El pensamiento contrario a la escuela de Aristóteles puede relacionarse también con el ambiente político y filosófico ateniense desde la Guerra lamiaca. En efecto, los atenienses al comienzo de dicho conflicto, en medio de un contexto antimacedonio y, por ello, contrario al Perípato, acusaron a Aristóteles de impiedad. El estagirita tuvo que refugiarse en Calcis donde murió en 322³¹. En los años posteriores a la guerra y a la derrota, Demetrio de Falero, que dominó, como dijimos, la vida política ateniense, se mantuvo leal a la escuela aristotélica y a su maestro Teofrasto. Es muy posible que Epicuro aprovechara para volver a Atenas, la «liberación» de la ciudad por parte de Demetrio Poliorcetes en 307, en un momento en el que la Academia, y especialmente el Liceo perdieron la protección oficial de que habían gozado. De hecho, no sólo Demetrio de Falero se vio obligado a exiliarse, sino que el Liceo cerró sus puertas durante algunos meses.

Un último y aún más importante acontecimiento puede ayudarnos a explicar un retorno de Epicuro a la ciudad que en modo alguno podemos considerar producto del azar. Dicho episodio no es otro que el llamado decreto de Sófocles que datamos en el año 307 o a principios de 306. Este decreto, propuesto por Sófocles, exigía que todas las escuelas de filosofía obtuvieran la licencia del Consejo y de la Asamblea para actuar. Tras su aprobación, los filósofos, encabezados por Teofrasto, que rechazaban que se pudieran controlar sus actividades, dejaron Atenas. La salida forzosa de los filósofos provocó un escándalo que amenazaba al prestigio de la ciudad. Así las cosas, Filón, un antiguo discípulo de Aristóteles, acusó a Sófocles mediante una *graphe paranomon*, lo que nosotros llamaríamos un procedimiento de inconstitucionalidad, de promover una norma contraria a la *politeia* ateniense. En el juicio que siguió, a pesar de la defensa que hizo de Sófocles el líder político del momento, Democares, en la que atacó con dureza a Aristóteles y a otros filósofos, la mayoría encontró culpable a

30. FERGUSON (1911): 40-60; HABICHT 1999: 57.

31. CHROUST (1966): 185-192.

Sófocles, le multó y la ley fue revocada³². Aunque el decreto de Sófocles afectaba a las escuelas ya existentes y también a las futuras, podemos tener poca duda de que en realidad iba dirigido contra el Liceo, que era sospechoso, no sin razón, de oponerse a la democracia y de amistad hacia Macedonia. En todo caso, los filósofos volvieron a Atenas y la ciudad nunca más volvió a interferir en su libertad. Y así, no sólo las escuelas de filosofía permanecieron como asociaciones privadas sin interferencia del Estado, sino que la revocación de la ley hizo posible que muy poco tiempo después, en la primera mitad de 306, todavía en el año ático 307-6, Epicuro, tras regresar —quizá volviera por esto mismo—, fundase el Jardín, la tercera escuela de filosofía ateniense³³. La Estoa nacería pronto, en 301.

Sin embargo, la situación de la ciudad a la que regresaba Epicuro distaba mucho de ser tranquila. Bajo el dominio de Demetrio Poliorcetes, se restauró al menos nominalmente la democracia y se derogaron las exigencias censatarias para el ejercicio de los derechos políticos y el consejo de los *nomofilaques*, pero Casandro atacó el Ática en 306 y asedió la ciudad en 304. Sus tropas tomaron Filé, Panactón y la isla de Salamina. Únicamente los refuerzos enviados por Demetrio evitaron la caída de la ciudad. Todavía en 303 los macedonios de Casandro penetraron en el Ática por Eleusis y atacaron el Pireo y Muniquia aunque sin éxito. Después de las batalla de Ipsos, en 301, Atenas trató de liberarse del dominio de Demetrio pero ello le llevó a la tiranía con la que se alzó Lacaes, el comandante de las tropas mercenarias contratadas por los atenienses, posiblemente con el apoyo de Casandro³⁴. Durante su gobierno, Atenas fue atacada en 295 por Demetrio que ocupó Eleusis, Ramnunte, Salamina y Egina y sometió la ciudad a un bloqueo naval. Durante este asedio Epicuro y sus discípulos

32. *Oratores Attici* (ed. MÜLLER) [1882]: 471-472; HABICHT (1984): 237-238.

33. Epicuro procedía del demo ático de Gargeto y poseía una casa y un pequeño jardín en el demo de Melite, cerca de la colina de las Ninfas. El Jardín, su escuela de filosofía, estaba situado fuera del *Dipylon* en el camino de la Academia, la ruta seguía el curso del *Demosiosema*, el área de la necrópolis pública del Cerámico. Aunque su localización exacta nos es todavía desconocida, Dontas, en 1971, creyó haber encontrado el Jardín en una serie de edificios (C y D), que excavó en esta zona, en los que exhumó cuatro estatuas dos de las cuales, que se databan en época de Marco Aurelio o de los Severos (161-235 a.C.), eran copias bien conocidas de estatuas de Epicuro cuyos originales se fechan entre los años 280 y 270. Sobre el Jardín y su localización *cf.* STATIUS *Silv.* 2.2.113; D.L. 10.17; PLIN. *N.H.* 19.50, SEN. *Ep.* 33.4, 79.15; CIC. *Fin.* 5.1-5; HELIODORO *Aethiopica* 1.16.5; CLAY (2009): 9-10; DONTAS (1971): 16-33. El Jardín costó la nada despreciable cifra de ochenta minas (D.L.10.10).

34. HABICHT (1979): 8-13, 16-21.

se vieron obligados a alimentarse con las habas del Jardín. En abril de 295, Atenas finalmente capituló, una nueva oligarquía se instauró en la ciudad y los macedonios volvieron a guarnecer Muniquia hasta que, en 287, los atenienses se rebelaron contra el poder de Demetrio y expulsaron a la guarnición que ocupaba la Colina de las Musas, si bien los macedonios continuaron en posesión del Pireo y de algunas fortalezas en el Ática³⁵. Las hostilidades terminaron ese mismo año. Es precisamente en este período, hacia 280, cuando se data una intervención epicúrea en la política. Mitres, tesorero de Lisímaco, este último acababa de morir poco tiempo antes, fue detenido por Cratero, el comandante macedonio del Pireo³⁶. Como era un epicúreo y precisamente uno de sus patronos de la escuela, Epicuro envió a su discípulo Metrodoro al Pireo a negociar su liberación.

A partir de 287 y hasta después de la muerte de Epicuro, Atenas vivió un período relativamente sosegado, si bien la ocupación del Pireo por los macedonios continuaba alentando los sentimientos atenienses contrarios a los antigónidas y favorables a estrechar vínculos con la Confederación etolia y con los lágidas³⁷. Estos últimos contribuyeron generosamente a la ciudad con grano y dinero. En 279 los atenienses combatieron a los gálatas y los delegados atenienses volvieron a sentarse en el consejo anfictiónico³⁸. Sólo después de la muerte de Epicuro, ya en 266-5, los atenienses, junto a los espartanos y los tolomeos, entraron nuevamente en guerra contra Macedonia, la llamada Guerra de Cremónides, por el nombre del retor ateniense partidario de los lágidas, con un resultado, una vez más, desastroso. La ciudad tuvo que capitular en el arcontado de Antípatro (263-2), el Pireo, Ramunte y la propia Atenas volvieron a ser ocupados y el ateniense Demetrio, el nieto de Demetrio de Falero, gobernó la ciudad a favor de los antigónidas³⁹.

En definitiva, como hemos tenido ocasión de ver, desde el último tercio del siglo IV hasta el final de la Guerra de Cremónides, Atenas atravesó por una situación política agitada e inestable caracterizada en lo externo por numerosos enfrentamientos y en lo interno por la *stasis* y la interrupción de la democracia como ocurrió entre los años 322 a 318, 317 a 310 y 294

35. HABICHT (1979): 76-86. Sobre el período de 307 a 287 puede verse también FERGUSON 1911: 95-117 y HABICHT (1999): 67-97.

36. D.L. 10.4.

37. HABICHT (1999): 124-135.

38. HABICHT (1979): 87-94.

39. HABICHT (1979): 68-75.

a 287⁴⁰. A esta convulsa evolución política hay que añadirle una crisis económica recurrente que azotaba a la ciudad con las hambrunas y los problemas del erario público⁴¹. Así, por ejemplo, las Grandes Panateneas de 286 fueron canceladas y no se reasumieron hasta 282. En 307 los demócratas se vieron obligados también a reformar la efebía de manera que, desde 306, pasó a ser voluntaria y se redujo de dos años a uno. Parece claro que llegó a ser demasiado costoso para el Estado sufragar su equipamiento y mantenimiento. A partir de esta medida, en consecuencia, el número de efebos declinó rápidamente.

La vida de Epicuro parece haber corrido en buena medida paralela a la de la propia ciudad, vivió sus problemas, se vio sometido a su calendario y a sus leyes, e incluso sus propias obras, que se citan por los años de arcontado ático, fueron depositadas en el archivo del estado ateniense, en el Metrón. De hecho, Epicuro parece haber sido el primero en guardar aquí documentos privados⁴². En nuestra opinión, todo el conjunto de vicisitudes por las que atravesó Atenas en este período, ciertamente desasossegantes, y que vivió Epicuro, pudieron influirle y pueden ayudarnos a comprender el pensamiento del filósofo, mucho más de lo que generalmente se ha tendido a considerar, especialmente en dos aspectos esenciales entre otros: el papel que el Estado y la comunidad política debían desempeñar en la sociedad y la participación que los propios epicúreos debían tener en la política. Por lo que se refiere al primer aspecto, más tarde tendremos ocasión de introducirnos en el segundo, a lo largo de sus escritos, tanto Epicuro como los epicúreos insisten en ocasiones en la necesidad de que el Estado o la comunidad cívica, como una de sus principales finalidades, aporte la seguridad indispensable para el desarrollo de las escuelas filosóficas y de la vida de aquellos que se dedican a la filosofía (*M.C.7*)⁴³. Es así que, de acuerdo con el pensamiento epicúreo, en la mayor parte de los casos, la comunidad filosófica precisaba de la presencia de una tradicional comunidad política bien dispuesta, al objeto de garantizar su seguridad frente a potenciales y más poderosos enemigos. Pero, aunque los epicúreos no podían permanecer completamente aislados de las políticas tradicionales, la comunidad cívica que, en el caso de

40. Sobre los diferentes regímenes oligárquicos atenienses del siglo III puede verse HABICHT (1979): 22-33.

41. Para los problemas del abastecimiento de grano en Atenas a lo largo de este período puede consultarse: TRACY (1995): 30-35 y MARASCO (1984a): 286-294.

42- D.L.10.16-18.

43. *Cf.* también LUCR. *DRN* 5.1117-1135. En general, sobre el pensamiento político del Epicureísmo puede consultarse: SCHOFIELD (2000): 435-456.

la *pólis*, se asimilaba con el Estado, adquiriría un papel totalmente secundario por no decir casi irrelevante, de manera que ésta se veía desplazada del lugar central y esencial que se le otorgaba comúnmente en todo el mundo griego. Esto es, frente a la teoría y la práctica política habituales, la comunidad política quedaba reducida para los epicúreos a representar un cometido meramente subsidiario del filósofo, de la filosofía y de la comunidad filosófica, destinada, única y externamente, a proporcionar la tranquilidad imprescindible a una comunidad de *philoí*, que se constituía, en último término, como una comunidad autárquica en la que la felicidad o el placer eran cuestiones que competían básicamente al individuo, al filósofo, y no a la *pólis*. No se puede ocultar que Atenas atravesó por graves situaciones políticas externas o internas a lo largo del período que hemos considerado, pero, mal que bien, la ciudad aportó la suficiente seguridad para que el Jardín se desarrollara. Cumplió, por así decirlo, con los fines que los epicúreos otorgaban a la *pólis* ática.

Ante cuanto hemos ya dicho y, antes de ir más adelante e introducirnos en tres de los aspectos fundamentales del pensamiento de Epicuro que vamos a considerar, a saber: la *paideia*, la religión y la actividad política, cabría preguntarse acerca de la consideración que los filósofos y especialmente los epicúreos merecían al común de los ciudadanos atenienses. Ello será, como veremos, pertinente para la última parte de nuestro estudio.

Ciertamente los filósofos gozaron en época helenística de prestigio y se les encargaron, por ejemplo, misiones diplomáticas delicadas⁴⁴, pero es indudable también que en general suscitaban prevención en determinados líderes y facciones de la ciudadanía ateniense, de ahí, como hemos visto, la acusación contra Aristóteles en 322 y el decreto de Sófoles en 307-6 que consideraba que las doctrinas filosóficas eran sospechosas de ejercer una influencia subversiva sobre sus pupilos y de corromper a la juventud, exactamente las mismas acusaciones que se elevaron en su día contra Sócrates. Precisamente el poeta Alexis⁴⁵ presentó en una comedia coetánea el punto de vista de esta facción y de este sector ciudadano, alabando a Demetrio y a los legisladores por haber expulsado a los filósofos del Ática. Sobre la consideración que merecían los epicúreos al *demos* ateniense, poseemos muy escasas noticias pero relevantes⁴⁶. Arcesilao, el escolarco de la Academia, que vivió entre los años 316-5 y 241-0, al preguntársele sobre los numerosos discípulos que se pasaban a los epicúreos

44. HABICHT (1984): 240-242.

45. PCG 2.73, fr. 99.

46. HABICHT (1984): 238-239.

desde otras escuelas filosóficas, mientras que al contrario no era corriente, aseguró que ello se debía a que «si bien era posible emascular a uno, ese mismo proceso no podía revertirse» (D.L.4.43). Es verdad que estas escasas defecciones, como veremos, se debían en parte al marcado carácter sectario del Jardín y también que la Academia era contraria al Epicureísmo, pero la opinión de Arcesilao puede reflejar la imagen, ampliamente difundida entre los ciudadanos atenienses, que veían en los epicúreos, con su apartamiento de determinados elementos de participación en la vida social y política, hombres incompletos, o mejor, ciudadanos incompletos, que renunciaban a cosas que parecían esenciales. Por otra parte, Damoxeno, un comediógrafo cuya *acmé* cabría quizá situar en el segundo cuarto del siglo III⁴⁷, llegó a parodiar en una de sus comedias, los *Syntrophoi*, a Epicuro. En esta obra, un cocinero afirmaba en el lenguaje técnico de los epicúreos, que, para llegar a ser un maestro en la cocina, era necesaria la formación filosófica, ridiculizando así la pedantería del fundador del Jardín⁴⁸. Es muy probable, en suma, que las doctrinas epicúreas fueran consideradas demasiado abstrusas, quizá las más impenetrables y remotas de todas las corrientes filosóficas. Finalmente, aunque las escuelas de filosofía eran privadas⁴⁹, el Estado ateniense reconoció el interés público de sus actividades fijando que todos los efebos debían acudir a sus lecciones. Tal medida viene recogida en los decretos en honor de los efebos que se graduaban, en los que se mencionaba su instrucción y que se conservan al menos a partir del año 123-2, aunque quizá puedan retrotraerse como mínimo a un decreto datado en 128-7⁵⁰. Sintomáticamente, de esta medida se excluyó a los epicúreos cuyas enseñanzas debían ser consideradas demasiado contrarias a la *paideia* ateniense y a los propósitos prácticos de la educación ciudadana.

Más allá de estereotipos y simplificaciones, algo de verdad debía subyacer sin duda en esta opinión que los ciudadanos atenienses tenían en relación con los epicúreos y de manera muy especial, como acabamos de ver, en lo que se relacionaba con la educación griega, con la *paideia*, que era, no lo olvidemos, en gran medida de origen ateniense⁵¹. Una *paideia* que alcanzó precisamente a partir de finales del siglo IV su forma clásica en toda la ecúmene y que era considerada una de las mayores

47. GALLO (1981): 31-32.

48. GALLO (1981): 138; *PCG* 5.1 ss., fr. 2.

49. Sobre la naturaleza de las escuelas de filosofía como asociaciones privadas no necesariamente de carácter religioso puede verse DORANDI (1999b): 55-56.

50. *IG* II² 1006, lin. 19-20; 62-65; REIMUTH (1955): 220-239.

51. *Cf. infra* Isoc.4.50.

aportaciones griegas a la civilización. Frente a ello, Epicuro gustaba de proclamarse autodidacta (D.L.10.13) y sobre la *paideia* llegó a decir por ejemplo: «Te considero feliz, Apeles, porque desprovisto de toda *paideia*, te entregaste a la filosofía» (frg. 117 Usener), o «De cualquier *paideia*, hombre feliz, huye desplegando la vela más rauda» (frg. 163 Usener). Y es que en realidad Epicuro desdeñaba la educación tradicional griega como algo perfectamente inútil o cuando menos irrelevante para el verdadero propósito de la vida humana. En efecto, el hombre auténtico sólo debía preocuparse de la amistad y de la sabiduría (S.V.78), esta última equivalente a la filosofía, y no de la *paideia* al uso en la *pólis*. Si el fin último de la existencia no era otro que la felicidad, tal objetivo sólo podía alcanzarse mediante la dedicación a la filosofía, que queda constituida en el pensamiento epicúreo como la ciencia de la felicidad (D.L.10.122), de la verdadera filosofía se entiende, es decir, el Epicureísmo, cuyos juicios hay que seguir (S.V.41). Ahora bien, para esta formación filosófica que llevaba a la felicidad no eran necesarias, como requisitos previos, la prescripción de un largo aprendizaje matemático y dialéctico, como entrenamiento y propedéutica, tan caros a otras escuelas. Asimismo, Epicuro rechazaba la Retórica como palabrería propia del vulgo, al que tenía como fin embaucar (S.V.45).

Al Jardín se entraba, pues, sin saber geometría ni retórica y podemos suponer que, por extensión, sin la necesidad de conocer el resto de los saberes que comprendían la *paideia* que no resultaban de ninguna utilidad para el propósito de la filosofía⁵². El Epicureísmo repudiaba así la forma tradicional griega de transmisión del saber en favor de un aprendizaje directo en el Jardín, que constituía la única garantía del conocimiento de la verdadera filosofía. Dicha instrucción filosófica partía del conocimiento de la naturaleza, explicada según los principios del atomismo en el marco de una concepción materialista. De aquí se pasaba al aprendizaje y a la rememoración de la doctrina epicúrea, que se apoyaba en una serie de epítomes compuestos por el mismo Epicuro y destinados a ser conservados⁵³. Ciertamente es posible que hubiera en este rechazo a la *paideia* algo de autobiográfico ya que, después de dejar Samos, Epicuro acompañó a su padre a Colofón, donde su progenitor fue *grammatodidaskalos*⁵⁴, una profesión ejercida, por otra parte, por Nausífanos de Teos, cuya escuela frecuentaría Epicuro, y para quien el filósofo tuvo muy duras

52. GARCÍA GUAL (1996): 59-62.

53. Para el *corpus* epicúreo cf. D.L.10.7, 37; DORANDI (2007): 29-48.

54. D.L.10.2.

palabras⁵⁵. Quizá su refutación de la *paideia* tuviera que ver con un temprano desencanto, con la falta de respuesta de la educación tradicional a sus inquietudes filosóficas. En todo caso, para Epicuro y sus discípulos, la *paideia* era concebida como una serie de enseñanzas y opiniones vanas que encubrían la realidad y que apartaban al hombre de su fin natural que no era otro que la felicidad serena, que sólo podía enseñar la Filosofía y que se basaba en el placer que la naturaleza ha dejado a nuestro alcance⁵⁶. Lejos de servir a la vida humana, la *paideia* distraía al hombre de su verdadero objetivo y era causa principal de su propia infelicidad. Por último, al equiparar felicidad con filosofía y esta última como Epicureísmo, nuestro filósofo, además de la *paideia*, desechaba consecuentemente el resto de las doctrinas ya que impedían alcanzar la sabiduría⁵⁷.

En definitiva, lo que Epicuro proponía en el terreno de la educación griega, suponía un cambio radical. Esto es, apartándose de una *paideia* nacida de y para la *pólis*, el Epicureísmo pretendía construir un individuo perfectamente autárquico, completamente libre en su opinión, que afirmaba su independencia de pensamiento y de compartimiento moral. Y no sólo se repudiaban los saberes que comprendían la *paideia* sino que la propia ética que transmitía la educación griega tradicional resultaba incompatible con el pensamiento epicúreo. Éste, y no otro, constituye la implicación fundamental del Epicureísmo. La *paideia* se basa en una moral agonal, en la competición continua, en la idea de que la excelencia, la *areté*, se alcanzaba sólo a través de la competencia con los demás. Se pretendía no tanto ser bueno, como destacar, ser el mejor. A través de la *paideia* uno se alzaba sobre los demás y alcanzaba el predominio político y los honores públicos, que Epicuro expresamente criticaba: «Quien es consciente de los límites de la vida, sabe cuán fácil de obtener es lo que reclama el dolor en su carencia y lo que deja colmada una vida entera, de modo que para nada necesita de todo cuanto entraña luchas competitivas» (*M.C.* 21). Según el filósofo, la retórica, la poética y la música enseñaban únicamente a brillar y perseguir honores y cargos, cosas que desviaban al hombre de su finalidad vital y defendía exactamente su opuesto, el *látthe biósas*, «pasa desapercibido mientras vivas» (frg. 551 Usener). En realidad, en aquello que aquí nos interesa particularmente, al rechazar la *paideia*, Epicuro no sólo estaba repudiando una serie de prácticas educativas sino

55. Cf. D.L.10.8.

56. Lledó (2005): 114; WARREN (2007): 117-143.

57. D.L.10.22.

también la moral tradicional, la base misma sobre la que se asentaban las comunidades griegas. Es evidente que no podía ser de otra manera puesto que la educación griega estaba destinada a cosa distinta a lo que Epicuro demandaba, pero las consecuencias de este rechazo iban más allá de lo que el propio filósofo nos indica. La *paideia*, que comprendía el dominio de la lengua y de la literatura griegas, el conocimiento de los mitos y de la significación de las imágenes, y la educación gimnástica, las competiciones atléticas y las musicales, estaba destinada no sólo a brillar y a destacar, como Epicuro asegura, sino que, sobre todo, tenía como finalidad última formar ciudadanos. La *paideia* y la ética agonal formaban parte de la identidad griega y ateniense y, así, en el *Panegírico*, compuesto en 380, Isócrates llega a afirmar que «nuestra ciudad aventajó tanto a los demás hombres en el pensamiento y oratoria que sus discípulos han llegado a ser maestros de otros, y ha conseguido que el nombre de griegos se aplique no a la raza, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre»⁵⁸. Para los atenienses y para el resto de los griegos, la *paideia* estaba orientada hacia un objetivo concreto, indispensable para la *polis*, esto es, procuraba convertir al niño y al joven en un tipo específico de griego, en un ciudadano útil, en el consejo y con las armas, a la comunidad política. Esto llevaba a definir una categoría ideal de persona, totalizadora, pues la *paideia* y la *polis* buscaban la formación de un hombre completo, como solemos citar a través de un autor ciertamente tardío, del siglo II d.C.: *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano*, «hemos de rezar para pedir la salud del espíritu junto con la salud del cuerpo»⁵⁹. La *paideia*, educación para la *polis* y la ciudadanía, formación estética y literaria, no científica, de orientación enciclopédica, rechazaba o apenas tenía en cuenta la especialización y el adiestramiento técnico o práctico y ningún saber concreto, como la filosofía, podía distraerla ni convertirse en el fin de la *paideia*. Ello equivaldría a limitarla y, en último término, a destruirla. Epicuro estaba atacando a la *paideia* griega como conjunto de saberes y también en lo que tenía de transmisión de ideales y de valores, que quedaban ahora como falsos o vanos, pero sobre todo al rechazar la *paideia* y construir un hombre y autárquico y filosófico, el Epicureísmo podía llegar a afectar a los propios cimientos de una comunidad cívica que tenía precisamente en la *paideia* uno de sus fundamentos.

58. ISOC.4.50.

59. JUVENAL. 10.356.

Una de las características más notables del pensamiento de Epicuro⁶⁰, vinculada también a su rechazo a la *paideia*, se refiere al consejo de renunciar a cualquier participación en la política, para la que la *paideia* precisamente preparaba. Así, por ejemplo, Séneca (*Dial.* 8.3.2) alude a que «Epicuro dice que lo peor de la vida es participar en la política a menos que algo lo provoque». Es cierto que los epicúreos no eran completamente apolíticos ni rechazaban absolutamente la participación en la política ordinaria, cosa que hicieron, si bien en gran medida de forma episódica, pero, como hemos visto, la política para Epicuro no era un objetivo del hombre o del ciudadano, sino que poseía un mero valor instrumental, servía para garantizar la seguridad y tranquilidad necesarias para que los hombres alcanzaran su objetivo vital. Los epicúreos llegaban así a menospreciar lo que los atenienses consideraban fundamental. Para Epicuro, la política era esencialmente una manera de complacer a la multitud, de modo que el filósofo llegó a aseverar que «jamás pretendí agradar a la muchedumbre. Porque, lo que a ella le complace, yo lo desconozco, y lo que yo sé, está bien lejos de su entendimiento» (frg. 187 Usener). De esta demagogia, con la que en último término es equiparada la participación política, Epicuro propone apartarse, el sabio «no hará política» nos dice⁶¹, y predica con el ejemplo, como asegura Diógenes Laercio: «el mismo Epicuro por un exceso de honestidad se abstuvo de la política» (D.L. 10.10). Esta participación en la política, que sirve para hacerse ilustre y famoso, no lograba tampoco la propia seguridad frente a la muchedumbre que es el único fin posible que entiende Epicuro de la actividad política (*M.C.* 141). Y es que la participación en la política se enfrentaba a las concepciones nucleares del Epicureísmo, que buscaba dirigirse al ser individual y autosuficiente. Así Epicuro indica: «la autosuficiencia es la mayor de todas las riquezas» (frg. 476 Usener). En efecto, era la autarquía la que permitía alcanzar la libertad y, en consecuencia, nos dice que «el mejor fruto de la autarquía es la libertad» (*S.V.* 77), pues la libertad era la del individuo, no la de la comunidad cívica o de la *pólis*, una libertad entendida como liberación de preocupaciones políticas y sociales, de modo que se afirmaba que «hay que liberarse de la cárcel de los intereses culturales y de la política» (*S.V.* 58), de una política que transmitía falsos códigos morales como la obtención de cargos, honores y riquezas, de un ideal competitivo que se alejaba del placer corporal y la serenidad del alma, de un sistema de valores que se había institucionalizado en la *pólis*

60. Cf. *Plu.Mor.* 1124d, 1126e-1127c; *S.V.* 58; *M.C.* 14; D.L. 10.119. Cf. GARCÍA GUAL (1996): 63-67; BROWN (2009): 180-182.

61. D.L. 10.119.

y que era tenido por engañoso. Al objeto de constituirse en un individuo autosuficiente y libre, el hombre debía apartarse de la política: «cuando ya se tiene, en cierta medida la seguridad frente a la gente, se obtiene, cimentada en esta posición y en la buena provisión de recursos, la más nítida seguridad, que proviene de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre» (*MC* 124), que, con sus enfrentamientos, inquietudes y contingencias, sólo provocaban angustia y preocupación. Y, si la felicidad se hallaba en el placer, concebido como ausencia de dolor, lo mejor que podía hacerse era precisamente apartarse de una participación que, sometida a azarosos vaivenes y al capricho cambiante de la muchedumbre, engendraba dolor y se oponía a las concepciones epicúreas sobre la felicidad y la vida del sabio. Las ideas de Epicuro sobre la actividad política contrastaban también clamorosamente con otras escuelas filosóficas, como los platónicos, los peripatéticos y los estoicos, que estaban de acuerdo en que los hombres eran por naturaleza animales gregarios nacidos para la vida en la *pólis* y que, para que sus capacidades humanas se desarrollaran, necesitaban contribuir a la *pólis*⁶². El hombre, para Platón y Aristóteles, es fundamentalmente un miembro de la *pólis*, y sólo la comunidad podía ser autosuficiente o autárquica.

Ciertamente nos encontramos ante un período de derrotas y de disminución de su papel en el mundo griego, en una Atenas frecuentemente agitada y empobrecida, pero la *pólis* era mucho más que las vicisitudes externas de la comunidad política y también iba mucho más allá de la falta de consenso interno en ocasiones determinadas. Para buena parte de los atenienses, escuetamente, el compromiso con la comunidad cívica a través de la participación en las instituciones políticas formaba parte del ideal de la ciudadanía. Sin esta participación era imposible la perpetuación de la propia comunidad, precisamente el fin último de la *pólis*. El pensamiento epicúreo venía, pues, a socavar algunos de los cimientos fundamentales de la *pólis* que, para los atenienses y el conjunto de los griegos, era la forma más acabada de vida civilizada, el elemento constitutivo y consubstancial de la civilización griega. Dicho de una manera sencilla, la *pólis* era la única forma posible de vivir, de ser y de identificarse como ateniense y como griego y las concepciones epicúreas contrastaban con las ideas griegas y atenienses sobre la *pólis*: sin la participación activa de sus miembros una comunidad cívica y política no podía sobrevivir.

62. BROWN (2009): 179.

Este distanciamiento epicúreo de los componentes elementales de la *pólis* tradicional, la educación y la política, alcanzó también a otro elemento esencial, que contribuía estrechamente a cohesionar a la comunidad cívica, cual era la religión, en la medida en que la comunidad de ciudadanos era también, o quizás ante todo, una comunidad cultural. Para Epicuro la existencia de los dioses con su forma humana era incontrovertible, no eran hipótesis ni ficciones sino realidades⁶³, pero su concepción de la divinidad se apartó notablemente de la tradicional. De acuerdo con su pensamiento, los dioses eran siempre buenos y justos y vivían una existencia feliz, esto es, placentera. Desconocían las pesadumbres, zozobras y enfermedades y, como es obvio, no estaban sometidos a la angustia de la mortalidad. No organizaban el mundo ya que su inmortalidad resultaba incompatible con un universo compuesto de átomos infinitos que se agrupaban o dividían por un azar infinito⁶⁴, y sujeto, por lo tanto, a nacimiento y destrucción. Tampoco en su bondad y tranquilidad, en esa eterna felicidad apática que les caracterizaba, podían implicarse en una esfera humana, poblada de angustias y maldades. Los dioses de Epicuro no reglamentaban el universo, que se organizaba por sí mismo, y no intervenían en el ámbito humano. Se mantenían magníficamente inactivos y no se mezclaban en las actividades humanas y es precisamente en esta apatía donde se hallaba una suprema dignidad que los hombres debían entender⁶⁵. De este modo, Epicuro había fundado una ética enteramente autónoma y humana en un universo sin teleología ni teodicea. En último término, los dioses de Epicuro son ejemplo y realización ideal de su concepción de la *eudaimonía*, la feliz existencia de aquél que no se halla abrumado por ninguna preocupación ni causa ninguna a los demás. Habitantes de espacios intercósmicos, los dioses no tienen preocupaciones ni la causan a los hombres (*M.C.*139), ni se sienten ofendidos por ellos, por lo cual, y en consecuencia, los sacrificios u ofrendas que pretenden ganarse a los dioses, hacerles favorables, carecen de todo sentido: «si dios prestara oídos a las súplicas de los hombres, pronto todos los hombres hubieran perecido, porque de continuo piden muchos males los unos contra los otros» (frg. 361 Usener). Dicho de una manera aún

63. D.L.10.123-124; PURINTON (2001): 181-231.

64. GARCÍA GUAL (1996): 167-172; Lledó (2005): 68-70; CLAY (2007): 8; KANY-TURPIN (2007): 152-164; CLAY (2009): 15.

65. En la *Carta a Herodoto* (D.L.10.29-83) Epicuro separa la naturaleza de toda intervención divina, descarta la idea de una intervención providencial y de la transcendencia de una acción divina que explique los fenómenos terrestres y celestes, que estructure el mundo natural y que intervenga en las sociedades humanas.

más clara, era imposible de todo punto entrar en contacto con los dioses a través del culto.

Parece evidente que Epicuro trató de conciliar sus ideas religiosas que se oponían a las tradicionales, con el culto poliado, es decir, intentó hacer compatibles sus concepciones sobre la naturaleza de los dioses, derivadas del pensamiento racional, con la legitimidad de los cultos y rituales públicos. De esta manera, Epicuro no llegó a rechazar el culto y las fiestas religiosas sino que suponían para el filósofo una forma de reconocer la superioridad de la divinidad. Y así afirma: «que el sabio tiene, en efecto, en todo momento opiniones puras y reverentes acerca de la divinidad. Y estima excelsa y augusta su naturaleza. Pero sobre todo en las fiestas, avanzando en la idea de la divinidad por tener de continuo en los labios su nombre con vivísima emoción, alcanza a comprender la indestructibilidad de los dioses» (frg. 386 Usener). Esta contemplación devenía en último término en pietismo apático, en gozosa reverencia de los dioses, pura, desinteresada, de la que nada se espera, salvo la íntima satisfacción de este reconocimiento: «Sacrifiquemos, pues, piadosa y rectamente como conviene, y cumplamos con todas las demás cosas de acuerdo con las leyes, sin dejarnos turbar por las vanas opiniones acerca de los seres más perfectos y augustos. Seamos además justos de acuerdo con la tesis que decíamos. Pues así es posible vivir de acuerdo con la naturaleza» (frg. 388 Usener). En coherencia con su pensamiento, Epicuro rechazaba los mitos forjados por los poetas, que atribuían a los dioses pasiones humanas y los describían como orgullosos, coléricos, camorristas e hipócritas, unos comportamientos que entraban en flagrante contradicción con la Bondad inalterable de los dioses epicúreos. Se trataba, de acuerdo con su doctrina, de una opinión popular sobre los dioses que llevaba a adulterar la esencia de lo divino. Epicuro se opuso también, y radicalmente a la superstición religiosa, en sus prácticas como la adivinación y la astrología.

En modo alguno se puede calificar de ateísmo y Epicuro afirma, quizá teniendo en el pensamiento las precedentes acusaciones de impiedad, que se debe participar en el culto de acuerdo con las leyes de la *pólis* pero tal participación no deja de estar desprovista de un cierto sentido y, sobre todo, he aquí el aspecto esencial, sus concepciones entrañaban graves consecuencias para la vida comunitaria. Evidentemente los mitos variaban de lugar en lugar y cada *pólis* disponía en cierta medida de su propio repertorio mítico, de su propio sistema religioso, aunque se superpusiera con la religión griega común, pero, más allá de las variaciones que podemos encontrar en un mismo mito o de la aceptación mayor o menor de un relato concreto, la clave, a mi juicio, se hallaba en la función que los mitos cumplían en la *pólis*, en el seno de la comunidad ciudadana. En

efecto, lo que enseñaban los relatos míticos era, ante todo y en primer lugar, el temor y el respeto a los dioses. Es, pues, el temor a los dioses y por tanto la actitud hacia ellos, es decir, la piedad, el fundamento del código ético que hacía posible las relaciones humanas y, en último término, la misma existencia de la *pólis*. Y es que los dioses griegos no podían concedernos la vida, pero sí podían destruirnos. Como la religión griega no conocía el concepto de diablo, para inspirar temor, todos los dioses tenían su lado oscuro y peligroso e imponían su voluntad de una manera a menudo trágica para el hombre. Los dioses exigían obligaciones a los hombres, daban lo bueno y lo malo, y lógicamente el hombre necesitaba hacerlos favorables lo que se conseguía mediante el culto. En definitiva, de la actitud de los dioses dependía la supervivencia no sólo del individuo sino de toda la comunidad en su conjunto; no olvidemos que los dioses podían castigar tanto al individuo como al conjunto de la comunidad. Sencillamente, Epicuro había desposeído a los dioses de la mayor parte de las cualidades asociadas por la tradición y que justificaban el culto que se les rendía. Epicuro fue plenamente consciente de las implicaciones que podían tener sus concepciones religiosas y así trató de matizarlas en la *Carta a Meneceo*: «no es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones sino falsas suposiciones de los juicios de la masa sobre los dioses» (D.L.10.123), pero, como sus dioses no podían intervenir en la esfera humana, Epicuro había derribado las bases que sustentaban la religión tradicional, una religión que jugaba un papel político y social de primer orden y que era parte esencial de la comunidad cívica.

Digámoslo ya, sin necesidad de esperar al final: muchas de las ideas del Epicureísmo, probablemente más que ninguna otra escuela, eran subversivas y desvirtuaban la comunidad cívica en la que se basaba la *pólis*. El Jardín no pretendía ser, a diferencia de la Academia y el Liceo, un centro de atracción intelectual para todo el mundo griego, una escuela de educación superior, donde se estimulaba la educación para destacar entre los ciudadanos y en toda la ecúmene, sino algo distinto⁶⁶. Suponía, antes que cualquier otra cosa, todo lo contrario, apartamiento y exclusión de la *pólis*. Un retiro de un mundo concebido como caótico, desasosegante, infeliz, dominado por valores falsos o vacíos. En el Jardín, Epicuro y sus discípulos convivían en un ambiente sosegado y fraternal. Ciertamente los estudiantes de una escuela eran libres de acudir a las lecciones de las otras y ocasionalmente lo hacían, pero esto ocurría poco entre los epicúreos

66. GARCÍA GUAL (1996): 38.

que desaconsejaban fuertemente esta práctica. Epicuro mismo parece haber demandado de sus discípulos una lealtad incondicional. La comunidad epicúrea se basaba en la *philia*⁶⁷, que no se concebía meramente como una simple relación de amistad o camaradería, aunque no careciera de esa dimensión, sino como un similar modo de vida y, sobre todo, como alianza filosófica, comunión con la doctrina del maestro. El Jardín reunía a un pequeño número de *philoí*, de individuos, independientemente de su *politeia* o ciudad de origen, en torno al maestro como si fueran muchos miembros de un mismo cuerpo⁶⁸. Como los miembros procedían de diferentes *póleis*, esto es, poseían diferentes *politeiai* o ciudadanías, la *philia* conformaba la base de la comunidad filosófica y venía a sustituir a los fundamentos reglados de la comunidad cívica. Era la *philia* y no la pertenencia a determinado cuerpo de ciudadanos o *politeuma*, la que otorgaba el derecho a participar en esta nueva comunidad que se apartaba y hasta se excluía del resto; una *philia* pactada, que estructuraba a la nueva comunidad y constituía el modo de relación entre sus miembros, y que era, por tanto, considerada como mucho más importante que cualquier *politeuma*.

Todos los *philoí* compartían, como acabamos de decir, un mismo modo e ideal de vida, centrada en las actividades filosóficas⁶⁹ y en las comidas frugales en común⁷⁰. La vida de los miembros del Jardín estaba, en esencia, consagrada al estudio de la doctrina en una transmisión del saber fundamentalmente oral mediante una serie de reuniones donde se pasaban largas horas dedicadas al análisis y la discusión. El Jardín estaba abierto a extranjeros, mujeres e incluso esclavos⁷¹, que participaban de las enseñanzas del maestro, pero esta liberalidad sociológica se acompañaba de un rigor doctrinal extremo en el estudio del texto de Epicuro y su defensa contra las críticas⁷². Como vimos, la finalidad última de la enseñanza epicúrea no era otra que la filosofía que proporcionaba felicidad a la vida, que hace del filósofo un sabio (*sophós*), en el sentido de aquél vive en placentera serenidad, evitando toda turbación, en una *eudaimonía* constante que rivalizaba con la felicidad también apática de los propios

67. S.V. 28, 34, 39; RIST (1980): 121-129; BROWN (2002): 68-80; Lledó (2005): 115-126.

68. BROWN (2009): 179; CLAY (2009): 15.

69. D.L. 10.17, 20.

70. SEN. *Ep.*22.5 (56 Arr.); 18.9 (83 Arr.); PLU. *Demetr.*34.2; PHILODEMUS *Pragmateiai*.2 8-36 Militello; Frgs. 37, 39 Usener; D.L.10.11.

71. CLAY (2009): 26-27.

72. Sobre las disputas de Epicuro y sus discípulos con otras escuelas cf. D.L. 10.3-4, 8; CLAY (2009): 17-18.

dioses⁷³. Si la *philia* constituía la base del *politeuma* epicúreo, que hacía posible la participación en el Jardín, podemos afirmar que el modo de vida, la comunión con la doctrina del maestro y los fines que se perseguían con sus enseñanzas fundamentaban, por decirlo así, la *politeia* de la comunidad filosófica epicúrea.

Epicuro fundó cinco cultos que habrían de celebrarse en el Jardín⁷⁴: la conmemoración anual de ofrendas (*enagismata*) a su padre, a su madre y a sus tres hermanos; la celebración anual de su propio nacimiento en el mes de Gamelión; el culto conjunto de Epicuro y Metrodoro el veinte de cada mes; el culto durante el mes de Posidón, en diciembre, para conmemorar a sus hermanos y el culto a Polieno en el mes de Metageitnión (julio). Era común en todo el mundo griego conmemorar a los muertos en el día de su nacimiento, como los casos conocidos, por ejemplo, de Sócrates, Platón o Arcesilao⁷⁵, pero resulta algo paradójico en Epicuro dada su concepción sobre la mortalidad tal y como él mismo nos dice: «Muere como si no hubieras nunca nacido» y «La muerte no significa nada para nosotros»⁷⁶. Sin embargo, a pesar de ello, Epicuro trató de perpetuar dos categorías de cultos: un culto heroico a sus padres, hermanos y hermanas y por su nacimiento y un culto personal entendido como divinización. De hecho, el culto epicúreo concebía a Epicuro y a Metrodoro como divinidades ya que el culto mensual estaba reservado a las divinidades como Ártemis o Apolo, a los que se dedicaban respectivamente en el sexto y el séptimo día de cada mes. Es probable que Epicuro no pretendiera llegar tan lejos y buscara el simple recuerdo y conmemoración como una forma de mantener la cohesión y la continuidad de la comunidad⁷⁷, pero la introducción de dichos cultos venía a completar, cual si de una *pólis* se tratara, esa *politeia* epicúrea a la que nos hemos venido refiriendo.

En definitiva, el modelo epicúreo ejerce todavía hoy, a poco que uno se acerque a él y en el marco de la historia humana, una poderosa atracción, pero en lo que aquí nos ocupa, que se refiere a la relación entre Epicuro y Atenas, en realidad, el filósofo había construido una nueva comunidad, no una simple escuela filosófica, que no sólo se separaba de

73. SEN. *Ep.* 33.4.

74. Cf. D.L.10.18; DORANDI (1999b): 57; CLAY (2007): 11.

75. Vid. PLU.*Mor.*717b; D. L. 4.67; CLAY (2009): 22-26.

76. D.L. 10.15, 124. Cf. GARCÍA GUAL (1996): 178-197.

77. Acerca de los sucesores de Epicuro en el Jardín puede consultarse: DORANDI (1999a): 44-45; CLAY (2007): 12-15. Sobre la extensión de las escuelas epicúreas fuera de Atenas: CLAY (2007): 15-23.

la identidad ateniense sino que la discutía en ciertos aspectos. Al apartar al individuo de la vida de la *pólis*, acogiéndolo en el marco de un grupo social más restringido, dotado de unas señas de identidad propias, similares al *politeuma* y la *politeia* cívicas, Epicuro había creado una nueva comunidad identitaria y contracultural que se oponía en buena medida a la propia *pólis* en la que había nacido⁷⁸.

REFERENCIAS

- ATKINSON, J. E.: «Macedon and Athenian Politics in the Period 338 to 323 B.C.», *Acta Classica* 24, 1981, 37-48.
- BROWN, E.: «Epicurus on the value of friendship (Sententia Vaticana 23)», *CPh* 97, 2002, 68-80.
- BROWN, E.: «Politics and Society» en J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 179-196.
- BUCKLER, J.: *Aegean Greece in the Fourth Century B.C.* Leiden: Brill, 2003.
- CHROUST, A.: «Aristotle's Flight from Athens in the Year 323 B.C.», *Historia* 15, 1966, 185-192.
- CLAY, D.: «Epicurus in the Archives of Athens» en AA.VV., *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography presented to Eugene Vanderpool*. Hesperia, suppl. 19, 1982, 17-26.
- CLAY, D. 1986: «The Cults of Epicurus», *CErc.* 16, 1986, 12-28.
- CLAY, D.: «L'Épicurisme: école et tradition», en GIGANDET, A. y MOREL, P.-M. (eds.): *Lire Épicure et les Épicuriens*. Paris: P.U.F., 2007, 5-27.
- CLAY, D.: «The Athenian Garden», en WARREN, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 9-28.
- CLITON, K.: «The Ephebes of Krekopis of 332/2 at Eleusis», *AE* 127, 1988 [1991], 19-30.
- DONTAS, G.W.: «Eikonistika», *ADeltion* A 26, 1971, 16-33.
- DORANDI, T.: *Ricerche sulla Cronologia dei Filosofi ellenistici*. Stuttgart, 1991.
- DORANDI, T.: «Chronology», en ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFELL, J.; SCHOFIELD, M. (eds.): *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999a, 31-54.
- DORANDI, T.: «Organization and structure of the philosophical schools», en ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFELL, J.; SCHOFIELD, M. (eds.): *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999b, 55-62.
- DORANDI, T.: «Le corpus épicurien», en GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. (eds.): *Lire Épicure et les Épicuriens*. Paris: P.U.F., 2007, 29-48.

78. Cf. BOWN (2009): 182. Para la comunidad de amigos como una comunidad justa *vid.* también BROWN (2009): 191-195.

- FARAGUNA, M.: *Atene nell'età di Alessandro. Problemi politici, economici, finanziari*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1992.
- FERGUSON, W. S.: *Hellenistic Athens. An Historical Essay*. Chicago: Ares, 1911 (reimpr. en 1974).
- GALLO, I.: *Teatro ellenistico minore*. Roma: Edizione dell'Ateneo, 1981.
- GARCÍA GUAL, C.: *Epicuro*. Madrid: Alianza, 1996 (5.ª reimpr.).
- GERHKE, H.-J.: *Phokion. Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt*. Munich: C. H. Beck, 1976.
- HABICHT, Chr.: *Untersuchungen zur politischen Geschichte Athens im 3. Jahrhundert v. Chr.* Munich: Vestigia, 1979.
- HABICHT, Chr.: «Athens and His Philosophers» en Chr. Habicht, *Athen in hellenistischer Zeit. Gesammelte Aufsätze*. Munich: C. H. Beck, 1994, 231-247.
- HABICHT, Chr.: *Athens from Alexander to Antony*, Harvard University Press: Cam. Mass., 1999.
- HESKEL, J.: *The North Aegean Wars, 371-360 B.C.* Stuttgart, Historia Einzelschriften n.º 102, 1997.
- KANY-TURPIN, J.: «Les dieux. Représentation mentale des dieux, piété et discours théologique», en A. Gigandet, P.-M. Morel (eds.), *Lire Épicure et les Épicuriens*. Paris: P.U.F., 2007, 145-165.
- LLEDÓ, E.: *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Madrid: Taurus.
- MARASCO, G.: «Sui problemi dell'approvvigionamento di cereali in Atene nell'età dei Diadochi», *Athenaeum* 62, 1984a, 286-294.
- MARASCO, G.: *Democare di Leuconoe. Politica e cultura a Atene fra IV e III sec. a.C.* Florencia: Università degli Studi di Firenze, 1984b.
- OSTWALD, M.: «The Athenian Legislation against Tyranny and Subversion», *TAPhA* 86, 1955, 103-128.
- PALAGIA, O. - Lewis D. M.: «The Ephebes of Erechtheis 3372 and Their Dedication», *ABSA* 84, 1989, 333-344.
- PHILIPPSON, R.: «Neokles (4)», *RE* 16.2, 1935, 2414-16.
- PURINTON, J.: «Epicurus on the nature of the gods», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21, 2001, 181-231.
- REIMUTH, O. W.: «The Ephebic Inscription, Athenian Agora I 286», *Hesperia*, 24, 1955, 220-239.
- REIMUTH, O. W.: *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B.C.* Leiden: Brill, 1971.
- RIST, J. M.: «Epicurus on friendship», *CPh* 75, 1980, 121-129.
- SCHOFIELD, M.: «Epicurean and Stoic political thought», en C. Rowe, M. Schofield (eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 435-456.
- SHEAR, T. L.: *Kallias of Spbettos and the Revolt of Athens in 287 a.C.* Hesperia suppl. 17: Princeton, 1978.
- SHIPLEY, G.: *A History of Samos 800-188 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1987.

- TRACY, S. V.: *Athenian Democracy in Transition. Attic Letter-Cutters of 240 to 290 B.C.* Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 1995.
- WARREN, J., «L'étiqúe», en A. Gigandet, P.-M. Morel (eds.), *Lire Épicúre et les Épicúriens*. Paris: P.U.F., 2007, 117-143.
- WILLIAMS, J. M.: *Athens without Democracy: The Oligarchy of Phocion and the Tyranny of Demetrius of Phalerum, 322-307 B.C.* Michigan: Ann Arbor University, 1985.