

Implicaciones
ético-terapéuticas
del λαθε βιωσας.
Una posible
propuesta de
interpretación al
τετραφάρμακον
de Epicuro

Ethical-therapeutic
implications of the λαθε βιωσας.
A possible interpretation
proposal to Epicurus
τετραφάρμακον.

Joel I. Román Negróni*

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA

joelroman@pucpr.edu

Resumen:

El presente trabajo pretende demostrar la noción del λαθε βιωσας como base filosófica del *tetrafarmaco* de Epicuro. Para ello, se hará una revisión de los precedentes históricos de Grecia y las confluencias *político-religiosas* del período helenístico. Se argumenta que el λαθε βιωσας no necesariamente es una reacción contra la política alejandrina, sino que versa contra todas las corrientes de superstición y falsas opiniones (recordando que Epicuro también hizo crítica a los mitos). Luego, se demostrará una posible interpretación del λαθε βιωσας en estrecha relación con el *tetrafarmaco* de Epicuro como base del ejercicio terapéutico, de *mutua ayuda* y distanciamiento de las falsas opiniones. El λαθε βιωσας implicó un espacio determinado, el Jardín (κῆπος), para la práctica de las máximas de realización de una vida *ataráxica* y *aponística*.

PALABRAS CLAVES: Política, Filosofía, Farmacología, Λαθε βιωσας, Τετραφάρμακος.

Abstract:

This work aims to demonstrate the notion of λαθε βιωσας as a philosophical basis for Epicurus' theory of τετραφάρμακος. This is achieved by offering a review of the historical precedents of Greece and the *political-religious* confluences in the Hellenistic period. My argument is that λαθε βιωσας may not necessarily be a reaction against Alexandrian politics, but rather against all currents of superstition and false opinions. Then, a possible interpretation of λαθε βιωσας will be demonstrated in close relationship with the Epicurus' theory of *tetrapharmaceutical*. I suggest this could be the basis of the therapeutic exercise, *mutual help* and distancing of opinions. The λαθε βιωσας could imply being a specific space, the Garden (κῆπος), the maxims are put into practice for the realization of an ἀταραξία and ἀπονία life.

KEYWORDS: Politic, Philosophy, Pharmacology, λαθε βιωσας, τετραφάρμακος.

Recepción 27-02-20 / Aceptación 13-06-20

* Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico. Becado por el Banco Santander de Puerto Rico para estudios en la Pontificia Universidad Católica de Chile (Oficina Institucional de Relaciones Internacionales de Intercambios Académicos de la PUCPR). Estudió hebreo bíblico en la Universidad Central de Bayamón, Puerto Rico. Maestro en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Se desempeñó como experto temático, creador de contenido educativo virtual, profesor de “Latín I” y “Latín II” en la Universidad Católica del Norte, Medellín-Colombia. Actualmente, docente de “Fundamentos de Filosofía”; “Epistemología y Ciencias Sociales y Humanas” en el Seminario Posnoviciado de Don Bosco, Copacabana, Colombia.

Introducción: breves consideraciones históricas

El período alejandrino o helenismo, como lo llamó el historiador Johan Gustav Droysen, se caracterizó por la decadencia de los fundamentos políticos de la Grecia Clásica, especialmente, en Atenas. Sin embargo, la decadencia política no necesariamente significó que el quehacer de la filosofía, gestora de pensamientos sociales, hubiera tenido también un retroceso debido a los problemas de la época. Esto se evidencia en la historiografía, Atenas estuvo en constantes conflictos sociales y es puesto de manifiesto por Aristóteles en la *Constitución de los atenienses*.¹ El estagirita pone en evidencia las luchas políticas y cómo, desde luego, se logró consolidar la Atenas democrática más o menos estable en el 403 a. C.²

Con Solón, en el 593 a. C., se dan las bases de una constitución democrática en Atenas. Diógenes Laercio —incluso Aristóteles³— comenta al respecto que Solón fue el primero en *descargar* (*seisákhtheia*) “la remisión de gravámenes sobre personas y bienes. Porque antes se sometían a gravamen incluso las persona físicas y muchos por pobreza se convertían en siervos”.⁴ En Atenas, a partir de los diversos arcontes, la constitución y la vida democrática de los atenienses quedó definida después de la

¹ La obra de Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, es significativa porque pretende, como lo indicó en la *ENX*, 9 1181b, recopilar las constituciones de las 158 ciudades griegas.

² En Teágenes de Megara, aproximadamente en 630 a. C., se dirigió una insurrección de campesinos contra la nobleza y fue extendida a otras colonias de Grecia, especialmente en Atenas. Uno de los tiranos más conocidos, de quien conocemos por el historiador Heródoto, fue Polícrates. Heródoto nos cuenta que fue el primer tirano en pesar en el dominio de los mares; e incluso, desterró a Pitágoras por ser un defensor de los *aristoi*.

³ Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Manuela García Valdés, trad. (Madrid: Gredos, 1984), 55-56.

⁴ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Carlos García Gual, trad. (Madrid: Alianza, 2013), 60.

Guerra del Peloponeso (431 a. C. y 404 a. C.) con el régimen del arconte Euclides en el 403 a. C., pero la tensión política azuzó en incesantes conflictos.⁵

La Guerra del Peloponeso demostró que Atenas tuvo una efímera prosperidad.⁶ La lucha intestina de Grecia, que involucró algunos Estados griegos (incluyendo Macedonia, Tracia y Persia), se comprende en la vida política y social de los atenienses en el que el antagonismo pudo extenderse por casi unos veintisiete años. Tucídides también se refiere a la situación política y los conflictos que llevaron a Grecia a graves tensiones políticas. Un análisis más exhaustivo de la historia de Grecia, demuestra las luchas internas y conflictos en la Atenas democrática.

Algunos autores sostienen, refiriéndose a la época helenística, que en “la desaparición de la *polis* pierde su identidad de la filosofía como actividad íntimamente ligada a la política [...]”;⁷ sin embargo, cabe subrayar que esta *identidad* filosófica con las actividades políticas no necesariamente es un argumento satisfactorio para demostrar que la filosofía estuvo subordinada en la política como si se tratara de una corriente que arrastra todo a su paso. Con la decadencia de las antiguas *polis* griegas

⁵ Durante los siglos VII y VI a. C., la lucha social en Grecia se hizo presente. Por mencionar un ejemplo de muchos, cuando Ortágoras accedió al poder, como tirano, fundó la dinastía de los Ortágoridas y eliminaron el culto de los héroes (por ser las bases aristocráticas) y, en consecuencia, se prohibió que los rapsodas ejecutaran los himnos homéricos que exaltaban a los *aristoi*. Recordemos, también, las reformas de Solón, y cómo después de él, “un lobo atacado entre una jauría de perros” (véase: *Constitución de los atenienses* XI, 2) la lucha por el poder por parte de los tiranos fue tan crucial en Grecia. Un increíble y misterioso acontecimiento fue el de Pisístrato, quien se convirtió en jefe del Estado ateniense, después de relatar de un supuesto ataque por parte de sus enemigos.

⁶ No podemos pasar por alto que a finales del siglo VI a. C., todo el Peloponeso estuvo bajo el dominio de Esparta. En el 530 formaron la *Liga peloponésica* que incluía, además, Corinto, Megara, Sición y la isla de Egina. El régimen autoritario por parte de Esparta tuvo mayor importancia económica y en la vida política-social del Peloponeso y toda Grecia. Lo superlativo es que el poder y dominio en manos de los espartanos tuvo contraste con la época helenística; es decir, con Esparta en el poder, se prohibió y opuso a toda injerencia de unificación de los demás Estados griegos.

⁷ Gonzalo Soto Posada, *Los cínicos y la filosofía* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017), 11.

surgen nuevos problemas; la erigida *superstición* que se despliega por la preponderancia expansionista de Alejandro Magno amplía el horizonte de las formas políticas, resultado del contacto de las creencias religiosas de las nuevas colonias (*póleis*). Es un grave error identificar la filosofía con la identidad política de Atenas —como pretendió sostener Cicerón en *res publica*— porque la primera no está marcada, necesariamente, por el devenir de la actividad política.

Después de la Guerra del Peloponeso, Macedonia tomó relevancia económica y política ante Grecia. Filipo II logró unificar la fuerza militar de Macedonia; creó, a la manera de los *hoplitas* griegos, la falange macedónica. Con las desavenencias políticas de Atenas, Filipo II fue atento a las circunstancias de Grecia y en su favor encontró las sendas para instrumentalizar a los helenos, en lo cual cimentó su poder hegemónico para erigirse como *mónarchon*. En la Atenas de Filipo II surgen dos bandos en constantes tensiones: los *filomacedonios* y los *antimacedonios*. Los primeros favorecieron la aparición del rey macedónico como la máxima autoridad para unificar a Grecia y Macedonia, mientras que los *antimacedonios* centraron su comprensión social contra Filipo II e insistían mediante insurrección en mantener una democracia que unificara toda la Hélade. De entre los intransigentes aparecieron Demóstenes e Hipérides promoviendo las bases democráticas y la unión política entre los helenos. En favor de Filipo II, los *filomacedonios*, estuvieron el retórico Isócrates, el político Esquines y el retórico Eubulo. Isócrates fue el más cercano a Filipo II, y propuso la idea del *panhelenismo* por el cual forjar la unión entre los griegos y macedonios. Su discurso se evidencia en el *Panegírico*: glorifica a Atenas y ve en Filipo II la salvación de las constantes tensiones y conflictos internos. Isócrates logró vincularse con las propagandas políticas de Filipo II, pero los intereses del rey macedónico apuntaban a otras ideas, puesto que los helenos terminaron por ser oprimidos económica y políticamente. Isócrates, decepcionado, terminó suicidándose tras la derrota de Queronea, mientras que Esquines y Eubulo continuaron en favor

de la perspectiva *panhelénica* del rey macedónico. Fue Isócrates quien propuso la perspectiva de unión, destacando, principalmente, vengar la profanación y destrucción de los templos griegos y conquistar el Imperio Persa. Esta visión se acentuó en Filipo II, razón por la cual Isócrates confió sus esperanzas de promover la tesis del *panhelenismo*. Comenta justamente Dekonski que “Filipo quería ser intérprete del *panhelenismo*”,⁸ argumento al que puede agregarse que, tras el Congreso de Corinto (Liga Helénica) en el 338 a. C., Filipo II lideró perspicazmente la mayoría de las decisiones. Con la muerte de Filipo II, en 336 a. C., Alejandro Magno asumió la potestad e intentó superar la isocrática Comunidad Panhelénica fortalecida por su padre.⁹ En pocas palabras:

La incipiente unidad de Grecia, establecida en el Congreso de Corinto, constituye el germen del *panhelenismo* que realizará Alejandro, cumpliendo el programa de Isócrates, correspondiente a los puntos de su ideal: guerra al Imperio Persa, venganza por la destrucción de los templos griegos, liberación de los griegos en Asia, fundación de ciudades en el territorio conquistado. Ahora bien, este *panhelenismo* isocrático, realmente mezquino para la amplia concepción de Alejandro, constituye solo una etapa rápidamente superada por la concepción universalista. [...] El *panhelenismo* había sido un solo pretexto bajo el cual se ocultaban, desde el primer momento, las más infinitas ambiciones, una Comunidad Universal, a cuya realización va a dedicar su vida de sacrificio.¹⁰

⁸ A. Dekonski, *Historia de la antigüedad. Grecia*, Guillermo Lledó, trad. (Ciudad de México: Grijalbo, 1966), 210.

⁹ También será retomado por la llamada Segunda Sofística, siglo II d. C., especialmente por Arriano de Nicomedia. Para un mejor estudio, véase: Leslie Lagos Aburto, “Panhelenismo y *Koiné eirené* en la Anábase Alexandrou de Arriano”, *Anuario de la Escuela de Historia*, núm. 8, año 6 (2015): 75-89.

¹⁰ Ángel Montenegro Duque, “La política de Estado Universal en César y Augusto a través de la *Eneida* de Virgilio”, *Revista de Estudios Políticos*, 53, (1950): 2.

En 334 a. C., Alejandro Magno puso esfuerzo por cruzar el Helesponto y dirigirse al Asia Menor, con el fin de conquistar el Imperio Persa.¹¹ Luego, derrotó al rey persa, Darío III, en la guerra de Issos y, en consecuencia, en el 331 a. C. venció al imperio persa en Gaugamela, proclamándose el Gran Rey:¹²

Cada una de sus grandes batallas va desligando a Alejandro del primitivo *panhelenismo* y sus principios hasta romper, después de Ecbatana, con la liga panhelénica, establecida en el Congreso de Corinto, no precisamente porque desprecie su colaboración, sino porque repugna los principios particularistas que representa dentro de su programa. Quiere a todos en un plano de igualdad con los persas que le permita establecer una auténtica comunidad; quiere ser rey común de griegos y orientales, y así se lo hace saber a los griegos por medio del jefe de las tropas licenciadas, Epócilos.¹³

Cabe resaltar que Alejandro Magno creyó ser heredero de la tradición homérica y manifestó ser descendiente de los héroes.¹⁴ Tener ascendencia heroica le permitió proclamarse como el líder de Atenas, Macedonia y las nuevas colonias. Representó a los súbditos en su pletórica visión de *hermandad* (*Koiné eirené*). Con la idea de expansión de Alejandro Magno se abre un nuevo horizonte de reflexión filosófica y de amplios problemas para responder. Con el helenismo, en contacto con otras culturas, aumentaron visiblemente las diversas corrientes supersticiosas y prácticas

¹¹ Filipo II no pudo continuar, pues fue asesinado en el 336 a. C. durante los preparativos de expedición de conquista al imperio persa.

¹² Para un mejor estudio histórico, véase: Jesús Mosterín, *Helenismo. Historia del pensamiento* (Madrid: Alianza, 2007); Dekonski, *Historia de la antigüedad. Grecia*, Guillermo Lledo, trad. (Ciudad de México: Grijalbo, 1966).

¹³ Montenegro, “La política de Estado Universal”, 3.

¹⁴ Plutarco dice, en *Vidas Paralelas*, que Alejandro asumió la creencia de ser vástago de Heracles, mientras que Arriano de Nicomedia dice, en *Anábase de Alejandro*, que de Aquiles.

mágicas, fruto del que surgió la unión mixta entre soldados griegos y extranjeros.¹⁵

Durante la *decadencia de la polis*, la filosofía tomó relevancia en las discusiones religiosas de la multitud y no quedó amarrada en el terreno de la *polis*, sino que asumió los problemas de la época más allá del ideal de la Atenas democrática. Las tesis filosóficas rebosaron en las discusiones religiosas, a partir de las concepciones del mundo y se extendieron, aproximadamente, hasta mediados del siglo II a. C. y III d. C. con el nuevo Imperio Romano.¹⁶ La filosofía entró en diálogo con las experiencias religiosas y, en ocasiones, en controversias respecto de las concepciones ultramundanas y los dioses. Todo ello significó un giro de reflexión en la experiencia mística de los seres humanos.¹⁷

El griego pasó de ser conciudadano a cosmopolita erigiéndose un nuevo horizonte por comprender los problemas íntimamente ligados a todo ser humano sin importar su procedencia.¹⁸ La religión se hizo relevante

¹⁵ Alejandro Magno incorporó todas las etnias (*politeúmata*), en un horizonte de hermandad universal. Véase: Enrique Dussel, *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975).

¹⁶ La *Eneida* de Virgilio es una de las bases de la Comunidad Universal de Julio César.

¹⁷ Mística en el sentido de las experiencias religiosas que provenían con el contacto de las culturas orientales y del que, luego, el cristianismo también se sumó. Muchas de las corrientes en la actualidad son fruto del fenómeno social religioso que tiene su epicentro en la época helenística.

¹⁸ Como, por ejemplo, la entrada de mujeres y esclavos al Jardín. Diógenes de Enoanda hace alusión de que la filosofía es para todos, cuando arguye muy oportuno que: “y nos hemos empeñado en esto con el propósito de que, incluso estando reclusos en casa, expongamos nosotros los beneficios de la filosofía, no ya solo a todos los de aquí, sino a todos los civilizados en la lengua de nuestros conciudadanos. Y no en mínima medida lo hemos hecho así pensando en los que llamamos extraños, pero que no lo son en realidad. Porque, según una y otra división particular de la Tierra, la patria es una para unos y otra para otros; pero en la perspectiva total de este universo la patria de todos es una sola: la Tierra entera, y una sola familia es todo el universo”. Carlos García Gual, *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo* (Barcelona: Ariel, 2016), 47. Existen testimonios de la presencia de *beteras* en el Jardín. Plutarco hace alusión de Hedía y Leontion, y en *Lat. viv.* 4 (1089C) las peyorativa sexualmente y en *Lat. viv.* 16 (1097D-E) las trata como bestias. Para un excelente estudio respecto de estas mujeres y los hijos que posiblemente pudo tener Epicu-

en la orientación de la vida individual y la filosofía aportó respuestas a las nuevas formas de vidas espirituales.¹⁹ Karl Prümme destaca que:

La vida filosófica de la época helenística parecía predestinada a desarrollar una actividad relativamente grande aunque no fuera más que por haber heredado en escuelas específicamente organizadas el legado espiritual de Platón y Aristóteles. Es, sin embargo, peculiar el que estas dos escuelas, la Academia platónica y la escuela peripatética, no conservaran dentro de su orientación el impulso idealista de sus grandes arquetipos, y, en consecuencia, tuvieran poca importancia en la religiosidad filosófica.²⁰

Con base en la perspectiva antes comentada es posible afirmar que con el helenismo surgieron nuevos adeptos y nuevas formas de adherirse a las tradiciones y culturas vinculadas con el Oriente. El expansionismo de Alejandro Magno y su intento por aglutinar las formas políticas con el extranjero impulsó la conciencia comunitaria (*cosmopolitismo*) fundando las bases religiosas para la nueva colectividad de Oriente y Occidente. El helenismo destacó la experiencia religiosa por sobre las formulaciones políticas de la Grecia clásica, tema desarrollado por Teofrasto en *Sobre la piedad*, obra en la que subraya las diversas formas culturales y religión de la época. Escribió en *Los caracteres* un capítulo dedicado al *deisidáimôn* donde discrepó de las actitudes habituales de los seres humanos que

ro, véase: Manuel Fernández Galiano, “Epicuro y su Jardín”, en *Historia de la Ética. Vol. I*. Victoria Camps, ed. (Barcelona: Crítica, 1988), 256.

¹⁹ Para los griegos de la Grecia clásica, la vida religiosa se llevó a cabo en la vida privada y en el que solo los ciudadanos, excluyendo extranjeros y esclavos, participaron en actividades religiosas comunitarias. Sin embargo, en el helenismo se hicieron populares las prácticas de vidas religiosas privadas. Las escuelas en el helenismo “permiten a cada ciudadano replegarse en un profundo individualismo, cuyo último fundamento es el orden mismo del cosmos, no ya del Estado”. Dussel, *El humanismo*, 88.

²⁰ Karl Prümme, “La religión del helenismo”, en *Cristo y las religiones de la tierra*, ed., Franz König, Ramón Valdés del Toro, trad. (Madrid: BAC, 1956), 171.

constantemente pretendían cohesionarse con la opinión popular respecto de los dioses.

Con la muerte de Alejandro Magno en el 323 a. C., la vida política quedó en manos de sus sucesores (*diádocos*). La lucha por el poder se convirtió en “el inconveniente mayor del gobierno [...], muerto un rey, hace falta otro; las elecciones dejan intervalos peligrosos, son tormentosas [...]”.²¹ La difusión de culto a los *diádocos* afectó el panorama de los súbditos, aquellos que estuvieron en la esfera de su poder.²² En el caso de Atenas, después de la muerte de Alejandro, se intentó reestablecer la democracia, pero sus intentos fueron fallidos y en el siglo III la guerra de Cremónides perpetuó la derrota de la democracia ateniense; es decir, “la democracia ateniense fue ahogada y Atenas no volvió a desempeñar el papel principal en la lucha de la independencia y la libertad de toda la Hélade”.²³

La filosofía de Epicuro e implicaciones éticas del *látthe biósas*

Ya se señaló que la época helenística no necesariamente es la «muerte» de la filosofía debido a los asuntos políticos con los que erradamente se la

²¹ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, María José Villaverde, trad. (Barcelona: Altaya, 1993), 73.

²² En el Asia Menor, los Estados griegos gozaron de poca autonomía política y emplearon el calificativo de divinización para los *diádocos*, a saber, les consagraron como *sóter* un tipo de salvador en la tierra. Luego, el término cambió por *epiphanes*, una especie de manifestación divina en los sucesores de Alejandro, y posteriormente cambió por *kyrios*. Para los Ptolomeos egipcios el culto a los déspotas fue importante, mientras que los Seleúcidas también con el influjo de las demás colonias, mantuvieron el uso de *sóter* y *epiphanes*.

²³ A. Dekonski, *Historia de la antigüedad. Grecia*, Guillermo Lledo, trad. (Ciudad de México: Grijalbo, 1966), 243.

identifica. La vida política clásica, la de las antiguas *polis*, se deterioró y nuevas formas de vida política y religiosa se articularon por el contacto con otras culturas, de manera que el devenir filosófico siguió las sendas de la reflexión sin ser obstaculizado por los problemas de las nuevas colonias y, en efecto, entró en los debates y discusiones de la época para dar cuenta de las necesidades de los seres humanos.

El contexto histórico descrito establece un nexo con la propuesta de interpretación respecto del *láthe biōsas*, pues demuestra que Epicuro conoció los problemas sociales de la época de Grecia para responder que las *póleis* –tanto clásicas como las nuevas *polis* de Alejandro– apuntan a modos de vida que no implican la seguridad (ἄσφάλεια): el resultado de la vida social es la infelicidad de los conciudadanos.²⁴ Además, esto refuta la visión simplista de muchos estudiosos actuales de la filosofía griega según los cuales el período filosófico helenístico tiene el mismo sesgo de decadencia política descrito por un historiador de la filosofía en los siguientes términos: “ya no se intenta saber por amor a la sabiduría, sino como medio para vivir y ser felices, y la filosofía se reduce, en consecuencia, a ética, una ética en la que los principios de Sócrates [...] siguen en cierta medida vigentes”.²⁵ Esto es un error bastante frecuente pues, según dice Diógenes Laercio, Epicuro escribió cerca de 37 libros *sobre la naturaleza*, asunto que alude a una investigación filosófica que sigue teniendo en cuenta los problemas fundamentales de la *naturaleza*; es decir, no demuestra una actividad filosófica en crisis o reducida a una ética.

²⁴ A este respecto, también se comenta que “Epicuro pensó que podría rastrear las causas de la infelicidad humana en creencias erróneas propias de su sociedad”. Anthony Long, *La filosofía helenística*, Jordán Urries, trad. (Madrid: Alianza, 1984), 25. El *láthe biōsas* aparece en la tradición democrítea con algunos elementos esenciales a los planteamientos epicúreos. Geert Roskam, *Live Unnoticed (λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine* (Londres: Brill, 2007), 17-18.

²⁵ Iñaki Yarza, *Historia de la filosofía antigua* (Navarra: Editorial Eunsa, 2000), 174.

De este modo, la filosofía de Epicuro no es una reacción a ciertos problemas de su época exclusivamente, como si cierta nostalgia por las *polis* antiguas le hubiera obligado a tomar distancia de la actividad política. Antes bien, este distanciamiento se debió a los resultados de los constantes conflictos en Grecia ya comentados. El contacto de Atenas con las culturas orientales generó nuevos debates en las corrientes filosóficas helenísticas trayendo así la discusión respecto a los dioses y al alma, de ahí que la filosofía helenística “ofrecía algunos puntos de apoyo que habían de resultar favorables a la predicación de la doctrina cristiana [...]”.²⁶

Aunque el paso del conciudadano a cosmopolita se hace evidente en la época, Epicuro no encontró diferencias sustanciales entre uno y otro; aun cuando esta transición signifique un cambio político, las personas seguían basándose en opiniones confusas y disolutas, vivían pidiendo cuenta a las divinidades y aferradas a la idea del castigo que estas pudieran infligirles. El *deisidáimôn* creyó que asistiendo a las ceremonias religiosas los dioses se tornaban apacibles (el supersticioso tiene una pasión incontrolada que nubla la razón y perturba el alma).²⁷ A este problema apunta Epicuro, aunque Plutarco insistió que era un falta de fe.²⁸ Los dioses son evidentes (*prolepsis*) al conocimiento y, por tanto, modelos para alcanzar la *ataraxia* y la *aponía*: hay que huir de toda falsa concepción. La existencia humana se comprende, *grosso modo*, desde la *carne*, es decir, a partir de la experiencia del sujeto de placer y dolor.²⁹ El *látthe bióssas* es una respuesta a los cambios sociales y solo se lleva a cabo en un espacio determinado que es el Jardín, lugar donde está el garante de se-

²⁶ Prümm, “La religión...”, 161.

²⁷ Plutarco manifiesta, en *De Superstitione*, los peligros que acaecen en el alma. Éstos *supersticiosos* creen en los dioses pero que son seres que desencadenan calamidades y desgracias.

²⁸ Otros asumen que Epicuro es un depravado. Véase: Lactancio, *Instituciones Divinas*, E. Sánchez Salor, trad. (Madrid: Gredos, 1990), 70.

²⁹ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Eliane Cazenave Tapie Isoard, trad. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 129.

guridad y tranquilidad. El *látthe biōsas* es un elemento imprescindible no solo en la obra de Epicuro, sino también en vistas a comprender el *tetrafármaco*, puesto que una vida terapéutica es imposible que pueda llevarse en las esferas sociales donde pululan las falsas creencias. Es necesario estar alejado de la multitud para vivir de acuerdo con los principios de una vida tranquila y poder practicar los consejos, meditándolos “noche y día y en compañía de alguien que sea como tú” (*Carta a Meneceo* 135). La vida fuera del Jardín denota la imposibilidad de poner en función el *tetrafármaco* y así encontrar individuos dignos de compañía; es decir, τὸν ὁμοιον σεαυτῷ (Plutarco cree que es imposible *vivir sin ser notado*, una postura inversa a la de Epicuro).

Epicuro elaboró su filosofía (o *physiología*) en aras de curar aquello que obstruye la *realización* humana.³⁰ El *ocuparse de sí mismo* es identificado por el maestro del Jardín con el verbo *therapeuein*, cuya carga semántica tiene connotaciones médicas.³¹ Su perspectiva filosófica tiene múltiples nociones que explicitan la relación entre filosofía y medicina. Por ejemplo, en *Gnomonologio Vaticano* 55 asume que hay que “curar (*therapeutéon*) los males”. Otra afirmación formula: “τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον” (*Carta a Meneceo* 122). Con base en lo dicho, puede sostenerse que las principales tesis (*Máximas Capitales* I, II, III y IV), o también *tetrafármaco*, son la vía curativa, cuidado y salud para el organismo humano.

³⁰ Así pone de manifiesto: “hay que creer que la única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes, tanto si se tratan en relación con otros, como independientemente, es la tranquilidad y la confianza del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación” Jufresa, *Carta a Pitocles*, 38.

³¹ Los conceptos médicos tuvieron su origen a mediados del siglo v a. C. en el que la percepción (*pathos*) fue tema de discusión en las diversas teorías epistemológicas. El precursor para negar la percepción como fuente de la más firme creencia es Parménides, quien en su poema pone énfasis contra la naturaleza de las sensaciones. Para él, la razón implica la verdadera vía de la verdad. Parménides atacó la tesis y las investigaciones de Alcmeón de Crotona, de quien se dice ser el primero en exponer las funciones anatómicas basándose en la percepción sensorial. Véase: Benjamin Farrington, *Ciencia y filosofía en la antigüedad*, P. Marset y E. Ramos, trads. (Barcelona: Ariel, 1980).

Están retomados en cuatro tesis principales y, desde luego, una síntesis en *Gnomonologio Vaticano* 42, cuyo objetivo es definir qué son el placer y la disolución del mal. El estudio de la naturaleza (*physiología*) tiene como fin último alcanzar la *ataraxia* y *aponía*; su estudio depura las falsas suposiciones (*hypólepsis*).

Epicuro procuró la salud, que no es otra cosa que el placer como bien y principio de la felicidad. Relacionó la salud (*hygiainon*) con la *aponía* y la *ataraxia*; es decir, la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma respectivamente, como medios para llegar a la *eudaimonía*. Según él, existen placeres que son “necesarios y los otros vanos, y entre los naturales hay algunos que son necesarios, y tan solo naturales (*Carta a Meneceo* 127)”.³² El *cuerpo-alma* es punto de partida para la comprensión de los problemas que conciernen a la salud propia del organismo, según la cual es posible alcanzar una vida saludable distante de la búsqueda “imprecedera” de la fama (*kleos*) y las falsas suposiciones (*Gnomonologio Vaticano* 29). La filosofía debe curar y atender aquello que implica al sujeto de placer y dolor:

Sullo sfondo di una simile concezione, si comprende come Epicuro, in una lettera a Idomeneo, possa parlare del «sacro corpo» (ἱερὸν σῶμα: in nesso con *θεραπεία*, termine del linguaggio religioso): non si tratta qui del corpo divinizzato scolarca, come pure è stato inteso, né tanto meno di «our holy body», presunta designazione dell'intero Giardino, ma del *corporeo* come latore della pura e incondizionata sensazione di piacere.³³

Plutarco, en *De si está bien dicho lo de vive ocultamente*, uno de los tratados antiépícuricos, intentó poner en descrédito la sentencia del *vivir sin*

³² Véase: Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, Víctor-José Herrero Llorente, trad. (Madrid: Gredos, 2015), 14-15.

³³ Schmid, Wolfgang. *Epicuro e l'epicureismo cristiano*. Ítalo Ronca, trad. (Brescia: Paideia Editrice, 1984), 67.

ser notado. Para el de Queronea lo superlativo es vivir visiblemente con los otros para corregir las acciones y perfeccionar las virtudes y buscar la cura de los vicios.³⁴ Sin embargo, para Epicuro, el *vivir sin ser notado* es “ahuyentar las opiniones vacías o vanas, pues son ellas las que generan turbación en el alma”.³⁵ Las falsas suposiciones, que no dan cuenta de las sensaciones (*aisthēsis*), generan deseos incontrolados.

Plutarco, en *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, cuestionó el estilo de vida placentera y asumió que los epicúreos, a pesar de su vida anónima y desapercibida, jamás alcanzarían el ideal de una vida *ataráxica*.³⁶ Para debatir la idea de vida placentera de los epicúreos, señaló que Filoctetes fue abandonado en la isla de Lemnos como consecuencia de haber sido mordido por una serpiente. Vivió durante unos diez años padeciendo terribles dolores en soledad. Esta formulación mitológica parece ser el talón de Aquiles para los epicúreos, pues se pretendió resaltar que existen dolores de larga duración. Pero, Plutarco no tomó en cuenta que Filoctetes pasó tiempo en soledad para ser curado o cuidado³⁷ y, precisamente, el maestro del Jardín valoró la compañía de amigos capaces de cuidar en momentos de angustia. Las sentencias de Epicuro están entretejidas con las cartas dirigidas a sus amigos. La amistad es para los epicúreos, “el sustitutivo de la participación en la vida pública [...] procura la alegría mayor y aporta la contribución

³⁴ Plutarco, *Obras Morales y de costumbres (Moralia XII). Tratados antiepicúreos*. Juan Francisco Martos Montiel, trad. (Madrid: Gredos, 2004), 261.

³⁵ Esteban Bieda, *Epicuro* (Buenos Aires: Editorial Galerna, 2015), 34. Geert Roskam, *Live Unnoticed (ἀλάθε βιώσας)*. *On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine* (Londres: Brill, 2007).

³⁶ Lactancio, refiriéndose a los filósofos “paganos”, también quiere refutar la forma de vida de los epicúreos. Lactancio, *Instituciones...*, 108 ss.

³⁷ Véase: Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, Víctor-José Herrero Llorente, trad. (Madrid: Gredos, 2015), 78. Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, Alberto Medina González, trad. (Madrid: Gredos, 2015), 281. Filoctetes en su expedición a Troya fue abandonado por sus compañeros debido a la morderura de una serpiente, causándole un insorpotable dolor en su pie.

más importante para una vida feliz³⁸. La vida en la amistad solo puede darse en el Jardín (κῆπος), como el único lugar donde los individuos se cuidan.³⁹

Para lo epicúreos, los amigos no pueden ser abandonados bajo ninguna circunstancia. El *vivir sin ser notado* puede interpretarse de acuerdo con el *cuádruplefarmaco* de las *Máximas Capitales* y es la base de sus cuatro tesis principales. En el contexto histórico de Epicuro, del cual se han resaltado algunos aspectos, el tema de la muerte y las divinidades reverberó en las discusiones filosóficas de la época e, incluso, con la opinión popular se hizo manifiesto conservar creencias de otras corrientes que provenían de Egipto y Asia Menor.

Con la creencia de una fuerza exterior (*Tyché*), que da a los seres humanos la felicidad, Epicuro dio las bases para explicar, a partir de la teoría de los átomos, que todo ocurre no por causas divinas sino por determinismo, azar o libertad (*clinamen*).⁴⁰ Todo lo que acontece es

³⁸ Wilhelm Nestle, *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*, Manuel Sacristán, trad. (Barcelona: Ariel, 1987), 240. También, la amistad, en el pensamiento epicúreo, es descrita: "Having friends, therefore, will help you avoid both bodily pain and mental distress. When your friends help you out in times of sickness or hunger, this improves your bodily state and helps you achieve *aponia*, the limit of bodily pleasure. [...] It is for this reason that Epicurus maintains that it is not so much the actual help from our friends that we need, but confidence that they will help us". Tim O'Keefe, *Epicureanism* (California: University of California Press, 2010), 148.

³⁹ Para un mejor estudio acerca de la vida social en Epicuro, véase: David Konstan, *A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus* (EUA: Parmenides Publishing, 2008). En la obra, el autor propone una revisión al andamiaje político y social desde la perspectiva materialista epicúrea y los aportes que agrega Lucrecio en el *De rerum natura*. También D. P. Fowler, "Lucretius and Politics", en *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius*, Monica R. Gale, ed. (Nueva York: Oxford University Press, 2007), 397-431. Andrew Holowchak, *Happiness and Greek Ethical Thought* (Londres: Continuum, 2004). William De Witt Wide, *From Epicurus to Christ. A Study in the Principles of Personality* (Nueva York, The Macmillan Company, 1904). A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic philosopher. Vol. I* (Nueva York: Cambridge University Press, 1995).

⁴⁰ La idea de *heimarmene* provocó apertura tenebrosa para con las divinidades y razón por la cual muchos optaron por sentirse refugiados en las prácticas religiosas. Prácticas, en su totalidad, supersticiosas y místicas.

por aquellas mínimas partículas que son fundamento de todo lo que existe.⁴¹ Los acontecimientos mundanos están fuera del alcance divino (*Gnomonologio Vaticano* 45). Una de las razones por las cuales Epicuro pudo haber formulado el *vivir sin ser notado* tiene que ver, específicamente, con el objetivo de no temer a los dioses y distanciarse de aquellas opiniones que obstaculizan el máximo bien de la vida placentera.⁴² De acuerdo con esto, no es posible llevar una vida en base a la “cuadruple-farmacología” de Epicuro si no se está fuera (*látthe biōsas*) de los espacios sociales.⁴³ Epicuro, casi en proximidad con Heráclito, criticó la opinión de las masas (οἱ πολλοί). El sabio debe retirarse (*látthe biōsas*) de la opinión de las masas y de la política (incluso, de la erudición –πολυμαθία– como planteó Heráclito).⁴⁴ El *látthe biōsas* no implicó reformar las leyes y las ciudades, sino curar el *cuerpo-alma* y las dolencias de los seres hu-

⁴¹ Para Epicuro, todo acontece por causa de los átomos; solo el ser humano es responsable de sus actos. Elimina la idea de un determinismo hereditario o, en términos actuales, un determinismo genético. Este tema de *genius*, será clave para comprender el mundo romano: una fuerza interior que los hijos heredaban. Véase: Thomas Corbishley, “La religión de los romanos”, en *Cristo y las religiones de la tierra*, Franz König (Madrid: BAC, 1956), 136-37. Para un estudio acerca de la teoría de los átomos de Epicuro, véase: Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Nueva York: Russel & Russel, 1964). También, Karl Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*, Esteban Ruíz, trad. (Buenos Aires: Editorial Gorla, 2013).

⁴² La máxima del λάθε βιώσας es utilizada en los pocos escritos y fragmentos que hoy día conservamos del maestro del Jardín. Sin embargo, su uso en autores epicúreos y críticos de la filosofía de Epicuro es frecuente. De acuerdo con Diógenes Laercio, Epicuro escribió el *Peri biōn*, actualmente perdido, pero lo superlativo es que el mismo escrito insistió distanciamiento de la vida política (D.L. X, 119)

⁴³ Muy acertadamente: “This therapeutic framework within which Epicurus’ philosophy is developed also provides the context in which the maxim λάθε βιώσας should be understood.” Roskam, *Live Unnoticed*, 34.

⁴⁴ Para un mejor estudio al respecto, véase: Néstor Luis Cordero, *Heráclito. Uno es todo, todo es uno* (Buenos Aires: Editorial Colihue, 2018). También: Antonio Capizzi, *Heráclito y su leyenda. Propuesta de una lectura diferente de los fragmentos*, José M. Villoria Losada, trad. (Zaragoza: Editorial Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018).

⁴⁵ También, “es mucho mejor obedecer tranquilamente que ambicionar el imperio y la posesión del trono”. Lucrecio, *De rerum natura*, José-Ignacio Ciruelo Borge, trad. (Barcelona: Editorial Bosch,

manos.⁴⁵ Sin embargo, “de que el sabio deba descartar la vida política no se sigue que le dé la espalda por completo: más que «antipolítica», [...] una «cautelosa dieta social»”.⁴⁶ Para Epicuro, según la sentencia en *Gnomologio Vaticano* 58, es “necesario liberarse a uno mismo de las cadenas de las ocupaciones cotidianas y de los asuntos políticos”. Estos *asuntos* (ἐγκύκλια) obstaculizan la vida según la *ataraxia* y la *aponía*.⁴⁷ La insistencia de οὐδὲ πολιτεύεται (D.L. X, 119) implicó huir de la sociedad y sus enseñanzas enfermizas.⁴⁸ El Jardín es el único espacio (entendiendo este “espacio” como *látthe biōsas*) de compañía y reciprocidad amical; es decir, un espacio dedicado al cultivo de los otros, salvaguarda de quienes se acompañan para vivir placenteramente. Así parece indicar Epicuro cuando dice:

Aquellos que poseen la capacidad de procurarse la confianza de sus semejantes viven placenteramente los unos con los otros, porque disfrutan de la

1961), 187. Expresamente, dice: *regere imperio res*. Como asume de implícito Santayana, Lucrecio, al igual que su maestro Epicuro, rechaza la vida política porque en tales actividades se manifiestan las locuras de la vida. G. Santayana, “Lucrecio”, en *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe* (Buenos Aires: Losada, 1969), 23-60.

⁴⁶ Salvador Mas Torres, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma* (Madrid: UNED, 2018), 377.

⁴⁷ Lucrecio sigue las críticas de Epicuro cuando denuncia a los que pretenden ser poderosos, aquellos que legislan por interés propio. El *vivir sin ser notado* es pieza clave para comprender el tetrafármaco: “Pero los hombres quisieron hacerse ilustres y poderosos, para asentar su fortuna en una sólida base y poder vivir plácidamente en la opulencia; todo en vano, pues en la contienda para escalar la cima del honor llenaron de peligros el camino; y aún, si llegan a encumbrarse, la envidia los derriba de un golpe, como un rayo, y los precipita ignominiosamente en el Tártaro espantoso; pues la envidia, como el rayo, abraza con preferencia las cumbres y todo lo que se eleva por sobre lo demás; de modo que es mucho mejor obedecer tranquilamente que ambicionar el imperio y la posesión de un trono”. Lucrecio, *De rerum natura*, José-Ignacio Ciruelo, trad. (Barcelona: Editorial Bosch, 1961), 187.

⁴⁸ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Miguel Candel, trad. (Barcelona: Paidós, 2012), 146.

confianza más segura, y, aunque se tratarán con la más absoluta familiaridad, no lloran, como si sintieran conmiseración, por la muerte premura de uno de ellos (*Máxima Capital* 50).

De acuerdo con Diógenes Laercio (X, 10), Epicuro optó por desvincularse de la vida social. Por “exceso de honestidad, se abstuvo de la política”, mientras que para Plutarco lo hizo por “blandura y debilidad” (1100b); incluso el autor de *De latenter vivendo* sostuvo que la perspectiva filosófica de *vivir sin ser notado* según Epicuro es perversa (πονηρός). La sentencia epicúrea es un medio y no un fin en sí mismo.⁴⁹ Es una práctica con implicaciones ético-terapéuticas para el *cuerpo-alma*. Aparece la figura del *médico-filósofo* que da recomendaciones útiles y necesarias para la *realización* de la vida humana.⁵⁰ Hay quien sostiene que el *λάθε βίωσας* es:

Un imperativo che, lungi dal risolversi nel divieto categorico di prendere parte alla vita pubblica è stato, a torto, interpretato fin dall’antichità quale invito ad una vita contemplativa in una prospettiva esclusivamente filosofica.⁵¹

La máxima del *vivir sin ser notado* se enmarca como alternativa que interviene, en ocasiones, en la vida social. Tiene contacto con la vida política en el sentido de que, *viviendo sin ser notado*, puede intervenir favorablemente para la vida material del Jardín. En el Jardín aparecen figuras

⁴⁹ Puede seguirse: “Indeed, the maxim should not be regarded as a merely theoretical tenet, but rather as an advice that contributes to the therapy of the soul and that has important consequences for the life of those who follow”. Roskam, *Live Unnoticed*, 34.

⁵⁰ Para un estudio más exhaustivo sobre filosofía y medicina, véase: Julia Annas, “The Medical and Scientific Background”, en *Hellenistic Philosophy of Mind* (Londres: University of California, 1994), 17-33.

⁵¹ Margherita Erbi, “Lettere dal Kepos: l’impegno di Epicuro per i philoi”, en *Questioni epicuree*, Dino De Sanctis, Emidio Spinelli, Mauro Tulli, Francesco Verde, comps. (Alemania: Academia Verlag, 2015), 80.

de gran estima para la escuela. Puede destacarse a Mitres e Idomeneo. Por lo que sabemos, ambos fueron poderosos y, al parecer, estuvieron involucrados con los asuntos políticos de la época. Si seguimos las anotaciones de Séneca, Idomeneo, de quien se sabe que estuvo casado con la hermana de Metrodoro, pudo vivir conforme a la verdadera felicidad apartado de la aparente gloria de la sociedad. Así lo confirma el cordobés, refiriéndose a que la verdadera felicidad radica en la sabiduría:

Te contaré el caso de Epicuro. Escribiendo a Idomeneo con el propósito de encaminarle de una vida, atractiva en apariencia, hacia la gloria firme y duradera, así le decía al entonces ministro del poder real, ocupado en grandes asuntos: “Si te atrae la gloria, mis cartas te harán más famoso que todas esas tareas que tanto aprecias y por las que eres tan apreciado”.⁵²

La filosofía epicúrea trata, precisamente, de reducir aquellos deseos que no son ni naturales ni necesarios. De ahí, pues, el procedimiento terapéutico que presenta Séneca siguiendo a Epicuro es erradicar aquellos males y enfermedades productos de falsos deseos inmoderados; como, por ejemplo, la codicia del prestigio, los honores, las riquezas, etcétera, tema importante para los filósofos de la época, que viviendo en la sociedad, extirpaban la tontería y las vanas ideologías fantasmagóricas presentadas como una felicidad perenne y estable.⁵³

Epicuro recomendó a Idomeneo practicar el *látthe biōsas* en un momento oportuno. Según Salvador Mas Torres, posiblemente por el espí-

⁵² Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*, Ismael Roca Meliá, trad. (Madrid: Gredos, 1986), 181-82.

⁵³ “Si quieres hacer honorable a Pítoles, no debes aumentarle los honores, sino reducirle los deseos. Si quieres que Pítoles disfrute de un placer perpetuo, no tienes que aumentar los placeres, sino reducirle los deseos; si quieres hacer llegar a Pítoles hasta la vejez y colmar su vida, no debes añadirle años, sino reducir sus deseos”. Séneca, *Epístolas*, 183-84.

ritu de fogosidad de Idomeneo, para quien abandonar la vida política era sinónimo de sufrimiento y dolor.⁵⁴ Optar por cumplir la sentencia no es un proceso terapéutico que pueda practicarse de la noche a la mañana; debe circundar en una exhaustiva y minuciosa reflexión para poder determinarse al alejamiento de la vida social. La máxima de *vivir sin ser notado* es síntesis de los fármacos. Las implicaciones ético-terapéuticas del *látthe biōsas* son evidentes, puesto que no todos estarían preparados para practicar la sentencia. Siguiendo el relato de Plutarco (*Adv. Col.* 1127d), Epicuro escribió a Idomeneo cuando posiblemente pudo estar involucrado en los asuntos políticos; le aconsejó que huyera de las falsas suposiciones. Idomeneo pudo optar por una vida alejada de cualquier situación política y, motivado por Epicuro, alcanzó la verdadera gloria y la felicidad. “Epicuro le tuvo mucho aprecio y su decisión de abandonar la política activa le mereció todos sus elogios”.⁵⁵ Filodemo de Gadara lo menciona en su *Pragmateia*, del cual solo se conservan fragmentos.

Sin embargo, en cuanto a Mitres, ministro de Lisímaco, Epicuro dirigió sus cartas pero sugirió que por ningún motivo se apartara de la política activa. No sabemos cuáles fueron las razones por las cuales Epicuro no se lo permitió, pero posiblemente pudo ser por las ayudas económicas a la comarca del Jardín. Diógenes Laercio (X, 4) cuenta que Epicuro lo elogió como “salvador” y “soberano”. Aunque la investigación historiográfica está lejos de saber las distintas razones, es posible sugerir que Epicuro no encontrara motivos algunos para que Mitres siguiera el mismo camino de Idomeneo. O, posiblemente, como apunta Salvador

⁵⁴ Salvador, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo...*, 379.

“Prohibitions were not dogmatic, but rather suggestions that should be considered according to circumstances. According to the relevant calculus, a political career might prove the best choice in certain cases”. Jeffrey Fish, “Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics”, en *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Jeffrey Fish y Kirk R. Sanders, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 73.

⁵⁵ Salvador, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo...*, 380.

Mas Torres, “porque consideraba que no tenía el alma preparada para dar este paso, [...] porque alguien retirado no puede influir a favor de las comunidades epicúreas”.⁵⁶ De todas formas, apartarse de la vida activa es un proyecto que no todos estarían dispuestos a realizar, pues requería compromiso y *dominio de sí*.

Las vinculaciones del epicureísmo con figuras políticas remiten a Diógenes de Enoanda, quien, a mediados del siglo II d. C. erigió un gran mural en la esfera de la vida pública, cuyo objetivo fue dar a conocer las doctrinas del maestro del Jardín. Diógenes de Enoanda pudo tener influencias políticas y económicas como para exponer la doctrina epicúrea, puesto que en “sus sillares de piedra estaban muy bien pulidos y ensamblados las letras grabadas con todo cuidado, y seguramente se pintaron en rojo para mejorar su lectura”.⁵⁷

Se sabe por Plutarco que Colotes, un gran defensor del *vivir sin ser notado*, expuso y dedicó a Ptolomeo II un escrito titulado *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos*, donde aconsejó la máxima del maestro del Jardín.

De acuerdo con Diógenes Laercio (X, 19), el sabio puede servir en específicas circunstancias al poderoso (*mónarchon*), siempre y cuando no esté en juego su tranquilidad. La sentencia de *vivir sin ser notado* no es imperativo inviolable de no intervenir en los acontecimientos políticos, sino que trata de curar las almas en el Jardín: “political minimalism”.⁵⁸ Epicuro optó por apartarse de las actividades políticas, pero no se opone a que, cuando sea necesario, un hombre se ponga al servicio (*therapeúsin*) de los poderosos.

⁵⁶ Salvador, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo...*, 381.

⁵⁷ García Gual, *El sabio camino...*, 7-8.

⁵⁸ David Sedley, “Epicureanism in the Rome Republic”, en *The Cambridge Companion to Epicureanism*, James Warren, ed. (Londres: Cambridge University Press, 2009), 30.

El resguardo epicúreo tiene como objetivo la salud de la existencia, aun cuando Epicuro señala que, para algunos, “la salud es un bien; a otros le parece algo indiferente”.⁵⁹ La mejor forma de vida, la más saludable, es la que se lleva a cabo en el marco de la compañía (*philia*). El amigo está al servicio (*therapeúsin*) del otro. El término empleado por Epicuro para referirse a la mutua ayuda es *ophéleia* e implica que “ninguno es más sabio que otro” (D.L. X, 120). La sentencia del *látthe biōsas* se entronca en el fortalecimiento de las relaciones humanas. No es un concepto que incentiva la soledad, sino que está en el encuentro de la comunidad amical: “proporciona una ayuda benéfica contra el aislamiento y la soledad extraña”.⁶⁰ El Jardín se vincula estrechamente con la máxima del *látthe biōsas* y es por antonomasia *medicorum et aegrotorum refugiu*. Todo ello, a fin de cuentas, es sistematizado en el *tetrafármaco*. El distanciamiento de los vanos deseos pone en evidencia la posibilidad médica como *exercitium spirituale* de extirpar los *pseudeis hypólepsis*. Epicuro es *médico-filósofo* que da las prescripciones médicas a sus *discípulos-pacientes*, si se permite el imperfecto correlativo. La categoría *médico-filósofo* se precisa en *Gnomonologio Vaticano* 58, cuando dice que lo superlativo es liberar al ser humano de las cadenas y ocupaciones cotidianas y de los asuntos (ἐγκύκλια) políticos. A través de argumentos razonables se descubre “de qué adolecen los seres humanos y qué es lo que necesitan [...], intento de sanarlos y darles lo que necesitan”.⁶¹ En un ambiente de curación espiritual se propone la *Máxima Capital* 14. Lugar donde prima, por regla general, la seguridad del círculo de los amigos. Propone, por tanto,

⁵⁹ Laercio, *Vidas y opiniones...*, 612.

⁶⁰ Carlos García Gual, *Epicuro* (Madrid: Alianza, 2002), 217. Para un mejor estudio respecto al tema de la *soledad*, véase: Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Javier Palacio, trad. (Madrid: Ciruela, 2006), 275-282. Muy interesante la perspectiva de E. Lledó, al sostener que el Jardín es la “convivencia para la felicidad”. Emilio Lledó, *Fidelidad a Grecia* (Madrid: Editorial Cuatro, 2015), 29.

⁶¹ Nussbaum, *La terapia del deseo*, 57.

una vida desligada de las actividades sociales, un cambio de mirada de lo superficial a lo natural y necesario, aquello que nace del cálculo de lo conveniente.⁶² La *ataraxia* y la *aponía* están al margen de lo banal y vacío, puesto que “no es posible obtener la *ataraxia* en un medio social inestable y desordenado”.⁶³ En este sentido, tomar distancia de lo desordenado implicó distanciarse de la *paideia*, que no es otra cosa que el conjunto de las consuetudinarias formas de la *polis*. Todo esto no es el “presupuesto auténtico del verdadero filosofar”.⁶⁴ Que el Jardín estuviera fuera de la ciudad, cerca de la puerta de Dípilon, no es gratuito. Su ubicación tiene una intencionalidad significativa y puede ser interpretada como señal de desapego por cualquier presupuesto social.⁶⁵

Según comenta Diógenes Laercio (X, 120), la subsistencia material del Jardín y la actitud del *látthe biōsas* es explícita:

Velará por su hacienda y por su futuro. Amará la campiña. Se enfrentará al azar, y no abandonará a ningún amigo. Cuidará de su buena fama, en la medida precisa para no ser despreciado. Y se regocijará más que los otros en las fiestas.⁶⁶

Esto es clave, Epicuro insiste en *vivir sin ser notado* cuando asume que el discípulo debe regirse por los principios filosóficos: la vida placentera debe siempre estar regida por un recto juicio (*Máxima Capital V*) y el

⁶² Roskam señala que uno de los principios fundamentales del *látthe biōsas* es que implica cálculo racional. Para Epicuro, la máxima no está basada en argumentos emotivos o personales, sino en argumentos lógicos y racionales. Roskam, *Live Unnoticed*, 36.

⁶³ Salvador, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo...*, 380.

⁶⁴ Carlos García Gual, *Epicuro, el libertador* (Coruña: Editorial Ateneu Libertario, 2009), 25.

⁶⁵ Plutarco dice mal intencionadamente, en *Adv. Col.* 1115a, que el Jardín estuvo ubicado en el desierto.

⁶⁶ Laercio, *Vidas y opiniones*, 612.

⁶⁷ Otra idea similar: “tenía razón Epicuro cuando afirmaba que había que cuidarse del alimento que ansiamos y perseguimos para nuestro goce, porque, una vez conseguido, nos desagrada”. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, Miguel Periago Lorente, trad. (Madrid: Gredos, 1984), 79.

deseo por el dinero injusto es cosa de impíos (*Gnomonologio Vaticano* 43).⁶⁷ La máxima epicúrea se desliga de las actividades políticas, pero no por ello su asistencia en los cultos religiosos puede pasarse por alto. Es importante la rectitud frente a los demás; participar en las actividades religiosas permite tener la paz con los cercanos y consigo mismo. Epicuro estuvo presente en los ritos de iniciación de Eleusis porque las divinidades son el ideal perfecto para alcanzar una vida tranquila e imperturbable.⁶⁸ Para Epicuro, anota Jesús Mosterín, se debe tener una actitud positiva frente a los cultos religiosos de la ciudad, no rechazarlos y evitar los escándalos posibles. Puesto que “en los cultos religiosos podemos tener impresiones sensibles de los dioses de especial nitidez y tales sensaciones son una fuente de placer”.⁶⁹ Es interesante, además, que el tener una actitud positiva y asistir a los cultos religiosos, propende por demostrar que es mejor no hablar de lo que no se sabe, pues agregar suposiciones a la existencia de los dioses nos dirige hacia una vida de constates temores y sometimientos. El refugio para la práctica de las sentencias (*tetrafármaco*) solo puede llevarse a cabo a partir del ocultamiento (*láthe biōsas*), que es por antonomasia la clave del pensamiento filosófico de Epicuro.

Consideraciones finales

Se ha intentado demostrar que la filosofía de Epicuro propende por cuidar los deseos y, por tanto, auscultar lo que puede ser una vida placentera y dolorosa, en tanto que lo placentero apunta a la salud propia del cuerpo humano, mientras que lo doloroso apunta por la enfermedad. Las sentencias (o *máximas*) están al servicio del ser humano para ahuyentar los temores y

⁶⁸ Para Plutarco, quien pareciera que no tuvo en consideración la participación de Epicuro en los ritos sagrados, la vida oculta marchita los cuerpos y, por tanto, las almas.

⁶⁹ Mosterín, *Helenismo*, 107.

buscar una vida más placentera, lo que encuentra su ejemplo más notable en el *tetrafarmaco*. La amistad, práctica de mutua ayuda, se identifica con la protección de los individuos frente a las vicisitudes y circunstancias sociales. Ciertamente, Epicuro abogó por la amistad en el Jardín, entendiendo dicho espacio como refugio y salvaguarda de las relaciones humanas.

Torcuato, uno de los interlocutores y defensor del epicureísmo en *Del Supremo bien y del supremo mal* de Cicerón, se refiere a la *conspiratio amoris* para expresar el estrecho y cerrado círculo de los amigos en el Jardín, cuyo propósito es mantener unanimidad de afecto entre todos. En este sentido, el *látthe biōsas* puede ser pieza clave o, al menos, es la clave para fundamentar una filosofía terapéutica como lo asumió el maestro del Jardín. Debe considerarse que el *látthe biōsas* significó un espacio concreto y terapéutico (*tetrafarmaco*); lo que Epicuro pudo entender como Jardín se traduce en ese bello concepto. Como si el término *látthe biōsas* construyera el Jardín; es decir, pensar en el Jardín es pensar en el *látthe biōsas*, mientras que pensar en *látthe biōsas* es pensar el κῆπος y, por tanto, en el único lugar para poner en función las máximas del cuádruple fármaco.

El intento por demostrar que la filosofía de Epicuro no nace necesariamente como revuelta frente a la decadencia de la *polis* antigua, tuvo el propósito de señalar que mucho antes de los siglos que destacan el helenismo permeó en problemas y situaciones políticas. Es decir, “Atenas, la Atenas pre-epicúrea, representa la esencial maldad del progreso y del poder en individuos desconocedores de la palabra salvífica del Maestro”⁷⁰ y, según se comenta, “solo el Jardín puede sanar los males causados por la peste de la civilización y el progreso [...]”.⁷¹ Con base en lo comentado, el *látthe biōsas* aparece como fórmula en margen del contexto histórico que bien conoció Epicuro antes de la fundación del Jardín. Hay que recordar al respecto que antes de la fundación del Jardín, ya Epicuro era

⁷⁰ Salvador, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo...*, 375.

⁷¹ Salvador, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo...*, 375.

reacio a los mitos porque nadie pudo explicar concretamente el *Caos* de Hesíodo. Esa actitud demuestra que el maestro del Jardín dirigió sus críticas a los siglos VIII a. C. y a las luchas internas políticas en Atenas, del que también, posteriormente, puede destacarse Lucrecio cuando pone en evidencia el surgimiento de los pactos y tratos de las sociedades. Con las luchas políticas y discordancias sociales, las traiciones y los imperativos de ostracismos en el 510 a. C. son, en resumen, la máscara de una falsa vida en común como, ciertamente, asumió Aristóteles.

El *tetrafarmaco* puede ser entendido con base en la noción máxima (y no imperativa como hemos demostrado) del *vivir sin ser notado*. Puesto que el Jardín (el *látthe biōsas* por excelencia) se expresa no solo donde prima la amistad, sino, y sobre todo, como la huida de las falsas opiniones respecto del placer, el dolor, los dioses y la muerte. Por tal razón, el *látthe biōsas* como forma de vida eleva la “cuadruplefarmacología” de Epicuro como práctica de remedios para la existencia. Existe una intrínseca relación entre el *tetrafarmaco* y el *látthe biōsas* en tanto que este último es la base para un lugar determinado donde vivir de acuerdo a no temer a los dioses, pensar la muerte como disgregación de átomos y buscar el placer como es debido. Lo que hoy conocemos como cuádruple fármaco fue expresado por Filodemo de Gadara y, afortunadamente, conservado en el papiro de Herculano, en el que se intentó recoger la doctrina de Epicuro. Si Filodemo de Gadara creyó que estas cuatro sentencias, de entre otras cuarenta *Máximas Capitales*, resumen la perspectiva filosófica de Epicuro, entonces da lugar de a el término *látthe biōsas* pueda interpretarse como el núcleo o la base del pensamiento filosófico para expresar un estilo de vida uniforme y congruente. El *látthe biōsas* implicó una tarea ético-terapéutica para poner en función las principales doctrinas que Filodemo de Gadara consideró como síntesis del pensamiento de su maestro. Finalmente, todo lo expuesto ha sido de manera sugerida, como posible propuesta de investigación y con el fin de ahondar en un nuevo problema de la filosofía epicúrea.

Referencias

- Aristóteles. *Constitución de los atenienses*. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1984.
- _____. *Ética a Nicómaco*. Traducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza, 2011.
- Bieda, Esteban. *Epicuro*. Buenos Aires: Editorial Galerna, 2015.
- Cicerón. *Del supremo bien y del supremo mal*. Traducción de Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 2015.
- _____. *Disputaciones Tusculanas*. Traducción de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2015.
- Dekonski, A. *Historia de la antigüedad. Grecia*. Traducción de Guillermo Lledó. Ciudad de México: Grijalbo, 1966.
- Duque, Á. “La política de Estado Universal en César y Augusto a través de la *Eneida* de Virgilio”. *Revista de Estudios Políticos*, 53, (1950): 57-97.
- Dussel, Enrique. *Humanismo helénico*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975.
- Epicuro. *Obras. Epicuro*. Traducción de Montserrat Jufresa. Barcelona: Editorial Altaya, 1995.
- Erbì, Margherita. “Lettere dal Kepos: l’impegno di Epicuro per i *philoí*”. En *Questioni epicuree*. Emidio Spinelli, Mauro Tulli, Francesco Verde Dino De Sanctis, comps., 75-94. Alemania: Academia Verlag, 2015.
- Fish, J. “Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics”. En *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Jeffrey Fish y Kirk R. Sanders, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Gual, Carlos García. *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*. Barcelona: Ariel, 2016.
- _____. *Epicuro*. Madrid: Alianza, 2002.

- _____. *Epicuro, el libertador*. Coruña: Editorial Ateneu Libertário, 2009.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*. Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Konstan, David. *A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus*. EUA: Parmenides Publishing, 2008.
- Lactancio. *Instituciones Divinas*. Traducción de E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.
- Laercio, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2013.
- Lledó, E. *Fidelidad a Grecia*. Madrid: Editorial Cuatro, 2015.
- Long, A. *La filosofía helenística*. Traducción de Jordán Urries. Madrid: Alianza, 1984.
- Lucrecio. *De rerum natura*. Traducción de José-Ignacio Ciruela Borge. Barcelona: Editorial Bosch, 1961.
- Mosterín, Jesús. *Helenismo. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza, 2007.
- Nestle, Wilhelm. *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1987.
- Nussbaum, Martha. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2012.
- O'Keefe, Tim. *Epicureanism*. California: University of California Press, 2010.
- Plutarco. *Obras morales y de Costumbre (moralia) XII. Tratados antiepicúreos*. Traducción de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos, 2004.
- Posada, Gonzalo Soto. *Los cínicos y la filosofía*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
- Porfirio, *Sobre la abstinencia*, traducción de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1984.

- Prümm, Karl. “La religión del helenismo”. En *Cristo y las religiones de la tierra*, editado por Franz König, traducido por Ramón Valdés del Toro, 161-212. Madrid: BAC, 1956.
- Roskam, Geert. *Live Unnoticed (λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Londres: Brill, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Traducción de María José Villaverde. Barcelona: Editorial Altaya, 1993.
- Santayana, G. “Lucrecio”. En *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*, de G. Santayana. Buenos Aires: Losada, 1969. 23-60.
- Schmid, Wolfgang P. *Epicuro e l'epicureismo cristiano*. Traducción de Ítalo Ronca. Brescia: Paideia Editrice, 1984.
- Sedley, David. “Epicureanism in the Rome Republic”. En *The Cambridge Companion to Epicureanism*, editado por James Warrem, 29-45. Londres: Cambridge University Press, 2009.
- Séneca. *Epístolas Morales a Lucilio*. Traducción de Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.
- Torres, Salvador Mas. *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Madrid: UNED, 2018.
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Traducción de Francisco Romero Cruz. Madrid: Cátedra, 2016.
- Yarza, Iñaki. *Historia de la filosofía antigua*. Navarra: Editorial Eunsa, 2000.