

**Continuidad y ruptura en el ideario político y social Epicúreo:
Epicuro, Lucrecio, Filodemo y Diógenes de Enoanda.**

**Continuity and disruption in the Epicurean political and social
ideology: Epicurus, Lucretius, Philodemus and Diogenes of
Oenoanda**

Víctor Daniel Albornoz
Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
danielv@ula.ve

Recibido: 12/04/2011
Arbitrado: 28/04/2011
Aceptado: 01/05/2011

Resumen

Este artículo analiza el ideario político y social epicúreo a partir de las afirmaciones atribuida al mismo Epicuro que recomiendan no hacer política (*mē politheuestai*), y vivir alejado (*lathe biôsas*), teniendo en cuenta además el impacto que tales postulados causaron entre los contemporáneos que no seguían su doctrina. Luego, se centra en ver cómo evolucionan estas ideas en los epicúreos posteriores y qué concepciones de la política se desprenden de los textos de Lucrecio, Filodemo de Gadara y Diógenes de Enoanda. Las conclusiones apuntan a demostrar que, contrariamente a lo que sostuvo Eusebio de Cesarea, los epicúreos posteriores al maestro del Jardín implementaron cambios o desarrollos en la manera de concebir la participación en la vida pública. En el caso de Lucrecio la participación en la vida política se hace presente a través de su relación con Cayo Memmio, propretor de Bitinia, mientras que Filodemo de Gadara, por su lado, parece no solo influir en la toma de decisiones políticas de su protector, Lucio Calpurnio Pisón, sino

además en la concepción y construcción de una villa en Herculano que bien puede considerarse como modelo de una sociedad filosófica. Finalmente, el epicúreo del siglo II d. C, Diógenes de Enoanda, que escribe sobre un muro en el ágora de su ciudad para transmitir la doctrina filosófica epicúrea a todo su pueblo, revela su sueño de un ideal de ciudad según el modo de vida de los sabios, semejantes a los dioses. Ya no habrá más alejamiento de la política, ni vida alejada de la ciudad, el epicureísmo mismo terminará por proponer y practicar un modelo político acorde con el resto de su doctrina en el seno de la vida pública.

Palabras clave: Epicureísmo, filosofía antigua, hedonismo, política.

Abstract

This article analyzes the Epicurean political and social ideology from the statements attributed to Epicurus himself, which recommend not to make any kind of politics (*mē politheuestai*), and to live away (*lathe biôsas*), also taking into account the impact that these assumptions caused between contemporary whose did not follow his doctrine. Then, it focuses on seeing how these ideas evolve in the later Epicureans and what politics ideas emerge from the texts of Lucretius, Philodemus of Gadara and Diogenes of Oenoanda. The findings point to show that, contrary to what Eusebius said, those Epicureans who appeared after the kindergarten's teacher implemented changes or developments in the way of thinking about participation in public life. In the case of Lucretius' participation in political life, he is present through its relationship with Gaius Memmius, propraetor of Bithynia, while Philodemus of Gadara, by his own, seems not only to influence the politics decisions of his patron, Lucius Calpurnius Piso, but also in the design and construction of a villa in Herculaneum that can be regarded as a model of a philosophical society. Finally, the Epicurean of the second century

a.C., Diogenes of Oenoanda, who writes on a wall in the main square of his city to pass on the Epicurean philosophical doctrine to all his people, reveals his dream of an ideal city as a way of life of the wise people, like the gods. There will be not, neither any separation from politics, nor a life far from the city. The Epicureanism itself will end because of proposing and practicing a political model in line with the rest of his doctrine within public life.

Keywords: Epicureanism, ancient philosophy, hedonism, politics.

1. Epicuro: vivir apartado expone a la mala fama

Epicuro en el siglo IV a. C. en Atenas planteó la necesidad de alejarse de los asuntos públicos, *mē politeuesthai* (D.L. X 119), y vivir apartado, *lathe biôsas* (Plu. *Lat. Viv.* 1128c; Flav. Phil. *Vit. Apol.* 8.28.12; Us. Fr. 551), para encontrar la sabiduría, la felicidad y consagrarse plenamente al estudio de la naturaleza de las cosas¹. Sin duda, estos postulados tuvieron influencia en todos los aspectos de la vida en común de los seguidores de la doctrina. Evidentemente, el camino que propone Epicuro es una respuesta a la propuesta platónica del filósofo-rey. Los tiempos en que vive Epicuro han dejado de ser propicios para pensar en un ideal de polis, pues ya el modelo no se adapta a la realidad geopolítica alejandrina. La Atenas otrora clásica ha comenzado su decadencia. En un mundo que comienza a desaparecer para anunciar nuevos e inciertos horizontes políticos es más adecuado pensar en la realización plena del individuo que en la de la ciudad. Así, Epicuro, consecuente con su forma de pensar, entonces osada, instaló su escuela filosófica en la periferia de Atenas, alejada tanto del centro de acción política como de las escuelas filosóficas que creían acertada la participación del sabio en la vida pública.

¹ James H. Nichols, *Epicurean Political Philosophy*, Ithaca and London, 1976.

Desde la misma época en que vivió, Epicuro gozó de mala fama, se le acusaba de gastarse grandes cantidades de dinero en su alimentación, acostarse con todas las mujeres que hacían vida filosófica en el Jardín, de prostituir a su hermano y de vivir de acuerdo con su doctrina de los placeres, que erróneamente, de acuerdo con los testimonios que conservamos del mismo filósofo, se consideraban placeres desmesurados². Hubo quienes le acusaron de plagiar su teoría sobre los átomos a Leucipo, de quien negó su existencia, (D.L. X 13) o a Demócrito, y su concepción del placer a Aristipo de Cirene (D.L. X 4). Incluso Diótimo el estoico se encargó de escribir unas 50 cartas licenciosas en su nombre para desprestigiarlo (D.L. X 3). Es necesario, sin embargo, ver con suspicacia casi todos los testimonios que sobre él nos han llegado, pues estos provienen, las más de las veces, de fuentes abiertamente contrarias, e incluso enemigas, de la doctrina epicúrea³.

Buena parte de la mala fama de Epicuro parece haberla ganado inmerecidamente. El fundador del Jardín es, a menudo, blanco infalible de las malas interpretaciones y de las malas pasiones. Haber permitido que las mujeres asistieran a filosofar conjuntamente con los hombres en su escuela, liberándose de toda concepción clasista, sexista o etárea⁴, parece algo muy provocador para sus coetáneos, máxime si aquellas mujeres tenían dudosa reputación, como en el caso de Leontio (D.L. X 4 y 6), Temista, (D.L. X 5) Nikidión, Mammarrion, Eroción y Hedeia (D.L. X 7). Los comentarios que se desprendieron sobre la figura de un filósofo que reflexionaba junto a

² Cf., por ejemplo, Cicerón, en *De finibus*, que trata su doctrina del placer como de los placeres más desmedidos, y también *Tusc.* III 20, 46. y III 20, 49-51, 50; el *Deipnosofistas* de Ateneo (XII, 546e, 546f, 547a) que muestra su aprecio para con cualquier objeto siempre mediado por el placer sin dar definición del mismo; Epicteto que lo tilda de pornógrafo e ignorante y Timócratas (su exdiscípulo) de glotón que debía vomitar dos veces por día (D.L. X 6-7).

³ Tal es el caso de Cicerón, quien cita a menudo a Epicuro con la firme intención de descalificarlo. Un buen artículo sobre el tema es el de Giuseppe Martano, “La polemica antiepicúrea di Cicerone”, in *Storia, Poesia e Pensiero nel Mondo Antico, Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1996, pp. 433-449.

⁴ La *Carta a Herodoto*, por ejemplo, comienza con una invitación a que todos filosofen: niños, jóvenes, adultos, y ancianos, independientemente de su género. Inclusive los esclavos filosofaban a su lado (Cf. D.L. X 3 y 10).

las meretrices, y que además tiene una controversial idea sobre los dioses, por considerar que no tienen influencia en la vida de los humanos, fácilmente tomaron el más escandaloso de los caminos. La figura de Epicuro no sería distinta a la de un proxeneta que incluso prostituyó a un hermano (D.L. X 4), pero además habría que sumarle los calificativos de ladrón de ideas, glotón ((D.L. X 6), mujeriego, extranjero, etc. A la par de estas consideraciones morales, hay que tener en cuenta lo agitadora⁵ que pudo haber resultado la doctrina epicúrea, en medio de una sociedad como la ateniense con tan larga tradición política, al postular que hay que abstenerse de la actividad en los asuntos públicos y vivir retirado⁶. Los atenienses consideraban a quien no participaba de la política un *idiotes*⁷, término que de a poco fue cargándose de una semántica muy peyorativa. Un buen ejemplo de cuánto valoraban en Atenas la participación en la vida pública es la definición que hace Aristóteles del hombre como un animal político, “*zôon politikón*”⁸. Si de entender reacciones se tratase, por lo expuesto podemos deducir las razones por las que el rechazo a Epicuro por parte de platónicos, aristotélicos y afines (piénsese en los estoicos tan decididamente políticos⁹) se hicieron sentir con descalificaciones que iban más allá de la crítica a la doctrina y se convertían inclusive en *argumentos ad hominem*, como por ejemplo Timón que lo asocia con un perro y hasta con un cerdo¹⁰, asociación que calará y los epicúreos terminarán por asumirlo con tanta naturalidad que en todos los sitios donde se instituyó un Jardín epicúreo se han excavado cerditos votivos de plata, y hasta el mismo

⁵ Cf. G. J. D. Aalders H., *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam, 1975, p. 41.; Benjamín Farrington, *La Rebelión de Epicuro*, Barcelona, 1968, *passim*.

⁶ Para un desarrollo sobre las consideraciones que le ganaron mala fama a Epicuro en la Antigüedad, Cf. Julie Givacchini, “Pourquoi l'épicureisme fait-il scandale?”, *Épicure*, París, 2008, pp. 177-205.

⁷ Ver en Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, entradas para ἰδιώτης e ἴδιος.

⁸ *Pol.* 1253.

⁹ Buen ejemplo del apego de los estoicos por la política lo constituye el testimonio de Séneca que reza “a no ser que cosa alguna se lo impidiere, el sabio se vinculará con los asuntos públicos” (Sen, *De otio*, 3, 2).

¹⁰ Timón de Fliunte, *Silli*, Fr. 55w; fr 51 de Diels; D.L. X 3.

Horacio se reconocerá siglos después como: “Epicuri de grege porcus”, un puerco de la grey de Epicuro (*Epist*, 1, 4, 16), así como también el intento de descalificarlo por parte de Timócrates y Herodoto al poner en duda su legítima ciudadanía ateniense (¡vaya desprestigio!) en su obra *Acerca de la efebía de Epicuro* (D.L. X 4.).

Si es cierto que Epicuro entendió que al huir de la vida política se evitaba la exposición a los disgustos, descalificaciones y exposiciones propias del oficio¹¹, también es cierto que no contó con la mala reputación y rechazo que ello le granjearía a lo largo de los siglos.

Si deducimos de los textos del mismo Epicuro cómo era la economía del Jardín y cómo vivían sus integrantes, la información que tenemos al respecto es ciertamente de una forma austera, cercana a la pobreza, su hedonismo está muy cercano al ascetismo. Epicuro vive de pan y agua, en ocasiones un poco de vino¹². De acuerdo con la anécdota que nos transmite Diógenes Laercio, a un discípulo que se ofrece a llevar provisiones en una visita al Jardín, Epicuro le pide que lleve una tarrina de queso, lo que considera un gran banquete (D.L. X 11). La economía gastronómica del Jardín, de la que da cuenta el propio Epicuro, está lejos de las voluptuosas comidas que frecuentaría una forma de vida acorde con los placeres desmedidos, lejos de las extravagancias de la *Cena Trimalchionis* a las que en algún momento quiso asociarse la imagen del Jardín, para poner su reputación en tela de juicio. Esta dieta epicúrea, que en el fondo es fiel reflejo de su ética, es quizás uno de los mayores indicios del ascetismo de la vida del Jardín, o dicho en términos de Michel Onfray: “Epicuro (...) vive en la práctica un hedonismo ascético cuyo detalles podrían convenir a los monjes de las órdenes más austeras”¹³. No obstante, esta misma frugalidad, este desprendimiento de las riquezas y los asuntos banales, de la mano con la comprensión

¹¹ Así puede entenderse de mejor modo la sentencia de Epicuro que sostiene que “hemos de liberarnos de la cárcel de los intereses que nos rodean y de la política”, S.V. 58.

¹² Es lo que sostiene Diocles en el tercer libro de su *Breviario*, dice D. L. X 11.

¹³ Michel Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad*, Barcelona, 2007, p. 180.

verdadera de la naturaleza, son la clave de Epicuro para “vivir como un dios entre los hombres” (*Ad Men.*, 135).

Afortunadamente para los epicúreos, nuestros tiempos han sido más benévolos, y en la segunda mitad del siglo pasado y comienzos de este nuevo hubo una revisión más consecuente del pensamiento político epicúreo. Pudimos conocer con certeza que, a diferencia de otras escuelas filosóficas, los epicúreos no ganaban nuevos discípulos gracias a proferir discursos públicos¹⁴, sino que, de acuerdo con el principio recomendado por el maestro, *lathe biôsas*, vivían alejados y se les impedía traspasar los límites de la escuela con el objeto de divulgar su doctrina¹⁵. Opuestos a la tradición de la filosofía política, los epicúreos consideraron que “el estado ‘natural’ del hombre dista mucho de realizarse en la vida política y en el marco de la ciudad”¹⁶, pero, como acota Long, no porque Epicuro fundara su teoría social y política en un sentimiento de misantropía¹⁷, sino más bien porque lejos de ella el hombre puede dedicar más tiempo a la búsqueda de su felicidad individual. Por su lado, Farrington entiende que la escogencia de Epicuro por vivir en las afueras de la ciudad no sólo significó el rechazo de las obligaciones y entretenimientos propios de la vida de la *pólis*, sino también que, de esta manera, Epicuro evitaba las posibles interferencias de la autoridad que hubiera tenido si hubiese decidido reunirse en un lugar público. Así, pues, el maestro buscaba desarrollar su doctrina “con entera independencia del beneplácito oficial”¹⁸. El principal logro de la renuncia de Epicuro a la política, de la mano con sus postulados físicos sobre la incertidumbre del átomo, “consiste en la conquista de la autonomía plena del individuo, del control humano sobre el mundo”¹⁹.

¹⁴ Cf. M. Nava, *Pensamiento político y social en el estoicismo y el epicureísmo helenístico* (tesis inédita), Granada, 2001. pp. 205-206.

¹⁵ *Ibid*, p. 325.

¹⁶ *Ibid*, p. 280.

¹⁷ A., Long, *La filosofía helenística*, Madrid, 2004, p. 77.

¹⁸ B. Farrington, *La rebelión de Epicuro... Op. Cit.*, p. 28.

¹⁹ E. Lledo, *El epicureísmo*, Barcelona, 1984, p. 137.

Por otro lado, en tanto configuración espacial, el Jardín también se convierte en el modelo a seguir para alcanzar la felicidad, y será la forma primaria que en lo sucesivo tendrán presente los epicúreos posteriores al fundador del Jardín.

De igual modo, se ha revelado que las reglas que regían el desenvolvimiento de los ciudadanos en la polis, los epicúreos las sustituyeron por el sentimiento de la amistad, producto del pacto social, y que sería la garantía de un estado de imperturbabilidad lejos del estruendo de la *pólis*²⁰. La amistad pasó a ser un auténtico reflejo de un contrato entre los individuos miembros de la microcomunidad del Jardín, y la rectora de las relaciones intersubjetivas. No es concebible conseguir la felicidad sino es sobre el fondo de la sociabilidad²¹. Los epicúreos entienden que no es posible llevar una vida filosófica en el aislamiento absoluto, que es necesario dialogar para filosofar, pero dialogar en el marco de un contrato de amistad²² en el que se anuncien de antemano las intenciones, que se ampare en la justicia del interés recíproco por el saber y el bien que conducen a la felicidad y al placer, pero al placer en tanto que ausencia de dolor.

Tan grande es el espacio que tiene la amistad como concepto político epicúreo, que Pizzolato llega a sostener que ella “no favorece al Estado, sino que sustituye sus razones y funciones, poniendo en entredicho su misma forma política”²³. Con la amistad “se postula al individuo como principio de la dinámica política, y no a la *pólis*, lo cual dice mucho del agotamiento del modelo político ateniense y de la decepción general por su decadencia presentes en el pensamiento político de entonces”²⁴. Vale decir entonces que la alternativa

²⁰ Cf. V. Goldsmichdt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, París, 1977. p 110 y ss. ; G. Minutoli, “Il problema del diritto in Epicuro”, *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, lxiv 3 (1997), p. 447.

²¹ Pierre-Marie Morel, “Les communautés humaines” en: Alain Gigandet et Pierre-Marie Morel (Dir), *Lire Épicure et les épicuriens*, París, 2007, p. 169.

²² Cf. Philips Mitsis, *Epicurus Ethical Theory*, Itahca and New York, 1988, pp. 59-92.

²³ L. Pizzolato, *La idea de la amistad en la antigüedad clásica y cristiana*, Barcelona, 1988, p. 120.

²⁴ *Ibid.*, p. 251.

epicúrea (si se quiere política o apolítica²⁵) no apunta hacia el anarquismo, es más bien hacia una transformación del modelo social, cuyo modelo es el Jardín.

De acuerdo con Goldschmidt, para los del Jardín, la serenidad, los placeres, y la ausencia de temores sólo puede encontrarse en el vivir ocultamente, lejos de las turbaciones propias del medio de la vida pública, o política²⁶. De cualquier modo, la valoración de los alcances y consecuencias que pudo haber generado la propuesta de *lathe biôsas* con el objeto de alcanzar la felicidad debe pasar por la consideración que hace Schmid²⁷ sobre las exigencias de una vida retirada que implica “un condicionamiento, no a la vida en sociedad, como lo han entendido muchos estudiosos en la Antigüedad, sino a la participación en las actividades políticas y de gobierno”²⁸.

Resultan algo paradójicos los resultados de las investigaciones de Bryant que muestran cómo la estructura sociopolítica del Jardín reproduce a pequeña escala muchas de las instituciones de la democracia ateniense:

Las fiestas públicas y los festivales son paralelos a ciertas celebraciones interpersonales en el interior del Jardín, así como la concesión de honores públicos entre los patriotas ciudadanos tiene su contraparte en la práctica epicúrea de componer encomiosas biografías de los socios del Jardín. Incluso el culto cívico a los muertos en la guerra tiene su equivalente en el Jardín, en las ceremonias institucionalizadas en honor de los miembros fallecido²⁹.

Por estos motivos, Bryant cree que las recomendaciones epicúreas de apartarse de la vida pública pueden ser más un artilugio defensivo

²⁵ Una importante discusión acerca de si el epicureísmo es o no apolítico la plantean Eric Brown, “Popitics and society”, in: Warren, James, (Ed.), *The Cambridge Companion to epicureism*, Cambridge, 2009, pp. 179-196, y J. F. Durvenoy, *Épicure, la construction de la felicité*, Bruxelles, 2005, pp. 131-135.

²⁶ V. Goldsmichdt, *La doctrine d’Épicure...*, *Op. cit.*, p. 115 ; Eric Brown, “Popitics and society”... *Op. Cit*, p. 180.

²⁷ *Epicuro e l’ epicureismo cristiano*, Brescia, 1984. p. 75.

²⁸ M. Nava, *Pensamiento político y social...*, *Op. cit.*, p. 327.

²⁹ Bryant, Joseph M., *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece*, New York, 1996, p. 409.

que una afirmación filosófica³⁰. No obstante, la afirmación de Bryant no cambia el hecho de que Epicuro y sus discípulos hayan vivido al margen de la política ateniense, bien por convicción filosófica o bien por protegerse de cualquier elemento ajeno a su escuela.

Otro aspecto digno de tomar en cuenta es que, hasta donde conocemos, Epicuro nunca se amparó bajo la figura de algún poderoso, ni de un rico ni de un gobernante, por el contrario su retiro de los asuntos públicos parece haberle ganado, recíprocamente, la indiferencia por parte de los poderosos. Este particular cobrará importancia fundamental para rastrear cómo evolucionará la doctrina política epicúrea en el devenir de los quinientos años que le sucederán a la muerte del maestro del Jardín.

2. Lucrecio y la influencia sobre el hombre político

Tres siglos no pasaron en vano para la doctrina epicúrea, y cuando Lucrecio compone su poema titulado *De rerum natura* en el siglo I a.C., presentándose como traductor de la doctrina de Epicuro, ya las circunstancias históricas, políticas y sociales no eran las mismas en las que se había originado la doctrina del Jardín. Agreguemos además que la doctrina epicúrea conocida por Lucrecio habría sido sin duda alguna muy estudiada, filtrada e interpretada por los griegos alejandrinos y finalmente asumida a su modo de pensar por los romanos³¹, y en ese largo camino los ajustes, reinterpretaciones y actualizaciones siempre presentes según los nuevos descubrimientos de cada época y sociedad han dejado su huella. El epicureísmo se mudará de un escenario en el que, a pesar del precio que pagó con su

³⁰ *Idem.*

³¹ Una tesis contraria puede leerse en Julie Givacchini, *Épicure, Op. Cit*, Les belles lettres, Paris, 2008, que propone interpretar el poema de Lucrecio como la traducción, en verso pero apegada al pie de la letra al contenido, de un texto perdido de Epicuro, probablemente el *Resumen de la física*, posición que no compartimos porque no parece sustentada en ningún hallazgo concreto, y porque además Lucrecio no trata exclusivamente los asuntos de la física, sino que abarca la más extensa cantidad de asuntos de la doctrina epicúrea que conservamos.

desprestigio, se le había permitido hacerse a un lado de la política, desde Grecia, a otro escenario en el que la política es fundamental e incandescente, hacia Roma.

Las noticias que nos han llegado de la vida de Lucrecio han procurado fabricarle mala reputación, como es el caso de San Jerónimo que lo tildó de loco y suicida en sus adiciones a la traducción de la *Crónica de Eusebio* (VII, I), a pesar de que en realidad no sabemos casi nada sobre su vida. Lo poco que sabemos con certeza, que nos lo revela justamente su obra, deja ver que se ha alejado del principio epicúreo que recomienda alejarse de la vida pública.

Dedica su obra a Cayo Memio, propretor de Bitinia, con lo la clara intención de influir en un importante personaje político y militar del momento a través de sus conocimientos filosóficos. Aunque ciertamente Lucrecio no se intromete de manera directa en los asuntos políticos, y vive tan oculto que no hemos podido saber casi nada de vida, hay que resaltar que su obra está dirigida a encausar las acciones de un hombre poderoso del momento. De modo que Lucrecio no es del todo ajeno a la política de su momento, y si acaso fuera mucho considerarle como consejero político de Cayo Memio, cuando menos habría que sostener que es una suerte de infiltrado en la política de manera indirecta. La tentación de participar cuando menos a la distancia en la conducción de los asuntos públicos parece haber seducido a Lucrecio. Refiriéndose a este particular, Giuseppe Minutoli sostiene que la invitación de los epicúreos a mantenerse lejos de la vida pública venía en contraste, no sólo de los ciudadanos griegos, muy inclinados a participar en la vida de la *pólis*, sino sobre todo con el pragmatismo de los romanos³².

El manejo que Lucrecio refleja del tema de la amistad en su poema tiene algunas variantes con respecto del tratamiento que había hecho Epicuro en sus textos, por ejemplo, uno de los usos de *amicitia* presentes en la obra de Lucrecio está referido a su relación con Cayo

³² G. Minutoli, "Il problema del diritto in Epicuro"..., *Op. cit.*, pp. 435-458.

Memio como su poderoso protector, en función de lo cual el poeta, a manera de *cliente*³³, ofrece sus extenuantes noches en vela para la composición de su poema:

Sed tua me virtus tamen et sperata voluptas

Suavis amicitiae quemvis sufferre laborem

suadet et inducit noctes vigilare serenas (I, 142-145).

Mas tu nobleza, sin embargo, y el placer esperado de tu dulce amistad me persuaden a soportar cualquier labor y me proponen velar en serenas noches.

Esta amistad, dado su contexto social, tiene también tintes de amistad política, lo que devela una nueva forma de alejar a Lucrecio del precepto epicúreo de alejarse de la política.

Pero aún más allá de lo poco que podamos deducir de la vida de Lucrecio, su poema mismo nos puede revelar que sus conocimientos filosóficos no eran restringidamente los de los textos de Epicuro, sino más bien que estaba inserto en un mundo filosófico que heredaba una gran tradición y que accedía al conocimiento que se producía en su época y lo añadía a su repertorio, eso sí, preferiblemente, emparentándolo con la doctrina de su maestro Epicuro. Así por ejemplo, su teoría sobre la vida social y política expuesta en el libro V, pasaje 1105-1160, expone su punto de vista sobre la evolución de los regímenes de gobierno: al comienzo gobernaron quienes se distinguieron entre los hombres por su talento inventivo e intelectual (*ingenio qui praestabant et corde vigeant*, 1107), a estos inventores anónimos los llamaron reyes (*reges*, 1109), con lo cual nos habla de la monarquía, luego estos reyes fueron derrocados por tiranos, cuando se descubre la riqueza y el oro se genera una clase de hombres ricos que sustituirán al tirano, (divitiosos, 1115), entre ellos se disputarán el poder para dar mayor legitimidad a sus riquezas,

³³ Jr. Allin, "On the Friendship of Lucretius and Memmius", *CPh.*, 33 (1938) pp. 107 y ss., sostiene que la relación entre Lucrecio y Memio no obedece más que a la tradicional relación romana de clientelismo, tal como también puede verse en la relación entre Horacio y Mecenas.

oligarquía, y en seguida se viene una descomposición de violencia general en la que los demagogos en nombre del pueblo se hacen del poder, ochlocracia, (*res itaque ad summam faeces turbasque redibat*), y así las disputas de los hombres por el poder llevaron a algunos legisladores anónimos a formular la elección de los magistrados, es decir, a la instauración de la democracia. En la exposición de la evolución de estas seis formas de gobierno, Lucrecio no parece estar exponiendo la doctrina epicúrea, sino que está retomando, de acuerdo con P.H. Schrijvers, el tópico de la *metabolē politeiōn*³⁴ expuestas y sistematizada por el historiador griego Polibio (200 a 115 a C.) en el libro sexto de su *Historias*, y que también es retomado por Cicerón en *De re publica*. Este tema de la *metabolē politeiōn* es una síntesis de ideas que se pueden rastrear en Herodoto, Tucídides, Jenofonte, Platón, Aristóteles y el peripatético Dicearco de Mesina, este último autor, según cree Schrijvers³⁵, debió haber sido quien más influenció a Lucrecio, aparte de Polibio, para desarrollar su visión sobre el tema, sobre todo a partir de un famoso tratado suyo intitulado *Tripolitikos*, en el que exponían las tres principales formas de gobierno: realeza, oligarquía y democracia. Sumemos además que ya el mismo Hermarco, sucesor inmediato de Epicuro en la conducción del Jardín, compuso un texto abordando la génesis de las sociedades humanas y la aparición de las organizaciones políticas en un texto que nos es conocido gracias a las citas que hace Porfirio en su tratado *Sobre la abstinencia* (I, 7-12), prueba de que, una vez desaparecido Epicuro, la doctrina abrió gradualmente el ancho de sus puertas a la comprensión y el interés de los asuntos políticos. Volviendo a Lucrecio, el mérito de filósofo político de Lucrecio consiste en haber agrupado este conjunto de ideas y exponerlas de manera peculiar, apropiándose para el epicureísmo sin que estas sean fuente directa de Epicuro, y en este sentido pone al día, innova, y enriquece su filosofía. Evidentemente

³⁴ *Lucrece et les sciences de la vie*, Leiden- Boston- Köln, 1999, p. 110.

³⁵ *Ibid*, pp. 117-118.

Lucrecio no es un simple traductor de la doctrina, su modestia presentación como traductor es engañosa, pues aunque en muchos aspectos exponga en líneas generales la doctrina que se ha transmitido desde Epicuro, en otros, como por ejemplo en lo tratado, el poeta ha dejada impresa su marca, contrariamente a lo que sostiene anthony Long³⁶, de pensador auténtico.

3. Filodemo de Gadara, el instructor del político

Sabemos que Filodemo, nacido en el 110 a.C. y llegado desde Gadara, Siria, fue contemporáneo de Lucrecio, aunque no se ha podido comprobar que estos dos epicúreos hayan tenido contacto alguno³⁷. Se estableció en Herculano, donde fungió Como el maestro de un reconocido político romano, Lucio Calpurnio Pisón, suegro de Julio César, quien se había convertido en seguidor de la doctrina epicúrea. Desde su llegada, el filósofo y el político se dieron a la tarea de confeccionar un espacio para la reflexión filosófica a la manera del Jardín de Epicuro.

Sin embargo, la evidencia arqueológica nos muestra una villa de Herculano con algunas diferencias notables respecto del Jardín. La concepción arquitectónica de la Villa de Herculano ya no es un modesto huerto como el Jardín de Atenas, la distribución del espacio está pensada como un lugar para el disfrute sensorial, todo gira en torno de una concepción hedonista con cierta distancia de la ascesis que refleja Epicuro en sus textos. Piere Grimal, habla de los hermosos frescos descubiertos en Herculano como inspirados en la megalografía helénica y que sorprendieron aun muchos siglos después, siglo VXIII, cuando fueron desenterrados en excavaciones

³⁶ Cf. *La filosofía helenística*, p. 29.

³⁷ . D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998, p. 66.

ordenadas por los reyes de Nápoles³⁸. De acuerdo con los estudios de Jhon R. Clarke los descubrimiento de murales, estatuillas, piezas decorativas y otros objetos de las ruinas de Herculano, y otras ciudades cercanas destruidas por la erupción del Vesubio, demuestran un lujoso hedonismo sensual e incluso develan piezas que a los ojos de nuestros tiempos fueron catalogadas como la “Colección pornográfica”³⁹. En Herculano, una de las villas más lujosas conocidas en el mundo antiguo, el placer que experimentaban los sentidos comenzaba por la vista y se extendía en las comodidades que ofrecía la lujosa villa. Poseían además una biblioteca con una considerable cantidad de textos, la mayoría con inclinaciones filosóficas epicúreas, razón por la cual se conoce la villa también como “La villa de los papiros”. Es un sitio para vivir con los amigos filósofos apartado del bullicio de Roma, sí, pero con lo mejor de los lujos de vida citadina. Retiro, placer hedonista y filosofía encuentran en Herculano un lugar para dar continuidad y cambio al epicureísmo.

En una lectura a los textos de Filodemo podemos conocer un poco acerca de lo que era la vida cotidiana del filósofo poeta: una larga lista de amantes jóvenes y maduras⁴⁰, comidas que si bien no llegan a ser grandes banquetes cuando menos están alejadas de la frugalidad absoluta de Epicuro.

La comida, tanto en su ingesta como en su preparación, es parte importante del ejercicio filosófico epicúreo⁴¹ y su evolución nos dice mucho del desarrollo de esta doctrina. Así, pues, también el banquete, no excedido en cantidades de comida pero sí rodeado por el agradable espacio y lujos de los utensilios, fue un momento propicio para filosofar y poner en práctica el modo de vida al que conducía este epicureísmo romanizado. En Herculano, los epicúreos

³⁸ Cf. Pierre Grimal, *La civilización romana*, Barcelona, 1999, p. 174.

³⁹ Cf. Jhon R. Clarke, *Sexo en Roma*, Barcelona, 2003, pp. 23-27.

⁴⁰ Por citar solo unos pocos ejemplos, Cf. *Antología palatina*, V 4, 25, 13, 46, 107, 112, 115, 120, 121, 123, 124, 126, 131, 132, 306, XII 173.

⁴¹ Cf. Michel Onfray, *Las sabidurías...*, *Op. Cit.*, pp. 228-229.

“rechazan tanto la ascesis austera y difícil del Maestro, como el abandono a los placeres fáciles”⁴². En otros términos, la lectura que hicieron del maestro del jardín los epicúreos de Herculano no traiciona el espíritu de la doctrina, pero sí la afina y la enviste de nuevas y refinadas formas que no conciben el placer, tal como antiguamente lo había pensado Epicuro, como ausencia del dolor, es decir un placer reactivo, sino más bien como la libertad de acceder voluntaria y positivamente a aquello que gusta a los sentidos, pero eso sí, sin llegar a derivar de ellos el enajenamiento o la turbación que conduciría al estado de dolor y a la pérdida de la razón, el instrumento de la vida filosófica.

Filodemo, al igual que Lucrecio, planteará su amistad con un político en los términos del clientelismo y mecenazgo propio de la época en Roma. Es una representación más de la emblemática alianza entre un hombre comprometido con los papiros y la sabiduría, y un hombre que aprende de un sabio para actuar en los asuntos públicos. Uno reflexiona y aconseja, el otro aprende y ejecuta. El filósofo epicúreo es ahora, en este sentido, el instructor de la conducción de la vida política.

Filodemo en su *Retórica* (II, p. 13 y 290, Frag. XV y XVI) habla sobre la retórica política con menosprecio, es más considera que la vida política es de importancia limitada. Por eso el sabio debe hacerse a un lado, concentrarse en sus estudios y retirarse al interior del círculo de amistades. Hasta aquí todo parece estar en perfecta armonía con los postulados de Epicuro, sin embargo, antes ha dejado abierta una vía para que la política no sea considerada únicamente como una exposición a todo lo hostil de la vida pública, y ha sostenido que “ciertas personas disfrutan de la actividad política” (*Retórica* I, p. 236), afirmación que contradice a Epicuro respecto de lo que piensa de la política como obstáculo para la eudaimonía (Us. frags. 8, 9, 525, 556).

⁴² *Ibid*, p. 231.

En los fragmentos rescatados de Filodemo de un texto intitulado *El buen rey según Homero*, plantea la necesidad de que un hombre con virtudes, inteligencia y control de sí mismo sea capaz de dirigir al Estado, si bien no habla de un filósofo-rey, cuando menos en la superioridad requerida por el hombre que gobierne para establecer la paz y la tranquilidad se acerca nuevamente a Platón, y en esto Filodemo se aleja de su maestro Epicuro, que, como vimos antes, no aspira a plantear un modelo de gobierno para el colectivo, antes más bien pretende que los individuos busquen dentro de sí y en la relación intersubjetiva, mediada por el contrato filiatorio, el camino de la eudaimonía. Finalmente, en el mismo texto, la disertación de Filodemo corre por caminos distintos a los que encontramos en Lucrecio, no recomienda ni la democracia, por significar el gobierno de las muchedumbres incultas, ni la tiranía y la imposición del autoritarismo por parte de un solo hombre, antes más bien la aristocracia y la conducción por parte del individuo antes descrito. A los ojos de Filodemo, la mejor política debe estar en caminata por los senderos del pensamiento epicúreo. La política y la filosofía comenzarán a darse la mano en el marco de la doctrina epicúrea.

Aalders⁴³ piensa, de la mano con Murray, que Filodemo escribía este tratado para adaptarse a las circunstancias de Roma y los romanos, pero que en el fondo no cree que un filósofo epicúreo se haya sentido comprometido con esta suerte de manual para el aspirante político, tesis que estaría en franca oposición con la muy difundida y fundamentada idea de que las sabidurías antiguas deben ser consideradas géneros de vida⁴⁴. Creemos en este particular que, en efecto, Filodemo se adapta a las circunstancias romanas, pero no, como piensa Aalders, que no siente identificación filosófica con lo que sostiene en su texto, pues no hay razón de peso para hacerlo decir lo

⁴³ G. J. D. Aalders H., *Political Thought... Op. Cit.*, pp. 46-47.

⁴⁴ Uno de los máximos difusores de esta tesis es Pierre Hadot, *Qu'est la philosophie antique?*, Paris, 1995.

contrario de lo que dice. Digámoslo a la manera de Giovacchini: Filodemo es un pensador epicúreo original⁴⁵.

Por otro lado, sabemos que el protector de Filodemo, a quien dedica sus escritos, Lucio Calpurnio Pisón, se hizo seguidor de la doctrina del epicureísmo, pero no renunció a la vida política. He aquí, pues, un iniciado filósofo epicúreo que hace vida en la política romana. Pero hay más, sabemos de Filónides de Laodicea, un matemático y filósofo epicúreo que enseñó acerca de la doctrina al rey seleúcida Antíoco IV Epífanes (175-163) y a Demetrio Sotero (163-150), lo que cabe considerar como un servicio de la filosofía epicúrea a la política, condición que no está lejos de la relación entre Filodemo y Pisón.

Respecto de la doctrina de la amistad, David Konstand resalta el hecho de que Filodemo en sus ensayos *Pery parrhesias* y *Pery kolakeias* diserta sobre la correcta relación entre los *philoí*, entendiendo estos como los discípulos de Epicuro, con la introducción de los tópicos de la franqueza (*parrhesias*) y la adulación (*kolakeia*), asuntos casi inexplorados dadas las circunstancias del Jardín ateniense, lo que constituye una invitación abierta a interpretar que la doctrina epicúrea se estaba adaptando a un nuevo rol jugado por la amistad en el epicureísmo del período romano⁴⁶, en especial en la villa de Herculano.

4. Diógenes de Enoanda y la utopía política del Estado de los sabios

Transcurridos cinco siglos de existencia de la doctrina epicúrea, en Enoanda, Licia antigua, en el siglo II de nuestra era, Diógenes, un hombre rico y adepto de la filosofía epicúrea, construyó un gran muro

⁴⁵ *Épicure...*, *Op. Cit.*, p. 209.

⁴⁶ “Friendship from Epicurus to Philodemus”, en G. Giannantoni, M. Gigante, (a cura di), *Epicureismo Greco e Romano. Atti del Congresso Internazionale*, Napoli, 1996, I 395-96.

en el ágora de su ciudad, cuyas medidas son 80 metros de largo, cuatro de alto y uno de espesor, en el que haría de grabar inscripciones con los fundamentos de la filosofía epicúrea con el objeto de hacer conocer los preceptos de la doctrina tanto a los ciudadanos como a los caminantes que por allí pasasen con la firme intención de que la filosofía sirviera como terapia a todos aquellos que estaban afectados por el mal al que conduce la ignorancia de las verdaderas causas de las cosas (Frag. 2 II).

Lo primero que llama la atención es que Filodemo ya no se refugiará en las afueras de la ciudad, sino que hará conocer la doctrina en el centro de la vida pública de su ciudad, en el ágora, donde todos los ciudadanos puedan conocer la doctrina, lo que constituye una especie de discurso público para ganar adeptos, atrás queda la máxima *lathe biôsas*.

En líneas generales el texto es una reafirmación de los conocimientos que tenemos acerca del epicureísmo de acuerdo con lo que nos transmiten fuentes más antiguas como las que hemos venido tratando, sin embargo el fragmento 56 nos revela una concepción de la política que se aleja mucho más de lo que ya se habían alejado Lucrecio y Filodemo de su maestro Epicuro. El fragmento dice:

Puesto que no todos [los pueblos] pueden [ser sabios]⁴⁷. Pero hemos de suponer que es posible que realmente el modelo de la vida de los dioses pasará a los hombres. Y entonces todas las cosas estarán llenas de justicia y de amor mutuo, y no habrá necesidad de murallas o de leyes y de todas esas cosas que forjamos por causa de los otros.

La primera línea parece indicar la creencia de que no todos los pueblos pueden llegar a ser sabios, idea hasta entonces no rastreada en la filosofía epicúrea, y quizás en algo en desacuerdo con la invitación a que todos debemos filosofar que hace Epicuro al comienzo de la *Carta a Herodoto*. Pero más allá de eso supone que algún pueblo,

⁴⁷ Las palabras entre corchetes señalan la reconstrucción del texto por Martin Fergusson Smith, dado que estas eran ilegibles por deterioro sobre las piedras, pero que son deducibles a partir de lo que sugiere el contexto.

cuando menos, sí alcanzará la posibilidad de vivir de acuerdo con los preceptos de la sabiduría. En seguida, Diógenes plantea una idea más cercana a la utopía que al realismo que hasta entonces caracterizaba al epicureísmo: que los hombres todos vivirán de acuerdo con el modelo de vida de los dioses, en este sentido también de acuerdo con el modelo social divino, desprendidos de todo aquello que por causa de la desconfianza entre los hombres nos vemos obligados a fomentar (las leyes, las murallas), y describe un futuro semejante a una edad de oro míticas en que todo estará mediado por la justicia y el amor, una suerte de ciudad ideal que si bien no es exactamente la República de Platón, sí se ha desviado de las primeras fuentes epicúreas que se nos han transmitido y se han inmiscuido con intenciones de participación directa en la confección de un ideal de Estado en el que todos los miembros del pueblo son sabios, atrás queda la máxima *mē politheustai*. Si bien Epicuro había ideado al sabio que vivía como un dios entre los hombre en virtud de la ventaja que le otorgaba su sabiduría, Filodemo, a pesar de que parte de la crítica no considera que aporta nada nuevo al epicureísmo⁴⁸, va más allá y concibe el ideal de un pueblo de hombres sabios que viven como dioses entre los dioses.

5. Conclusión: la continuidad transformada del epicureísmo. La desacertada tradición de Eusebio de Cesárea

Si bien es cierto que en su mayor parte la doctrina física del epicureísmo se mantuvo incólume en la Antigüedad, contrariamente, encontramos que el ideario político epicúreo experimentó considerables cambios. Las duras formas del placer de Epicuro parecen ir de la mano con su concepción de la política y ello le ganó

⁴⁸ Para una revisión sobre los estudios que consideran a Diógenes de Enoanda un conservador absoluto del epicureísmo, Cf. Pamela Gordon, *Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*, University of Michigan Press, 1997, pp. 45-54.

una mala fama que haría delicias de sus adversarios filosóficos al asociar su filosofía y su reputación. Sin embargo, las ideas políticas resumidas en los aforismos *mē politeuesthai* y *lathe biôsas* de Epicuro merecen la atención y especial consideración enmarcadas en su momento histórico. Por un lado, hemos visto cómo Lucrecio ha abierto tímidamente la posibilidad de que el hombre sabio se inmiscuya, aunque sea de manera indirecta, en la política. El filósofo-poeta inclusive reflexiona acerca de la evolución de los modelos políticos. Por otra parte, la búsqueda de un gobernante ideal por parte de Filodemo de Gadara, reflejada en su texto *El buen rey según Homero*, deja ver que el epicureísmo en la villa de Herculano había tomado caminos diferentes a los que planteaba Epicuro al sostener como receta de la búsqueda de la felicidad el alejamiento de la política. Ahora Filodemo no solo discernía sobre política, sino que además se acercaba al platonismo, doctrina contra la que reaccionó Epicuro, al proponer un gobernante cuyos méritos morales e intelectuales superasen los del común, en este sentido cercano al planteamiento platónico del filósofo-rey. Mientras que Diógenes de Enoanda no parece vacilar en sus elucubraciones políticas idealistas y espera el tiempo en que un pueblo sabio alcance a vivir según el modelo social y político de los dioses.

No obstante, hay que recordar que ya entre los siglos III y IV Eusebio de Cesarea sostuvo:

“Jamás se ha visto que los epicúreos hayan diferido en algo de Epicuro (...). A los epicúreos posteriores no se les ocurrió decir nada que los confrontase entre sí ni respecto de Epicuro, al menos en ningún punto esencial. Para ellos introducir una doctrina nueva es como ir contra la ley establecida, o, mejor dicho, es como un acto de impiedad, y es condenado (...). La escuela de Epicuro se asemeja a una ciudad que puede llamarse verdaderamente tal: carente al máximo de enfrentamientos, con un único y común espíritu, con la misma opinión” (*Preparación evangélica*, 14, 5).

Esta interpretación ha tenido gran resonancia, no solo en la Antigüedad, sino también hoy en día hay quienes no advierten los cambios tan significativos que, cuando menos en filosofía ética y política, experimentó el epicureísmo⁴⁹. Estos cambios no solo han determinado la configuración distinta del pensamiento en el plano intelectual, sino que han reflejado en la norma y visión de las acciones cotidianas nuevas formas de concebir el mundo y desenvolverse en él.

7. Bibliografía

7.1. Fuentes de la Antigüedad y diccionarios

BALAUDÉ, J. F., *Le vocabulaire d'Epicure*, París, Ellipses, 2002.

DIOGENE DE ENOANDA, *La philosophie sur Pierre, Les fragmnets de Diogène de Oenanda*, (traducción de Etienne A., y O'Meara, Dominic), Fribourg-París, Editions Universitaires de Fribourg, 1996.

DIOGÈNE LAERCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, (traducción francesa bajo la dirección de Marie-Odile, Goulet-Cazé), La Pochothèque, París, 1999.

DIOGENES OF OINOANDA. *The Epicurean Inscription* (edited with Introduction, Translation and Notes by Martin Ferguson Smith), Bibliopolis, Napoli, 1993.

EPICURE, *Lettres, maximes* (texto establecido y traducido con introducción y notas de Conche, Marcel), París, PUF, 2009.

EPICURE, *Lettres, maximes, sentences* (introducción, traducción y comentarios por Balaudé, J. F.), París, LGF, 1994.

⁴⁹Por ejemplo, Pierre Marie Morel siguiendo la tradición de Eusebio de Cesarea que sostiene que el epicureísmo no evolucionó y que se mantuvo, cuando menos en líneas generales, fiel a los lineamientos del maestro fundador del Jardín, Cf. Pierre Marie Morel, *Atome y nécessité, Démocrite, Épicure, Lucrèce*, París, 2000, pp. 8-9.

EPICURO, *Obras* (Estudio preliminar, traducción y notas de M. Jufresa), Madrid, Tecnos, 1994.

LIDDELL-SCOTT-JONES, *A Greek-English Lexicon*, disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>

LUCRETIUS, *De Rerum Natura v*, (Ed. by C. D. N. COSTA), Oxford U.P., Oxford 1984.

PHILODEMUS, *Philodemus on Rhetoric Books 1 and 2* (Translation and Exegetical Essays By Clive Chandler), Routledge, New York, 2006.

PHILODEMUS, *De bono rege secundum Homerum* (cols. 21-39), (a critical text with commentary by Jeffrey Brian Fish), University of Texas at Austin, Texas, 1999.

USENER, Hermann (ed.), *Epicurea*, Stuttgart, 1966 [Leipzig, 1887].

7.2. Textos críticos

AALDERS, H. *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam, Adolf M. Harket, 1975.

ALLIN, Jr. "On the Friendship of Lucretius and Memmius", *CPh.*, 33 (1938), pp. 107.

BROWN, Eric, "Popitics and society", in: Warren, James, (Ed.), *The Cambridge Companion to epicureism*, Cambridge, CUP, 2009, pp. 179-196.

BRYANT, Joseph M., *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece. A sociologic of Greek Ethics from Homer to Epicureans and Stoics*, State University of New York press, New York, 1996.

CLARKE, Jhon R., *Sexo en Roma*, (traducción de Roset, Gloria) Barcelona, Oceano, 2003.

DURVENOY, J. F., *Épicure, la construction de la félicité*, Ouxia, Bruxelles, 2005.

FARRINGTON, Benjamín, *La Rebelión de Epicuro*. Barcelona: Cultura Popular, 1968.

GIVACCHINI, Julie, *Épicure*, Les belles lettres, Paris, 2008

GOLDSMICHDT, V., *La doctrine d'Épicure et le droit*, París, Librairie Philologique J. Vrin, 1977.

GORDON, Pamela, *Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*, Michigan, University of Michigan Press, 1997.

GRIMAL, Pierre, *La civilización romana* (traducción de J. de C. Serra Ràfols), Paidós, Barcelona, 1999 [1981].

HADOT, Pierre, *Qu'est la philosophie antique?*, Paris, Gallimar, 1995.

KONSTAN, David, "Friendship from Epicurus to Philodemus", en G. Giannantoni, M. Gigante, (a cura di), *Epicureismo Greco e Romano. Atti del Congresso Internazionale*, Nápoles, 1996, I 387-396

PIZZOLATO, L. *La idea de la amistad en la antigüedad clásica y cristiana* (traducción de J. R. Monreal), Barcelona, Muchnik Ed., 1988.

LLEDO, E., *El epicureísmo*, Ed. Montesinos, Barcelona, 1984.

LONG, Antony, *La filosofía helenística* (versión española de P. Jordán de Urries), Alianza Editorial, Madrid, 2004 (5ta. Reimpresión [1975]).

MARTANO, Giuseppe, "La polemica antiepicurea di Cicerone", in *Storia, Poesia e Pensiero nel Mondo Antico, Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1996, pp. 433-449.

MINUTOLI, G. "Il problema del diritto in Epicuro", *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, lxiv 3 (1997), pp. 435-458.

MITSIS, P. *Epicurus' Ethical Theory, the Pleasures of Invulnerability*, Ithaca and London, Cornell U.P., 1998.

MOREL, Pierre Marie, *Atome y nécessité, Démocrite, Épicure, Lucrece*, París, PUF, 2000.

Pierre-Marie, "Les communautés humaines" en: Gigandet, Alain et Morel, Pierre-Marie (Dir), *Lire Épicure et les épicuriens*, París, P.U.F., coll. "Quadrige", 2007, pp. 167-186.

NAVA, M. *Pensamiento político y social en el estoicismo y el epicureísmo helenístico* (tesis inédita), Universidad de Granada, Granada 2001.

NICHOLS, J. H, *Epicurean Political Philosophy, The De Rerum Natura of Lucretius*, Itaca-Londres, Cornell U.P., 1976.

ONFRAY, Michel, *Las sabidurías de la antigüedad, contrahistoria de la filosofía, I.* (traducción de Galmarini, Marco Aurelio), Barcelona, Anagrama, 2007.

SCHRJVERS, P. H. *Lucrece et les sciences de la vie*, Leiden- Boston-Köln, Mnemosine. Bibliotheca Classica Batava, 1999.

SEDLEY, D. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge U.P., 1998.

SCHMID, W. *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, Brescia, Paideia, 1994.