

**LA «ECONOMÍA» DEL FILÓSOFO.
EPICÚREOS Y ESTOICOS HELENÍSTICOS
ACERCA DEL VIVIR FILOSÓFICAMENTE ¹**

MARIANO NAVA CONTRERAS
Universidad de Los Andes

RESUMEN

Al final de la época clásica, las condiciones de vida de los ciudadanos atenienses sufrieron un cambio considerable. Este trabajo intenta establecer la forma en que los filósofos de las dos escuelas más importantes de esta época, la estoica y la epicúrea, trataban de conciliar sus necesidades materiales y cotidianas con los preceptos éticos de sus distintos sistemas filosóficos.

ABSTRACT

At the end of the classical age the condition of life of the Athenian citizens have changed considerably. This paper is an attempt to establish the way of conciliating the material and daily needs of the philosophers of the two most important philosophical schools at this age, Stoic and Epicurean, with the ethical precepts of its different philosophical systems.

PALABRAS CLAVE: Economía, necesidad material, estoicismo, epicureismo.

KEY WORDS: Economy, Material necessity, Stoicism, Epicureanism

¹ El autor quiere expresar su gratitud al Dr. Fco. Javier Campos Daroca, de la Universidad de Almería, España, sin cuyas valiosas orientaciones no hubiera sido posible esta pequeña aproximación.

Al final de la época clásica, los distintos cambios que en el orden sociopolítico se suceden fuerzan de una manera u otra el debate acerca de las condiciones de vida que debe llevar un filósofo. Ciertamente que la revolución socrática había puesto en el centro de la discusión filosófica el problema ético, la indagación acerca de la naturaleza del bien y del mal, así como la búsqueda de la felicidad humana, pero no cabe duda de que es en el contexto de las condiciones propias del helenismo que los filósofos se ven abocados, forzados por las mismas circunstancias, a la discusión acerca de lo que puede considerarse «vivir filosóficamente». Es por tanto en vano buscar fragmentos relativos a este tema entre los filósofos Presocráticos. En algunos pasajes de Heráclito, por ejemplo, el Milesio reprocha a la muchedumbre (οἱ πολλοί) su incapacidad para vivir de acuerdo a las sabias normas del *lógos*.² Asimismo Jenófanes se lamenta de que los poetas describan a los dioses con defectos humanos que no son dignos de la condición, y que los “hombres mortales” crean en ellos y los consideren sus paradigmas³. Finalmente, Leucipo y Demócrito describieron amablemente las condiciones del hombre bondadoso (εὐθυμος) inclinado a la justicia y a la ley (ἐπιφειρόμενος δίκαια καὶ νόμιμα), contrastándolas con las de sus opuestos y anticipando así uno de los tópicos más recurrentes de la ética epicúrea.

Como se ha dicho, no es por tanto sino hasta el advenimiento de Sócrates y de los socráticos que la indagación acerca de lo que es «la vida buena» se convierte en tema central del debate filosófico. Sócrates consideraba que la mejor vida es la vida justa y noble, y por tanto feliz. Pensaba también que todo esto era una y la misma cosa, según registra Platón en numerosos lugares.⁴ A partir de aquí, las diversas escuelas continuaron a su manera la indagación socrática. Sin embargo, fueron las condiciones creadas por los dramáticos cambios sociopolíticos derivados del desplome de la polis y el advenimiento de Alejandro lo que forzó el debate acerca de los medios materiales para lograr la vida buena, y su implementación en la praxis cotidiana. Es así que lo que fue con Pitágoras, Platón o Aristóteles lugar eminentemente de estudio e indagación filosófica, con Epicuro y los Estoicos se convierte también en espacio para la

² Sexto Empírico. *Contra los profesores* VII 132, 133.

³ Sexto Empírico. *Contra los profesores* IX 193.

⁴ Platón. *Gorgias* 470e, *Critón* 48b ss., *Defensa de Sócrates* 28b, entre otros.

supervivencia cotidiana, en lugar para la implementación de sus doctrinas éticas y políticas, e incluso, podría decirse, en vívido laboratorio para sus experimentos acerca de las relaciones humanas y la vida en sociedad. Es cierto también que Sócrates estaba consciente de la necesidad de disponer de abundantes medios materiales para el logro de la vida feliz.⁵ Platón dedica numerosos pasajes de su *República* a organizar los modos de manutención de su ciudad⁶, y Aristóteles, por su parte, consideró que la felicidad es “una autosuficiencia de medios de vida” (αὐτάρκεια ζωῆς) entre cuyas condiciones se encuentran las riquezas (χρήματα)⁷. La economía, en tanto que administración doméstica, es, para el Estagirita, “una de las formas de la prudencia”.⁸ En ese respecto, al hablar de los esclavos, asocia directamente las relaciones establecidas a partir de las necesidades domésticas de supervivencia con las relaciones de producción de una comunidad.⁹ El próximo paso va a ser dado por Dinarco el orador, quien en su discurso *Contra Demóstenes* entiende el término en su acepción de “administración política”, “gobierno”, κατὰ τὴν πόλιν οἰκονομία.¹⁰ No podemos soslayar, finalmente, el tratado que Jenofonte compusiera acerca del tema, ni la cantidad de opúsculos menores que, ya en época tardía, proliferan, con el elocuente título de *Acerca de los géneros de vida*, Περὶ τῶν βίωων. El pensamiento del Jardín y del Pórtico no hizo más que desarrollar todos estos principios, pero se atrevieron a llevar muchos de ellos a la praxis cotidiana.

En un texto de Epicuro dedicado a exponer sus teorías físicas, la *Carta a Heródoto*, es posible registrar el término *oikonomía* entendido como el conjunto de normas que regulan, en este caso, las cosas más importantes del Universo (τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν).¹¹ DeWitt¹² destaca el hecho de que en el Jardín concebían la relación entre maestro y discípulo exactamente como la de un padre a sus hijos, por lo que a Epicuro le repugnaba pedir a ellos algún tipo de auxilio financiero. Es sabido que Gorgias llegó a cobrar por uno

⁵ *Eutidemo* 279a-c.

⁶ Especialmente en *República* II. Cfr. Schofield (1999: 69-81).

⁷ *Retórica* 1360b.

⁸ *Ética a Nicómaco* 1141b.

⁹ *Política* 1253b. Cfr. Shulsky (1991: 74-111).

¹⁰ Dinarco. I.97.

¹¹ *Carta a Heródoto* 79. Acerca de la traducción, Cfr. Bollack, Bollack et Wizmann (1971).

¹² De Witt (1954: 323).

de sus cursos 100 minas, es decir, el costo de una casa. Epicuro, por el contrario, compró con su dinero el Jardín, que costó 80 minas, en el cual vivían sus discípulos en forma gratuita.¹³

“Diocles, en el Tercer Libro del *Sumario*, dice que llevaban una vida frugalísima y simplísima, y que se contentaban con una cotila¹⁴ de vino, pero que, en general, su bebida era el agua. Epicuro no estimaba que los bienes debieran ser puestos en común, como Pitágoras, que decía que los bienes de los amigos son comunes, lo cual es propio de gente que no se fía, y donde hay desconfianza no hay amistad. Aquel decía en sus cartas que sólo con un poco de pan y agua le bastaba”.¹⁵

Uno de los aspectos que más luces arrojan sobre la naturaleza del epicureísmo es, sin duda, el carácter mismo de la comunidad en que se desarrollaba. Después de sus experiencias en Colofón y Mitilene, Epicuro se trasladó a Atenas, el centro mismo de la vida cultural de la Hélade. Allí trasladó su escuela con el mayor de los cuidados posibles. El hecho de que haya adquirido un terreno en las afueras de la ciudad no fue gratuito. No sólo significa el rechazo de las obligaciones y distracciones propias de la vida de la ciudad, una de las banderas de su doctrina ética. Con ello también evitaba las posibles interferencias de la autoridad que hubiera tenido si hubiera decidido reunirse en algún lugar público, a la manera de la Academia, antes, o de la Estoa, años después. Así pues, Epicuro buscaba propagar su doctrina “con entera independencia del beneplácito oficial”.¹⁶ El filósofo adquirió primero una casa y después, a cierta distancia de ella, un jardín, por lo que no es cierto que toda la vida de la escuela se desarrollara en este último. DeWitt¹⁷ observa que la escuela de Epicuro tenía, por evidentes razones físicas, la misma organización que las de Platón y Aristóteles, es decir, constaba de dos lugares diferentes, uno destinado a la residencia y biblioteca, y otro a las lecturas y

¹³ Diógenes Laercio X 10 (En adelante, D.L.).

¹⁴ Equivalente a un cuarto de litro.

¹⁵ D.L. X 11 (543 Us. part.).

¹⁶ Farrington (1968: 28).

¹⁷ *Op.cit.*: 92 ss.

debates.¹⁸ La casa estaba situada en el respetable distrito de Melite, dentro de los muros de la ciudad, y el Jardín estaba no lejos de allí, extramuros, cerca de la puerta de Dýpilon, en el mismo camino que llevaba a la Academia.¹⁹ A pesar de ello, Epicuro, que siempre padeció una endeble salud, muchas veces debió ser trasladado, del mismo modo que Platón, ya anciano, era llevado por Espeusipo²⁰ de un lado a otro en un carro de tres ruedas.²¹ Por lo demás, la casa cumplía las mismas funciones que en los casos de la Academia y del Liceo. Era allí donde vivían, trabajaban y dormían los filósofos y sus discípulos, así como donde se impartía la instrucción confidencial. En el caso de los epicúreos, también allí se alojaban los esclavos encargados de realizar la copia de cartas, libros y panfletos con la intención de que fueran publicados. Por ello debemos imaginar una intensa actividad intelectual, así como una considerable cantidad de estos esclavos trabajando en la copia de los manuscritos.

Algo más habría que agregar en torno al Jardín. El que estuviera separado de la casa se corrobora con el hecho de que Epicuro en su testamento dispusiera separadamente de cada uno de ellos.²² Farrington²³ advierte que el papel que este lugar ejercía no estaba explicado con suficiente claridad. Para el autor, basado en las palabras mismas del filósofo en su testamento, era aquí donde estaban instalados los dormitorios de los discípulos, en simples chozas

¹⁸ Del mismo modo, la Academia estaba situada extramuros, a poco más de un kilómetro de la puerta de Dýpilon, pero la verdadera escuela de Platón estaba situada en su propia casa y no en la Academia. La casa y el parque no eran contiguos, y era en aquella donde estaban el altar de las Musas, el Museum, así como los espacios dedicados al estudio y la biblioteca. Igualmente ocurre con el Liceo, cercano a un gimnasio y a una columnata (*perípatos*), pero separado del recinto privado donde estaban los dormitorios, la biblioteca y las aulas para seminarios. Fue allí donde fue invitado Crisipo (Cicerón. *De fin.* I xx 65), entre otros filósofos que compartieron el mismo privilegio, si bien bajo la observación del gimnasiarca (DeWitt: *ibid.*).

¹⁹ Cicerón (*De fin.* V) describe vívidamente la visita hecha por él, siendo joven, junto a Ático y otros en el año 78 a.C.

²⁰ D.L. VI 3.

²¹ DeWitt (1940) "The Three-Wheeled Chair of Epicurus", *CP* 35: 183-85.

²² D.L. X 16-21: "Asimismo dispongo que el Jardín sea morada de todos los que atiendan a la filosofía de mi escuela, y también la de sus herederos, para que conserven el Jardín de modo que les parezca más seguro y lo mismo hagan aquellos a quienes mis sucesores lo confien. La casa de Mélite, que Aminómaco y Timócrates la entreguen a Hermarco para que durante el resto de su vida habite allí con los que con él filosofan" (traducción de Monserrat Jufresa).

²³ *Op.cit.*: 28 ss.

y no en la casa, como sostiene DeWitt, mientras que Epicuro y después Hermarco, así como sus compañeros de más alto rango, habitaron la casa. Es necesario advertir con este autor que el κῆπος, el término con el que tradicionalmente se ha designado el Jardín de Epicuro, indica más bien un huerto, en general plantado en provecho o en honor de alguien, de donde su acepción de “jardín”. Con este valor aparece en la *Odisea*, cuando Penélope se refiere a su siervo, el viejo Dolío, quien le cultiva el “huerto de abundantes árboles”.²⁴ Más tarde, al describirse el palacio de Alcínoo, el poeta cuenta que estaba rodeado de un κῆπος provisto de una fuente, donde habían «dulces y floridas olivas», y «una viña fecunda» estaba plantada.²⁵ Finalmente, cuando Odiseo regresa y encuentra al siervo Dolío, le recrimina el hecho de que, a pesar de cultivar el κῆπος con no poca impericia, éste sin embargo no producía “nada absolutamente, ninguna planta, ni higos, ni vides, ni olivos”.²⁶ Esta idea de lugar trabajado para la producción se confirma con el ejemplo dado por Platón, quien señala en el *Timeo* que el cuerpo humano está surcado de pequeños canales, “semejantes a los que se hacen en los jardines, para que nuestro cuerpo estuviera así regado como por un arroyo”.²⁷ De esta idea de lugar destinado a una determinada producción surge la metáfora con valor de “lugar consagrado”, “privilegiado”, como lo es el *jardín de las Musas*, ἐκ Μουσῶν κήπων, del que nos habla el filósofo en el *Ión*,²⁸ metáfora ciertamente emparentada con la del *jardín de las Gracias*, del que también nos habla Píndaro.²⁹ Farrington nos recuerda al respecto que “el *Kepos*, para

²⁴ *Odisea* VI 737: κῆπον ἔχει πολυδένδρεον.

²⁵ *Odisea* VII 114-32.

²⁶ *Odisea* XXIV 244.

²⁷ *Timeo* 77c: οἶον ἐν κήποις ὀχετούς (traducción de Francisco del P. Samaranch).

²⁸ *Ión* 534b: “Los poetas, en efecto, nos dicen que ellos liban sus versos en fuentes de miel, en ciertos jardines y valles de las Musas, para traérmolos a la manera en que lo hacen las abejas...” (traducción de Francisco del P. Samaranch). Es necesario notar que la metáfora del trabajo de la abeja enfatiza el aspecto de la productividad presente en el concepto de huerto, jardín convenientemente explotado, en el que incide el trabajo humano, el esfuerzo civilizador, es decir, el *lógos*, con el fin de extraer provecho. Por lo demás, la metáfora de la abeja como alegoría del trabajo poético tuvo fortuna en la poesía grecolatina: Aristófanes, *Aves* 748-51: “allí, semejante a la abeja, Frínico iba a libar la ambrosía de sus versos” (traducción de Rodríguez Adrados); Horacio, IV 2: “pero yo, al modo de matina abeja que laboriosa liba el dulce tomillo en los espesos bosques del fresco Tibur, con trabajo compongo humildes versos” (traducción de Fernández Galiano y Vicente Cristóbal). El subrayado es nuestro.

²⁹ *Olímpica* IX 26-7.

darle su nombre griego, no era un parque (*paradeisos*), sino un huerto”, y parafrasea la descripción que de tales huertos hace Teofrasto, contemporáneo, vale recordar, de Epicuro en Atenas: “era un lugar donde crecían berzas, rábanos, nabos, remolachas, lechugas, cilantro, hinojo, berros, puerros, apios, cebollas, pepinos, albahaca y perejil”,³⁰ plantas, por cierto, menos ornamentales que alimenticias. Es este matiz de productividad el que rescata Epicuro, y es con este énfasis como debemos entender la denominación de Jardín para la comunidad de los epicúreos. El huerto, pues, presumiblemente trabajado por esclavos, cumplía una función fundamental en la alimentación de los miembros de la escuela.³¹ Es por ello que las acusaciones de Cicerón, según las cuales el *hortus Epicuri* era «un jardín de placer en el que los discípulos languidecen en medio de goces refinados»,³² y en el cual prevalecía la mayor *licentia*,³³ son evidentemente malintencionadas, además de que constituyen, como bien señala Farrington,³⁴ “una mofa inadmisibles”.

Dos fragmentos más provenientes de la doxografía epicúrea complementan la posición de los del Jardín con respecto a su propia subsistencia material, esta vez teorizando acerca de la actitud del Sabio al respecto:

“[El sabio] se preocupará de sus posesiones y del porvenir, amará el campo, sabrá afrontar su suerte (...) cuidará de la reputación hasta el punto de no caer en desprestigio. Podrá dedicar estatuas, pero si él las tiene, le será indiferente”.³⁵

Llama poderosamente la atención el verbo utilizado, *προνοήσεσθαι*, ‘preocuparse’, que contrasta con los principios de la *ataraxia*³⁶. Más adelante,

³⁰ *Op.cit.*: 29.

³¹ Plutarco, en su *Vita Demetrii*, nos remite la anécdota según la cual, durante el segundo asedio de Atenas por parte de Demetrio Poliorcetes en el año 294 a.C., Epicuro pudo mantener alimentados a sus discípulos repartiendo entre ellos las legumbres cosechadas en el Jardín (*Demet.* 34).

³² *Cartas a Ático* XII 23 2. Es oportuno señalar que el término latino con el que Cicerón designa el Jardín de Epicuro es, precisamente, *hortus*.

³³ *De la naturaleza de los dioses* I 33, 93.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ D.L. X 120a, 12.

³⁶ Sobre las relaciones entre el altruismo y la ética con la psicología epicúrea, vid. Mitsis (1988).

Diógenes Laercio es más específico en lo referente a los modos con que el sabio se procurará los medios de su subsistencia:

“Estando en necesidad, [el sabio] podrá ocuparse del dinero, pero sólo según los principios de la filosofía. Podrá servir a un monarca de acuerdo a las circunstancias,³⁷ y se alegrará y agradecerá a aquél que lo corrija. Podrá fundar una escuela, pero no para excitar las multitudes, y podrá hacer lecturas públicas, pero porque sea su voluntad. Tendrá una doctrina, y no caerá en la incertidumbre”.³⁸

Este texto nos remite a la *Sentencia Vaticana* 43, en que el filósofo nos recuerda que “amar el dinero (φιλαργυρεῖν) sin ser justo es impío”, lo que nos puede orientar acerca de los “principios de la filosofía” a que Epicuro se refiere.³⁹ Los textos, por lo demás, se sitúan en una vertiente abiertamente antiplatónica, pues para el Ateniese, la vida filosófica, y por tanto política, es incompatible con los cuidados de la administración doméstica. Esto es evidente en los diversos pasajes en que habla de los Guardianes de su *politeia*.⁴⁰ Por lo demás, esta aparente inconsecuencia se ve aclarada en el momento en que recordamos que Epicuro rechaza las responsabilidades de la vida política,⁴¹ más, al contrario, aconseja que el filósofo participe en algunos de los actos públicos de la *polis*.⁴² Tanto más podremos decir acerca de la necesidad de que el filósofo se procure su propio sustento, esta vez adaptado a las nuevas

³⁷ Está claro que estas recomendaciones de Epicuro están pensadas para que el sabio tenga un cierto margen de opciones “estando en caso de necesidad” (ἀπορήσαντα). Por ello no podemos suscribir la tesis de Schmid (1984: 76), según la cual el filósofo “muestra un aprecio por la constitución monárquica, bajo cuya protección se puede vivir bien”.

³⁸ D.L., *Vita Epicuri cum testamento*, 121b, 5. Acerca de la traducción, cfr. Arrighetti (1960: 28): “scetticismo”.

³⁹ Spinelli (1993: 409-19).

⁴⁰ *República* 407b, 498a.

⁴¹ *SV*, 58: “Debemos liberarnos de la prisión de los asuntos rutinarios y de la política”.

⁴² PHILOD. π. εὔσεβ. 127 Go. (169 Us./93 Arr. *Ep. frag.*): “(...) mejores que algunos, hasta el punto de que guardaba en efecto las nociones de los dioses en ciertos momentos. Ello no sólo lo tuvo como dogma, sino que además se aprecia a través de sus hechos, que observaba todas las festividades patrias y los sacrificios, pues durante el arcontado de Aristónimo, escribiéndole a Firsón acerca de un cierto conciudadano suyo, Teódoto, [dice] haber participado en las fiestas de las Coes y en los misterios de la ciudad y los otros (...)”.

condiciones sociopolíticas, es decir, bajo la forma del servicio a un monarca o de la posibilidad de realizar lecturas públicas. Ello redundaría sin duda en la *autarquía* del filósofo.

Otro tanto habrá que decir con respecto a la posición de los Estoicos. En Crisipo también es posible encontrar el término *oikonomía* en tanto que síntesis del buen vivir civil, puesto que la civilización y la economía “son virtudes hermanas”, *cognatae virtutes*.⁴³ La explicación de los del Pórtico se ve complementada, tan a su manera, con una comparación con los animales: también las hormigas y las abejas participan de “cierta especie de economía y de política”, *eorum est oeconomia, quorum et politice*, y es posible que ambas, o cada una, provengan de una única virtud.⁴⁴ Consecuentes con sus postulados filosóficos, los primeros Estoicos no tenían una sede propia para la escuela. Se reunían, como se sabe, en la *Stoa Poikile*, el Pórtico policromo, que posteriormente les dio el nombre. Es posible que Zenón, como nota Onians,⁴⁵ haya escogido este lugar con sumo cuidado. Era uno de los edificios más importantes del ágora ateniense, y seguramente de los más relacionados con la visión política de Alejandro. El Pórtico con columnatas era del tipo de edificio civil más genuino y su uso como emplazamiento de una escuela filosófica, el centro de todas las actividades civiles de la *polis*, resultaba sin embargo poco corriente. Allí se rodeó Zenón de Citio de todo tipo de discípulos y amigos, aunque le rodearon asimismo “hombres desnudos y mugrientos”,⁴⁶ todos los cuales afluían al Pórtico libremente a escucharlo. No puede concebirse un mayor contraste con la elaborada organización institucional de la escuela de Epicuro. La diferencia entre estas ubicaciones de ambas escuelas no ha dejado de ser aprovechada por algunos como Nestle⁴⁷ para ilustrar las muchas veces aparentes oposiciones que entre ambas tradicionalmente se han reconocido. No obstante, es cierto que en su doctrina Zenón muchas veces se apartaba de modo radical de las orientaciones de los del Jardín. En el caso de la exaltación de la pobreza, por ejemplo, el Estoico se acerca manifiestamente

⁴³ *Stoicorum Veterum Fragmenta* III.624 (en adelante SVF).

⁴⁴ SVF II.733.

⁴⁵ Onians (1996: 50-51).

⁴⁶ SVF I = D.L. VII.

⁴⁷ Nestle (1975: 246).

a la tradición cínica de la que es heredero⁴⁸. Efectivamente, para Zenón, el sabio, aun siendo un mendigo, “no sólo es feliz, sino también rico”⁴⁹. Esta posición se vio complementada a través de lo dicho por Crisipo, quien cuenta entre los muchos títulos que se le atribuyen con un Περὶ τῶν βίῳν, y de quien se dice lo siguiente:

“En el libro II del *Acerca del género de vida* [Crisipo] se preocupa también de la manutención, diciendo de qué forma el sabio deberá proveerse su sustento. Así argumenta: «¿Y por qué el sabio deberá proveerse de su sustento? Si se dice que para vivir, vivir es indiferente; si por placer, también éste es indiferente; si es por causa de la virtud, ésta es autosuficiente con respecto de la felicidad. Por tanto son ridículos los modos de procurarse el sustento. Quien se lo procure de un rey deberá ceder a todo lo que él desee, quien se lo procure de los amigos volverá su amistad algo venal. Así también quien se lo procure de la sabiduría: tendrá que comerciar con la sabiduría”⁵⁰.

Es evidente que en este fragmento está presente una alusión polémica al pasaje de Diógenes Laercio citado anteriormente, con respecto a las licencias del sabio para procurarse el sustento. Aquel que comercie con su sabiduría (y Crisipo menciona los casos específicos previstos por Epicuro) terminará haciendo de ella una mercadería. Todo esto es consecuente con el ideal de austeridad que los Estoicos difunden, y que extienden a la *polis* y a la sociedad entera:

“Parece que Zenón, el del Pórtico, piensa que todo lo demás [el oro y la plata], fuera del hecho de usarlos de modo justo y honesto, es indiferente. Se rehúsa a buscarlos y a huir de ellos, y manda en especial hacer uso de cosas ordinarias y sencillas, de tal modo que, habiendo logrado los hombres una disposición de ánimo serena e impertérrita con respecto de las demás cosas que no son bellas ni vergonzosas, utilicen en general las que son conformes a la naturaleza y se abstengan de las contrarias, por razón y no por miedo, sin temerlas en absoluto”.

⁴⁸ La bibliografía al respecto es amplia. Vid. p.e. Isnardi Parente, M. (1993) *Lo stoicismo ellenistico*, Roma, Long, A., *Hellenistic Philosophy*, London (trad. esp. Madrid 1975) y Pohlenz, M. (1959) *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen.

⁴⁹ SVF I 220 = Cicerón, *De los fines* V 84: “Si la pobreza es un mal, ningún mendigo puede ser feliz, aunque sea sabio. Pero Zenón se atrevió a decir que éste no sólo es feliz, sino también rico”

⁵⁰ SVF III 685 = D.L. VII 188.

Es por tanto evidente, y la doxografía coincide al respecto, que tanto Epicuro como los Estoicos enseñaban y practicaban una austeridad extrema como forma para el logro de la *autarquía* del filósofo, y que diferían únicamente en los medios para la consecución de su escaso sustento. Podríamos afirmar, por tanto, que ambas escuelas representan las dos vías opuestas de una bifurcación que tiene su origen en la doctrina socrática de la «vida buena».⁵¹ Por un lado, aquellos que valoran el que el filósofo se ocupe de sus propios asuntos domésticos como forma de conseguir las riquezas materiales, en las que reconocen una de las condiciones para la felicidad (Aristóteles y los Epicúreos); y por el otro, los que estigmatizan, con Platón, el que el hombre dedicado a la vida filosófica tenga que abocarse a tales ocupaciones, llegando a proponer, ya con los Estoicos, el cultivo de la pobreza como forma de realización de la austeridad y de la autarquía filosóficas.⁵²

⁵¹ Cfr. Long (1999: 617-41).

⁵² Siglos más tarde, Nietzsche recupera esta tradición de especulación ética. Sus pequeños ensayos *La filosofía en la época trágica de los griegos* (en adelante, FETG. Seguimos la traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, 1999) y *Schopenhauer como educador* (en adelante, SCE. Seguimos la traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, 1999) son una prueba de cuánto ocupaba al pensador de Bonn el problema de las relaciones entre el filósofo y el Estado. En la primavera de 1873 Nietzsche escribe *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Su plan consiste en escribir una gran obra acerca de los pensadores preplatónicos, en cuyo estudio ha acumulado una gran experiencia al frente de su cátedra de filología en Basilea. En 1870 los alemanes han vencido en la guerra franco-prusiana y en 1871 Guillermo I es coronado Emperador de Alemania en Versalles, con lo que se proclama el Primer Imperio Alemán. Un aire de optimismo reina por entonces en el país y Nietzsche se preocupa por disipar el espejismo que origina la nueva situación política. En el primero de estos ensayos, al explicar las diversas doctrinas de los filósofos, aborda el problema de las condiciones necesarias para que el filósofo acceda a la verdad, en otras palabras, el problema de las relaciones del filósofo con el Estado. Para ello denuncia en primer lugar la hipocresía de la filosofía académica, y proclama la diferencia fundamental entre ésta y la verdadera filosofía, en tanto que búsqueda de la verdad. Al año siguiente escribe *Schopenhauer como educador*, en el que, al hilo del elogio del maestro, enumera las condiciones del verdadero filósofo. Aquí señala: “Yo estimo cuanto más a un filósofo cuanto más posibilidades tiene de dar ejemplo. No me cabe duda de que con el ejemplo puede atraer hacia sí pueblos enteros; la historia de la India, que prácticamente es la historia de la filosofía india, lo demuestra. Pero el ejemplo tiene que venir por el camino de la vida tangible, y no simplemente por el de los libros, esto es, justo como enseñaban los filósofos griegos, con su fisonomía, su actitud, su atuendo, su alimentación, con sus costumbres antes que con sus palabras o con sus escritos. ¡Cuán lejos estamos en Alemania de poseer esa osada visibilidad de una vida filosófica!” (SCE, 3). La tesis, esgrimida con gran valentía, es central también en FETG. En realidad, se trata de la recuperación de un lugar común de la doxografía filosófica antigua: el apreciar especialmente en un filósofo la concordancia entre vida y obra. Muchos son los pasajes que demuestran cómo antiguamente era éste un punto de especial recurrencia a la hora de atacar a algún filósofo. Los casos son innumerables, por ejemplo, con respecto al hecho de que los estoicos recomendaban participar en la política y sin embargo nunca participaron ellos mismos, la crítica hecha al respecto por Séneca en *De tranq.* I.7 (=SVF I.271). A partir de aquí,

Nietzsche va a insistir en la necesidad de que el filósofo conozca su propia época y valore las posibilidades que en ella tiene para desarrollar un pensamiento autónomo (SCE, 3). Es éste precisamente el gran mérito de Heráclito como hombre y como pensador, nos dice. Su valentía y su capacidad para abstraer su búsqueda de los condicionantes históricos y sociales, para consumir por sí mismo el imperativo del precepto délfico, garantizan la autonomía de su pensamiento y la fiabilidad de sus presupuestos (FETG, 8). Para Nietzsche, el Estado moderno no está en capacidad de proveer al filósofo de la autonomía necesaria para desarrollar un pensamiento genuino. El Estado sólo favorece el desarrollo de aquellas regiones de la cultura que no resulten peligrosas. Sólo favorece la cultura en tanto que ella le es favorable (SCE, 6). Es por ello que no está en capacidad de propiciar un pensamiento filosófico auténtico, que no esté constreñido por la "necesidad de ganarse el pan", sin "ninguna relación con el Estado". Un pensamiento dominado por "el mismo elemento extraordinario y peligroso en el que les fue lícito crecer a los filósofos griegos", es decir, la libertad (SCE, 8). Es así, pues, que, para el filósofo de Bonn, el Estado, a través de las Universidades, coarta la libertad filosófica, y por ello, bajo su auspicio, es imposible hacer la verdadera filosofía. La filosofía académica es, pues, una gran mentira (SCE, 8): "Al Estado nunca le interesa la verdad a secas, sino sólo la verdad que le es útil, o para decirlo más exactamente, únicamente le interesa por lo que le es útil, ya sea esto verdad, verdad a medias o error. Así pues, una alianza entre el Estado y la filosofía sólo tendría sentido si la filosofía puede prometer serle de incondicional utilidad, esto es, que antepondrá el beneficio del Estado a la verdad. Ciertamente, sería magnífico para el Estado contar también con la verdad a su servicio y bajo su sueldo; sin embargo, bien sabe él mismo que en la *esencia* de aquella reside no someterse a ninguna servidumbre ni aceptar ningún sueldo" (*Loc. cit.*). Los tiempos en que escribe Nietzsche son muy diferentes a aquellos de Epicuro, Zenón y Crisipo. El Estado al que critica el filósofo de Bonn no se parece al que dio cabida a las escuelas del Jardín y de los del Pórtico. A través de los fragmentos citados, se ve que su posición se acerca más a la expresada por Crisipo en su *Acerca del género de vida*, que a aquella más flexible de un Epicuro. Sin embargo, en todos se aprecia la percepción de un Estado poderoso, ávido por controlar la especulación filosófica y temeroso de sus alcances. Ni Nietzsche, ni los Epicúreos ni los Estoicos son insensibles a esta realidad, y reaccionan contra ella. Sus respectivas posiciones son hitos de una tradición que se prolonga y cobra vigencia a medida que subsisten y se incrementan los peligros que amenazan el desarrollo del pensamiento libre.

Bibliografía:

- Arrighetti, G. (1960) *Epicuro. Opere*, Torino. (reimpr. 1975).
- Bollack, J., Bollack M., et Wizmann, H. (1971) *La lettre d'Épicure*, Paris.
- DeWitt, N. W. (1954) *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis.
- (1940) "The Three-Wheeled Chair of Epicurus", *CP* 35: 183-85.
- Farrington, B. (1968) *The faith of Epicurus*, London.
- Long, A. (1999) "The Socratic Legacy", en AA.VV., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: 617-641.
- Mitsis, P. (1988) *Epicuru's Ethical Theory*, London.
- Nestle, W. (1903-22) *Historia del espíritu griego*, Leipzig (trad. esp., Barcelona 1975).
- Onians, J. (1979) *Art and Thought in the Hellenistic Ages*, London (trad. esp. Madrid 1996).
- Schofield, M. (1999) *Saving the City*, London: 69-81.
- Shulsky, A. (1991) "The infrastructure of Aristotle's *Politics*: Aristotle on Economics and Politics", en Lord, C., and O'Connor, D., *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Los Angeles: 74-111.
- Schmid, W. (1984) *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, Brescia.
- Spinelli, E. (1993) "Epicuro contro l'avidità di denaro": *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale*, Napoli: 409-19.
- Von Arnim, I. (1904-24) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig: IV Vols. (reimp. Stuttgart 1964).