



Trans/Form/Ação

ISSN: 0101-3173

ISSN: 1980-539X

Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia

Aoiz, Francisco Javier; Boeri, Marcelo D.
¿Cuán apolíticos fueron epicuro y los epicúreos? la polis griega y sus ilustres ciudadanos epicúreos
Trans/Form/Ação, vol. 45, núm. 2, 2022, Abril-Junio, pp. 169-190
Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia

DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p169>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384272296013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

¿CUÁN APOLÍTICOS FUERON EPICURO Y LOS EPICÚREOS? LA POLIS GRIEGA Y SUS ILUSTRES CIUDADANOS EPICÚREOS

*Francisco Javier Aoiz*¹

*Marcelo D. Boeri*²

Resumen: En este artículo argumentamos que, el hecho de que hubo ciudadanos prominentes de diferentes ciudades griegas que adhirieron al epicureísmo, se sintieron epicúreos y fueron reconocidos como tales, muestra que slogans como “vive oculto” y “no participes en política”, que sugieren un completo apoliticismo por parte de Epicuro y los epicúreos, tergiversan el verdadero sentido del mantenerse alejado de la política contingente. Nuestro texto muestra la interacción entre Epicuro y los epicúreos y las ciudades griegas, a través del análisis de documentos (algunos bien conocidos – como el testamento de Epicuro, que muestra las conexiones del filósofo con la vida de la ciudad –, y otros menos conocidos de carácter epigráfico) relacionados con distintas ciudades antiguas. Si lo que argumentamos es razonable, la idea habitual de que el epicureísmo recomienda la apoliticidad, debe ser desechada.

Palabras claves: Epicuro. Epicureísmo. Política. Apoliticismo epicúreo.

INTRODUCCIÓN

El jurista A. Falchi (1902) y el filólogo R. Philippson (1910) iniciaron la rehabilitación contemporánea de una vertiente de la filosofía epicúrea que una tradición venerable, procedente de la Antigüedad, en parte ignoró y en parte tergiversó. Casi tres siglos antes, Gassendi había dedicado numerosas páginas a

¹ Departamento de Filosofía, Universidad Santiago de Chile, Santiago – Chile,  <https://orcid.org/0000-0001-5786-8087>. E-mail: Francisco.aoiz@usach.cl.

² Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile – Chile,  <https://orcid.org/0000-0002-5747-5782>, E-mail: mboeric@uc.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p169>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

los debates epicúreos sobre la justicia, el derecho y las leyes, que reelaboró para incorporarlos a su propia filosofía (PAGANINI, 2020). El epicureísmo aparece en el trasfondo del diálogo personal entre Gassendi y Hobbes, y de su mutua influencia. Sin embargo, la apropiación gassendiana de la filosofía política del epicureísmo no fue muy conocida en su tiempo ni en los siglos posteriores, como lo prueba el hecho de que ni Falchi ni Philippson se refieran a Gassendi. Nos referimos a la tradición que cifra la actitud teórica y práctica de Epicuro y los epicúreos ante las comunidades políticas en los slogans “vive oculto” (λάθε βιώσας; Plutarco, *Acerca de vivir ocultamente* 1128C 9-11) y “no participes en política” (μὴ πολιτεύεσθαι; Diógenes Laercio [DL] X 119). Esa tradición se originó en autores hostiles al epicureísmo, especialmente Cicerón y Plutarco. Ambos pretendieron ignorar temas centrales del epicureísmo que evidencian su interés por las comunidades políticas, como la genealogía de la justicia y las leyes, el reconocimiento de la seguridad (ἀσφάλεια) como el logro fundamental de la justicia contractualista, y la preconcepción (πρόληψις) de lo justo.

Difícilmente se podría alegar en defensa de Cicerón y Plutarco que desconocieron ciertos textos epicúreos. Gassendi tuvo ante los ojos los mismos textos que ellos y no omitió ninguna de las temáticas indicadas. Cicerón y Plutarco también utilizaron los slogans citados para sostener que la interacción entre los epicúreos y sus ciudades fue mínima o se redujo a una especie de parasitismo egoísta. Ambos, nuevamente, omitieron uno de los aportes más interesantes del epicureísmo: la genealogía de los temores vanos ante la muerte y el más allá que, de acuerdo con los epicúreos, están a la base de los deseos de fama, dinero y poder, constitutivos del ejercicio de la política. Pasaron por alto, además, que la reticencia de los epicúreos a participar en política enlazaba con dos tópicos del pensamiento griego: la vieja controversia en torno a la preferencia por la tranquilidad (ἡσυχία, ἀπραγμοσύνη) frente a la dedicación a la política (al respecto véanse los trabajos clásicos de CARTER, 1986, y DEMONT, 1990; BROWN, 2009), y la contraposición del Sócrates del *Gorgias* platónico entre la verdadera política, que el Sócrates de Platón dice ejercer (*Gorgias* 521d), y las prácticas políticas atenienses habituales. Tanto Cicerón como Plutarco estaban interesados en descalificar la doctrina epicúrea, no en exponerla escrupulosamente o en informar fehacientemente acerca de cómo actuaron los epicúreos en las comunidades políticas. Seguramente, podrían darse muchas razones para explicar esto, pero probablemente una razón fundamental reside en el hecho de que tanto Cicerón como Plutarco adhieren al platonismo y, por ende, a una explicación naturalista de las organizaciones políticas. Sus consideraciones antiepicúreas se inscriben en el género de las

diatribas filosóficas de la antigüedad. Su propósito no era historiográfico sino descalificador. La omisión de planteamientos del adversario, la simplificación, la exageración e incluso el tono melodramático eran algunos de los recursos usuales de estas diatribas. Cicerón y Plutarco se sirven de ellos y, en consecuencia, ni exponen escrupulosamente la doctrina epicúrea ni informan fehacientemente acerca de las acciones públicas de Epicuro y los epicúreos.

El balance de los estudios contemporáneos sobre el epicureísmo ofrece un panorama desigual respecto a estos dos aspectos. Se ha alcanzado ciertamente un sofisticado conocimiento de la doctrina epicúrea y de las interpretaciones de Cicerón y Plutarco, pero el obtenido respecto a la actuación pública de los epicúreos se ha restringido, fundamentalmente, a los últimos años de la república romana y el comienzo del principado (BENFERHAT, 2005, y la extensa bibliografía contenida en VALACHOVA, 2019). Las razones son comprensibles: la especial relevancia de esta época, el limitado ámbito geográfico y temporal considerado y la disposición de documentos. En el caso de la actuación de los epicúreos en las ciudades griegas no ocurre lo mismo: se trata de un período de más de cinco siglos, de múltiples ciudades, pues ya en vida de Epicuro comenzó a difundirse su doctrina, y, además, los testimonios estudiados son escasos.

Nuestro trabajo pretende contribuir al conocimiento de la interacción entre Epicuro y los epicúreos y las ciudades griegas a través del análisis de documentos representativos de los siglos señalados, relacionados con distintas ciudades antiguas. Son, como se verá, documentos de muy diverso orden. Unos son bien conocidos, pero por lo general no han sido utilizados para el propósito que hemos indicado; otros resultan poco conocidos, más allá de quienes se ocupan de los papiros recuperados de Herculano, y otros, con excepción de uno de ellos, prácticamente han quedado relegados al ámbito de quienes se dedican a la epigrafía. Entre los primeros destaca el testamento de Epicuro; la *Vita Philonidis* (PHerc. 1044) es un ejemplo del segundo tipo. El tercer grupo está integrado por breves inscripciones procedentes de varias ciudades y por testimonios epigráficos excepcionales: las inscripciones recuperadas de los bloques de piedra que formaron parte del gran muro en el que Diógenes de Enoanda, un epicúreo del siglo II d.C., hizo grabar la doctrina de Epicuro, y las inscripciones que reproducen varias cartas dirigidas por Plotina, viuda de Trajano, y quizás también por Adriano, a los epicúreos atenienses en la segunda década del siglo II.

No es habitual recurrir a la epigrafía para estudiar la figura y la actuación de los filósofos. Sin embargo, su uso, especialmente en el caso de los epicúreos, cuya relación con la polis es caracterizada frecuentemente con demasiada ligereza histórica, es muy relevante. Los testimonios epigráficos, ya sea que tengan origen en decretos públicos o en iniciativas privadas, reflejan, como ha subrayado Haake, convicciones comúnmente aceptadas en el mundo de la polis (HAAKE, 2007). Aportan, consiguientemente, como mostraremos, datos preciosos sobre las convicciones vigentes en torno a lo que significaba ser un filósofo epicúreo y respecto a actuaciones y cargos que no se consideraron irreconciliables con tal condición.

Se podrá quizás argüir que los documentos analizados representan una pequeña muestra de las actuaciones de Epicuro y los epicúreos a lo largo de varios siglos. No obstante, mirados en conjunto, y dada además su amplia representatividad cronológica y geográfica, constituyen un testimonio de enorme riqueza para advertir que Epicuro y los epicúreos llevaron a cabo una cantidad relevante de sus prácticas vitales teniendo en cuenta ciertos lineamientos propios de sus ciudades. Si, como un poco retóricamente describe el título de este artículo, hubo ciudadanos prominentes de diferentes ciudades griegas que adhirieron a las doctrinas epicúreas, que se sintieron epicúreos y que fueron reconocidos como tales por sus conciudadanos, no parece razonable inferir (a partir de los slogans mayormente presentes en la tradición indirecta) un completo apoliticismo por parte de Epicuro y los epicúreos ni un “vivir oculto”. Sostenemos que hay razones para suponer que esos slogans no describen apropiadamente el carácter del propio Epicuro y de su vida práctica (comprometida con las relaciones de parentesco y amistad, la filantropía, los ritos de la ciudad, y sus disposiciones jurídicas en la compra, venta y herencia de propiedades, etc.), ni la de sus seguidores. En un sentido aún más banal, si Epicuro se hubiese mantenido tan al margen de la vida pública, tampoco sería comprensible cómo su patria lo honró con “estatuas de bronce” (DL X 9), al igual que Atenas y otras ciudades honraron con estatuas e inscripciones a diferentes epicúreos.

1 EPICURO Y ATENAS: VIDA Y TESTAMENTO

Es natural pensar que el modo de vida de quienes adhirieron al epicureísmo a lo largo de varios siglos no siguió un único patrón. La clase social, el género, la comunidad política y el contexto histórico debieron

conducir a diferentes modalidades de pertenencia o adhesión al epicureísmo. Asimismo, la percepción y valoración social de la práctica y la enseñanza de la filosofía parecen haber sufrido cambios a lo largo del periodo helenístico. Como indica Scholz, durante el s. III tiene lugar un cambio de percepción muy significativo ya que la filosofía es aceptada como una parte de la educación superior (SCHOLZ, 2004).

La vida de quienes se autodenominaron “epicúreos” y fueron reconocidos como tales por sus contemporáneos constituye la realidad histórica ostensible del epicureísmo. Sus adversarios (mayormente, platónicos como Plutarco, pero también estoicos como Epicteto y apologetas cristianos, como Lactancio) más que informar sobre dicha realidad, estaban interesados en descalificar la doctrina, y se comportaron al respecto como testigos mudos o maliciosos, especialmente en lo que se refiere a la interacción entre los epicúreos y sus ciudades. La interpretación maliciosa de lemas como “vive oculto” y “no participes en política” prácticamente negaba tal interacción. Los adversarios de los epicúreos solo se refieren a ella mediante ejemplos esporádicos cuando pueden utilizarlos para criticar la filosofía epicúrea o mostrar el supuesto desacuerdo entre la vida y la doctrina de los epicúreos. Como es evidente, de este enfoque interpretativo no puede derivarse una imagen fiable de la interacción entre los epicúreos y sus ciudades. Afortunadamente, disponemos de otras fuentes más benévolas, razonables y fiables.

En *Sobre la piedad* (col. LIII, 1512-1532), Filodemo señala que mientras algunos filósofos fueron exiliados, perseguidos e incluso condenados a muerte, Epicuro se mantuvo “magníficamente” (μεγαλομερῶς) en la ciudad y ni siquiera fue objeto de burla por parte de los escritores de comedias. Sin duda, Filodemo exagera ya que, al parecer, Epicuro fue parodiado en varias comedias (INDELLI, 2014). Sin embargo, coincide con otros autores (DL X 10) en la idea que quiere subrayar, a saber, que Epicuro observaba lealmente los cultos de la ciudad. Filodemo recoge fragmentos de obras y cartas de Epicuro para mostrar que participó y recomendó a sus amigos participar en las adoraciones, oraciones, fiestas, juramentos y cultos místéricos atenienses.³ Como veremos, las disposiciones testamentarias de Epicuro confirman su preocupación por

³ Desde luego, no estamos sugiriendo con esto que la vida política pueda reducirse a celebraciones religiosas. Sin embargo, tales celebraciones constituían un aspecto importante de la vida política de la polis. Más aún, como mostraremos abajo, el papel desempeñado por varios epicúreos como sacerdotes muestra el compromiso de ellos con su polis y, como es obvio, su cercanía con el poder. La cercanía de las funciones sacerdotales a la política siempre ha sido un hecho común que, una vez más, muestra el interés de los epicúreos por tener un rol activo en la vida política de su ciudad.

mantener el culto familiar de los antepasados. Filodemo también enfatiza que el comportamiento de Epicuro se basa en el respeto a las leyes de la ciudad y en la piedad que implica su propia concepción de los dioses (USENER 1887, 13). Como ha mostrado Erler, el epicureísmo se apropia de las prácticas religiosas tradicionales para integrarlas en una teología que ayuda a quienes las observan a cultivar su identidad mortal (ERLER, 2020).

Tampoco la concepción de la justicia y las leyes que tenía Epicuro lo apartó de su ciudad. Epicuro comparte el rechazo a dos figuras que representan el desprecio por las leyes de la polis: el tirano y los cínicos (DL X 119). En efecto, el amor a la patria, la preocupación por la reputación (“[...] en la medida en que ello garantice que no sea despreciado”, DL X 120a), el cuidado del patrimonio y la preocupación por el futuro, diferencian la vida epicúrea de la desvergüenza, el cosmopolitismo, la mendicidad y despreocupación de los cínicos. No es difícil ver que cada uno de estos elementos conlleva inmersión en la legalidad y en las relaciones sociales e instituciones que configuran la polis. Clay destacó un ejemplo muy significativo: Epicuro es el único filósofo del que sabemos que depositó sus textos en el archivo de la ciudad, el Metroon. Asimismo, de un modo interesante, Clay también subraya que Epicuro es el único filósofo griego cuyas obras están fechadas por el año del arconte epónimo en el que fueron escritas (CLAY, 2001). Diógenes Laercio (X 9-10) destaca el amor de Epicuro por su patria (que califica como “indescriptible”; ἄλεκτος) y su piedad, así como su buen carácter y filantropía, que le valieron muchos amigos. Incluso Cicerón y Plutarco, denodados críticos de Epicuro, respaldan estas últimas apreciaciones de Diógenes Laercio. Las disputas de Cicerón y Plutarco en contra de Epicuro y los epicúreos es un tema controvertido y de larga data (BOULOGNE, 2003; MASO, 2008; CORTI, 2014; GILBERT, 2015). A modo de ejemplo, Epicuro describe vívidamente las últimas horas de su propia vida, a las que se refiere como “un día feliz”. No es difícil imaginar los terribles dolores que habría sufrido con los problemas urinarios que lo afectaban (DL X 22; Us. 138). Pero cuando Cicerón nos recuerda este episodio, al atribuir esta lectura del episodio a “[...] la siniestra interpretación de los estoicos”, afirma que las obstrucciones urinarias y la gastritis que sufría Epicuro se debían a la gula y a la autoindulgencia (*Cartas a sus amigos* VII 26, 1). Tal vez Cicerón era honesto y creía que esta lectura sesgada del epicureísmo pertenecía a los estoicos, por lo que no la apoyó realmente. Pero este tipo de pasajes llevó a mucha gente ya en la Antigüedad a asociar el hedonismo epicúreo con una vida de mero placer sensual y de excesos. Plutarco también contribuye a la idea de que el hedonismo epicúreo no es nada nuevo, sino una

forma más de burdo hedonismo. Sugiere provocativamente que, si alguien elimina la luz del conocimiento en “el simposio de la vida”, de modo que la gente pueda hacer cualquier cosa que elija por placer sin que se note, tal persona puede decir “vive oculto” (λάθε βιώσας; *Acerca de vivir ocultamente* 1129A-B).

La prolífica correspondencia de Epicuro evidencia la pluralidad y heterogeneidad de sus amistades (ERBI, 2015). Y, ciertamente, entre los amigos de Epicuro había políticos influyentes y cercanos, o muy cercanos, al epicureísmo, como Idomeneo, un destacado político de Lámpsaco, y Mitre, ministro de finanzas de Lisímaco, quienes contribuyeron monetariamente con el Jardín. La ciudad de Samos, como indicamos, parece haber dedicado estatuas a Epicuro (DL X 9), aparentemente con fondos públicos. Si Epicuro no solo respetó el culto a los dioses, sino que además organizó ciertos aspectos importantes de su vida y su escuela siguiendo las leyes que regulaban acciones tales como los mecanismos legales de la herencia, resulta contraintuitivo y probablemente una mera exageración retórica afirmar, como hace Plutarco, que Epicuro y su discípulo Metrodoro “[...] abolieron las leyes y las formas de gobierno”, razón por la cual también “[...] abolieron la vida humana.” (*Contra Colotes* 1127D).

El testamento de Epicuro, citado por Cicerón (*Acerca de los fines* II 101) y transmitido por Diógenes Laercio (DL X 16-21), es un documento excepcional de la vinculación de Epicuro con la polis; ofrece, además, un interesante ejemplo de las relaciones económicas y legales entre los ciudadanos atenienses y los residentes extranjeros (LEIWO; REMES, 1999; BRUNS, 1882; DARESTE, 1882). El testamento vincula el sistema jurídico ateniense con un tema central de la filosofía de Epicuro: la actitud ante la muerte. Cicerón hace hincapié en el hecho de que Epicuro es inconsistente al testar, ya que sostiene que la muerte no es nada para nosotros (Epicuro, *Carta a Meneceo* 124-125) y lo que sucede después de ella no nos concierne (Cicerón, *Acerca de los Fines* II 101). Warren respalda a Cicerón y afirma que Epicuro no puede justificar desde su filosofía la decisión de dejar un testamento (WARREN, 2004). Si Cicerón y Warren tuvieran razón (*quod non*, en nuestra opinión), parece que la posición coherente de Epicuro sería no hacer un testamento. Por su parte, Warren concluye que Epicuro hace su testamento únicamente para asegurar la continuidad del Kepos y por respeto a las leyes y costumbres, que recomienda observar en vista de la tranquilidad (WARREN, 2004, p. 190-191).

Ahora bien, la legislación ateniense regula, efectivamente, la transmisión sucesoria de la propiedad, pero no obliga a hacer un testamento, es decir, no hacer testamento en modo alguno significa para un ciudadano ateniense infringir la ley. Consiguientemente, hay que preguntarse por qué Epicuro prefiere testar y no morir *ab intestato*. El análisis de las cláusulas del testamento de Epicuro permite vislumbrar algunas razones y evaluar asimismo si, como afirma Warren (2004, p. 191), la decisión de Epicuro de testar no está motivada “[...] en absoluto por su perspectiva filosófica.” Pero antes de examinar las cláusulas del testamento es necesario recordar que Epicuro no tiene hijos y que Hermarco, el sucesor de Epicuro, no es ateniense y, por consiguiente, está incapacitado para heredar.

Lo primero que se desprende del testamento es que no tiene, como sostiene Warren, un único objetivo. Incluye una de las motivaciones fundamentales del derecho sucesorio ateniense: asegurar la continuidad del culto a los antepasados de la familia (DL X 18). También incorpora disposiciones testamentarias para asegurar la manutención de los hijos de Metrodoro y Polineo. Además, establece disposiciones para asegurar la dote y el matrimonio de la hija de este último y la emancipación de tres esclavos y una esclava (DL X 19; 21). Incorpora, asimismo, varias disposiciones destinadas a la continuidad y cohesión del Kepos, para que sus miembros y el propio Jardín se conserven *de la manera más segura* (ἀσφαλέστατον). Epicuro instruye también a sus discípulos para que, tras su muerte, conserven su memoria y la de Metrodoro (DL X 18), y pone en manos de Hermarco todos sus libros (DL X 17; 21).

Dos detalles muestran claramente el celo jurídico de Epicuro. Por un lado, deposita una copia del testamento en el archivo de la ciudad, el Metroon, lo cual es inusual. De hecho, es el único documento privado depositado en el Metroon del que se tiene noticia. Muy probablemente, como sugiere Sickinger, la decisión refleja el deseo de blindar el documento con mayor seguridad que la que proporciona el habitual depósito en manos privadas (SICKINGER, 1999). Epicuro no tenía hijos y quizás pensó que podrían surgir reclamos de sucesión. Por otra parte, recurre a una maniobra legal para asegurarse de que la administración y la futura decisión sobre la sucesión del Kepos queden en manos de Hermarco. Como este no es ateniense, Epicuro nombra herederos universales a Aminómaco y Timócrates, dos personas aparentemente sin relación con la filosofía epicúrea, con la condición de que Hermarco tenga la administración de los bienes y decida la sucesión del Jardín. La única propiedad

que a la muerte de Hermarco debe pasar a Aminómaco y Timócrates es la casa de Epicuro en Melite, lo que hace sospechar que la casa es un pago a Aminómaco y Timócrates por “prestar” su nombre en el testamento. No es difícil imaginar que, si Epicuro hubiera muerto *ab intestato*, nada aseguraba que los propósitos a los que apuntan las cláusulas de su testamento hubieran sido considerados por los herederos que determinara la ley.

El interés por la conservación del Kepos no es el único motivo del testamento de Epicuro. El afecto, la amistad, la gratitud, la filantropía, la piedad y el respeto a las relaciones sociales de la polis (elementos que ocupaban un lugar fundamental en la narrativa epicúrea y en el ideal epicúreo de vida filosófica) son motivos reconocidos en el testamento. Si esto es así, parece excesivo y probablemente erróneo afirmar, como hace Warren, que ninguno de estos motivos puede justificarse filosóficamente en absoluto porque Epicuro sostiene que la muerte no es nada para nosotros y lo que sucede después de ella no nos concierne. De esta interpretación se sigue que, según la filosofía epicúrea, hacer un testamento es tan incoherente como temer a la muerte y al Tártaro. Sin embargo, la decisión de hacer un testamento es coherente con los postulados de la filosofía epicúrea relativos a la propiedad y la amistad; muestra, además, el estrecho apego de Epicuro a su ciudad. Se podría objetar que lo que esto muestra es la preocupación de Epicuro por el mantenimiento del Jardín y de la sucesión de propiedades privadas. Admitido; pero esto también muestra que Epicuro confía en las instituciones de Atenas y, más concretamente, en las leyes que regulan la sucesión y el orden legal de la propiedad. Si esto es así, no puede ser cierto que Epicuro y su discípulo Metrodoro respalden la abolición de las leyes y las formas de gobierno.

El sabio epicúreo, a diferencia del cínico, se preocupa por la propiedad y el futuro; considera que la propiedad y la seguridad de la polis constituyen un medio legítimo para reforzar la tranquilidad y minimizar el temor (DL X 120a; EPICURO, *Sentencia Vaticana* 41). En opinión de Epicuro, es innecesario poner los bienes propios en común entre los amigos porque tal acción implica desconfianza y, si hay desconfianza, no hay amistad (DL X 11). Los bienes del sabio epicúreo están al servicio de su seguridad y de la de los que filosofan con él. Filodemo, aparentemente reiterando las consideraciones que Metrodoro “[...] con la ayuda de Epicuro” dedicó a la administración de los bienes, señala que el sabio epicúreo debe preocuparse por la seguridad de los amigos incluso después de su muerte. Así, especialmente si no tiene hijos, debe considerar a los amigos como hijos y nombrarlos herederos (*Sobre la*

administración de los bienes col. XXVII, 5-9; *Sobre la muerte* col. XXIV 10-17. TSOUNA, 2007). Testar es un acto singular; presupone, sin embargo, la adquisición y la posesión continua de bienes. El testamento de Epicuro reafirma el reconocimiento que su filosofía otorga a la seguridad que proporcionan la polis y la amistad y, sobre todo, a un beneficio resultante de ambas que es de enorme importancia para los epicúreos: un estado de confianza (θάρρεῖν), de tranquilidad (ἡσυχία) y de ausencia de temor (ἄφοβία), respecto a la futura satisfacción de las necesidades. Al hacer su testamento, Epicuro es consciente de que el cumplimiento de su última voluntad está expuesto a la fortuna; en la *Carta a Meneceo* 131 argumenta que, si uno se acostumbra a una dieta frugal, puede optimizar su salud, volverse diligente para las actividades necesarias de la vida diaria y disponerse del mejor modo posible cuando uno se relaciona con las cosas suntuosas y se prepara para estar “[...] libre de temor ante la fortuna.” La fortuna, entonces, puede tener una influencia –a veces devastadora– en la propia vida, pero un modo de neutralizarla es ser capaz de eliminar el miedo, una tarea crucial para convertirse en un sabio epicúreo, una idea objetada por Cicerón en *Disputas Tuscultas* V 26. No es que el sabio epicúreo esté completamente libre de los avatares de la fortuna; en rigor, Epicuro afirma más bien que es poco favorecido por ella, pero su razón le proporciona los más grandes y valiosos bienes (*Máxima Capital* 16).

Epicuro confía en que sus disposiciones testamentarias se cumplirán y tendrán las consecuencias previstas deseadas. La base de su confianza es el sistema jurídico de la polis. La seguridad de la polis ha hecho posible su modo de vida y el Kepos. No cabe duda de que Epicuro también confía en ella para asegurar tanto la vida epicúrea de sus amigos y sucesores como la difusión de sus escritos y enseñanzas, un aspecto central de la filantropía epicúrea, tan claramente evidenciado por la prolífica actividad epistolar de Epicuro, que refleja también la interacción entre los epicúreos y sus ciudades. En esta dirección Clay (2001, p. 69) hace notar que la preocupación de Epicuro de fechar sus obras es un síntoma de su interés por su supervivencia como filósofo (DL X 120).

2 ILUSTRES CIUDADANOS EPICÚREOS

Benferhat ha sugerido que el tesalio Cineas representa un llamativo aspecto de la interacción entre los epicúreos y sus ciudades que, como vamos a mostrar, se repite bajo diferentes modalidades a lo largo de la historia

del epicureísmo (BENFERHAT, 2005). Cineas fue consejero del rey Pirro, quien le encomendó varias misiones diplomáticas en Roma y Sicilia. Según Plutarco, fue un excelente diplomático en las negociaciones de paz. Plutarco recoge un diálogo de Cineas con Pirro, que se hizo famoso (BENFERHAT, 2005). Cinias ironiza sobre sus ilimitados deseos de poder y lo exhorta a abandonarlos y a disfrutar del placer de una vida tranquila (*Pirro* 14). Este diálogo y las referencias al epicureísmo que Cinias, según Plutarco (*Pirro* 20, 6), hizo a los romanos en sus misiones diplomáticas sugieren que Cinias era epicúreo, pero los textos no son del todo concluyentes (ROSKAM, 2020). La vida de Filónides de Laodicea tiene similitudes con la de Cinias, pero la adscripción al epicureísmo es indudable en su caso. Entre los papiros recuperados de Herculano figura una *Vita Philonidis* (PHerc. 1044), quizá de Filodemo (DE SANCTIS, 2009). Los esfuerzos de Filónides por su ciudad natal y por la corte seleúcida aparecen en su biografía como una vertiente normal de la filosofía y la filantropía epicúreas. Filónides fue embajador y consejero real de Demetrio I Soter, a quien ganó como discípulo y convirtió en un rey renovado por la filosofía epicúrea (DE SANCTIS, 2009). Varias inscripciones en Eleusis muestran que Filónides pertenecía a una familia aristocrática de Laodicea, cuya piedad y actividades diplomáticas compartía (KOCH, 2005; HAAKE, 2007).

La vida de Epicuro y su testamento y cartas como la que Batis (esposa de Idomeneo y hermana de Metrodoro) dirige a su sobrina Apia⁴ muestran la integración de las relaciones familiares en el epicureísmo. En la *Vita Philonidis* se puede apreciar otro ejemplo de esta integración. Lo mismo ocurre con los testimonios iconográficos y epigráficos relativos al escolarca epicúreo Fedro, que también constituyen una prueba elocuente de la inmersión del epicureísmo en la vida de Atenas y de su vínculo con Roma. Fedro pertenecía a una familia noble ateniense; su hijo Lisíades fue exégeta del oráculo de Delfos y arconte (ἄρχων) de Atenas. Tres discípulos de Fedro, Tito Pomponio Ático (el amigo de Cicerón tantas veces mencionado por este en su correspondencia), Apio Saufeio y su hermano Lucio Saufeio, también amigo de Cicerón, le dedicaron estatuas en Atenas. La hija de Fedro, Crisótemis, honró a su padre y a su discípulo Ático, “amigo y protector”, con estatuas en Eleusis. También se conservan inscripciones en las que la polis de Atenas honra a Lisíades y a su hermana Crisótemis “[...] por su virtud y sabiduría.” (RAUBITSCHKE, 1949; KOCH, 2005, 2009; HAAKE, 2007, 2017). A estos documentos hay

⁴ Se trata de uno de los testimonios más expresivos de la presencia del afecto familiar en la comunidad epicúrea. La prudencia de Batis se compara con la del maestro (CAMPOS; LÓPEZ, 2010).

que añadir un curioso testimonio epigráfico de piedad familiar y epicureísmo. Se trata de un epigrama funerario de Orcómeno, en Beocia, del siglo II o I a.C., que honra a un epicúreo de Sidón, Filócrates, enterrado junto a su hijo. El epigrama subraya la educación epicúrea que recibió Filócrates desde una edad temprana, así como su observancia del epicureísmo y su transmisión, y parece sugerir cierta implicación de Filócrates y del hijo que yace junto a él en el culto y las fiestas de las Cárites en Orcómeno (KOCH, 2009).

La *Vita Philonidis* sigue el modelo biográfico de la *imitatio Epicurei* y se centra en los mismos rasgos que se observan en la biografía de Epicuro de Diógenes Laercio, ya mencionados anteriormente. El amor y los servicios a la patria y el cuidado (θεραπεία) del rey Demetrio se enmarcan orgánicamente en la *Vita Philonidis* en la filantropía epicúrea. El biógrafo de Filónides subraya, probablemente consciente de su trayectoria pública, que vivió filosófica, noble y honorablemente (*PHerc.* 1044, col. XXVII, 1-10), y recibió el agradecimiento y el reconocimiento de sus conciudadanos e incluso de los filósofos de las escuelas rivales (col. LIII, 1-8).

Hay una cantidad importante de inscripciones de diferentes lugares y siglos que dan cuenta del papel político de varios epicúreos en sus ciudades (*i.e.*, el involucramiento de personas de reconocida filiación epicúreas con su polis como consejeros de reyes, embajadores de sus ciudades o sacerdotes); la consideración del *corpus* epigráfico de las menciones a filósofos en la época helenística y los siglos posteriores – al que han contribuido notablemente OLIVER, 1938; RAUBITSCHKE, 1949; FOLLET, 1994; SMITH, 1996; HAAKE, 2007, 2008, 2016, 2017; KOCH, 2005, 2009; VAN BREMEN, 2005 – permite una importante conclusión: las menciones de “filósofo epicúreo” en absoluto son de menor número que las de “filósofo estoico” o “filósofo peripatético”, como se podría esperar a partir de los postulados de la tradición interpretativa que cuestionamos. Nuestro conocimiento de los servicios prestados por el filósofo epicúreo Apolófanes a su polis, Pérgamo, no procede de testimonios epicúreos como ocurre con Filónides. La fuente es una inscripción del gimnasio de Pérgamo. En ella se lee que el pueblo honró a Apolófanes, filósofo epicúreo, por su virtud y porque en circunstancias apremiantes condujo los asuntos de la ciudad felizmente en Roma (HAAKE, 2007). No es posible fijar la fecha exacta ni el fundamento de la inscripción, ya que desde el año 133 Pérgamo envió numerosas misiones diplomáticas a Roma. Sin embargo, como ha sugerido Arrayás (2016, p. 86), podría pensarse que Apolófanes asesoró a Diodoro en la misión del 85 a.C. Desafortunadamente,

no tenemos más noticias sobre la biografía de Apolófanes, aunque puede suponerse que, al igual que Cineas y Filónides, pertenecía a una familia influyente de Pérgamo.

El epicúreo Cayo Julio Amynas de Samos también formó parte de una embajada de su ciudad. Amynas es conocido por tres inscripciones del Heraion de Samos. En una de ellas se lee que el consejo y el pueblo honran a Cayo Julio Amynas, apodado Isócrates, filósofo epicúreo, por haber prestado numerosos servicios a la ciudad. La segunda inscripción muestra que era un sacerdote del culto imperial y que formó parte de la embajada de Samos ante Augusto hacia el 6/5 a.C. La tercera muestra que fue demiurgo de Samos el 6/7 d.C. (BENFERHAT, 2005; HAAKE, 2007; KOCH, 2016). Además del apodo “Isócrates”, llama la atención el hecho de que Amynas fuera sacerdote del culto imperial. Sabemos, sin embargo, de varios epicúreos que sirvieron como sacerdotes de cultos locales e imperiales e incluso como “profetas” (προφηταί). En una inscripción procedente de Palaipaphos (Chipre), fechada entre el 15 a.C. y el 14 d.C., la ciudad expresa su gratitud a uno de sus ciudadanos, Plous, filósofo y arcipreste del *Theos Autokrator Kaiser Sebastos* (i.e., “Dios Emperador, César Venerable”). El texto está dañado, pero, según Haake, Plous parece ser un epicúreo (HAAKE, 2009). De acuerdo con Ateneo (*Deinosophistas* V 215b-c), el filósofo epicúreo Lisias de Tarso fue elegido “portador de la corona” (στεφανόφορος), es decir, sacerdote de Heracles, un magistrado con derecho a portar corona en una actividad oficial. Al terminar sus funciones, se negó a abandonar el cargo y se convirtió en tirano de Tarso. Lisias vivió probablemente en la primera mitad del siglo I a.C. o quizás algo más tarde. También se cree que otro epicúreo, Aristion, se convirtió en tirano de Atenas en el siglo I a.C. tras haber sido embajador de Mitrídates VI en las ciudades griegas (desafortunadamente, las explicaciones de los historiadores antiguos sobre Aristion son confusas; BALLESTEROS, 1996, 2005; BENFERHAT, 2005). Además, en una inscripción de la isla de Amorgos, probablemente del siglo I, Teócrito, hijo de Aresteias, aparece como filósofo epicúreo entre los músicos-bailarines (μολποί) de Aigialeia. Estos últimos hacen una “dedicatoria votiva” por la salud del arcipreste (una especie de “sacerdote en jefe”: ἀρχιερεὺς) Cayo Julio (HAAKE, 2007). La inclusión entre los μολποί claramente sugiere que Teócrito pertenecía a la aristocracia local.

De Didyma (en la actual Turquía) procede una inscripción, de fecha incierta, en la que Filidas, hijo de Heracleón, aparece como filósofo epicúreo y “profeta” (προφητής). Este cargo se elegía por sorteo entre los candidatos

propuestos por los cinco demos de Mileto. El cargo implicaba funciones que requerían fuertes gastos financiados con recursos propios. Evidentemente, Filidas debía pertenecer a una de las principales familias de Mileto, de las que en la época romana provenían la mayoría de los profetas de Didyma. El caso del epicúreo Aurelio Belio Filipo llamó la atención de Smith: una inscripción de Apamea, en el Orontes sirio, menciona a Aurelio Belio Filipo como sacerdote de Bel y jefe de los epicúreos de Apamea. En opinión de Smith, la inscripción puede ser de la época de Adriano, aunque considera más probable una datación más tardía, quizás en la primera mitad del siglo III d.C. (SMITH, 1996; HAAKE, 2008). El templo de Zeus Belus en Apamea era un importante santuario oracular, por lo que estaríamos ante otro profeta epicúreo.

Heráclito, hijo de Heráclito, es mencionado en una inscripción del siglo I d.C. procedente de Rodópolis, en la que se afirma que el consejo y el pueblo de la ciudad le honran y le agradecen sus obras y donaciones con una imagen y una estatua. La inscripción indica que fue sacerdote de Asclepio e Hygieia, médico, historiador y autor de poemas filosóficos. También se lee en la inscripción que fue honrado por muchas ciudades y por los filósofos epicúreos de Atenas, lo que sugiere que era epicúreo (SMITH, 1996; KOCH, 2005; HAAKE, 2008). Además, a través de Luciano (*Alejandro o el falso profeta* 25), sabemos de un filósofo epicúreo, Tiberio Claudio Lépidio, de la época de Marco Aurelio (s. II d.C.), que en una inscripción honorífica de Amastris aparece como arcipreste de Pontos y presidente (ἐπιστάτης) de la polis, un título más bien honorífico (HAAKE, 2008).

Al igual que los epicúreos que hemos mencionado, Diógenes de Enoanda debió de pertenecer a la clase alta de la Enoanda del siglo II d. C. y, probablemente, ocupó algún cargo honorífico. Sin duda tenía la influencia y los recursos para hacer grabar cuidadosamente la doctrina de Epicuro en un muro de más de 250 metros cuadrados en el ágora, cuyos restos constituyen, en palabras de Haake, la “[...] emperatriz de la epigrafía griega.” (2016, p. 292). Resulta irónico que este honor recaiga en la exposición, precisamente a través de uno de los medios de propaganda típicos de los textos oficiales del poder (DORANDI, 2005), de una filosofía cuya actitud ante la polis se condensaba tradicionalmente en el lema “vive oculto”. Diógenes deja constancia de su propia condición y justifica su propósito al erigir el muro: es viejo, ha tenido mala salud y ha perdido un hijo (HAMMERSTAEDT; SMITH, 2018). No obstante, Diógenes representa la imagen opuesta a la del anciano descontento

y angustiado ante la muerte que describe Lucrecio (*Acerca de la naturaleza de las cosas* III 955-63; véase también III 931-42 y 1003-1010). Está agradecido por su existencia y quiere despedirse ayudando filantrópicamente a sus conciudadanos, a los extranjeros y a las generaciones futuras (cf. la descripción de la vejez de un “virtuoso epicúreo” en Filodemo, *De electione* col. XXI, 2-22, y los comentarios de ARMSTRONG, 2011). Quiere exponer públicamente los remedios de salvación que él mismo ha experimentado y que le han permitido liberarse de vanos deseos y temores. Diógenes subraya que no se dedica a la política, pero parece tener en cuenta las acusaciones de inacción (ἀπραξία), inutilidad y parasitismo de los adversarios del epicureísmo, y subraya que él actúa (fr. 3, I, 4-7), sugiriendo así que considera su donación más provechosa para la polis que las acciones de los políticos (ROSKAM, 2007). Según Erler (2020, p. 71-73), la acción de Diógenes es un ejemplo de la “verdadera política” y, en su opinión, prolonga la agenda del Sócrates del *Gorgias* (517b, 521d).

La actuación de Diógenes es sin duda singular, pero comparte una serie de características con las acciones públicas de los epicúreos que hemos descrito. Diógenes pertenece, al igual que ellos, como ya hemos indicado, a la clase alta. La actividad pública de estos epicúreos, más que ser el resultado de la ambición política y de la lucha por el poder, que los epicúreos rechazaban, parece derivarse de la pertenencia a familias prominentes. De hecho, se concretó principalmente en funciones diplomáticas, de consejo y asesoramiento, y en el desempeño de cargos religiosos honoríficos. La acción pública de Diógenes tampoco está motivada por la ambición política: como en la *Vita Philonidis*, la motivación alegada es la utilidad para la polis y la filantropía. La parquedad de los testimonios sobre la actuación pública del resto de los epicúreos mencionados no permite conocer su justificación, presumiblemente similar a la de Diógenes y Filónides. Ninguno de ellos parece haber visto contradicción alguna entre sus acciones y la filosofía epicúrea, ni Epicuro parece haberla percibido al testar. Los testimonios epigráficos reflejan, como señalamos, las normas comúnmente aceptadas en la polis. Los que mencionan a filósofos epicúreos sugieren que tal calificación no era degradante ni se percibía como una condición que inhabilitara para ser embajador, consejero real, sacerdote o profeta.

Mostramos al comienzo del artículo cómo el testamento de Epicuro permite destacar múltiples aspectos de su vinculación con Atenas. Nos referiremos, para concluir, a varias inscripciones que también conciernen al

proceso de sucesión de la comunidad epicúrea ateniense y, ciertamente, por los personajes involucrados, no son de menor relieve (utilizamos las transcripciones y los comentarios de OLIVER, 1938; TEMPORINI, 1978; FOLLET, 1994; DORANDI, 2000; VAN BREMEN, 2005). En el 125 el emperador Adriano envía una carta en griego a los epicúreos de Atenas, conservada parcialmente en una inscripción fragmentada, en la que les recuerda anteriores concesiones, y responde a sus últimas solicitudes. La carta, que para algunos intérpretes no es de Adriano sino de Plotina, la viuda de Trajano, se refiere a un intercambio epistolar previo, también conservado en inscripciones. Los epicúreos de Atenas se habían dirigido a Plotina para que intercediera ante Adriano y les concediera el derecho a testar y a elegir como sucesor bien a un ciudadano romano, como era lo vigente, o a un griego. Plotina hace la petición a Trajano en nombre del jefe de los epicúreos atenienses, Popillio Teotimo, cuyo hijo en el 155/156 será arconte de Atenas, como, curiosamente, también lo fue el hijo del escolarca epicúreo Fedro. Adriano accede a la petición y Plotina se dirige a los epicúreos atenienses para comunicarles la buena noticia y se extiende en consideraciones acerca de cómo deben proceder en la selección del sucesor para no incurrir en errores del pasado.

El lenguaje de las cartas de Plotina denota familiaridad con los epicúreos de Atenas y con la doctrina epicúrea. Los editores concuerdan en que Plotina utiliza términos y planteamientos claramente epicúreos. Plotina muestra un gran aprecio por el epicureísmo e interés en asegurar el futuro de la escuela. La reconstrucción del final de la carta de Adriano propuesta por Follet es sumamente interesante. A su juicio, Adriano señala: “[...] estamos tan orgullosos de nuestra patria [...] como lo estamos de la escuela de Epicuro.” (FOLLET, 1994, p. 171). Esta propuesta, al igual que la adscripción de la carta a Adriano, es controvertida. Sin embargo, la correspondencia descrita, vista en conjunto, revela, además de la proximidad de Plotina al epicureísmo, las conexiones de los epicúreos atenienses con el núcleo del poder imperial y su efectividad para defender los intereses de la comunidad epicúrea. No es un proceder ajeno, ciertamente en términos más modestos, a Epicuro y a Filónides. Tampoco debió ser ajeno, presumiblemente, a los epicúreos mencionados en los testimonios epigráficos a los que nos hemos referido.

CONSIDERACIONES FINALES

La tradición interpretativa que cuestionamos ha sido tan influyente que ha restringido las preguntas de quienes se han detenido a evaluarla. Así, no se han planteado preguntas como: ¿Confirma la información que podemos recabar acerca de la actuación de Epicuro y los epicúreos dicha interpretación tradicional?, sino que, más bien, se han limitado al siguiente interrogante: ¿Presentan los textos epicúreos y la tradición indirecta excepciones a las máximas “vive oculto” y “no participes en política”? La situación tiene algo de sorprendente, pues un problema que debiera decidirse mediante información sobre hechos se estanca en una cuestión sobre formulaciones totalmente teóricas. Dicho de otro modo, el gran ausente es lo que hemos denominado “la realidad histórica ostensible del epicureísmo”. Hemos tratado de aproximarnos a ella a partir de documentos que, además de poseer una amplia representatividad cronológica y geográfica, presentan varios patrones que parecieran reforzar dicha representatividad. Los testimonios sobre Epicuro y Filónides destacan su participación en los cultos de la ciudad y su piedad religiosa. Muestran asimismo su vinculación con importantes figuras públicas que contribuyeron al desarrollo del epicureísmo. En ambos casos también es evidente la integración de las relaciones familiares en el ejercicio de la filosofía, el respeto por la estructura legal de la polis y el interés en difundir la filosofía. Al respecto el testamento de Epicuro constituye un documento de innegable valor. Filónides y los demás epicúreos que hemos mencionado pertenecen a la clase alta de sus ciudades y su figuración pública como embajadores, consejeros, o sacerdotes parece estar ligada a su pertenencia a dicha clase. También el escolarca epicúreo Fedro y el jefe de la comunidad epicúrea ateniense Popillio Teotimo eran miembros de la clase más elevada de Atenas. Significativamente, ambos tuvieron hijos que ejercieron de arcontes de Atenas. En estos dos casos también la conexión con la élite romana es manifiesta.

Todos estos testimonios presentan una interacción entre Epicuro y los epicúreos y sus ciudades mucho más compleja e interesante de lo que sus adversarios daban a entender. Pero, como hemos señalado, estos no estaban interesados en informar escrupulosamente sobre la actuación de los epicúreos sino en argumentar que “vive oculto” y “no participes en política” eran slogans que representaban adecuadamente la conducta de quienes seguían el hedonismo egoísta epicúreo. Como hemos procurado mostrar, tal directriz interpretativa parece, por el contrario, falsear la realidad histórica.

AOIZ, Francisco Javier; BOERI, Marcelo D. How apolitical were epicure and the epicureans?: the greek polis and their illustrious epicurean citizens. *Trans/form/ação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 169-190, Abr./Jun., 2022.

Abstract: In this paper, we argue that the fact that there were prominent citizens of different Greek cities who adhered to Epicureanism, felt themselves Epicurean, and were recognized as such, shows that slogans such as “live unnoticed” and “do not participate in politics” (which suggest a complete apoliticism on Epicurus’ and the Epicureans’ part) misrepresent the true meaning of the Epicurean staying away from contingent politics. Our article shows the interaction between Epicurus and the Epicureans and the Greek cities through the analysis of documents (some of them, well known –such as Epicurus’ Testament, which shows the connections of the philosopher with the political life of the city–, others less known of epigraphic character) related to different ancient cities. If what we argue is sound, the usual idea that Epicureanism recommends apoliticism must be discarded.

Keywords: Epicurus. Epicureanism. Politics. Epicurean Apoliticism.

REFERENCIAS

ARMSTRONG, D. Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs the Herculaneum papyri. In: FISH, J.; SANDERS, K. (ed.). **Epicurus and the Epicurean Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 105-128.

ARRAYÁS, I. Sobre la fluctuación en las alianzas en el marco de las Guerras Mitridáticas. Algunos casos significativos. In: **Anatolia**. Revue des Études Anciennes, Universidad de Burdeos, n. 118, p. 79-98, 2016.

BALLESTEROS, L. **Mitridates Eupátor Rey del Ponto**. Granada: Universidad de Granada, 1996.

BALLESTEROS, L. Atenión, Tirano de Atenas. **Studia Historica. Historia Antigua**, Universidad de Salamanca, n. 23, p. 385-400, 2005.

BENFERHAT, Y. **Cives Epicurei Les épicuriens et l’idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave**. Bruxelles: Latomus, 2005.

BOULOGNE, J. **Plutarque dans le miroir d’Epicure**, Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

BROWN, E. False Idles: The Politics of the “Quiet Life”. In: BALOT, R. (ed.). **A Companion to Greek and Roman Political Thought**. Madle: Wiley-Blackwell, 2009. p. 485-500.

BRUNS, K. Die Testamente der griechischen Philosophen. In: **Kleinere Schriften I**. Weimar: H. Böhlau, p. 192-237, 1882.

CAMPOS, F. ; LOPEZ, M. ; Communauté épicurienne et communication épistolaire. Lettres de femmes selon le Pherc. 176 : la correspondance de Batis. In: ANTONI, A.; ARRIGHETTI, G. (ed.). **Miscellanea Papyrologica Herculansia**, v. I. Roma: Fabrizio Serra, 2010. p. 21-36.

CARTER, L. **The Quiet Athenian**, Oxford: Oxford University Press, 1986.

CLAY, D. **Paradosis and Survival**. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy. Michigan: The University of Michigan Press, 2001.

CORTI, A. **L'Adversus Colotem di Plutarco Storia di una polemica filosofica**. Leuven: Brill, 2014.

DARESTE, R. Les Testaments des Philosophes Grecs. **Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France**, Paris, n. 16, p. 1-21, 1882.

DEMONT, P. **La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité**. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

DE SANCTIS, D. Il Filosofo e il Re: Osservazioni sulla *Vita Philonidis* (Pherc. 1044). **Cronache Ercolanesi**, Napoli, n. 39, p. 107-118, 2009.

DORANDI, T. Plotina, Adriano e gli Epicurei di Atene. In: ERLER, M. (ed.). **Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit**. Berlin: Steiner, 2000. p.137-148.

DORANDI, T. Le philosophe et le pouvoir. Un cas de propagande inversée. In: BRESSON, A.; PÉBARTHE, Chr. (ed.). **L'écriture publique du pover**. Paris : Ausonios, 2005. P. 27-34.

ERBI, M. Lettere dal Kepos : l'impegno di Epicuro per i philoi. In: DE SANCTIS, D.; SPINELLI, E. (ed.). **Questioni epicuree**. Sankt Augustin: Academia, 2015. p. 75-94.

ERLER, M. **Epicurus An Introduction to his Practical Ethics and Politics**. Basel: Schwabe, 2020.

FALCHI, A. **Il Pensiero Giuridico d'Epicuro**. Sassari: Ubaldo Satta, 1902.

FOLLET, S. Lettres d'Hadrien aux Épicuriens d'Athènes (14.2-14.3.125) : SEG III 226 + IG II² 1097. **Revue des Études Grecques**, Paris, n. 107, fasc. 509-510, p. 158-171, 1994.

GILBERT, N. **Among Friends**: Cicero and the Epicureans. Toronto: Diss, 2015.

HAAKE, M. **Der Philosoph in der Stadt**. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis. München: C. H. Beck, 2007.

HAAKE, M. Philosopher and Priest: The Image of the Intellectual and the Social Practice of the Elites in the Eastern Roman Empire (first to third centuries AD). In: DIGNAS, B.; TRAMPEDACH, K. (ed.). **Practitioners of the Divine**. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus. Washington: Center for Hellenic Studies, 2008. p. 145-165.

HAAKE, M. Review of Hammerstaedt, J. and Smith, M. F. *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research*. Bonn: Habelt, 2014. **The Journal of Hellenic Studies**, London, p. 291-293, Oct. 2016.

HAAKE, M. Brüder-Ritter-Epikureer: Lucius und Appius Saufeius aus Praeneste in Latium, Rom und Athen. In: HAAKE, M.; HARDERS, A. (ed.). **Politische Kultur und soziale Struktur der Römischen Republik**. Stuttgart: Franz Steiner, 2017. p. 429-454.

HAMMERSTAEDT, J.; SMITH, M. F. Diogenes of Oinoanda: the new and unexpected discoveries of 2017 (NF 214–219), with a re-edition of Fr. 70–72. **Epigraphica Anatolica**, Colonia, n. 51, p. 43-79, 2018.

INDELLI, G. Epicuro fondatore e maestro del Giardino. In: BERETTA, M.; CITTI, F. (ed.). **Il Culto di Epicuro**. Testi, Iconografia e Paesaggio. Firenze: Olschki, 2014. p. 65-88.

KOCH, R. Des Épicuriens entre la vie retirée et les honneurs publics. In: DASEN, V.; PIÉRAT, M. (ed.). **Idia kai dêmosia**. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2005. P. 259-272.

KOCH, R. Philocrates de Sidon, disciple d'Épicure (*Inscriptiones Graecae* VII, 3226). In: BELAYCHE, N.; MIMOUNI, S. (ed.). **Entre lignes de partage et territoires de passages**. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. Paris: Peeters, 2009. p. 121-137.

LEIWO, M.; REMES, P. Partnership of Citizens and Metics: The Will of Epicurus. **The Classical Quarterly**, Oxford, n. 49, p. 161-166, 1999.

MASO, S. **Capire e dissentire**. Cicerone e la filosofia di Epicuro. Napoli: Bibliopolis, 2008.

OLIVER, P. J. An Inscription concerning the Epicurean School at Athens. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Baltimore, n. 69, p. 494-499, 1938.

PAGANINI, G. Early Modern Epicureanism: Gassendi and Hobbes in Dialogue on Psychology, Ethics, and Politics. In: MITSIS, Ph. (ed.). **Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism**. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 941-994.

PHILIPPSON, R. Die Rechtsphilosophie der Epikureer. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Berlin, n. 23, p. 289-337, 1910.

RAUBITSCHKE, E. Phaidros and his Roman Pupils. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, Atenas, n. 18, p. 96-103, 1949.

ROSKAM, G. **Live unnoticed (Λάθε βιώσας)**. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine. Leiden: Brill, 2007.

ROSKAM, R. Politics and Society. In: MITSIS, Ph. (ed.). **The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism**. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 388-425.

SCHOLZ, P. Peripatetic Philosophers as Wandering Scholars: Some Remarks on the Socio-Political Conditions of Philosophizing in the Third Century BCE. In: FORTENBAUGH, W., WHITE, S.A. (eds.) **Lycó of Troas and Hieronymus of Rhodes. Text, Translation, and Discussion** (Rutgers University studies in classical humanities 12), New Brunswick-London: Transaction Publishers, 2004, p. 315-353.

SICKINGER, J. **Public Records and Archives in Classical Athens**. Chapel Hill and Oxford: The University of North Carolina Press, 1999.

SMITH, M. An Epicurean Priest from Apamea in Syria. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Colonia, n. 112, p. 120-130, 1996.

TEMPORINI, H. **Die Frauen am Hofe Trajans**. Berlin-New York: De Gruyter, 1978.

TSOUNA, V. **The Ethics of Philodemus**. Oxford. Oxford University Press, 2007.

USENER, H. **Epicurea**. Lipsia: B. G. Teubneri, 1887.

VALACHOVA, **The Political and Philosophical Strategies of Roman Epicureans in the Late Republic**. Edinburgh: University of Edinburgh, 2019.

VAN BREMEN, R. Plotina to all her friends: The letter(s) of the Empress Plotina to die Epicureans in Athens, **Chiron**, Munich, n. 35, p. 499-529, 2005.

WARREN, J. **Facing Death. Epicurus and his Critics**. Oxford: Clarendon Press, 2004.

WHITE, St. (ed.). **Lycó of Troas and Hieronymus of Rhodes**. Text, Translation, and Discussion. London: New Brunswick, 2004. p. 315-353.

Recebido: 24/3/2021

Aceito: 08/11/2021

