



Relación Individuo-Estado en las escuelas del epicureísmo y el estoicismo

Individual-State relationship in schools of epicureanism and stoicism

Martín Gonzalo Zapico

athenspierre@gmail.com

Profesor de Letras por la UNMDP, Diplomado en Metodología por la UBA, Doctorando en Educación por la UNSL. Desarrolla labores de docencia e investigación en la UNSL. Ha publicado 3 libros, más de 30 artículos en revistas científicas, expuesto en decenas de reuniones científicas y obrado como traductor y editor en diferentes editoriales.

María Emilia Jofré Gutiérrez

memiliajo@gmail.com

Licenciada en Letras Clásicas por la UNC, Master en Textos Clásicos por la UVA y Doctorando en Textos de la Antigüedad por la UVA. Actualmente desarrolla labores de docencia e investigación en el IFDC. Ha publicado un libro, artículos en revistas científicas dedicadas a la antigüedad clásica y asistido a numerosas jornadas.

125

Resumen

En el siguiente trabajo se abordará la relación entre el Individuo y el Estado a partir de dos escuelas de pensamiento: el epicureísmo y el estoicismo. La transformación de la Polis del siglo V que se caracterizaba por una dinámica de diálogo constante entre los habitantes y el Estado, en las Satrapías helenísticas más cosmopolitas donde la ética, la moral y la libertad son



observadas desde una perspectiva más amplia, darán lugar a una relación Individuo-Estado más personal, que se reflejan en los pensamientos de las escuelas referidas.

Palabras Clave: Estado; Individuo; Helenismo; Estoicismo; Epicureísmo.

Abstract

In this work the relationship between the Individual and the State will be approached from two schools of thought: epicureanism and stoicism. The transformation of the Polis of the 5th century, characterized by a constant dialogue between the inhabitants and the State, into the most cosmopolitan Hellenistic Satrapies gave rise to a more personal Individual-State relationship. In these Satrapies ethics, morality and freedom are observed from a broader perspective, reflected in the thoughts of the aforementioned schools.

Key-words: State; Individual; Hellenism; Stoicism; Epicureanism.

1. El marco histórico

El mundo helenístico nos presenta un panorama de cosmopolitismo y de extensos territorios en el cual el Estado centralizado del siglo V a.C ateniense parece difuminarse (Windelband, 1941:1-4). En este contexto, sin una perspectiva política externa que custodie al pueblo y con una aristocracia de marcada carrera política, reconocida por diferenciarse de la masa local, surgen "comunidades" científico-filosóficas que intentan desarrollar una nueva moral que pondere la soberanía del individuo sobre sí mismo (Algra, Barnes, Mansfeld y Schofield, 2008:3-4). Esta reciente postura filosófica deriva de la máxima del Oráculo de Delfos “γνώθι σεαυτόν” que comprende una actitud integral de comportamiento con uno mismo, con los otros y con el mundo (Foucault, 2001).

Durante el siglo IV a.C el otrora núcleo duro de la moral en las pequeñas ciudades-Estado griegas se disgrega en un espacio vasto, variado y laxo, donde el nuevo ciudadano (el heleno) deja de identificarse con una actividad política fuertemente vinculada a grupos humanos nacidos y criados en un mismo territorio. Por ende, se originan ciertas libertades en la forma de pensar de un Sujeto que antes estaba fuertemente comprometido con los proyectos políticos y sociales de la comunidad, libertades que incentivan la formación de microcomunidades filosófica y científicas. Estas, que serían llamadas escuelas helenísticas, toman como modelo las academias de la época dorada de Atenas tales como la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles.

No obstante, habrá una fuerte diferencia con ellas en cuanto a la presencia e inspección de un Estado conmovido por los conflictos políticos internos surgidos desde finales del siglo V a.C. En la época helénica (Lamanna, 1998:137), el estamento político aristocrático se desinteresa por el vulgo, dando génesis a nuevas vertientes filosóficas que intentan potenciar al individuo y alejarlo de las competitivas carreras políticas y la vida pública. El cultivo de sí mismo, γνῶθι σεαυτόν, implica un descrédito de lo externo y un regreso a la vida interna, así como la disposición de una serie de prácticas que impliquen la responsabilidad de ocuparse de uno mismo ἐπιμελεία σεαυτόν. Posteriormente, el imperio romano heredó esta preocupación en portavoces como Cicerón, Séneca y Marco Aurelio hasta la llegada del cristianismo que tilda a estos pensadores morales, de los cuales gran parte de su doctrina deriva, de “egoístas” y gira el foco de atención al deber comunitario para con los otros, con una inminente práctica de negación a uno mismo.

Es en este marco que reflexionaremos sobre cómo se contraponen dos formas que los individuos muestra a la hora de vincularse con el Estado: la democracia ateniense cuna de Aristóteles y Platón contra la metrópolis alejandrina cuna de los Helenísticos. Estos darán como resultado modelos de ciudadanos antagónicos cuyas características se verán reflejadas en las producciones de los pensadores más destacados de cada momento.

2. Estado, ciudadanía y felicidad en la época clásica

El período denominado clásico, que comprende aproximadamente del siglo VI al V a.C, se caracterizó por un concepto de Estado central con sede en Atenas y perfilado a través del modelo de polis. Este estaba caracterizado por la conjunción de dos rasgos en general contrapuestos. Por un lado cada polis adquiría un carácter de Ciudad-Estado independiente, con sus propias ciudadanías y particularidades. A la vez cada una de ellas se reconocía políticamente como parte de una civilización mayor basándose en la cohesión dada por la cultura y la lengua, generalmente conocida como *koiné*.

Entre las características más notables de la polis encontramos su muy baja extensión territorial, no superando prácticamente nunca los cien kilómetros cuadrados y con una cantidad de habitantes que oscilaba entre los tres y los cinco mil. Notables excepciones a esta regla fueron las dos más famosas de la época: Esparta y Atenas. La extensión reducida del espacio daba como resultado una población concentrada que, concurrendo con frecuencia a los lugares públicos, terminaba por conocerse en su totalidad. A la vez la baja población permitía la independencia tanto económica como política, constituyéndose identidades ciudadanas muy fuertes, tradiciones arraigadas y costumbres, todas ellas de carácter público.

La forma de gobierno dominante era la democracia, concretamente la ateniense que consistía en la dirección y conducción del Estado a través de la participación de los ciudadanos en el Ágora. El ciudadano era un grupo reducido, pues no eran tratados como tales los esclavos, los extranjeros, los niños ni las mujeres (ellas gozaban de una ciudadanía reducida que implicaba el no acceso a los espacios públicos). Esta división tajante entre ciudadano/no ciudadano se veía reflejada en la ley de ostracismo o destierro establecida por Clístenes en el año 510 a.C que condenaba a aquellos que atentaran

contra la integridad de la democracia no permitiendo su entrada en la ciudad por períodos que podían prolongarse hasta diez años. Dicha ley fue promovida para luchar contra cualquiera que detentase un poder que pusiere en peligro la democracia. De esta forma el ser ciudadano conlleva no solo una serie de libertades y posibilidades sino también recaudos y responsabilidad con dicha participación, a riesgo de ser considerado un traidor a la polis como sucediere a Sócrates. Si bien es cierto que este castigo no implicaba la pérdida de la ciudadanía, era frecuente que fuera utilizado como maniobra política entre distintos grupos de poder para generar descrédito o acumular influencia. Hay que destacar que el concepto de ciudadano en Atenas se halla estrechamente vinculado al de familia, como se ve reflejado en la polémica Ley de Ciudadanía promulgada por Pericles en el 451 que establecía como ciudadano a aquel "varón nacido en Atenas, de progenitor ateniense y condición libre". El espíritu central de esta ley ha sido discutido, pero se llega a cierto consenso al definir que gran parte de las motivaciones que subyacen en ella es no permitir a los extranjeros acceder al poder y conservar así a la población autóctona. A partir de este tipo de leyes es que se deduce que existía un gran interés por proteger el espacio público en tanto estructurante de la vida del ciudadano.

Este tenía entonces una participación activa constante en la vida público a tal que punto que se esperaba que su felicidad y sentido de realización estuvieran estrechamente ligados a lo público. Esta participación se ve reflejada en los clásicos como lo son la República de Platón y la Política de Aristóteles. En este último él señalaba

Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino

que es una bestia o un Dios. (Política, libro 1, 1)

Incluso aplicaba el término idiote para denominar a aquel ciudadano que no era feliz participando de la vida pública. Queda claro que existía un vínculo de simpatía y participación entre individuo y Estado al punto de que no era concebible para el ciudadano la no participación en lo público.

3. El individuo como alternativa a la comunidad

Para entender la originalidad del individualismo helenístico podemos cotejarlo con la antecesora capital cultural de Atenas, cuyo funcionamiento político se basaba en un aferrado vínculo del sujeto con la ciudad-estado, al punto de que la existencia del griego fuera de la ciudadela era impensable. No está de más decir que dos de sus pensadores más excelsos, Platón y Aristóteles, abogaban no por una ética que hable del individuo, sino por una ética subordinada a la política estatal.

Muy diferente es el panorama político helénico-romano con claras similitudes a las monarquías persas, en donde el manifiesto verticalismo se evidencia con rasgos visibles en términos tanto materiales como comportamentales y simbólicos²⁹. La concentración del poder político a manos de unos derivó en una relajación de las coacciones cívicas, por así decirlo, dado que los azares y las tiranías afectaban al sujeto medio pero a su vez este no era un partícipe activo de eso que le afectaba. Es a raíz de esto que las escuelas filosóficas optaron por tratar de construir éticas más basadas en la persona, desnaturalizando la retórica oficial y creando formas de actuar significativamente diferentes. En este sentido el pensamiento tanto epicuro como estoico destacan por dos notorias actitudes: la practicidad de su filosofía y el hermetismo radical a las influencias externas del hombre a fin

²⁹ Entre estos estaban la actitud corporal, la forma de vestimenta, el lugar donde se habitaba, los gestos de generosidad y magnificencia así como las conductas de gasto (Garrido,1984)

de perpetuar su felicidad, basada en un estado de paz autosuficiente y autárquica conocido como *ataraxia* (imperturbabilidad psicológica) y *aponía* (imperturbabilidad corporal). La primera actitud es hacer al hombre dueño y productor de su propia dicha mediante la observación pragmática de la ley natural como regidora de la acción humana, como dice Epicteto "La filosofía no promete asegurar nada externo al hombre(...) El objeto del arte de vivir es la propia vida de cada cual"³⁰. Así, aspiran llegar al núcleo del problema, el dolor humano, e intentan desarticularlo en un deliberado grito de libertad que, en esencia, es la condición de felicidad del ser humano.

Para el epicureísmo el dolor es el dispositivo físico que funciona a modo de alarma advirtiendo al hombre sobre una carencia a saciar, cuyo efecto se disuelve en placer cuando se ha brindado lo conveniente para sí. Por tanto, el primordial gozo del individuo constituye la satisfacción de los placeres connaturales y congénito de su $\phi\upsilon\eta\varsigma$ ³¹, a saber, las ansias de sobrevivir frente a las carencias naturales. Cuando estas se satisfacen se produce un placer catasmático, es decir, el proceso mediante el cual el dolor desaparece y se recupera un estado de goce pleno y autárquico. Sin embargo, el hombre se encuentra en un mundo constantemente rodeado de estímulos seductores que lo arrastran a errar en el discernimiento de lo provechoso para sí y, en consecuencias, aquella necesidad inherente como la complacencia del hambre y la sed, podría recaer en un placer "diversificado o coloreado" de comidas exóticas y abundantes: "Gozo con placer del cuerpo cuando tomo agua y pan, y escupo sobre los placeres que surgen de la abundancia. No por ellos mismos, sino por las dificultades que los acompañan" (Epicuro, *Fr.*181). Esto plantea un inconveniente, que deriva de la costumbre de gozar de bienes

³⁰ Epicteto, Discursos, 1.15, 2

³¹ Es interesante que analicemos el término $\phi\upsilon\eta\varsigma$ "natural", producido o causado por la naturaleza, innato, nativo, II simple, III perteneciente a la naturaleza de, adquirido por naturaleza, de acuerdo a las leyes de la naturaleza. Sobre la distinción de placer: cfr. Ep.Men, 127 y RS. 29.

innecesarios que afectasen la autonomía individual, generando un disturbio en el alma³². En tanto que esta especie de lujos y abundancia no aumentan, ni disminuyen el goce catastemático más allá del efecto de un placer primario, sino que diversifica lo ya alcanzado, podría producirse una alteración en el juicio sobre lo que es realmente ineludible para uno mismo y perturbar al individuo en su afán de conseguir bienes escasos y superfluos (Bieda, 2015:63-64). Esta segunda categoría de deseos (bienes no naturales ni necesarios) se complementa con la tercera, a saber, aquellos bienes que surgen de un mal razonamiento basado en las vanas opiniones del pueblo. Foucault propone una actitud de vigilancia y problematización ante los estímulos externos. Cuando una representación surge en el espíritu hay que "pedirle los papeles" (Foucault, 2001:62). También hay que observar el discurso interior que pueda surgir en consecuencia para desentrañar si no se ha introducido un juicio de valor erróneo, así como mantener una continua cautela y consciencia del estado de ánimo (Hadot, 2006:27).

Por otro lado, para el estoicismo el conocimiento de la ley universal es la virtud del hombre. Esto consiste en entender aquello que le conviene y apartarse de lo perjudicial, que se hace mediante un discernimiento de lo externo y la aceptación total de los eventos de la vida. A saber, el estoico mediante la *buena voluntad* es capaz de darle el valor justo a las comodidades materiales, la fortuna externa, la enfermedad, los agravios, la pobreza, que producen la mayoría de las pasiones humanas en un ámbito social, no consintiendo el impulso que lo lleva a desestabilizar su paz emocional. No niega lo fenoménico, el placer y el dolor, pero evita el juicio personal sobre ellos, el consentimiento a su existencia sobre sí, sustrayendo al hombre de su relación intrínseca y ontológica con lo ajeno a sí mismo, generando una independencia del mundo.

³² Para la crítica de Epicuro a los placeres diversificados y loa a los placeres simples cfr. Fr. 182; Fr 207; D.I. X, II: Ep.Men, 132

Hay ciertas cosas que dependen de nosotros mismos, como nuestros juicios, nuestras tendencias, nuestros deseos y aversiones y, en una palabra, todas nuestras operaciones. Otras hay también que no dependen, como el cuerpo, las riquezas, la reputación, el poder; en una palabra todo aquello que no es de nuestra operación (Epicteto)

Esta *apathia* obliga al estoico a una resignación contundente a las vicisitudes humanas, entendiéndolo su obrar indiferente, microcosmos, al obrar magnánimo de la Naturaleza, el macrocosmos. La observación de la Razón cósmica nos induce a un comportamiento moral que comprende en amplitud el curso natural de las cosas. Esta es la verdadera felicidad del hombre, es la virtud conocer esta ley y el vicio como la ignorancia, atribuido a los falsos juicios de los acontecimientos. Esta sabiduría es innata, no se adquiere, ni aumenta. El sabio encarna, por ende, en su persona, todas las envergaduras posibles. Es bello, rico y feliz, es semejante a los dioses.

4. El individuo frente a los otros y al Estado

Lejos de observar en el epicureísmo una "ética del egoísmo" como fue muchas veces acusada, la escuela abre su ciudadanía a todos los hombres sin distinción de raza, género y orientación sexual³³. Al respecto, el epicureísmo no considera que la dedicación personal tenga un fin comunitario, ni que el hombre se realice en la colaboración cívica, como pensaba Aristóteles. El hombre accede a cooperar en un compromiso social con un fin utilitario: protegerse a sí mismo. Así, esboza un contractualismo, en donde nuevamente los grandes valores tradicionales se ponen bajo el uso práctico. La Justicia no es algo en sí (Lamanna, 1998:45). Allí preconizan la amistad como medio a partir del cual podrán poner en práctica la *paideia* de sus propios principios que están tras el dominio de sí. El valor de la amistad se entroniza en el apoyo

³³ Esta actitud probablemente derive del contexto histórico pos alejandrino que se conoce como *koiné*, una de cuyas acepciones es multiculturalismo

mutuo y el sentimiento de seguridad que surge de ella, como también en la posibilidad de autoevaluar y corregir con el consejo afectuoso los errores gnoseológicos. El examen de conciencia de individuo a individuo supone la palabra franca, la dirección espiritual y corrección fraternal (Warren, 2009:88). La confianza entre dos personas cercanas permite obtener mediante dialéctica una expresión libre y, por ende, una confesión verdadera (Sent. Vat.,66) "Quienes tienen la capacidad de obtener confianza sobre todo a partir de sus prójimos, esos viven placenteramente unos con otros por poseer la garantía más duradera" (RS.,40). Foucault repara en estas prácticas de dirección de conciencia como indispensables para el cultivo de sí. El sujeto voluntariamente se sometía a una relación de conducción con un maestro hasta lograr ser amo de sí mismo. El maestro salva del estado de *stultitia* a su aprendiz, pues el sabio que ha conseguido el dominio de sí mismo, será quien enseñe a quererse. En este sentido es indispensable el *sapiens*, ya que por naturaleza el *stultus* está tan desconectado consigo mismo que es incapaz de darse cuenta de su estado actual y, por tanto, de preocuparse de sí (Foucault, 2001:59-61). Para que esto se posibilite el sujeto de aprendizaje y el educador deben entablar un diálogo verdadero donde se abran completamente uno al otro mediante la *παρηγοία*. El término etimológicamente significa tanto decirlo todo, como decirlo francamente (2001, 98-99).

Sólo aquel que se conoce en su totalidad puede hablar de sí y puede reconocer las desviaciones del otro³⁴ "El parresiasta no revela a su interlocutor lo que es. Le devela o lo ayuda a reconocer lo que él es" ³⁵(2009:38). Foucault

³⁴ Para que la parresía sea verdadera aquel que habla se ha comprometido con lo que dice de tal manera que su discurso es un reflejo de su actuación y su actuación de su discurso. Esta adecuación entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta es tan poderoso que puede prescindir de todo tipo de discurso relacionado con la retórica (Foucault, 2009)

³⁵ Esto implica un acto de valentía que pudiese poner en riesgo la relación de amistad, puesto que es el acto de decir al individuo la verdad de sí mismo que se oculta a sus propios ojos, revelarles su situación actual, su carácter, sus defectos, el valor de su conducta y las consecuencias eventuales de las decisiones que tomen (Foucault, 2009)

denomina a este proceso *psicagogía*, cuando el maestro transmite verdades que él mismo ya ha puesto en práctica sobre su persona e intenta modificar el modo de ser de otro sujeto (2011: 101). Por un lado, para el epicureísmo está aquel que ha alcanzado tener posesión de sí mismo y placer de sí mismo, tiene el poder de dirigir a un aprendiz; por otro estas relaciones correctivas de amistad podrían durar para toda la vida si no se lograra llegar a un estado de dominio de sí.

Otro aspecto interesante de esta escuela filosófica es la responsabilidad filantrópica y pedagógica que poseen los que practican activamente la vía de Epicuro (Sharples, 1996:55). Diógenes Enoanda, un apasionado Epicureísta del siglo II d.C³⁶, ante los últimos días de su vida, ordenó realizar una inscripción parietal a fin de difundir su experiencia personal bajo esta doctrina filosófica con el propósito de ayudar a otros. En sus palabras, no importa quién y cuánta cantidad de personas viniesen a pedir auxilio, por amor a los hombres él haría todo aquello que estuviese al alcance de su mano:

[...] Ahora cuando, como he dicho antes, la mayoría están enfermos en común por sus falsas creencias sobre el mundo, como en una epidemia, y cada vez enferman más —pues por mutuo contagio uno recibe de otro el morbo como sucede en los rebaños, es justo venir en su ayuda, y en la de los que vivirán después de nosotros. Pues también ellos son algo nuestro aunque aún no hayan nacido. El amor a los hombres nos lleva además a socorrer a los extranjeros que lleguen por aquí. Puesto que los auxiliares consejos del libro ya se han extendido entre muchos, he querido utilizar el muro de este pórtico y exponer en público los remedios de la salvación[...] (Chilton, *Fr*, 2)

³⁶ Para nuestra fortuna, ante la pérdida de la mayor parte de los textos de Epicuro, este mural es la inscripción parietal más larga que poseemos de la antigüedad.

Para Foucault el cuidado del otro es una de las actividades más importantes de la actividad consagrada a uno mismo. Puesto que no se trata de un ejercicio solitario sino de una verdadera práctica social. "El que cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuales son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre, será también capaz de mantener con su mujer y sus hijos la relación debida" (2011:120). El agradecimiento de ser direccionado al logos, siembra en el alumno la semilla de gratitud que lo llevará a reproducir la actitud de su maestro para con otro. Y por más que en la posición del sapiens se está mejor que el confundido aprendiz, esto nunca conduce al abuso de poder, puesto que el amor personal del filósofo supone conducirse como es debido con otros; el que cuida de sí, crea relaciones correctas.

El estoicismo hace del individuo un sujeto independiente de su conciencia moral de todo lo externo, y lo incita a la vez a cumplir con las tareas que surgen de su posición de dependencia con el todo que es parte. Ciertamente, la conciencia de logos universal estoica parece comprender el cosmopolitismo en el que está inserto. Pues se siente dentro de una familia universal compuesta de seres racionales, reconoce que le son similares en clase, igualdad de derechos y en última instancia se hallan sometidos a las mismas leyes de la naturaleza. Se vinculan entre sí de forma similar, tienen el mismo origen y destino, son ciudadanos de un único Estado, miembros de una comunidad; todos tienen derecho a nuestra benevolencia, hasta los esclavos pueden reclamarnos justicia y mostrarse dignos de nuestra estima. Esto permitiría romper las barreras regionales, sociales y raciales, y propagar su filosofía como una religión de alcance mundial. Reconocen como exigencias comunitarias la justicia y el amor entre los hombres, dos preceptos fundamentales para toda vida en sociedad. Pero hay esbozos que nos dicen lo contrario, estos ascetas entienden que la virtud del sabio, la virtud de aquel que ha sido capaz de comprender el Logos y actuar en consecuencia, de entender esta perfección, es inmanente a él. No hay grado, ni una

aprehensión global de la misma, por ende no es algo enseñable. Este intelectualismo selectivo construye una barrera entre sabios y necios. El sabio que ha podido mantenerse inmutable ante las ofensas de la naturaleza y que afectan a todos los seres humanos es digno de ser semejante a Dios. "Realiza en ti una imagen de Dios (Deum effingas)"³⁷. Por tanto, para ellos quienes no fuesen capaces de llegar a obtener esa virtud no conformaban parte de esta patria sin fronteras. Así, se exalta la soledad y la intimidad de la felicidad aportada de los caminos trillados, lejos de una multitud cuya sola vecindad es corrupción. El individualismo, establecido por este saber que unos pocos aspiran a obtener puede ser segregacionista. La relación entre otros, la amistad que se cultiva en función de la ventaja que piensa obtener de ella. Acercarse a un sabio constituye un privilegio al igual que querer acercarse a un Dios.

La solidaridad y caridad acentuada en "simpatía" entre todas las partes del mundo, se efectúa en tanto partes inteligibles de la misma. Su solidaridad racional o jerarquizada solo permite seres privilegiados de razón, cuyo fin consiste en fundar una "ciudad de los hombres y los dioses", que recae en desdenes más o menos conscientes con respecto a miembros menos sublimes de la comunidad. Esta autosuficiencia compartida dota a los miembros de un compromiso de no atentarse contra la libertad de los demás porque "no atentaría contra la suya propia" (Séneca, 1997:4), y en consecuencia sus acciones en relación con el espacio de los demás hombres "no se debe a hombres libres, sino porque proviene de un alma libre". Jean Bayet ha criticado estas actitudes del estoicismo y el epicureísmo respectivamente, llamando la atención sobre cierto nivel de incoherencia entre teoría y práctica que se observaba en sus representantes.

Y aún es más enojos que, bajo el aspecto práctico y en su medio

³⁷ Seneca, De vita Beata 15-16

histórico, estos sistemas hayan respondido tan torpemente a las exigencias sociales del momento. Pues Epicuro vive su existencia cenobítica en el cuadro mediocre y casi caduco de la ciudad, aceptando como un postulado formas de vida que, de hecho, su filosofía universalista repudia; y también Lucrecio vive contradictoriamente en la convulsión de una república urbana al borde de su fin, asqueado por la desmoralización de las luchas civiles, pero fundando sin embargo la moderación moral en la justicia de los hombres y el temor a las sanciones penales. El estoicismo, por su parte, parece haber tenido ciencia más clara de la actualidad política, no obstante, su reflexión estiliza peligrosamente su figura en la fórmula ciudad de hombres y dioses. (Bayet, 1968:68)

Aquí el autor señala que si bien estas prácticas proponían una solución al individuo particular, esta consistía en un alejamiento difícil de sobrellevar y que no proponía soluciones dentro de la vida social pública, tomando como proposición la evasión de la misma. Si el contexto social del momento fueron los que promovieron el alejamiento de estos individuos de la vida pública, el no retorno de la individualidad deja a estas dos filosofías mutiladas de su practicidad posible.

Este comentario es una advertencia para aquellas filosofías que, partiendo de la búsqueda del lugar del hombre en la vida pública, terminan encontrando la salida de la distancia. Ante la falta de protagonismo o presencia del individuo, la salida de la vida pública es una solución peligrosa. Si los sujetos pensantes, los más sabios, se alejan de lo público, el poder queda a merced de los tiranos y los manipuladores. Bajo la forma de una dura crítica se esconde también una noble verdad: estos pensadores no eran capaces de dejar de pensar lo público, porque tenían un enorme compromiso con su contexto. Esto se verá reflejado en posturas que buscan maximizar la proximidad al Estado (el utilitarismo de los Epicúreos y la adecuación a las

normas de los Estoicos) sin correr el riesgo de caer en el paraíso perdido de una Democracia de antaño, donde el ciudadano participaba por que el mismo Estado daba ese espacio.

5. Conclusión

Recapitulando lo analizado, se puede observar como la transmutación de los modos de vinculación con el poder depende de la toma de posición del *ethos* de un grupo de sujetos determinados. Es curioso cómo a partir de dos posturas de corte individualista y cosmopolita, se desarrollan dos caminos filosóficos distintos para tratar de entender cuál es el lugar del hombre en la vida pública.

El epicureísmo propone un individuo ideal que vive apartado de la ciudad, pero que es capaz de integrar a cualquier ciudadano más allá de los parámetros sexuales, socio-culturales, económicos, etc. E, indirectamente, en esta práctica solidaria, se integra a su manera en el tejido social aunque no lo hace con miras a ostentar influencia o poder político sino como un medio para llegar a la imperturbabilidad. El Estado en este marco es un actor que ha sido dejado de lado, llegando a ser un mero protector ante una situación de violencia.

Por otro lado, el Estoico propone un individuo situado geográficamente en la ciudad. Pero partiendo de una razón universal se aísla de los demás individuos que no son capaces de llegar a dicho entendimiento y limita su participación en la vida pública a una actitud desapegada y poco pasional, entendiendo que la verdadera felicidad del hombre está en la contemplación del logos supremo. En este marco el Estado no es más que el contexto vacío de significado en el cual el estoico desarrolla su existencia.

Ya sea de una u otra forma, la lectura de estos clásicos nos permite pensar, en el contexto actual, cuál debe ser el rol del individuo ante el Estado en el marco de un cada vez más creciente internacionalismo y habiendo pasado

tres décadas de globalización. Hoy día tenemos, en alguna medida, un ciudadano que es más ciudadano del mundo que de su propio país, y la filosofía debe hacerse cargo de pensar cuál puede ser el lugar del ciudadano ante el poder, en un mundo donde cada vez es más difusa la forma de lo verdadero o lo falso. Es en este marco que el valor el Epicureísmo y el Estoicismo cobran fuerza. Ambas, cada una a su manera, logran tomar distancia de una sociedad compleja y convulsionada, buscando encontrar cuales son las lógicas subyacentes a todo lo que acontece.

Si, es cierto que proponen una individualidad, pero siempre en el marco de la solidaridad y el compartir con otros, ya sea con el aprendizaje a través del diálogo (Epicureísmo) o de la analítica a través del parámetro naturaleza (Estoicismo), ambos dan pregunta a la siempre difícil respuesta ¿Cómo debe ser la relación Sujeto-Estado en el marco de una vida pública? Pregunta que, hoy día, aún nos tiene pensando.

6. Referencias bibliográficas

- Algra K.; Barnes J.; Mansfeld J.; Schofield M. (2008): *The Cambridge History of hellenistic philosophy*. Inglaterra, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid, España: Gredos.
- Bayet, J. (1968). *Literatura Latina*. Barcelona, España: Ariel.
- Bieda, E. (2003). *Epicuro, Estudio preliminar, Selección y traducción de textos*. Buenos Aires, Argentina: Galerna.
- Epicteto. (2014). *Manual de vida*. Barcelona, España: Ariel.
- Epicuro. (2005). *Obras Completas*. Madrid, España: Cátedra.
- Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid, España: AKAL.
- Foucault, M. (2009). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2001). *La Hermenéutica del sujeto*. Madrid, España: La piqueta.

- Garrido, J. M. (1984). La Diáspora Judía Helenista. *Cuadernos Judaicos*, 13(1), 1-25.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, España: Siruela.
- Lamanna, P. (1998). *Historia de la filosofía, El pensamiento antiguo*. Buenos Aires, Argentina: Hachette.
- Séneca. (1997). *Sobre la felicidad. Sobre la brevedad de la vida*. España, Madrid: Edaf.
- Sharples R. W. (1996). *Stoics, Epicureans and Sceptics: An introduction to Hellenistic Philosophy*. Inglaterra, Londres: Psychology Press.
- Warren J. (2009). *The Cambridge companion of Epicureanism*. Inglaterra, Cambridge: Cambridge University Press.
- Windelband, W. (1941). *Historia de la filosofía II, La filosofía helenístico-romana*. Argentina, Buenos Aires: Antigua librería Robredo.

Recibido: 10/03/2020

Aceptado: 30/04/2020

Cómo citar este artículo:

Zapico, G., Gutiérrez, E. (2020), Relación Individuo-Estado en las escuelas del epicureísmo y el estoicismo. *RevID, Revista de Investigación y Disciplinas*, Número 2, San Luis, 125-141.