

Hacer *polis* al margen de la ciudad: la filosofía del Jardín epicúreo como inspiración para las nuevas ruralidades

Marco Portillo. Facultad de Filosofía y Antropología (UNED, España)

Recibido 03/02/2024

Resumen

La cuestión que quiero ensayar se inspira en el «giro helenístico» que protagoniza Epicuro, pero versa sobre un problema de estricta actualidad: ¿cómo hacer ciudad al margen de la ciudad? A partir de esta pregunta se esboza un diagnóstico de la actualidad en clave metafórica. La tensión es clara: por un lado la convicción de que la ciudad es insostenible —ante lo cual el rural ofrece una alternativa prometedor—, por otro lado la conciencia sobre la condición de posibilidad de la política entendida al modo republicano: toda política requiere de *polis* —por definición. Sin embargo, tal vez la *polis* no es la urbe, y donde la ciudad imposibilita, la ausencia de ciudad favorece. Así, el texto trata de recuperar el gesto epicúreo de fundar comunidad donde no hay, no queremos que haya o, sencillamente, ya no puede haber ciudad.

Palabras clave: filosofía, ruralidad, epicureísmo, Jardín epicúreo.

Abstract

Making *polis* on the margins of the city: the philosophy of the Epicurean Garden as inspiration for new ruralities

The question that I want to propose is inspired by the «Hellenistic turn» protagonist by Epicurus. However, it is about the strictly current problem: How to create a city outside of the city? Through this question, I aim to draw a metaphorical diagnosis of the present time. The tension is clear; on the one hand, the conviction that the city is unsustainable, which the rural world offers as a nice alternative; on the other hand, the awareness of the possibility's condition of politics from the republican point of view: all politics need the *polis* —by definition. However, maybe the *polis* is not the city, and when the city cancels the possibility, the emptiness of the city produces it. So, the text tries to recover the Epicurean symbol of building community when there is none, when we do not want it to exist, or when the city simply cannot be.

Key words: Philosophy, Ruralism, Epicureanism, Epicurean Garden.

Hacer *polis* al margen de la ciudad: la filosofía del Jardín epicúreo como inspiración para las nuevas ruralidades¹

Marco Portillo. Facultad de Filosofía y Antropología (UNED, España)

Recibido 03/02/2024

§ 1. Introducción

La cuestión que quiero ensayar se inspira en cierto gesto que protagoniza Epicuro, pero versa sobre un problema que nos es familiar: ¿cómo hacer *polis* al margen de la ciudad? A partir de esta pregunta vamos a esbozar un diagnóstico de la actualidad en clave metafórica. En este sentido es de rigor, antes de nada, advertir que lo que sigue no es un razonamiento histórico ni filológico sino un ejercicio de hermenéutica salvaje cuya libertad me concedo porque la ocasión lo permite. La argumentación depende fundamentalmente del esquema que comprende la *polis* en tanto pulsión política original, como requisito de la política y como algo no esencial de la ciudad en tanto urbe contemporánea; así como de la analogía entre aquel tiempo de crisis y de cambio en el que vivió y pensó Epicuro y el nuestro propio. En la filosofía de Epicuro asistimos a una reacción producto del desmoronamiento de la ciudad y el advenimiento de otra forma política: el imperio. Creo que el tema se justifica por sí mismo: considero necesario repensar este transcurso porque, además de su interés histórico y filosófico intrínseco, el clima histórico-sociopolítico que cae bajo el rótulo historiográfico «helenismo» presenta ciertas similitudes con nuestros días. Por eso creo que observar aquello (poniendo todas las comillas necesarias y salvando todas las distancias que nos separan de aquel tiempo completamente otro) tal vez nos arroje algo de luz sobre nuestra propia situación. Es este clima de hecatombe política encontraremos una inspiración insospechada: el helenismo supone el colapso de la ciudad y la pérdida

¹ Este texto corresponde a la reelaboración de una comunicación que pronuncié el viernes 6 de octubre de 2023 en el Museo Etnográfico de Porrúa, pero también a las ideas que recorrieron el congreso y muy especialmente a las vivencias que allí tuvimos el placer de compartir.

definitiva de política como se había entendido tiempo atrás, pero también la oportunidad de algo nuevo, la flor epicúrea que brota en esos mismos escombros. En efecto, la hipótesis de lectura que propongo pasa por comprender el epicureísmo como una doctrina fruto de aquel colapso. Una doctrina en la cual se parte de la negación de la política, se construye una ética materialista orientada al individuo, para luego convertir esta ética en motor de una moral de grupo y con ello recuperar la potencia política —perdida con la ciudad— de un modo novedoso.

En cuanto a su estructura, planteo un breve recorrido en dos mitades temáticas (Grecia y el helenismo) desde los que pensar y lograr inspiración, luego observar algunos contraargumentos y réplicas, y finalmente presentar unas conclusiones provisionales. Por un lado caracterizamos lo que creemos que es el rasgo esencial de la polis y observamos lo que implica la propuesta política de Platón. Por otra parte, describimos el giro que se produce con aquello que llamamos *helenismo*, fundamental para comprender la propuesta ético-política de Epicuro. Quiero contraponer dialécticamente ambas cosas para ensayar tanto la necesidad de ciudad para que se produzca política como en qué puede consistir una «política» sin ciudad, si es que algo así fuera posible.

Con ello, espero poder mostrar cómo el epicureísmo, en realidad, es una formulación ético-política (logra fundir ambas cosas) resultado de tiempos de crisis pero aplicable universalmente (su coherente sencillez es su mayor virtud), y sobre todo, con validez y mucho potencial en nuestros días. Además, quiero plantear la pregunta de hasta qué punto esto que describo propio del epicureísmo es lo que ya está operativo en nuestros pueblos y aldeas. Sea como fuere, la filosofía epicúrea no nos puede ser ajena porque tal y como nos recuerda Sexto Empírico en una píldora que contiene todo el epicureísmo: «Epicuro decía que la filosofía es una actividad que con discursos y razonamientos procura la vida feliz» (Sexto Empírico, V, 168; *Adv. Math.* XI, 168).

§ 2. La ciudad y la política

Política es aquello referido a la polis. El problema es qué entendemos por *polis*. Podemos entender polis como lugar en donde transcurre la política (la ciudad), pero

más esencialmente como sinónimo de «comunidad política». Dice Aristóteles (*Política*, libro 1,1):

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.

No es de extrañar, pues, que mientras platónicos y aristotélicos se proyectan como criaturas cuasi divinas, los epicúreos sean tildados de bestias, así como los cínicos de perros. Esto es así porque se entiende que lo propio de los seres humanos es la civilización y se pretende a aquellos carentes de la misma. Se les acusa de renegar de la ciudad y de la política misma. Nada más lejos, especialmente los epicúreos en quienes queremos detener la mirada. Dicho de forma rápida: no es que estos nuevos personajes y estos nuevos modos de habitar el mundo den la espalda a la ciudad, sino que llega un punto en el que ya no hay ciudad en sentido político. El hundimiento de Grecia es la aniquilación de la ciudad/polis y ello implica la cancelación, negación, imposibilidad, de lo que llamamos política. Dicho de otro modo, entendemos por «política» algo tan genuinamente griego como la misma «filosofía». Ocurre que con el devenir imperial, la ciudad sufre un vaciamiento de la potencia política original de la polis dando como resultado una ciudad administrada, reglada, y filosóficamente muda mucho más cercana a la ciudad moderna.

¿Qué es eso que se pierde? Desde nuestro esquema, se pierde la posibilidad de lo otro, el crisol de diferencias. La misma política. Se pierde Grecia. En efecto, *Grecia* constituye «un mundo» inconmensurable al nuestro; pero dado que nuestra civilización hunde sus raíces y cimientos en tal mundo, podemos precisamente en virtud de lo que heredamos (a modo de textos/ruinas) rastrear una serie de notas que lo caracterizan. Tal mundo es extraordinariamente rico pero puede resumirse en unos pocos elementos nucleares. Para el tema que nos ocupa lo esencial es percatarse de que polis es la ciudad haciéndose. Los griegos acuden a la plaza a contrastarse y a afirmarse. A ejercer la palabra (pública por definición) que precisa de lugares donde realizarse: calle, plaza, junta vecinal, parroquia, concejos, u otros auditorios

cualesquiera. Pero no es más dependiente del lugar que de su performance, su ejecución. Eso es precisamente a lo que estamos llamando *polis*. Más precisamente podríamos decir *ágora*, el corazón palpitante de la polis, ese lugar en el cual los ciudadanos discuten y disuelven la idea de lo igual. Brota por todas partes la diferencia. No se trata del rito, la misa, el bucle-de-lo-igual, los griegos son conscientes del cambio, del tiempo y de lo diferente. Estos dos fenómenos —literatura en sentido estricto y el diálogo del *ágora*— hacen del ciudadano griego alguien osado porque como dice Heidegger (2000): «Huir a refugiarse en lo igual está exento de peligro. El peligro está en atreverse a entrar en la discordia para decir lo mismo». Los griegos hacen esto segundo, dan un paso adelante y se instalan en la diferencia. Así, se produce la política, ese acontecimiento donde el-mundo-se-esta-haciendo, donde-la-ley-se-está-haciendo (se actualiza y por eso funciona). Se pacta un «valor», un criterio. La conversación logra unos fundamentos sobre los que sostenerse. La polis da lugar a una ley que no viene del cielo sino muy al contrario, brota de aquellos que la hacen y la dicen.

2. 1. Platón formula «una política»

Platón es muchas cosas, pero aquí vamos a entender Platón como un proyecto político. Sabemos que desde los albores de Grecia hubo intentos de concretar una política —ya no una política en acción sino el intento de formular unas leyes de la Política en tanto ciencia (como hace el aristotelismo) o al menos como gobernada por la dialéctica como hace el Platón de la *República*—; quizá la novedad de Platón es que por primera vez se configura un proyecto político «cerrado» y justificado en una lógica —adecuación al *logos*—. Lo que pretende Platón es formular la ciudad bella y ordenada que se sostiene a sí misma. Para los griegos bello significa orden, medida, proporción, claridad, serenidad, autosuficiencia, verdad, completud. Pero ocurre que este modo de formular la articulación de la ciudad es un modo de anunciar su final, la preocupación de Platón anticipa su colapso. Es como el ejemplo del martillo de Heidegger, una vez nos percatamos con Platón de cómo funciona la ciudad es porque la ciudad en ese momento ya no funciona. La ciudad ya no se está gobernando a sí misma, *ya no es polis porque ya no goza de autarquía*. Pronto será absorbida por el Imperio

en un Universal que subsume a las partes; es entonces cuando será negada toda política al modo griego. Platón quiere «salvar los muebles» aun antes de saber lo que se avecina. Sin embargo, es interesante constatar dos cuestiones co-implicadas: 1) cómo en Platón ya hay una pérdida del dinamismo original de la polis en tanto que se formula una ciudad estática reglada según las Ideas. Y 2) Platón formula un proyecto totalitario no sólo por su contenido sino sobre todo por su forma: es analítico y universalista, trocea en partes lo real y presenta una división de castas propia de una comprensión aristocrática.

La cuestión de los poetas, a pesar de ser un tópico, es muy reveladora. Platón desconfía de las producciones de los artistas cuyas técnicas, capaces de poder hacer verdadero lo que sólo es fruto de la imaginación; pueden apartar al hombre de la procura de la verdad y de la belleza de las cosas, impidiendo reconocer dónde se encuentran verdaderamente. Esta es la razón por la que excluye el arte de la ciudad (*República*, X 595 c-602c). Pero bien mirado, lo que hace es excluir la *poiesis* en cuanto tal, la dimensión creativa y autorreguladora de la ciudad; en fin, condición de posibilidad de la fuerza política de la ciudad que se gobierna a sí misma².

Desde la interpretación que estamos ensayando, Platón «nos vende la moto» cuando hace pasar su «deber ser» por el ser. Expulsa al sofista por falaz y retórico presentándose a sí mismo como lógico fiel a las cosas. Intenta gobernar la ciudad mediante una serie de reglas. La polis está llegando a su fin. El colapso de la ciudad y la cancelación de la política es inminente. El intento de Platón es justificar una correspondencia entre la estructura de su *República* y la estructura misma de lo real. Esto no nos ha de conducir a identificar confusamente el logos platónico con la Razón: no es cálculo, no es racionalidad en sentido moderno. Todavía no hay tal cosa. En Platón el logos sigue siendo *logos* griego: logos que no es del hombre sino del mundo. El hombre en todo caso se adecua al mundo, se adecúa a las cosas. El logos nace como contraste de pareceres. Por eso, dado que en Platón sigue habiendo polis, y sigue habiendo política en el sentido que hemos fijado, el diálogo fracasa y la República se hunde.

² Para la cuestión de la polis como el lugar en el que se sostiene la ausencia de principio v. Ledesma (2002).

Dicho de otro modo, Platón pretende pensar una ley que sostenga la polis cuando la polis ya está desapareciendo precisamente porque ya no es capaz de darse una ley. Aquí se cruzan dos planos: uno exquisitamente filosófico y otro completamente cotidiano. En Platón están en juego ambas cosas, pero no podemos insistir más en esto. Simplemente observar cómo Platón intenta describir un método de proceder frente a la complejidad de lo real, establecer un criterio de corte y poder decir «qué hay» según criterios firmes (principios). En *Fedro* se describe el modo en el que se ha de *cortar*, tanto lo ente como el discurso sobre lo ente, como el buen carnicero. Esto es justamente (justicia literal, adecuación, ajustamiento a la cosa) lo que hace Platón con la ciudad: intentar adecuarla a una supuesta estructura ideal que no existe más que en su imaginario. Por decirlo de una vez por todas, Platón lo que hace es justificar la ciudad que se adecúa a sus intereses aristocráticos. Sin embargo, hay que reconocer la clarividencia con la que se adelanta a los acontecimientos. A Platón le preocupa la firmeza de la ciudad porque sabe que es condición de posibilidad de la política y viceversa. Veamos qué es lo que ocurre cuando nos quedamos sin ciudad, en ese periodo extraño que llamamos *helenismo*³.

§ 3. El giro sociopolítico del helenismo

El helenismo constituye ese momento en el que la polis sufre una fractura irreparable que se delata en numerosos aspectos: la distancia irónica de los estoicos frente a la ciudad, el escondite de los epicúreos a su Jardín, metáfora de la comunidad de individuos de espaldas a la ciudad como único estar-en-el-mundo, no por capricho sino porque *ya no hay ciudad* —esta es la clave. Ello va fraguando nuevas categorías: produce la aparición del individuo, trastoca por completo la comprensión de lo político. Así, el viaje de Grecia a la proto-modernidad helenística es el paso de logos a la racionalidad administrativa que prepara la llegada de Roma, el paso de la *techne* como «saber» a la tecnificación que va a ser signo y brújula de todo Imperio y muy especialmente del Imperio romano. Por otro lado, el helenismo va a ser el contexto en el que se fragüen una serie de relaciones y elementos que luego va a tomar el

³ El rótulo historiográfico «helenismo» es acuñado por J. G. Droysen (1836) en *Geschichte des Hellenismus* (*Historia del helenismo*). Hay edición de Cambridge University Press (2011).

cristianismo como Religión ya articulada a modo de sistema de ideas y creencias. Esto es algo muy relevante dado que, como es sabido, el cristianismo es un fenómeno urbano. Pero la Urbe no es la polis. La urbe es precisamente la ciudad proto-moderna, la ciudad administrada, reglada, etc. La ciudad que ha perdido la polis. No en vano serán los romanos quienes funden la ciencia del Derecho; así, el paso de *Grecia* a Roma, si entendemos el helenismo como puente entre una cosa y la otra, es el paso de la norma que se discute a la ley que se aplica y se acata.

Este es el contexto de crisis y transición oscura en el que hay que comprender el epicureísmo. En la figura de Epicuro y en su doctrina aparece claro el *giro helenístico*: el paso de la política a la ética, de la ciudad como puro plano de lo público a la comunidad que ha de articularse en torno a vínculos individuales y pseudo-privadas como la amistad y el amor como filosofía furtiva, el paso de la vida pública en el ágora a la vida comunitaria que florece en el Jardín. La otra formulación posible es el archiconocido, y tan mal interpretado actualmente, estoicismo; la filosofía de la *stoa*, inspiración del *gymbroismo*. Lo cierto es que no es trivial que ahora esté en boga una nueva versión de la doctrina estoica, siendo como es una moral de esclavos que justifican su propio sufrimiento y explotación como algo virtuoso. Una doctrina pensada desde arriba hacia abajo, con una moral dualista y una ontología de castas que sirve para sostener ideológicamente el *statu quo*. La verdad es que estas nuevas formulaciones disponibles en el catálogo ideológico del presente no hacen justicia al estoicismo original ni a sus modos históricos. Si bien es preciso señalar que el estoicismo es el reverso del epicureísmo en relación al colapso de la *polis* y el clima *apolítico* del helenismo. Sin embargo, no podemos detenernos en esto. Tan sólo dejar claro que el epicureísmo que aquí se reivindica es la mejor medicina para curar ese tipo de males. Entramos, pues, en el Jardín.

3. 1. *Epicuro funda un nuevo tipo de red*

Como es sabido, Epicuro llega a Atenas a cumplir con su obligación militar y encuentra una ciudad en crisis. Acaba de morir Alejandro. La polis se ha hundido definitivamente. La política es por tanto imposible. La norma moral quedará separada —en distintas gradaciones, según las escuelas— del quehacer público y ahondará en

la conciencia individual de los hombres. Todavía no podemos hablar de un «yo» cartesiano ni nada similar, ni siquiera de un «yo» agustiniano (otro pensador clave para tiempos de colapso, quizá el primer anarquista, tal y como decía sobre él Gustavo Bueno; y siguiendo nuestra hipótesis: seguro que no por capricho sino por necesidad). No hay en el helenismo todavía un yo moderno, pero sí que hay cierto giro psicologista, un giro hacia la conciencia individual de los hombres. Ahora que no hay ciudad, hay un conjunto de hombres y mujeres solos; «sin tejido social» (como diríamos hoy) que entreteja sus relaciones, sin vínculos sólidos que posibiliten la política. Este proto-yo helenístico puede encontrarse de muchos modos. Por ejemplo en la misma cuestión de los placeres como motor de la conducta humana. O en el miedo, porque es uno quien siente miedo y no la ciudad en su conjunto. Otro elemento epicúreo que manifiesta este proceso es la teoría física que va implícita en la doctrina: ¿no es el atomismo la tesis que concibe la naturaleza como compuesta de partes indivisibles? No quiero forzar la lectura pero creo que podemos quedarnos con la metáfora.

También se observa esta individualización en un elemento a mi juicio crucial en la labor hermenéutica: el formato del texto. En este caso nos encontramos con la carta (que reduce el diálogo al monólogo). En la carta se formula la subjetividad de un yo que se dirige a un tú. Aunque también se conservan tratados y sentencias (las máximas). No hemos de pasar esto por alto. Mientras en Platón todavía hay diálogo, conversación pública (con lo cual todavía hay comunidad política, gente que habla entre sí, todavía hay ciudad, o acaba de haberla), en Epicuro ya no encontramos tal cosa sino justamente una sola voz que «dicta» doctrina. Esto no quiere decir que Epicuro implique un autoritarismo —nada más lejos— sino más bien que en Epicuro ya no hay un espacio ni un tiempo posibilitantes del acontecimiento político; algo así como un ágora, un lugar de encuentro público en el que discutir. En Epicuro ya no hay ciudad, y esta ausencia va a ser cubierta por el Jardín (un lugar de encuentro artificial formulado como escondite para que los hombres y mujeres ejerzan una libertad que la ciudad ya no puede brindarles). Epicuro enseñó durante treinta y cinco años en su casa-jardín. Más allá de entrar a comentar su pensamiento, me gustaría centrar mi atención en este elemento formal que a mi parecer es lo más original y destacable de su escuela: el Jardín. El Jardín está muy poco estudiado cuando parece ser lo más

excepcional y significativo de la filosofía epicúrea. Como veremos, el Jardín es crucial por su doble contraposición: se contrapone al *ágora*, pero también a la Academia. Aun con todo, es conveniente insistir otra vez: sería un error entender que Epicuro se niega a hacer política y se refugia en el Jardín por capricho para centrarse en una vida de placeres o algo por el estilo. Este enfoque canónico pero superficial, es una distorsión —posiblemente intencionada por sus enemigos y detractores— que olvida el contexto en el que se produce este gesto tan rico en significado.

Por lo pronto, podemos entender el Jardín a modo de metáfora en dos sentidos: 1) un lugar que está al margen de la ciudad, es un *oikos* y no un *ágora*; un lugar que no es *polis* pero tampoco es extramuros, goza de vida que se organiza a imagen de la naturaleza, pero no silvestre; está cultivado por los hombres y mujeres que lo componen. 2) La filosofía de Epicuro aspira a la felicidad y desarrollo individual (lo que en griego se dice *eudaimonía* (felicidad/florecimiento): de modo que la idea del Jardín puede tener esta dimensión metafórica de «lugar donde florecer».

En cuanto a su contraposición con la Academia: mientras Platón constituye el inicio de la tradición intelectual que selecciona aristocráticamente a sus participantes, Epicuro funda un lugar regido por una estructura igualitaria que admite a quienes deseen formar parte de ella. De este modo, Epicuro inaugura otra forma de filosofía cuya influencia podemos rastrear en tradiciones tan dispares como el franciscanismo o el anarquismo moderno. No es trivial el impacto que tiene en cierto clero: si sustituimos la palabra «amistad» del epicureísmo por la palabra «amor» nos topamos de cara con san Francisco de Asís. También cabe observar la huella epicúrea en la propia vida monacal de los retiros y los claustros (si bien un epicureísmo muy diluido y purgado de sus cimientos: la dignidad del cuerpo, el materialismo, el ateísmo, la austeridad hedonista, etc.). Por otro lado, políticas (o quizá mejor dicho éticas) de corte anarquista también siguen sus pasos. De otra manera, pero no menos importante, también el marxismo bebe de la fuente del Jardín. Así como los vitalismos y los existencialismos del siglo XIX y XX. En fin, la doctrina epicúrea implica un modo de vida, una forma de existencia y un ejemplo de resistencia frente al colapso civilizacional que por un lado contiene toda la seriedad y compromiso de la política en su sentido original comunitario y por otro no niega al individuo sino que le sublima. Ante la falta de ciudad, ¿compromiso con qué o con quién? Compromiso del individuo

consigo mismo y con sus semejantes, compromiso con el cuerpo (consecuencia de una ontología materialista), compromiso con la amistad (que entreteje los cuerpos) y compromiso con la filosofía (que cartografía el mundo y ofrece sentido y por tanto alivio). ¿Qué significa todo esto?

He aquí nuestra conclusión: el epicureísmo es una reacción a la cancelación de la política, que responde con la formulación de una ética (carácter y conducta individual) que posibilita de nuevo la política (gestión de lo común en virtud de unos vínculos colectivos y comunitarios). Donde no se ha negado la trama, hilvana nuevas redes. Este es el potencial político del epicureísmo en tres aspectos fundamentales. Confío en que nos sean de ayuda para comprender cómo es posible esa aparente paradoja que es *la política sin ciudad*.

Hay tres elementos muy notables y originales en la filosofía de Epicuro que podemos leer desde el esquema que vengo sosteniendo (la filosofía de Epicuro es fruto de los tiempos que le toca vivir: la ausencia de polis y las consecuencias que hemos descrito). Tales elementos son: I) la confianza en la Amistad, II) el esfuerzo por ofrecer una filosofía como fármaco contra el miedo y el desasosiego, y III) la defensa de la Libertad. Si seguimos la lectura que he presentado en los epígrafes anteriores, podemos entender que se confía plenamente en el valor de la amistad como vínculo necesario una vez se disuelve la ciudad como comunidad. El objetivo de su filosofía es precisamente calmar el miedo y el desasosiego, quizá producidos por la existencia misma pero sin duda también por los tiempos convulsos y la incertidumbre terrible de la época. Se defiende a ultranza la libertad (el libre albedrío) porque ya no es nada evidente. Ya no hay ciudad o república que nos haga ciudadanos libres. Desarrollemos un poco estos puntos para entender su importancia.

I) Al contrario que Sócrates, Epicuro es un maestro: preocupado por el camino hacia la felicidad, rechaza la dialéctica y, para sustraerse a la duda que perturba la serenidad necesaria para la sabiduría, establece un sistema dogmático-racionalista. Es cierto que su escuela tiene tintes de «secta» religiosa. Como decíamos tiene semejanzas con una comunidad monástica, enclaustrada, centrada en el ascetismo, la paz espiritual y en labores humildes como la huerta. Un punto curioso es que esta comunidad aceptó a esclavos y a mujeres como iguales. Hubo «amigos» que viajaron y fundaron otras comunidades. Pero mantenían correspondencia tejiendo una red muy interesante. No

se sabe mucho de la estructura, pero todo apunta a que estaba regida por la libertad y la confianza.

II) Para cumplir el objetivo de calmar la angustia, combatir el miedo, aceptar la naturaleza (y la muerte en particular), se construye una cosmovisión (explicación naturalista de todo el universo) y una gnoseología. A diferencia de la Academia o el Liceo, el Jardín no prima las matemáticas, la retórica, ni ningún otro conocimiento previo y necesario para la iniciación. El conocimiento depende de la evidencia, de la sensación y de la inferencia analógica. Las sensaciones son movimientos de átomos. Dado que nada nace de lo que no existe, las sensaciones son causadas y siempre verdaderas. Otra cosa es que podamos errar en los juicios (conclusiones que sacamos de ellas). Se acepta que puede haber ilusiones. Sin embargo, en materia «científica» lo que se persigue no es tanto la verdad como el evitar el error. La desgracia procede del engaño y del error. De entre tantas explicaciones que haya para x fenómenos, lo que se busca es lograr imágenes naturales y no aterradoras. La *ataraxia* del sabio depende de la seguridad; seguridad más necesaria en el contexto que hemos descrito como colapso de la polis. El punto negativo de la gnoseología epicúrea es que una vez se alcanzan ciertas verdades, la doctrina tiende al inmovilismo teórico. O lo que es lo mismo, se torna conservador; no se revisa, y toma un carácter dogmático. La filosofía de Epicuro tiene algunos elementos en común con el escepticismo, pero, en este punto, está en las antípodas de la *epojé* de Pirrón. Los epicúreos tienen conciencia de escuela y de doctrina teórica que fundamenta y justifica la práctica.

III) Sin embargo, en el epicureísmo es fundamental la afirmación de la libertad. El alma epicúrea es completamente material (integrada de átomos), y se divide en cuatro tipos de átomos y dos tipos de «alma» (*ánima* y *animus*). Algo importantísimo es que es completamente dependiente del cuerpo. Una vez el cuerpo se destruye, el alma desaparece. Y algo curioso: en momentos dolorosos el alma puede recordar (evocar) buenas experiencias y contrarrestar el dolor. Por otro lado, como ya adelanté, la tesis física juega un papel importante: de la nada nada procede, nada se destruye, sólo se disgrega en componentes de los que se generan otras cosas. El universo se compone de dos elementos: cuerpos y vacío (para permitir el movimiento). Ambas cosas son infinitas tal y como el universo mismo. Epicuro sigue a Demócrito pero introduce unas cuantas novedades respecto al clásico atomista. A este asunto —las diferencias entre

uno y otro en el terreno de la física— dedicó su tesis Marx (1841): su idea es que Demócrito postula un mecanicismo determinista mientras que Epicuro reconoce un grado de indeterminación, condición necesaria, aunque no suficiente, para la libertad. Esta ontología tiene consecuencias directas en la moral. Es posible «desviarse» respecto a una eventual recta determinación. Somos soberanos de nuestros actos. Aplicado a nuestro caso, podemos alejarnos de la ciudad (entendida ahora como conjunto de normas y no como comunidad).

Respecto a la recepción y la influencia de la doctrina, el epicureísmo logró una tremenda difusión en el mundo greco-latino. Durante cinco siglos las abejas epicúreas polinizaron el Mediterráneo y las flores del Jardín echaron raíces aquí y allá. Debemos el legado epicúreo a Diógenes Laercio y muy especialmente a Lucrecio, *De rerum natura* (rescatado por un humanista del siglo XV) constituye un tesoro y una fuente crucial para completar lo que hoy llamamos *epicureísmo*. Y ahora que ya tenemos una comprensión (aunque sea superficial, por razones de tiempo y espacio) de algunos de los elementos fundamentales del epicureísmo entendido como respuesta ético-política a la falta de polis, es momento de referir a su vigencia y contemporaneidad.

Como es sabido, Rousseau, Nietzsche, Marx o Thoreau, por citar sólo algunos nombres ilustres, fueron admiradores y quienes más quienes menos, seguidores de la filosofía de Epicuro. No en vano, todos ellos modernos. Mi hipótesis es que en nuestro tiempo algunos aspectos de la doctrina epicúrea son más oportunos que nunca. «¿Dónde volveremos a edificar el Jardín de Epicuro?» se pregunta Nietzsche (en la Carta a Peter Gast, 26 de marzo de 1879, v. Nietzsche, 2009). No es casualidad que autores modernos, incluso contemporáneos, vuelvan la mirada a Epicuro. Precisamente en un tiempo de cataclismo político a escala global gobernado por la incertidumbre, en el que asistimos a un descrédito de las instituciones que hasta hace unos años parecían firmes y sólidas (descrédito muy similar al que debieron de sentir helenos y romanos frente a sus respectivos colapsos), el filósofo de la amistad se nos presenta como un faro en medio de la tempestad. Epicuro es un ejemplo claro de pensador preocupado por un presente incierto que se hace cargo de la política cuando esta parece imposible. Su tiempo fue convulso tal y como lo es el nuestro. De un modo análogo, nosotros también somos huérfanos de polis. Porque la ciudad contemporánea no es polis sino urbe. De ahí que un pensador en las entrañas del imperio

contemporáneo en su máximo esplendor industrial como fue H. Thoreau escriba en plena mitad del XIX: «Es un disparate intentar educar a los hijos dentro de una ciudad. El primer paso ha de ser sacarlos de ella» (*Diarios*, 25 de julio de 1851).

A todas luces, la Modernidad constituye una pérdida de «trama», o pérdida de pueblo (en tanto pérdida de lazos y de sentido comunitarios) (Pardo, 2010). Tal pérdida se habría producido con el advenimiento de la era de la técnica (dicho heideggerianamente, pero también en comunión con cierta hermenéutica marxiana como prueba Martínez Marzoa en *La filosofía de El capital*). Es la pérdida de comunidad lo que cancela la posibilidad de política. Con lo cual parece claro que el primer paso es poner de nuevo ladrillo a ladrillo con idea de hacer ciudad. Pero ¿cómo? Epicuro ofrece las claves. Recordemos: I) la confianza en la Amistad, II) el esfuerzo por ofrecer una filosofía como fármaco contra el miedo y la angustia y III) defensa de la Libertad. Dicho de paso, habría que investigar los ecos de Epicuro en Martin Heidegger. No en vano, el alemán también piensa en mitad de la tempestad histórica, hace filosofía para asumir la muerte, y en un determinado momento se refugia en el bosque (aunque ahora ya modernamente solo o en compañía de su familia estrictamente burguesa y no en una comunidad filosófica sino en todo caso en una comunidad campesina. Comunidad a la que admira pero con la que guarda una distancia insalvable, en tanto intelectual que puede integrarse puntualmente y explorar esa trama, pero ya siempre como romántico que se aproxima desde la idealización y la nostalgia) (v. g. Heidegger 2014).

Por otro lado, siempre habrá la posibilidad de trama, de trabazón, de *symploké*—que diría un filósofo de las Asturias, a veces tan injustamente idealizado para bien y para mal—, posibilidad de unir lo disjunto y lograr cierto engranaje. Tal posibilidad es la amistad, el amor. Aunque como dijera Thoreau, «todo lo que se ha dicho de la amistad, es como la botánica a las flores» (*Diarios*, 1842-1844), digamos algo. Aristóteles clasificó la amistad en tres tipos, por utilidad, por placer y la verdadera, Epicuro encontró en ella no sólo un bálsamo ante las penas y miedos de la existencia —lo cual podría encajar en el esquema aristotélico como amistad útil o placentera (porque alivia)— sino también una forma de política. Es decir, a diferencia de Platón, Epicuro propone una *comunidad filosófica construida sobre la amistad*. Esto ha de llamarnos la atención: comunidad. A falta de ciudad —que era la comunidad política evidente para Platón o

Aristóteles— Epicuro encuentra en la amistad una potencia política y filosófica genuina con capacidad de aglutinar a los hombres y mujeres (ya no ciudadanos) por su propia voluntad de reunirse y convivir (vivir juntos).

Epicuro encontró una ciudad rota y una política imposible y emprendió un proyecto edificante desde otro ángulo. ¿Acaso no reconocemos en esta tarea el reto de nuestros tiempos? ¿Cómo hacer republica sin las condiciones formales y materiales que la posibilitan? No tenemos ciudad, no tenemos otro vínculo más que la lógica mercantil que lo ha devorado todo. Estamos asistiendo al colapso de un imperio y una civilización.

De pronto las ideas epicúreas se nos antojan un camino a recorrer, un horizonte de posibilidad prometedor y quizá el único moralmente aceptable. Lejos del hedonismo posmoderno fundado ya no en el ejercicio de placeres y la búsqueda de la salud (fundamento de toda ética materialista), sino en el consumo de todo tipo de cosas que devienen en mercancías: sean identidades, sean afectos, sean incluso y valga la paradoja «políticas». ¿Dónde está la libertad tan cacareada de los liberales? Ni siquiera de libertad negativa gozamos. Por eso hay que intentar lograrla y fundar jardines como Epicuro. Lugares que escapan a la lógica de la dominación en los que poder ejercer la libertad de ser y de pensar. Otra vez cobra actualidad una doctrina que nos llama a construirnos como libres. Porque... ¿cómo hacer política sin voz? Hay que encontrar el modo de intentar ser dueños de nosotros mismos y aprender a gobernarnos. Cosa que sabían muy bien en los antiguos concejos como el de Porrúa (Asturias). Y tal y como nos enseña Epicuro, ejercitar una ética como política de resistencia. De nuevo con Thoreau (1849): «Ni por un instante puedo reconocer como mi gobierno esa organización política que también es el gobierno del esclavo». Y también tal y como nos enseña Epicuro, oponernos a cierto escepticismo nihilista seña de todos los tiempos inciertos. Concebir de nuevo la filosofía como fármaco contra el miedo y el desasosiego; en tiempos de colapso hace falta cierta firmeza materialista, hace falta salud, hace falta ejercer la libertad por activa y por pasiva y hace falta reivindicar la amistad y la alegría. O como canta Rodrigo Cuevas, «que viva Grecia, que Grecia viva! Que viva Grecia toda la vida!».

§ 4. Contraargumentos

A continuación, se recogen tres objeciones a modo de contraargumentos posibles. En el congreso no se presentaron en cuanto tal sino que hubo un coloquio distendido y alegre sobre diferentes cuestiones de todo lo expuesto. Parece ahora el momento de sugerir estos problemas posibles y su consiguiente réplica.

Objeción 1: determinismo. Alguien podría objetar desde el determinismo que una nueva forma de gobierno llegará. Y eso es cierto; algo tendrá que llegar necesariamente. Podríamos esperar a que aparezcan nuevas entidades políticas —después de la polis el imperio, después del estado nación, el globo, lo que sea—, pero eso ya es casi teología. Lo que diríamos es que en lugar de esperar advenimiento de algo nuevo, tenemos que cuidarnos, e intentar ser felices en la medida de lo posible y eso es lo que puede enseñarnos Epicuro. En vez de esperar a que aparezcan nuevas entidades políticas nuevas parece más prudente y más responsable ponernos manos a la obra, sea literalmente con las manos en la tierra, sea metafóricamente en lo que atañe a la imaginación y al pensar.

Objeción 2: ecofascismo. Podría tacharse el gesto epicúreo, esencialmente un movimiento de retaguardia, como una reacción reaccionaria o peor, como una metáfora del cierre sobre uno mismo a lo puro privado: cierre de fronteras, un argumento para la Europa fortaleza. Nada más lejos de la realidad, en efecto lo aquí esbozado tiene algo de reacción y de retirada, porque nos asolan en múltiples frentes y hay que ponerse a cubierto, pero no es un gesto reaccionario. Asimismo, el epicureísmo rural que aquí se ha ensalzado idealmente está muy lejos de identificarse con fórmulas ecofascistas. Más bien pretende ser su antídoto: se protege e intenta fomentar todo aquello con lo que el imperio barre; en este sentido está muy lejos de identificarse siquiera metafóricamente con la idea del aislamiento estatal o pan-estatal europeo. Por decirlo una vez más, el epicureísmo es más ácrata desposeído y montaraz que tirano y señorito con gusto por el campo. En otra línea, una modulación de esta misma objeción que introduce un matiz sutil sería la advertencia del riesgo agrofascista.

Objeción 2': agrofascismo. Si el ecofascismo es principalmente una defensa de medidas fascistas amparadas en un imaginario y un argumentario ecologista (o de

apariciencia ecologista), el agrofascista parece ser su concreción sobre el terreno. Este es un riesgo siempre real, pero no es este el lugar para discutir sobre ello.

Objeción 3: idealismo. En tercer lugar, la acusación de idealismo excesivo. Esta es realmente la objeción más seria y el principal problema de todo lo expuesto. El epicureísmo como medicina de época y política contra viento y marea allí donde no hay ya posibilidad de política conlleva el peligro de romantizar demasiado las relaciones del rural, con lo que se desliza peligrosamente de nuevo a la objeción 2'. Aquí es donde la situación requiere una toma a tierra. No obstante, podemos reconocer el carácter ideal de la proyección sin ningún problema. De hecho, lo aquí sugerido no es tanto una propuesta sino más bien una pura idealidad que estimula la imaginación. Una objeción paralela en la misma línea, pero subrayando más el carácter formal, podría ser la impugnación de la analogía que sostiene todo el texto. Puede acusarse incluso de cierto anacronismo. Lo cierto es que, como ya se dijo, no nos interesa tanto la historia como actualizar ciertas ideas y poner en marcha nuestra imaginación filosófico-política inspirados por el Jardín ideal.

§ 5. Conclusiones

Espero haber logrado mostrar cómo el epicureísmo es una formulación ético-política (logra fundir ambas cosas) resultado de tiempos de crisis pero aplicable universalmente (su coherente sencillez es su mayor virtud), y sobre todo con validez en nuestros días. El argumento que he utilizado es una analogía entre la convulsión socio-política del *helenismo* y nuestros días. Dicho esquemáticamente: mismos males, mismas soluciones. Además, se ha sugerido la cuestión de hasta qué punto Platón supone un canto de cisne de un tiempo y cómo Epicuro, en cambio, supondría justo la inauguración de un nuevo tiempo. Tiempo cuyo potencial revolucionario es el reconocimiento del individuo desde el que fundar una ética. Además, hay una pregunta sobre la mesa: ¿hasta qué punto esto que describo es lo que ya está operativo en nuestros pueblos y aldeas? Un proceder que nos es familiar, pero que habremos de volver a aprender, cuyo potencial revolucionario es el reconocimiento del individuo desde el que fundar una ética que fomenta lo colectivo. Ética que a su vez funciona como política en tanto que el individuo permite generar una red de amigos. Porque el

individuo solo no es nada, no tiene ética ni política. No es ni bueno ni malo ni esclavo ni libre. Nos constituiremos libres porque nos constituimos juntos.

Recapitulo lo dicho sobre el pensamiento epicúreo ahora ya con el pueblo en mente. Se afirma y defiende el valor de la amistad como vínculo necesario una vez se disuelve la ciudad como comunidad. Se afirma y defiende la libertad, así como una filosofía alegre y sensata que se opone al miedo y al desasosiego tanto existenciales como de época. Al final se trata de fomentar las pasiones alegres y la firmeza de carácter —ese es nuestro tesoro. Como canta Casapalma (*Trepeletré*, Montañesas 2023) en una frase que resume las tres dimensiones del epicureísmo: «más vale la alegría que hay en mi barrio que toda la botica del boticario». Epicuro propone ese fármaco y suple la ausencia de polis con la celebración de un nuevo tejido político, la amistad, los afectos. El caso es que a día de hoy no tenemos ni de lo uno ni de lo otro, por eso mismo es el momento de reivindicar una filosofía que se construye justo desde ahí. Una filosofía que ya ha iluminado a tantos pensadores modernos y contemporáneos, a épocas y a pueblos diversos, y que creo que aún tienen la fuerza de guiarnos de nuevo a nosotros. Terminamos dejando un interrogante en el aire: si el imperio supuso la muerte de la polis, una vez se produzca —y todo indica que ya se está produciendo— el colapso del imperio, ¿cabe soñar con una vuelta a la polis? ¿O tal vez al Jardín? Por supuesto también habrá quien quiera salvar el imperio, en cuyo caso tal vez bastará con deshacernos del relato que somos y tejer uno nuevo; «en lugar de incendiar Roma para componer un poema, quemar el poema para que Roma sobreviva» (Pardo, 2010: 91). Sea como fuere, no parece fácil. Tal y como reza el manifiesto del congreso:

El tipo de desafíos críticos que afrontamos actualmente (medioambientales, epistemológicos, geopolíticos y económicos) y que tienen que ver con el mantenimiento de la vida, no pueden abordarse en justicia sino a partir del diálogo de saberes y el intercambio de experiencias desde lo local y con la mirada puesta en lo global. Si bien la filosofía ha sido tradicionalmente una disciplina de carácter más bien urbano, queremos reivindicar, con este enfoque, la filosofía hecha desde y para el mundo rural, así como también la potencia de la experiencia y la cultura campesina, además de abrir espacios de encuentro para abordar los problemas que existen hoy en el mundo rural.

A lo que hemos querido añadir esta consideración: la polis al margen de la ciudad, el contexto rural como jardín de jardines. ¿Acaso no es cada pequeño pueblo un gran jardín? Para los asistentes al congreso, afortunados todos, Porrúa fue justo eso.

Bibliografía

- Aristóteles (1988), *Política*. Madrid, Gredos. Biblioteca Clásica Gredos, 116.
- Bueno, Gustavo (2003), *El mito de la izquierda*. Barcelona, Ediciones B.
- Casapalma (2023), *Montañasas*, Raso Estudio. Álbum musical.
- Epicuro, *Obras completas* (trad. José Vara). Madrid, Cátedra.
- Heidegger, Martin (2014), *Experiencias del pensar (1910-1976)* (Francisco de Lara, trad.). Madrid, Abada.
- Heidegger, Martin (2010), *Caminos de bosque* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trads.). Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin (2000), *Carta sobre el humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Madrid, Alianza [1947].
- Ledesma Pascal, Felipe (2002), «Platón, la *República*, y el anarquismo. Sobre el significado político del símil de la línea (*Rep.* 509d-511e)», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35. Madrid, <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0202110141A>>, [20/02/2024].
- Lucrecio Caro, Tito (2003), *La naturaleza* (Francisco Socas, ed.). Madrid, Gredos. Biblioteca Clásica Gredos, 316.
- Martínez Marzoa, Felipe (2018), *La filosofía de «El capital»*. Madrid, Abada [1983].
- Martínez Marzoa, Felipe (1996), *Ser y diálogo*, I. Madrid, Istmo.
- Marx, Karl (1971), *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid, Ed. Ayuso [1841].
- Nietzsche, Friedrich (2009), *Correspondencia III* (enero 1875-diciembre 1879) (Andrés Rubio, trad.). Madrid, Trotta.
- Pardo Torío, José Luis (2010), *Nunca fue tan hermosa la basura. Artículos y ensayos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- Platón (1988), *Fedro* en *Diálogos III* (*Fedón, Banquete, Fedro*). Madrid, Gredos.
- Platón (1988), *Diálogos IV: República* (Conrado Eggers Lan, trad.). Madrid, Gredos.
- Platón (1988), *Teeteto* en *Diálogos V* (*Parménides, Teeteto, Sofista, Político*). Madrid, Gredos.
- Sexto Empírico (s. f.), *Contra los dogmáticos*, V, 168 (*Adv. Math.*, XI, 168; *Us.*, 219).
- Thoreau, D. H. (2017), *Todo lo bueno es libre y salvaje* (Silvia Moreno, Laura Naranjo et. al., trads.). Madrid, Errata Naturae.